Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico

Nº 11 Año 2006

Revista de Hispanismo Filosófico

UAM EDICIONES

Universidad Complutense

Fondo de Cultura Económica

REVISTA DE

Hispanismo filosófico

Número 11
Año 2006
8 euros

Elías Díaz
- *Aranguren: ética y política*

Arlindo F. Gonçalves Jr.
- *Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset*

Francisco José Martín
- *Dos artículos de Ortega y Gasset de 1912 (atribución y edición)*

Eugenio Moya
- *El conocimiento como institución social: la ciencia en la España de Floridablanca*

Diego Núñez
- *In memoriam de Fernando T. Pérez González*
- *Reforma y modernización de la universidad española en el gozne de los siglos XIX y XX*

Juana Sánchez-Gey Venegas
- *In memoriam. Julián Marías*

Manuel Mª Urrutia León
- *Unamuno y el periódico bilbaíno "El Coitao. Mal llamao"*

Revista de Hispanismo Filosófico

Editada por la Asociación de Hispanismo Filosófico - Núm. 11 - septiembre, 2006 - 8 euros

Consejo de Redacción:

Director
José Luis Mora García

Secretario
Fernando Hermida de Blas

Secretario Técnico
Alfonso Berrocal Betés

Vocales:
José Luis Abellán García, Antonio Jiménez García y Alfonso Maestre Sánchez, por la Universidad Complutense de Madrid; Roberto Albares Albares, por la Universidad de Salamanca; Diego Núñez Ruiz, Pedro Ribas Ribas y Ángel Casado Marcos de León, por la Universidad Autónoma de Madrid.

Consejo Asesor:
Walther L. Bernecker, Mauricio Beuchot, José Esteves Pereira, Eugeniusz Górski, Pablo Guadarrama, Hans-Jörg Neuschäfer, Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano, Harald Wentzlaff-Eggebert

Comité Científico:
Jorge Ayala, Hugo Biagini, Gerardo Bolado Ochoa, Pedro Calafate, Elena Cantarino Suñer, Elías Díaz García, Raúl Fornet Betancourt, Juan Francisco García Casanova, José Luis Gómez-Martínez, Antonio Heredia Soriano Luis Jiménez Moreno, Noboru Kinoshita, Celina Lértora de Mendoza, Manuel Maceiras Fafián, Tomás Mallo Gutiérrez, Ciriaco Morón Arroyo, Teresa Rodríguez de Lecea, Sebastiá Trías Mercant,

Publica y distribuye
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ESPAÑA, S. L.
Vía de los Poblados, 17
Edif. Indubuilding-Goico, 4.º - 15
28033 Madrid
Teléfonos 91 763 28 00 - 91 763 50 44
Fax 91 763 51 33

Depósito Legal: M-33083-1996
ISSN: 11368071

Fotocomposición
Servicio de Imprenta de la UAM

Imprime
Gráficas Ormag

SUMARIO

ARTÍCULOS

ELÍAS DÍAZ
Aranguren: ética y política 7

ARLINDO F. GONÇALVEZ JR.
Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset 31

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN
Dos artículos de Ortega y Gasset de 1912 (atribución y edición) 51

EUGENIO MOYA
El conocimiento como institución social: la ciencia en la España de Floridablanca 71

NOTAS

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
In memoriam. *Julián Marías* 91

DIEGO NÚÑEZ
In memoriam *de Fernando T. Pérez González* 95

MANUEL M.ª URRUTIA LEÓN
Unamuno y el periódico bilbaino "El Coitao. Mal llamao" 97

DIEGO NÚÑEZ
Reforma y modernización de la universidad española en el gozne de los siglos XIX y XX 111

RESEÑAS 125

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES 237

Este número se edita con la ayuda del Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid y de la Universidad Complutense de Madrid

Ve la luz este número de la *Revista de Hispanismo Filosófico* al tiempo que se umple el décimo aniversario del fallecimiento del profesor José Luis L. Aranguren y ocos meses después de que nos haya dejado Julián Marías. Han sido dos discípulos e Ortega y Gasste que marcan, de acuerdo con sus propias trayectorias, una parte del evenir de la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX y nos trasmiten un egado digno de ser estudiado. A la memoria de ambos dirige esta revista, dedicada a historia del pensamiento español, una mirada para que los nuevos lectores conozcan ejor algunas de las preocupaciones que han marcado la vida filosófica en España en stas últimas décadas.

No queremos olvidar a nuestro amigo Fernando Pérez, quien al frente de la ditorial Extremeña ha realizado una labor sólo al alcance de quienes tienen una reparación intelectual sobresaliente y una generosidad a la altura de los mejores. esafortunadamente nos dejó de manera inesperada.

Agradecemos la colaboración de quienes hacen la revista con sus aportaciones esinteresadas, especialmente a los jóvenes que participan por primera vez, pedimos isculpas a quienes nos han hecho llegar originales que aún no han podido ser ncorporados y nos proponemos continuar con el cumplimiento de los objetivos de la evista, con el rigor que exigen los tiempos pero sin perder capacidad de atención a n estilo ya consolidado, y desde el respeto a los propios socios y a las instituciones ue apoyan este proyecto.

El Consejo de Redacción

Aranguren: ética y política

ELÍAS DÍAZ
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Este artículo recuerda al profesor Aranguren, fallecido ahora hace 10 años, iniciador de la reflexión ética contemporánea en España, maestro de quienes han desempeñado esta actividad en las últimas décadas y pensador sobre las relaciones entre la moral y la acción política a propósito de la construcción del Estado democrático moderno.
Palabras claves: Ética, política, Estado y democracia.

Abstract: This article wish to remember Professor José Luis Aranguren, ten years ago died. He was a pioneer about contemporary Ethic in Spain, teacher for who have to do this activity in the last years. He was a thinker about relationship between moral and political activity to do democratic State.
Keywords: Ethics, policy, State and democracy.

ESCRIBO estas páginas cuando han transcurrido ya diez años desde el fallecimiento del muy querido maestro y amigo, el profesor y filósofo José Luis L. Aranguren, aquel 17 de abril de 1996. Se mantuvo activo vital e intelectualmente casi hasta los que fueron sus últimos meses, bien cumplidos en esa forma los ochenta y seis años de edad: había nacido (*géminis*) un 9 de junio de 1909. Siempre con un talante, vocablo este tan aranguereniano, de carácter crítico, autocrítico, distante, infiel, heterodoxo, libertario y democrático. En las nuevas (renovadas) reflexiones que van en estas páginas sobre sus ideas éticas y políticas, prolongando con esta ocasión otros anteriores escritos míos, incorporo asimismo sin propósitos exhaustivos algunos valiosos trabajos de buenos conocedores de aquél publicados en esta última década. De manera muy especial he tenido también en cuenta para esta moderada revisión los artículos de Aranguren, entre 1982 y 1991, no incluidos en sus *Obras completas* y que Antonio García Santesmases ha editado muy recientemente[1].

[1] L. ARANGUREN, José Luis: *La izquierda, el poder y otros ensayos*, edición y presentación de Antonio García Santesmases. Madrid, Trotta, 2005. Reyes Mate en su muy bien orientado artículo comentario a este libro ("Recordando a Aranguren", *El País*, 11 de febrero de 2006) destaca, junto a otros rasgos fundamentales de su filosofía ética, cómo la crítica de aquél a la política derivaba siempre de una idea de la democracia que no se reducía —dice— "a unas meras reglas del juego sino que era una moral". Me parece del todo oportuno y necesario tener esto siempre —y especialmente hoy— muy presente: detrás de la democracia procedimental, para su fortalecimiento, está la democracia como moral, es decir los valores éticos consecuentes con aquélla.

I. La democracia como moral

Al tratar, como me propongo hacer aquí, acerca de las ideas (y praxis) políticas de José Luis L. Aranguren, recordaré que ya en otras de esas ocasiones anteriores las he sintetizado —de acuerdo en efecto con sus mejores interpretes— con esa expresión que fue tan propia y habitual suya: la "democracia como moral"[2]. Con tal designación creo que se alude certeramente al fundamento último, a la raíz misma de la democracia e, incluso, de la política sin más. Reenlazando de modo explícito con importantes libros suyos de los años sesenta —especialmente *Ética y Política*, de 1963—, una vez más lo resaltaba él mismo como paradigma en el artículo de aquel título publicado en 1976: "Así, pues —dice— el fundamento de la democracia es la *democracia como moral*. Moral, en tanto que compromiso sin reserva, responsabilización plena. Y moral en tanto que instancia *crítica* permanente, actitud crítica siempre vigilante. Crítica de todo lo establecido —añade— en tanto que establecido, lo mismo o casi lo mismo si viene de la izquierda que si viene de la derecha, porque lo *establecido* es lo *hecho* ya y no lo moral, es decir, lo que está aún *por hacer*, lo que es, todavía, una incumplida exigencia. Con lo cual ya vemos —concluye— que la moral que ha de servir de base a la democracia, en tanto que instancia crítica siempre tras un régimen "ideal", es asimismo *utópica*"[3].

Concuerdo básicamente con tal propuesta arangureniana, aún discrepando en esa ahí excesiva casi indiferenciada equidistancia suya entre "lo establecido" (en la historia o en el presente) ya lo sea tanto por la "derecha" como por la "izquierda". Y, sobre todo (de ahí deriva lo anterior), haciendo observar que "lo establecido", "lo hecho ya" puede no perder su cualificación de "moral" por la mera razón de existir, de tener presencia empírica y real. Hay y puede haber una moral de lo (y en lo) establecido. Me parece que hay o puede haber mayor conexión e interrelación de fondo, aunque nunca absoluta reducción e identificación, entre hechos y valores, entre lo positivo y lo moral, entre lo real y lo racional (si se me permiten aquí estas duales aproximaciones conceptuales). También entre las categorías tan arangurenianas de la moral como estructura y la moral como contenido.

En cualquier caso —volvamos a lo anterior— la democracia como moral: ésta, la coherente moral, pero no cualquier contenido moral, es así fundamento y raíz de la democracia. En consecuencia, esa concepción de la democracia como moral

---

[2] Así se titulaba mi artículo —inicial versión de este de ahora— publicado tras su muerte en la revista *Sistema*, núm. 134, septiembre 1996; y también en el volumen *Adiós a Aranguren*, a él dedicado, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 15, marzo 1997: se reunían allí excelentes trabajos de numerosos discípulos y amigos sobre su persona y su obra, muchos de los cuales aparecerán asimismo aquí a lo largo de estas páginas.

[3] "Democracia como moral", *El País*, 12 de agosto 1976; reunido, junto a otros artículos de ese tiempo (entre 1976 y 1978) en su libro *La democracia establecida. Una crítica intelectual*. Madrid, Taurus, 1979 (*Obras completas*, preparadas por Feliciano Blázquez. Madrid, Ed. Trotta, 6 vols., 1994-1996; ese texto en el vol. 5, pág. 396): las cursivas son todas del propio Aranguren. Cfr. en relación con ello, la "Conversación con José Luis L. Aranguren: Del aprendizaje al magisterio de la insumisión", por Javier Muguerza, en el mencionado número de *Isegoría*, pág. 88; esta extensa e intensa conversación con el principal de sus discípulos aporta muy valiosa documentación y profunda reflexión sobre su biografía personal e intelectual.

proporcionaría pleno sentido —búsqueda de raíces— a una que bien podemos denominar asimismo como democracia radical. También porque considero que es del todo necesario que en el lenguaje político actual se supere de modo definitivo la invadente reducción y distorsión de esos términos —radical o radicales— como sinónimos sin más de extremismo o, peor aún, de violencia y terror.

Ninguna duda sobre las constantes preocupaciones y aportaciones de Aranguren —lo cual en modo alguno implica que no puedan y deban ser ellas debatidas— sobre esas raíces y fundamentos de la democracia, sobre la democracia como moral. Fundamento moral necesario para la democracia que para nada se convierte en dogmático "fundamentalismo democrático". Desde ahí lo que yo ahora querría destacar con mayor énfasis en estas páginas es que el filósofo de la ética (con ser ello decisivo) no se queda sólo en la afirmación de esas raíces (morales), no se conforma complaciente con la pureza de un abstracto "eticismo", sino que su democracia radical (e integral) también se configuraba y se contrastaba en virtud de los desarrollos y de los productos (frutos) derivados de tales raíces: es decir democracia política, con sus implicaciones sociales, económicas y culturales, entre ellas consecuentemente la democracia jurídica (Estado de Derecho) como garantía, más o menos efectiva pero siempre necesaria, para tales objetivos.

Mi "tesis", pues, es que en (el mejor) Aranguren la siempre reivindicada democracia como moral se muestra en coherente correspondencia —es verdad que bastante más en unas etapas que en otras de su biografía— con la democracia política y la democracia jurídica, es decir con el Estado social y democrático de Derecho. Sin desconocer ambigüedades, contradicciones e infidelidades en tal "programa", esto es lo que especialmente me interesa resaltar en estas páginas. Con las condiciones de su propio talante personal (crítico, escéptico, cauteloso), su ética desde los años sesenta en más auténtica aproximación a Kant —como explica Pedro Cerezo—, va a configurarse también como una ética de la autonomía de la conciencia personal y del ser humano como ser de fines. Desde ahí enlazaba explícitamente con un concepto de democracia participativa, como —suelo decir yo— doble participación (en decisiones y en resultados), no sólo formal sino real, dirá también con frecuencia el propio Aranguren. Y también con las exigencias nucleares del Estado social y democrático de Derecho: imperio de la ley (y de la Constitución) como expresión de la voluntad popular (autolegislación) y protección efectiva de los derechos fundamentales exigibles y exigidos por la conciencia moral personal y colectiva para la realización en cada situación social e histórica de esa dignidad humana, de esa consideración del ser humano como ser de fines[4].

---

[4] Imprescindible para esa aproximación a Kant, el muy bien construido y argumentado trabajo de Pedro Cerezo, "El giro kantiano en la Ética de J. L. Aranguren", en el número 15 de *Isegoría* (1997) citado antes en la nota 2. Señala allí aquél en esa perspectiva: "El Kant de la segunda época de Aranguren nada tiene que ver, a mi juicio, con el que había sido criticado desde los supuestos de la metafísica de Zubiri". A diferencia de la *Ética*, de 1958, se manifiesta una nueva actitud moral en ese Aranguren de los años sesenta: "Para tan vasto empeño —subraya Cerezo—, Kant podía brindar una guía de orientación. ¿Qué debe entenderse en ese contexto por moralización? Ante todo, la autentificación de la conducta moral, asumiéndola por modo reflexivo y racional". Y recogerá después entre otros textos de ese Aranguren el que mejor explicita el imperativo kantiano: "el respeto al *valor moral de la persona*, a la *dignidad* del otro" (págs. 141 y 142). Para la relación de esa democracia como

En esta indagación sobre las ideas políticas y sociales de José Luis L. Aranguren —quiero advertir enseguida— no se trata para nada de "encasillar" su pensamiento o su acción dentro de una determinada etiqueta ideológica, menos aún de una singular adscripción partidaria. Y ello tanto en términos generales como en los relativos a la concreta circunstancia española de esos años, en la lucha contra el franquismo en sus últimas fases y, después, en la construcción de la actual democracia. Es verdad que, como le gusta ver a Javier Muguerza, Aranguren fue siempre un disidente. Era —así al menos lo recuerdo yo— evasivo, incluso escurridizo, inconformista. Pero su disidencia (utópica en el mejor sentido) no era en modo alguno sinónimo de cualquier tipo de cómoda indefinición, neutralismo o apoliticismo en su filosofía (y su praxis) política. Aranguren no fue nunca, por supuesto, un intelectual "orgánico", opción por lo demás legítima de quien se autolimita como tal al ocupar —de manera transitoria o con alguna mayor permanencia— puestos de cierta dirección en las instituciones públicas, partidarias o estatales. Pero, como digo, eso no le conduciría jamás al "modelo" opuesto del intelectual apolítico, convenientemente despreocupado de la *polis*, de la ciudad, de su país y sus gentes. Aranguren fue —en el viejo, nuestro, lenguaje— un intelectual "comprometido": ante todo, con su trabajo, su oficio, profesor siempre bien atento al pensar ajeno, muy en contacto con la realidad suya y, en especial, de los jóvenes; filósofo preocupado por saber formular las preguntas necesarias para mejor entender su tiempo, pero también atreviéndose a sugerir y a debatir con moderadas esperanzas posibles respuestas para aquéllas, nunca fórmulas mágicas o definitivas de solución, sino propuestas morales para transformar —crítica y utopía— lo establecido[5].

Ello implica no desconocer las limitaciones e imposiciones de la realidad. Así, precisamente, en su muy significativo libro de 1961 sobre la juventud europea de entonces, Aranguren lleva a cabo un detenido análisis de los principales rasgos que, según indagaciones y encuestas sociológicas de la época, realizadas en diferentes países, definen ya a aquélla —adelantando rasgos que quizás también se reproducirían hoy— como escéptica, apolítica, positiva, conformista, instalada en el bienestar y en la contingencia. Pero ante esa fáctica constatación, el contrapunto crítico marcado con cautela por él —pero que de hecho ya estaba engendrándose en sus dimensiones de fondo en lo que luego, de manera dispar, sería como símbolo "mayo del 68"— se correspondía y se potenciaba precisamente por una concepción de la política y de "la democracia tomada —dice— en ese sentido radical". En los artículos de los años ochenta Aranguren, hablando de esos dos modelos de juventud, lamentará que los jóvenes *hippies* de los sesenta, más libertarios, progresistas y comunitarios hayan venido a ser sustituidos

---

política y jurídica (Estado social y democrático de Derecho) puede verse el cap. III ("Razón de Estado y razones del Estado") de mi libro *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

[5] Estas cuestiones, la tensión entre el intelectual y la política, el sentido de la utopía como apertura crítica al futuro, por ello la irrenunciable confianza —a pesar de todo— en los jóvenes, son constantes en toda su obra y están también presentes en sus últimos años: cfr., por ejemplo, págs. 88, 97, 106, 136, 138 de la recopilación de sus artículos citada aquí en la nota 1.

por los *yuppies*, ejecutivos agresivos, conservadores e individualistas, "intermediarios directos o indirectos de las grandes multinacionales".

Pero ya entonces, en aquellos años de su más explícita evolución hacia una ética pública (social e institucional), escribe así sobre tal propuesta utópica de democracia radical y sobre el distanciamiento de ella supuestamente constatado también entre aquella juventud: "Todo lo cual significa que si bien los jóvenes europeos no son partidarios de regímenes totalitarios, tampoco son demócratas en el sentido pleno, en el sentido fuerte de la palabra "democracia". En efecto —sigue aquél—, la democracia es gobierno *por* el pueblo: cada cual tiene que tomar sobre sí, en la parte que le corresponda, la tarea del gobierno. Para la mayoría de los ciudadanos esta parte consistirá en votar nada más. Sí, pero también nada menos. Es decir, sabiendo lo que se vota, votar un programa concreto de gobierno que el votante hace suyo, con el que el votante se responsabiliza" (...) "El hombre verdaderamente demócrata toma la suerte política, igual que la personal, en sus propias manos. Sí —advierte Aranguren—, pero la democracia tomada en ese sentido radical, requiere una gran fe que es, según hemos visto ya, lo que más le falta a la joven generación. Los jóvenes están totalmente convencidos de su impotencia política", apunta Aranguren con implicaciones que —tanto en lo que tenía de descripción fáctica como en lo que acabaría emergiendo desde el fondo— tal vez serían aún más actuales en estos últimos tiempos incluidos los comienzos del siglo XXI. Pero aquél concluía allí con su siempre abierta propuesta utópica: "Por otra parte, democracia es gobierno real por todo el pueblo. Una democracia meramente formal no es todavía una democracia, aún cuando lo parezca, si no ha establecido, como *punto de partida*, una igualdad de oportunidades para todos los que, de verdad, quieran aprovecharlas y, por ende, una democratización real de la enseñanza y un sentimiento de la cosa pública como cosa de todos. Ahora bien —no dejaba de recordarse allí—, ningún país occidental ha alcanzado ese *desideratum* y algunos están todavía enormemente lejos de él"[6].

---

[6] L. ARANGUREN, José Luis: *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona, Editorial Seix-Barral, 1961: aquí, en concreto, págs. 28-29 (las cursivas son del propio Aranguren); hubo de ella una traducción italiana (Brescia, Morcelliana) muy a finales de 1962. Sobre este grupo de trabajos y sobre su precursora conferencia de 9 de enero de 1962 en el Ateneo de La Laguna (Tenerife), texto editado allí en ese mismo año (*Ética social y función moral del Estado*), escribí yo e hice llegar enseguida a su autor un extenso comentario descriptivo y crítico, "Ética social en el pensamiento de Aranguren", aparecido algo después en la *Revista de Estudios Políticos*. Madrid, núm. 127, enero-febrero de 1963, págs. 200-221. En el arranque mismo (pág. 200) de este escrito mío, hacía ya observar respecto de esa evolución suya: "Los ensayos aquí considerados —diez en total—, publicados separadamente por vez primera entre 1957 y 1962, pueden verse —al igual que otros escritos suyos de la misma época y de la misma línea— como una especie de puente entre la *Ética*, de 1958, y la *Ética y Política*, de próxima publicación: la importancia del punto de vista social y político —concluía— ha ido incrementándose constantemente en la obra del profesor Aranguren". En la "Prefazione" a dicha traducción italiana de aquella su obra, escribía en ese sentido Aranguren (pág. 4): "Come ha sottolineato con sagacia un giovane critico spagnolo, questa opera, come libro, é la prima espressione di alcuni miei determinati interessi intellettuali" (...): en concreto "Etica sociale" y "Etica e Politica". En la afectuosa dedicatoria manuscrita del ejemplar de ella que me envío muy pronto Aranguren me identificaba ya *nominatim* (¡gran satisfacción!) como aquel (entonces) "giovane critico spagnolo". En sus *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid, Taurus, 1969, pág. 128) vuelve a recordar que esa obra suya de 1961 "ha sido —dice— el primer libro de esta nueva etapa".

Este es el Aranguren que yo había conocido personalmente en el curso 1957-1958 como libre oyente de sus lecciones de *Ética* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Todavía conservo las notas y apuntes de sus clases de ese año sobre "Ética anglosajona contemporánea" y, además, sobre "Problemas fundamentales de Ética" que enseguida serían incorporadas a esa gran obra de 1958: la moral como estructura, la moral como contenido, Aristóteles y Zubiri como esenciales inspiradores. Mi interés hacia él, antes con la lectura de todos sus otros libros, se reafirmó allí —en sus clases y en su trato personal— con carácter todavía más definitivo. Me lo había presentado Joaquín Ruiz-Giménez, con quien algo antes había comenzado yo a trabajar en su cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca. En esta Universidad mi otro punto de referencia o, polo de atracción —permítanseme estas breves digresiones personales— era, y lo sería en los años siguientes cada vez más, tanto en su faceta política como en la intelectual, el profesor Enrique Tierno Galván. En aquellos cursos y seminarios de Aranguren fue, creo, donde conocí, entre otros, a los que desde entonces fueron también amigos como Javier Muguerza, Jesús Aguirre, Pedro Cerezo, Lucio García Ortega, José Manteiga, Francisco Gracia.... Volviendo ahora a todo esto, cuando hace ya tiempo que no tenemos entre nosotros al querido maestro, evoco de entonces y después tantos recuerdos, tantas conversaciones y debates, tantas enseñanzas transmitidas por él sin engolamiento alguno, como sin querer, con aquel tono suave y amable escepticismo suyo. Para todo contábamos con Aranguren, incluso para disentir. Y así hasta el final, hasta casi sus últimos momentos[7].

Su influencia, su huella, ha sido y es profunda y muy positiva en la España contemporánea. Puede decirse que para varias generaciones de estudiantes y de ciudadanos, para muchos de nosotros y, desde luego, para quien esto escribe, José Luis L. Aranguren y Enrique Tierno Galván fueron —junto a otros y en otros ámbitos no "madrileños"— dos de los grandes maestros de la Universidad española durante, bajo y contra el régimen franquista; y también después, en la construcción de la actual democracia. Maestros en la dignificación de la vida intelectual y académica, amigos que nos ayudaron a acercarnos a sus saberes e inteligencia, hombres que constituyeron ejemplo ético de ciudadanía en su lucha contra la dictadura, contra todos los dogmatismos y las injustas discriminaciones, por la libertad, la paz y la razón. Con no pocos rasgos comunes, personales e intelectuales, otros disímiles —Aranguren cristiano, procedente del bando vencedor en la guerra civil, más preocupado por la ética, Tierno Galván agnóstico, compañero de los vencidos, con mayor vocación política—, pero siempre pendientes uno del otro, mirándose de reojo, y

[7] Además de los testimonios comprendidos en ese citado número de *Isegoría*, reenvío ahora al muy emotivo e ilustrativo relato de aquellos sus últimos meses de vida en el artículo de su hijo, el profesor Eduardo López-Aranguren, "Acerca de José Luis L. Aranguren", publicado en *El País*, 8 de junio de 1996, justamente en la víspera del que habría sido su ochenta y siete cumpleaños. Y también un buen "mosaico de prensa", de los días inmediatos a su fallecimiento, seguida de otras intervenciones de gentes muy cercanas al cristiano heterodoxo y en homenaje suyo, recogidas en la *Memoria académica 1995-96* del "Instituto Fe y Secularidad" de Madrid, págs. 169-192.

con cierta compleja rivalidad (competitividad), alternando protagonismo/antagonismo, convergentes sin embargo en lo fundamental.[8]

Pero no son, no pretenden ser, estas páginas mías de ahora una revisión o un resumen sistemático de la entera obra filosófica o de todos los aspectos o dimensiones de la biografía intelectual de Aranguren. Dejo ya para otros esa necesaria tarea, tal vez para futuros y con mayor distanciamiento más jóvenes estudiosos, siempre con apoyo desde luego en los trabajos ya publicados, y aquí recordados, de otros valiosos filósofos e intérpretes. Estas reflexiones quieren ser únicamente una aproximación a todo ello, a modo de notas de lectura, para la consideración de algunos caracteres fundamentales de su filosofía política (la democracia como moral y la democracia radical) aprovechando también la reciente disponibilidad de nuevos estudios sobre él y de sus *Obras completas*[9]. En esta perspectiva lo que quiero aquí subrayar más es que dicha filosofía política adquiere su perfil más coherente y definido a partir, con relevancia muy básica, de su ya mencionado libro de 1963, *Ética y política.*

Puede decirse, en efecto, que esa obra y esa fecha de 1963 expresan en su pensamiento, el paso desde una ética de carácter más individual y de raíz metafísica e, incluso, religiosa a una ética con relevancia más social y política, sin dejar de ser nunca en él la ética una cuestión prioritaria e irrenunciablemente personal. Ahí, en ese tiempo, incidiría asimismo la ya referida evolución y más auténtica aproximación a Kant resaltada por Pedro Cerezo. En la biografía de Aranguren se marcaría así la diferencia, sin reduccionismos unilaterales, entre los años cincuenta (su *Ética*, de 1958) y los años sesenta en los que radicarían (de 1963 a 1973), muy significativamente, esta *Ética y política*, de 1963, pero también del mismo año *Implicaciones de la filosofía en la vida*

---

[8] Para situar el pensamiento de ambos intelectuales en el contexto de aquella negra época, me permitiría reenviar a mi libro *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975*), última edición, Ed. Tecnos, Madrid, 1992 (la primera con título parcialmente diferente apareció en la Editorial de Cuadernos para el Diálogo en 1974). También a buena parte de las obras de José L. Abellán: entre ellas, por ejemplo, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico* (Madrid, Edicusa, 1971) y *El pensamiento español: de Séneca a Zubiri*, (Madrid, UNED, 1977). Sobre Tierno Galván, puede verse el número doble, monográfico, de la revista *Sistema*, 71-72, junio de 1986, publicado inmediatamente después de su fallecimiento; y también, el libro de Raúl Morodo, *Tierno Galván y otros precursores políticos*. Madrid, Ediciones El País, 1987; mi contribución en aquel número de *Sistema*, revisada y ampliada, se publicó después en mi libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990), donde asimismo hay frecuentes referencias a Aranguren. Una muestra de esos recelos y rivalidades, personales y discipulares (y de "grupo" político-intelectual), entre Aranguren y Tierno Galván puede localizarse, por ejemplo, en las págs. 43-45 (apenas crípticas) de la obra del primero, *Memorias y esperanzas españolas*; yo, estimando a ambos, procuraba liberarme de las no siempre buenas implicaciones de ello. Véanse, con todo, los dos interesantes artículos sobre Tierno Galván que van en el libro de Aranguren antes citado en la nota primera.

[9] Por muy pocos meses no pudo ver el profesor Aranguren (fallecido —ya he recordado— el 17 de abril de 1996) los seis volúmenes de la muy cuidada edición de sus *Obras completas*, preparada —ya se indicó antes— por Feliciano Blázquez y publicada desde 1994 por Editorial Trotta, de Madrid. Y tampoco pudimos ya tenerle físicamente entre nosotros en la lectura y debate de una tesis doctoral, de la cual fui director y a la que aquél tan generosamente había ayudado en sus últimos tiempos: la de Cristina Hermida del Llano, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J. L. L. Aranguren*, el 18 de junio de 1996, ante una Comisión formada por los profesores Luis García San Miguel, José Luis Abellán, Javier Muguerza, Liborio Hierro y Feliciano Blázquez.

contemporánea y, después, *Lo que sabemos de moral*, de 1967, *El marxismo como moral*, de 1968, y *Moralidades de hoy y de mañana*, de 1973. Sus posiciones, se ha hecho notar, están realmente muy cercanas por entonces a la socialdemocracia o, si se prefiere, al socialismo democrático. Después, en la experiencia americana californiana, el perfil —me parece— es más libertario, políticamente menos institucional, más atraído por la acción de los movimientos sociales ante los nuevos problemas de la sociedad civil. Y ese dualismo estará ya presente en él hasta el final. En esta visión de conjunto me parece oportuno resaltar que, junto a textos más o menos intermitentes de los años setenta y ochenta —que forman parte de libros como *España: una meditación política* (1983), *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988) y, últimamente, *La izquierda, el poder y otros ensayos* (2005)—, tal vez sea en su conferencia de 1985 en el palacio del Congreso de los Diputados, a invitación de su entonces Presidente el profesor Gregorio Peces Barba, (*La actitud ética y la actitud política*), donde de modo más coherente y ecuánime se prolonga y sintetiza aquella filosofía que se identifica en esta concepción, aquí destacada, de la democracia como moral base de la democracia política y de la democracia jurídica (Estado de Derecho).

Para avanzar y ahondar hoy debidamente en el pensamiento de Aranguren, en su ética, en su filosofía, en su *êthos*, en su talante y, en definitiva, en su actitud teorética y práctica en la España de todos estos difíciles y complicados tiempos, me parece necesario completar estas notas mías con la lectura de —junto a los ya citados— algunos otros trabajos de esta última década sobre aquél, que me parecen de alto interés: así, el de Pedro Cerezo, "Lecturas y contralecturas del catolicismo" (*Saber/leer*, núm. 83, Marzo 1995) y el de Javier Muguerza, "El viaje ético de Aranguren. El nacimiento de la ética filosófica en España" (*El País*, 4 de Marzo de 1995); ambos son profundos conocedores y autores de sugerentes estudios sobre la obra y la personalidad del común maestro. Y desde luego que, junto a diferentes exposiciones y análisis de conjunto como, entre otros, los de José Luis Abellán, Josep María Castellet, Alain Guy, José Carlos Mainer, Pedro Ribas, Thomas Mermall, Santos Juliá, Jordi Gracia o yo mismo sobre el pensamiento contemporáneo en nuestro país, convendrá asimismo tener en cuenta los más específicos libros de Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (1989) y de Feliciano Blázquez, *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España* (1994). Todo este "material" servirá ahora, con mayores o menores discrepancias, para mejor comprender la actitud (crítica) del intelectual Aranguren sobre esa realidad (social) que es la política, así como sobre las vías de su enjuiciamiento ético. Y en este análisis valdrían y serían, creo, de utilidad —evitando el aislamiento y la falta de desconsideración de nuestra filosofía— los oportunos parangones incluso con el último Rawls o el último Habermas[10].

[10] Pensé en su momento en ello —y por eso lo dejo apuntado aquí— tras leer el muy valioso trabajo de Fernando Vallespín, "Diálogo entre gigantes: Rawls y Habermas", *Claves de Razón Práctica*, 55, septiembre 1995, págs. 48-55.

II. La función moral del Estado. Ética de la aliedad y Estado de justicia

Con objeto de profundizar y especificar con alguna mayor precisión en esta caracterización general de la filosofía política y ética de Aranguren, me parece necesario establecer aquí —en perspectiva diacrónica— una más concreta y detallada síntesis de la evolución que, dentro siempre de ese conjunto marco identificatorio, cabe diferenciar en aquélla. Hubo cambios en él a lo largo del tiempo pero con su propia coherencia interna: es decir, según sus palabras, "no ser lo mismo pero ser el mismo". Señalo así, nunca con rígidos límites de fechas, ni acotamientos incomunicados, varias principales etapas en esa biografía personal e intelectual: dentro de ellas, hay —creo— base para diversificar en esta segunda parte de mi escrito hasta mediados de los años sesenta y en la tercera ya desde entonces hasta el final.

José Luis L. Aranguren había nacido, ya se ha recordado aquí, en 1909 un nueve de junio. Cumplía, pues, veintidós años cuando llega la República en 1931 y termina sus estudios de Licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid; veintisiete años cuando se produce la sublevación militar en 1936 y concluye sus estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras en esa misma Universidad; treinta años cuando en 1939 finaliza la guerra civil; treinta y seis ya cuando se da a conocer con su primer libro publicado que lo será sobre Eugenio d'Ors en 1945, fecha cierre de la inicial etapa (1909-1945) de su biografía[11].

La verdad es que sorprende —y no hay porqué ocultarlo— la escasa, prácticamente nula participación ni presencia, casi ni siquiera inquietud, del Aranguren universitario en los decisivos y graves acontecimientos políticos, históricos, en la España de todos esos años, tiempos además de muy alto protagonismo de la juventud de uno u otro signo. En alguno de nuestros encuentros y coloquios, recuerdo, me permití interrogarle públicamente sobre ello. Y también sorprende lo muy poco que, después, el Aranguren maduro cuestionó, o simplemente, explicó acerca de tan inhibitoria actitud. Se le ve siempre construyéndose "refugios" (en los libros, en la vida privada, en el fervor religioso sobre todo) como defensa frente a aquella realidad de la que se sentía ajeno, lejano. Evocando aquellos tiempos juveniles, en la ya citada conversación de 1993 con Javier Muguerza a la demanda de éste "¿Carecía totalmente de inquietudes políticas?", Aranguren contestará: "No me apasionaba la política, para ser más exactos. Mi padre era un hombre de derechas, pero de temperamento liberal. No me escandalizó excesivamente la Dictadura de Primo

[11] Véanse para no pocos pasajes de estas páginas sus *Memorias y esperanzas españolas*. A pesar del título, Aranguren advierte de que este libro suyo no son sin más unas memorias (mira al futuro tanto o más que al pasado), ni tampoco una autobiografía personal: "lo que voy a hacer —señala— es tratar de descubrir el sentido que he querido dar a mi acción intelectual" (págs. 13 y 14); lo que quiero —insiste— es "levantar acta de mi modesta contribución a la auténtica acción intelectual española de la postguerra" (pág. 16): y, yendo más allá de lo subjetivo, individual, subraya que "no era mi propósito escribir una autobiografía, sino presentar la perspectiva autobiográfica de una realidad social, española actual" (pág. 79, y también 217 y ss). Aranguren precisa allí que "contra lo que resulta de las listas bibliográficas de publicaciones, presentadas cronológicamente, mi primer libro en realidad fue dedicado a San Juan de la Cruz y solamente el segundo a Eugenio D'Ors" (pág. 60). Pero aquél (el primero escrito) sólo fue publicado mucho tiempo después, en los años sesenta.

de Rivera, pero tampoco a pesar de ser monárquico, la instauración de la República" (...) "Pero mis inquietudes políticas no pasaban de ahí". Cuando comienza la guerra civil "superado —comenta— el estupor inicial" (Aranguren, veintisiete años, se confiesa mal informado o poco clarividente de lo que se venía encima), reacciona "con la convicción de que no me podía identificar —dice— con ninguno de los dos bandos. También en esto mi actitud —añade— seguía siendo orteguiana. ¿Qué hizo Ortega, en efecto, sino callar y marcharse del país?".

Pero Aranguren de hecho estuvo en (¿con?) el bando nacional: movilizado allí, vivió la guerra (conductor de ambulancia, pasivo soldado artillero, después enfermo en un hospital, finalmente en servicios auxiliares) como un lento tiempo de aislamiento, de lectura, de reflexión y "ensimismamiento" (...) "La guerra, para mí, supuso una especie de retiro espiritual, que se prolongaría en la inmediata postguerra" (...), largos tiempos en los cuales —señala— "se acentuaron mis preocupaciones filosóficas, dobladas con una fuerte intensidad de preocupaciones religiosas" (...) "Eso significaron para mí los años de la guerra y los inmediatamente siguientes, años de recogimiento. Imagino que era mi manera de digerirla y de sobreponerme a ella". Con todo no deja de recordar Aranguren: "A pesar de ello, siempre me he vanagloriado de no haber contribuido a derramar una sola gota de sangre de ningún compatriota". Como en tantos otros, el factor religioso fue determinante en el Aranguren de esos años bélicos y posbélicos. Así lo manifestará él insistentemente: "Para mí también, aunque me duela, fue la guerra civil un acontecimiento decisivo: produjo en mí un fervor que nunca más he vuelto a sentir con tal intensidad. No precisamente fervor bélico, sino fervor religioso"[12].

Precisamente en esa estela espiritual intimista de Aranguren durante la guerra y la postguerra, en esos años posteriores origen público de su itinerario intelectual (desde 1945 a 1955, segunda etapa) fue así, en efecto, el tema religioso no sólo "el más abundante, reiterativo y característico" sino también —apunta Pedro Cerezo— "la

[12] Palabras como estas aquí reproducidas sobre guerra y postguerra y sobre su distante actitud son casi exactamente las mismas y las únicas que Aranguren habrá de repetir constantemente, sin ahondar ni interrogarse más sobre ello, en los escasos momentos en que —por necesidades del guión— se vería "forzado" en diferentes ocasiones a hablar del tema. Así, por ejemplo, en esas sus *Memorias y esperanzas españolas*, págs. 38-42, págs. 73-80 y págs. 218-222; también en el número monográfico que le dedicó la revista *Anthropos*, 80 (1988), págs. 21-22; o en la ya citada conversación con Javier Muguerza (1993), ahora republicada en *Isegoría*, 15 (1997). Tampoco es que Aranguren tuviera nada más (ni nada más nefando) que ocultar: así se prueba en las cuatro páginas, casi triviales, que —se supone—, revolviendo todas las viejas historias y todos los viejos papeles, fue en definitiva lo que logró reunir y achacarle el panfleto titulado *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, anónimo, sin pie de imprenta, ni fecha (pero 1966) que según todos los indicios publicó el Ministerio de Información del Régimen de Franco, a la sazón dirigido por Manuel Fraga Iribarne: en él se arremete asimismo, con textos de la época, recordándoles su pasado franquista, contra Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero Díaz, José Antonio Maravall Casesnoves y Antonio Tovar Llorente. Tampoco va mucho más allá lo que, sin citarle nominalmente, le reprochaba mucho tiempo después Javier Marías en "El artículo más iluso" (yo le pondría otro calificativo menos ilusionante) en *El País*, 26 de junio de 1999, artículo que dio lugar a réplicas, contestaciones y precisiones de otros estudiosos de Aranguren, incluido (*El País*, 6 de octubre de 1999) el autor de estas líneas. Lo mismo, creo, puede decirse de algunas muy críticas (injustas) referencias que le hace Santos Juliá en su obra *Historias de las dos Españas*. Madrid, Taurus, 2004.

clave inspiradora central de toda su obra. Para Aranguren —añade aquél—, la religión constituye, de forma positiva o defectiva, el suelo más profundo y originario de la experiencia humana". A lo largo de su vida volverán siempre las reflexiones constantes e intermitentes sobre religión, cristianismo y catolicismo. Pero, frente al dogmático y totalitario nacionalcatolicismo de la España de la posguerra, se trataría en él siempre de una religiosidad vivida con una mayor profundidad y sensibilidad (ahí su lectura y escritos sobre San Juan de la Cruz), así como con un espíritu de apertura, de crítica y de contenida heterodoxia. Eran actitudes que en su evolución posterior podrían adscribirse desde una perspectiva política (aunque no fuese ese su directo interés) en el entorno del denominado catolicismo (cristianismo) progresista y liberal[13]. Junto a esas obras, un cierto despegue político se muestra ya asimismo en su artículo de 1953 sobre *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*, reunido después con otros trabajos en su obra expresiva de tal distanciamiento *Crítica y meditación* (Madrid, Taurus, 1957).

Con todo, ese paso más político sólo se dará ya con total claridad (tercera y fundamental etapa) entre 1955 y 1965, fructífero tiempo como catedrático de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid. Junto con Tierno Galván, ya se ha señalado, fueron dos de los (no únicos) intelectuales españoles de mayor prestigio e influencia entre los estudiantes universitarios y los jóvenes profesores de la época. Tal vez habría que remarcar que en ese sentido la influencia fue también recíproca en relación con éstos y al propio tiempo, aunque sólo fuera como reactivo mutuo, entre ellos dos. Fue nombrado en 1955 y expulsado por el régimen franquista en 1965. A su vez son éstos los años, primera mitad de ese decisivo biográfico decenio, que Javier Muguerza registra con buenas razones como los del "nacimiento de la ética filosófica en España". Constata así éste: "Aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltan, desde luego, preocupaciones de índole ética —a estos nombres de Muguerza yo ahora añadiría, por lo menos, los de Julián Besteiro o Fernando de los Ríos—, la ética no había sido expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que un seguidor de todos ellos como José Luis Aranguren comenzó a hacerlo a mediados de los cincuenta"[14].

---

[13] Recuérdense aquí sus obras *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952) que Aranguren consideró siempre como uno de sus libros más importantes, *El protestantismo y la moral* (1954), o *Catolicismo, día tras día* (1955). Sobre ellos y sobre esa etapa reenviaría a la segunda parte de mi escrito "Ética social en el pensamiento de Aranguren", citado antes en la nota 6; y también a mi libro de 1974 citado antes en la nota 8. José Antonio Gimbernat ha hablado, a partir de ahí, de una evolución de Aranguren desde el catolicismo al cristianismo. Sobre el "progresismo católico" escribe Aranguren (*Memorias y esperanzas españolas*, pág. 186) que se trata de una "fórmula y actitud que, como ya he declarado en muchas ocasiones, no me gustan nada. Se puede ser —añade—, y es bueno que se sea, católico y progresista, pero no se debe ser "católico progresista" que es —dice— *otra* forma de vinculación de la Iglesia al poder temporal, por lo menos en potencia".

[14] El propio Aranguren, por lo general humilde y recatado ante sus méritos, destaca esa su, por lo demás verdadera, aportación como profesor, ayudando —dice— "a los más interesados en la ética (lógica de la ética) que en la moral, para que conozcan, conociesen esta orientación de la que, como ya he dicho, hasta mí nadie se había ocupado en España" (pág. 107 de sus ya repetidamente citadas *Memorias y esperanzas españolas*). Tras su muerte en 1966, Javier Muguerza vuelve sobre estas y otras dimensiones de la obra de su maestro en su síntesis "Tres lecciones de Aranguren", *El País*, 18 de abril de 1996; léanse allí también los artículos de los también cercanos y siempre sugerentes filósofos Carlos Gurmendez y Reyes Mate.

Sobre estas bases teóricas y en estas condiciones inciden los escritos de ética social y filosofía política que, potenciando esos rasgos aperturistas e implicándose ya de modo dispar en toda su obra posterior, surgen con fuerza crítica en Aranguren al final de los años cincuenta y, con mayor claridad y decisión, desde el comienzo mismo de los sesenta. Es ésta, a mi juicio, la etapa fundamental en la que vendría a culminar de modo coherente esa evolución anterior de su pensamiento. Y creo que en esa evolución de Aranguren influyó de manera decisiva el contacto crítico diario con los politizados estudiantes de entonces. (Algo que —dejo anotado aquí— al quedar, fuera de la Universidad, le faltaría con resultados negativos a, por ejemplo, Julián Marías). Como ya señalé páginas atrás, *Ética y política*, su libro inaugural y más representativo de este tiempo de mayor compromiso público de aquél, de más explícita preocupación política y social, de más directo acercamiento a los sectores y grupos de oposición democrática a la dictadura, aparece en los primeros meses de 1963. Sus precedentes, él mismo los recuerda en el Prólogo, estaban ya en sus cursos y artículos desde 1960—1961; y también señala allí que "como resumen del sentido final del presente libro puede ser considerado el librito *Ética social y función moral del Estado*, número uno de la Colección de Conferencias del Ateneo de La Laguna". En efecto, en esta ya antes recordada intervención y publicación —su titulo y su contenido no pueden ser más expresivos— estaban ya adelantadas, incluso textualmente, las ideas básicas de la que es, sin duda, su obra más "estatalista", pero de un Estado que (frente al de la dictadura imperante) habría de ser formal y realmente democrático. Son estas las posiciones que antes se han señalado como, en efecto, muy próximas a la socialdemocracia o, quizás mejor (en ese tiempo se diferenciaba más), al socialismo democrático.

Cercanía cronológica pero muy significativas diferencias, pues, con la fase y actitud anterior de Aranguren (años cincuenta, segunda etapa) que lo era todavía de menor aprecio hacia la reflexión propiamente política. Había sido ésta una actitud de distanciamiento político que —puede hacerse observar— más adelante habrá en algún modo de reaparecer en él, aunque con diferentes implicaciones y tal vez con más llamativa que prevalente o excluyente permanencia. Después, ya lo veremos, lo hará en forma, no siempre muy equilibrada, de una mucho mayor estima libertaria —"tentación ácrata"— hacia los espacios pre, pos y parapolíticos (y los movimientos sociales alternativos, pacifistas, feministas, ecologistas, etc.) que hacia las con frecuencia denostadas instituciones jurídicas y políticas de la democracia representativa. A ella aludiré posteriormente en una supuesta cuarta etapa —etapa californiana— de los años setenta. En relación con *Ética y política*, Feliciano Blázquez subraya que "el libro enlaza directamente con el de *Ética*, pero cambia el acento, que se desplaza ahora, de la ética individual a la reflexión política, no desde la afiliación partidista —añade aquél—, sino desde el distanciamiento del intelectual que no ha sentido jamás en su vida (son palabras del propio Aranguren) la menor apetencia política". Reenvío aquí de nuevo a lo antes bien señalado por Pedro Cerezo: la mayor y más auténtica aproximación de Aranguren a Kant.

Como síntesis orientativa, no reduccionista, yo insistiría en que *Ética y política*, y los mejores trabajos concordantes con él, van más en su pensamiento de esos años sesenta

en una dirección socialdemócrata o socialista democrática: así, ética de la aliedad, "intervencionismo ético del Estado", democratización económico—social, Estado de Derecho como Estado de justicia, etc. A diferencia de ello, en algunos de esos otros escritos suyos posteriores, años setenta, parece condescenderse en mayor medida, como digo, con la que es —escribe— "la tentación más propia del intelectual, y del filósofo moderno", la que él mismo califica como "la tentación ácrata"[15].

En efecto, en *Ética y Política*, obra central suya, lo que de manera fundamental Aranguren se propone —en él era una nueva perspectiva— es resaltar el papel de la política y, más aún, de su dimensión institucional, del Estado. Para ello, sus análisis van a avanzar y profundizar en la correlación entre los diversos "modos" de la ética moderna —por él caracterizados respectivamente como ética individualista, ética de la alteridad, ética de la aliedad— y las posibles/reales formas del Estado actual: éstas, a veces no sin ciertas contradicciones (cfr. por ejemplo, pág. 141 y 195), se vienen a diferenciar según su menor o mayor grado de "intervencionismo" a la hora de configurar (incluso moralmente) la sociedad. Estarían ahí, en esa graduación de menor a mayor presencia y con terminología en ocasiones imprecisa, el Estado liberal abstencionista, el Estado de Derecho, el *Welfare State*, el Estado totalitario y lo que Aranguren propone finalmente como utopía, el Estado de justicia que básicamente se acercaría —creo— al por mí denominado desde aquellos mismos tiempos como Estado democrático de Derecho.

Señalaba así Aranguren hablando de la ética de la individualidad: "La experiencia histórica del liberalismo económico y de un capitalismo sin trabas ha mostrado —dice— la radical insuficiencia de esta ética y de este derecho para el buen ordenamiento social. La reacción natural contra su constitutivo individualismo ha consistido en lo que suele llamarse —señala aquél— ética social. Pero por ética social —añade— pueden y deben entenderse dos cosas diferentes": la ética de la alteridad y la ética de la aliedad. Aun diferenciándola de la moral individualista, también "la moral de la alteridad pretende la moralización de la sociedad desde lo ético—personal, fiándola puramente al sentido social de los individuos", aunque sean ya no aisladamente, individualmente, sino organizados en grupos sociales. Por ello señala, de manera explícita el propio Aranguren: "Hasta aquí no se trata más que de una *eticidad negativa* o restrictiva por parte del Estado". Ante ello y sus deficiencias, continúa aquél: "la justicia como virtud o actitud personal, el derecho como establecimiento de relaciones restrictivas formales y, en una palabra, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista tampoco bastan (...) Desembocamos así —remarcará con decisión— en el plano de la aliedad, que es el plano de las estructuras sociales objetivas y en el de la exigencia de una *eticidad positiva* y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado". Tras la ya mencionada aproximación a Kant, algunos han podido ver aquí en Aranguren un eco, siempre democrático, también de la hegeliana *Sittlichkeit*, más allá de la insuficiente *Moralität*. Pero es verdad que aquél no simpatizaba mucho con Hegel.

---

[15] Véanse como validas muestras de ello, por ejemplo, las págs. 162, 526, 550 ó 561 respectivamente del citado vol. III de sus *Obras completas*.

Con todo, paso progresivo del *alter* (ética de la alteridad) al *alius* (ética de la aliedad) en cuanto asimismo proceso de mayor "cobertura" ética y política en intervención tanto cualitativa como cuantitativa. Pero esa mayor intervención estatal institucional —advertía con plena razón nuestro maestro— esa ética de la aliedad a lo que estaba dando lugar, a lo que de hecho estaba conduciendo en ese tiempo, era a dos formas rechazables (por diferentes razones y, desde luego, con muy diferente intensidad) de lo que denomina "institucionalización técnica de lo moral: el Estado totalitario comunista, que es —dice— la institucionalización total, sin residuo alguno, de lo ético; y el *Welfare State* o Sociedad del bienestar, que es la institucionalización de lo ético-social". Sobre este, entre otras críticas, apuntaba Aranguren: "El *Welfare State* o Estado de bienestar no es totalitario, puesto que no pretende absorber la vida entera, ni se impone por la coacción y la violencia. Es en cambio manipulador del ciudadano al que, como contrapartida de su sometimiento a la manipulación, le garantiza el bienestar, la abundancia y el bienestar" (esa garantía —pág. 298— no con carácter universal, habría siempre que recordar). Añade así aquél desde su perspectiva: "El mayor inconveniente del *Welfare State* es el aflojamiento de la tensión moral. El modelo del "consumidor satisfecho" —aquí Aranguren cita expresamente a Tierno Galván— es más materialista que el modelo marxista del "proletario revolucionario", ya que este ha de luchar, con generosidad y espíritu de solidaridad, con "amor al lejano", como diría Nietzsche, por un futuro mejor, que él personalmente, tal vez no llegue a alcanzar".

Rechazados esos dos modelos fácticos entonces realmente existentes, el comunismo totalitario y el capitalista Estado del bienestar (hoy ya sólo nos quedaría, incluso sacralizado pero desigualmente degradado, éste), lo que Aranguren va a proponer como utopía es un denominado por él Estado de justicia: que "el viejo *Estado de Derecho* —leemos— sin dejar de seguir siéndolo, tendrá que constituirse en *Estado de justicia*, que justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, —subraya aquél— tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad. La tendencia actual —dice— al *socialismo* en el plano económico, cualquiera que sean el grado cuantitativo y el carácter estatificado o no de este socialismo —señala Aranguren—, parece estar inscrita en la realidad misma. En cualquier caso, el motor no puede ser —no debe ser— el interés capitalista determinado a dar la primacía a los bienes suntuarios de consumo para conseguir así, como un subproducto ético, el bienestar material de todos, sino la organización, inspirada en una auténtica voluntad de justicia, de dar a cada uno lo suyo, de la *democratización económico—social*. Asimismo la atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado, y el intervencionismo ético del Estado son indispensables". Conclusión, por tanto, de Aranguren en esa utopía de un Estado de Derecho como Estado de justicia y como nuevo humanismo: "La moralización social ha de efectuarse a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético-personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente

existentes que son las individuales. Pero —advierte aquél— las personas individuales son impotentes frente al Leviatán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión que están tras él; y por eso la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político—social"[16].

Hay, como vemos, en Aranguren en esos primeros años sesenta, de manera exponencial en esta su obra *Ética y Política*, de 1963 (de ahí que me haya detenido con mayor amplitud en algunos de sus textos), pero también en otros trabajos de esos momentos, un mayor reconocimiento, pues, de la función de la política y, como digo, de la política institucional: es decir del Estado y de su función incluso moral, en aproximación a los mejores postulados del socialismo democrático. Esa actitud ética y ese reconocimiento político, es verdad, van a estar ya siempre presentes en él, a pesar de la prevalencia de alguna posterior delectación suya en esa que califica como "tentación ácrata" del intelectual. De ahí sus, a veces extralimitadas, críticas al modelo institucional de la democracia política, incluso —como era el caso de España después de 1975— cuando aquélla todavía estaba en vías de inicial implantación. Hablaré algo más sobre ello, como ya indiqué, en la tercera parte de estas páginas.

En aquellos viejos tiempos, años sesenta, me ocupé yo por extenso y en detalle de esas y otras obras políticas (de teoría y filosofía política) de Aranguren, destacando algunas de estas ideas y propuestas que me parecían fundamentales para un necesario desarrollo posterior: así —varios de estos trabajos míos ya han sido mencionados aquí—, en mi artículo de 1963 "Ética social en el pensamiento de Aranguren" y, sobre todo, en los libros *Estado de Derecho y sociedad democrática* (Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1966) y *Notas para una historia del pensamiento español actual* (en la misma casa editora, en 1974). A ellos reenvío para testificar y "textificar" con mayor amplitud sobre estas abreviadas anotaciones descriptivas y prescriptivas que hago ahora. Y también me permitiría recordar que en mi libro mucho más reciente —y muy relacionado con estos temas— *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Centro de Estudios Constitucionales, 1990), el apartado II, 3 sobre "El nuevo pacto social, instituciones políticas y movimientos sociales", se dedicaba precisamente a argumentar y a propugnar la no incompatibilidad, al contrario la necesaria y fructífera complementariedad, la homogeneización crítica, de esas dos dimensiones de la realidad política y, correlativamente, de esas dos posiciones reconocidas allí como socialdemócratas y libertarias.

---

[16] Para estos textos de *Ética y Política*, véanse entre otras, págs. 133, 141, 163, 196, 267, 279, 293, 297, 298, 303 y 307. Cfr. De todos modos, para las posteriores posiciones y revisiones de Aranguren las muy sucintas referencias a esa obra de 1963 que hace aquél varios años después en *Memorias y esperanzas españolas* (1969), págs. 145-149; y también para su provocador desapego a la política, págs. 113-114. Destaca de todos modos allí (pág. 145) que lo que pretendía era "evidenciar la estrecha relación de dependencia respecto de la moral, la economía y la estructura social, en que se encuentra lo político".

III. La tentación ácrata. El intelectual y el político

Resultará evidente para el lector que es por estas vías de dinámica coordinación, y creo que no sin buenas razones, por las que en definitiva yo preferiría llevar e interpretar —a pesar de todo— al mejor Aranguren para esa tarea inacabable que exige la construcción y la, siempre abierta, reconstrucción de la democracia. Él, hasta el final, también lo dirá expresamente así —ya lo veremos— aunque reconozcamos que congraciándose asimismo, en excesivas ocasiones, con esa reiterada proclividad ácrata, connatural a su talante inconformista, crítico, de un trasfondo radical con frecuencia escéptico, suspicaz, receloso y desencantado: "amarguren", le motejaba la derecha cínica y/o hedomista en aquellos tiempos del franquismo.

Pero, como digo, habría también —me parece— un Aranguren más cercano a ese talante personal y político de carácter libertario en el tiempo posterior a su expulsión de la Universidad Complutense, en 1965: años como profesor en varias Universidades norteamericanas (especialmente en Santa Bárbara, California, como profesor permanente de 1969 a 1977), aunque siguiera pasando también largas temporadas en nuestro país. Estos años californianos nos mostrarían —dentro siempre de aquel general contexto democrático— un Aranguren más utópico, más libertario, permítaseme esta calificación, menos institucional, más volcado a algunos de los problemas de la sociedad civil (juventud, erotismo, feminismo, comunicación, etc.) mucho más crítico con la sociedad política. Es una cuarta etapa que, creo, puede diferenciarse en su biografía desde esos años finales de los sesenta, después de 1965 en cualquier caso, hasta finales de los setenta (repuesto en 1976 en su cátedra de la Universidad de Madrid) y no sé si con mayor claridad hasta 1982 con el triunfo electoral del partido socialista. Antonio García Santesmases, en interpretación sugerente y a tomar en necesaria consideración, ve más bien al Aranguren de esos años —entre América y España— como cercano a la "nueva izquierda" de tanto auge en aquellos tiempos —el 68 como símbolo— en Europa pero asimismo de manera muy especial precisamente en los "campus" de las Universidades californianas: ahí estaría la influencia de Marcuse, a quien Aranguren trató allí personalmente y, al parecer, con buena química entre ambos[17].

---

[17] En el artículo "Nuestro padre" (en el ya mencionado número de *Isegoría*, cfr. aquí nota 2) sus hijos Felipe y Eduardo López-Aranguren, entre otros recuerdos emotivos y de objetivo interés, dejan constancia de ello (pág. 49): "Allí conoció y trató a Marcuse, de quien él, poco proclive a elogios, hablaba con admiración, al tiempo que sugería que se trataba de una admiración correspondida ("venía a mis cursos de doctorado siempre que podía, le hemos oído decir")". Pienso que sería muy interesante que José Enrique Rodríguez Ibáñez ampliase sus recuerdos y reflexiones sobre el Aranguren de "Los años de California" (ahora en ese mismo número de *Isegoría*, págs. 13-16), al igual que los otros estudiosos que allí le frecuentaron (pág. 15), analizando sus repercusiones y significado en el conjunto anterior y posterior de su obra y pensamiento. Un testimonio, entre otros, para el Aranguren libertario puede encontrarse en el artículo de Juan José Coy titulado *José Luis Aranguren, agitador universitario*, publicado en el ya citado número 80 de *Anthropos* (1988), pág. 62 (II). También lo sería y muy significativo el testimonio de Agustín García Calvo como presentador de varios volúmenes de las *Obras completas* de Aranguren en el acto público del 6 de abril de 1994.

Queda campo abierto para la relectura y reinterpretación contextual de los numerosos artículos (algunos de ellos ya reunidos en libros) que Aranguren publicó por entonces. De manera muy principal el ya mencionado (en nota) al inicio de estas páginas. Allí, en su penetrante presentación, Antonio García Santesmases resalta esa constante tensión arangureniana entre la democracia establecida y la democracia moral, entre utopía y realidad, entre los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas, feministas, etc.) y las instituciones jurídico—políticas, en definitiva, entre ética y política. Sin prescindir de ninguna de las dos dimensiones "Aranguren oscilaba" entre ellas —puntualiza aquél— aunque siempre reivindicando la crítica ética y "una moderada pero firme disidencia". Bien desde perspectivas más flexiblemente libertarias o bien más cercanas a esa "nueva izquierda" —pero ésta era más marxista y él no lo era—, por lo demás también con relaciones problemáticas entre ambas. Lo que en cualquier caso hay —creo— en él durante ese tiempo californiano (que se prolonga a los inicios consensuales de la transición y la Constitución) es una actitud de amplio desapego hacia la política, y en especial hacia la política institucional, partidos políticos, Parlamento etc.[18]

Me parece con todo ello que no anda desacertado Enrique Bonete —aunque haya en él algún desajuste de fechas y de implicaciones— cuando, a propósito de estas mencionadas evoluciones de Aranguren, señala que en los escritos últimos de índole socio—política de aquél "queda —dice— olvidado el programa de la ética de la aliedad defendido en *Ética y política* (1963) y se vuelve de alguna manera a la consideración más personal de la ética" (...), o sea "el alejamiento, o mejor dicho, la evolución de Aranguren, al no volver a plantear el tema de la ética de la aliedad que posibilita un Estado de Justicia". El buen, recordado, maestro contesta allí mismo (en el Epílogo) de manera —creo— no muy convincente, aduciendo que no hay "olvido" de la ética de la aliedad sino sólo postergación en su tratamiento por considerarlo un tema "más jurídico y ético-administrativo (en la más amplia acepción del término "administración") que estrictamente ético"[19]. Pero ello en cualquier caso —haría observar yo— sería explícita muestra de esa su mayor despreocupación libertaria por la institucionalización de la democracia (degradada por él esa ética a mera administración) o de sus menores exigencias, autoexigencias, de rigor en este campo de investigación.

Consciente (¡como no!), de la situación, el fiel, no acrítico, discípulo que es Javier Muguerza invoca allí mismo pero elevándolo a categoría un muy legítimo derecho a

---

[18] También Antonio García Santesmases constata, no obstante, un cierto cambio (matizado y dentro de su línea entonces prevalente) cuando habla de la "extraordinaria prudencia" del Aranguren posterior ya a 1982 tras el triunfo electoral del PSOE. Escribe así aquél: "Se había producido el golpe del 23 de febrero de 1981 y Aranguren, como muchos otros, quiso colaborar en todo lo que pudo para afianzar la situación. Había sido recriminado —recuerda García Santesmases— por mostrar un excesivo desencanto ante el proceso constituyente y no quería seguir por ese camino, no quería aparecer ante la opinión pública como el responsable de un "no" rotundo ante las insuficiencias del gobierno socialista, pero tampoco quería dejar de constatar esas insuficiencias y abandonar la perspectiva de la racionalidad utópica" (Reenvío también aquí a las págs. 224 y 225 de mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*).

[19] Bonete, Enrique: *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, (1989) cit., cap. VI y págs. 315 y 344.

la infidelidad[20]: "Mas aún —escribe aquél—, el propio Aranguren ha jugado a veces a minimizar esa coherencia, mostrándose dispuesto a asumir sus contradicciones y hasta declarándose "infiel" a sí mismo"[21]. No obstante, enseguida destaca, y concuerdo plenamente con él, "la fidelidad básica de Aranguren a una serie de posiciones e incluso una perseverante tenacidad en la adhesión que les prodiga". Recordemos: no ser (siempre necesariamente) lo mismo, pero, a pesar de todo, seguir siendo el mismo. Fidelidad (o lealtad) básica —por resumirlo con las palabras que en momentos todavía no muy lejanos y muy emotivos (polémica sobre el terrorismo de Estado) tuvo que volver a recordar nuestro común maestro— en su "pasión por la libertad" y en su "afán de luchar en defensa de los derechos humanos". Sólo en circunstancias de tan interesada confusión y tan malévola perversión como las que se estaban viviendo en esos tiempos (1995-1996) de acoso total desde la derecha al agotado gobierno socialista, pudo encontrar eco y acogida la absurda pero cruel idea de que el ácrata—libertario Aranguren, el ácido crítico de las instituciones, fuera a venir a sus ochenta y seis años a querer culminar su vida intelectual y su esforzada tarea ética de siempre nada menos que con la defensa y justificación de la trama terrorista de los GAL. Como mínimo, algo grave tuvo que fallar en la comunicación —fácil de salvarse con adecuado conocimiento y buena fe— en tiempos tan fanática y "científicamente" comunicadores[22]. Dije entonces y lo subrayo ahora que si Aranguren —que me perdone— no aprobaba al Estado ni cuando lo hacía bien, mucho menos iba a hacerlo cuando se le acusaba (al Estado) de hacerlo mal. Y de que el terror, la violencia, el terrorismo de unos u otros es, para Aranguren, un mal, un gran mal; de eso —que hay mil testimonios escritos suyos— no me queda la menor duda. Por cierto que (aun a riesgo, seguro, de autocitarme en exceso) no renuncio a poner en relación algunas de las reacciones frente a Aranguren que, a propósito de esa polémica, denunciaba Javier Muguerza en su artículo "Un retrato moral de nuestra sociedad" (*El País*, 20 de agosto de 1995), con las que no hace mucho se manifestaron en Italia en ocasión formalmente similar frente a Norberto Bobbio[23].

No voy a demorarme mucho aquí, en esta "tan animosamente juvenil" etapa de Aranguren (a la búsqueda quizás de una juventud no vivida en aquella negra España guerracivilista), ni tampoco sobre sus hipotéticas caídas en esa mencionada "tentación ácrata". Reconozco por lo demás que posiblemente los auténticos anarquistas nos corregirían con razón a los dos por el abuso de esta terminología. Quizás todo habría quedado para aquél en un cierto culto a la contracultura de la época o en una fácil

---

[20] MUGUERZA, J.: "Prólogo" al libro de Enrique Bonete cit. en la nota anterior, pág. 14.

[21] *El "infiel" Aranguren* fue, asimismo, la acertada calificación —sugerida por Jesús Aguirre— con que la revista *Triunfo* (núm. 398, 17 de enero de 1970) titulaba una conversación plural mantenida con aquél en ocasión de la publicación de su tan mencionado libro *Memorias y esperanzas españolas*.

[22] Véase, como no insólita muestra, el periódico *ABC*, Madrid, 10 de agosto de 1995, págs. 15 y 21-23, con gran foto del anciano Aranguren (fallecería poco después el 17 de abril de 1996) en la portada que aquél le dedicaba en tan delicada situación.

[23] Reenvío para esa significativa y, en gran parte, perversa tipología de los críticos a Bobbio a mi libro *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*. Alianza Editorial, 1994, pág. 159, nota 7.

empatía con la entonces "gauche divine". Pero, bajo uno u otro rótulo, podrían y deberían —creo— suscitarse algunas reservas y formularse algunas críticas (el problema es sobre todo de tan rotunda insistencia) en cuanto a la desproporción en ese tiempo de sus, incluso justificados, reproches a las instituciones jurídico-políticas de la democracia representativa —hasta la complacencia y deleite en sus reprobaciones— comparada con la mayor comprensión, lenidad o mucho menor severidad mostrada —a veces muy poco mostrada— ante otras instancias y otros muy fuertes poderes sociales, económicos, mediáticos, etc.[24]

Es verdad —como recalca siempre Aranguren— que el poder derechiza, que la izquierda se desliza en mayor o menor medida hacia la derecha (o al centro-derecha) cuando deja de ser oposición y llega al gobierno. Pero creo que, con demasiada frecuencia, aquél exagera en ese proceso y tiende a relativizar en exceso la distancia, la diferencia, que aun con esas implicaciones sigue existiendo en todos los órdenes (cultural, civil, político, social, económico) entre aquellas dos genéricas alternativas. Desde ahí, pienso que Aranguren en sus críticas a esa izquierda moderada propende, a su vez, a minimizar u olvidarse de los riesgos y los efectos de esa derecha en nuestro tiempo realmente existente, derecha no raramente fundamentalista, reaccionaria y ultraconservadora: todo ello en él a pesar paradójicamente de su constante negativa referencia global al poder imperial norteamericano. Escribía así aquél en 1990 precisamente en un extenso artículo sobre "Moral española de la democracia (1976-1990)": "La crisis ideológica del marxismo, primero, el aburguesamiento del proletariado al que ya hemos hecho referencia, a continuación, la pérdida de vigencia del socialismo en Occidente, después, y finalmente el derrumbamiento del llamado socialismo real han determinado —señala Aranguren— una sola política posible, política que, dándose *bonne conscience*, se llama a sí misma de izquierda, que gobierna como si fuera de derecha y que, con una u otra denominación, ocupa todo el espectro político. Y como consecuencia, la que, fiel a sí misma, sigue considerándose izquierda, será pronto una pura actitud intelectual meramente testimonial, en tanto que crítica del poder establecido, como quiera que se denomine; es decir, ética *versus* realismo político. Y la derecha —concluye Aranguren desde esa casi indiferenciada óptica— quedará reducida a puro vestigio verbal, eco nostálgico y, entre nosotros, eso sí, estentóreamente vigilante". Pero esa derecha "puro vestigio verbal" se hizo real y no mero "eco nostálgico" con la victoria electoral del partido popular el 3 de marzo de 1996, pocas semanas antes del fallecimiento de nuestro

[24] Véanse así, como expresiones de esa genérica actitud, en el vol. III de sus *O.C.*, las págs. 525, 527, 549, 550, etc. Hablando en 1968 a intelectuales católicos sobre "ética de la revolución" (cfr. *Memorias y esperanzas españolas*, págs. 152-153) escribía Aranguren: "Ante todo el presupuesto de toda revolución, la situación actual contra la cual los revolucionarios se sublevan, es una situación de *violencia establecida*, puesto que todo Estado ha sido establecido por la violencia y se mantiene por una violencia que él mismo ha legalizado" (las cursivas son, claro está, del propio Aranguren). De significado muy diferente son, en cambio, sus reflexiones sobre *La comunicación humana*, libro aparecido en 1967.

filósofo. Durante ocho años, hasta 2004, hemos podido volver a comprobar que tampoco en política y en democracia todo es igual ni la diferencia es sólo formal[25].

Pero bien sé —volviendo al tema de fondo— que resaltar, en sus juicios, la tan tajante contraposición que establece entre la democracia "realmente existente" y la "democracia como utopía" implica y exige siempre en Aranguren el firme propósito de avanzar en profundidad, removiendo tanto dimensiones personales como sociales, hacia la efectiva realización de la democracia como moral. Y esto es lo que, de manera preferente, a su vez me interesaba resaltar también a mí. En la ética y en la democracia, cada una en sus interrelacionados ámbitos, es donde se pone y se debe poner en juego, en participación, el mayor número y la mejor calidad (racionalidad) de autonomía personal, la mayor y mejor libertad. Es decir, democracia participativa y deliberativa. Por eso también la democracia es el sistema político más ético, más justo, más cercano a la ética (a las decisiones morales autónomas) y a la justicia de la igual libertad real para todos.

Este es —creo— el trasfondo de lo que, junto a reminiscencias de esa fase anterior y del propio talante arangureniano, va a mostrarse con mayor coherencia en él en estos años finales —concuerdo con Antonio García Santesmases— tras la experiencia del frustrado golpe de Estado de 1981 y, como digo, la llegada de los socialistas al gobierno de España en octubre de 1982. En esa diferente situación escribía así Aranguren en 1980 volviendo —es sintomático— a su obra de 1963, resumiendo y reasumiendo el sentido de fondo de ésta que vengo aquí considerando como su potencialmente mejor propuesta: "En el libro anteriormente citado ya, *Ética y política*, establecí una tipología de los modos de relación entre la moral y la política, y distinguía allí las concepciones cínico—realista, trágica y dramática, a las cuales he agregado posteriormente la concepción utópica, referida directamente a la *democracia como moral.* Entiendo así la democracia —sigue aquél— antes que como una forma política concreta, como la tarea, infinita, de democratización de la sociedad, de compromiso con ella, de *engagement total*, según la expresión de Sartre, de democratización a todos los niveles, el estrictamente político, por supuesto, pero también el económico e industrial —que, advierte Aranguren, se encuentra ahora en un *impasse*—, el de la democracia cultural y el de la democratización de la vida y los comportamientos sociales y familiares etc." Es decir, no pasivo conformismo con una democracia (participación) política que olvide o minimice la importancia de la democracia (participación) económica, social y cultural. Interrelacionadas, pues, participación en las decisiones y participación en los resultados. Doble participación en consonancia, otra vez, con la que he denominado en estas páginas democracia radical (e integral).

Esa imprescindible concepción utópica de la democracia como moral (utopía siempre como crítica de lo establecido), con fuertes exigencias de "democratización a todos los niveles", no le hace ahora olvidar —querría resaltarlo para estos sus últimos años— los condicionantes de la realidad, de la política real, de la tensión entre ética y política, así como

[25] Este artículo de Aranguren se publicó en *Claves de Razón Práctica*, núm. 3, Madrid, Junio de 1990; ahora en la obra citada aquí en la nota primera, págs. 136-137.

la importancia de las instituciones de la democracia fortalecidas por su eficaz protección en el ordenamiento jurídico (Estado de Derecho). Escribe así Aranguren en 1986: "Pero una política cabal tiene que ser, a la vez, *ideológica*, es decir, ética, y *pragmática*, o sea, operativa, agible, realizable" (las cursivas son del propio Aranguren). Concordaba allí, recuerdo, con el fondo de dos postulados míos en relación con problemas políticos concretos del país en esos años: yo los enunciaba como "no hacer de la necesidad virtud" y "hacer posible lo necesario". Es decir, exigencia de no hacer pasar sin más como ético lo que, se decía, era imposible no hacer en tal situación fáctica; y de intentar hacer lo que se debía hacer, lo justo[26]. En consonancia con ello está su aproximación (siempre con tensión) entre ética y política: "La verdad —señala Aranguren— es que, nada político de vocación yo mismo, me esfuerzo siempre, lejos de cualquier eticismo, por tratar de comprender la realidad desde el punto de vista del político y, no sólo, conforme a mi dedicación, en su perspectiva ética". Así, pues, ni unilateral eticismo aislado de la realidad, pero tampoco simple pragmatismo político fuera y exento de toda crítica moral. Precisaba así polémicamente aquél: "No, yo no creo, como ha afirmado Joaquín Leguina, que el intelectual mantenga que hay necesariamente *contradicción* entre la política y la ética. No. Sostiene y apoya la *tensión*, que puede ser fecunda, entre la una y la otra" (las cursivas son siempre del propio Aranguren). Pero —añade— tampoco "creo en la fusión de ética y política, el idealismo político" (...) "Personalmente —concluye Aranguren— yo prefiero la fórmula de la tensión viva y operante entre la política y la ética, el diálogo siempre difícil y con frecuencia crispado, entre los intelectuales y el poder"[27].

Pero en esta final etapa de Aranguren que estoy aquí diferenciando (1982—1996) quizás la muestra más explícita y simbólica, por la circunstancia de tiempo y de lugar, sea la mencionada conferencia de 1985 en la sede del Congreso de los Diputados sobre precisamente *La actitud ética y la actitud política*, donde aquél clarificaba aún más, con cuidada mesura y ponderación, acerca de tan compleja y polémica relación. Bueno será, creo, ilustrar el final de estas notas mías con las propias palabras de aquél. Decía allí, entre otras cosas de alto interés, el profesor Aranguren tras referirse al "tipo ideal del hombre intelectual" y al "tipo ideal del *homo politicus*", así como a las weberianas ética de la convicción y ética de la responsabilidad: "La tendencia ética y la tendencia política se nos manifiestan siempre en tensión y, con frecuencia, en contradicción. Y, sin embargo —puntualiza—, es un imperativo el de la conjunción de la ética "y" la política". Y añade: "De cuanto llevamos dicho se desprende que el difícil —y necesario— equilibrio entre

---

[26] Cfr. Para esos textos, la obra aquí citada en la nota anterior (pág. 89). Aranguren hacía allí expresa referencia a mi artículo "Socialismo hoy: lo posible y lo necesario", *El País*, 16 de octubre de 1986, en relación con el cual muestran su sentido tales comentarios y debates.

[27] Ob. cit. en la nota anterior, págs. 97 y 138. Reenvío de nuevo aquí al mencionado artículo comentario sobre ella de Reyes Mate, donde señala muy en su línea (de los dos) que "el intelectual no es el defensor de purezas éticas cuanto el portavoz de los sin voz, esos que el poder no suele tener en cuenta porque no dan votos". Esa actitud de eticismo (esencialismo o fundamentalismo) aislado de la realidad, de ética en insuperable contradicción con la política, de defensor a ultranza de purezas éticas, significa en última instancia la degradación —a mi juicio— de la "ética como utopía" y su conversión/distorsión en (la peor) "ética como ideología".

la actitud ética y la actitud política se pierde tan pronto como se absolutizan una u otra. La función del intelectual es crítica y utópica. El político debe estar atento a la primera y sensible a la segunda, que, si tiene noble madera de estadista, aceptará en tanto que orientación o "idea regulativa". Pero, evidentemente —advierte también Aranguren—, gobernar es cosa diferente de criticar o de soñar. Mas el hombre político, al obstinarse en realizar el tipo puro del "animal político", rompería, por el otro lado, por el lado reduccionista, el estado de equilibrio, la inestable conjunción de la ética "y" la política en el gobierno de la sociedad humana".

Tensión, pues, constante entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra: es decir al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático. La utopía, la moral, no es algo inmóvil y ahistórico: puede siempre avanzar en términos de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, humana dignidad. Y en lugar de forzosa, irremediable, contradicción, sería pues más bien inestable, bipolar, conjunción y complementariedad en, a mi juicio, el mejor pensamiento político y ético de Aranguren.

Estas conclusiones siempre abiertas y flexibles conducen, por lo tanto, de modo directo y coherente, a potenciar la rehabilitación, articulación y reinserción (no acríticas) de la política y de las instituciones (Parlamento, partidos, jueces, Estado) en esa concepción utópica de la democracia como moral. La democracia no es sólo cuestión política, pero sin democracia política, y sin instituciones que la sostengan y la hagan funcionar, no hay democracia de ningún tipo, ni utópica, ni moral, ni radical. Señala Aranguren en ese mismo contexto: "El hombre intelectual es parcial; el político también. Una vía de corrección de la tendencia a la sobreinstitucionalización es —dice, y concuerdo— la complementariedad de los partidos políticos por los movimientos alternativos, los cuales, por su parte —advierte bien aquél—, de ninguna manera pueden desempeñar por entero, y relevándoles, la función de aquellos". Y lo que yo dejaría aquí como resolución final de un Aranguren, digamos, a la vez utópico e institucional: "Este equilibrio —puntualiza aquél— puede, hasta cierto punto, institucionalizarse o, cuando menos, ser protegido por la vía de la institucionalización. La instancia intermedia fundamental —dice— es, a este respecto, el Derecho, y el respeto al Derecho, la juridicidad. En el plano estrictamente político —concluye—, el Estado de Derecho, el Estado democrático"[28].

---

[28] Para esos textos de Aranguren, vol. III de sus *Obras completas*, entre otras, las págs. 549, 524, 428 y 561-563, respectivamente. Esta importante conferencia de Aranguren fue después incorporada a su libro de 1988 (el último de esos libros recopilatorios de él publicados) *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, preparado por Feliciano Blázquez. Para ese Aranguren "final" también es interesante releer su breve escrito sobre, precisamente, *Estado y sociedad civil*, en el volumen colectivo publicado por la Fundación Friedrich Ebert y el Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1988, *Sociedad civil y Estado ¿Retorno o reflujo de la sociedad civil?*, Presentación de D. Koniecki y J. Colomer, con colaboraciones también de Francisco J. Laporta, Juan J. Linz, Ignacio Sotelo, Elías Díaz, Antonio García Santesmases, Adela Cortina, Antonio Duato y Luis de Sebastián Carazo. En la misma actitud crítica puede verse su artículo de 1987, "Un juego lingüístico con trampa: la sociedad civil", incluido en la recopilación de A. García Santesmases (2005, págs. 100-103), cit. aquí en la nota primera: allí la llamada sociedad civil se ve exclusivamente como sociedad burguesa y mercantil. Para precisar más sobre ello, reenviaría a mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990, cap. II, 3).

Queda —a mi juicio— muy en primer plano cuál era, en el espacio público, ayer y hoy (pero en España, con la gran fortuna (y virtud) para nuestros días, de muy diferentes regímenes políticos), la fidelidad básica a mantener y por la que luchar: la democracia, el Estado de Derecho, la ética, la utopía, la igualdad, la libertad.... Así se expresa, no sin altibajos escépticos, tentaciones ácratas, viejos desencantos, críticas a los nuevos encantamientos (tecnocráticos y estéticos), el pensamiento ético y político de José Luis L. Aranguren: desde aquella su obra, con ese mismo título, de 1963 frente a la dictadura, hasta sus últimas reflexiones de mayor complejidad, años ochenta y noventa, ese es su legado, para una profundización presente y futura, ética y utópica, de la democracia.

Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset

Prof. Dr. ARLINDO F. GONÇALVES Jr.[1]
Faculdade de Filosofia - PUC Campinas/Brasil

Resumo: A superação do idealismo e da tendência situacionista é o objetivo presente na ética orteguiana, que parte da idéia de vida humana como realidade radical. O primado da vida humana situa o homem em uma condição de liberdade e constante quefazer, dada sua carência de identidade apriorística. Como conseqüência temos a idéia de vida como drama radical e prospectivo. A moralidade será identificada com o modo autêntico de ser, ou seja, aquele que cumpre o imperativo de coincidência com o programa vital, ao atender o apelo da vocação íntima. Como realidade que se expressa através da convivência, a vida autêntica se realiza na reciprocidade inter-pessoal, no sentido de reconhecer no outro sua dimensão de singularidade.
Palavras Chaves: ética, raciovitalismo, Ortega y Gasset.

Abstract: The overcoming of the idealism and the situacionist trend is the present objective in the orteguian ethics that have broken of the life idea human being as radical reality. The primate of the life human being points out the man in a condition of freedom and constant to task, given its lack of aprioristic identity. As consequence we have the life idea as radical and prospect drama. The morality will be identified with the authentic way of being, or either, that one that fulfills the imperative of coincidence with the vital program, when taking care of I appeal it the close vocation. As express reality that if through the coexistence, the authentic life if carries through in the interpersonal reciprocity, in the direction to recognize in the other its dimension of singularity.
Keywords: ethics, raciovitalism, Ortega y Gasset.

Introdução

PARTINDO de uma realidade radical, a *vida humana*, o projeto ético orteguiano assinala a autenticidade como *ethos* de realização ao atender à vocação pessoal e a fidelidade ao destino inalienável. O ideal de adesão ao programa vital é assim compreendido como critério estimativo que fundamenta as escolhas e consolida uma axiologia que se traduz como tentativa de superação de suas justificativas subjetivistas e objetivistas. Neste sentido abordaremos o primeiro tópico, intitulado: *O homem enquanto carência constitutiva e liberdade*, em que será apresentado a noção de vida humana em um plano ontológico, ou seja, enquanto realidade primeira que não se esgota como realidade suficiente, mas antes como drama em um quefazer constante;

[1] E-mail: arlindo@puc-campinas.edu.br.

este quefazer se realiza de forma livre como invenção, decisão e responsabilidade. O segundo item apresentado será: *Ingredientes do agir moral – a desportividade como perfeição*, onde serão recuperados os argumentos de Ortega y Gasset que descrevem característcas intrínsecas ao ethos que se referem ao conteúdo do agir moral, no caso o imperativo de perfeição baseado no entusiasmo e na atitude afirmativa aos valores nobres. Seguiremos com *A relação inter-humana e a realização moral*, e nesta parte assinalaremos a relação da interpessoalidade que se estende entre dois pólos: a impessoalidade e a intimidade, esta como via de realização ética, enquanto a primeira como manifestação da condição de alienação do homem para com seu destino próprio. Na quarta parte deste artigo —*O imperativo de autenticidade e a fidelidade à vocação*— apresentaremos sua fecunda teoria sobre a autenticidade identificada com a moralidade, e alcançada através de um processo que se inicia pelo ensimesmamento, e que leva o homem a atender o apelo de sua vocação singularíssima, seu destino inalienável, ou seja, atender ao imperativo de tornar-se àquilo que ele é.

1. O homem enquanto carência constitutiva e liberdade

O tema da carência constitutiva em Ortega y Gasset é compreendido como aspecto do ser que se define enquanto convivência e relação; é a chave com que oferece a superação das antinomias produzidas pela cisão epistemológica e originária entre sujeito e objeto. O ser carente —ou indigente— nasce em contrapartida do ser auto-suficiente, que ora privilegiou e tornou independente o *cogito*, e ora cristalizou a suficiência e a anterioridade do mundo das coisas. Ao trilhar o caminho intermediário, Ortega y Gasset nos mostra a fragilidade da unilateralidade que toma para si a determinação e a substancialização do ser; volta-se ao encontro da interdependência e mútua indigência entre o eu e o mundo. Nesta fórmula em que o ser é entendido como relação.

O ponto central deste pensamento se encontra nas *Meditações do Quixote*, ou mais precisamente na reflexão em torno à metáfora do *bosque*, momento no qual Ortega y Gasset elabora sua concepção de realidade. A realidade —dinâmica no seu modo de entender— será definida sob um prisma bipolar e integrador entre superfície e profundidade. Ao narrar a paisagem de uma pequena floresta chamada de *La Herrería*, que se encontra próximo ao mosteiro de *El Escorial*, Ortega y Gasset se pergunta: ”tenho agora ao meu redor cerca de duas dúzias de carvalhos circunspectos e de feixes gentis. É isso um bosque?”[2]. Está interessado em poder definir o bosque a partir do que se apresenta a ele enquanto paisagem que possui um ser —*bosque*— e, chega à conclusão de que o bosque é a soma de nossas possibilidades.

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isso é que o bosque existe. Com isso se quer dizer que toda realidade se dá num jogo de luz e sombra. Toda paisagem

[2] Ortega y Gasset, José, *Meditações do Quixote*, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967, pág. 67.

—realidade vivida— se comporta desta maneira, ocultando em si outras paisagens. Nesta bipolaridade falamos que, seguindo a metáfora empregada, o bosque refere-se ao ser-profundo e está numa dimensão ontológica; as árvores, por sua vez, referem-se aos entes e estão numa dimensão ôntica.

Deste modo compreende-se o centro originário e estrutural do pensamento *orteguiano*:

"Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim"[3]. A partícula e, antes de se referir a uma simples adição define toda a complexidade da integração que se radica na absorção das circunstâncias pelo eu, injetando-lhes sentido, desvelando seu *logos*. É desta maneira que redescobrimos o ser na dimensão estrita da relação. Basta assinalar que o sentido desta coexistência refere-se antes ao horizonte do *trato*, ou seja, não é um simples "*estar aí* sem nada a ver um com o outro"[4], mas uma disposição ao *diálogo*.

A carência —ou insuficiência— é, portanto, o que caracteriza a relação constitutiva entre o eu e a circunstância uma radical dependência. E nesta perspectiva aberta a partir do ser indigente e necessariamente atuante, ou ainda, do defrontar do eu e da circunstância, é que surgirá o *quefazer vital* para impulsionar a dramática condição da vida humana no incessante ocupar-se com o mundo de forma livre.

O conceito de liberdade para Ortega y Gasset se insere numa perspectiva criadora da vida humana como parte da constituição do ser. Contrário às posições deterministas e formalistas, o humano se encontrará à frente às suas decisões - decidir o projeto da minha vida. Comprometido plenamente com o seu projeto, o humano está lançado no mundo das possibilidades sem indicativos a priori que possam assinalar pressupostos no caminho do existir.

Para a compreensão da estrutura do ato de liberdade tomaremos o processo em que vive o homem quando elege conscientemente ser o que tem que ser, partindo do pressuposto que ser livre significa não predispor de identidade constitutiva. Segundo a autora Naessens[5] esse é o ponto de partida para a compreensão da noção de liberdade no pensamento orteguiano, que está configurado em três momentos fundamentais que compõem sua estrutura: momento de invenção; momento de decisão e momento de responsabilidade.

O momento de invenção traduz esta *carência de identidade constitutiva* que conduz o homem à abertura de estar constantemente criando a si próprio. A noção de invenção se dá no solo do quefazer vital enquanto *impulso a,* encontro, porém não apenas como

---

[3] *Ibídem*, pág. 52.

[4] *Ídem*, *O homem e a gente: intercomunicação humana*, Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1973, pág. 124.

[5] Naessens, Hilda, "La estructura del acto libre en el pensamiento orteguiano". *Discurso y Realidad*, vol. VI, n. 1, abril, págs. 33-45, 1991.Tomaremos deste artigo as divisões estruturais do conceito de liberdade como guia de interpretação pelo fato de termos aqui estabelecidos uma pertinente vinculação do tema liberdade com a noção de autenticidade.

vontade caprichosa, espontânea ou mesmo *gratuita,* mas em conformidade com a razão vital. A perspectiva do imperativo ter-que-ser compreende aqui sua relação com o ato livre na realização deste projeto vital, neste lançar-se ao invento e fabricação de si mesmo. Traduz assim a concepção do homem como obra aberta —drama— que está a construir-se, em uma infinda tarefa de *fazer-se* no encontro com a realidade, ou seja, é pura instabilidade. Esta tarefa essencial de inventar-se a cada instante, dar *forma* ao programa vital, não dispõe, como já mencionado, de um modelo pré-estabelecido; ao contrário, é prescrito unicamente pela imaginação —ou fantasia— para eleger entre as múltiplas possibilidades a que responda verdadeiramente o apelo do seu eu autêntico.

O momento de decisão refere-se à realização, através da qual é obrigado a escolher entre as diversas possibilidades, dentre as quais a que permitirá *ser plenamente aquilo que tem que ser*, ou seja, realizar segundo a sua vocação o que representa o seu *eu autêntico,* ou também as que se inserem na completa alienação, este é o momento da decisão. Existem dois modos de decisão em que o homem atua conforme sua personalidade: espontâneo, imediato; e o reflexivo. Do primeiro temos as decisões que se realizam mecânica e subitamente. Do outro encontramos o pensar meditativo como fonte de eleição. É este último que nos interessa pois nele a razão vital opera de modo essencial.

Destaca-se, neste sentido, uma relação ontológica entre o viver e a *obrigatoriedade* do decidir. "Viver —diz Ortega y Gasset— é constantemente decidir o que seremos"[6]. Percebemos com isso o aspecto da tragicidade do quefazer vital pois inevitavelmente será um quefazer forçoso, é por isso estabelecida à relação liberdade-necessidade. Ser livre para decidir significa que não temos a escolha de não decidir - somos forçados a fazer escolhas.

As fatalidades —ou *facticidades*— as quais Ortega y Gasset identifica com as circunstâncias – são dados que não podem ser prescindidos pela consciência. É a matéria, manifesta nas situações, com a qual o projeto do existir se realizará mediante a escolha entre as possibilidades.

A noção de possibilidade aporta necessariamente à idéia de prospecção. As possibilidades correspondem ao futuro e isto denota a dramática contradição do homem. Enquanto *projeto* executa seu ser lançando-se ao futuro e por isso a vida será decidir aquilo que seremos; daí o grande paradoxo do ser que ainda não é —presente ou passado— mas está em constante via de realização. As possibilidades, porém, não existem como um *fato,* ou seja, como algo que interpela a nossa vida sob um aspecto heteronômico, exterior. O repertório de possibilidades —diferentemente das circunstâncias— não nos é dado, não se impõe como necessário, mas, ao contrário, somente pode surgir enquanto produto da nossa imaginação. Inventamos nossas possibilidades.

---

[6] Ortega y Gasset, José, *Que é filosofia?* Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1961, pág. 235.

A partir dessa perspectiva projetiva sobre as possibilidades pode-se conceber o momento de responsabilidade como uma conseqüência necessária do momento anterior, ao admitirmos uma atitude que se inclua na opção pelo modo autêntico de atualizar o apelo da vocação personalíssima. É o momento particularmente ético no qual assumimos a autoria das decisões mediante o projeto individual que leva consigo o encontro e o *trato* com as circunstâncias. Sendo assim a responsabilidade é absolutamente pessoal. Entenda-se também que não só a responsabilidade se refere ao plano individual como se ocupa do coletivo. O homem responsável por si e por sua circunstância já age sob a determinação de injetar o sentido da perfeição —*salvação*— no que se revelará como sua realidade. O momento de responsabilidade é precisamente o coroamento ético do pressuposto do homem sem uma natureza moral pré-estabelecida, e que está a se redefinir a cada instante. Ser responsável é, sobretudo, assumir para si a decisão de ser *responsável por si*; o que Ortega y Gasset irá traduzir como sendo um pré-ocupar-se, ou seja, ocupar-se por antecipação do seu projeto mais íntimo e autêntico, se opondo, assim, ao inautêntico modo de ser ou despreocupação.

2. Ingredientes do agir moral: a desportividade como perfeição

Em uma das fases do pensamento orteguiano —aquela em que está mais próximo ao vitalismo— encontramos como ingrediente do agir moral a noção de desportividade. A positividade de uma moral originária da vida torna fecundo o entusiasmo, por isso impele a uma ação cada vez mais perfeita e integral sempre referida a uma existência concreta. O entusiasmo pode ser aqui compreendido no sentido clássico pronunciado na antiguidade como o sentimento de exaltação e arrebatamento decorrente daqueles que estavam sob inspiração divina; transportados pelo furor de uma natureza criadora. Daí o ideal ético do *bom arqueiro.*

Salientamos que este é um entre outros ideais que encontramos na ética de Ortega y Gasset. O que nos leva a uma constante renovação, posto serem, ademais de seu fundo comum e inexorável, relativos à história. Este é o aspecto de concretização individual que se projeta sobre um ideal meramente abstrato, daí sua função vital. Estar vivendo é estar concretamente diante das diferenças - possibilidades. Neste sentido, surge um imperativo da ética orteguiana, que é o de se adaptar as estruturas históricas enquanto reflexo de uma norma objetiva. O ideal, portanto, não está fora da vida como uma superestrutura desvinculada do viver mesmo, mas antes, pertence a ela como um constituinte essencial.

Uma destas *substâncias permanentes* na ética orteguiana a encontramos no traço da perfeição como meta, no sentido de restituir um objetivo sempre mais elevado à vida. Tal perfeição moral é concebida como *qualidade desportiva*, ou seja, identifica a vida moral ao jogo, no sentido de exigência de superação. O jogo cabe precisamente entre a mera *correção moral* e a máxima perfeição moral. Antes de ser forma cabal irá ser o sentido, o modo pelo qual se dará a realização.

Pode-se ainda identificar o imperativo de perfeição a um imperativo de nobreza da alma. Isto porque somente as almas nobres têm a capacidade para executar um *mais*. Tornam-se infinitas as possibilidades de perfeição do homem, sobretudo por não se esgotar na condição dos direitos, mas reconhecer os deveres em sua radical exigência, como aponta Ortega y Gasset: "a autêntica qualidade de nobreza é sentir-se a si mesmo não tanto como sujeito de direitos quanto como uma infinita obrigação e exigência de si mesmo ante si mesmo"[7]. Neste sentido, tal imperativo não é próprio das elites, como a princípio pode indicar, mas refere-se a um modo de ser, de desempenho na vida de cada qual, uma atitude de talante insigne.

O risco do jogo como via de realização é um dos ingredientes desse imperativo de perfeição. Neste sentido teremos uma relação entre os temas da perfeição e do jogo. Porém, o tema do jogo merece uma nota: não se trata somente de tomar a vida como jogo, mas de apresentar o jogo como um *modo de ser* da vida. O jogo é para Ortega y Gasset: "impulso libérrimo e generoso da potência vital"[8]. Contraposto a isto está um esforço que nasce de uma imposição: o trabalho. O trabalho adquire com a história um caráter de necessidade que o obriga a determinadas finalidades. Ortega y Gasset se vale de um momento de *progressismo* histórico para ressaltar o trabalho como resultado de uma cultura que o consagra de um modo utilitário e quantificável e parte desta usurpação de finalidades para especificar a distinção com a atitude esportiva:

> O século XIX divinizou o trabalho. Note-se que este consiste em um esforço não qualificado, sem prestígios próprios, que recebe toda sua dignidade da necessidade a que serve. Por esta razão tem um caráter homogêneo e meramente quantitativo que permite medi-lo por horas e remunerá-lo matematicamente. (...) Se no trabalho é a vitalidade da obra que dá sentido e valor ao esforço, no esporte é o esforço espontâneo que dignifica o resultado. Trata-se de um esforço luxuoso que se entrega com as mãos cheias sem esperanças de recompensa, como um transbordar de íntimas energias.[9]

No ensaio *Notas do vago estio* (1925) em uma viagem à Cantabria, Ortega y Gasset faz uma reconstrução de aspectos da cultura feudal castelhana que nos levará a uma reflexão sobre a forma desportiva (heróica) de existência, tomando por base as paisagens dos castelos como *metáforas históricas*, ou mais precisamente da pergunta: "Como tem de ser a vida para que a casa resulte um castelo?". O castelo representa uma vida que se supõe seja de beligerância, projeção de uma cultura de vigorosas qualidades. Nessa cultura a relação entre as leis e a liberdade estava equacionada, segundo Ortega y Gasset, do seguinte modo: "*liberdade* significava império das leis estabelecidas. Ser livre é usar de leis, viver sobre elas. Para o germano, a lei é sempre o segundo, e nasce depois que a liberdade pessoal foi reconhecida, e então livremente

---

[7] *Ídem*, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. VIII, págs. 566-567.
[8] *Ibídem*, Vol. III, pág. 195.
[9] *Ibídem*, Vol. III, pág. 195.

cria a lei"[10]. Com esta nota Ortega y Gasset faz uma contraposição entre a chamada cultura dos castelos e a cultura das fábricas. Na primeira associa a idéia do *espírito guerreiro* e a segunda o *espírito industrial*.

A distinção de tais atitudes se assenta em dois elementos: primeiro, a distinta relação que travam com o empenho da atividade e o perigo que esta comporta; e o segundo está no respectivo enfrentamento com a morte.

O *espírito industrial* se baseia na economia para dirigir suas ações. Toma como pressuposto a relação entre o meio e o fim para mapear, de antemão, o melhor resultado em função da objetividade do produto desta ação, e sendo assim baseia-se na contenção dos possíveis riscos. Já o *espírito guerreiro* faz da aceitação do risco e do perigo sua forma de existência e que a define enquanto esforço heróico; parte, portanto de uma outra dimensão de sentimento vital e também de razão, na medida que assenta seu ânimo no prazer mesmo de seu esforço, e em seu próprio poder. Esta soberba, como diz Ortega y Gasset: "em realidade, não era senão nativa, formidável confiança em si próprio, e neste sentido —não no da vaidade—, firme estimação de si mesmo"[11]. Se por um lado, o *espírito industrial* é instrumental e se vale de uma razão técnica para ajustar a própria ação a um fim previsto e pôr-se, assim, sempre no abrigo de uma *radical desconfiança* ante toda suspeita e no máximo controle de resultados; por outro, no *espírito heróico*, temos uma outra concepção de razão lastreada pelo sentimento de vitalidade.

O segundo aspecto de distinção entre as duas atitudes é o enfrentamento com a morte. No *espírito guerreiro* a intensidade vital com que carrega suas atitudes a ponto de por a vida num gesto fecundo a cada instante, faz da sua própria vontade de ser o reconhecimento da morte como algo que pode intensificar mais ainda a vida. É na morte, ou melhor, na sua aceitação, que encontramos o ingrediente fundamental do ânimo heróico. Ortega y Gasset a coloca como diálogo com a própria vida: *"Sejamos poetas da existência que sabem encontrar na sua vida a rima exata em uma morte inspirada"*[12]. O que não condiz com a atitude do *espírito industrial* que se distancia da aceitação da morte em conseqüência de distanciar-se do encontro integral com a vida.

A forma desportista de existência, segundo adoção orteguiana, significa atribuir à vida um sentido lúdico como tarefa de livre invenção e realização. Entenda-se com isso que a exaltação a este modo de ser requer esforço. O esforço —da autoexigência e da disciplina— em que a atividade humana se encontra ao desempenhar seu projeto profundo e criador, mas por conta da autonomia do sujeito na busca de objetivos de realização do próprio ser. Deste sentido desportivo encontraremos mais adiante uma íntima relação com a virtude de magnanimidade abordada como outro ingrediente do ideal de moralidade.

---

[10] *Ibídem*, Vol. II, pág. 423.
[11] *Ibídem*, Vol. II, pág. 429.
[12] *Ibídem*, Vol. II, pág. 433.

3. A relação inter-humana e a realização moral

Enquanto o homem é definido como ser de relações, que se realiza no trato com o outro, cabe analisar a forma de convivência característica da moralidade. Partimos da premissa fundamental de que há no homem um altruísmo básico que o torna aberto ao outro. Este outro é o homem, indivíduo indeterminado, ou seja, qualquer outro que seja meu semelhante. É considerado meu semelhante aquele "que é capaz de me responder com suas reações, em um nível aproximadamente igual ao das minhas ações"[13]. Este ato de responder às minhas ações é chamado de *reciprocar-se*, ou *corresponder*, que será o subsídio para a interação.

A dimensão social, portanto, só pode ser efetivada através desta capacidade de *reciprocar* entre os homens. Essa capacidade pressupõe também o *reciprocar* do Outro - uma vida que não é o Eu, mas um semelhante. Este Outro reconhecido e legitimado é que garante uma transcendência à minha solidão através da convivência —superação de vivências isoladas— o que designa a vida no seu modo interindividual. A condição de estar aberto ao Outro me retira da inoperância frente à vida. Porém, segundo Ortega y Gasset: "é precisamente por o serem, por serem *outros* homens e *outras* vidas semelhantes à minha, são na sua radical realidade, incomunicantes comigo. Entre nós cabe somente uma relativa e indireta e sempre problemática comunicação"[14].

Resulta dessas premissas o fato do Outro ser estrangeiro a mim - o *essencial estrangeiro*. Habitamos uma mesma comunidade, coexistimos, porém nossas solidões fundadas em mundos próprios resistem a diluírem-se entre si. De acordo com Ortega y Gasset: "aquilo que o Outro é para mim, como estranho e estrangeiro, se projeta sobre esse mundo comum a ambos que é, por isso mesmo, por vir dos outros, o autêntico não-eu e, portanto, para mim a grande estranheza e a formal estrangeria"[15].

A partir da relação com a alteridade temos duas perspectivas de realização no mundo, ou seja, temos dois modos de nos referirmos a ele e injetar-lhe significação. A primeira é através do olhar próprio, do eu inalienável, da *minha história* —que chamaremos de contato autêntico. A segunda é filtrada, determinada pela perspectiva do Outro, ou seja, é o mundo em que há o predomínio do olhar do Outro despejando seus desígnios— chamadas de convencionalidade. Toda interação é determinada por essa bipolaridade, havendo uma tensão entre as realidades radicais.

Os modos de presença na relação inter-humana e na especificidade do estar com o outro, estão radicados em proporções distintas: desde a convencionalidade até o trato íntimo. A convencionalidade extrema resulta em um pseudo-viver, quando entregue incondicionalmente ao Outro ou ao circundante social - entregue à jurisdição de suas possibilidades. Nega-se enquanto projeto individual e dilui-se na generalização. A

---

[13] *Ídem*, *O homem e a gente: intercomunicação humana*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1973, pág. 181.

[14] *Ibídem*, pág. 176.

[15] *Ibídem*, pág. 177.

mesma opressão está no oposto. No fato do não reconhecimento do Outro como semelhante, destituindo-o de sua propriedade singular, de seu ser. Aqui temos o tênue espaço para análise da relação social em que haverá uma efetiva aproximação.

Para existir uma interação legítima é preciso que este outro me interpele, ao ponto de tornarmo-nos *Nós*. O que interessa na relação *Nós* —com a qual se identifica a forma primária do social, da sociedade— é o lugar privilegiado em que se dará o convívio. Ortega y Gasset utiliza a expressão trato para referir-se a esta realidade do nós. A intimidade surge, então, como o extremo da proximidade proporcionada pelo encontro com o Outro. O Outro passa a assumir seu profundo significado: revela-se como Tu. É precisamente na interação com esta nova dimensão, entendida enquanto uma categoria singular do não-eu, que teremos o desvelar do *eu*.

No pólo oposto da intimidade, teremos o impessoal. Das ações —fenômenos— do homem, temos aquelas que sujeitam a sua determinação a um *espírito coletivo*. Sua manifestação é imperativa e retira da ação humana toda a responsabilidade, para se encerrar na máscara do habitual. Daí temos instalado este impessoal *se*, que age no interdito da fala e ação do homem. De acordo com Ortega y Gasset: "o usual, o costumeiro, fazemo-lo porque *se* faz. Mas, quem faz o que se faz? Ora!...*A gente*. Muito bem! E quem é a gente? Ora...*Todos, ninguém* determinado"[16]. Neste sentido a minha vida perde o caráter de *minha* vida, "deixo de ser o personagem individualíssimo que sou, e atuo por conta da sociedade: sou um autômato social, estou *socializado*"[17]. Essa vida anônima da coletividade está fundamentalmente constituída de vigências e hábitos sociais.

Várias denominações encontramos para se referir a este sujeito despersonalizado do "a gente": Estado, espírito nacional (Volksgeist), alma coletiva, tradição. Essa coletividade, que sem dúvida é produto do homem, ao mesmo tempo subtrai a alma, a humanidade do humano, portanto o desumaniza como conclui Ortega y Gasset:

> Isso de alma coletiva, de consciência social é arbitrário misticismo. Tal alma coletiva não existe, se por alma se entende —e aqui não se pode entender outra coisa—, algo que é capaz de ser sujeito responsável por seus atos, algo que faz o que faz porque isso tem claro sentido para ele. Ah! Será então característico da gente, da sociedade, da coletividade, que sejam precisamente desalmados? (...) temos aqui, pois ações humana nossas, às quais faltam os caracteres primordiais do humano; ações que não têm um sujeito determinado, criador e responsável por elas, sujeito para o qual elas tem sentido. Trata-se assim, de uma ação humana irracional, sem espírito, sem alma, na qual ajo como o gramofone ao qual se impõe um disco, que ele não entende, como o astro roda cego pela sua órbita, como o átomo vibra; como a planta germina, como a ave nidifica. Eis aqui um fazer humano irracional e desalmado. Estranha realidade essa que surge diante de nós! Parece algo humano, mas desumanizado, mecanizado, materializado![18]

---

[16] *Ibídem*, pág. 206.
[17] *Ibídem*, pág. 206.
[18] *Ibídem*, pág. 206.

A impessoalidade do *a gente* é concebida aqui como o paradigma da alienação na dimensão pública. O homem nesta situação encontra-se em submissão, ou sob tutela, dos Outros. Seu ser-próprio é apossado, suscitado e anulado pelo Outro. Esse Outro do arrebatamento na convivência é, como vimos, indeterminado. Através do desencargo de ser o *a gente* exime, desobriga o homem de qualquer responsabilidade ao assumir para si todo julgamento e decisão. Como expressão desta situação tem-se o *homem-massa*.

Quais as características desse *homem*-massa no que tange a relação inter-pessoal? Para Ortega y Gasset o homem-massa estaria representado por um certo homem que emerge no século XX, e o que nos interessa em particular é o seu aspecto moral que expressa um paradigma de inautenticidade. O homem-massa é o modelo do viver impessoal e se define nas relações com o outro, com o mundo, com a história, ou seja, com a sua circunstância. Por *massa*, alerta Ortega y Gasset: "não se entende especialmente o obreiro; não designa uma classe social, mas um modo de ser do homem que se dá hoje em todas as classes sociais, por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual predomina e impera"[19].

Das suas características intrínsecas destacamos que em primeiro lugar o homem-massa não pode ser tomado como transformador. Acredita-se imbuído de uma *pseudo onipotência*, daí a falta de obstáculos a serem transcendidos. Acredita que o progresso material é fatal e ilimitado, portanto é conduzido à inação, ou seja, nulifica as possibilidades do mundo. É justamente esta entrega à crença de um progresso inevitável da natureza que destituirá também este homem de construir-se, ou projetar-se. Neste sentido, o impedirá de lançar-se ao futuro com a sustentação de um plano de intervenção para a realidade. Como diz Ortega y Gasset: "sua vida carece de projeto e caminha ao acaso, por isso não constrói nada, ainda que suas possibilidades, seus poderes sejam enormes"[20].

Também apontamos como característica do homem-massa o fato da sua subtração do passado. Prescinde do esforço secular e se acredita no alto dos privilégios, como se o conhecimento de sua época não fosse resultado da história.

O homem-massa regressa, dada sua característica de servidão —podemos dizer que seja governado pelo dever-ser imperativo regido pelo *outro* que o exime da responsabilidade de absorver o que lhe é estranho—, a esfera de barbárie. Tal barbárie, como diz Alain Guy: "de certo modo disfarçada sob um verniz de pseudo-cultura, o leva, na auto-suficiência e na sua insolência, a recusar sempre o diálogo ou a confrontação"[21]. Essa barbárie também se sustenta na disposição à crença unicamente positiva do progresso, como conclui Ortega y Gasset: "o homem-massa crê que a

[19] *Ídem*, *A rebelião das massas*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1962, pág. 149.
[20] *Ibídem*, pág. 104.
[21] Guy, Alain, *Ortega y Gasset: ou la raison vitale et historique*. Paris, Éditions Seghers, 1969, pág. 154.

civilização em que nasceu e que usa é tão espontânea e primigênia como a Natureza, e *ipso facto* converte-se em primitivo"[22].

O homem da ciência figuraria como sendo modelo do homem-massa, como diz Ortega y Gasset: "não por casualidade, nem por defeito unipessoal de cada homem de ciência, mas porque a técnica mesma —raíz da civilização— o converte automaticamente em homem-massa, faz dele um primitivo, um bárbaro moderno"[23].

4. O imperativo de autenticidade e a fidelidade à vocação

Na abordagem orteguiana a vida humana realiza-se moralmente quando atende-se ao imperativo de autenticidade e atende-se à vocação pessoal. O sentido destes dois conceitos adquire um caráter específico na obra orteguiana se diferenciando das limitações que o uso corrente lhes oferece. Referem-se antes, enquanto categorias constitutivas, ao programa vital do homem na sua disposição de realizar-se como ser integral e autêntico. Manifestam o *rito imperativo* de uma moral delineada pelo *ter-que-ser*, e neste sentido expressam a autonomia do homem que caminha movido pela vocação, ao encontro do seu destino particularíssimo, cumprindo assim a fidelidade a si próprio.

Segundo Ortega y Gasset uma definição possível para vocação seria: "Esta chamada a um certo tipo de vida, ou o que é igual, de um certo tipo de vida a nós , esta voz ou rito imperativo que ascende de nosso mais íntimo fundo"[24]. Ao dizer de um certo tipo de vida, refere-se naturalmente, a um singular e concreto projeto de existência que é o ser radical do homem. Este projeto não é apenas um dos possíveis e transitórios que se abrem na minha vida, mas o projeto *que cada qual é* - originário e que se identifica com a própria vocação de cada um. Uma *voz* que se manifesta enquanto imperativo, uma chamada que move o homem a ser o que tem de ser. Está radicado no fundo inalienável da vida humana e, logo, não é eleita livremente.

Encontramo-nos aqui com uma aparente contradição acerca do tema da *liberdade*, pois dizíamos anteriormente do caráter de indeterminação da vida humana, mas o homem estaria "forçosamente obrigado a ser livre". O que escaparia a esta afirmação, inserindo assim um aspecto de anterioridade é precisamente a situação em que o homem se encontra constituído, aprioristicamente, de vocação, inerente ao seu projeto mais autêntico.

Ortega y Gasset define este projeto singular como sendo o próprio *destino* que se apresenta como *vocação*. Ser fiel à vocação é realizar o seu destino, ou *eu autêntico*. A liberdade estará, necessariamente, na realização ou não deste destino, no atendimento ou não do apelo da vocação. Aqui resta somente ao homem a escolha, que Ortega y

---

[22] Ortega y Gasset, José, *A rebelião das massas*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1962. pág. 149.
[23] *Ibídem*, pág. 171.
[24] *Ídem*, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952.Vol. V, pág. 168.

Gasset define como o "mais surpreendente do drama vital", ou seja, "o homem possui uma ampla margem de liberdade com respeito a seu eu ou destino. Pode negar-se a realizá-lo, pode ser infiel a si mesmo. Então a vida carece de autenticidade. (...) Pois bem, podemos ser mais ou menos fiéis à nossa vocação e, consequentemente, nossa vida será mais ou menos autêntica"[25].

Mas como podemos identificar o critério pelo qual reconhecemos a vocação legítima, em consonância com o ser daquela exterior e adstrita ao projeto vital? Este critério irá ter sua referência no próprio homem. Segundo Ortega y Gasset: "O homem não reconhece seu eu, sua vocação singularíssima, senão pelo gosto ou o desgosto que em cada situação sente. A infelicidade lhe vai avisando, como a agulha de um aparato registrador, quando sua vida efetiva realiza seu programa vital, sua entelequia, e quando se desvia dela. (...) *Somente seus sofrimentos e seus gozos lhe instruem sobre si mesmo*"[26].

Na base de realização da tarefa vocacional teremos o dado da felicidade. Essa felicidade indica, longe de ser um prazer superficial, uma identificação ontológica e psicológica, uma felicidade profunda resultante da experiência concreta da consciência com o eu autêntico. Segundo Mataix esta felicidade, "é a satisfação de estar cumprindo não *um* dever entre tantos, mas *o* dever que preenche todos os poros da existência, já que a chamada da consciência é uma chamada contínua e pessoal"[27]. A felicidade é conseqüência, portanto, das ações que se manifestam no solo comum entre o projeto que tem-que-ser e aquele que resulta por ser. Não se identifica com a simples satisfação de nossos desejos pois aqui não se representa a totalidade. Segundo Ortega y Gasset: "a felicidade é um objeto vago, indefinido e difuso, para o qual se dirige constantemente um desejo integral e difuso que emana de nós (...) Disto a imaginar a mesma felicidade desejada como um desejo satisfeito não há mais que um passo. Diria que a consecução do desejado é a forma particular de ser felizes nossos desejos, mas não a felicidade de nosso ser inteiro"[28]. A finalidade deste desejo é necessariamente uma determinada ação, daí a afirmação de Bonete: "Parece claro que para Ortega y Gasset o homem não é feliz ao possuir as coisas que deseja, mas senão ao considerá-las como motivo de atividade"[29]. Ademais, depende das facticidades, das circunstâncias que irão favorecer ou não a execução desta atividade.

Cabe mencionar que esta felicidade não é um estado atingido e cristalizado perenemente, mas tarefa inconclusa, a ser reconquistado, a cada instante, dada a

---

[25] *Ibídem*, Vol. IV, pág. 401.

[26] *Ibídem*, Vol. IV, págs. 406-407.

[27] Mataix, Anselmo, "Ética y vocación en J. Ortega y Gasset" *Stromata*, enero-deciembre, ano XXII, 1966, pág. 27.

[28] Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. II, pág. 81, Cf. nota.

[29] Bonete, Enrique, "La ética en la Filosofía española del siglo xx", in: Camps, Victoria, *Historia de la ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pág. 426.

característica de prospecção, futurização do quefazer vital - enquanto as circunstâncias referem-se ao aspecto presente e real.

O imperativo de atendimento à vocação nos abre, forçosamente, a interrogar sobre o conteúdo deste *ter-que-ser*. O que é precisamente que tenho que realizar? Ortega y Gasset nos dá uma pista ao se referir a *Persönlichkeit*, ou seja, a personalidade. Sobre isso, diz: "Não é o que em cada momento somos, mas algo, como a máscara, eterno a nosso ser atual e que necessitamos nos esforçar em realidade, como o ator se esforça em viver na cena o personagem imaginário, o papel que representa"[30].

Em uma interpretação sobre Goethe, Ortega y Gasset (In: *Poesia e realidade*) identifica neste autor a preocupação em delimitar o duplo papel do destino ao estar o homem em contato com a cultura. Por um lado o destino se apresenta na sua perspectiva ideal —modo autêntico de ser—, e logo, subjugado ao encontrar a resistência do mundo. Por outro lado, o destino real, aquele em que alteramos o plano pessoal em função da vigência do social. No primeiro temos o modo íntimo e concreto de ser; enquanto o segundo é regido pelo imperativo do dever-ser, fundado numa ética intelectual e abstrata. Ao abordar Goethe, Ortega y Gasset intenciona fazer uma delimitação à noção de destino quando relacionada aos imperativos intelectuais e os vitais e propõe um esclarecimento acerca destas duas funções:

> Não se confunda, pois, o dever ser da moral, que habita na região intelectual do homem, com o imperativo vital, com o ter que ser da vocação pessoal, situado na região mais profunda e primária de nosso ser. Todo o intelectual e volitivo é secundário e já reação provocada por nosso ser radical. Se o intelecto humano funciona, é já para resolver o problema que projeta seu destino íntimo.[31]

No processo de autenticidade como conseqüência do apelo vocacional surge outro tema que também assume um significado particular, a *missão*. Todo homem não somente tem sua própria missão como se identifica com ela. A missão é parte radical, portanto, do eu que é vocação. Ortega y Gasset define *missão* como: "a consciência que cada homem tem de seu mais autêntico ser que está chamado a realizar. A idéia de missão é, pois, um ingrediente constitutivo da condição humana"[32]. Ou seja, sem missão não teremos o homem. Se missão é *consciência*, sobretudo da vocação, voltamos à discussão sobre o critério, que é tênue, do atendimento ao plano de conduta orientado pela autenticidade e para isso retomaremos a noção de *solidão radical.*

Para conduzir um plano de vida, um quefazer, compatível com a vocação a via se dá através da dinâmica do eu que se acolhe em si e emerge ao mundo com aquela consciência. Acolher-se em si, encontrar-se como solidão radical é o que possibilitará a orientação para o caminho desta missão no solo fértil do ensimesmamento. Neste

---

[30] Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. IX, pág. 559.
[31] *Ibídem*, Vol. IV, pág. 406.
[32] *Ibídem*, Vol. V, pág. 212.

sentido, podemos falar que a completa exterioridade do homem que privilegia a dimensão do público, a heteronomia, falsifica seu destino. Aquele que renuncia ao projeto de ter-que-ser acaba por ser infiel ao fundo autêntico da existência e com isso revela-se amoral. O problema encerra-se, então, no conhecimento existencial da vocação, da missão.

Realizando o projeto autêntico o homem realiza, necessariamente, uma virtude elevada, que para Ortega y Gasset, se identifica com a magnanimidade. A magnanimidade é uma virtude que se orienta à realização de elevadas empresas. É provida de uma disposição de ânimo que deseja a grandeza nas atitudes e tem como contrapartida a pusilanimidade relacionada às manifestações viciosas das pequenas satisfações.

Atrelada à realização da autenticidade temos a virtude da magnanimidade, que em Ortega y Gasset assume uma similitude à noção explorada por Aristóteles, o que justificará o objetivo da missão moral, ou seja, o agir nobre.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* dá relevo a esta virtude enquanto a *areté* constitutiva destacando seu aspecto de justo meio —entre a pusilanimidade e a pretensão— conforme a reta razão. É ela que consagra as outras virtudes, "uma espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, pois ela realça a sua grandeza e não existe sem ela"[33].

A pessoa magnânima é aquela que não só aspira grandes honras como também está a altura delas, ou seja: "numa situação extrema em relação à grandeza de suas pretensões, mas num meio termo em relação à justiça de tais pretensões, pois suas pretensões são compatíveis com seus méritos"[34]. Assim, as honrarias perseguidas devem estar em conformidade com os méritos segundo Aristóteles:

> São magnânimas, portanto, as pessoas que têm a disposição de alma certa em relação às honrarias e à degradação. Mesmo sem considerar este argumento, as pessoas magnânimas parecem ter em vista as honrarias, pois aspiram principalmente a elas, mas de conformidade com seus méritos. As pessoas pusilânimes são deficientes porque pecam por falta, seja em comparação com seus próprios méritos, seja em comparação com as aspirações das pessoas magnânimas.[35]

Ambos os termos —mérito e honraria— estão de acordo com o critério de bondade que os justificam. Em relação ao mérito, as pessoas magnânimas, diz Aristóteles: "tendo mais méritos, devem ser boas no mais alto grau, pois as pessoas melhores sempre merecem mais, e a melhor de todas merece o máximo. Portanto, as pessoas realmente magnânimas devem ser necessariamente boas. E a grandeza em relação a cada espécie de excelência moral parece característica das pessoas magnânimas"[36]. As

---

[33] Aristoteles, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Nova Fronteira, 1996, pág. 182.
[34] *Ibídem*, pág. 180.
[35] *Ibídem*, pág. 181.
[36] *Ibídem*, pág. 181.

honrarias que se dão como próprio objetivo ou realização da magnanimidade estão igualmente submetidas ao critério anterior, pois: "se examinarmos as particularidades desta disposição da alma, uma pessoa magnânima que não fosse boa pareceria o maior absurdo. Ademais, se ela fosse má não mereceria honrarias, pois estas são o prêmio da excelência moral, e é aos bons que o concedemos"[37]. Deste modo a magnanimidade pressupõe as formas de excelência moral, ou de caráter, como honras e méritos, ao mesmo tempo que é atributo da sua grandeza.

É neste sentido que a noção de magnanimidade se instala no pensamento orteguiano para se firmar como uma virtude primária e fundamental no ideal ético a ser perseguido pelo humano, como diz Aranguren:

> Ortega adere impetuosamente à moral da magnanimidade ou megalopsyquia. Adere saltando diretamente a Aristóteles. Não sei se já para Aristóteles, mas sem dúvida para os gregos em um estado de sua história, a moral vivida havia sido de megalopsyquia. Com isso quero dizer que esta não era considerada como uma virtude entre as outras, senão como a virtude fundamental. Ortega pensa igual.[38]

Ortega y Gasset parte da magnanimidade como uma virtude criadora para se contrapor à moral do *homem na defensiva* —identificada primeiramente na resignação dos estóicos do período pós alexandrino e, particularmente no *desvitalizado* neokantismo e nos valores utilitários— apontando à sobreabundância da vida psíquica, capacidade e entusiasmo. A noção de magnanimidade será explicada distintamente a partir das etapas percorridas por Ortega y Gasset. A primeira, anterior a 1929, tem a virtude da magnanimidade compreendida no seu aspecto de exuberância e espontaneidade, apontando a uma ética de *talante lúdico*. A segunda pressupõe a idéia de personalidade como dado a priori no exercício da vital, orientando assim para uma ética do quefazer autêntico e de responsabilidade. A diferença consistiria, segundo Mattei, em que: "a magnanimidade por um lado surgirá *naturalmente* da vitalidade (ou energia vital) e, por outro, será uma virtude necessariamente requerida pela realidade radical, ou vida humana como biografia"[39].

Mas em ambos os casos, esta virtude está relacionada com a aceitação do próprio destino e a atitude entusiástica em que o homem realiza seu projeto vital. Como indica Mattei, encontramos tanto no Ortega y Gasset *anterior* como no *posterior* o seguinte: "a necessidade do valor da magnanimidade com a qual devemos enfrentar nosso destino a fim de autenticamente chegar a ser; ou, ao menos, que nos encontremos na autêntica luta para atingi-lo"[40]. Neste sentido o autor conclui que: "é na virtude de

---

[37] *Ibídem*, pág. 181.

[38] Aranguren, José Luis Lopez, *La ética de Ortega*. Madrid, Taurus, 1966, pág. 41.

[39] Mattei, Carlos J. Ramos, "La magnanimidad como expresión de la autenticidad para Don José Ortega y Gasset". *Diálogos,* n. 37, 1981, pág. 93, nota.

[40] *Ibídem*, pág. 93.

magnanimidade onde o formalismo ético da autenticidade se expressa plenamente para Ortega y Gasset"[41]

Julián Marías[42] resgata a noção de autenticidade em Ortega y Gasset ao fazer uma análise em *Meditações do Quixote*, em que a concebe como *fundo insubordinável* quando estabelece a idéia de *projeto* como condição do homem e medida de sua realidade. Mas, em sua opinião, pode-se encontrar prerrogativas do tema já em escritos anteriores. Em *Velha e Nova Política* (1914) falava Ortega y Gasset na fidelidade às verdades íntimas e sobre a orientação ao *fundo insubordinável*; e em *Idéias sobre Pio Baroja*, sobre o *imperativo de verdade* que surge na vida acerca dos trinta anos de idade:

> É inevitável: aos trinta anos, em meio dos fogos juvenis que perduram, aparece a primeira linha de neve e congelamento sobre os cumes de nossa alma...Um frio que não vem de fora, senão que nasce do mais íntimo e dali envia ao resto do espírito um efeito estranho que mais que nada se parece à impressão produzida por um olhar quieta e fixa sobre nós. Não é ainda tristeza, nem é amargura, nem é melancolia, o que suscitam os trinta anos: é, melhor dizendo, um imperativo de verdade e uma repugnância ao fantasmagórico. Agora, prontamente, começamos a querer ser nós mesmos, às vezes com plena consciência de nossos radicais defeitos. Queremos ser, antes de tudo, a verdade do que somos.[43]

No capítulo intitulado *O fundo insubordinável* da referida obra, Ortega y Gasset contrapõe a idéia do eu profundo com aquilo que chama de *farsa*: aquele refere-se ao "núcleo último e individualíssimo da personalidade [que] está sofrendo sob o acúmulo de juízos e maneiras sentimentais que de fora caíram sobre nós"; a *farsa*, por sua vez é como se chamam as realidades "em que se finge a realidade"[44]. Aqui a alusão —para Marías[45], *aplicação*— é da teoria geral da dualidade realidade que é constituída pelos aspectos (integradores): superficiais, externos; e profundos, internos. Estes se manifestam naqueles e sua expressão adequada é missão do eu profundo, como diz Ortega y Gasset: "tem esta realidade interna, a missão de manifestar-se, exteriorizar-se naquela [superficial], caso contrário é farsa". E conclui que "segundo isso a *verdade* do homem se apóia na correspondência exata entre o gesto e o espírito, na perfeita adequação entre o externo e o íntimo"[46].

Aqui pode tratar-se do prenúncio à teoria da verdade como alétheia, em que Ortega y Gasset a identifica como "coincidência do homem consigo mesmo" em 1933, nos

---

[41] *Ibídem*, pág. 93.

[42] Marías, Julián, "Prólogo", in: Ortega y Gasset, José, *Meditações do Quixote*, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967, pág. 37

[43] Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. I, págs. 72-73.

[44] *Ibídem*, Vol. I, págs. 82-83.

[45] Marías, Julián, "Prólogo", in: Ortega y Gasset, José, *Meditações do Quixote*, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967, pág. 592.

[46] Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. I, pág. 73.

seus escritos[47] de fase mais amadurecida. Segundo Marías: "não há oposição à idéia de alétheia mas, aprofundamento e complemento dela. Sobretudo, aplicação dela, especificamente, à realidade humana: se trata, em efeito, de uma correspondência, adequação ou coincidência do homem consigo mesmo, do externo com o íntimo do homem"[48]. Esta adequação *deve* expressar o projeto íntimo e esta é a relação que se estabelece entre os dois pólos de realidade, como também expressa a *função* da verdade enquanto sinônimo de autenticidade. A autenticidade, diz Marías, "[ou] a coincidência do homem consigo mesmo não é senão a maneira adequada de fazer-se patente o latente no homem; com outras palavras, a forma humana da *alétheia*"[49]

É necessário mencionar a importância da relação entre autenticidade e verdade: o tema aponta, mais que uma aproximação, uma subordinação da epistemologia ao fundamento da autenticidade vital. Verdade é a propriedade das idéias que melhor se adapta para atender à necessidade que o homem sente de satisfazer à dúvida em uma crença. Essa é a perspectiva com que encontramos delineado o tema em Ortega y Gasset, que discute o seguinte: "Dizemos que encontramos uma verdade quando achamos um certo pensamento que satisfaz uma necessidade intelectual previamente sentida por nós.(...) Verdade é, portanto, aquilo que aquieta uma inquietude de nossa inteligência"[50].

Ortega y Gasset toma a noção de verdade como descobrimento de uma realidade ocultada pela aparência, assim como os gregos —mas se distinguindo da noção de identidade com a realidade sendo essa permanente— com a *alétheia*. O procedimento de encontrá-la, ou melhor, de averiguá-la atende a uma carência do homem em justificar-se e relaciona-se intimamente ao procedimento do ensimesmamento como via para o desvelar da autenticidade.

Um outro tema que desponta ao mencionarmos a noção de autenticidade é o vaticínio. Se, como vimos anteriormente, a vida consiste em prospecção e o dado da antecipação do futuro faz da realidade humana, traço elementar da condição vital, será próprio do modo de ser autêntico a capacidade do vaticínio: "quanto mais autêntica seja nossa conduta vital, mais autêntica será a predição do nosso futuro"[51]. Tal é o sentido do projeto ou programa vital moderado em função da autenticidade. O programa é elaborado pela imaginação —daí o caráter novelista de que fala Ortega y Gasset firmando o homem como ser literário-dramático: "somos novelistas de nós mesmos"[52]— para que nossa vontade possa eleger entre os vários seres possíveis.

---

[47] Na obra *En torno à Galileu* (1933), Ortega y Gasset intitula um dos capítulos justamente com tal expressão: *A coincidência do homem consigo mesmo*.

[48] Marías, Julián, "Prólogo", in: Ortega y Gasset, José, *Meditações do Quixote*, São Paulo, Livro Ibero-Americano, 1967, pág. 592.

[49] *Ibídem*, pág. 593.

[50] Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 2. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1952, Vol. IV, pág. 456.

[51] *Ibídem*, Vol.V, pág. 137.

[52] *Ibídem*, Vol.V, pág. 137.

Porém cabe inserir na decisão a determinação do "ingrediente mais estranho e misterioso do homem"[53], que confere o encontro com o ser próprio, autêntico, que é a vocação.

Neste sentido a autenticidade deve estar relacionada com o porvir: "Viver é profetizar"[54], diz Ortega y Gasset, e antecipar o sentido da existência em função da vocação é a razão primeira da autenticidade. Mas, se o programa vital é de cada qual, como confluir as opiniões dentre a diversidade de *autênticos* quefazeres? Aqui volta Ortega y Gasset a aludir à dimensão objetiva da nossa vida individual: "A maior parte do que temos que ser para ser autênticos nos é comum com os demais homens lançados sobre a área da vida a uma mesma altura do vasto destino humano, ou seja, com os demais homens de nossa época"[55]. Sobre o estar conforme *nossa época* entende-se que a vida autêntica deve se submeter, dentre outros aspectos, ao do imperativo da razão histórica. Deste modo o destino do homem é atualizado também conforme a permuta ou reorganização de paradigmas históricos.

Resta mencionar a relação entre a autenticidade-ensimesmamento ante a completa alteração ou renúncia do si mesmo: existem dois modos de vida diversos entre si que são "a solidão e a sociedade, o eu real, autêntico, responsável e o irresponsável, social, o vulgo, a gente"[56]. Ortega y Gasset associa o tema do ensimesmamento, da solidão radical como o instante da vida autêntica que se detém sobre si mesma, em acordo rigoroso sobre a verdade na individualíssima opinião - convicção do ser. O momento de encontro com a convicção, quando estabeleço uma posição autêntica sobre as opiniões e as torno emanações da resolução de meu ser inalienável. Segundo Ortega y Gasset:

> Uma opinião forjada assim por mim mesmo e que fundo em minha própria evidência é verdadeiramente minha, ela contém o que efetiva e autenticamente penso sobre aquele assunto; portanto, ao pensar assim, coincido comigo mesmo, sou eu mesmo. E a série de atos, de conduta, de vida que essa autêntica opinião engendre e motive, será autêntica vida minha, será meu autêntico ser. Pensando esse pensamento, vivendo essa vida o homem está em si mesmo, está ensimesmado.[57]

"Há, portanto, uma relação entre a não realização do destino com a impessoalidade. Prescindir do seu destino implica em subtrair-se na impessoalidade da alteração, converter-se num outro, no contorno de si, e por isso viver inautenticamente: "o homem alterado (diz Ortega y Gasset) e fora de si perdeu sua autenticidade e vive uma vida falsa"[58]. Neste sentido sempre recorre Ortega y Gasset às expressões de

---

[53] *Ibídem*, Vol.V, pág. 138.
[54] *Ibídem*, Vol.V, pág. 137.
[55] *Ibídem*, Vol.V, pág. 138.
[56] *Ibídem*, Vol.V, pág. 74.
[57] *Ibídem*, Vol.V, pág. 73.
[58] *Ibídem*, Vol.V, pág. 73.

"falsificação", "suplantação", "naufrágio", "suicídio em vida", para designar o modo de vida inautêntico que sempre incide com grande freqüência em nossa vida como postura passiva e irreflexiva e passa a atender ao social. A sociedade, diz Ortega y Gasset, pode ser uma jornada de companhia, ensaio de amor onde se compartilham solidões; mas também pode se mostrar completamente oposta, como refúgio da autêntica realidade, o que implica que "previamente renunciei à minha solidão, que me tornei insensível e cego para com ela, que fugi dela e de mim mesmo para fazer-me *os outros*"[59].

A esta transição do sujeito responsável da vida autêntica para o sujeito impessoal, ou como diz Ortega y Gasset, a substituição "do eu mesmo que sou em minha solidão pelo eu-gente"[60], aponta a desvitalização e a falta de sentido pessoal no pensar e no fazer. Pensar sem a busca de evidências, como que mecanicamente, sem *viver* este pensar é um pseudopensar e deste modo, conclui Ortega y Gasset, "anulei meu real viver, estive pseudovivendo"[61].

Ortega y Gasset ressalta, contudo, que não se pretende dar a essa vida desumanizada pelo anonimato do *a gente*, uma qualificação do tipo valorativa. Ou seja, a autenticidade como categoria moral não constitui em si mesma uma axiologia mas, que nesta equação entre o que somos por nossa conta e o que somos por conta da sociedade, o quefazer vital é realidade fundamental, como aponta:

> Não se quer dizer que a vida deve ser autêntica, que só ensimesmado é o homem como é devido. Aqui não fazemos considerações de beataria moral. É muito fácil rir da moral, da velha moral que se oferece indefesa à insolência contemporânea. Com essa moral não temos nada que ver aqui. O que dissemos é simplesmente que a vida tem realidade - não bondade nem meritoriedade , mas pura e simples realidade na medida em que é autêntica, em que cada homem sente, pensa e faz o que ele e só ele, individualíssimo tem que sentir, pensar e fazer.[62]

Conclusão

A moral enquanto categoria existencial se aproxima mais da noção de homem radicado, como ser de realização, que de uma ética essencialista deontológica, alheia à realidade da vida humana. Neste sentido encontramos a moral como dado íntimo da ação humana, o "ser inexorável de cada homem", do qual não lhe é possibilitado desfazer-se, mas somente agir em seu horizonte - quando corrompe seu autêntico modo de ser, falsifica-se na alteridade, subtrai-se de si mesmo, ou seja, da sua moral.

---

[59] *Ibídem*, Vol.V, pág. 74.
[60] *Ibídem*, Vol.V, pág. 74.
[61] *Ibídem*, Vol.V, pág. 75.
[62] *Ibídem*, Vol.V, págs. 74-75.

O paradigma da vida humana como dado primário na perspectiva orteguiana conduz necessariamente ao estar *condenado* à transcendência, posto ser nela -especificamente no que compreendo como sendo *minha vida*- que surgirão todas as possibilidades de realidade.

Como compreender a coerência em que a realidade moral se efetiva a partir de um indício pessoal e único por um lado, com um imperativo ideal que permeia todos os *ethos* por outro? Esgotar-se somente no primeiro aspecto seria postular e reduzir a ética orteguiana ao *situacional*. É indubitável mesmo, que a situação concreta individual seja dado mantido, que exista o aspecto normativo que nos levará a uma moral objetiva atualizada na ação concreta do indivíduo. Ortega y Gasset pressupõe a existência de uma moral objetiva, o que ficará mais elucidado com a posterior compreensão junto à filosofia dos valores de inspiração scheleriana.

Ter claro para si mesmo o lastro que orienta sua vida é, para Ortega y Gasset, saber a que se ater. E essa dinâmica de relacionamento com a entelequia de cada qual é que possibilitará ao homem extrair o sentido verdadeiro para as suas ações, ou seja, o ater-se autêntico. Fora dessa consciência e sem atender ao apelo da sua vocação mais íntima, resta o agir naufragado na multiplicidade das coisas -distanciado do próprio ser- ou, mais especificamente o agir imoral. Ter critérios enraizados na consciência deste ater-se às coisas e circunstâncias é, pois, um dos imperativos da ética orteguiana. É o pressuposto para que se defina e se exerça a personalidade original do humano. Tais critérios próprios que justificam a vida humana orientam para a finalidade ideal —ortodoxa— da atividade moral.

Dos Artículos de José Ortega y Gasset de 1912 (atribución y edición)

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

Resumen: Atribución y edición de dos artículos sin firma ("Política, miedo y amor" y "El cuento de la buena pipa") publicados en el periódico *El Imparcial* en 1912.

Palabras claves: Ortega y Gasset, El Imparcial, atribución, edición.

Abstract: Attribution and editing of two unsigned articles ("Política, miedo y amor" and "El cuento de la buena pipa") appeanng in the journal *El Imparcial* in 1912.

Keywords: Ortega y Gasset, El Imparcial, attribution, editing.

En lugar preeminente —la primera página de su primer libro— quiso Ortega dejar bien clara su propia consideración como "profesor de filosofía *in partibus infidelium*"[1], lo que, unido a la radical circunstancialidad de su obra, explicitada también de manera relevante[2], da cuenta fehacientemente de la amplia variedad "formal y temática" de sus escritos. Años después, en algún momento de justificación retrospectiva hubo de lamentarse de ello con melancólica afectación: "Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, hombre de mundo, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más"[3]. Esta múltiple y diversificada actividad que fue, en efecto, su vida, tuvo, de hecho, notables consecuencias sobre la conformación y factura de su obra. Buena parte del material textual que compone los libros publicados en vida por Ortega nació primariamente como artículos de prensa, como textos autónomos e independientes que manifestaban en la forma-artículo una unidad significativa desde la que se ofrecían al público lector. Es decir, que lo que Ortega escribía en muchos casos era, primariamente, artículos de prensa. Sólo sucesivamente pasaban algunos de estos artículos a ser parte de alguno de sus libros, perdiendo con ello su inicial autonomía e independencia y ganando una nueva unidad de significación y sentido superiores. Los libros de Ortega son

[1] Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 149.

[2] "Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente", J. Ortega y Gasset, "Prólogo a una edición de sus obras", en *Obras completas*, vol. VI. Madrid, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, pág. 347.

[3] Ortega y Gasset, J.: "Prólogo para alemanes", en *El tema de nuestro tiempo*, edición de Domingo Hernández Sánchez.Madrid, Tecnos, 2002, pág. 203.

generalmente "textos vertebrados", es decir, artículos que han sido sometidos a un proceso de "vertebración textual" a cuyo través alcanzan un nuevo y más amplio horizonte comprensivo. Esta vertebración, salvando las debidas distancias, claro está, sigue el modelo de integración descrito por Theodor Mommsen sobre la formación del imperio romano, modelo que Ortega aplica, por un lado, al caso de la nación española, y, por otro, con no menor éxito, a la conformación textual del libro *España invertebrada*: se trataría no de una "dilatación" o "expansión" de un núcleo original, sino de una progresiva "incorporación" dentro de un proyecto "integrador"[4].

Bien es verdad que, como acertadamente afirma José Lasaga al hablar de la vocación orteguiana, "El periodismo no fue camino [en Ortega] sino vehículo en que transitó", pues "no quería ser un periodista ajetreado, escribiendo deprisa; no quería la escritura sin sosiego que había visto en su padre"[5]. Sin embargo, sean cuales sean los motivos que le llevaron a ello, que no son ahora del caso, pero que tienen que ver, sin duda, con esa necesaria "reabsorción de la circunstancia" que se predica en *Meditaciones del Quijote* como "destino concreto del hombre"[6], lo cierto es que Ortega produjo una parte muy considerable de su escritura bajo los condicionamientos propios del periodismo. El hecho de que la figura que de Ortega ha quedado canónicamente consolidada sea la del filósofo, en detrimento de esas otras facetas que él mismo —no sin ironía— reconocía como propias, con la consiguiente tendencia a considerar el corpus orteguiano desde el privilegio de la filosofía, no debería hacernos olvidar la dimensión periodística que tuvo su vida, como él mismo reconoció, ni tampoco, sobre todo, el carácter de *work in progress* que ello confería, en cierto modo, a su escritura. Ésta, en efecto, no debe ser valorada sólo y exclusivamente por el estadio final de su publicación en forma de libro, por importante y trascendente que pueda parecer a través de la representación del canon, sino que una rigurosa consideración filológica del corpus orteguiano ni puede prescindir ni debe minusvalorar la obra periodística. Esta atención filológica es una forma de hacer justicia a la figura histórica de Ortega, evitando su reducción filosófica, y, a la vez, un modo eficaz para hacer prevalecer la "forma interna" como criterio de ordenación del corpus[7].

Los estudios orteguianos necesitan, pues, de una mayor atención de la que hasta ahora se ha prestado al periodismo de Ortega[8]. Y esto requiere, sobre todo, llevar a cabo un censo completo de la obra periodística orteguiana, con el consiguiente rastreo de los medios de prensa de la época. Es, junto a un adecuado tratamiento del material

---

[4] *Vid*. en propósito el apartado III.1 "Biografía del texto" de la "Introducción" a mi edición de Ortega y Gasset, J.: *España invertebrada*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, págs. 38-48.

[5] Lasaga Medina, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1995). Vida y filosofía*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, págs. 32 y 33, respectivamente.

[6] Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pág. 149.

[7] Para el concepto de forma interna aplicado al corpus orteguiano, *vid*. mi artículo "La meditación de Azorín (Filología y ética del texto)", en *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 10-11, 2005, págs. 9-32.

[8] *Vid.* en propósito el estudio de Ignacio Blanco Alfonso sobre las formas periodísticas orteguianas, *El periodismo de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

inédito, una tarea pendiente de cuya realización depende en buena medida que se completa de forma efectiva el corpus. Es hora de desandar el camino del prejuicio que ve los artículos de prensa como "escritos menores", como si lo verdaderamente importante fueran los libros y el resto pudiera ser considerado como simples textos de apoyo en una jerarquía textual bien definida por los contenidos filosóficos. La consideración filológica rescata el protagonismo de cada uno de los textos del corpus, lo que no puede traducirse —pues va de suyo— en una burda e indiscriminada equiparación textual, sino, más bien, en la conformación de un orden del corpus que se levanta desde la atención y el respeto de su forma interna.

1. Hallazgo

Valgan estas premisas como preámbulo y marco teóricos para situar el hallazgo, la atribución y la edición de dos artículos de Ortega publicados sin firma en *El Imparcial* los días 28 de octubre y 2 de noviembre de 1912. El hallazgo fue casual, en el sentido de que lo que se encontró no era, como tal, buscado. Quizá sería más propio llamarlo "encuentro", pues lo casual del caso revela un estar en camino del investigador no menos importante que el salir a su camino lo encontrado. Encuentro, pues, que advino dentro de un proceso de documentación en el que el investigador iba a "otra cosa" y cuyo norte no era, desde luego, el rastreo del periodismo orteguiano. Al encuentro hubiera podido corresponderse la apertura de un nuevo filón investigativo, y el investigador, que así lo reconoce, no descarta llevarlo a cabo en futuro, pero, en todo caso, ha preferido dar noticia de lo encontrado, dejando pendiente, para mejor ocasión, un rastreo más completo y adecuado.

El encuentro tuvo lugar dentro de las investigaciones realizadas para la edición de los textos de *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*, un importante capítulo de la historia del movimiento intelectual español y un documento imprescindible para comprender la gestación y el momento de cohesión de la Generación del 14. La Fiesta de Aranjuez tuvo lugar el 23 de noviembre de 1913 y fue, como se sabe, un acto de homenaje y desagravio a Azorín organizado por Juan Ramón Jiménez y José Ortega y Gasset. Fue más que eso, desde luego, pero su pertinencia no hace al asunto que nos ocupa[9]. En este orden de cosas, la investigación se encaminó a través de los meandros y vericuetos del seguimiento que tuvo en la prensa el "caso Azorín", sus antecedentes y sus consecuencias, y, sobre todo, de cómo el movimiento intelectual se fue cohesionando a su alrededor y configurando, de este modo, el liderazgo orteguiano. Así surgió el encuentro.

[9] *Víd.* en propósito la "Introducción" a mi edición de *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Los dos artículos en cuestión son los siguientes:

— "Política, miedo y amor", *El Imparcial*, 28 de octubre de 1912;
— "El cuento de la buena pipa", *El Imparcial*, 2 de noviembre de 1912.

Son dos artículos de fondo, sin firma, y ambos ocupan, como correspondía a los fondos de *El Imparcial*, la parte izquierda —la más relevante— de la primera página. No se trata de dos artículos independientes, sino de una misma serie compuesta de dos artículos. El título de la serie —"De instrucción pública"— aparece en ambos casos encima del título del correspondiente artículo. La vinculación entre los artículos, además de estar marcada por el título de la serie, lo que ya, de por sí, no debería dejar lugar a dudas, está aludida en los comienzos de cada uno de ellos: "Estos párrafos, y algunos otros que seguirán", se lee en el primero, y, en el segundo, "Acaso extrañara que días pasados". En este segundo artículo hay, además, dos reenvíos al primero, respectivamente en el séptimo y décimo párrafos: "recuérdense las frases que otro día copiábamos" y "Entre los discursos que días pasados citábamos". Además, la referencia a Federico de Onís en el segundo artículo es también un claro reenvío intertextual al primero de ellos, lo que pone en evidencia un indicio más a favor de su segura vinculación.

Ambos artículos se inscriben dentro del marco regeneracionista del "problema de España", recogiendo una indudable raíz institucionista que tiende a diseñar el problema nacional desde la centralidad de la cuestión educativa. El primero de ellos describe el estado de la cuestión, lamentable y desastroso, todo menesterosidad y abandono, y el segundo, con fina ironía, las dificultades de la reforma, pues sería como abrir un círculo vicioso en el que casi no se sabría por dónde empezar. Ambos reclaman la necesidad de una auténtica reforma pedagógica, base indispensable de la pendiente regeneración española.

La omisión de la firma en los artículos indica claramente que se trataba de la línea editorial del periódico.

2. Atribución

Son muy numerosos los elementos textuales que reclaman la autoría de José Ortega y Gasset. Antes de pasar a ellos, y sobre todo para reproducir un orden de sospechas que fueron poco a poco confirmándose en el curso de nuestra investigación, conviene traer a colación el documento que contiene la declaratoria *en passant* de una atribución *sui generis* a Ortega del primero de los artículos. Se trata de una carta manuscrita de Azorín a Ortega fechada el 28 de octubre de 1912 que se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. Allí puede leerse, entre otras cosas, cuanto sigue: "muy bien su artículo de hoy en *El Imparcial*. Pero... lucecitas en las tinieblas, lampos en una noche de verano. Eso será todo. He conocido su artículo enseguida. Ya el título

me pareció *sospechoso* (*...amor*)"[10]. La carta de Azorín deja claras varias cosas: que en la fecha de aquel "hoy" de la carta (28 de octubre de 1912) apareció publicado en *El Imparcial* un artículo cuyo título contenía la palabra "amor"; que dicho artículo debía carecer de firma, pues de lo contrario no se comprende la "sospecha" azoriniana; que Azorín atribuye la autoría del artículo a Ortega. No es una atribución fundada, claro está, y, desde luego, no disponemos de la eventual confirmación orteguiana, pues las cartas de Ortega a Azorín debieron perderse durante los registros de casas y traslados precipitados ocasionados durante la Guerra Civil. Pero, en cualquier caso, es un primer indicio, y pertenece, además, a un intelectual especialmente sensible al problema educativo (también Azorín había insistido en sus artículos en esa misma dimensión del "problema de España", y llegaría a ser, después, subsecretario de instrucción pública entre 1917 y 1919), un intelectual, además, muy próximo a Ortega en estos años, como testimonian las cartas a Ortega que de él se conservan, una proximidad intelectual, en fin, que ha permitido a la crítica hablar de un "Azorín orteguizado"[11].

Nada dice Azorín, sin embargo, del segundo artículo. Sí se conserva una carta suya a Ortega del día siguiente a su publicación, aunque en ella Azorín sólo se refiere al padecimiento de un repentino "ataque de reúma" que habría de impedirle asistir a una conferencia de Ortega sobre *El Quijote* en la Residencia de Estudiantes. Es una carta breve, pero de ella se desprende que Azorín y Ortega se vieron el 1 de noviembre, es decir, el día anterior a la publicación del segundo artículo. Es posible conjeturar que hablaran de ello, sobre todo por la complicidad que establecía sobre este asunto la carta anterior. Y es posible también que, por ello, la carta del 3 de noviembre calle al respecto. Aunque tampoco puede descartarse que a Azorín pudiera pasar desapercibido este segundo artículo por causa de su dolencia.

No se ha encontrado en el epistolario consultado ninguna otra referencia directa a ninguno de estos artículos, aunque sí una cierta comunión de ideas y simpatía entre los artículos en cuestión y las cartas que cruzaron Ortega y Federico de Onís durante el verano y el otoño de ese mismo año de 1912. El motivo principal de este intercambio epistolar es la preparación del discurso que Onís iba a pronunciar en la Universidad de Oviedo, donde era catedrático, con motivo de la apertura e inauguración del nuevo curso académico. Discurso cuya referencia viene recogida tanto en el primero como en el segundo de los artículos, lo que prueba la alta consideración que el autor de los mismos tenía de las ideas expresadas por Onís[12]. Es un indicio más a favor de Ortega,

---

[10] Los resaltes son de Azorín. Agradezco a la Fundación José Ortega y Gasset el permiso concedido para la consulta del epistolario inédito.

[11] Cacho Viu, V.: *Repensar el noventa y ocho*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pág. 141.

[12] En su carta del 2 de octubre de 1912, con la que Federico de Onís acompaña el envío a Ortega del discurso en el que ha estado trabajando durante el verano, puede leerse cuanto sigue: "Yo creo que habría que dar alguna publicidad al discurso, porque si ha de producir algún resultado ha de ser fuera, pues en Oviedo no produce ningún efecto nada, y si no lo conocen más que aquí sería trabajo perdido". ¿No encontrará una motivación, en este ruego encubierto, esa doble referencia que hace Ortega al discurso de Onís en los dos artículos de 1912 que aquí estamos examinando?

acaso poco significativo por sí solo, pero la lógica de las atribuciones requiere de la suma de indicios para poder constituir una seguridad fiable. Y en este caso, también cabe conjeturar que, detrás de esa doble referencia a Onís y a su discurso, el autor de los artículos escondía un cierto orgullo personal al sentirse partícipe, en cierto modo, de su dialógica conformación.

Por lo que se refiere, en cambio, a los elementos textuales que permiten vincular a Ortega con estos artículos, hay que decir que son varios de tipo y carácter, y que comprenden tanto marcas estilísticas propias como expresiones recurrentes o usos conceptuales específicos del léxico orteguiano. En nuestra atribución nos vamos a servir sólo de los rasgos y marcas que ofrecen un alto grado de seguridad, y vamos a prescindir de trazas que, aunque denotan una fuerte similitud con la impronta estilística orteguiana, no puede seguirse de ellas un apoyo seguro. Es el caso, por ejemplo, de la última frase del párrafo inicial del primer artículo: "Las leyes son más bien unas maneras de temblar". El lector familiarizado con la obra orteguiana podrá convenir sin dificultad que se trata de una frase que, tanto por sus características rítmicas como por el tipo de imagen empleada, bien podría caber dentro del estilo orteguiano. Ahora bien, ni en la *Concordantia ortegiana* ni en el *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*[13] hemos encontrado elementos que puedan avalar el empleo —total o parcial— de nuestra frase en la obra de Ortega. Razón por la cual prescindiremos de ella como aval de nuestra atribución, pues, aunque podría argumentarse sin demasiada dificultad su coherencia con el estilo orteguiano, siempre quedaría abierta la posibilidad de un uso al margen de Ortega.

Veamos, pues, los elementos que ofrecen un alto grado de seguridad en la correspondencia. El primero de ellos tiene que ver con la expresión "revolución de la competencia", que aparece al final del penúltimo párrafo del primero de los artículos. Se trata de una noción central del ideario político-intelectual del Ortega de estos años, y aparece como tal, en esa misma forma expresiva, en la segunda parte del artículo "Competencia", publicado en *El Imparcial* el 9 de febrero de 1913, es decir, tan sólo tres meses después de la publicación de los artículos que aquí estamos considerando. Allí afirma Ortega lo siguiente: "La instauración de la democracia sólo es posible en España mediante la revolución de la competencia"[14]. El horizonte intelectual de esa "revolución de la competencia" es el mismo en uno y otro caso, por lo que bien puede considerarse el primero de estos dos artículos de 1912 como un precedente claro y un momento particularmente importante del proceso de gestación de "Competencia".

"Competencia" es un artículo de principal importancia en el Ortega de esta época. En él acuña la categoría de "Generación del 98" para referirse a su propia generación, cosa por la que Azorín, como se sabe, no pasará y dará batalla enseguida desde las

---

[13] Fresnillo Núñez, J.: *Concordantia ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Alicante, Universidad de Alicante, 2004; Hernández Sánchez, D.: *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2000.

[14] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, Madrid, Taurus, 2004, pág. 606.

páginas de *ABC*, apropiándose sucesivamente del invento orteguiano como nombre propio de su generación. Es historia conocida. Pero más allá de este episodio, que no se tradujo en escaramuza ni en disputa entre ellos, lo importante de ese artículo es el deslinde que hace Ortega de su propia generación alrededor del concepto de "competencia". La competencia deviene seña de identidad de la joven generación, y, de consecuencia, factor primordial del reformismo que iba a confluir en la Liga de Educación Política Española. De hecho, *Vieja y nueva política*, el discurso programático de la Liga, recoge la competencia como uno de los ingredientes esenciales de la "nueva política". Frente a ella, la vieja política no habría sido otra cosa que "fomento de la incompetencia"[15]. El "principio de la competencia" rige la nueva política: "para nosotros es tan necesario como la justicia en los gobernantes la competencia en ellos"[16]. Y ello le lleva a concluir, de manera perentoria, que la organización nacional "no puede fundarse más que en la competencia"[17].

La nueva política, por otro lado, debía consistir principalmente en el establecimiento de un régimen de "usos nuevos" capaz de anular y sustituir los viejos usos de la vieja política. También "usos nuevos" —y la correlativa declaración de "guerra al tópico"— es una expresión recurrente en el vocabulario orteguiano de esta época: aparece en *Vieja y nueva política* para indicar el horizonte práctico y la tarea por hacer de la joven generación[18]. Y aparece también, ligada a la configuración de la competencia, en el antepenúltimo párrafo del primero de nuestros artículos de 1912.

Así pues, la expresión "revolución de la competencia", apoyada por la vecindad de la expresión "usos nuevos", presentes ambas en el primer artículo y marcas distintivas del ideario orteguiano de estos años, representa un aval importante para el reconocimiento textual de la impronta orteguiana.

Otra marca textual que reconduce estos artículos de 1912 a Ortega es la expresión "dos Españas" que aparece en el penúltimo párrafo del segundo artículo. Se trata de un concepto que hunde sus raíces en el ideario regeneracionista y encuentra el fundamento de su dicotomía en la teoría de los "dos Estados" de Joaquín Costa[19]. Ortega lo emplea por vez primera en el artículo "Calma política. Un libro de Pío Baroja", publicado en *El Imparcial* el 13 de septiembre de 1912. Es decir, en fechas extremadamente cercanas a la publicación de los artículos que estamos considerando. También el concepto de "dos Españas", como el de "competencia", es central en el

---

[15] *Íd*., pág. 722.

[16] *Íd*., pág. 731.

[17] *Íd*., pág. 742.

[18] *Íd*., págs. 709-712. Años después, en *Misión de la Universidad*, Ortega mantendrá claramente su fidelidad semántico-conceptual a esta expresión: "Reforma es siempre creación de usos nuevos", *Obras completas*, vol. IV. Madrid, Taurus, 2005, pág. 532. Para el concepto de uso en Ortega, *víd.* el estudio de Ferreiro Lavedán, María Isabel: *La teoría de los usos sociales en Ortega*. Santiago de Compostela, Tórculo Edicións, 2002.

[19] Costa, J.: *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España*, en *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos*, edición de Rafael Pérez de la Dehesa. Madrid, Alianza Editorial, 1992, pág. 21.

ideario político-intelectual del Ortega de estos años, y, como tal, aparece en *Vieja y nueva política* fundamentando la separación entre las dos políticas. Aparece también en la conferencia "En defensa de Unamuno", pronunciada el 11 de octubre de 1914 en la Sociedad El Sitio de Bilbao, y, bastantes años después, aunque ya con otro sentido, en el Discurso pronunciado el 4 de septiembre de 1931 en las Cortes Constituyentes[20]. A excepción de este último caso, que separa las "dos Españas" en función de la emergencia de los nacionalismos, en los demás el concepto de "dos Españas" mantiene un mismo horizonte de sentido que casa bien con el uso que se hace de dicho concepto en el segundo de nuestros artículos de 1912: "hay dos Españas, una modesta y enérgica que se inicia y pone el pie en el porvenir, otra la magnífica España pretérita", se lee en la reseña de *El árbol de la ciencia*[21]; "dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: *una España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia", se lee en *Vieja y nueva política*[22]; "Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida", se lee también en la conferencia bilbaína[23]. En este horizonte de uso puede inscribirse, coherentemente, cuanto afirma en el segundo de los artículos de 1912: "hay dos Españas: una, nueva, aspirante, que no ha tenido maestros; otra, vieja, establecida, que no ha sabido ser maestra de la nueva". Se trata, sin más, de la oposición, muy arraigada en el vocabulario orteguiano de esta época, entre la "España caduca" y la "España nueva" (oposición, por lo demás, que se mantiene en el séptimo párrafo del segundo de los artículos y sobre la que recae, con toda su carga semántico-metafórica, la expresión "salud de España", presente en el párrafo noveno, expresión que Ortega recoge de la metafórica regeneracionista sobre la "enfermedad de España"[24]).

Es obvio que Ortega se coloca del lado de la "nueva España", como queda perfecta y claramente explicitado en numerosos textos de esta época, como los ya citados *Vieja y nueva política* y "En defensa de Unamuno", u otros, no menos rotundos, como "De un estorbo nacional"[25], "*España* saluda al lector y dice"[26] y "Nueva España contra vieja España"[27]. Ahora bien, con relación a este posicionamiento orteguiano

---

[20] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. XI. Madrid, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, pág. 373.

[21] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 541.

[22] *Íd.*, pág. 714.

[23] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. X. Madrid, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, pág. 266.

[24] *Víd.* en propósito la Introducción a mi edición de Martínez Ruiz, J. [Azorín], *Diario de un enfermo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

[25] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 620.

[26] *Íd.*, pág. 829.

[27] *Íd.*, pág. 839.

respecto de las "dos Españas", el segundo de nuestros artículos de 1912 mantiene una semejanza estructural muy fuerte con la reseña orteguiana, muy poco anterior, "Calma política. Un libro de Pío Baroja". Allí, al hilo de la frase anteriormente reproducida relativa a las "dos Españas", se lee lo siguiente: "¿De cuál seremos patriotas? Por mi parte, no habrá equívoco: como Nietzsche decía, la patria no es tanto la tierra de los padres —*Vaterland*— como la tierra de los hijos —*Kinderland*—. [...] Patria es, más bien, lo que, por la noche, pensamos que tenemos que hacer al día siguiente"[28]. Y en el segundo de los artículos de 1912, como conclusión, también puede leerse: "en las querellas entre esas dos Españas nosotros intentaremos caer del lado de la nueva".

Hay, además, en esa caracterización de la "España nueva" que aparece en este artículo, una nota que resulta fácilmente reconducible al pensamiento orteguiano de esta época: la nueva España —se lee— "no ha tenido maestros". La imagen conceptual de la "ausencia de maestros" aparece ya claramente formulada en el texto de la conferencia orteguiana de octubre de 1909 "Los problemas nacionales y la juventud". En ella Ortega se dirige a los que, como él, "no han tenido maestros"[29]. Insiste en la "falta de maestros nacionales"[30] en el artículo "Alemán, latín y griego", publicado en *El Imparcial* el 10 de septiembre de 1911, y en la conferencia, anteriormente mencionada, "En defensa de Unamuno", de 1914, en referencia a la formación intelectual de su propia generación, afirma "Íbamos buscando maestros y no los hallábamos"[31]. También aparece en *Vieja y nueva política* esta ausencia de maestros, pero aquí se eleva a seña de identidad de la joven generación: "No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza"[32]. Es aquí, en *Vieja y nueva política*, donde se alcanza un sentido que será perdurable en la obra de Ortega. Y bien podría afirmarse que el estadio que supone su empleo en los artículos de 1912 que estamos considerando representa un eslabón importante en su reconocimiento como rasgo distintivo de su generación. En cualquier caso, de lo que no cabe duda, a través de la coincidencia de la imagen conceptual de la "ausencia de maestros", es de la posibilidad efectiva de reconducir estos artículos de 1912 a la autoría orteguiana.

Otro elemento importante de este reconocimiento orteguiano se encuentra en las dos citas finales del segundo artículo. Citas encadenadas, pues la una conduce a la otra. La primera de ellas —"¿Sennor, por qué nos tienes a todos fuerte sanna? // ¡Por los nuestros pecados non destruiyas Espanna!"— está sacada del *Poema de Fernán*

[28] *Íd*., pág. 541.

[29] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. X, *op. cit.*, pág. 107.

[30] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 453.

[31] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. X, *op. cit.*, pág. 267.

[32] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 741; "una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; [...] que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu", *Íd*., pág. 710. Nótese también cómo la frase orteguiana antes citada "No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza" tiene un "aire de familia" con la frase que aparece en el décimo primer párrafo del segundo de los artículos de 1912: "Cuando la juventud no ha tenido maestros, no puede aprender la suprema disciplina del respeto".

González y corresponde a los dos primeros versos de la estrofa 550[33]. Esta misma cita la reproduce Ortega en dos ocasiones: la primera en el texto de una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid a raíz de la muerte de Joaquín Costa[34]. Costa murió el 8 de febrero de 1911 y el acto del Ateneo se celebró dos días después. No consta el nombre de Ortega entre los participantes a la velada del Ateneo[35] —no podía, pues se encontraba ya en Marburgo— y Paulino Garagorri, el editor del volumen, nada dice en mérito a la fecha de esta conferencia, pero, en cualquier caso, para los efectos que aquí nos interesan, la datación del texto, *grosso modo*, no presenta problemas. La segunda ocasión en la que viene empleada por Ortega esta cita es en el artículo "Un libro. La forma como método histórico", publicado en *El Sol* el 11 de diciembre de 1926 y recogido en el volumen del año siguiente *El espíritu de la letra*[36]. Esta fidelidad a una misma cita, a distancia de más de veinte años, denuncia, sin duda, su pervivencia en la memoria orteguiana. La primera ocasión en que aparece, además, adviene en unas fechas relativamente próximas a la publicación de nuestros artículos de 1912, y, desde luego, en un mismo horizonte intelectual.

La segunda cita a la que antes nos referíamos es una cita de Leonardo da Vinci muy recurrente en Ortega, índice, sin duda, de su positiva consideración y de su arraigo: "Dove si grida non è vera scienza". Está sacada del *Trattato della pittura*[37] y Ortega la emplea en *Vieja y nueva política*[38], en *La deshumanización del arte*[39], en el manuscrito de 1926 *La verdad no es sencilla*, publicado póstumo por Garagorri[40], en *Ensimismamiento y alteración*[41] y en *El hombre y la gente*[42]. La extrema fidelidad a esta cita, mucho mayor que en el caso anterior, unida al hecho de estar siempre reproducida en la lengua original, desvela poderosamente la más que posible matriz orteguiana de nuestros artículos de 1912.

Ortega viajó por primera vez a Italia en 1911, y lo hizo, muy brevemente, desde Alemania, para asistir a un congreso. No hay en el corpus orteguiano referencias a

---

[33] *Poema de Fernán González*, edición de Juan Victorio. Madrid, Cátedra, 1981, pág. 144.

[34] Ortega y Gasset, J.: "Costa, el patriota", en *Ensayos sobre la Generación del 98*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, pág. 21.

[35] Villacorta Baños, F.: *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*, Madrid, CSIC, 1985, pág. 355.

[36] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. IV, *op. cit.*, pág. 126.

[37] Da Vinci, Leonardo: *Trattato della pittura*, edición de Ettore Camesasca. Milán, Neri Pozza Editore, 2000, pág. 31. La cita está incluida en el capítulo 29 de la Primera Parte: "E veramente accade che sempre dove manca la ragione suppliscono le grida, la qual cosa non accade nelle cose certe. Per questo diremo che dove si grida non è vera scienza, perché la verità ha un sol termine, il quale essendo pubblicato, il litigio resta in eterno distrutto, e s'esso litigio risurge, ella è bugiarda e confusa scienza, e non certezza rinata".

[38] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 710.

[39] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. III. Madrid, Taurus, 2005, pág. 860.

[40] Ortega y Gasset, J.: *La deshumanización del arte*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, pág. 227.

[41] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. V. Madrid, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, pág. 298.

[42] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. VII. Madrid, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, pág. 82.

Leonardo anteriores a esa fecha, y la primera adviene en el artículo "Una respuesta a una pregunta", fechado precisamente en Marburgo y publicado en *El Imparcial* el 13 de septiembre de ese mismo año[43]. Es probable, pues, que haya que reconducir la lectura orteguiana del genio florentino a este viaje. Pero, en cualquier caso, es a partir de él cuando empiezan a manifestarse en su obra las referencias a Leonardo, generalmente manteniendo la lengua italiana, referencias que, por otro lado, iban a repetirse en el tiempo con una constancia asombrosa.

En relación con esta cita, hay que notar, sin embargo, una ligera diferencia entre los artículos que aquí estamos considerando y el corpus orteguiano. Suele dar Ortega, a continuación de la cita, su traducción, y ésta aparece en el corpus, invariablemente, como "Donde se grita no hay buen conocimiento". El segundo artículo de 1912 ofrece también una traducción de la cita, si bien, en este caso, ligeramente diversa: "Donde se grita no se acierta". La diferencia es mínima y, desde luego, no atañe ni al significado ni al sentido del original. Más que a la diferencia convendría atender a la similitud estructural que mantienen, en este sentido, los artículos de 1912 con el resto del corpus orteguiano, es decir, a la perseverancia de dar la cita seguida de su traducción. Por lo demás, es posible conjeturar que Ortega corrigiera su primera traducción de la cita en un intento de buscar una correspondencia léxica más satisfactoria o adecuada a la ocasión ("buen conocimiento" corresponde mejor que "acierto" al rango etimológico y al horizonte significativo de la palabra italiana "scienza", aunque ambos modos capten el sentido de la cita).

Por lo que respecta al título del segundo de nuestros artículos, "El cuento de la buena pipa", conviene notar que Ortega emplea la expresión "cuento de la buena pipa" en el artículo "Algunas notas" publicado en la revista *Faro* el 9 de agosto de 1908. Allí, en medio de la polémica que mantenía con Ramiro de Maeztu, había dejado explícito su significado: "Maeztu se lo dice todo y sigue el método de Anatole France que es, al cabo, el antiguo y acreditado del cuento de la buena pipa. De esta manera nos encontramos al concluir el párrafo en la misma situación lamentable que al comenzarlo y... este método literario sí que hace daño a España"[44]. En el segundo de nuestros artículos, el método del "cuento de la buena pipa" sirve al autor para mostrar la gravedad del problema pedagógico en España, pues todo intento de solución del mismo requiere la previa apertura de otros problemas cuya solución requiere, como en un círculo vicioso, la solución del primero. Allí, en su tercer párrafo, puede leerse al respecto que "simboliza con mucha exactitud el círculo vicioso donde vive incluso el problema pedagógico". Pocos días antes de la publicación del artículo de *Faro*, concretamente el 28 de julio de 1908, Ortega había publicado en *El Imparcial* la primera parte de "Asamblea para el progreso de las ciencias", donde se anticipa claramente la idea central del artículo "El cuento de la buena pipa": "El problema

[43] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 459.
[44] *Íd.*, pág. 199.

español es, ciertamente, un problema pedagógico; pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido"[45].

Por otro lado, la oposición entre "miedo" y "amor" que aparece en el título del primero de nuestros artículos (que se trata de una oposición emerge claramente de la lectura del mismo) se encuentra también en el corpus orteguiano, concretamente dentro de una cita de Unamuno en el artículo "Nuevas glosas" publicado en *El Imparcial* el 26 de septiembre de 1908: "Hay quien ve la felicidad en la ignorancia, y cuando se oye decir que hay que educar más bien que instruir, entiéndase que quien así habla lo hace ordinariamente más por odio o miedo a la instrucción que no por amor a la educación"[46]. Que se trate, como queda dicho, de una cita de Unamuno, no empece para que pueda ser considerada como una estructura gramatical propia del corpus orteguiano. Además, el hecho mismo de acogerla en el cuerpo de su artículo indica ya un cierto modo de apropiación. En este sentido, cabe también señalar una cierta similitud conceptual entre la frase "el verdadero redactor de la *Gaceta* es el miedo", que aparece al final del primer párrafo del primero de nuestros artículos, y la frase "Cuando andando el tiempo se recuerde lo que ahora leemos y escuchamos, no podrá menos de asaltar al historiador la sospecha de que dictó el miedo las opiniones"[47], que aparece en el artículo "Sencillas reflexiones", publicado en *El Imparcial* el 10 de enero de 1913, en el que, como antes, el "miedo" se hace protagonista de la política española.

Toda atribución se basa, como se decía, en la acumulación de indicios. Éstos, por sí solos, no abren más que el camino de la simple posibilidad y de la conjetura razonable, pero su suma deberá proporcionar, con un alto grado de seguridad, la legitimidad y la fiabilidad de la atribución. Los elementos textuales analizados hasta ahora, junto a la carta de Azorín, ofrecen una base razonable desde la que poder construir la seguridad de la atribución. Añadamos ahora a este examen de los elementos textuales, que presentan una clara correspondencia entre los artículos en cuestión y el corpus orteguiano, la prueba de la coherencia entre los artículos y el corpus.

En el artículo "Ni legislar ni gobernar", publicado en *El Imparcial* el 25 de septiembre de 1912, es decir, un mes y pocos días antes de la publicación de nuestros artículos, Ortega concluía de la siguiente manera: "La política es necesaria para legislar y para gobernar; es decir, para dirigir la nación. Pero esto supone que la nación existe, que se halla en lo esencial organizada, que pasa al través de ella un sistema de trabadas vértebras. El caso nuestro es diverso: aún no está organizada la nación. Es, pues,

[45] *Íd*., pág. 186.
[46] *Íd*., pág. 229.
[47] *Íd*., pág. 593.

aún la hora de los organizadores, de los burócratas competentes y entusiastas, de los ensayadores. ¿Dónde buscarlos? ¿Cómo suscitarlos?"[48]. (En ese mismo artículo, en precisa referencia al caso español, había señalado "la defectuosidad de la legislación pedagógica vigente"[49], una idea que, como podrá comprobar el lector, está en perfecta sintonía con los artículos en cuestión). Ortega venía insistiendo en los últimos años en la idea de ser España una nación en cierto modo inacabada, es decir, no conformada como nación moderna, sino aún por hacer, por dar forma y construir. Y para lograr esa construcción de España como nación, en sentido moderno, es lo que llamará a filas a su propia generación: para llevar a cabo su "ensayo". Ésa será la confluencia intelectual que recogerá la Liga de Educación Política Española, fundada en octubre de 1913 y presentada en sociedad en marzo del año siguiente. No en vano, *Vieja y nueva política*, la conferencia programática de la Liga, concluía con la reclamación animosa de "una España vertebrada y en pie"[50].

La "política pedagógica" que recoge la Liga, por lo que respecta a Ortega, venía preparándose desde atrás: tiene una raíz indudable en la "pedagogía social" del neokantismo marburgués de su maestro Paul Natorp, pero hay también en ella ecos no lejanos de Francisco Giner de los Ríos y del movimiento institucionista. La primera vez que Ortega emplea una expresión similar es en uno de sus artículos en polémica con Gabriel Maura Gamazo ("La conservación de la cultura", en *Faro*, 8 de marzo de 1908): allí habla, en efecto, de "un ensayo de pedagogía política"[51]. En el artículo "Catecismo para la lectura de una carta", publicado en *El Imparcial* el 13 de mayo de 1910, aparece al menos en tres ocasiones la expresión "pedagogía científica"[52] como base del reformismo de la joven generación en su reclamación de una España nueva. Sería, sin embargo, en "La pedagogía social como problema político", una conferencia pronunciada por Ortega en Bilbao el 12 de marzo de 1910, donde encontrara esta "política pedagógica" un primer momento expositivo de síntesis efectiva y de sistematización argumentativa. Allí, ya bien encaminado el discurso hacia las conclusiones, se lee cuanto sigue: "Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico"[53]. Esta idea de política como "pedagogía social" será lo que intentará recoger conceptualmente la "educación política" que aparece dentro del nombre de la Liga de Educación Política Española señalando el norte de su ideario. Nótese, además, que esta definición del

[48] *Íd*., pág. 563.
[49] *Íd*., pág. 561.
[50] *Íd*., pág. 737.
[51] *Íd*., pág. 150.
[52] *Íd*., pág. 330.
[53] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. II. Madrid, Taurus, 2004, pág. 97.

"problema de España" como "problema pedagógico" aparece también en el tercer párrafo del primero de nuestros artículos: "La educación [...] constituye la cuestión específicamente española".

Queda así mostrada, si bien en manera sucinta, la posible inscripción de los dos artículos de 1912 que aquí estamos considerando dentro de la "política pedagógica" orteguiana, y, en consecuencia, la coherencia ideológica entre el corpus orteguiano y nuestros artículos.

Nótese que los artículos en cuestión se publicaron pocos días antes del asesinato de José Canalejas, ocurrido el 12 de noviembre de 1912. Ortega venía acentuando sus críticas al partido liberal desde años atrás y trabajando en la configuración de una auténtica plataforma reformista. La desaparición de Canalejas volvió a abrir el problema del liderazgo dentro del partido, agravando su descrédito dentro de los jóvenes intelectuales. No es que Ortega hubiera ahorrado reprobaciones a Canalejas (basta ver las repetidas críticas a su acción gubernamental que se acumulan entre sus escritos políticos), pero ahora, con el conde de Romanones al frente del gobierno y del partido, las críticas de Ortega irán subiendo de tono en un prolongado *crescendo* hasta sancionar la ruptura definitiva en el artículo "De un estorbo nacional", cuya primera parte se publicó en *El Imparcial* el 22 de abril de 1913, y la segunda, no encontrando posibilidad de seguimiento en las páginas del diario de la familia, en *El País*, el 12 de mayo de ese mismo año. Allí, en el primero de ellos, se leía claramente la acusación al partido liberal de ser un "estorbo nacional"[54], un verdadero estorbo para la reforma regeneradora que necesitaba España; y en el segundo volvía a insistir sin rebajar de un ápice la dureza: "Presenciamos con perversa indiferencia los esfuerzos de una España decrépita, de una España parásita, por ahogar una España nueva que se inicia. El partido liberal es la clave de esa España vieja que tiene apercibida contra nuestra España germinal un arma horrible: la inercia"[55]. Rafael Gasset, que se preparaba para entrar en el gabinete de Romanones, no dudó en cerrar a Ortega las puertas de *El Imparcial*.

Los dos artículos de 1912 que aquí estamos considerando encajan bien, tanto en el espíritu como en la letra, dentro de este horizonte crítico levantado por Ortega contra el partido liberal. Frases como "Se trata de corregir el desvío, la tibieza con que el señor Canalejas mira a la cenicienta nacional" o "en España no es el liberalismo el gobernante decisivo", que se leen en el primer párrafo del primer artículo, reflejan bien ese horizonte crítico.

Así pues, a la luz de todo lo visto anteriormente, podemos concluir que los artículos "Política, miedo y amor" y "El cuento de la buena pipa", pertenecientes a la serie "De instrucción pública" y publicados sin firma en *El Imparcial*, respectivamente el 28 de octubre y el 2 de noviembre de 1912, deben ser atribuidos a José Ortega y Gasset.

---

[54] Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, pág. 616.

[55] *Íd.*, pág. 620.

3. Edición

La presente edición de los artículos "Política, miedo y amor" y "El cuento de la buena pipa", atribuidos a José Ortega y Gasset, sigue los textos publicados en el diario *El Imparcial* los días 28 de octubre y 2 de noviembre de 1912. Nuestra edición actualiza la acentuación y corrige las erratas, y sólo en casos de evidente incompatibilidad o notable distanciamiento con los usos actuales, modifica también la puntuación. Los nombres propios que aparecen en el texto son todos fácilmente reconocibles, pues nuestro tiempo conserva aún la huella de su memoria, salvo, quizá, el de Marcelo Rivas Mateos, catedrático de botánica en la Universidad de Madrid, y el del político e historiador francés Victor Duruy, ministro de Instrucción pública entre 1863 y 1869; el Sr. Alba es, obviamente, Santiago Alba.

"DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA"

"Política, miedo y amor"*

[José Ortega y Gasset]

Estos párrafos, y algunos otros que seguirán, van dirigidos, con todo el respeto oportuno, al corazón del señor presidente del Consejo. Se trata de encender dicho corazón en amores hacia la instrucción pública. Se trata de corregir el desvío, la tibieza con que el señor Canalejas mira a la cenicienta nacional. En otros tiempos, para análogos menesteres del amor, se buscaba un maleficio: se iba a una bruja que clavaba un agujón en cierta figulina de cera. Pero ahora, en estos tiempos democráticos, no sabe uno qué hacer. Han fenecido todos los poderes espirituales cuyo influjo pudiéramos solicitar. Gobierna el mundo la política popular, es decir, la guerra de unas muchedumbres contra otras muchedumbres. No puede intentar nada, pretender nada, quien no lleva a la zaga, como enjaulada fiera, una muchedumbre. Ésta es la realidad. Lo que de ella se deba al principio liberal, cercenador de infundados privilegios, nos parece cosa intangible y veneranda. Pero es el caso que en España no es el liberalismo el gobernante decisivo. Bajo múltiples nombres que se sustituyen a la carrera como los antiguos corredores de antorchas, el verdadero redactor de la *Gaceta* es el miedo. Se legisla por miedo a una muchedumbre de la derecha o a una muchedumbre de la izquierda. Las leyes son más bien unas maneras de temblar.

Hay, pues, que agenciarse una muchedumbre si se quiere fructuosamente pedir algo y presentarse movilizando en perspectiva conminatoria fantasmas de violencia. Así

---

* *El Imparcial*, 28 de octubre de 1912.

van empujando la legislación, de amenaza en amenaza, las demagogias izquierdistas o derechistas. Así marcha el mundo, y sería ingenua pretensión irle a poner grandes reparos. Después de todo, la demagogia larvada o descubierta es siempre preferible al capricho unipersonal que en los tiempos de la gracia de Dios conducía los pueblos. No nos quejemos, por consiguiente.

Sin embargo, nosotros pediríamos a mayores capacidades que resolvieran este problema: la instrucción pública es una gravísima cuestión nacional. Tratándose de España, la cuestión es de vida o muerte. La educación, el aumento intelectual constituye la cuestión específicamente española. Ahora bien, con los temas de instrucción pública es imposible ejercitar la demagogia, es imposible conquistar a las muchedumbres. La pedagogía es impopular, como todo lo puramente técnico. ¿Qué ocurre? Los gobiernos gastan toda su energía en legislar sobre materias donde la frontera demagogia da su acometida, y nadie se acuerda en serio de la instrucción pública porque es inofensiva.

En los últimos diez años —¡Señor, diez años de vida española!— el Poder político ha transferido sucesivamente su plataforma de la Hacienda a la reconstrucción naval, de ésta a la Administración local y a la expansión en Marruecos, al fomento agrícola y a las obras públicas. Sólo la instrucción ha quedado relegada al fondo de los programas como un elemento de eufonía. No discutimos ahora si esos otros empeños gubernamentales son más o menos acertados. También es palmario que la organización de la instrucción pública no puede significar un fin político último. Mas, el motivo de que no sea un fin, está en que es el medio e instrumento universal para cualquier otro propósito. Por esto, ha debido constituir la labor comunal y continua de todos los partidos en la alternativa de la gobernación. ¡Señor, qué hubieran sido diez años de amor a la cultura para este pueblo que ha perdido su alma!

¿Quién duda que los hombres de la política comprenden esto como el que mejor? No obstante, los años han transcurrido irremediablemente y sin provecho alguno en el orden de las mejoras definitivas. ¿Cómo es posible? Es que se ha temido la resistencia al pago de los tributos, se ha temido la agresión a nuestras costas, se ha temido a los catalanes, se ha temido a los imperialistas interiores, se ha temido la airada incursión del hambre a lo largo de los campos paralíticos. Cuanto se ha hecho fue obra de nuestro compañero en la Prensa el miedo, cronista de la *Gaceta*.

Si de la mansueta pedagogía lográsemos hacer un león, todo se habría ganado. Pero no hay manera: los temas de la enseñanza carecen de fachenda y no salen a ladrar. A lo mejor matan un pueblo sin haber dado el menor susto a los gobernantes, suponiendo que cuadre llamar así a quienes, para legislar, se orientan sólo en los motines.

Y el caso es que la instrucción pública debe andar muy mal. Conviene que el pueblo lo sepa, aun cuando le traiga sin cuidado. Con decírselo y no engañarle cumplimos nuestro deber. La enseñanza está muy mal; peor todavía: la enseñanza no existe. Hace poco lo escribía así un colaborador nuestro, en esta plana.

La apertura de curso ha incitado a personas de máxima autoridad a ocuparse de este tema en discursos pronunciados ante los claustros universitarios. Son, por lo tanto,

testimonios de mayor excepción. "Leed —hallamos en uno de aquéllos—, leed, por el pronto, los cuadros estadísticos que consigno al final, tomados los unos y derivados otros, en lo que a instrucción primaria se refiere, del *Report* de los Estados Unidos. Léanlos también los españoles todos. ¿Qué he de decirles yo que no les diga, entre iracunda y avergonzada, su propia conciencia? De cuantos países del mundo figuran en la estadística no quedan por debajo de esta nuestra patria amada sino Ceilán y la India, a causa de la enorme cifra de población indígena que todavía no ha podido ser civilizada." En otro lugar del mismo discurso nos sorprende esta frase: "... interrogaba a mi conciencia...: "El régimen escolar español, ¿forma hombres?" Y una voz interior, acusadora o sincera, gritábame sin vacilaciones ni eufemismos: "¡No!""

Es de advertir que esta conciencia que tales cosas se pregunta y tales se responde pertenece al ministro de Instrucción pública, dirigiéndose en la Universidad de Valladolid a un auditorio de profesores.

En otro discurso leído en el paraninfo de la Universidad Central, D. Marcelo Rivas Mateos, catedrático, dice:

"Al terminar un alumno los estudios universitarios, aun cuando sus conocimientos no sean universales, debe salir capacitado para ganarse la vida honradamente sin necesidad de apoyos ajenos. Su cultura ha de resultar de tales condiciones que, en vez de ser el licenciado un protegido de la sociedad, sea un órgano útil de ella.

Los profesores de la Universidad —y hablo en términos generales— ¿tienen independencia y capacitación suficientes para, con sus enseñanzas, producir hombres de tales condiciones? Creo que no.

¿Pero la Universidad española llena los fines capitales que hemos señalado y, cual red de nervios, vivifica hasta la última célula social? Creo sinceramente que ni una cosa ni la otra; es más: presentando la verdad sin trampantojos ni gasas piadosas que la velen, hay que agregar que dista mucho de aproximarse a ideal tan hermoso.

Se halla tan arraigada, tan profundamente arraigada en la conciencia del país la idea de que los catedráticos somos exclusivamente fabricantes de títulos académicos, que muchas veces nos cuesta trabajo desembarazarnos de tal creencia, sin que vea otra explicación que la de encontrarnos contaminados con la misma idea."

Otro catedrático, D. Federico de Onís, de la Universidad asturiana, pronuncia en su discurso estas palabras aladas: "Que en España no hay Universidad es cosa que está fuera de duda; sería ridículo querer demostrarlo."

Cien veces se han dicho estas cosas y otras tantas fueron desatendidas. ¿Cómo esperar que no lo sean ahora? No hay motivo, verdaderamente. El Sr. Canalejas, hombre nuevo en la dirección del país, pudo traer usos nuevos. Pudo dividir su actividad, dedicando la mayor porción de ella, puesto que parece necesario, a combatir los combates políticos, a domesticar la fiereza de unas muchedumbres con la fiereza de otras, mientras una parte mínima de su energía operaba lejos del tumulto la organización de texturas permanentes, de oficinas serias donde se iniciara la labor científica española, donde se situara al frente de cada estudio o función justamente aquella persona que fuese la más competente y no otra. Pudo corregir el hecho bochornoso e increíble de que, por unas

u otras razones, no exista una sola biblioteca en España donde el estudioso encuentre los libros más indispensables. Pudo llevar a cabo muchas otras minúsculas empresas, de aquellas empresas serias y exentas de aparato a que los grandes gobernantes se sienten solicitados por un fuerte amor, por una genialidad específica que les impulsa a construir instituciones eficaces, exactas, substanciales, colocadas al margen del barullo y pasión políticos, del convencionalismo legal y del oleaje retórico.

Todo esto, que pudo hacerse, no se ha hecho. Peor: no se ha intentado. Suele faltar a los presidentes del Consejo ese rasgo típico de los verdaderos estadistas: amor a la organización de los servicios técnicos, donde todo depende de las aptitudes exquisitas que posean las personas a quienes se encomiendan. Duruy rehizo la instrucción pública francesa buscando, como Diógenes, sus hombres por las plazas. Tales campañas sólo las emprende y cumple el amor; porque no puede esperarse que estalle una revolución para que se entregue un laboratorio a cierto físico o se separe de la cátedra a tal profesor inhábil o se compren unos volúmenes. La única revolución sana para nuestros destinos no sobrevendrá nunca: la revolución de la competencia.

Veces y veces hemos llenado estas columnas con lamentaciones análogas. Ahora insistimos de nuevo, arrastrados por un deber, no animados por una esperanza.

"DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA"

"El cuento de la buena pipa"*

[José Ortega y Gasset]

No lleven a mal nuestros lectores que nos pongamos a contarles el cuento de la buena pipa.

Acaso extrañara que días pasados no nos dirigiéramos al ministro de Instrucción pública, sino al presidente del Consejo. Pero es que en nuestro país los ministros están mediatizados por la presidencia. Unos tras otros, en rápida sucesión, reciben los prohombres la cartera de Instrucción pública y al punto se les escapa de entre las manos, como acontece con la juventud. Turbulentos o flemáticos, altivos o encorvados, todos los ministros de este resorte acaban pareciéndose a la rosa, que vive una mañanada. ¿Qué justicia habría en censurarles? Además, del actual ministro nos consta la bonísima voluntad. Su labor ministerial ha sido severa y callada, en algún momento enérgica. El discurso que ha pronunciado en Valladolid es superior a cuanto este género literario nos había acostumbrado. La lista de proyectos que presenta nos parece contener todo lo que se debe hacer y sólo lo que se debe hacer. Pero hemos

* *El Imparcial*, 2 de noviembre de 1912.

creído descubrir que el Sr. Alba hilvana sus párrafos con un contrapunto de ironía y desencanto, como si en su interior hubiérales puesto de título: "Píos deseos".

Sobre esta melancólica situación de un ministro de enseñanza que lo quiera ser formalmente, vamos a decir dos palabras; porque, a nuestro juicio, simboliza con mucha exactitud el círculo vicioso donde vive incluso el problema pedagógico.

Un ministro que quiere en serio que haya buenas escuelas, tropieza con esta ligera dificultad: apenas si hay buenos maestros. Una docena, dos docenas... cesemos de contar. ¿Por qué tan pocos? Porque no se les paga bien, porque el clima es muy seco, porque Dios no lo quiere, porque el diablo lo hace... Todo esto es, por el pronto, indiferente; ello es que no los hay. Y el ministro que en serio quiere hacer buenas escuelas, renuncia por el momento a su propósito y se dedica a buscar la manera de que haya buenos maestros. Da cita a Dios y al diablo, suaviza el clima y reduce a domesticidad al ministro de Hacienda: todo ello es muy importante, pero falta lo decisivo. Para hacer buenos maestros son menester buenos profesores. ¿Dónde están? Si de éstos se hallaran al revolver cada esquina, el pueblo español sería hoy feliz y opulento; ocuparía lugar preeminente en la cooperación mundial y todos los negocios marcharían viento en popa. Mas, según parece cosa averiguada, andamos en decadencia y malaventura, no sabemos valernos y todo nos son miserias. No hay apenas buenos ingenieros, no hay apenas buenos estrategas, no hay apenas buenos economistas, no hay apenas buenos profesores aptos para hacer buenos maestros.

Sin embargo, hay algunos, aunque muy pocos: éste aquí, el otro allá. ¿Cómo reunirles? Si se crea un nuevo Centro docente la legislación general de enseñanza se apodera de él, lo estruja entre sus garras de mecánico monstruo. Los cargos tienen que salir a oposición o a concurso; es decir, tienen que ser escogidos los buenos profesores, esos pocos, esos únicos, a los cuales las gentes que sientan el honor nacional habían de pedir arrodilladas su colaboración; tienen que ser escogidos por tribunales en que predominan, naturalmente, los profesores de ese antiguo régimen, putrefacto y estéril, que se trata de romper, de aterrar, de pulverizar, de aniquilar. Resultado: el nuevo centro se llena de malos profesores casi enteramente. En las aulas del flamante Instituto sigue corriendo el siglo xv. Fue una broma: el nuevo Centro es más bien un viejo caracol donde ha vuelto a nacer la animálcula.

Éste es el círculo vicioso. Éste es el cuento de la buena pipa. Lo hemos dibujado con palabras ásperas que acaso levanten algunos enojos. ¿Qué le vamos a hacer? Vemos sufrir demasiado la patria en torno para que podamos permitirnos el lujo de prender a la verdad tales vuelillos que no se la entrevea.

Y esto que ocurre con las escuelas sucede con los demás grados de la enseñanza. Se reconoce que están muy mal —recuérdense las frases que otro día copiábamos— y se pretende que unas líneas de la *Gaceta* llenen sus ámbitos de sabiduría y levantadas emociones. Cuando no se hace esto, cuando un ministro tiene el valor de crear al margen de la España caduca órganos nuevos para la nueva España que quiere ascender, el hampa nacional, viéndose desdeñada, abre las cuencas de su veneno y una riada de maledicencia anega y arranca la menuda construcción.

Otras veces no es el hampa, es el honesto error, la honrada ignorancia de las personas que conducen los grupos políticos. Viven éstas de ordinario alejadas de la esfera en que se crean las sólidas reputaciones científicas, en que se anuncian los nuevos ideales pedagógicos. Se acercan a juzgar la nueva, minúscula institución, el somero ensayo, llevando en la mente ideas de cuando los hombres pulimentaban la piedra o, por lo menos, deciden del asunto al peso con un devastador *à peu près*.

Esto es fatal. Todas las reformas de Instrucción pública tienen que apoyarse en la convicción de que disponemos hoy de muy pocos hombres aptos y es forzoso colocarlos de manera que no se pierda un adarme de su influjo. Pasa en esto como en los demás problemas nacionales. La salud de España es cuestión de cualidades, no de cantidades.

Entre los discursos que días pasados citábamos hay uno, el del Sr. Onís, donde el orador pasa muestra, con ejemplar nobleza, a su haber estudiantil. Un catedrático nos ofrece aquí el balance de sus años de aprendizaje. Y aun habiendo sido de los más afortunados, el Sr. Onís resume su deuda con el Estado en términos tan amargos, que podrían expresarse así: "No he tenido maestros".

¡Ah! Cuando la juventud no ha tenido maestros, no puede aprender la suprema disciplina del respeto: emoción constructora de pueblos y de jerarquías, labradora del orden, de la paz y de todo lo que es fecundo.

¿Sennor, por qué nos tienes a todos fuerte sanna?

¡Por los nuestro pecados non destruiyas Espanna!

Éste es un grito de dolor que se halla en el venerable poema de Fernán González. Lo copiamos aquí por hábito de literatura. Mas ¿a qué gritar? "Dove si grida non è vera scienza" —decía Leonardo da Vinci— (Donde se grita no se acierta). Más vale censurar los vicios sonriendo, ya que no se tiene grande esperanza de que se corrijan.

De todos modos, dos cosas nos son evidentes. La primera, que hay dos Españas: una, nueva, aspirante, que no ha tenido maestros; otra, vieja, establecida, que no ha sabido ser maestra de la nueva.

La segunda cosa es que en las querellas entre esas dos Españas nosotros intentaremos caer del lado de la nueva.

El conocimiento como institución social: la ciencia en la España de Floridablanca

EUGENIO MOYA
Universidad de Murcia

Resumen: Este artículo reconstruye la modernidad de la idea de ciencia y sus instituciones que patrocinanron los borbones (principalmente Carlos III). Pero, al mismo tiempo, interpreta el significado que el desarraigo social de la ciencia española y la promoción sociopolítica de legistas (manteístas), como José Moñino, Conde de Floridablanca, tuvieron como factores decisivos no sólo a la hora de explicar el fracaso institucional del saber positivo, sino también, el fracaso de la modernización del Estado español durante el siglo XVIII.
Palabras claves: ciencia, Estado, Conde de Floridablanca, Ilustración, manteísmo.

Abstract: This article reconstructs the modernity of the science idea and its institutions that patronized the borbones (mainly Carlos III). But, at the same time, it interprets the meaning that the social uprooting of the Spanish science and the sociopolitical promotion of jurists ("*manteístas*"), as José Moñino, the Count of Foridablanca, had not only as decisive factors when explaining the institutional failure of the positive knowledge, but also, the failure of the modernization of the Spanish State during the XVIII century.
Keywords: science, State, Count of Foridablanca, Enlightment, "*manteísmo*".

I

A menos que nos alineásemos hoy con escépticos y críticos culturales de la ciencia, hemos de reconocer en ella una práctica relativamente exitosa a la hora de conocer el mundo. De hecho, hoy por hoy el carácter masivo de la información especializada que circula socialmente exige no sólo una división del trabajo cognitivo, sino también que adoptemos en cierto modo una posición fiabilista que nos lleve a confiar en la verdad y objetividad de las investigaciones científicas que hacen otros. Nuestra salud, nuestra esperanza de vida, nuestra seguridad y nuestro bienestar dependen, en gran parte, de ellos. La pregunta que debemos hacernos es, pues, de dónde extrae la ciencia sus virtudes epistémicas, esto es la objetividad y verdad con las que asociamos sus propuestas.

No son pocos los que piensan desde Descartes —en quien se reconoce por lo general al padre de la filosofía moderna—, que confiamos en los científicos porque ellos —como los verdaderos filósofos— han sabido vencer las influencias impuras y perniciosas que instilan en todos nosotros la tradición, los prejuicios, los intereses y

el hábito de la resistencia al conocimiento, y, por tanto, no reconocen, al menos en su laboratorio o despacho, otra autoridad que la de la verdad. Lo dice el propio Descartes en la tercera de sus *Reglas para la dirección del espíritu:*

> "Se deben leer los libros de los antiguos, puesto que es un gran beneficio el que podamos servirnos de los trabajos de tantos hombres: de una parte para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido descubierto rectamente, y de otra además para darnos cuenta de lo que queda aún por descubrir en las demás ciencias. Sin embargo, el gran riesgo es que quizá algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos, se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones...
>
> Pero aunque todos fuesen sinceros y francos y no nos impusieran como ciertas cosas dudosas, sino que nos instruyeran de buena fe, nunca sabríamos a quién creer, puesto que apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no haya sido afirmado por otro. Y de nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tuviera más autores…, [pues] aun cuando todos estuviesen de acuerdo entre sí, no bastaría, sin embargo, su doctrina; pues, por ejemplo, nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema; ni jamás llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos dar un juicio sólido acerca de las cuestiones propuestas, pues, en tal caso, habríamos aprendido historias, pero no ciencia."[1]

Son numerosos los testimonios que podríamos acumular de esta línea de pensamiento. En general, se insiste en dividir a los humanos en dos categorías diferentes: la de los científicos: de mente abierta, observadores y comprometidos con la verdad; y la de los legos: supersticiosos, dogmáticos, llenos de prejuicios, interesados y, por tanto, incapaces de ver el mundo sino a través de su espejo distorsionado. Reparemos en que incluso Baltasar Gracián en el § 74 de su *Oráculo manual y arte de prudencia,* negaba la misma humanidad a los que son víctimas de la superstición y el prejuicio:

> "No todos los que lo parecen —dice Gracián— son hombres; haylos de embuste que conciben la quimera y parecen embelecos, y hay otros, sus semejantes, que los apoyan y gustan más de lo incierto, que promete un embuste, por ser mucho, que de lo cierto, que asegura una verdad, por ser poco."

Aunque es evidente que en gran parte la Ilustración hizo suya la consigna kantiana del "*atrévete a pensar por ti mismo sin la guía o tutela de otro*", no insistiremos en ella, porque no deja de ser una línea de pensamiento fracasada a la hora de explicar las virtudes epistémicas de la ciencia. Por mucho que creamos que los científicos al entrar en sus laboratorios y ponerse sus batas se protegen de todo elemento distorsionante, la historia de la ciencia no hace más que acumular datos en sentido contrario. Y es que el científico no es, desde el punto de vista individual, diferente al lego: ninguno

[1] Descartes, R.: *Regulae*, III, A-T., X, pág. 367.

de los dos puede liberarse de toda preconcepción, de toda circunstancia y dirigirse al conocimiento de los hechos y nada más que de los hechos. Karl Popper, uno de los filósofo que mejor conoce la ciencia y que más han influido en los científicos contemporáneos, lo dice con claridad: "*la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser objetivo*". Pero, ¿significa esto reconocer que nuestra misma confianza en las virtudes epistémicas de la ciencia no deja de estar cargada de prejuicios? Ni mucho menos. Tras criticar esa idea de ciencia, Popper apunta al carácter público y social de la práctica científica como garantía de nuestra confianza racional en la misma. Dice Popper:

> Y —extraña ironía— la objetividad se halla íntimamente ligada al aspecto social del método científico, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser objetivo, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia...
>
> Pese a ello, siempre habrá quienes arriben a juicios parciales o aun arbitrarios, pero ello no puede evitarse y, en realidad, no perturba seriamente el funcionamiento de las diversas instituciones sociales creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos. Este aspecto del método científico nos muestra lo que puede lograrse mediante instituciones ideadas para hacer posible el control público y mediante la expresión abierta de la opinión pública.[2]

La virtudes epistémicas de la ciencia, frente a lo que pensó Descartes, tienen un carácter público. El conocimiento científico es una institución social. Descartes se equivocó y, en su lucha contra toda forma de autoridad o prejuicio, contribuyó a extender un mito: el *mito del pensador solitario*, un mito que ha trascendido al mismo entendimiento que los científicos tienen de su tarea hasta hacer parecer razonable la idea del *descubrimiento científico* otro mito éste, derivado de aquél, que sirve para que algunos reciban premios, honores o reconocimientos individuales a una tarea, como la de la investigación científica, que está organizada socialmente y posee carácter colectivo.

No debemos atribuir a Descartes la paternidad de una idea moderna de ciencia. De hecho, fue otro filósofo, algo anterior a él, el origen de la misma. Nos referimos a Francis Bacon, un autor en el que Feijoo, verdadero inspirador de la política ilustrada española, encontró las claves de lo que tendría que ser una reforma intelectual de España. Pero, ¿cuáles fueron esas claves baconianas que hicieron suyas Feijoo y a partir del Marqués de la Ensenada, todos los ministros de Carlos III, incluido el murciano José Moñino, conde de Floridablanca?

---

[2] Popper, K.R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1982, págs. 385-386.

II

Bacon fue uno de los primeros que se revolvieron contra el modo de ver y habitar el mundo del hombre medieval. Buscó antes que Descartes una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y de la tradición; pero fue más ambicioso: quiso remodelar, como dice Husserl, "*el entorno humano global, la existencia política, social, de la humanidad*"[3]. Y para ello era preciso *una nueva forma de organizar y entender el saber*:

1. Abogó, así, por una ciencia financiada por el Estado.
2. Más que confiar en la genialidad individual o en el azar, consideró que sólo con el esfuerzo continuo de muchos científicos podría alumbrarse la verdad. Y
3. Frente al ideal de vida contemplativa clásico, elevó los métodos y operaciones de las artes mecánicas, la de los hombres dedicados a la construcción, la navegación, la agricultura, la minería, la imprenta o la industria textil, a auténtico paradigma de la nueva cultura[4].

Son tres ideas que le han hecho merecedor del título de "*filósofo de la revolución industrial*"[5], pues, de espaldas al aristotelismo y la filosofía escolástica, piensa la ciencia, más que como teoría, como práctica, esto es, como investigación de causas, pero también —y sobre todo— como productora de efectos útiles.

Y es que en la obra de Bacon la protesta contra la esterilidad de la cultura tradicional está fundada precisamente en el hecho de que las artes mecánicas se muestran siempre tan vitales que pueden pasar a ser cada vez más perfectas en relación a las cambiantes necesidades de la especie humana. Bacon firmaba así el acta de defunción de la idea del saber por el puro interés cognoscitivo. Como declaraba en el libro I, aforismo 3 de su *Novum Organum*: "*El saber y el poder humano son lo mismo*". Desde él, la ciencia se entendía como un precioso instrumento al servicio del hombre. Como dirá más tarde Comte, "*saber para prever, prever para proveer*"[6].

Ahora bien, la cuestión relevante es saber de dónde extraen las artes mecánicas esa capacidad de servicio. La respuesta nos la da el mismo Bacon comparando el desarrollo de las artes mecánicas y el de las filosofías y ciencias tradicionales:

> Pronto hará dos mil años que las ciencias, detenidas en su marcha, permaneciendo poco menos que en el mismo punto, no han hecho progreso notable. *En las artes mecánicas*, *que*

---

[3] Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona, Crítica, 1991, par. 3, pág. 8.

[4] Es la tesis que aparece en el aforismo 74 del primer libro del *Novum Organum.* Cfr., igualmente, Bacon, F.: *Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature*, en: *The Works of F. Bacon*, edición de R. L. Ellis, J. Spedding y D.D. Heath (Londres, 1887-1892), vol. III, pág. 226; *De dignitate et augmentis scientiarum*, ed. cit., vol. I, pág. 462.

[5] Farrington, B.F.: *F. Bacon, filósofo de la revolución industrial*. Madrid, Ayuso, 1971, págs. 21 y ss.

[6] Para apreciar el papel de Bacon en la gestación de la idea moderna del progreso, *víd*. Faulkner, R.K.: *Francis Bacon and the Project of Progress*. Landham, Rowman and Litterfield, 1993.

> *tienen por fundamento la naturaleza y la luz de la experiencia,* se observa que ocurre todo lo contrario; esas artes, mientras responden al gusto de los hombres, como animadas de cierto soplo, crecen y florecen sin cesar, groseras al principio, hábiles luego, delicadas, al fin, pero siempre progresando.[7]

Como podemos leer, el secreto del éxito de las artes mecánicas radica en que, además de responder a las necesidades y gustos humanos, hunden sus raíces en la naturaleza y toman de ella su savia. Pero, ¿cómo podemos convertir a la naturaleza en fundamento de las ciencias? Sólo cabe, para Bacon, una respuesta: obedeciéndola[8]. Mas, para obedecerla hemos de hacer del *experimento* la autoridad incontestable, el fundamento desde el que inferir *inductivamente* las leyes y principios más generales[9].

Los experimentos fuerzan a la naturaleza a exhibirse en condiciones en las que nunca se habría encontrado sin haber mediado la intervención del hombre. Los primeros modernos que colocaron granos, peces, ratones y sustancias orgánicas bajo el microscopio o en el vacío artificial de una campana de la que se había extraído el aire mediante una bomba, manifiestan precisamente este aspecto pragmático de la nueva ciencia. Es lo que el propio Bacon describió como "*retorcerle la cola al león*". La naturaleza, para él, no es, como para el teórico, un objeto que baste considerar tranquilamente, sino un material que ofrece resistencia a nuestra consideración y que, por tanto, necesitamos dominar y someter a nuestra voluntad de señorío[10], a fin de tranformarla en una rica bodega al servicio de la humanidad.

Desde esta perspectiva instrumentalista y utilitaria, puede entenderse por qué si antes de 1590 el instrumental de las ciencias constaba únicamente de los aparatos para observaciones astronómicas, pocos años después poliferara la utilización de microscopios, termómetros, barómetros, cronómetros, bombas de aire, detectores de carga eléctrica y muchos otros mecanismos experimentales completamente nuevos, así como un verdadero arsenal de aparatos de química que antes únicamente se hallaban en los talleres de los artesanos y en los refugios de los alquimistas. Tal y comno ha sostenido Kuhn en un ensayo de 1975: "Mathematical *versus* Experimental Traditions", en menos de un siglo, *la ciencia se había vuelto baconiana, instrumentalista*[11].

---

[7] Bacon, F.: *Novum Organum*, I, afor. 74. Los subrayados son míos.

[8] Bacon, F.: *Novum Organum*, I, afor. 3.

[9] Bacon, F.: *Novum Organum*, I, afor. 19.

[10] Bacon, F.: *Novum Organum*, I, afor. 129.

[11] Kuhn, TH. S.: "Tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física", en: *La tensión esencial*. México, FCE, 1983, págs. 69-71. Para una discusión del papel de Bacon en la emergencia de la ciencia moderna, véase Horton, M.: "In Defence of F. Bacon", en: *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4 (1973), págs. 241-278; Kuhn, TH. S.: *La tensión esencial*, Madrid, FCE, 1983); Grünbaum, A.: "Is Falsiability the Touchstone of Scientific Rationality? Karl Popper versus Inductivism", en: Cohen, R. S., Feyerabend, P. K. & Wartofski, M. W. (eds.): *Essays in Memory of Imre Lakatos*, en Boston Siudies in the Philosophy of Science, XXXIX, 1976, págs. 213-252; Urbach, P.: "F. Bacon as a precursor to Popper", en: *The Bristish Journal for the Philosophy of Science*, XXXIII 2 (1982), págs. 113-132, y *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal.* La Salle, Ill., Open Court, 1987.

Así, aunque uno de los fines de la ciencia sea el de descubrir las líneas y formas verdaderas de la realidad, el objetivo último es la intervención en el orden natural: se trata de *conocer*, de *dominar* y hasta de *reemplazar* a la naturaleza[12]. Sólo una operación de este tipo, por mucho, dice Bacon, que estemos lejos de lograrlo[13] —hoy, ciertamente, estaríamos bastante más cerca— nos permitiría afirmar que hemos descubierto la *constitución oculta* de los cuerpos[14] y que somos capaces de servirnos de ellos. Por eso, en último término, verdad y utilidad son, para él, lo mismo[15].

Ciertamente, el modelo baconiano suponía el tránsito desde la *ciencia como vocación* a la *ciencia como profesión,* pues el programa utilitario y experimentalista exigía la colaboración del Estado, los científicos, los artesanos, los productores, etc. Emergía así la figura moderna del *científico,* una figura, a la que daría nombre en 1833 William Whewell en una reunión de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia para referirse a los profesionales comprometidos en sus laboratorios con el conocimiento positivo-experimental[16].

III

Lo interesante para la historia del pensamiento español es que Feijoo fue el primero que atribuyó a Bacon la paternidad de la ciencia moderna. Él supo apreciar el sentido experimental, social y utilitario que suponía la idea baconiana de ciencia. Son ilustrativas, en este sentido, sus *Cartas eruditas y curiosas*, concretamente su segundo tomo de 1745[17], en las que reconoce que, aunque la resonancia de la filosofía cartesiana fue mucho mayor, Bacon fue pionero en desautorizar a Aristóteles y con él toda concepción demostrativista de ciencia. Para Feijoo, Bacon supo ver, además, algo que no vio después Descartes[18]: que la certeza de nuestros principios científicos no

---

[12] Bacon, F.: *Novum Organum*, II, afor. 5. La imagen plástica del nuevo modelo de cultura nos la legó Bacon en su *Nueva Atlántida* (1627). Bacon imagina allí la ciudad de los científicos. En ella hay profundas cavernas para coagular los líquidos a presión, producir artificialmente nuevos metales acelerando el trabajo de gestación de la naturaleza, fabricar abonos artificiales; hay observatorios astronómicos y metereológicos. Se puede cambiar el agua salada en dulce a voluntad. Se crean máquinas de energía eólica; existen granjas-industrias para la cría artificial de animales. Todas las fuerzas de la naturaleza son conocidas, copiadas y perfeccionadas artificialmente.

[13] Evidentemente, en este punto, por mucho que les pese a los antiinductivistas, la concepción baconiana de la ciencia tiene en las investigaciones biotecnológicas (clonación, terapia génica, etc.) uno de sus cumplimientos más claros.

[14] Bacon, F.: *Novum Organum*,II, afor. 7.

[15] Bacon, F.: *Novum Organum*, II, afor. 4.

[16] Cfr. Barnes, B.: *Sobre ciencia.* Barcelona, Labor, 1987, pág. 8.

[17] Feijoo, Benito Jerónimo: *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), tomo segundo (1745). Texto tomado de la edición de Madrid 1773 (en la Imprenta Real de la Gazeta, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo segundo (*nueva impresión*), páginas 282-302.

[18] Como diría después Heidegger, Descartes estaba demasiado comprometido con la metafísica, a la que siguió considerando *prima scientia.*

se adquiere *derivándola* de un fundamento metafísico superior, sino desarrollándolos hacia adelante en sus propias consecuencias empíricas y haciendo que se confirmen indirectamente en éstas. Lo dice con claridad Feijoo en la *Carta XXIII*, § 7:

> Tuvo Descartes muchos sectarios, y muchos enemigos. Esto es común a todos los grandes Autores, si son Autores originales; y a la verdad, los que no son originales, bien lejos de ser grandes, ni aun apenas pueden llamarse Autores. Hirvió el mundo por algún tiempo de Escritos, contra, y a favor de Descartes. No pensaban los que tenían nombre de Filósofos en otra cosa; descuidando unos, y otros de seguir el plan de Bacon, el único que puede dar algún útil, y seguro conocimiento de la Naturaleza. Mas ya, al fin, esto se advirtió por algunos, y no pocos espíritus sólidos de Francia, e Inglaterra, que abandonando el examen de los primeros principios, se determinaron a buscar la Naturaleza en sí misma; fijando la atención en los efectos, para colegir de ellos, en cuanto se pudiese, las causas inmediatas[19].

Como podemos ver el plan de Bacon, es el único que puede proporcionar conocimiento útil y seguro de la Naturaleza. Pero añade Feijoo que los continuados frutos que ha dado ese plan, el más excelso el del propio Newton[20], no podrían haberse hecho realidad sin ese fuerte sentido social e institucionista que tenía la ciencia baconiana:

> …[que el plan de Bacon, era el único que puede dar algún útil] se advirtió por algunos, y no pocos espíritus sólidos de Francia, e Inglaterra, … Este proyecto, formado entre varios Sabios de una, y otra Nación, ocasionó el origen de las dos célebres Academias, la Real de las Ciencias en París, y la Sociedad Regia en Londres, erigiéndose después a imitación de estas, otras en varios Reinos. De modo, que el intervalo, que hubo del año de 60, hasta el 80 del siglo pasado, se puede tomar como época del nacimiento, e infancia de la Física Experimental.[21]

Si la emergencia de la ciencia moderna había de seguir la nueva orientación experimentalista, social y utilitaria que le dio Bacon resultaba para Feijoo necesario que la dinastía borbónica, en su intento por modernizar España, introdujera la cultura y la nueva ciencia europeas. Desde las primeras entregas de su *Teatro crítico universal* (1726) inicia así lo que en la literatura de la época se llamaba la *educación del príncipe*: un constante recurso a la corona para hacer real en España esa idea de ciencia. Un recurso que, como decíamos, encontró en el Marqués de la Ensenada, Pedro Rodríguez Campomanes y el Conde de Floridablanca el eco necesario[22]. Las

---

[19] *Cartas eruditas y curiosas,* XXIII, pág. 286.

[20] *Cartas eruditas y curiosas,* XXIII, § 9, pág. 287.

[21] *Cartas eruditas y curiosas,* XXIII, § 7, pág. 286.

[22] La formación franciscana de José Moñino es una clave poco estudiada que ayudaría a entender su apoyo decidido a las ciencias experimentales; no en vano los franciscanos a partir del siglo XIV primaron la *notitia*

preocupaciones científicas y culturales de todos ellos se orientaron, así, a cimentar la monarquía:

1. En la reforma de las tradicionales instituciones educativas existentes para que reflejaran en sus planes de estudio las nuevas ciencias experimentales.
2. En la creación de instituciones y academias científicas.
3. En la formación en el extranjero de científicos cualificados.
4. En la contratación de científicos prestigiosos.
5. En la traducción socio-económica (utilitaria) de los nuevos saberes.

Son todas ellas orientaciones que José Moñino, Conde de Floridablanca hizo suyas y que resume en su famoso *Memorial*[23]*,* presentado por primera vez en 1788 a Carlos III, con estas palabras:

> Después de haberme vuestra Majestad mandado anticipar un provisional establecimiento de los estudios de química y botánica, y la formación para ésta de un jardín que hace las delicias de la corte, me ha autorizado para construir un magnífico palacio a las ciencias, en cuya obra se empieza ya a descubrir que competirán la grandiosidad con la solidez, y la utilidad con la elegancia y hermosura…
>
> [Pero] Como las artes no pueden perfeccionarse sin las ciencias, y especialmente sin las exactas y naturales, tiene vuestra majestad resuelto formar una Academia que iguale o exceda a las más conocidas y celebradas, y a este fin ha esparcido por el mundo un crecido número de vasallos de gran talento e instrucción, para que con pensiones y ayudas de costa adquieran todos los conocimientos y experiencias necesarias, vean y observen, y nos traigan lo mejor y más útil que hallaren en cada país para tan importantes objetos.[24]

Resulta interesante insistir en las líneas maestras del *Memorial* de Floridablanca, pues en él, en las postrimerías del reinado de Carlos III, recapitula y reafirma las novedades, pero al mismo tiempo nos hace vislumbrar el fracaso del proyecto: las artes mecánicas, la tecnología, no puede perfeccionarse sin la ciencia ni ésta desarrollarse sin aquélla, pero ni unas ni otra tenían tradiciones consolidadas en España. Pero, empecemos por las novedades.

IV

Pese a que en las postrimerías del siglo XVII el movimiento de los novatores intentó en algunos círculos de Valencia, Sevilla o Madrid que España se hiciera eco de la nueva filosofía y ciencia europeas, la situación que heredan los primeros borbones

---

intuitiva sobre la *abstractiva.* Además, se comprometieron con lo individual, cosa que explicaría el apoyo al poder temporal o civil de los Estados particulares sobre Roma, que encontramos en los franciscanos a partir de Ockham y en regalistas españoles como Floridablanca.

[23] Conde de Floridablanca: *Obras originales,* 1952, págs. 307-350.

[24] *Memorial,* págs. 328-329, 342.

podría caracterizarse por cuatro caracteres: una ausencia de instituciones o vehículos de difusión de las ideas comprometidas con la modernidad, la excesiva atomización e incomunicación de los escasos focos de actividad cultural, una inveterada vocación especulativa y esencialista (escolástica al fin y al cabo) de científicos y filósofos; y la inexistencia de una traducción social de los avances científicos

En este contexto, y en el marco de un Estado extraordinariamente debilitado tanto política como económicamente, se diseña todo un proyecto político y social de gran envergadura, pues se pretende que la monarquía sea el motor de las reformas científicas y culturales y que éstas hagan posible que la nueva ciencia se muestre útil y provechosa para reforzar el Estado. En este sentido, el proyecto de modernización español no era, al menos programáticamente, distinto del proceso de modernización europeo, que tan brillantemente tipificó Max Weber, pues, en lo que Maravall ha caracterizado como el "*segundo siglo XVIII*"[25] —el del tercer Carlos—, y gracias en parte a la promoción socio-política de los manteístas (por lo general, hombres de Leyes) se inició un proceso de racionalización técnico-administrativa contrario a los fundamentos de legitimación teológicos en los que se había sustentado el Reino antes de la expulsión de los jesuitas.

Fue, precisamente, Comte, antes que Weber, quien supo ver bien las consecuencias revolucionarias de este proceso de transformación social que implicó el ascenso en la administración de los juristas[26]:

> Mientras tenía lugar gradualmente, durante los cinco últimos siglos, la irrevocable disolución de la filosofía teológica, el sistema político, que tenía como base mental esa filosofía, sufría cada vez más una descomposición no menos radical, presidida de igual manera por el espíritu metafísico. Este doble movimiento negativo tenía por órganos esenciales y solidarios, de un lado, las universidades, primero emanadas, pero pronto rivales del poder sacerdotal; de otro lado, las diversas corporaciones de legistas, gradualmente hostiles a los poderes feudales: únicamente, a medida que la acción crítica se diseminaba, sus agentes, sin cambiar de naturaleza, se hacían más numerosos y subalternos; de modo que, en el siglo XVIII, la principal actividad revolucionaria hubo de pasar, en el orden filosófico, de los doctores propiamente dichos a los meros literatos[27], y luego, en el orden político, de

---

[25] Cfr. MARAVALL, J. A.: *Estudios sobre la historia del pensamiento español siglo XVIII).* Barcelona, Mondadori*,* 1991, págs. 319-326.

[26] COMTE, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo,* traducción y edición de E. Moya. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, § 39, págs. 111-112.

[27] Comte afirma que en el orden filosófico la actividad crítica y disolvente de la metafísica moderna, cuyo desenlace final fue la Revolución de 1789, se acentuó en el siglo XVIII cuando la actividad pasó de los "*docteurs"* a los "*simples litterateurs"*. En este punto, tal y como hemos indicado en nuestro estudio preliminar, Comte sigue la línea interpretativa común de las lecturas conservadoras de la Revolución Francesa. Así, Burke, por ejemplo, acusaba en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) al espíritu corporativo de los *literatos politicastros* franceses —se refería a los pensadores ilustrados— de ser una de las causas decisivas de los acontecimientos revolucionarios que pusieron en peligro las conquistas liberales de la Revolución inglesa. Utilizando las instituciones académicas propias del centralismo absolutista, controlaron la cultura y se convirtieron en una

> los jueces a los abogados. La gran crisis final comenzó necesariamente cuando esta común decadencia, espontánea primero, luego sistemática, a la que, por otra parte, todas las clases, sin distinción, de la sociedad moderna habían contribuido de diversos modos, llegó por fin al punto de hacer universalmente irrecusable la imposibilidad de conservar el régimen antiguo y la necesidad creciente de un orden nuevo.

Caracteriza a la sociedad de los legistas, un estado metafísico de conocimientos, un estado transitorio, que, en cuanto disolutorio del teológico, prepara la emergencia de la verdadera filosofía y sociedad positivista. Se entiende, por ello, según Comte, la separación del poder espiritual y el poder temporal, con el consiguiente desplazamiento de la autoridad religiosa hacia la autoridad civil.

En este contexto ilustrado, se entiende que, a partir del segundo tercio del ochocientos, sobre todo desde la Secretaría de Estado del Conde de Floridablanca, se revitalizara un proceso de institucionalización del saber positivo iniciado por los borbones a principios de siglo. En el fondo, se trataba de la pugna del Estado (que era tanto como decir el Consejo de Castilla), por controlar los poderes intermedios (y externos, como Roma), representados por los "colegiales" (encarnación de la aristocracia tradicional) y la Iglesia. No es extraño, así, que, como ha señalado Antonio Rumeu de Armas en *Ciencia y tecnología en la España ilustrada*[28]:

> En pos de su empeño se afanaron [los ministros de Carlos III] por consolidar, revitalizando las instituciones científicas surgidas en reinados anteriores, o se desvivieron por crear *ex novo* organismos encargados de implantar las nuevas disciplinas y enseñanzas… Por aquí y allá, los más en la corte, pero muchos también en provincias, fueron surgiendo como por ensalmo: jardines botánicos, gabinetes de historia natural, observatorios astronómicos, laboratorios químicos, gabinetes físicos, escuelas de mineralogía, colección de máquinas, escuelas de ingeniería, etc.

La fechas de las fundaciones más destacadas son: la Real Sociedad Medico-química de Sevilla (1700), la Academia Nacional de la Lengua (1714), la Academia de Guardamarinas de Cádiz (1717), la Academia de la Historia (1738), la Academia de Bellas Artes de San Fernando (1744), la Academia de Cirugía de Madrid (1748), el Observatorio de Marina de Cádiz (1753), el Jardín Botánico de Madrid (1755 y

---

facción de la sociedad civil decidida a manipular la opinión pública y condicionar a los gobiernos con proyectos utópicos igualitaristas. Conviene, pues, no perder de vista en los textos de Comte dos campos semánticos bien diferentes dentro del ambito de la misma filosofía. Por un lado estaría el *philosophe* propiamente dicho, que tiene como modelos modernos a Bacon y Descartes y que exige una orientación positivista del espíritu y la sociedad; en este sentido, junto a los *savants* (sabios, expertos) y los *scientifiques* (científicos), esos filósofos tienen encomendada en el *Catecismo positivista* la providencia intelectual de la Humanidad; y, por otro lado, estaría el *literato,* el *écrivain,* el *sophiste*, heredero de pensadores ilustrados como Voltaire y Rossseau, cuya metafísica revolucionaria se convirtió en uno de los factores propiciantes de la gran crisis social.

[28] Madrid, 1980, pág. 17.

1774, refundación en el "Prado viejo"), el Seminario Patriótico de Vergara (1765), la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona (1770), el Real Gabinete de Historia Natural (1771), el Archivo General de Indias (1781), la Academia de Artillería de Segovia (1784), la Escuela Nacional de Veterinaria (1788), la Escuela de Ingenieros de Caminos y Canales y el Real Gabinete de Máquinas (1792) y el proyecto fracasado de creación de la Academia de Ciencias de Madrid (la ordenanza es de 1791).

Son instituciones en las que desarrollaron su labor investigadora y docente científicos españoles y europeos de prestigio. Entre los primeros habría que citar, entre otros muchos, al médico murciano, afincado en Sevilla, Diego Mateo Zapata (1664-1745), que, desde la Regia Sociedad Medico-química de Sevilla, defendió el atomismo y la medicina científica, o sea, la importancia de los saberes químicos para la medicina; a Jorge Juan, Vicente Tofiño, Josef Varela, y Vilanova Muñoz, que culminaron la admisión del copernicanismo en España, el desarrollo de las ideas astronómicas de Newton y Herschel, y realizaron un amplio programa de astronomía náutica; a Tomás López, quien se encargó de elaborar el primer mapa completo de España y sus dominios de ultramar; a Miguel Barnades, un botánico, que oponiéndose a las ideas tournefortianas de Quer redactó unos *Principios de Botánica* (1767), donde se introduce la nomenclatura y el sistema clasificatorio linneano; a Pedro Gutiérrez Bueno, quien introdujo y tradujo en 1788 el *Método de la nueva nomenclatura química* de Lavoissier, Morveau, Bertholet y Fourcroy. Entre los extranjeros habría que destacar la contratación de Proust en 1777 y 1786 para las cátedras de Química del Seminario Patriótico de Vergara y la Academia de Artillería de Segovia, o el nombramiento del prestigioso astrónomo francés Louis Godin como director de la Academia de Guardamarinas en Cádiz (1753).

En cualquier caso, el largo proceso de institucionalización del conocimiento revela, además de un apoyo decidido a las nuevas ciencias, a las ciencias útiles, dos de las constantes en la política general de los borbones y, en especial, de Carlos III: la centralización y el dirigismo. Floridablanca, en mayor medida que sus predecesores, no duda en hacer de la cultura un ente dirigido a la vez que útil, por eso pronto ve que el mejor medio de dirigir la cultura nacional es la reforma de la enseñanza en todos sus niveles, en especial la universitaria.

V

La reforma universitaria dio comienzo tras la expulsión de los jesuitas en 1767, pues ese mismo año Gregorio Mayans en *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de la universidad en España,* sugiere un Reglamento en el que se apoya la Real Cédula de 22 de Enero de 1786 del gobierno de Floridablanca, que suponía la primera ley orgánica general de universidades. De cualquier modo, la única Universidad que reforma sus enseñanzas en tiempos del gobierno de José Moñino es Valencia con el Plan Blasco.

Como han sostenido Mariano y José Luis Peset[29], históricamente no se puede considerar a la Universidad española como centro creador de ciencia. No lo fue en el XVIII. Esas instituciones docentes fueron establecimiento de difusión del saber escolástico y de concesión de títulos. Las críticas de Feijoo, de Mayans, Olavide o Pérez Bayer explican no sólo la búsqueda de otras instituciones por las que penetrase el pensamiento moderno y la nueva ciencia, sino también los intentos por renovar la ciencia y cultura universitarias. Las palabras de Olavide, impulsor de las reformas en Sevilla, son significativas:

> Pero aun todavía consideramos por más perjudicial al progreso de las letras, el segundo espíritu, que es el escolástico; pues si el primero [*se refiere al de partido o escuela*] ha podido pervertir los ánimos, éste ha pervertido ciertamente el juicio. Este es aquel espíritu de horror y de tinieblas que nació en los siglos de la ignorancia, en la que por mucho tiempo ha permanecido Europa, y de la que no se han podido sacudir enteramente algunas naciones hasta el siglo pasado, época feliz de la resurrección de las ciencias. Esta gran revolución se debió a un solo hombre, que no hizo otra cosa que abandonar el método aristotélico o escolástico, subrogándole otro geométrico. Éste dio a las ciencias nueva forma, desterrando las frívolas cuestiones escolásticas, y buscando con orden práctico y progresivo aquellos conocimientos útiles y sólidos de que es capaz el ingenio humano. Por nuestra desgracia no ha entrado todavía a las Universidades de España ni un rayo de esta luz…[30]

En la estructura universitaria de la España de mitad del XVIII, sólo constituían carrera los estudios realizados en las facultades mayores (Leyes, Cánones, Teología y Medicina), para lo que se debía pasar por la Facultad Menor de Artes o Filosofía, como se llamó después. Antes del ingreso en esta facultad habían de cursarse estudios secundarios de latinidad y humanidades, pues los alumnos debían adquirir los conocimientos de latín necesarios para cursar unos estudios impartidos en ese idioma clásico. Lo interesante es que en las enseñanzas de las facultades menores, que estaban en manos de órdenes religiosas, el control de la filosofía escolástica era total. Las órdenes dominantes en los claustros universitarios eran: dominicos, defensores de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino; jesuitas, que mantenían las ideas de Francisco Suárez, y, por último, los franciscanos, seguidores de Duns Escoto. En este contexto, antes de los nuevos planes, la física estudiada era la física aristotélica. Pero incluso después de las sucesivas Instrucciones cursadas a los Claustros universitarios a partir de 1770 para que reformaran los planes de estudios introduciendo las nuevas ciencias experimentales, la resistencia del *staff* académico fue tal que no sorprende el atrincheramiento en el Peripato de la Universidad Salmantina en 1771:

---

[29] "La renovación universitaria", en: PESET, J. L.; SELLÉS, M., & LAFUENTE, A. (eds.): *Carlos III y la ciencia de la Ilustración.* Madrid, Alianza, 1988, p. 143.

[30] OLAVIDE, P.: *Plan de Estudios para la niversidad de Sevilla,* edición de F. Aguilar Piñal. Barcelona, 1969, págs. 82 y 84.

> La segunda cosa que debemos prevenir es que para dar la enseñanza de esta Facultad [de Artes], según lo que dejamos prevenido, no nos podemos apartar del sistema del Peripato. Lo primero porque, dexando aparte los Filósofos antiguos, entre el que merece no poca estimación Platón, cuyos principios no se han adaptado bien con el común sentir; para el uso de la Escuela, los de los Modernos Filósofos no son a propósito para conseguir los fines que se intentan por medio de este estudio. Como, v. gr., los de Newton, que si bien disponen a el sugeto para ser un perfecto Matemático, nada enseñan para que sea un buen Logico o Metafísico; los de Gasendo y Cartesio no simbolizan tanto con las verdades reveladas como las de Aristóteles. Lo segundo, porque aun cuando no tuviéramos este tropiezo, que él sólo debía bastar a excluir estos principios de las Aulas Católicas, hallamos que giran sus sistemas sobre principios voluntarios, de que deducen conclusiones también voluntarias, e impersuasibles, como diremos luego; y últimamente, porque no vemos en sus sistemas que se establezca método que descubra mayores utilidades y adelantantamiento en las ciencias; y no siendo por este fin, nos parece escusado hacer e introducir una novedad como ésta.

Las principales vías utilizadas para la introducción de la ciencia moderna fueron, en el orden institucional, la creación de la figura del Rector o censor regio, representante de la administración estatal en la Universidad, y, en el orden académico, la creación de nuevas cátedras. Hemos de destacar, en este punto, que la primera cátedra de Física experimental se dotó en los Reales Estudios de San Isidro de Madrid en 1772, unos estudios que tenían entonces el rango de Facultad Menor de Artes o Filosofía. En las Facultades Mayores, su introducción se limitó a la preparación de los futuros médicos, introduciendo en las Facultades de Medicina los estudios de química y botánica, además de crearse cátedras clínicas en los hospitales, que permitieron la investigación de las enfermedades, más allá del galenismo tradicional de la profesión médica. Sin embargo, aunque las novedades ilustradas tuvieron su camino normal por las facultades de medicina, las reformas no fueron mucho más allá. De hecho, todos los estudiosos de la España y la ciencia ilustrada consideran el proyecto de reforma fracasado.

Las causas del fracaso son extensibles al fracaso general del proyecto modernizador de los monarcas ilustrados y son de diverso tipo, pero sobre todo estructurales. La Ilustración española en el XVIII fue un movimiento epitelial, coyuntural, "insuficiente", que, curiosamente, como vamos a tratar de mostrar en la última parte de este trabajo, tuvo su mejor expresión en la vida y proyecto intelectual del manteísta Conde de Floridablanca.

VI

Partamos de un dato: los borbones en España hicieron suya la astuta vía propuesta por Luis XIV a su nieto Felipe V, padre de Carlos III: doblegar la nobleza española, conservando todas sus prerrogativas, pero excluyéndola progresivamente de los negocios y asuntos importantes del Estado. Esto suponía, en el caso educativo mantener

una estructura doble: la tradicional, atrincherada en los claustros universitarios o en colegios de nobles, y la modernizadora, representada por las nuevas academias y sociedades y apoyada en firmes defensores de las regalías. Se potenció de este modo a muchos manteístas (como el propio Floridablanca, hijo de un escribano de Murcia y estudiante —y profesor— en el complejo del Seminario de San Fulgencio[31]), pero se conservaba intocable la estructura estamental. Esto explica que a muy pocas personas se dirigieran las novedades, pues la enseñanza —la segunda enseñanza y la universitaria— tenía un carácter elitista. Como sostienen Mariano y Jose Luís Peset, "*los cambios universitarios no pretendieron ampliar todas las luces a la mayoría*"[32]. Incluso los propios promotores de las reformas lo confiesan abiertamente. Pablo Olavide en su propia reforma de la Universidad de Sevilla, señala:

> La Universidad es un Tabor donde deben formarse los pocos hombres que han de servir al Estado, ilustrando y dirigiendo la muchedumbre.

Podríamos decir que la Ilustración española no fue más allá de lo que Zygmunt Bauman denuncia como propio de todo el proceso de Ilustración:

> La Ilustración ha quedado fijada en nuestra memoria colectiva —dice Bauman— como un impulso poderoso por esparcir el conocimiento, por devolver la claridad a aquellos cegados por la superstición, por hacer sabio al ignorante, por desbrozar el camino del progreso…
>
> Y sin embargo, bajo un atento escrutinio, la sustancia del radicalismo ilustrado se nos revela como el impulso por legislar, regular y organizar, más que diseminar el conocimiento.[33]

En esta línea regularizadora, coherente con el despotismo ilustrado, el Estado debía chocar en España con la Iglesia a la hora de cualquier reforma, pero sustancialmente no fue así: las estructuras (incluidas las universitarias) no pretendían ser cambiadas, sino dirigidas. Por eso, el poder borbónico, como Antiguo Régimen, se terminó cimentando, a pesar de sus problemas con Roma —que fueron problemas de soberanía, más que de conflicto de separación de poderes de Iglesia y Estado— sobre la ortodoxia religiosa, como se hizo más que visible tras los acontecimientos revolucionarios franceses del 89.

Por otro lado, el déficit estructural de la educación en España (el analfabetismo alcanzaba a casi toda la población) se intentó subsanar con la creación por la corona, a propuesta de Campomanes, de las Sociedades Patrióticas o Económicas. La más

---

[31] Véase, Mas Galván: Cayetano, *La educación superior en la Murcia del siglo XVIII.* Universidad de Alicante, 2003, capítulos 2 y 4.

[32] "La renovación universitaria", en: Peset, J. L.; Sellés, M., & Lafuente, A. (eds.): *Carlos III y la ciencia de la Ilustración,* pág. 153.

[33] Bauman, Z.: *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals.* Ithaca, Cornell University Press, 1987, pág. 74.

emblemática es la de Vergara en la que enseñó Proust. Nada menos que 48 fueron aprobadas desde 1773 hasta 1788, año en el que, en gran medida por el miedo al protagonismo de las clases industriosas tras los sucesos revolucionarios comentados, iniciaron su lenta desaparición. Convertidas en muchos casos en escuelas de primera enseñanza, tuvieron como principal objetivo el fomento de la agricultura, artes, industria y comercio. Por eso, en ellas tuvieron una atención especial las ciencias útiles o aplicadas: aritmética, agricultura, mecánica, hidráulica, química… En cualquier caso, la esencial desconexión de estas escuelas (y, con ellas de la ciencia aplicada) respecto de las universidades o academias, donde, en principio, debía ser fomentada la investigación básica, transformó, finalmente, la supuesta utilidad en esterilidad. Faltaban grandes tradiciones de investigación que no podían ser subsanadas importando a algunas cabezas privilegiadas ni pensionando a algunos científicos en el extranjero. Faltaba, además, la buena organización social que exigía la creciente profesionalización de la ciencia y la instrumentalización de ésta. Un dato es, en este sentido, significativo.

La mala calidad de los cañones fabricados en España hizo que en 1763 se firmara una contrata con la fábrica escocesa de Carron. El suministro se inició en 1775, pero fue suspendido tres años después por Inglaterra ante el peligro de un conflicto bélico con España. Para subsanar el déficit tecnológico el Ministro de Marina, Pedro Castejón, propuso la creación en Vergara de dos cátedras, una de Mineralogía y otra de Química y Metalurgia, como inicio de un Plan general que incluía, además de actividades docentes, el pensionado científico en el extranjero, la contratación de profesores de prestigio y financiación de viajes para espionaje industrial. Para la cátedra de Química y Metalurgia se contrató a Proust. Permaneció en lo que fue su primera estancia en España dieciséis meses, pero sólo pudo impartir un curso. No sólo es que la financiación de la investigación fuese escasa, sino que la mayoría de los fondos prometidos por la Secretaría de Marina no llegaron y cuando lo hicieron fueron impuntuales. Es lo mismo que sucedió en su segunda estancia; esta vez en el Laboratorio de Química de la Academia de Artillería de Segovia, pues los artesanos madrileños (concretamente los de la Fábrica de Cristales de San Ildefonso) fueron incapaces durante cinco años de crear el instrumental necesario para realizar los experimentos químicos. No existía la capacitación adecuada para surtir técnicamente las necesidades de la investigación científica. Las reformas epiteliales de la Ilustración española estuvieron, por ello, condenadas al fracaso. Es lo que algunos autores han llamado el *problema del desarraigo de la ciencia ilustrada española.*

Estos déficits estructurales, que supusieron los verdaderos límites del reformismo oficial, se vieron implementados por el clientelismo que en la selección de científicos se generalizó en la España ilustrada. En el fondo era un mecanismo de cooptación científica que reproducía el clientelismo político del que abusaron los borbones y los políticos nombrados por ellos para impulsar sus reformas y que, con el tiempo se convertirán en un auténtico mal de la ciencia española. El intelectual o el hombre de letras debían ser complacientes con el poder si querían recibir los favores de su gobierno.

Así, desde luego, debió entenderlo el conde de Floridablanca. Hijo de José Moñino Gómez, que trabajó en el Obispado de Murcia como archivista y notario eclesiástico, se formó en Murcia en el Seminario de San Fulgencio. Como colegial externo de la Universidad de Orihuela comienza estudios de Derecho civil, base y soporte del regalismo del que va a hacer gala a partir de entonces. Trasladado a Madrid, necesitaba, como todo manteísta, ganarse la confianza y amistad de alguna familia pudiente si quería ascender en el escalafón administrativo. No bastaba pues con la valía profesional. Y Moñino acreditó sobradamente ambos méritos. El profesional en el ejercicio libre de la abogacía; el personal, a través del padre Curtis, con los Duques de Osuna. Moñino se hizo un currículo interesante que le hace conseguir en 1763, cuando contaba con 35 años, el título de alcalde de Casa y Corte, un título, que, aunque honorífico, aumentaba su prestigio. Ahora bien, nada contribuyó más a éste que su alineamiento decidido en una *Carta Apologética,* que publicó bajo el pseudónimo de Antonio José Dorre, al *Tratado de la regalía de Amortización* que Campomanes había defendido en 1765, y que había merecido la oposición de la mayoría de los teólogos, del mismo Consejo de Castilla y una refutación de Roma. La Carta, escrita por alguien como Floridablanca que siempre fue un político fiel a los dogmas de la fe y devoto de la orden franciscana, no carece de profundidad, pero tampoco de loas a "*un mozo* —dice literalmente al comienzo de la carta— *cuya literatura y lucimientos envidian los desaplicados y negligentes*", "*patricio activo y celoso* —sigue diciendo—*, cuyos movimientos censuran los poderosos*"[34]. El caso es que la apología le sirvió para ganarse la confianza del mismo Carlos III hasta tal punto que, tras ser cesado el Fiscal del Consejo de Castilla que se opuso a la ley sobre amortización de la Iglesia, Moñino es nombrado Fiscal del Consejo a finales del 66. Desde entonces los servicios a la Corona van a sucederse, lo mismo que los honores y los beneficios políticos. Paricipará, tras los motines contra Esquilache, como juez comisionado en el juicio de la corona contra el Obispo de Cuenca; como embajador en Roma, en la expulsión de la Compañía de Jesús (1766); intervenciones que le hicieron merecedor del título de Conde de Floridablanca y con posterioridad llegar en 1776 hasta la Secretaria de Estado, puesto que desempeñará durante 15 años, hasta 1792. Podríamos decir que su propia vida marcaría un estilo propio, muy habitual en los manteístas como era el de hacerse meritorio, un estilo que no le canjeó muchas amistades, pues, incluso al ser nombrado Primer Secretario de Estado, por Madrid circuló una sátira, que se atribuye a su antecesor Grimaldi, y que dice así:

Pero no les salió como pensaban[35]*,*
Porque les ha dado el gran petardo,
...

[34] Cit. en Hernández Franco, J.: *La gestión política y el pensamiento reformista del Conde de Floridablanca.* Universidad de Murcia, 1984, pág. 52.

[35] Se refiere a los aragoneses, el partido del conde de Aranda, que se disputaban el puesto con los golillas, a los que pertenecían Grimaldi y Floridablanca.

poniendo en mi lugar un hombre bajo,
de corazón torcido, y tan perverso,
que aparenta candor y encubre rayos.

El dirigismo propio de la monarquía borbónica, unido a ese estilo personal puede ser una de las razones que nos permitan explicar el habitual *nepotismo* de Moñino. Como ha señalado Domínguez Ortiz[36], desde su llegada a la Secretaría de Estado, no sólo se dedicó a acumular poder, sino a colocar a personas de confianza en embajadas, intendencias, academias científicas, obispados y demás puestos claves. La lista de todos resulta así, señala Hernández Franco, casi interminable[37].

Un dato, en este sentido. Cuando en 1791 se implicó personalmente en el proyecto de creación de la Academia de Ciencias de Madrid, cuyo reglamento había encargado a los hermanos Iriarte, se cuidó mucho de que, al lado de garantizar la libre investigación, todo quedase bajo la presidencia y vicepresidencia de personas de confianza del rey —que era tanto como decir bajo su supervisión—, "*con el fin de que esa libertad… no degenere en licencia",* como se dice literalmente en los Estatutos. Además, la elección de los asociados (que incluían los pensionistas o becados, los honoríficos y de mérito) corrió a cargo de su Secretaría de Estado, con lo que Floridablanca usó y abusó del cargo para promocionar a los suyos, amigos y familiares, como fue el caso de su hermano Francisco Moñino[38].

Son, ciertamente, modos que marcan un estilo de la ciencia en España. No quiero decir que el origen sea el político murciano, pero sí que él contribuyó a generalizarlo

---

[36] *Carlos III y la España de la Ilustración.* Madrid, Alianza, 1989, pág. 98.

[37] *Víd*. Hernández Franco, *Op. Cit,* pág. 491.

[38] Floridablanca colocó a murcianos de su confianza en embajadas, intendencias, obispados y puestos clave. Su sobrino y militar, Francisco Salinas, desempeñó misiones diplomáticas. Un cuñado, el abogado Robles Vives, era su representante y ejecutor en el Reino de Murcia, mientras otro, el noble Carlos Salinas, era alcalde de Murcia. Su hermano Francisco será embajador en Florencia, Venecia y Lisboa antes de ocupar la presidencia del Consejo de Indias y contraer matrimonio con la marquesa de Pontejos. Y otro hermano, Fulgencio, sacerdorte, ocupó el cargo de racionero de la Catedral. En la segunda mitad del siglo xviii, se puede afirmar que el Reino de Murcia mandaba en la España del absolutismo paternalista con José Moñino. Con su amigo, el obispo Rubén de Celis, crea la Casa de Misericordia. Activa el comercio con las costas africanas más próximas. Reconvierte la industria sedera murciana en otra de más calidad. Ordena construir en 1785 en el curso del Guadalentín, los pantanos de Puentes y Valdeinfierno, y en 1786 el puerto de Águilas, en nuestro casi desierto litoral, y su enlace con Lorca. En 1787 manda ejecutar el encauzamiento del Segura a su paso por Murcia, realizado luego sólo parcialmente. Desde 1782 proyecta el camino real con Cartagena por el puerto de la Cadena y la carretera Albacete-Murcia.

Otorga a su ciudad natal una Intendencia de Policía. Mejora el servicio de Correos en el Reino de Murcia y proyecta un Cuerpo de Carteros. Desde 1777 se preocupa de que en el Seminario de San Fulgencio se equiparen las enseñanzas de Filosofía y Teología con las que se imparten en las universidades de Orihuela y Granada, y que se aumenten y mejoren las cátedras de Derecho. Instala en Cartagena los principales regimientos de la Infantería de Marina y potencia su astillero. Su censo regional fue el más fidedigno en una época de fuerte incremento demográfico y del comercio con nuestras colonias ultramarinas, que él liberalizó.

en un momento en el que se estaba jugando la institucionalización de la ciencia española. Como muestra basta este botón[39].

En 1771 accede interinamente a la primera Cátedra del Real Jardín Botánico Casimiro Gómez Ortega, un científico de personalidad tortuosa y apego al poder, para el que el Conde Floridablanca se convertiría en el mejor protector. Un año después de acceder a la Cátedra interinamente, gana unas oposiciones cuyos ejercicios había redactado él mismo por encargo del rey. Tras el paréntesis que supone el traslado del Jardín Botánico desde el Soto de Migas Calientes a las huertas del Prado viejo, viaja a Londres y Leyden, consiguiendo reconocimiento institucional: fue nombrado correspondiente de la Real Academia de París en el 76 y de la Royal Society londinense un año después. A la vuelta a España, por encargo de Floridablanca, participa en toda la actividad expedicionaria en ultramar con el fin de inventiarar el mundo natural ultramarino. El Real Jardín se pergeñaba así como una institución que ofrecía el mejor testimonio de la Ilustración científica de los borbones, pues a su evidente valor científico y académico, unía su americanismo y la utilidad no sólo para la farmacología, sino también para la agricultura y el comercio.

Convertido en centro de poder científico, Gómez Ortega no dudó en la década de los ochenta en ejercer, tras la reforma del Protomedicato de 13 de abril de 1780, el control social de las tres ramas de las influyentes profesiones sanitarias: Medicina, Cirugía y Farmacia, exigiendo la asistencia a las clases de botánica de todos los cirujanos y médicos, militares y civiles, aprobados o no por el Protomedicato: un tribunal que daba la autorización para el ejercicio de la profesión sanitaria. El hecho es que al ser mérito preferente en las comisiones reales el título de botánico, la mayoría de los médicos, militares, nobles y eruditos pasaron por sus clases.

Los intereses de Gómez Ortega no se detuvieron aquí, pues extendió por toda la geografía española y americana los Jardines Botánicos; por ejemplo, el de la Marina de Cartagena, fue dirigido por Gregorio Bacas, pero supervisado personalmente por el mismo Gómez Ortega. El resultado es que en 1783, tras la aprobación de su Reglamento, los botánicos empiezan a gozar de las mismas prerrogativas que los profesores de Medicina, Cirugía y Farmacia y le es reconocida preferencia en todas las comisiones reales o del Tribunal del Protomedicato.

A la postre el Real Jardín Botánico, verdadero protagonista del estudio de la flora nacional y ultramarina, de la reforma sanitaria en la metrópoli y las colonias y en la dirección de una parcela importante de la política científica, era un fiel reflejo del clientelismo que se hizo fuerte en las instituciones científicas ilustradas en España. Y es que los conocimientos científicos, entendidos desde una visión utilitarista, se convierteron en la España de Floridablanca, no sólo en una herramienta empleada

[39] Véase Puerto Sarmiento, F. J.: "El Real Jardín Botánico de Madrid durante el reinado de Carlos III, en: Peset, J. L.; Sellés, M., & Lafuente, A. (eds.): *Carlos III y la ciencia de la Ilustración.* Madrid, Alianza, 1988, págs. 251 y ss.

por los ilustrados en la reforma del Estado, sino también en un elemento de poder, en mecanismo de promoción social, y por ello en vía de ascenso en la estructura social, estamental e inmovilista, del Antiguo Régimen[40]. Los nuevos conocimientos se constituyeron, en definitiva, en elemento de prestigio y medio de acercamiento al trono absoluto del Monarca, lo que permitía, como ha señalado Antonio Lafuente[41], el encumbramiento cortesano. La práctica de las ciencias positivas debe entenderse, así, más como una posición política que científica, más como una actividad rentable social y públicamente que como una práctica intelectual, lo que condujo finalmente, junto al comentado desarraigo social, a otro de los males endémicos de la ciencia española: el triunfo permanente de la razón política (también militar) sobre la científica.

[40] Por eso, como muestra Pere Molas Ribalta en el segundo y tercer capítulos de *Los magistrados de la Ilustración* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000), aunque el anticolegialismo de algunos ministros de Felipe V y Carlos III puede ser interpretado como un intento de romper en la estructura de la magistratura el escalafón hereditario, no puede decirse que el acceso de los manteístas (generalmente, hombres de Leyes), al atender más a la valía que al origen, subvirtiera el clientelismo y los privilegios de la administración española en la Ilustración. Por eso, no podemos decir que la sustitución de los Carvajal, Colón de Larreátegui, Ortega Cotes, Sánchez Salvador, Rojas Contreras o Herranz, por los Floridablanca o José de Gálvez supusiera una reforma social y administrativa profunda. El clientelismo fue prácticamente el mismo.

Ya el mismo Comte había sostenido que: "Desde el comienzo de la gran crisis moderna, el pueblo no ha intervenido más que como mero auxiliar en las principales luchas políticas, con la esperanza, sin duda, de obtener de ellas algunas mejoras de su situación general, pero no por miras y una finalidad que le fuesen realmente propias. Todas las disputas habituales han quedado concentradas, esencialmente, entre las diversas clases superiores o medias, porque se referían sobre todo a la posesión del poder. Ahora bien, el pueblo no podía interesarse directamente mucho tiempo por tales conflictos, puesto que la naturaleza de nuestra civilización impide evidentemente a los proletarios esperar, e incluso desear, ninguna participación importante en el poder político propiamente dicho. Además, después de haber realizado esencialmente todos los resultados sociales que podían esperar de la sustitución provisional de los metafísicos y legistas, en lugar de la antigua preponderancia política de las clases sacerdotales y feudales, se vuelven hoy cada vez más indiferentes para la estéril propagación de esas luchas cada vez más miserables, reducidas ya casi a vanas rivalidades personales." (Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo,* edición citada, § 66, pág. 149).

[41] Lafuente, Antonio: "Las expediciones científicas del setecientos y la nueva relación del científico con el Estado". *Revista de Indias*, 47 (180) (1987), págs. 373-378.



Urbano González Serrano (1848-1904), filósofo krausopositivista introductor en España de la psicología experimental y de la sociología científica

In memoriam. Julián Marías

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

Julián Marías (Valladolid, 1914-Madrid, 2005) ha sido, no para todos pero sí para muchos, un pensador destacado del pensamiento español. Algunos han comprendido la razón profunda y coherente de su vida y de su pensamiento.

Otros muchos sólo recuerdan que ha sido un discípulo de Ortega, de la denominada Escuela de Madrid, que tiene su origen en el ambiente intelectual creado por Ortega en la Universidad Central. La formaban García Morente, Xavier Zubiri, Julián Besteiro, María Zambrano y José Gaos, entre otros. En torno a 1933 se construye la ciudad universitaria y se promueve la reforma educativa de la Enseñanza Superior propiciada por la segunda república. En 1935 terminaban sus estudios, en la especialidad de filosofía, los que luego se llamarían a sí mismos los "siete magníficos": Francisco Álvarez, Emilio Benavente, Manuel Granell, Julián Marías, Manuel Mindán, Leopoldo Eulogio Palacios y Antonio Rodríguez Huéscar.

Para algunos, Julián Marías es el discípulo "oficial" de Ortega. Es cierto y por como permanecer en España se vio obligado a defenderle ante instancias escolásticas, que respondían en ese momento a la filosofía oficial. Así, cuando se inicia una campaña frente a Ortega, Marías escribe *Ortega y Gasset: ante la crítica. El idealismo en "El espectador"* (1950) y *Ortega y tres antípodas*. *Un ejemplo de intriga intelectual* (1950), pero lo que quisiera subrayar de estas obras es que Marías las escribe desde la reconciliación y no desde la confrontación, de ahí su carácter dialogante y constructivo. Así se refiere a uno de los polemistas: "... el pensamiento de Ortega que él ve... no se parece absolutamente nada a lo que entienden... discípulos o continuadores suyos".

Pero todo ello le impidió ser doctor en la primera defensa de su tesis doctoral (1941), ya que fue suspendida, aunque el tribunal dejó constancia del voto en contra de García Morente. En 1951 el decano Sánchez Cantón le pidió que presentara de nuevo su tesis doctoral, pero no llegó a ser profesor en la universidad española hasta que se le concedió una cátedra en 1980, que ocupó durante breves años, una vez se produjo la llegada de la democracia. No obstante, en 1964 fue elegido Académico de la Lengua española.

Para otros, aquellos que se suponía que tenían que acogerle, no lo hicieron por ser Julián Marías un pensador católico. No obstante, su figura intelectual fue creciendo desde su primera obra *Historia de la filosofía* (1941) que delata la filiación a la Escuela de Madrid. La dedicatoria se la dirige a García Morente, el prólogo es de Xavier Zubiri y el último capítulo se lo dedica a Ortega. Las siguientes obras le sitúan en la órbita de la razón vital, es decir, de una filosofía en la que la razón vertebra y orienta la vida personal, pero Julián Marías le añade su peculiar signo: la de una actitud radicalmente metafísica.

Zubiri dirige su tesis doctoral en 1941 cuyo título era *La filosofía del P. Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, que fue suspendida, aunque el tribunal dejó constancia del voto en contra de García Morente, como ya indiqué anteriormente. Gratry busca una filosofía del sentido, opuesta al idealismo y empirismo. La idea de sentido es relacional e integradora de las dos dimensiones humanas: la intimidad y la trascendencia. Sobre esta base Gratry funda la demostración de la existencia de Dios, pues existe este vínculo del sentido que relaciona el alma con Dios.

De este modo, Julián Marías considera que Gratry se adelanta a toda la filosofía de la existencia, e intenta recuperar una pregunta original que apuesta por una metafísica que hunde sus raíces en la persona humana y en Dios. Desde entonces Marías sostiene la tesis acerca de que "la persona no es un ser en sí mismo, sino que está abierto relacionalmente a Dios". Esta reflexión sobre la persona constituye un núcleo central y acompaña todo su pensamiento filosófico desde *San Anselmo y el insensato* (1935), *La filosofía del P. Gratry* (1941), *Miguel de Unamuno* (1943), *Introducción a la filosofía* (1947) hasta *Antropología metafísica* (1970) y *Persona* (1996), entre otros.

En 1947 propone un pensamiento creador en *Introducción a la Filosofía* donde expone una filosofía personal dentro de las coordenadas de la razón vital de Ortega. Sus peculiaridades se basan en la actitud metafísica frente a los aires positivistas de aquellos tiempos y un deseo de tratar la filosofía desde una concepción vital. Este interés se encuentra en *Idea de la metafísica* (1954) en que distingue entre metafísica y ontología, entre ser y ente. Al igual que Ortega considera que el ser es ya una interpretación de la realidad y no la realidad misma Su interés se basa en la filosofía como búsqueda de la realidad y la ontología, no como sinónimo de metafísica, sino como la ciencia de las dimensiones del ser según aparecen en la vida. La antropología y la ética serán, así, modos concretos del pensar que se centran en la persona y la vida humana radical.

El impulso metafísico alienta esta filosofía que profundiza en la dimensión radical del pensamiento incardinado en la existencia humana. Marías propone una analítica de la estructura de la vida. En *La estructura social* (1955) aporta un cuidadoso análisis de la estructura empírica de la vida donde se sitúan la realidad singular de "mi vida" y la "realidad radical" como estructura universal. Estas dimensiones son la corporeidad, la mundanidad, la sociabilidad y convivencia, la sensibilidad, la sexualidad y las formas de expresividad. Son modos de concreción del yo-circusntancia de Ortega.

En *Idea de la metafísica* (1953) y *Antropología metafísica* (1970) defiende "esta forma concreta de la circunstancialidad" pues el análisis de la vida y de cuanto hay le lleva a la necesidad de una forma o de una estructura que explique lo que sucede, una razón radicalizada en la complejidad de lo real, esto es *teoría de la vida humana*.

En esta búsqueda de una teoría universal a Marías le interesa la pasión por la verdad y el amor. Pues "la condición amorosa es la raíz de toda ilusión" y muchos estudios han recordado y han valorando la enseñanza que supuso Marías para tantos, cuando con coherencia y convicción, tras la muerte de su esposa en 1977, afirmaba:

"La vida no termina con la muerte". La influencia de Unamuno y su creencia cristiana explican las cuestiones de fondo en el pensamiento de Marías.

Así, su aportación del concepto de persona, como ser creativo y moral, como el de estructura empírica, como radicalidad de lo real que se inscribe en el horizonte histórico y social. Su filosofía, llena de vida y para la vida, su preocupación por la convivencia explica sus obras más históricas y hasta sus reseñas sobre el cine que le hacen ser un intelectual de su época. Finalmente, su bondad y afabilidad nos hicieron ver a todos que, a pesar de sus duras circunstancias, merece la pena vivir y pensar como él lo hizo.

In memorian de Fernando T. Pérez González

DIEGO NÚÑEZ
Universidad Autónoma de Madrid

Fernando Tomás Pérez González falleció el día 26 de agosto de 2005 en Cáceres. Había nacido en la ciudad de Badajoz el 16 de Septiembre de 1953 en el seno de una familia en que las tareas agrícolas se mezclaban a partes iguales con los intereses culturales. Sus primeros pasos en el mundo de las letras los daría de la mano de su padre, maestro y escritor, que ejercía por entonces en Santa Marta de los Barros, pueblo originario de su madre y en el que Fernando Tomás pasó su infancia. A la hora de hablar de su vocación intelectual, Fernando reconocía a menudo la deuda contraida con su padre en este aspecto.

Tras cursar en Santa Marta la enseñanza primaria, a los once años se trasladaría a Badajoz para continuar allí sus estudios de Bachillerato; primero en el Colegio de los Hermanos Maristas y posteriormente en el Instituto de Segunda Enseñanza Zurbarán. Más tarde, cursará estudios de historia en Sevilla: este dato es especialmente relevante, porque resulta difícil hacer buenos trabajos en el campo de la historia del pensamiento, si no se tiene una verdadera condición de historiador y una sólida base histórica general. Finalmente, se licenció en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, presentando su memoria de Licenciatura en 1986 bajo la dirección del profesor Antonio Jiménez.

Inició su andadura en la docencia en el año 1979, ejerciendo como profesor de Filosofía en diferentes Institutos de la región extremeña, y también fuera de ella: impartió clases en Mérida, Jerez de los Caballeros, Fregenal de la Sierra, Miajadas, Arroyo de la Luz, Badajoz y, por último, en Cáceres. En 1984 aprobó las oposiciones al cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria, obteniendo poco después la condición de catedrático.

En 1995 fue nombrado director de la Editora Regional de Extremadura, cargo que desempeñó hasta su muerte. Su relación con el mundo del libro y de la edición venía de antiguo: miembro de la directiva de la Unión de Bibliófilos Extremeños y secretario de la Asociación de Escritores Extremeños, había cuidado ya la edición de diversos libros, entre otros, el catálogo de la exposición *Los orígenes de la Enseñanza Media en Badajoz*, de la que fue comisario, o la obra póstuma de su padre *Postales de andar extremeño.* En el desempeño de esta actividad, Fernando no ahorró esfuerzos en el terreno personal, a la par que supo rodearse de un pequeño, pero buen equipo de colaboradores (entre los que cabe mencionar a Álvaro Valverde, el actual director), de cara a sacar adelante sus proyectos. Creó un gran número de colecciones ("La Gaveta",

"Estudio", "Vincapervinca", "La Biblioteca de Barcarrota", "Ensayos literarios"), y renovó otras. En ellas, acogió tanto a escritores y ensayistas de reconocido prestigio nacional, relacionados con Extremadura, como a autores noveles. Su labor al frente de la Editora Regional ha sido sin duda muy brillante: consiguió que una modesta editorial pública fuese reconocida y estimada en el panorama nacional por su rigor y calidad, de lo que da fe sobradamente su catálogo. Y al lado de esta eficacia, no es menos destacable la honestidad con que llevó a cabo su quehacer. Recuerdo a este respecto una anécdota reveladora: nunca quiso publicar en la ERE, mientras él la dirigía, un trabajo conjunto sobre el extremeño José Segundo Flórez, albacea que fue de Augusto Comte y personaje de sugestivo relieve intelectual, del que poseíamos una abundante documentación.

Esta actividad como editor no le impidió seguir con sus tareas investigadoras, como lo demuestran los artículos publicados en revistas tales como *El Basilisco, Trienio* o *Revista de Estudios Extremeños*; sus ediciones de libros ajenos, o sus numerosas participaciones en Jornadas y Congresos. Asimismo, fue comisario, junto con el profesor Juan Gil, de la exposición *Extremadura en sus páginas: del papel a la web*, en la que estuvo trabajando hasta sus últimos días y en cuyo catálogo tuvo una intervención relevante. De sus obras, aparte de las que referiré más abajo, es preciso señalar *La introducción del darwinismo en la Extremadura decimonónica* (Cáceres, Institución Cultural "El Brocense", 1987), *Tres filósofos en el cajón* (Mérida, Editora Regional de Extremadura, colección "La Centena", 1991) y *Juan Alvarez Guerra. Ciencia y Conciencia Agronómica* (Mérida, Editora Regional de Extremadura, colección "Cuadernos Populares", 1995).

Fernando tenía las ideas muy claras a la hora de trabajar en el campo de la historia del pensamiento, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico. Investigador serio y riguroso, era un incansable perseguidor del dato preciso, de la fuente insoslayable, al margen de la dificultad de acceso que presentaran; y luego, sabía sacarles con agudeza la rentabilidad analítica adecuada. Mi relación con él como persona y como investigador, fue siempre gratificante. Su afán de curiosidad y conocimiento en la órbita de la historia del pensamiento español eran inagotables. Esta colaboración investigadora se plasmó en tres trabajos concretos: la publicación del libro *Genealogía Extremeña de Antonio Machado* (Cáceres, Institución Cultural "El Brocense", 1989), su participación en el *Dictionnaire du Darwinisme et de l'Évolution* (Paris, PUF, 1996, 3 vols.), dirigido por Patrick Tort y en el que yo tenía a cargo la sección española, y la realización de su Tesis Doctoral sobre *José Álvarez Guerra, un reformista extremeño*, leida en 1999 en la Universidad Autónoma de Madrid, obteniendo el premio extraordinario en su respectiva convocatoria; tesis próxima a publicarse y que supuso una excelente aportación para el conocimiento de la historia de las ideas en la primera mitad del siglo XIX.

Descanse en paz el amigo y el ejemplar hombre de letras.

Unamuno y el periódico bilbaino "El Coitao. Mal llamao"

MANUEL M.ª URRUTIA LEÓN
Universidad de Deusto (Bilbao)

La aparición hace ya cierto tiempo de una edición facsímil del periódico *El Coitao* nos ha permitido completar la colaboración de Unamuno, que ya conocíamos parcialmente, en esa publicación bilbaína.[1] El nombre íntegro del periódico era: *El Coitao. Mal llamao. Periódico artístico, literario y radical de Bilbao*, y tras ese curioso nombre se ocultaba un proyecto ciertamente original en el Bilbao de la primera década del siglo XX.

"La experiencia de *El Coitao* (comenta González de Durana en el estudio que acompaña la reproducción facsímil) debe entenderse como el inarticulado, pasional y primer esfuerzo de unos jóvenes artistas por hacerse un hueco en el escaso mercado y panorama artístico de aquel Bilbao" (1995:19). El propio Unamuno opinaba algo semejante, según la confesión que le hizo a uno de sus impulsores, Ricardo Gutiérrez Abascal, una vez agotado el proyecto: "*El Coitao*, anárquico, incoherente, desigual y acaso demasiado personal de un grupo de artistas".[2] Entre los artistas plásticos promotores del proyecto estaban Alberto Arrúe, José Arrúe, Gustavo de Maeztu, Angel Larroque, Nemesio Mogrovejo, etc.; a los que acompañaban varios literatos que también colaborarían en el mismo: Ricardo Gutiérrez Abascal, Tomás Meabe, Ramón de Basterra. Convirtiéndose, por las características del proyecto y la identidad de sus promotores, en una de las primeras semillas "que posibilitaría el futuro desarrollo y madurez de la Asociación de Artistas Vascos" (Idem: 22).

Entre los escritores ya consagrados que colaborarían en el periódico destacan José María Salaverría y, sobre todo, Miguel de Unamuno, quien se convertiría en uno de los principales sostenedores del proyecto, ante las muchas dudas y disidencias internas de los impulsores del mismo.

Ya desde el inicio mismo en que fue solicitada su colaboración, lo haría por carta José Arrúe, Unamuno aceptaría gustosamente el ofrecimiento. El 29 de diciembre de 1907 le escribía Arrúe: "Me tomo la libertad de escribirle para pedirle colaboración en un periódico que queremos publicar varios jóvenes de Bilbao. […]. El periódico que llevará por título "El Coitao" queremos hacerlo esencialmente bilbaino, no yendo

[1] Recogida y comentada por: González de Durana, Javier: *El Coitao. Mal llamao*. Bilbao, Ediciones El Tilo, 1995.

[2] Carta de Miguel de Unamuno a Ricardo Gutiérrez Abascal, 6 mayo 1908. Salamanca, Casa-Museo Unamuno (CMU).

en armonía lo que se dirá con su nombre pues *coitaos* talmente es difícil hallar en esta tierra de vivos" (Citado por González de Durana, 1995: 346-349). Solicitándole el envío de un artículo, en la primera quincena de enero, para el primer número. Y ya el día 4 de enero de 1908, Arrúe le confirmaba y agradecía haber recibido tanto una carta como el artículo solicitado. El artículo llevaba por título *¡Abajo la coitadez!* y en él Unamuno, a modo de verdadero programa de batalla, escribía lo siguiente:

> ¡El coitao! ¡El coitao! La *coitadez*, no tan coitada como parece, y que se disfraza de mil formas, es ahí precisamente el enemigo. Hay que acabar con ella.
>
> Tenemos por delante toda una gran obra que cumplir, mas para ello es preciso que nos sacudamos de esa *coitadez* y sobre todo de la que se incuba en Loyola y que tan poco guarda del verdadero espíritu de aquel nuestro Iñigo. Nuestro y no de ellos. […].
>
> Y es a Bilbao, a ese Bilbao invicto y heroico, es a esa villa fuerte a la que está reservada la obra. […].
>
> Guerra a la *coitadez* y a la marrullería.
>
> ¡Y guerra a la beocia por ellas explotada! Duro y a la cabeza a todo el que quiera enjaularnos dentro del sel del caserío, a todo el que ponga estorbos a que demos, tras de Elcano, la vuelta al mundo. Donde llegó él y donde llegaron Legazpi y Urdaneta e Irala y Garay, allá tiene que llegar nuestra palabra de hierro, y en la lengua en que Sabino predicó, lleno de fe heroica, su evangelio de perdición.[3]

El periódico, debido al escaso éxito socio-cultural y consecuente fracaso económico del proyecto, quizás demasiado ambicioso para el Bilbao de la época, apenas duraría tres meses, desde el 28 de enero hasta el 29 de marzo de 1908, en que se publicarían ocho números. Unamuno participaría con cuatro artículos escritos expresamente para el periódico bilbaino. Serían los siguientes:

26 enero 1908 (nº 1). *"¡Abajo la coitadez!"*
2 febrero 1908 (nº 2). *"Marranería espiritual"*
9 febrero 1908 (nº 3). *"¿Por qué se emborracha el vasco?"*
1 marzo 1908 (nº 5). *"¡Burlaos!"*

Además, en el número 7º, del 15 de marzo de 1908, se publicaría el capítulo V del libro *Recuerdos de niñez y mocedad*, uno de cuyos primeros ejemplares sería enviado por Unamuno a Ricardo Gutiérrez Abascal con la siguiente dedicatoria: "Al Coitao, con una palmadita en el hombro" (González de Durana, 1995: 65).

Reproduzco a continuación, tras un breve comentario introductorio, los cuatro artículos (incluido el primero, ya publicado en las Obras Completas de Unamuno) para que el lector pueda hacerse una idea cabal de las ideas, que mantienen gran coherencia a lo largo de su incursión en el periódico.

---

[3] El artículo es, de los cuatro que Unamuno escribiría para *El Coitao*, el único conocido. Unamuno, Miguel de: *Obras Completas* (Edición de Manuel García Blanco). Madrid, Escelicer, 9 t., 1966-1971. Puede leerse en el tomo III, págs. 1270-1273.

Su guerra a la coitadez es no sólo una pugna artístico-literaria, sino que va estrechamente unida a la crítica político-ideológica. Es un rechazo de aquellos artistas y literatos vascos "tan honrados como duros de mollera"; una incitación a los jóvenes artistas embarcados en "*El Coitao*" a sacudirse la coitadez, la vergonzosidad, la cobardía característica de los "neos" (tradicionalistas católicos y bizkaitarras), y una exhortación a la valentía, a cultivar lo "fuerte y serio", a que los "verdaderos liberales" vascos salgan del caserío y se abran, en castellano, al mundo.

Es también un rechazo vehemente a la pura "estetiquería" mediterránea, al arte y la literatura reducidos a pura forma, lo que vendría expresado en el dicho: "Todo es la forma, todo el modo de decir".

¿Por qué se emborracha el vasco?, se pregunta Unamuno en uno de los artículos, y discrepa de la interpretación anterior de José Mª Salaverría en el mismo periódico (nº 2). En definitiva, concluye Unamuno, el vasco bebe "más de lo debido" precisamente para sacudirse la coitadez.

Y critica la "beocia bizkaitarra", su miedo al pensamiento, su dogmatismo, su falta de sentido crítico…

> En ese nuestro país hay recelo y hasta ojeriza a las formas más elevadas y sutiles, que a la vez son las más inquietadoras del pensamiento. De aquí su dogmatismo, y de aquí el éxito que alcanza toda forma simple y cortante de doctrina.
>
> El favor que el bizkaitarrismo ha hallado se debe, ante todo y sobre todo, a que es una doctrina de una simplicidad horrible y al alcance de las inteligencias más modestas. Se basa en una serie de prejuicios, de leyendas, de afirmaciones gratuitas, de errores históricos, sociológicos y etnológicos. Su fuerza consiste no en desarrollar argumentos sino en repetirlos. Y su fuerza consiste sobre todo en la casi total carencia de sentido crítico de parte de los que exponen y de parte de los que reciben la doctrina.

Ausencia de sentido crítico que es también, en el fondo… falta de sentido humorístico. El español en general y el vasco en particular le parecen incapacitados para comprender y practicar el "verdadero" humorismo y aun la ironía, que él mismo venía utilizando con profusión —a pesar de que esto último no sepa verlo un sector importante de la crítica unamunista, como ya el propio Unamuno se quejaba de no ser entendido por sus contemporáneos—.

En definitiva, esta querencia por el humorismo, junto con la inextricable conexión entre forma y contenido que ha de tener el texto literario, serán dos firmes convicciones mantenidas a lo largo de toda su trayectoria de escritor.[4]

---

[4] Hasta el punto de que ambos están entretejidos, a su vez, en su obra narrativa a través del recurso discursivo de la ironía, como ha demostrado magistralmente Bénédicte Vauthier en una obra reciente que compendia seis largos años de estudio. En "*Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Unamuno*" (Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), obra imprescindible para una lectura adecuada de la obra literaria de Unamuno. Vauthier realiza una interpretación en clave irónica de la narrativa de Unamuno (la ironía, escribe, es la única hija legítima del verdadero humorismo). En ella defiende que "Unamuno es un autor sumamente irónico —no un escritor

"¡ABAJO LA COITADEZ!"

¡El coitao! ¡El coitao! La *coitadez,* no tan *coitada* como parece, y que se disfraza de mil formas, es ahí precisamente el enemigo. Hay que acabar con ella.

Una vez dije ahí a los míos, a los del *bocho,* refiriéndome a la expresión de Menéndez y Pelayo sobre la "honrada poesía vascongada", que era menester deshonrarla. Y así es. Entendámonos ahora.

Esa honradez —mejor sería llamarla *memelez*— de la antigua poesía, o lo que fuere, vascongada, nació de eso, de lo de ser *coitaos,* de ese fondo de vergonzosidad, que aunque tiene muy nobles raíces tiende sobre nuestro pueblo una funesta copa. Hay que desmocharla, pues, y hasta descuajarla, pero sin desarraigarla.

Decía Adolfo, refiriéndose a cierta familia bilbaína que ha cultivado la *coitadez* artística y literaria, que sus maestros eran en dibujo Calam, en música Gounod y en literatura Selgas. Yo no sé si esto es estrictamente así, pero sí sé que ahí, en esa bendita tierra de mis ensueños y mis esperanzas, se ha cultivado el temor a todo lo fuerte e intenso, a todo lo hondo y recio.

En derredor de la estatua de Antón, el de los Cantares, aquel espíritu sencillo y bueno que tanto daño nos hizo con sus aldeanitos de nacimiento de cartón y sus *chocholadas,* en derredor de esa estatua que se alza —y está muy bien— donde fue la campa de Albia, cazadero de *cochorros* en mis años infantiles, allí tenemos que gritar: *¡Abajo la coitadez!*

El pueblo vasco, para ser en el orden de la cultura del espíritu lo que en otros órdenes ha sido, no tiene sino romper ese freno, y es Bilbao el que debe rompérselo.

Vizcaíno es el hierro que os encargo,
corto en palabras, pero en obras largo.
(La prudencia en la mujer)

dijo Tirso, y lo hemos repetido mil veces.

Pero también debemos ser largos y anchos y profundos en palabras, en palabras de hierro y que sean obras.

Hemos sido un pueblo mudo o casi mudo; nuestros Aquiles no han tenido Homeros. Y por eso se nos desconoce. Y tenemos que apoderarnos del lenguaje

---

satírico ni menos aún un polemista—. Porque, como buen ironista, Unamuno ha buscado y elegido deliberadamente el recurso discursivo —la ironía— y el género —la novela— que le permitieron ser crítico al tiempo que le evitaron caer en la sangrienta polémica. Si bien Unamuno no atacó nunca directamente, no se cansó de criticar implícitamente. Entre líneas" (pág. 132). "El espíritu que presidía la redacción de la obra novelística de Unamuno debía de ser de la misma índole que el de la ironía socrática, o del humorismo cervantino en su dimensión crítica. […] el mismo espíritu, tolerante y crítico" (pág. 344). Por lo que "son las elecciones estéticas y estilísticas de Unamuno, puestas al servicio de sus convicciones filosófico-políticas, las que requieren que aprendamos a leerle entre líneas" (pág. 409). Llegando a la conclusión de que "se puede alegar —¡por fin, desde la literatura!— que compromiso literario y compromiso político corren parejos en la obra y en la vida de Miguel de Unamuno, que fue ¡todo un filósofo! y ¡todo un liberal!" (pág. 23).

adueñándonos del castellano, y frente a todos esos *marichus* que se enmejurjan con él los oídos, revestir nosotros con él nuestro pensamiento. Y como los tiempos son de lucha y nosotros, los nietos de los ferrones y de los balleneros, no hemos de andar en estetiquerías, hagamos que ese nuestro vestido espiritual sea de hierro vizcaíno, que rechine con ruido de herraje, agrio a los oídos podridos de los *marichus*.

Apenas si roto el freno de la vergonzosidad y quebradas roñosas cadenas hemos empezado a hablar desde dentro, con todo el alma indomable, nosotros los de la cabeza dura, los que Salmerón declaró inadaptables a la civilización moderna —¿cuál?—, los que Carner cree ineptos para la visión estética, o sea mediterránea, del mundo.

Aún no nos conocen, aunque en parte nos adivinen. Hablan de nosotros como de gente tan honrada como dura de mollera unos cuantos señoritos que veranean por nuestros puertos o algún intruso, de visión estética, que pretenden conocernos en una excursión de ocho días. Y de malicia, de hostilidad. Y de ignorancia.

Lo fuerte, lo serio, lo verdaderamente nuevo somos nosotros, pero, en España y como españoles, nosotros somos el corazón de la vertiente atlántica.

Porque España no creo que pueda dividirse en la polaridad tan fecunda para todo pueblo, en norte y sur como algunos piensan, sino más bien, como creen otros, en las dos vertientes, la atlántica y la mediterránea —incluyendo en ésta la parte en que el Guadalquivir desemboca—. A España hay que partirla transversalmente por una línea que de hacia el Maladeta vaya al cabo de San Vicente. De un lado, Cataluña, Aragón, Valencia, Murcia, Castilla la Nueva, toda Andalucía y hasta Extremadura; del otro, el litoral cantábrico, Castilla la Vieja y el reino de León. De un lado los pueblos estéticos, los del gesto y eso que llaman la gallardía, los de parada y plaza pública, los de zarzuela, y de otro nosotros. Y de la parte de allá quédase Madrid con sus cotarros, donde todos son unos.

Dejémosles predicando la alegría de vivir y otras vaciedades y seamos como somos, sin proponernos ser ni alegres ni tristes. No, sino como Dios y nosotros nos hemos hecho.

Y cultivemos la antipatía. Porque, en el fondo, somos antipáticos, profundamente antipáticos a todos esos —a los otros— que se pasean por entre las bambalinas de su teatro de feria haciendo chistes o estética y buscando cómo agradar al que les mata el hambre.

Le dije a Salaverría cuando fue allá, al teatro de la feria: "Usted no puede caer bien allí; acabará por ser antipático; usted no es de cotarro".

Tenemos por delante toda una gran obra que cumplir, mas para ello es preciso que nos sacudamos de esa *coitadez* y sobre todo de la que se incuba en Loyola y que tan poco guarda del verdadero espíritu de aquel nuestro Iñigo. Nuestro y no de ellos.

¡Que no nos mermen el brío! ¡Que no nos mutilen! ¡Que no nos desvirilicen! Todo menos eso que llaman la paz de los espíritus.

Y es a Bilbao, a ese Bilbao invicto y heroico, es a esa villa fuerte a la que está reservada la obra. La villa tiene su alma que viene creciendo desde los turbulentos tiempos de las banderías. Siendo ya mozo oí decir a un anciano: aunque todos los bilbaínos se hicieran neos, Bilbao seguiría siendo liberal. Y así es.

Y la villa que mostró su fortaleza de espíritu en 1836 y en 1874, tiene que mostrarla en otro campo y peleando contra un enemigo no, como aquél, noble y franco, noble y franco como el antiguo y quijotesco Sancho de Azpeitia, sino solapado y sutil. Guerra a la *coitadez* y a la marrullería.

¡Y guerra a la beocia por ellas explotada! Duro y a la cabeza a todo el que quiera enjaularnos dentro del sel del caserío, a todo el que ponga estorbos a que demos, tras de Elcano, la vuelta al mundo. Donde llegó él y donde llegaron Legazpi y Urdaneta e Irala y Garay, allá tiene que llegar nuestra palabra de hierro, y en la lengua en que Sabino predicó, lleno de fe heroica, su evangelio de perdición. En esa fecunda contradicción en que se movió su noble espíritu, en ella está el resorte para salir del error en que la sombra de Loyola le tuvo preso. ¡Pobre luchador que duerme, al arrullo del mar bravío, entre montañosos pedernales!

Hay por debajo de la secular infancia del pueblo vasco, brizado por rancias *chocholadas,* por todo género de *añas* y *sensainas,* hay por debajo de esa sencilla y cándida infancia una virilidad potente y fresca. Tenemos que sacarla a flor, despidiendo al Coco.

¿No es ésta acaso una obra que llevar a cabo para todos los jóvenes bilbaínos que alientan el sagrado desdén hacia las actitudes más o menos elegantes y griegas de los otros, los de parada y feria?

Nosotros somos el hierro de España. Dejemos que sean ellos su sal, pero no la de conservarla, sino la de sazonarla para cuando le tocare la vez de ser devorada por otros pueblos en el comedero internacional.

MIGUEL DE UNAMUNO[5]

"MARRANERÍA ESPIRITUAL"

Tirso de Molina hace decir a D. Diego López de Haro, Señor de Vizcaya, hablando de ésta, entre otras cosas, lo que sigue:

Si su espereza tosca no cultiva,
aranzadas á Baco, hazas á Ceres,
es porque Venus huya que lasciva,
hipoteca en sus frutos sus placeres.

[5] *El Coitao. Mal llamao*, año I, n.º 1, Bilbao 26 de enero de 1908, págs. 2-4. Como decíamos arriba, ya se encuentra reproducido en las *OC*, III, págs. 1270-1273.

Esto sería entonces, pues hoy es lo cierto, que aun cuando no cultivamos muchas más aranzadas a Baco, buena parte del hierro de nuestras montañas se nos va en comprar vino de las llanadas y soleras de otros. El vascongado actual bebe, por desgracia, mucho más de lo debido. Pero aún no ha llegado a eso de las hipotecas de Venus, me parece.

Yo no sé si los pueblos, se dividen, como quiere Maeztu, en pueblos relativamente castos pero borrachos y pueblos lujuriosos pero relativamente sobrios y, hasta sospecho que tal división, como otras análogas, tienen más de artificiosa que de nada, pero lo que sí aseguro es que si ello fuese así, yo, que no bebo sino agua y leche, me alegro de que ese nuestro pueblo dé, como en realidad está dando, más en borracho que en rijoso.

Muchos de los males que padece hoy España, casi toda su decadencia en el orden espiritual, la vacuidad de su literatura y sus artes, la cobardía mental que a sus hombres caracteriza, provienen de una ola de lujuria que desde las costas de Levante y Mediodía ha inundado Madrid y amenaza invadir la nación toda.

Se ve en la literatura que es en gran parte marranería más o menos directa y más o menos velada.

Es marranería por la predilección, por ciertos asuntos, pero lo es también, aunque no lo parezca, por su especial sentido y culto de eso que llaman forma, no siendo sino fórmula o formilla.

Dejemos a los que escriben novelas para chicos del bachillerato y sesentones rechupados o piececitas de teatro con chistes tanto más estúpidos cuanto más verdes, dejemos lo que hoy se llama sicalípsis. Es que el culto ese o eso que llaman forma, es otra cosa que lujuria y marranería espiritual?

"Todo es la forma —dicen— todo el modo de decir". Y la tal forma, que no pasa de afeite lingüístico, no es si no un consolador para los oídos gastados de los eunucos espirituales.

Don Juan el estúpido, Don Juan Tenorio, cuya conversación se hace, por lo huera insoportable no siendo para las pobres mozas por él seducidas. Don Juan viejo y gastado; se ha metido a literato y se dedica a seducir muchachos.

Y estos efebos seducidos por D. Juan, creen los muy mentecatos que despreciamos la forma los que despreciando afeites y unturas y arrumacos y perendengues no la buscamos a la medida de sus oídos prostituidos ya para cosquilleárselos. Y hablan de estética!

Estética! Eso no es más que gálico. Gálico en su sentido conveniente y en el sentido etimológico, mal francés, marranería espiritual. Y ni forma en el valor universal y eterno de ella.

Y esos imbéciles efebos unas veces imitan imitaciones del anteúltimo preciosísimo bulevardero parisiense y otras veces imitan imitaciones de nuestro siglo XVI o del XIV. Y nunca resultan más grotescamente maricas que cuando quieren hacerse los viriles y los brutales. Juran con voz ronca; pero es ronquido de falsete bajo el cual se adivina al tiple.

Y ahí, en Bilbao. ¿Ha llegado la lepra? Difícil es que no ande algo de ella.

Pero ahí la lepra espiritual es otra; es una cobardía de pura "coitadez", es el miedo

a la abuela, a la madre, a la tía, a la hermana, a la mujer, a la hija, a la novia y hasta a la querida.

Pero este miedo creo corregible: creo que se puede acabar con esos vergonzosos pactos tácitos en ofrenda a lo que llaman la paz de la familia y no es, sino la muerte espiritual.

Peor, mucho peor es lo otro. Y francamente entre esa marranería espiritual de los efebos estéticos y la beocia bizkaitarresca con todo su cortejo de comilona, "bebilona" y berreo, me quedo con ésto.

Hay que hablar, sin embargo, de esto de la beocia, y hay que hablar también del deportismo y de esa plaga de los "sportsman", otro escapadero para no aplicar el espíritu a lo fuerte y eterno y universal. Y de otras cosas, como del radicalismo de taberna y del republicanismo de ordinariez y licencia y del odio a la villa que se viste con otra piel entre no pocos de los que procedentes de fuera, viven en ella y de ella. Todo irá saliendo.

MIGUEL DE UNAMUNO[6]

"¿POR QUÉ SE EMBORRACHA EL VASCO?"

Amigo Salaverría; siempre y en todo debemos la verdad a todos, pero mucho más se la debemos a aquellos que nos son más queridos. Usted ha escrito en este mismo semanario lo que cree ser la verdad respecto a la embriaguez de nuestros paisanos y yo, a mi vez, voy a decir lo que creo la verdad a ese respecto.

Partimos, desde luego, del hecho de que el vascongado se emborracha con lamentable frecuencia y de que no debía hacerlo.

Usted dice que el vasco se embriaga porque tiene necesidad de soñar, y esto me parece sofístico. Y además resulta, claro que sin quererlo usted, amigo Salaverría adulatorio.

No, para soñar no hace falta emborracharse ni son los que se emborrachan los que más sueñan.

La cuestión me parece complicadísima y para ser tratada por técnicos. Más aún así y todo no creo está de más que digamos cada uno lisa y llanamente, noble y sinceramente, lo que a tal respecto creemos.

El que se embriaga busca un excitante y no sólo para el cuerpo sino también, y tal vez en primer lugar, para el espíritu. Y busca ese excitante grosero porque no encuentra otro. Recuerdo que Cajal decía una vez hablando de los que buscan en el alcohol un acicate para la producción mental que el mejor excitante de la inteligencia es el pensamiento mismo.

---

[6] *El Coitao. Mal llamao*, año I, nº 2, Bilbao 2 de febrero de 1908, pág. 3. Artículo desconocido conservado por Unamuno (CMU: 3-5).

Me parece, salvo mejor opinión, que se dan a beber los pueblos gastados y los pueblos sin gastar, los muy viejos y los muy jóvenes, los degenerados y los ingenerados, los que están fatigados de una larga cultura y los que acaban de entrar en ella.

Y en todo caso no creo que el vasco beba para soñar. Más bien para perder la vergüenza, para sacudirse esa terrible vergonzosidad, esa "coitadez" que le ata ante las gentes.

En toda Universidad en que hay un contingente de estudiantes vascongados se distinguen éstos por su afición a la taberna. Esta y el frontón de pelota son sus lugares preferidos. Y van a la taberna huyendo del café porque en aquella tienen más libertad y pueden beber y cantar a sus anchas.

Usted supone, amigo Salaverría, que la afición del vasco a la música prueba su facultad soñadora. Yo siento discrepar también en esto de usted. No creo que el vasco tiene afición a la música, sino al canto, lo cual es muy otra cosa. Sin que esto sea negar que haya quienes por la vía del canto vayan a aficionarse a la música.

El vasco tiene afición al canto como tiene afición a jugar a la pelota; porque es un ejercicio físico. Canta como canta el pájaro, para dar escape y desahogo a un exceso de energía fisiológica. Porque el pájaro necesita una gran fuerza vital para poder volar —ejercicio poderosísimo, y bien lo prueban los ensayos de aviación mecánica— y por eso tiene la sangre tan caliente. Y cuando no vuela, canta, como la máquina de vapor parada despide a las veces por válvula de escape su vapor. Y así canta el vasco. Pero tengo observado muchísimas veces que el orfeonista se duerme en un concierto, y no puede reputarse a los más entusiastas y decididos orfeonistas como melómanos. No canta para oír lo que canta, sino para soltar la voz como en el "sanso" la suelta. Lo demás viene luego.

Todo ello, pues, lo de emborracharse y lo de cantar, y también lo de berrear, tiene ante todo una raíz fisiológica. Y es, además, para llenar un vacío. Un vacío de pensamiento, no de soñación.

Sí, amigo Salaverría, hay que decirlo. Y lo tenemos que decir nosotros, los que queremos de veras a nuestro pueblo. Pueblo maravilloso y fuerte y sano pero cuya inteligencia está aun en gran parte dormida. Y hay que despertarla.

En ese nuestro país hay recelo y hasta ojeriza a las formas más elevadas y sutiles, que a la vez son las más inquietadoras del pensamiento. De aquí su dogmatismo, y de aquí el éxito que alcanza toda forma simple y cortante de doctrina.

El favor que el bizkaitarrismo ha hallado se debe, ante todo y sobre todo, a que es una doctrina de una simplicidad horrible y al alcance de las inteligencias más modestas. Se basa en una serie de prejuicios, de leyendas, de afirmaciones gratuitas, de errores históricos, sociológicos y etnológicos. Su fuerza consiste no en desarrollar argumentos sino en repetirlos. Y su fuerza consiste sobre todo en la casi total carencia de sentido crítico de parte de los que exponen y de parte de los que reciben la doctrina.

Yo he sentido siempre, y todos mis amigos lo saben, una gran veneración hacia el carácter de Sabino Arana, que me parece fue un gran corazón. Pero juzgadas intelectualmente sus obras son de lo más lamentable que conozco. En punto a lingüística

a su ignorancia en la materia se unía una pasión que le privaba de todo sentido científico. Y nunca discurría peor que cuando se esforzaba por ser sereno y desapasionado.

¡Pero vaya usted con eso a todos esos ciegos fanáticos, espíritus forjados a macha martillo, ayunos de ciencia y sobrados de petulancia! Cuando me encuentro entre ellos evito toda discusión, pues sé por experiencia que agotándoseles al punto no las razones, sino los lugares comunes que han aprendido a repetir, acuden a cerrar el puño. Lo de andar a garrotazo limpio jóvenes carlistas y jóvenes bizkaitarras es muy significativo.

Cuando éramos chiquillos y en ese mi Bilbao salía alguno empleando palabras, que nos sonaban a más finas o encopetadas le decíamos: "aivá! pa que se le diga". Y esto persiste. La generalidad, sobre todo los del "legezarra", chacolinada y berreo, miran no ya con recelo, con inquina, a aquellos que suponen intelectuales. Los tienen por pedantes o por desdeñosos. Y conozco más de uno que ahoga su intelectualidad —no pocas veces en vino— y se finge uno de tantos beocios, halagando a estos y repitiendo sus estribillos, no más que por cobardía, por horrenda cobardía.

La verdad es ante todo, y la verdad es que en ese mi Bilbao se enseña a buena parte de la juventud a odiar la inteligencia. En lo que entra por mucho la envidia.

Un pueblo hay en Vizcaya en que la masa de sus habitantes —pescadores en su mayoría— vivían dirigidos por un hombre inteligentísimo. Ellos eran y son honrados e incapaces de ciertas fechorías. Se reconocían inferiores en cultura y en inteligencia y se dejaban dirigir.

Pero llegó allá esa doctrina simplicísima y terrible y les dijeron que pertenecían a una raza superior. Y llegaron a creer, me figuro, que el más bruto de ellos es superior al más inteligente de los de por acá. Y esa soberbia colectiva, la más barata y cómoda de las soberbias, les ha llevado a extremos lamentables. Hoy ese pueblo es inhabitable para toda persona de juicio y de independencia de criterio. La beocia desmandada se ha proclamado contra los "belarrimotzak", y se ha dado caso de que en cuadrilla han atacado a alguno.

Más de una vez hablando de los bizkaitarras he dicho; sí, los conozco; muchos de ellos han sido amigos míos de la niñez, muchos siguen siéndolo, los más de mis compañeros de escuela lo son. Buena gente... entendámonos. Si se tratara de confiarles mi caudal se lo entregaría sin recibo, y si mi mujer o mi hija tuvieran que hacer un largo viaje haría lo mismo.

Pero... son muy beocios. Todo menos tratar de razonar con ellos. No discurren. Tienen empotrados en la mollera unos cuantos dogmas ya religiosos, ya patrióticos o lo que sean, y unos cuantos lugares comunes y es inútil pretender razonar con ellos.

Ahí, falta sentido crítico. Se acepta cualquier especie que halague el amor propio colectivo y hallan favor todas las fantasías que acerca de la raza vasca han echado a volar personas de más entusiasmo que buen juicio. Todas son batallas de Arrigorría, o regímenes políticos anteriores al 37. Y ello de pena; de una pena grandísima.

Y para cubrir ese vacío de sentido crítico y analítico, para cubrir ese vacío de inteligencia inquisidora e investigativa, para eso, me parece, es para lo que se bebe. El alcohol es

un aliado de la ortodoxia, de la ortodoxia católica y de la ortodoxia bizkaitarra, y de otras ortodoxias, y es el aliado de esa terrible cobardía, de esa cobardía funestísima que reduce en ese nuestro país a la impotencia a los elementos intelectuales, que no se atreven a afrontar la burla y el encono de los beocios.

¡Pobres beocios! Tan enteros, tan noblotes, tan entusiastas, tan sanos, pero... tan brutos.

Esta es la verdad verdadera; esta es, amigo Salaverría, la verdad que arranca mi amor creciente a esa nuestra noble y fuerte tierra que será grande de veras cuando se sacuda de esas trabas.

MIGUEL DE UNAMUNO[7]

"¡BURLAOS!"

Miguel de Unamuno

Me he lamentado aquí mismo, en este COITAO de nuestros pecados, de lo escasa de sentido crítico que suele andar, por lo común, esa nuestra buena gente. Su dogmatismo es formidable. Todos, blancos, negros, rojos, verdes, grises, pardos y hasta los incoloros, tienen sus dogmas y juran por ellos y en cuanto se les va contra el pelo ni entienden ni quieren entender.

"Vizcaino, burro" reza un antiguo dicho decidero refiriéndose a nuestra testarudez. Testadurez de distinta índole que la de los aragoneses pero no menos testadura. La de ahí, la nuestra, es, al parecer al menos, más mansa, menos violenta, pero no menos inconmovible. "No hay manera de convencer a un paisano de usted", me han dicho más de una vez. Y uno que conoce ese nuestro país y que conoce la Siria me ha dicho que le parecemos árabes en eso. Pues parece ser que el árabe cuando se trata de convertirle, replica: "o eso está en el Corán o no; si está en él, no necesitas decírmelo, y si no está, no es verdad". Y ahí hay tantos Coranes!

Pero hoy quiero deciros, oh "coitaos", que esa penuria de sentido crítico lleva consigo otra penuria y es la de sentido humorístico.

No bien empezó a despertárseme el ánimo y empecé a escribir en ese mi Bilbao y a llamar la atención de algunos sobre mis escritos, una de las cosas que más me sorprendieron al pronto y más me apenaron después fue la incapacidad para percatarse de lo humorístico que observé en personas, por lo demás, de un talento más que regular. Su seriedad era tan brutalmente radical que les hacía absolutamente ineptos para percibir lo que no fuese serio.

No una, sino cien veces, me han tomado muy en serio lo que escribía en broma y por el contrario me han tomado a broma lo que decía en serio.

---

[7] *El Coitao. Mal llamao*, año I, nº 5, Bilbao 1 de marzo de 1908, págs. 2-3. Conservado en la CMU: 3-6.

Y no es que no les guste la broma, lo jocoso o satírico, no. Les gusta, pero tiene que ser broma clara y sátira al alcance de las más modestas inteligencias, que se vea desde luego que lo es. Todas esas otras cosas en que el ánimo del lector se queda suspenso sin saber si se le está hablando en serio o en broma o no las entienden o si sospechan algo se enfurecen. Y es que les falta la agilidad mental que da el sentido crítico y les duele ser burlados.

Lo humorístico, lo estrictamente humorístico escapa a la comprensión de casi todos los españoles y de los nuestros, de los vascongados, muy en especial. Su seriedad, tan útil y tan laudable en otras cosas, les sirve no pocas veces de estorbo.

Así es que cuanto ahí se hace con intenciones de sátira o de broma o es inocente y ñoño o es brutal y grosero. O por lo menos tosco y burdo.

No conozco nada más burdamente aldeano que la intención, v.gr. que se atribuía ahí en un tiempo a cierto corpulento y solemne señor, incapaz de escribir ceñido y tan largo de palabrería en sus escritos de cemento como corto de palabras nos ha resultado en el Parlamento. "¡Qué intención tiene!", se decía, y yo replicaba: "intención? llamáis intención a venir con una tranca de roble sin desbastar, y descargarla a dos manos, dando tiempo a que el adversario hurte el cuerpo? la intención sería mientras amaga así con el garrote con una mano, clavar con la otra una aguja envenenada". Y como este pobre señor hay muchos. Es claro, con tanta humanidad no puede andar muy ágil ni resultar un mediano pelotari.

Y esto de los pelotaris me recuerda que en alguna parte he contado cómo en un tiempo se excitaban los eliceguistas y los marduristas y cómo por debajo de ello había en los partidarios de Elícegui —que eran, en su mayoría carlistas y hoy serían bizkaitarras— el odio a la agilidad, a la travesura, a la destreza —cualidades que distinguían a Mardura— que se burlaba de la fuerza bruta, abierta y sin dobleces. Y así siguen las cosas. Nada odian los beocios más que la travesura y el ingenio. Acatan a las veces, no siempre, el talento, pero ha de ser el talento boyuno, pesadote, y sobre todo libre de ironía sutil y de ingenio.

Y si han pasado por seminario la cosa se agrava. Porque en esos desdichados seminarios, a fuerza de bazofia mental, se les mete a los que allí se educan el culto de cierta cosa que llaman lógica y firmeza de pensar y no es sino pesadez y falta de sentido crítico. Se creen que para pulverizar al adversario —esto es muy de su gusto, aunque nunca lo consigan— hay que proceder por 1.º, 2.º, 3.º… n.º y por a, b, c, d, y silogismo al canto, y citas, y no dejar cabo suelto y sobre todo ser muy largo, lo más largo que se pueda. Y hablar de las contradicciones del refutado, contradicciones, por supuesto, que no suelen estar sino en la cabeza de los pobres refutadotes. Todo eso es paja prensada.

Y cuando se meten a satíricos? El que quiera ver a un cachorro de elefante o a un hipopótamo queriendo bailar el "arín, arín" no tiene si no leer la sección jocosa de cualquier diario o semanario de la que a sí misma se llama buena Prensa. No salen de la ñoñería sino para caer en la grosería frailesca, o en la insidia de mala fe e hipócrita. Está visto que el dogma y la gracia están reñidos uno con otra.

Eso sí, en cuanto inventan una inepcia ya están a copiarla y repetirla todos los del gremio, y cuanto más estúpida sea, mejor. Porque tampoco es su fuerte la originalidad de inventiva.

Y ese mal de la seriedad a todo trance y fuera de tiempo, y sobre todo, eso de la incomprensión no ya del humorismo, si no hasta de la simple ironía, es un mal que ahí, en esa nuestra tierra, hace estragos. ¡Qué señores tan serios hasta cuando se ponen a hacer o decir "chirenadas"! Porque lo curioso es que no son menos serios los más "chirenes".

El "chirene" tiene algo del gracioso profesional, del "clown", y es que suelta sus gracias estando muy indiferente a ellas por dentro y hasta en disposición lúgubre no pocas veces. Y ese mismo "chirene" se os incomoda si alguna vez duda de si algo que le decís es un grave aserto preñado de importancia o no es más que una "chirenada" de quinto grado. Porque ellos se quedan en las de primero.

Y todo es, lo repito, falta de sentido crítico y atiborramiento de sentido dogmático.

Una de las cosas que más sublevan a ciertas gentes es la proposición de que hay derecho a burlarse de todo, absolutamente de todo, de todo sin excepción alguna, sin más que saber guardar el modo y manera de burlarse de ello. Como son incapaces de guardar límite en el modo y la manera han establecido terrenos a que la burla no debe llegar y cosas de que no debe uno burlarse. Y, sin embargo, yo creo que puede uno burlarse hasta de Dios y que Él lo agradece con sólo que sepamos hacerlo algo divinamente. Y esas pobres gentes cuando se burlan, se burlan no ya humana, sino animalmente.

Y vosotros, "coitaos" de EL COITAO, burlaos ahí de todos y de todo, y procurar marear a los beocios y que no sepan éstos ni de dónde venís ni a dónde vais, y no les dejéis en paz con sus intangibilidades, y haced una guerra continua a todos los camellos, elefantes e hipopótamos que por ahí pululan. No hay como la ironía para zurrar y batanar los espíritus. Pero nada de "coitadeces"; cuando os burléis burlaos de veras, lo más sutil y agudamente que podáis, pero metiendo el aguijón hasta los tuétanos y a poder ser con algo de cantaridina. Es la mejor terapéutica para convertir los espíritus dogmáticos en críticos. Si así no se despertaran los beocios habría que declarar los adoquines.[8]

[8] *El Coitao. Mal llamao*, año I, nº 5, Bilbao 1º de Marzo de 1908, págs. 2 y 3. Desconocido como los dos anteriores, es reproducido de la edición facsímil preparada por González de Durana.



Busto de Antonio María Concha y Cano (1803-1882), político revolucionario y republicano. La Fundación que lleva su nombre, en Navalmoral de la Mata, guarda los manuscritos de Urbano González Serrano

Reforma y modernización de la universidad española en el gozne de los siglos XIX y XX

DIEGO NÚÑEZ
Universidad Autónoma de Madrid

1. La filosofía en los planes de estudio (1857-1900)

El 9 de septiembre de 1857 se publicó la Ley de Instrucción Pública de Moyano[1]. En esta Ley la enseñanza de la Filosofía quedaba organizada de la siguiente forma: Por su artículo 15 se mandó estudiar en los Institutos de Segunda Enseñanza "Religión" y "Moral cristiana" y "Elementos de Psicología y Lógica", mientras que por el artículo 33 se disponía que en las Universidades se cursase "Filosofía", lección diaria, e "Historia de la Filosofía", lección alterna. A partir de este Plan, las variaciones más relevantes que se fueron sucediendo hasta 1900 fueron las siguientes:

— El 30 de agosto de 1858 se ordenó que en los Institutos se enseñara "Psicología, Lógica y Ética".

— El 11 de septiembre del mismo año, y reformando el artículo 33 de la Ley de Moyano de Instrucción Pública, se estableció en las Universidades la Enseñanza de la Filosofía de este modo: "Metafísica", lección diaria; "Historia de la Filosofía" y "Estética", lecciones alternas.

— En 1861 se le cambió el nombre en los establecimientos de Segunda Enseñanza a la llamada asignatura de "Psicología, Lógica y Ética" por el de "Filosofía Moral".

— El 9 de octubre de 1866 dio a luz pública su Plan de Estudios Orovio, y por el artículo 12 del mismo la Enseñanza de la Filosofía en los Institutos quedó así: "Psicología" (lección alterna), "Lógica" (ídem) y "Ética y Fundamentos de Religión" (ídem).

— Por decreto de 17 de julio de 1867, el mismo Orovio reorganizó la enseñanza universitaria de la Filosofía, disponiendo su estudio del siguiente modo:

a) Período de licenciatura: "Estudios superiores de Metafísica y Ética" (Lección alterna) e "Historia de la Filosofía" (ídem).

[1] Para esta rápida exposición de la Filosofía en los Planes de Estudio, hemos utilizado como fuentes la *Colección Legislativa*, el *Boletín Oficial del Ministerio de Fomento* y el *Anuario Legislativo de Instrucción Pública.*

— Tras la Septembrina, por decreto del 25 de octubre de 1868, la enseñanza de la Filosofía en los Institutos quedaba ahora desdoblada en dos grupos:

a) Los alumnos que aspirasen al Bachillerato con Latín habrían de estudiar "Psicología, Lógica y Filosofía moral".

b) Los que deseasen obtener el título prescindiendo de la lengua de Cicerón deberían cursar "Antropología" (lección alterna), "Lógica" (ídem) y "Biología y Ética" (ídem).

En cuanto a las Universidades, se acordó que se enseñase "Metafísica" (lección diaria), "Estética" (lección alterna) e "Historia de la Filosofía" (ídem). De hecho, como se puede apreciar, se vino a restablecer en general el decreto de Cervera de 1858.

— Con fecha de 3 de julio de 1873, aparece el Plan de Pérez Costales, que por la caída de la República, no llegó a ejecutarse. Este Plan establecía la enseñanza, por orden sucesivo, de las disciplinas de "Antropología", "Lógica", "Biología y Ética" y "Cosmología y Teodicea".

— El decreto de Orovio de 27 de octubre de 1875, tras la llegada de la Restauración, que disponía la incorporación a la Facultad de Filosofía y Letras de Cátedras, tales como "Ideología" o "Estudios apologéticos de la Religión", no altera la enseñanza de la Filosofía en las Universidades: La "Metafísica" se sigue explicando en la licenciatura, y la "Historia de la Filosofía" y la "Estética", en el Doctorado.

— Por decreto de 13 de agosto de 1880, Don Fermín Lasala divide la Metafísica en dos cursos de lección alterna, y declara obligatorio su estudio para los alumnos del Doctorado de Derecho.

— El 29 de abril de 1881, Albareda decreta que sin carácter de obligatoria se enseñe en la Universidad Central la "Filosofía de la Historia", nombrándose Catedrático a un jubilado, que la desempeñe sin otra recompensa que la mejora de sus derechos pasivos.

— Gamazo, el 2 de septiembre de 1883, estableció en el llamado año preparatorio de Derecho la asignatura de "Ampliación de la Psicología" y "Nociones de Ontología y Cosmología" (lección diaria); pero esto duró poco, pues Alejandro Pidal, el 14 de agosto de 1884, determinó que los alumnos de Derecho estudiasen "Metafísica".

— Con fecha de 15 de septiembre de 1894, Alejandro Groizard inició una serie de reformas en la Segunda Enseñanza. Dividió los estudios del Bachillerato en dos períodos, denominados estudios generales y estudios preparatorios. En los primeros conservó la asignatura de "Psicología, Lógica y Ética"; y en los segundos estableció las disciplinas de "Estética", "Antropología general y Psicología" y "Sistemas filosóficos". La vida de este Plan fue breve, porque poco después Alberto Bosch dio al traste con él.

— El 30 de septiembre de 1898, Gamazo reorganiza los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, quedando la Filosofía distribuida en las siguientes asignaturas: "Estudios Superiores de Psicología", "Principios de Lógica y Metodología", "Filosofía Moral", "Estética" y "Metafísica".

— Dos años después, por Real decreto de 20 de julio de 1900, García Alix, en el marco de la inquietud pedagógica auspiciada por el regeneracionismo, procede a una amplia reorganización de los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, dividiéndolos en tres secciones: Estudios filosóficos, Estudios literarios y Estudios históricos. Se establecen dos cursos de Estudios Comunes para las tres secciones, cuyas asignaturas son las siguientes:

a) Primer curso: "Lengua y Literatura Españolas", "Lógica fundamental" e "Historia de España".

b) Segundo curso: "Lengua y Literatura Latinas", "Teoría de la Literatura y de las Artes", "Historia Universal".

En cuanto a las disciplinas de la sección de Estudios Filosóficos, quedan establecidas las que siguen: "Antropología", "Psicología superior", "Psicología experimental", "Ética" e "Historia de la Filosofía". Para el Doctorado se han de cursar: "Metafísica", "Estética", "Sociología" y "Filosofía del Derecho".

De este modo, la disciplina filosófica de más peso institucional pasa a ser la "Lógica fundamental" en lugar de la "Metafísica", que queda refugiada en los estudios de Doctorado. Pues hay que tener en cuenta que sólo habrá Doctorado en la Universidad Central hasta el Decreto de 27 de abril de 1935, que también lo amplía a la Universidad de Barcelona; e igualmente sólo en Madrid existirá sección de Filosofía hasta los Decretos de 15 de agosto de 1913 y 3 de septiembre del mismo año, por los que se crean en la Universidad de Barcelona las Secciones de Historia y Filosofía[2].

2. Las polémicas en torno al Plan de García Alix

Vamos a detenernos brevemente en analizar las distintas reacciones ideológico-filosóficas a las reformas de García Alix, dada su indudable trascendencia e importancia, puesto que desde la Ley de Moyano las enseñanzas de Filosofía y Letras habían permanecido básicamente inalterables, salvo las ligeras y esporádicas modificaciones que hemos podido observar anteriormente[3]. Nos encontramos, en primer lugar, con la crítica, a menudo airada y virulenta, del sector católico-tomista. Esta crítica se dirige, ya de entrada, a la instauración misma del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, que se había creado por Decreto de 18 de abril de 1900 como un fruto más del clima de preocupación y énfasis educativo propiciado de manera generalizada a fin de siglo por el movimiento regeneracionista. No se puede olvidar que uno de los términos del famoso binomio propagandístico de Costa era, junto con la "Despensa", la "Escuela". Ahora bien, después de la inflexión ultramontana que se había producido

---

[2] Cfr. de la Torre y del Cerro, Antonio: *Reseña histórica y guía descriptiva de la Universidad de Barcelona*. Barcelona, 1950, págs. 40-41, y *Anuario de la Universidad de Barcelona*. Barcelona, 1905-1916.

[3] Sobre el Ministerio de García Alix y su labor reformista, de Puelles Benítez, Manuel: *Educación e Ideología en la España contemporánea*. Barcelona, 1980, págs. 244-248.

durante la Restauración dentro del conservadurismo en materia de enseñanza con los sucesivos titulares de la cartera de Fomento, el retorno de García Alix en su calidad de conservador a las primitivas posiciones estatalistas del moderantismo no podía gustar a dichos sectores católicos. Era como un paso atrás en sus anteriores logros y pertinaz política de cerco al Estado en este terreno. Su peculiar y teocrática concepción de la libertad de enseñanza se veía pues afectada por el nuevo rumbo de reforzamiento estatalista en el campo pedagógico. Ortí y Lara, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid y uno de los representantes más cualificados de la posición católica, aprovechará las páginas del diario *El Universo,* del que era fundador y director, para dirigir al Ministro García Alix una serie de nueve cartas "Sobre la novísima reforma de la enseñanza". En la carta primera cuestiona abiertamente si "La enseñanza es función del Estado" —pregunta que sirve de rótulo a la carta—, abordando en la segunda el tema de la libertad de enseñanza en términos rotundamente integristas[4].

Se trata de la misma línea de planteamiento que llevará a decir a Enrique Herrera Oria, S. I., en su *Historia de la Educación Española,* sobre la creación del Ministerio de Instrucción Pública, lo que sigue: "La gran obra de un Ministro de educación sería ir matando poco a poco el Ministerio, como máquina innecesaria para organizar la educación nacional. Que ésta vaya brotando por sí misma de la iniciativa particular, como brotó en otros tiempos (la Edad de Oro)"[5]. No cabe duda que estamos ante un aspecto más del rechazo general por parte del integrismo católico español a todo el proceso de la modernidad. Vicente de la Fuente, por ejemplo, tanto en su *Historia de las Universidades* como en su *Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas,* leído en abril de 1875, considera la expresión "secularización de las Universidades", utilizada por Gil y Zárate en su obra *La Instrucción Pública en España,* como "vacía, bárbara e impropia"[6].

Por lo que respecta al Plan de Estudios de García Alix, Ortí dirá en *El Universo* que la Reforma adolece de los vicios "originados del utilitarismo contemporáneo, generador de esta nueva hidra de muchas cabezas y lenguas que se llaman planes de estudios"[7]. A su vez, José España Lledó, Catedrático de Metafísica en la Universidad de Granada y otro de los portavoces más conocidos del tomismo académico, comentará de esta guisa el Plan:

---

[4] Ortí y Lara, J.M.: "Sobre la novísima reforma de la enseñanza. Cartas al Excmo. Sr. D. Antonio García Alix, Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes": "Carta primera: ¿Es la enseñanza función del Estado?", *El Universo,* 10-XI-1900; "Carta segunda: De la libertad de enseñanza", *Ídem*, 13-XI-1900; "Carta tercera: Los Institutos de Segunda Enseñanza", *Ídem,* 16-XI-1900; "Carta cuarta: La enseñanza de la Religión", *Ídem,* 19-XI-1900; "Carta quinta: La Segunda Enseñanza", Ídem, 3-XII-1900; "Carta sexta: La Segunda Enseñanza", *Ídem,* 4-XII-1900; "Carta séptima: La Segunda Enseñanza", *Ídem,* 5-XII-1900; "Carta octava: La Segunda Enseñanza", *Ídem,* 6-XII-1900; "Carta novena: La Segunda Enseñanza", *Ídem,* 7-XII-1900.

[5] Herrera Oria, E., S. I.: *Historia de la Educación Española desde el Renacimiento*. Madrid, s.f., pág. 300.

[6] de la Fuente, Vicente: *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de Enseñanza en España*. Madrid, 1889, t. IV, pág. 442.

[7] Ortí y Lara, J.M.: "Carta quinta", cit.

Me parece muy mal que en el Instituto no se llame la asignatura Filosofía, porque la denominación de Psicología y Lógica, como he demostrado con anterioridad, es una imposición de escuela, es una fórmula del subjetivismo; es, para decirlo en una palabra, cartesianismo puro, en el que estamos atascados desde el año 1857 sin haber adelantado un paso.

En cuanto a la Ética y Sociología, que deben estudiarse en el quinto año, parece mentira que el Sr. García Alix haya aceptado tales asignaturas. La Ética es sólo la parte general de la Filosofía moral, y sólo se ocupa de los principios fundamentales de esta ciencia; y los que digan lo contrario, es porque son peregrinos en esta disciplina y enseñanza y han pasado su tiempo en revolver librotes viejos y adquirir en ellos indigesta erudición que para nada sirve.

¿Y qué diré de la Sociología, cuyo estudio confiesan sus escasos cultivadores en España que es una parte de la Filosofía de la Historia? Me limitaré a exponer que también este error se lo han inspirado al Sr. Ministro sus consejeros, y que esta ciencia, o lo que sea, no es hasta ahora más que una colección de hechos inconexos que dan lugar a atrevidas hipótesis que no pueden menos de pervertir a la juventud estudiosa, incapaz de discernir lo verdadero de lo falso. En vano dice el Sr. Ministro desde la Gaceta que quiere neutralizar la enseñanza; éste será su noble deseo, pero la inquisición librepensadora que le rodea y que ruge porque no se han realizado sus planes de desterrar la religión de la cátedra, le ha impuesto la escuela positivista.

Y más adelante señala:

Aún se ha hecho peor en las Universidades. En primer curso hemos visto que deben estudiarse Antropología, Psicología superior y Ética; es decir, que sigue sirviéndose a pedazos la Filosofía, y como la ciencia es una y total, los alumnos se formarán de ella la misma idea que el niño que viera esparcidas las piezas de un reloj, se las explicasen y jamás le enseñasen el reloj enlazadas sus partes y andando.

Indica el Sr. Ministro que la Antropología debe estudiarse en la Facultad de Ciencias así como la Psicología experimental y... a Dios me encomiendo porque por lo visto sus sabios consejeros ignoran que la palabra antropología indica dos ciencias distintas: una, filosófica, que es el conocimiento del hombre desde el punto de vista de las razones supremas que explican la unión consustancial del cuerpo con el espíritu que le informa, y otra, que estudia al hombre como un animal cualquiera, como el último desarrollo de la serie que empieza en el citoblasto, que nadie ha visto, y concluye en el hombre descendiente privilegiado del mono tropical reconstruido por Darwin en sus obras, y por él descrito, aunque tampoco le ha visto nadie, porque los antropoideos existentes son nuestros colaterales; nuestros progenitores se han perdido en las nieblas de los tiempos. El Sr. Ministro quiere que se enseñe la ciencia del hombre desde este punto de vista considerada y la inquisición roja de los positivistas le ha envuelto en sus redes. No menos donoso es que se estudie una Psicología que se llama superior. Y advierto con todo respeto a sus sabios consejeros que se abusa mucho de esta palabra superior aplicada a la Psicología. En cuanto a la Ética, que también figura en el primer grupo, ya he dicho que es la parte general de la Filosofía moral, y que dicha mutilación convierte en eunuco la ciencia de las costumbres.

España Lledó terminará diciendo: "Al Sr. Ministro le han engañado y puesto en camino de que nos haga positivistas; y por ese procedimiento, si prosperase, que no prosperará, habrían conseguido los fanáticos que le rodean su objeto"[8].

No faltará tampoco dentro del campo católico quien haga un juicio más ponderado y abierto del Plan, desde una posición filosófica escolástica más moderna y renovadora, en especial, la que en España estaba configurando la influencia de la Escuela de Lovaina. Así, Sebastián Font y Salvá, en el artículo publicado en la *Revista Contemporánea,* sobre "La Enseñanza Filosófica en los Institutos", escribe:

> La alianza entre la filosofía y la ciencia experimental es un hecho a que conspiran de consuno pensadores de las más diversas escuelas. Cábele a la escolástica la gloria de haber emprendido este camino con pujanza admirable, asimilando a un cuerpo de doctrina los adelantos de las ciencias físico-naturales; pero sería injusto no reconocer que otras escuelas, aun las llamadas racionalistas y aprioristas, persiguen el mismo fin, si bien con mayores dificultades que aquella que por especiales condiciones se halla más apta que ninguna otra para verificar la fusión de elementos al parecer irreconciliables. Gracias a esto, ¡Quién lo creyera! infinidad de cuestiones psicológicas, por ejemplo, pueden y deben estudiarse en laboratorios, afirmación que en el día nadie desconoce *y* que hecha hace algunos años hubiera sido tachada ipso facto de materialista. Nada, sin embargo, menos exacto. En la Universidad católica de Lovaina funciona un laboratorio, y a nadie se le ocurrirá pensar que los trabajos se verifican con tendencias materialistas[9].

Por su parte Rafael Altamira, de filiación institucionista, alabará decididamente el nuevo Plan, en las páginas del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza,* en la medida que permite una mayor especialización y modernización científica de la enseñanza de la Historia, a la par que recoge muchas de las ideas expuestas en su libro *La Enseñanza de la Historia* (Madrid, 1891)[10].

Al mismo tiempo, habrá también quienes, a pesar de encomiar el esfuerzo de modernización que el Plan contiene, lo estiman insuficiente *y* timorato desde un planteamiento positivista y criticista más radical de la justificación y objeto de la reflexión filosófica. Éste es el caso de E. H. del Villar, que en un artículo sobre las recientes "Reformas en Filosofía y Letras" señala:

> Ahora bien, esta individualización de las ciencias ¿entraña la muerte de la Filosofía?
>
> Todo lo contrario. Precisamente ahora que las ciencias se perfeccionan es cuando podemos abordar con algún fundamento real el estudio de las grandes cuestiones filosóficas. En el desarrollo intelectual humano se empezó por donde se debía concluir. Quisieron

---

[8] España Lledó, J.: "La enseñanza oficial de la Filosofía en España". *Revista Contemporánea*, 119, 1900, págs. 566-570.

[9] Font y Salvá, Sebastián: "La enseñanza filosófica en los Institutos". *Revista Contemporánea*, 119, 1900, págs. 57-58.

[10] Altamira, Rafael: "La reforma de los estudios históricos en España". *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (BILE), XXIV, 1900, pág. 353.

averiguarse las leyes de la naturaleza sin el estudio experimental, que ha de ser previo. Hoy venimos a parar al punto por el cual se debió haber empezado; el estudio experimental de las diversas partes o manifestaciones de la naturaleza. De esto se encargan las diferentes ciencias especiales. La Filosofía viene a ser la síntesis de todos los conocimientos adquiridos.

Si, pues, la Filosofía debe partir de las conclusiones de las demás ciencias, ¿cómo se puede filosofar sin conocerlas? Filosofar es aplicar el libre examen a la naturaleza tanto interna como externa. Pero ¿cómo aplicarlo si la naturaleza no se conoce científicamente?

De todo esto se deduce que los estudios filosóficos deben tener una base: las ciencias especiales.

De aquí que en los años preparatorios, mucho más útiles que las literaturas española y latina que el decreto oficial establece, y que no vienen al caso, serían compendios adecuados de ciencias físico-químicas y naturales que, unidas a la Historia, a la Antropología y a la Psicología experimental (ya incluidas en el nuevo plan) formarían un resumen de conocimientos experimentales y positivos, base de los razonamientos filosóficos[11].

Por último, creemos que, al igual que acontece con el regeneracionismo, cuya génesis conceptual hay que situarla ya en el giro doctrinal y reformista del liberalismo español a partir de 1875, tras el fracaso de la revolución de septiembre y la presencia de la Internacional en España —el fenómeno regeneracionista no es más que urgencia reformista más positivismo—, del mismo modo habría que contemplar el Plan de Estudios de García Alix como la incorporación un tanto tardía a la organización de la enseñanza filosófica universitaria del clima positivista que dominaba, curiosamente en ámbitos extra-académicos, el ambiente intelectual desde los inicios de la Restauración. El Plan venia a representar en este sentido la puesta en práctica de una línea doctrinal de corte positivista y pre-generacionista que desde los años 80 reclamaba la necesidad de una modernización *y* actualización de la enseñanza universitaria. No se puede olvidar que precisamente en la década de los 80 el Plan de Estudios de Segunda Enseñanza de la Institución Libre de Enseñanza incluye ya disciplinas tales como la Antropología, Psicología experimental, Sociología, etc.[12], o que el Ateneo de Madrid acuerda explicar en sus cátedras las materias que no tenían cabida en la Universidad[13]. Por eso, frente al inmovilismo y esclerosis de la enseñanza

---

[11] del Villar, E.H.: "Las Reformas en Filosofía y Letras". *Revista Contemporánea*, 119, 1900, págs. 360-361.

[12] La asignatura de Sociología figura en el Plan de Estudios Secundarios de la Institución Libre de Enseñanza a partir de 1881. Cfr. Besteiro, Julián: "El estudio de la Sociología en la Segunda Enseñanza". BILE, XXIV, 1900, pág. 141. Por lo que respecta a la Antropología, cfr. de Caso, José: "La enseñanza de la Antropología en la escuela". BILE, VII, 1883, pág. 152.

[13] En 1882, Sales y Ferré explica en el Ateneo de Madrid un curso de "Fundamentos de Sociología"; y en 1896, se crea en el mismo Ateneo, por iniciativa de Moret, la Escuela de Estudios Superiores, "con la mira de suplir con sus cátedras ciertas lagunas de la enseñanza oficial"; Escuela en la que enseñan Sociología durante los cursos 1896-1897 y 1897-1898 los profesores Azcárate, Sales y Posada, utilizándose como libros de texto la *Introducción a la Ciencia Social,* de Spencer, y la *Introducci6n a la Filosofía Social,* de Mckenzie. Cfr. de Labra, Rafael Mª: *El Ateneo de Madrid.* Madrid, 1878, pág. 170, y García Martín, V.: *El Ateneo de Madrid.* Madrid, 1948, pág. 193.

filosófica universitaria, se oirán voces cada vez más frecuentes exigiendo una puesta al día de cara a sintonizar con las exigencias sociales e intelectuales del entorno. Es de destacar que los Editores del *Anuario del Estudiante* del curso 1877-78 recogen ya la polémica suscitada en torno al lema. "Más industriales y menos Doctores"[14]. Discusión que, según nos dicen, despertó un gran interés público, pero ante la que la Universidad pareció permanecer insensible. Unos años más tarde, por citar una prueba más de lo que venimos diciendo, concretamente en 1882, publica Ricardo Macías Picavea, uno de los futuros regeneracionistas —por más que en este libro esté ya haciendo claro y rotundo regeneracionismo—, sus *Apuntes* y *Estudios sobre la Instrucción Pública en España y sus Reformas*. En él podemos leer, haciéndose eco de la resolución del Claustro del Instituto de Valladolid, del que era a la sazón catedrático, párrafos como los que siguen:

> Para remediar todos estos males tan añejos, arraigados y mortíferos que amenazan sumir a nuestra patria en un embrutecimiento verdaderamente africano, tres cosas entiende este claustro que son en primer término esenciales, principalísimas, indefectibles: primera, dinero; segunda, dinero; tercera, dinero. Ésta es la verdad: lo demás es andarse por las ramas y empeñarse en seguir haciendo, no realidades sino simulacros de enseñanza. La forma de expresión es enérgica, pero nada sobra atendida la importancia capital del asunto. Ínterin el Estado no se decida a tener Presupuesto de Fomento tan alto como el de Guerra, todo será inútil.
>
> ¡Treinta y nueve duros mensuales cobra hoy un catedrático de Universidad! ¿Se puede decir más en menos palabras? Si en este país hubiera, que no la hay, verdadera vida pública y por tanto vergüenza pública, era cosa de pintar, solo por este hecho, rojo el mapa de España.
>
> Y ésta es, en efecto, la primera consecuencia de aquel absurdo hecho. En España no hay catedráticos, no puede haberlos; lo que hay es médicos, abogados, ingenieros, arquitectos... que roban a los quehaceres de sus respectivas profesiones una hora al día para explicar de soslayo una conferencia a una muchedumbre más o menos académica de alumnos oficialmente matriculados[15].

Y más adelante, a modo de explicación infraestructural de la paradójica alergia conservadora al positivismo, señala:

> Las abominaciones racionalistas y positivistas todavía siguen proscribiéndose por sobra de celo y falta de cuartos. Los gabinetes de historia natural y física generalmente no sirven para nada, y parecen sólo un pretexto para que el conserje del establecimiento guarde un par de llaves más: en toda ocasi6n verá el curioso escrita esta tremenda inscripción, que

[14] *Anuario del Estudiante*. Año II, Curso 1877-1878. Madrid, 1877, págs. 5-6.

[15] Macías Picavea, Ricardo: *Apuntes y estudios sobre la Instrucción pública en España y sus reformas*. Madrid, 1882, págs. 81 y 84-85. Sobre Macías Picavea, cfr. Hermida, Fernando: *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

allí se antoja dantesca: *noli me tangere.* Y ¿qué decir de los laboratorios de química, y de las salas de disección y de los gabinetes de experimentación histológica o fisiológica, y de los museos, y de...? Si en algún caso se emplea con propiedad la palabra utopía, ha de ser aplicándola a significar la realidad entre nosotros de todos estos bellos ideales. Un distinguido catedrático de química, amigo nuestro, tiene, si quiere encender los hornillos para cualquier experimento, que distraer de los consabidos treinta y nueve duros (hoy ya aumentados hasta lo inverosímil) lo necesario para la adquisición del combustible, pues no hay partida consignada para tamaños despilfarros: es un pello dato. ¡Qué presupuestos y qué enseñanzas!.

La crítica al Plan de Estudios vigente es tajante:

La más imperfecta de todas las enseñanzas universitarias es sin duda la titulada Facultad de Filosofía y Letras. Un doctor en dicha Facultad tiene todo lo necesario para no saber con fundamento una palabra de nada.

En cuanto a la parte de Filosofía todo se reduce a estudiar un curso de una Metafísica que ni es Metafísica ni Física, y otro de Historia de las escuelas filosóficas: sistema cefalópodo. Con que a un aventajado alumno le queda siempre el derecho de enseñarse a las gentes pasmadas, para que en él contemplen la perpetua realización de este exquisito milagro: ser filósofo profundo y no saber nada de nada.

Pero si un Doctor en Filosofía es cefalópodo, uno de Ciencias parece acéfalo. En una parte, cabeza sin cuerpo; en otra, cuerpo sin cabeza. La serie es: Filosofía, Matemáticas, Física, Química, Fisiología, Historia natural, tomada por uno u otro lado, según el plan[16].

Finalmente, su propuesta de un Plan de Estudios más moderno en el campo de las Humanidades se vertebra en dos Facultades:

a) Facultad de Filosofía y Ciencias morales:

He aquí el cuadro de las enseñanzas que la constituyen:

— Conocimientos psico-antropológicos: Psico-física, Psicología, en toda su amplitud; Lógica en toda su extensión, comprendiendo el análisis completo y cuantas cuestiones existen respecto del conocimiento y la ciencia.

— Conocimientos generales: Estética y Filosofía del arte; Moral; Ciencia de la Religión; Filosofía del Derecho; Biología general.

— Conocimientos sociológicos: Sociología; Economía; Política; Administración.

— Conocimientos históricos: Historia crítico-filosófica de la Ciencia; del Arte; de la Religión y los cultos o Iglesias; de la evolución social.

b) Facultad de Filosofía y Letras.

Se divide en dos Secciones: una de Lenguas y literaturas arias y otra de Lenguas y literaturas semíticas.

[16] *Ibídem*, págs. 98-99 y 108-109.

La primera comprende las siguientes enseñanzas:

— Lenguas clásico-arias: Latín; Griego; Sánscrito; Idiomas célticos; Idiomas vivos modernos.

— Conocimientos filológicos: Filología y Lingüística; Lenguas turánicas y aglutinantes, Alfabetos; Epigrafía.

— Conocimientos crítico-históricos: Antropología; Etnografía; Arqueología; Prehistoria.

— Conocimientos filosóficos: Psicología y Lógica; Filosofía del Lenguaje.

La Sección de Lenguas y literaturas semíticas sólo variará en lo siguiente:

— Lenguas clásicas y semíticas: Latín; Griego; Hebreo; Árabe; Idiomas caldeo-asirios y siríacos; Idiomas vivos modernos.

— Literaturas clásicas y semíticas: Latina; Griega; Hebrea; Árabe; Caldeo-siríacas; Modernas.

Las demás enseñanzas son comunes a ambas secciones[17].

Semejantes apelaciones a un Plan de Estudios más actual e incluso más pragmático en función de los propios intereses profesionales del Profesorado, se repiten en los años 80 y 90. Baste en este sentido el artículo de Gabriel Vergara sobre "La carrera de Filosofía y Letras en España":

> La facultad que un día fue honra y prez de las Universidades españolas atraviesa un periodo agónico del que no lleva trazas de salir como no sea para que la entierren con su ya difunta hermana la Facultad de Teología. Varias son las causas del estado anémico en que se encuentra la carrera de Filosofía y Letras, y aunque su situación es grave, pudiera evitarse que se convirtiera en incurable si los que deben hacerlo se tomaran el interés que es preciso para sacarla de la postración en que se halla.
>
> Lo más inmediato sería modificar por completo su plan de estudios y abrir nuevos horizontes a los que la siguen para que al lograr el ansiado título de Licenciado o Doctor en ella, no se vean obligados a emplear su actividad en campo ajeno al de dicha Facultad, si quieren resolver el problema de subsistir atendiendo a las necesidades más precisas de la vida.
>
> Esto ni es serio ni tiene carácter científico, por lo cual lo más provechoso seria cambiar por completo el plan de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, para dar a los que la siguen los conocimientos más importantes de aquellas materias a cuya enseñanza se han de dedicar después[18].

[17] *Ibídem,* págs. 154-155.

[18] Vergara y Martín, Gabriel M.: "La carrera de Filosofía y Letras en España". *Revista Contemporánea,* 107, 1897, pág. 288.

3. Algunas consideraciones sobre la Universidad española de la Restauración

Las razones de esta "anemia" y "agonía" en que se encuentran sumidas las Facultades de Filosofía y Letras españolas hay que buscarlas sin duda, como telón de fondo, en el estado general de la Universidad de la época. El panorama universitario no era desde luego halagüeño ni estimulante. La resolución que se le dio, nada más comenzar la Restauración, a la famosa "cuestión universitaria" frustró los esfuerzos reformistas iniciados en el sexenio revolucionario e imposibilitó en gran parte que el dinamismo renovador de la vida universitaria anidara dentro de la propia Institución. La salida de la Universidad de los hombres con mayor voluntad de modernización y la posterior canalización de su actividad intelectual hacia iniciativas privadas sumió a la Universidad en un progresivo empobrecimiento interno. Ante la habitual indiferencia de la sociedad española por los asuntos universitarios, la Universidad se sumergió en un profundo letargo y en una inercia mortecina. De este modo, al ser inviable la reforma desde dentro, la esperanza quedaba en manos de algún ministro con voluntad de renovación, lo que comenzó a ocurrir, como hemos señalado; a fin de siglo, dentro de ese marco generalizado de efervescencia pedagógica promovida por el regeneracionismo.

Varios son los testimonios que tenemos sobre esa deteriorada situación de la Universidad española del último cuarto del siglo XIX. Ésta es la descripción que José Castillejo nos hace de la vida universitaria de entonces:

> Las universidades eran del mismo estilo que las escuelas secundarias a mayor escala. Algunos excelentes profesores pronunciaban su discurso diario de una hora y se apresuraban a irse a sus casas, oficinas o negocios. No había un espíritu o una vida comunitaria, no se reunían o ni siquiera se veían durante años, muy pocos intentaron hacer una labor de investigación y éstos sólo como pasatiempo personal, y la Universidad no proporcionaba ni material, ni libros, ni laboratorios, ni fondos. Los alumnos asistían a clase fundamentalmente para tener más posibilidades de pasar los exámenes, y más de la mitad preferían ser alumnos externos para poder acelerar el «atracón» intensivo y obtener los títulos lo más pronto posible. Mientras los colegios religiosos tenían pistas de pelota, gimnasios y jardines, en las universidades no había juegos, ni aulas comunes y apenas había bibliotecas con libros. Los periodos comprendidos entre las conferencias las pasaban en las calles alrededor de la Universidad, que a veces se volvían lugares desagradables para el tránsito de cualquier chica decente. Los antiguos colegios habían desaparecido, no había residencias y a la Universidad nunca se le ocurrió inspeccionar o controlar las casas de hospedaje[19].

Por su parte Giner de los Ríos señala:

> La situación actual de nuestras Universidades es de una crisis que apenas si se halla en sus comienzos. Subsiste, casi sin alteración, la estructura administrativa que les dio la

[19] CASTILLEJO, José: *Guerra de ideas en España.* Madrid, s.f., pág. 94.

> reforma de mediados del siglo XIX y, especialmente, la ley del 57, y su espíritu general, en sus dos fuerzas elementales, maestros y discípulos, conserva la disposición adecuada a esa estructura. En cuanto a la acción del Estado para con ellas, tampoco ha perdido su carácter burocrático; sólo se ha atenuado su intensidad, aunque en esto considerablemente más bien respecto de la independencia del profesor en su cátedra, independencia hoy grande, que respecto de la Universidad misma, como corporación, ni de su vida espiritual y su función educativa, pobre y seca, en parte por esa misma acción, que ha aspirado, no a excitar esa vida sustantiva, sino a sustituirla por reglamentos y disposiciones de secretaría.

Y más adelante comenta:

> El mal más grave que padece nuestra Universidad es la atonía, a la que tan grandemente contribuye —aun sin llevarse con el rigor que pretende, a veces, la inocencia de la Administración— la comprensión reglamentaria, cuyo casuismo tiende a hacer de la Universidad una oficina atomísticamente desparramada en negociados, mecánica, desespiritualizada, sin alma[20].

Esta situación comenzó a mejorar a partir de 1900 con hechos tales como el mencionado Plan de Estudios de García Alix, la aproximación de la Universidad a la sociedad a través de fenómenos como el de la Extensión universitaria, la política de becas de la Junta de Ampliación de Estudios, o la referida creación del Ministerio de Instrucción Pública y, especialmente, el acercamiento de la política ministerial a los sectores reformistas y modernizadores, de carácter institucionista. Como nos relata Alberto Jiménez, "el prestigio que las ideas de la Institución alcanzaron en algunos raros momentos y otras veces las relaciones personales con algunos ministros o altos funcionarios de Instrucción Pública, hicieron que en aquellos años fuese la Institución consultada sobre reformas de enseñanza y que le fuese posible llevar a las esferas oficiales algún pequeño influjo del espíritu institucionista: así nacieron el Museo Pedagógico, el Ministerio de Instrucción Pública, el Laboratorio de Biología Marina de Santander, el Instituto Central Meteorológico, etc."[21].

De esta manera, empezaron a surgir para los espíritus más renovadores signos de aliento y optimismo. Giner, hablando de la Universidad de Oviedo —uno de los pocos, de raigambre institucionista, más activos en la reforma universitaria— exclamará:

> La Universidad española, ¿resucita? En casi todas ellas se advierte alguna señal de vida y anhelo por volver a la corriente científica, de que tanto tiempo hemos vivido apartados, y servir así *viribus et armis* a la grave misión, no sólo intelectual, sino ética, que les corresponde en conciencia, como directoras de la educación nacional[22].

---

[20] GINER DE LOS RÍOS, F.: *La Universidad española*, *O.C.*, t. II. Madrid, 1916, págs. 45 y 61.

[21] JIMÉNEZ, Alberto: *Historia de la Universidad española.* Madrid, 1971, pág. 385. Cfr. también sobre este punto GÓMEZ MOLLEDA, Mª Dolores: *Los reformadores de la España contemporánea.* Madrid, 1966, págs. 454 y ss.

[22] GINER, F.: *ob. cit.*, pág. 273.

Castillejo también comenta que, aunque las universidades siguieron ligadas a su constitución y métodos del siglo XIX, "el nivel científico general subió, el equipo se fue renovando lentamente y se dotaron algunas nuevas cátedras. Los estudiosos regresaban del extranjero, libros y revistas abrían los horizontes y daban a conocer experimentos europeos y americanos en Psicología y educación. Una nueva vida comenzó a alentar en las secas e incoloras universidades"[23].

Sólo cabe añadir que muchas de las estructuras y rémoras anacrónicas denunciadas en las líneas precedentes aún persisten hoy día. Confiemos, pues, en que el actual período de reformas permita a nuestra Universidad sintonizar con las exigencias insoslayables de la época presente y ofrezca nuevos signos de aliento y optimismo a los que nos dedicamos a la tarea universitaria.

[23] CASTILLEJO, José: *ob. cit.*, págs. 114-115.

LISTADO DE RESEÑAS

Álvarez Lázaro, P. F. & Vázquez-Romero, J. M.: *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Por Rafael V. Orden Jiménez (pág. 127).

Andérica, José R. (Ed.): *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: II. Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano*. Por Margarita García Alemany (pág. 129).

Andreu, Agustín: *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Por María Luisa Maillard (pág. 131).

Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín. Por José Lasaga (pág. 133).

Briesemeister, Dietrich: *Spanien aus deutscher Sicht. Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute* [España desde la perspectiva alemana. Relaciones culturales germano-españolas ayer y hoy]. Por Margit Raders (pág. 136).

Cerezo Galán, Pedro (Ed.): *Democracia y virtudes cívicas*. Por José Lasaga (pág. 138).

Cervera, Vicente & Hernández, Belén & Adsuar, Mª Dolores (Eds.): *El ensayo como género literario*. Por Gonzalo Velasco (pág. 140).

Chaguaceda Toledano, Ana (Ed.): *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. II*. Por Miguel Ángel Rivero Gómez (pág. 142).

Colonnello, P. (Ed.): *Filosofia e politica in america latina*. Por Valerio Rocco Lozano (pág. 145).

Conceptos. Revista de Investigación Graciana. Por Elena Cantarino (pág. 146).

Delgado-Gal, Álvaro: *Buscando el cero. La revolución moderna en la literatura y el arte*. Por Miguel Salmerón (pág. 148).

Duque, Félix: *Terror tras la postmodernidad*. Por Ana C. Conde (pág. 149).

Díaz, Elías: *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*. Por Jorge Novella Suárez (pág. 151).

Ertler, Klaus-Dieter: *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung:* El Censor. Por Ángel Repáraz (pág. 152).

Esteban Enguita, José Emilio: *El joven Nietzsche. Política y tragedia* y **Nietzsche, Friedrich:** *Fragmentos póstumos sobre política*. Por Jorge Pérez de Tudela Velasco (pág. 154).

Ferrero, Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset*. Por José Miguel Martínez Castelló (pág. 157).

Fresnillo Núñez, J. (con la colaboración de Pérez Herranz, F.M.): *Concordantia Ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Por Pedro Álvarez de Miranda (pág. 160).

Gambin, Felice: *Azabache. II dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*. Por Barbara Scandroglio (pág. 162).

García Alcalá, Julio Antonio: *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*. Por Diego Núñez (pág. 165).

Gómez Cambres, Gregorio (Coord.): *María Zambrano: historia, poesía y verdad*. Por Ángel Casado (pág. 168).

Herrera, G. & Carrillo, M.C., Torres, A. (Eds.): *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Por Almudena Cortés Maisonave (pág. 169).

Jagłowski, Mieczysław (Coord.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci.* [En torno a José Ortega y Gasset (1883-1955). En el 50 aniversario de la muerte del filósofo]. Por Janusz Wojcieszak (pág. 171).

Jiménez-Landi Martínez, Antonio: *Antología Poética*. Por José L. Rozalén Medina (pág. 173).

Kant, Immanuel: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Por Pedro Ribas (pág. 176).

Kleinman Bernath, Raquel: *Elias Canetti. Luces y sombras*. Por Tomás Albaladejo (pág. 177).

Llera, Luis: *Diario I (2002-2004)*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas (pág. 179).

Madariaga, Benito: *Augusto González de Linares. La vida y obra de un naturalista* y **Madariaga, Benito:** *Pérez Galdós en Santander*. Por José Luis Mora García (pág. 180).

Miró Quesada Cantuarias, Francisco: *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía*. Por Mariano Martín Isabel (pág. 182).

Miró Quesada, Francisco: *Ser humano, naturaleza, historia*. Por Mariano Martín Isabel (pág. 185).

Mora García, José Luis & Moreno Yuste, Juan Manuel (Eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Por Luis Andrés Marcos (pág. 188).

Mosterín, Jesús: *La naturaleza humana*. Por Eduardo Álvarez (pág. 190).

Muñoz Soro, Javier: *Cuadernos para el diálogo (1963-1973). Una historia cultural del segundo franquismo*. Por José Luis Mora García (pág. 192).

Musso Valiente, José: *Obras*. Por Tomás Albaladejo Mayordomo (pág. 194).

Pino Campos, Luis Miguel: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. Por Emilio Crespo (pág. 196).

Piñas Saura, María del Carmen: *En el espejo de la llama. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Por Luis Miguel Pino Campos (pág. 198).

Polo, Miguel Ángel: *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Por Mariano Martín Isabel (pág. 204).

Revista de Estudios Orteguianos. Por María Luisa Maillard García (pág. 207).

Rivero Rodríguez, Manuel: *La España de Don Quijote. Un viaje al Siglo de Oro*. Por José M. Millán (pág. 210).

Romero Baró, José María (Coord): *Homenaje a Alain Guy*. Por Marta Nogueroles Jové (pág. 210).

Rozalén Medina, José Luis: *Giner de los Ríos*. Por Gerardo Bolado (pág. 213).

Sales y Ferré, Manuel: *Sociología general*. Por Antonio Jiménez García (pág. 214).

San Martín, Javier (Ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Por Pedro Ribas (pág. 216).

Saranyana, Josep Ignasi (Dir.) & Alejos-Grau, Carmen José (Coord.) & Alonso de Diego, Mercedes (et al.): *Teología en América latina Volumen II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*. Por Mª Socorro Fernández (pág. 217).

Smith, Alain E.: *Galdós y la imaginación mitológica*. Por José Luis Mora García (pág. 219).

Subirats, Eduardo (Ed.): *José María Blanco White: crítica y exilio*. Por Antolin Sánchez Cuervo (pág. 221).

Trías, Eugenio: *La política y su sombra*. Por José Miguel Martínez Castelló (pág. 223).

Trías, Eugenio: *L'artista e la cittá.* Por Francisco José Chaguaceda Alonso (pág. 225).

Walsh, Catherine (Ed.): *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina*. Por Juan Carlos Gimeno y María Fernanda Moscoso (pág. 227).

Álvarez Lázaro, P. F. & Vázquez-Romero, J. M.: *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, 254 págs., ISBN: 8484681556.

Tras quince años de existencia, el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería (ILKM) ha adquirido de la mano de su Director, Enrique M. Ureña, un destacado prestigio tanto nacional como internacional por la novedad y calidad de sus investigaciones sobre krausismo. Con ocasión de tal aniversario se publica este libro misceláneo compuesto de siete artículos y que constituye el volumen 21 de la colección adscrita al propio Instituto, la cual también celebra en estas fechas su decimoquinto año desde aquel nacimiento en 1991 con la obra de Ureña, *Krause, educador de la Humanidad*.

A pesar de tratarse el que nos ocupa de un libro conmemorativo, no consiste en una recopilación de trabajos pasados sino de nuevos estudios sobre el krausismo, tal y como reza el subtítulo. Los dos primeros se ocupan de la aportación de este movimiento filosófico decimonónico a la integración social de la mujer y su equiparación en derechos con el hombre, comenzando por la labor que en este sentido realizaron los krausistas en España. De esto trata el artículo inaugural a cargo de Elvira Ontañón, quien expone la contribución de tres mujeres: Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán y María Goyri, a la labor docente y científica que durante sesenta años desarrolló la Institución Libre de Enseñanza (ILE) para elevar el nivel cultural de las mujeres e integrarlas en la vida social del país. Para entender por qué los krausistas españoles tenían tal preocupación y desarrollaban esa labor hay que acudir, no obstante, a la filosofía de la que se nutrían, la del alemán Krause, cuya metafísica es conocida habitualmente como "panenteísmo" y de la que se deriva una teoría social que suele identificarse con la expresión "alianza de la humanidad". Es de esto de lo que se ocupa Ureña en el artículo siguiente, que comienza con una exposición de la teoría de Krause sobre la mujer y de la que se desprende su exigencia de una equiparación en derechos de la mujer con el hombre y su integración en la sociedad. La aportación de Ureña al libro, sin embargo, va más allá, pues prueba también cómo este resultado práctico de la filosofía krausista en favor de la mujer fue efectivo en la propia Alemania gracias tanto a la labor inmediata de los krausistas alemanes, que acogieron a las mujeres en sus foros científicos, como mediata por la colaboración que esos mismos krausistas mantuvieron con Fröbel y sus discípulos, quienes, influidos por la teoría de Krause, se convencieron de la necesidad de implicar a la mujer en el sistema docente y no limitar su responsabilidad educativa a la esfera privada de la familia. Como descubre Ureña haciendo con ello una aportación destacada a la historia del feminismo alemán, estos esfuerzos de los krausistas alemanes fueron los que propiciaron que la filosofía de Krause fuese acogida como aval teórico por el movimiento feminista liderado por Louise Otto-Peters y agrupado en la *Asociación Alemana General de Mujeres*, en cuya revista, fundada en 1865 y denominada *Neue Bahnen* [Nuevas vías], fue reconocida repetidamente la dignidad de Krause por haber sido un filósofo pionero en la lucha por la igualdad de derechos de la mujer en relación con el varón.

Le siguen al de Ureña dos artículos dedicados al fundador de la ILE, Francisco Giner de los Ríos, uno sobre su aportación a la difusión de la Estética de Krause en

España y otro sobre su idea de la función social de la ciencia. Queremos destacar el primero de éstos, firmado por Ricardo Pinilla, pues con él se cierran las investigaciones sobre la composición de las obras de Krause traducidas al castellano. Como es sabido, tres fueron las vertidas al español: las dos primeras por Sanz del Río, el *Ideal de la Humanidad* y el *Sistema de la filosofía. Análisis*, mientras que la tercera a cargo de Giner, el *Compendio de Estética*. De aquellas dos contábamos ya con estudios sobre las obras de Krause de las que procedían y el modo como fueron traducidas y compuestas, pero, en cambio, quedaba por hacer esto mismo con la tercera de ellas, y son los resultados de tal investigación los que ofrece Pinilla en su artículo.

Por su parte, Pedro Álvarez Lázaro, Subdirector del ILKM y editor de este libro, ha aprovechado su larga trayectoria de estudios masónicos para aclarar en su ensayo la relación entre la masonería y la ILE, la cual deja nítidamente zanjada en el primer apartado, titulado: "La ILE no fue una obra de la masonería". Esta autonomía del proyecto educativo de Giner no supuso, sin embargo, que la ILE no contase con influencias de procedencia masónica, las cuales cifra el autor del artículo en dos, "el foco alemán»", que no es otro que el de Krause, y "el foco belga", que corresponde al procedente de la Universidad Libre de Bruselas. Asimismo, con posterioridad a su creación y sin que esto menoscabase la autonomía de la ILE, los proyectos de ésta experimentaron cierta comunión con los masónicos, dado que "la filosofía krausista y la obra desplegada por la ILE calaron por afinidad en las logias españolas", lo cual lleva a Álvarez Lázaro a plantear la existencia de lo que denomina "krauso-institucionismo masónico" y que analiza en los casos concretos de Sevilla y Cádiz.

Tras un estudio sobre el talante religioso del institucionista Luis de Zulueta, el libro concluye con un artículo de Antolín Sánchez Cuervo, quien en estos últimos años ha abierto una nueva brecha en los estudios krausológicos con sus trabajos sobre el krausismo mejicano, mucho menos conocido y estudiado que otros krausismos iberoamericanos, como los de Uruguay y Argentina. Como prueba Sánchez Cuervo, las ideas del krausista alemán Ahrens fueron aprovechadas políticamente en Méjico para hacer frente a un neoliberalismo que se nutría teóricamente del pensamiento positivista. Hay que tener en cuenta que uno de los motivos por los que la filosofía krausista experimentó una revitalización en las últimas décadas del siglo XIX fue su lucha contra el positivismo por quienes temían que éste pusiese en peligro no sólo la religión sino también una ética ilustrada basada en la dignidad humana. En determinados países europeos e iberoamericanos, quienes temían esto acogieron entonces la epistemología de Krause para mostrar la debilidad teórica del positivismo, incapaz de explicar el proceso de la experiencia sensible de un modo consistente. En esta lucha destacó el krausista belga más importante, Tiberghien, de cuyas combativas obras contra el positivismo su nutrieron los krausistas españoles de la Restauración y que también aprovecharon los krausistas iberoamericanos, tal y como sucedió en Méjico cuando fue impuesta como manual en los centros educativos la *Lógica* de Tiberghien. El artículo concluye con una relación de los «encuentros y desencuentros» entre el krausismo español y el krausismo mejicano, hasta alcanzar el encuentro último y definitivo que resultó de la acogida dispensada por Méjico a los exiliados españoles de 1939, entre los que había no pocos krausoinstitucionistas que continuaron en aquel país la labor que en éste habían visto truncada.

Con este encuentro entre un krausismo europeo y uno americano en pleno siglo XX finaliza la obra que hemos comentado, si bien, en tanto que conocemos de cerca y apreciamos lo que el ILKM ha aportado en los últimos quince años a los estudios sobre el pensamiento de Krause y su influencia en Europa y América, no queremos concluir esta recensión sin expresar ya no sólo nuestro contento por la aparición de este libro sino también nuestra enhorabuena por sus años de existencia, y sólo nos queda desearle al ILKM una larga vida en la que siga desarrollando una labor científica tan enriquecedora como la que hasta ahora ha desplegado.

Rafael V. Orden Jiménez

Andérica, José R. (Ed.): *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: II. Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano*. Madrid, Fundación María Zambrano, 2004.

En 2005 fueron publicadas las *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: II. Crisis Cultural y compromiso Civil en María Zambrano.* La edición ha corrido a cargo de la Fundación.

El libro de actas comienza con unas palabras de Pedro Cerezo Galán, responsable de la dirección académica del Centenario del nacimiento de la pensadora, con las que agradece a cuantas instituciones han hecho posible la celebración del mismo.

A continuación Juan Fernando Ortega Muñoz, director de la Fundación María Zambrano, sitúa este Congreso en la misma línea del que se celebró en Vélez-Málaga del 19 al 23 de abril. También hace referencia a la importancia que el tema político ha tenido en la vida y obra de la autora.

El presidente de la Fundación María Zambrano y alcalde de Vélez-Málaga destaca la relevancia que tuvo la Fundación para que fuese posible la vuelta de María a España, y para la recuperación y difusión de su pensamiento.

La consejera de cultura de la Junta de Andalucía, Rosario Torres Ruiz, hace referencia a la "larga cadena de homenajes" merecidos que se le han hecho a María desde que volvió del exilio e incluso después de su muerte.

Las últimas palabras antes de comenzar con el ciclo de conferencias fueron pronunciadas por la Excma. Sra. Ministra de Cultura, Carmen Calvo Poyato.

La primera conferencia que viene recogida en el libro de actas es la de José Luis Abellán, titulada "El universo iniciático de María Zambrano: Un camino hacia la Redención Social". Para llegar a comprender el pensamiento de la autora el profesor Abellán reclama "un proceso iniciático" muy próximo a "las religiones mistéricas", y que tiene como requisito conocer la "situación existencial de exiliada". Los dos elementos autobiográficos que señala Abellán son: el drama nazi, al que se tuvieron que enfrentar su madre y su hermana Araceli, y "la derrota de la república en la guerra civil". Ambos sucesos condujeron "al exilio como rito iniciático".

La intervención de Agustín Andreu se titula "Sinopsis para una confesión del individuo (Un Manifiesto)" con la que incita a releer la obra y la Introducción a la misma que María hace de *El hombre y lo divino.* En palabras de Andreu esta introducción "es un disimulado manifiesto de *confesión* del fracaso metafísico de ese hombre moderno, que ha sufrido la mayor pérdida posible: la de su individualidad". El siguiente punto que aborda es el de la relación entre sujeto y objeto.

A continuación Ana Bundgaard hablará de "El liberalismo espiritual de María Zambrano: Horizonte del liberalismo (1930)". Aquí traza una aproximación a la obra apoyándose en otras dos, concretamente en *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo* de Víctor Ouimette, y en *Cartas de la Piéce* editados por Agustín Andreu, con unas imprescindibles "Anotaciones epilogales".

Bundgaard define *Horizontes del liberalismo* como "un alegato contra el liberalismo clásico, y contra las diversas manifestaciones que el pensamiento liberal había tenido en España a lo largo del siglo XIX y hasta finales de la segunda década del XX".

Seguidamente Pedro Cerezo en "La democracia y el lugar de lo sagrado. (De la Crítica Política a lo Religioso a la Crítica Religiosa de lo Político)" defiende la idea de que existe una "íntima conexión" entre lo religioso y lo político.

La intervención de María Luisa Maillard García se titula "A la orilla de la historia. El exilio como símbolo de la ambigua condición humana". Aquí apunta "algunas direcciones del pensamiento de Zambrano". La primera es el "tiempo", que según la autora se ve alterado en lo que afecta al Sujeto moderno en dos razones: en lo que se refiere al tiempo progresivo y en lo que se refiere al tiempo futurición. El primero es una necesidad gnoseológica y el segundo tiene que ver con una necesidad antropológica. La segunda dirección que menciona Maillard es la de "lo irrenunciable" y la tercera es "la certeza de que allí donde el pensamiento racional no alcanza, llega la antorcha salutífera del símbolo...". María Luisa Maillard se detiene en la segunda dirección que hemos apuntado porque es la que mejor puede servir para un acercamiento al "símbolo del exilo".

La siguiente aportación es la de Jacobo Muñoz que habla sobre "La luz que se busca: María Zambrano en su Aurora". Dentro del pensamiento inclasificable de María, Jacobo Muñoz propone una nueva perspectiva; ésta es la de la evidencia, la lucidez, la contemplación, el desvelamiento, la visión, el mirar la revelación, "los ojos de la imaginación".

Juan Fernando Ortega Muñoz en su intervención hace alusión a la constante preocupación de Zambrano por el problema de España. Aunque en muchos de sus libros o escritos no haga referencia explícita a este tema, siempre está presente. Esta pasión por España, según Juan Fernando, María la hereda de sus maestros.

"María Zambrano. Tres Momentos Testimoniales de su exilio" es el título de la conferencia de Reyna Rivas. Ésta divide su intervención en tres partes; la primera de ellas la dedica a la relación que María Zambrano mantuvo con algunos amigos que tenía en Venezuela, y al enorme cariño que sentía por "su América hispanohablante"; el segundo apartado está escrito como si fuese una carta dirigida a María. Por último menciona la correspondencia que mantenían ella y Zambrano.

La conferencia de Adolfo Sánchez Vázquez se titula "El compromiso político-intelectual de María Zambrano", este compromiso político María lo asume en los últimos años de la dictadura del General Primo de Rivera. Sánchez Vázquez también trae a colación la crítica que la pensadora hace al liberalismo, concretamente a la "economía liberal".

No podemos comentar con detenimiento cada una de las intervenciones de las mesas redondas ni cada comunicación, por esta razón sólo mencionaremos el título de cada una de las aportaciones. Las actas recogen tres mesas redondas, que llevan el título de tres obras de la autora; en la primera los ponentes se ocuparon de "*Horizonte del liberalismo*", e intervinieron tres grandes es-

tudiosos de la obra: Francisco José Martín, Juana Sánchez-Gey y Armando Savignano. En la siguiente mesa redonda se abordó el tema que se trata en "*La Agonía de Europa*" y escriben: Cristina de la Cruz Ayuso, Carlo Ferruci, María Poumier y por último Enrique Sáinz. La última mesa redonda es la que se dedica a la obra "*Persona y Democracia*" en la que hacen su aportación: Jorge Luis Arcos, Sebastián Fenoy y Mercedes Gómez Blesa.

Los títulos de las comunicaciones son "Las pietas de María Zambrano con respecto a Job. Un paralelismo con la interpretación del drama de Job propuesta por Martín Buser" de Nuncio Bombaci; Elisa Falleni se centra en "El sacrificio: de categoría universal de la condición humana a categoría central de la historia humana". "El camino integrador de María Zambrano" es el título de la comunicación de Raúl Franco Escalante. Seguidamente interviene Sebastián Gámez Millán con "Exilio y vocación en Zambrano: un viaje hacia la desnudez", de "La posibilidad de la ética en la filosofía de María Zambrano" habló Mieczyslaw Jaglowski y Elena Laurenzi de "La diferencia tra i senssi al cuore della crisi europea". María Teresa del Moral Sagarminaga tituló su comunicación "El mito del Rey Mendigo: el proceso de individualización en la tragedia de Edipo". A continuación el profesor José Luis Mora desarrolló con una comunicación sobre "Filosofía y política en el pensamiento de María Zambrano (1930-1950)"; le siguieron Annalisa Noziglia con "La poiesis dell´ uomo cristiano: salveza dall´ Agonia dell´ Europa" y Carlos Peinado Elliot con "Cercada por las tentaciones. El descenso de Antígona a las sombras".

Sobre "La patria a la ciudad peregrina: exilio, trascendencia e historia en el pensamiento de María Zambrano" habló Víctor Manuel Pineda; el título de la comunicación de Luis Miguel Pino fue "La condena de Antígona y el exilio de María Zambrano: apuntes en torno a la Historia Sacrificial". M.ª del Carmen Piñas Saura presentó una comunicación llamada "En la luz del exilio", y María Teresa Russo "Persona, individuo, comunidad: pensar en femenino. María Zambrano, Simone Weil, Hannah Arendt". Tenemos el placer de leer a Antolín Sánchez Cuervo en "María Zambrano: el exilio como destino y vocación". Rudolf Schimitz Perrin con "Mas sólo el amor rompe el ser. M. Zambrano fenomenología de un saber más allá para nacer a sí mismo". Elvira Sevilla Gómez contribuyó con una comunicación titulada: "El alba de la razón poética", y Mariana Sipos con "María Zambrano y el hombre reciente de Europa". Por último Pamela Soto intervino con "La irrupción de lo femenino en el pensamiento de Mará Zambrano".

Margarita García Alemany

Andreu, Agustín: *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, 2004.

Ese gran poeta que es Antonio Machado disfruta hace tiempo de unanimidad crítica en lo concerniente a su poesía pero, ¿se puede desgajar la poesía del pensamiento? Dijo María Zambrano refiriéndose precisamente a la poesía de Machado que en todo gran poeta hay siempre una metafísica y aquí es donde las interpretaciones comienzan a diferir. ¿Es Machado un escéptico, un agnóstico, un anticlerical, un socialista de rostro humano? Probablemente haya sido todos esas cosas, pero lo que desde luego no fue el Machado que escribió: "sobre la divinidad de Jesús he de deciros que nunca he dudado de ella", es un cristiano sin Dios

como defiende Ian Gibson en una reciente entrevista en el diario *El Mundo*, a raíz de la publicación de su biografía sobre Antonio Machado.

Lo que se propone precisamente Agustín Andreu en este libro —cuyo título no engaña— es algo tan oportuno como clarificar estos y otros aspectos controvertidos de Machado, desvelando los entresijos metafísicos de su cristianismo, y lo hace desde una coincidencia con sus propias y primeras intuiciones intelectuales —nuestra Modernidad es insuficiente y desequilibrada—, maceradas posteriormente en la traducción y estudio de los grandes rectificadores de dicha Modernidad: Lessing, Böhme, Leibniz y Shaftesbury.

Andreu defiende en este libro que el cristianismo de Machado, formulado de forma expresa en el *Cancionero apócrifo*, es fundamentalmente una antropología alternativa a la propuesta por la Modernidad triunfante, cuyo precipitado en palabras del propio Machado es un hombre individualista, egoísta y extravertido; un onanista metafísico fruto de la dramática debilitación de la percepción del otro. Andreu tampoco oculta que su interpretación de Machado será una interpretación leibniziana, eso sí, anclada en la literalidad de unos textos que evidencian que Don Antonio hacía suyos los elementos fundamentales de la filosofía de Leibniz, desde el innatismo de la idea de Dios, pasando por la x de infinito que acompaña a todo conocimiento, hasta el concepto mismo de sustancia.

Las principales aseveraciones de Antonio Machado en su *Cancionero apócrifo* —según Andreu el testamento filosófico del poeta— son analizadas e interpretadas en este libro, en el que Machado se desdobla desde el principio en sus heterónimos. Desdoblamiento que es interpretado por Andreu como nuevos nacimientos de la sustancia que es fuerza y que lleva a cambios sustanciales de conciencia. Machado comienza así exponiendo la filosofía de Abel Martín, maestro a su vez de su maestro Mairena quien "acaso parte de la filosofía de Leibniz". De entrada nos encontramos con la formulación de la esencial heterogeneidad del ser, interpretada por Andreu desde el concepto monádico de sustancia como fuerza y energía que, desde su unidad, se individualiza en cada hombre concreto y sufre desde dentro la alteridad de los otros y de Dios como la otredad definitiva.

Esta esencial heterogeneidad del ser es el fundamento de una antropología que, como no podía dejar de intuir Zambrano, es inseparable del conocimiento poético porque esa radical heterogeneidad que se revela en el interior de cada conciencia, abriendo la puerta al misterio del ser, siendo evidente para la intuición, es indemostrable para la inteligencia. Esa energía que es la sustancia se manifiesta, según Machado, a través de las galerías, sueños, inconsciencias del alma, ocurrencias y revelaciones, que tienen como cauce el lenguaje poético, capaz de mover por dentro los conceptos y los juicios y compensar la lógica de la identidad, incapaz de lo singular y concreto. Pero es ésta una antropología, y aquí hace un especial hincapié Andreu, que pretende además ser alternativa a una Modernidad insuficiente y desequilibrada, objeto de aceradas críticas por parte del poeta.

Partiendo de esta radical hetereogeneidad del ser, que es tendencia hacia el otro —que es fraternidad inextinguible— y hacia lo Otro —que es perfección inacabable—, Andreu analiza los principales postulados que rigen el pensamiento del poeta.

Por ejemplo, la idea —extraña para aquellos que sean ajenos al pensamiento teológico— de la creación del mundo machadiana, que no es creación desde la nada,

sino creación de la nada, del gran Cero donde al ser limitado que es el hombre le es posible crear instrumentos y conceptos para hacer un orbe transitorio y necesario a su inteligencia finita. El gran Cero serían pues las objetivaciones que elabora el hombre para crear un mundo común aun al precio de su desrealización. Dios no pudo crear al hombre desde la nada porque el alma es una chispa o destello individualizado del Todo que es Dios. La negativa de Machado a aceptar la creación desde la nada, es además de largo alcance porque es una negativa a aceptar al Dios genésico y patriarcal del Viejo Testamento que no sólo establece una distancia insalvable entre Dios y hombre, debilitando la otredad que no es sino la sed metafísica de lo esencialmente otro; sino que privilegia la fuerza de la sangre y del semen, introduciéndose en algunas de las más modernas teorías de la contemporaneidad. Si el mundo no es creación de Dios sino un aspecto de la divinidad, queda salvado lo que de divino hay en cada hombre concreto, queda salvado el hombre de ser considerado, entre otras cosas, un otro ajeno y susceptible de nadificación y exterminio. Esa es la enseñanza del Cristo que hizo la experiencia del mundo para expiar las culpas de la divinidad y no las del hombre, y cuya divinidad propia es de mal gusto, según el poeta, poner en cuestión.

La importancia del amor en el pensamiento de Machado es interpretada por Andreu como el reconocimiento de que es el único cauce posible para dar el salto paradigmático de lo uno hacia lo otro, de la sustancia hacia su alteridad. El amor sería el único camino para pasar del yo al tú y evitar que la atenuada percepción del otro pueda llevar a su denigración e incluso aniquilación; pero amor entendido también como fracaso porque es impulso hacia el otro inasequible, y experiencia necesaria porque sin su concurso no hay auténtico conocimiento.

El escepticismo positivo de Machado, que no su agnosticismo, y que es la postura intelectual en la que dice haberse instalado el poeta-filósofo, adquiere unos contornos precisios al basarse en la x de infinitud de cualquier conocimiento humano y por supuesto en la relativización de todas esas objetivaciones que realiza el hombre para crear un mundo común; pero que nunca deben tomarse por la auténtica realidad. Escepticismo pues, pero escepticismo positivo desde la fe en ese hombre que es una chispa de la divinidad.

Muchas otras aportaciones nos ofrece este libro de Andreu que clarifica el anticlericalismo del poeta desde un cristianismo metafísico que se despega también de un panteísmo literal y craso, y que contextualiza su pensamiento desde una interpretación panenteística de Krause, pasada por Sanz del Río. Un libro que recupera la libertad de pensamiento para hablar, al margen de las modas, de un posible hombre occidental que desborde las lindes del modelo antropológico que impuso la Ilustración triunfante en el siglo XVIII, un hombre de paz y no de guerra.

María Luisa Maillard

Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 222 págs. Edición de José Francisco Martín.

Otros dirán ahora los sentidos más complicados de esta fiesta

Ortega y Gasset

Se trata del quinto volumen de la colección "Biblioteca del 14" que se inauguró no

hace mucho tiempo con una ambiciosa edición del libro emblemático del autor emblemático de dicha generación: *Meditaciones del Quijote*, de José Ortega y Gasset al cuidado de José Luis Villacañas. Esta Fiesta de Aranjuez que Ortega y Juan Ramón Jiménez organizaron para homenajear a un Azorín rechazado por una Academia de la Lengua Española controlada por los "viejos" literatos de la Restauración, en noviembre de 1913, sirvió de ocasión para que las dos generaciones de creadores que habían salido a la luz pública desde comienzos del siglo XX, que pasarían a llamarse respectivamente del 98 y del 14, se unieran en una especie de causa común en torno a la idea de que España había de cambiar y que los llamados a liderar el cambio eran ellos, los intelectuales. De entre los nombres para bautizar el siglo XX —se ha propuesto llamarlo de las revoluciones, de la barbarie, etc.— no sería de los peores el "siglo de los intelectuales" porque esta especie, antes histórica que natural, emparentada con clérigos y mandarines, ha nacido, medrado, y quizá también se haya extinguido, con el siglo XX. La España de la Restauración fue un escenario propicio para que el eco del *affaire Dreyfus* se hiciera sentir. Sus receptores naturales fueron los jóvenes llegados de provincias a Madrid poco antes del cambio de siglo, ahora conocidos como Generación del 98. Aunque es difícil de explicar todavía hoy, toda Europa vivió casi simultáneamente un cambio de sensibilidad. Fueron otros los dioses adorados y los libros leídos. Entre otras se impuso la especie de que la cuestión estética y la social-política no podían seguir divorciadas. De las intervenciones de sus miembros más señeros —el "Grupo de los tres": Maeztu, Azorín y Baroja— en relación con la generación que llegaba a la escena pisándole los talones, así como con otros grupos de otras latitudes como la Barcelona del *Noucentisme*, surge el alvéolo en donde la sociedad española más o menos ilustrada buscará un juicio y una visión de los asuntos públicos, distintos de los del político y los del periodista.

Un grupo de amigos se reúnen a comer y hacen unos discursos en torno a otro amigo que ha sido ofendido por una institución que le ha denegado un puesto al que se considera tenía todo el derecho. *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín* es el libro que guarda el recuerdo de aquel encuentro. Más allá de la anécdota, allí cobran conciencia de serlo los intelectuales españoles, al mismo tiempo que una primera y ya inequívoca "visibilidad" social. Esta es la tesis que sostiene con buenos argumentos Francisco José Martín en su extenso, documentado y atinado estudio introductorio. Encontramos en éste no sólo las informaciones pertinentes sobre los textos que configuran el homenaje, los discursos y poemas leídos en la glorieta del niño de la espina de los jardines de Aranjuez y los motivos del sucedido que lo provocaron, sino que sitúa el acontecimiento en el contexto de una especie de crónica del surgimiento de la intelectualidad como grupo social en España. Esa es la tesis que resume el ensayo del editor, así como el mejor argumento para justificar la recuperación de estos textos. En efecto, fue esta fiesta en honor de Azorín —escribe Martín— "el mayor acontecimiento, decisivo, sin duda, en la larga marcha de los intelectuales españoles en pos de la constitución como grupo de intervención en la vida nacional. La causa de Azorín sirvió para compactar y cohesionar a los intelectuales por encima de los lindes generacionales y para afirmar el liderazgo de Ortega al frente de todo el movimiento".

La causa había sido que por dos veces consecutivas en el mismo año de 1913, Azorín había sido rechazado por

los "viejos" miembros de la Academia de la Lengua. Ortega y Juan Ramón Jiménez organizaron el homenaje en el que colaboraron todos los intelectuales señeros de las dos generaciones que ya ocupaban la escena pública, la ya curtida del 98 y la joven del 14. En torno a este suceso se trama un relato colectivo porque convergen por un lado ciertos esfuerzos individuales por ocupar un espacio propio como agentes sociales —Martín identifica el origen de estos esfuerzos en las protestas por los sucesos de Montjuïc en 1896— y por otro la emergencia de un líder intergeneracional, capaz de definir el "tema" que han de interpretar los intelectuales como tales. Ese motivo fue la europeización de España. Y si bien Ortega no lo había inventado, sí supo darle eficacia narrativa pública, conectando el motivo de la ciencia europea con la única tradición intelectual que retenía cierto prestigio a ojos de las nuevas generaciones: el regeneracionismo de la Institución Libre de Enseñanza. Al mismo tiempo, Ortega fue consciente desde muy pronto de la importancia de apoyarse en instituciones —cátedras, periódicos, etc.— y diseñar planes de futuro que facilitaran la creación de sentimientos de solidaridad en el grupo de intelectuales.

Martín interpreta que el homenaje es, por un lado, el movimiento táctico de un Ortega que cumple en 1913 treinta años, para atraerse a Azorín a sus planes de futuro y, por otro, probar si había ya suficiente conciencia de grupo para promover la Liga de Acción Política Española, movimiento de intervención en la vida pública que iba a tener su puesta de largo en la primavera de 1914 cuando Ortega pronunciara la conferencia *Vieja y nueva política,* balance crítico y al mismo tiempo plan de acción de los intelectuales españoles en sus planes de reforma de la Restauración canovista. También fue inspiración de Ortega que no había que intervenir directamente en política, sino hacer obra de "pedagogía social", articulando grupos profesionales capaces de producir obras de calidad. Esta preferencia por un reformismo lento y sólo indirectamente político, quizá explique el que, a pesar de la indiscutible coherencia generacional que compartieron nuestros intelectuales, las acciones promovidas terminaran en fracaso. La Liga se disolvió con el mismo entusiasmo y rapidez con que se había formado.

Y sin embargo los testimonios aquí recogidos dan fe de que José Ortega y Juan Ramón Jiménez antes que preparar una maniobra buscando un efecto, dieron cauce a un sentimiento preexistente de querer ser lo que ya eran, "intelectuales", a los que la sociedad tenía la obligación de escuchar. Baroja había escrito desde París una carta que terminaba afirmando que Azorín merece el reconocimiento, precisamente, de "la gente que sueña con el resurgir del espíritu y de la intelectualidad de la Patria". Machado, en la misma línea, habla de una España que comienza, precedente de aquella "España vital" contra la "España oficial", sobre cuya contraposición fabricará Ortega el mensaje de la "nueva política". Federico de Onís reconocerá que es en torno a la obra de Azorín que "hemos de agruparnos luchando por el mañana". Un periodista afirmará al día siguiente que "la causa de Azorín es la causa de todos los intelectuales de España" y para terminar esta serie de testimonios, Ramón Gómez de la Serna vio en el tren que les llevaba a Aranjuez el "ser en plural" de todos aquellos intelectuales.

Se trata por tanto de un libro importante para conocer la historia intelectual de nuestra Edad de Plata gracias a la suma de sus tres partes: los textos del homenaje, los oportunos apéndices recuperados por Martín y su ensayo de introducción, ya

comentado. Deseo terminar con una observación crítica. Echo en falta la sombra alargada de Unamuno, que, a mi juicio, estaba más presente en Aranjuez de lo que aquí se reconoce. Tanto en los movimientos tácticos de Ortega para alzarse con el liderazgo intergeneracional, según la expresión acuñada por el profesor Cacho Viu, como para explicar que Azorín se dejara querer por el joven radical que por aquellas fechas era Ortega, el rector de Salamanca era la preciada moneda de cambio.

José Lasaga

Briesemeister, Dietrich: *Spanien aus deutscher Sicht. Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute* [España desde la perspectiva alemana. Relaciones culturales germano-españolas ayer y hoy]. Tubinga, Max Niemeyer, 2004, 536 págs. Hg. Harald Wentzlaff-Eggebert.

Quien conozca el grueso volumen que se dedicó a Dietrich Briesemeister en sus 65 años está ya familiarizado con la amplitud de sus intereses eruditos; *Dulce et decorum est philologiam colere* (Berlín, Eds. Sibille Große/Axel Schönberger, Domus Editoria Europea, 1999, 2 tomos, 1900 págs.) da una idea suficiente del formidable espectro de los intereses del homenajeado. En esos dos imponentes volúmenes están representadas, junto a aportaciones procedentes de la comparatística y la filología latina, casi todas las áreas o subespecialidades de la romanística tradicional: lusitanística, filología francesa, catalana, italiana e hispanoamericana, etc.

En paralelo con sus exploraciones tanto en las letras neolatinas de Portugal y Brasil como en la lusitanística, en particular en las relaciones culturales entre Portugal, Brasil y Alemania, las relaciones culturales hispano-alemanas forman asimismo desde hace más de 30 años un importante centro de gravedad en la labor de este polifacético investigador, y un buen documento de ello es el volumen colectivo *Von Spanien nach Deutschland und Weimar-Jena. Verdichtung der Kulturbeziehungen in der Goethezeit* [De España a Alemania y Weimar-Jena. Intensificación de las relaciones culturales en la época de Goethe] (Heidelberg: Winter, 2003), editado conjuntamente por Dietrich Briesemeister y Harald Wentzlaff-Eggebert en el marco del proyecto investigador "Weimar-Jena und Spanien" [Weimar-Jena y España].

Precisamente de este interés "germano-español" da cuenta la publicación que comentamos, que ha visto la luz con ocasión de los 70 años de Dietrich Briesemeister, al cuidado de Harald Wentzlaff-Eggebert. A primera vista el título —*España desde la perspectiva alemana. Relaciones culturales germano-españolas ayer y hoy*— parece sugerir que se trata de una muestra más de los muchos estudios que, con carácter de auténtico *boom,* aparecen desde hace algún tiempo sobre las relaciones culturales entre ambos países. Son, en efecto, numerosos los volúmenes colectivos que testimonian este interés por parte de hispanistas y germanistas españoles y alemanes en el *transfer* intercultural o la percepción recíproca (citemos como ejemplo los editados por Raders/Schilling 1995, Renner/Siguán 1999, Rodiek 2000, De Salas/Briesemeister 2000, Geisler 2001, Vega/Wegener 2002 y Bader/Olmos 2004).

Pero ya con un vistazo al índice del volumen se percata el lector de que no está ante una colección de aportaciones de diversos investigadores, al modo de, por ejemplo, las contribuciones a un congreso, sino ante trabajos varios de un solo estudioso. Y si se

adentra en la lectura descubrirá que aquí están reunidos análisis de diversa procedencia que son asimismo resultado de una ocupación de largos años con los temas en estudio por parte del investigador. Los trabajos, dispersos hasta ahora en numerosas publicaciones especializadas, han sido reunidos y agrupados por el compilador en cuatro bloques cronológicamente dispuestos.

Aunque estos análisis, por encima de los treinta, se dedican mayoritariamente a fenómenos muy concretos de distintas épocas y ámbitos de investigación, no puede negarse que constituyen un todo que, como una red, es sostenido por múltiples referencias temáticas cruzadas; prueba de lo cual, además, son las menciones explícitas y en múltiples direcciones de las notas al pie, y sobre todo la misma estructuración del volumen con el criterio agrupador de los centros de gravedad temáticos. En los cuatro bloques temáticos se anteponen panorámicas "contextualizadoras" de carácter histórico-cultural a los diversos estudios más concretos ["case studies"].

Así, en el capítulo I, "Hintergründe" [Contextos], se trazan con alguna generalidad líneas de desarrollo histórico-cultural, que también incluyen a Cataluña y Portugal: aquí el objeto son las relaciones entre la Península Ibérica y España, las cambiantes relaciones entre Cataluña y Alemania y el arte español en los informes de viajeros europeos. Los ejemplos aducidos a continuación se dedican a tres temas, relativamente dispares entre sí: los primeros impresores alemanes en España, un informe español anónimo sobre la Prusia de la época de la Guerra de los Siete Años y la historia de las relaciones entre Berlín y España.

El capítulo II proporciona, en primer lugar y colocado bajo el lema goethiano de "Die spanische Verwirrung" [El desorden español], una panorámica sobre los altibajos de la imagen de España en Alemania, a la que sigue un repaso de la *Landeskunde* española en Alemania desde 1945 y el tratamiento de España en el ensayo y el informe periodístico alemanes entre 1945 y 1968. Como estaciones significativas de la imagen de España se dedica aquí particular atención a los pasquines antiespañoles en la Alemania de 1580-1635, a los pliegos de aleluyas sobre el "Signor Spagniol" del XVI y a observaciones críticas y elogiosas que nos han legado viajeros extranjeros de la segunda mitad del XVIII.

La parte central lo forma el capítulo III, de más de 200 páginas, y despliega un considerable espectro temático en sus investigaciones sobre la percepción y la 'visión' de España por parte alemana, en un arco temporal que va del siglo XVI al XX. Aquí encontramos estudios sobre temas de la traducción y la historia de los influjos (textos españoles impresos de los siglos XVI y XVII en posesión de la Biblioteca Herzog August de Braunschweig y Lüneburg (1579-1666) en Wolfenbüttel, la divulgación de la literatura española mediante traducciones neolatinas del XVII, la recepción de la literatura española y portuguesa en Alemania en el XVIII, con la debida consideración a la importante labor traductora de Friedrich Justin Bertuch —como se sabe, el interés de Bertuch por la literatura de los dos países ibéricos en la Ilustración tardía dio paso poco después a fecundas reinterpretaciones de Cervantes y el teatro español, y, en general, a una revisión de base de las ideas en vigor sobre la literatura española—, y, por último, traducciones alemanas del español en la segunda mitad del siglo pasado (1945-1991). Los estudios del apartado 1 son aproximaciones a la época que media entre la *Celestina* y Gracián, e integra temas como las traducciones neolatinas y alemanas de la *Celestina* en el XVI y el XVII, el humanista Luis Vives en traducciones alemanas del XVI al XVIII, el notable influjo del erasmista Alfonso de Valdés en la fase tem-

prana de la Reforma en Alemania, la recepción en lengua latina de las obras de Santa Teresa en Alemania y traducciones asimismo latinas de Gracián del XVIII en Alemania. El apartado 2 arroja luz sobre algunos aspectos de la percepción y la recepción de Calderón; así, su significación para la literatura barroca alemana, en particular el teatro de los jesuitas de Ingolstadt, la historia de sus traducciones y escenificaciones, así como la de la investigación calderoniana en general en la segunda mitad del XIX y la primera del XX.

En fin, el capítulo IV desarrolla como colofón algunas reflexiones críticas sobre el origen y el variable destino ideológico de la hispanística alemana, desde los primeros pasos de la disciplina con Kaspar von Barth (1587-1658) y la historia temprana de la disciplina, y, pasando por las oscilaciones de la investigación alemana del XIX sobre el país ibérico —entre el irracionalismo y la voluntad científica—, hasta su afianzamiento (1918-1933). Tampoco se escamotean las dificultades de la aproximación a España de Victor Klemperer.

En conjunto, el volumen, cuidadosamente editado por Harald Wentzlaff-Eggebert, refleja el propósito de Briesemeister de dedicar sus afanes, más que al debate especializado sobre los resultados de otros estudiosos, a colmar lagunas de la investigación aportando material desconocido o todavía no suficientemente reconocido —manuscritos, hojas volanderas, bibliografía poco atendida— y situando así los fenómenos concretos investigados en contextos más amplios, por lo general en una perspectiva paneuropea. Parece claro lo que el libro no quiere ser: una presentación histórica sistemática con aspiraciones de exhaustividad, por más que la extraordinaria competencia intercultural del autor en la percepción de "lo español" lo haría plenamente apto para el cometido.

Para terminar, deseamos hacer un apunte crítico al trabajo, espléndido, por lo demás, referente a la elección del título, dictado verosímilmente por consideraciones comerciales de la editorial. *Spanien aus deutscher Sicht* [España desde la perspetiva alemana] se encuentra en cierto modo en contradicción con el subtítulo, *Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute* [Relaciones culturales germano-alemanas ayer y hoy], no justificado del todo por el contenido real del volumen. La atención investigadora se dirige aquí preferentemente de España a Alemania; la otra mitad de las "relaciones culturales" entre ambas áreas lingüístico-culturales —la exploración del otro vector de influjos y percepciones, de Alemania hacia España— es algo todavía por hacer, y sería preferible que se acometiese desde el lado español. Sea como fuere, el tomo presente merece una traducción que haga accesible a los especialistas y, en general, a los interesados españoles, no siempre lo bastante informados del trabajo de la hispanística alemana, los frutos de la fecunda labor investigadora de Briesemeister.

Margit Raders

Cerezo Galán, Pedro (Ed.): *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 430 págs.

Ya Aristóteles señaló que la política necesita de la virtud y Montesquieu, en el umbral mismo de este libro nos recuerda que la forma de gobierno republicana —a la que nosotros llamamos hoy democrática— solo medra en la medida en que sus ciudadanos aspiren a vivir virtuosamente.

Solemos remitir el término "democracia" a la esfera de lo público y el de "virtud" a la de la moral privada. Y no es que no haya caminos que lleven de una a otra, pero la reflexión sobre la "virtud" había estado ausen-

te, como se reconoce en varios trabajos de este volumen, de las teorías políticas más características de la modernidad. Acaso porque la modernidad se funda como cultura política sobre la escisión entre lo público y lo privado. De ahí el punto de oportunidad y conveniencia que encierra el libro que reseñamos. Aparece en un momento muy especial, para nuestras sociedades occidentales, mediada ya la primera década del nuevo siglo y eclipsadas todas las expectativas de cambio.

La elección del calificativo "cívica" para determinar el tipo de virtud del que se quiere hablar apunta a la dificultad misma del tema, virtud que en tanto se define como "cívica" no es exclusiva ni de la moral personal ni de lo político, virtud de hombres libres, miembros de una sociedad en donde la acción política es un derecho pero también un deber.

En su breve y eficaz introducción Cerezo parte de una concepción de la democracia que no la limita a su dimensión de forma de gobierno, sino como un *éthos* o carácter de vida que debería inspirar el estilo de las intervenciones de los ciudadanos en la esfera pública. Ahora bien, la oportunidad del libro se sitúa, precisamente en la insuficiencia de la asunción de dicho *éthos* por la sociedad española hoy, a más de un cuarto de siglo de la implantación de la democracia constitucional de 1978: "La penuria en España de lo que vengo llamando *éthos* democrático es hoy palmaria". Quizá esta queja explique la elección de la cita de Ortega y Gasset puesta al frente del libro. La propuesta de "hacer laica la virtud", invitar a la ciudadanía a hacer suyos los deberes políticos y sociales y sus correspondientes virtudes, podría ser ahora, como en tiempos de Ortega, una exigencia de nuestro tiempo.

Una manera no desdeñable de contribuir a paliar ese déficit en última instancia de responsabilidades cívicas ha sido convocar a los filósofos políticos más representativos e informados de nuestras universidades para que ofrezcan un análisis de cuales son las virtudes decisivas que configurarían ese *éthos* democrático, qué significado tienen en nuestra sociedad, qué problemas conlleva su práctica en el horizonte específico de cuestiones y debates que vivimos, tales como el multiculturalismo y el debate sobre el reconocimiento del otro, la posible universalidad de determinados contenidos normativos, señaladamente, los derechos humanos, o la polémica entre liberales y comunitarios acerca del origen de nuestros principios ético-políticos.

Además del ensayo introductorio de Victoria Camps en donde se discute el concepto de virtud, su tradición desde Grecia, su recepción en el mundo moderno y su escasa presencia en el lenguaje ético del siglo XX, se delimita con acierto la situación presente y los principales ejes del debate en donde se insertan los análisis sobre las virtudes cívicas aquí presentadas. Sería éste el de cierto cansancio de las doctrinas liberales, de inspiración contractualista y procedimental, y la vuelta de discursos que se proponen recuperar el valor de la virtud para la acción pública, a cargo de dos tendencias que han cobrado fuerza desde los años noventa del pasado siglo: el ya citado comunitarismo y el republicanismo.

Vienen después los doce ensayos agrupados en tríadas que exponen las doce virtudes consideradas fundamentales desde la perspectiva de una sociedad democrática. Hay que reseñar la particularidad de que el primer texto de la primera sección funciona como un análisis-marco de la conveniencia de las virtudes públicas en nuestras sociedades democráticas. El viejo ideal liberal, que concibe la esfera de lo político como destinada a salvaguardar el ámbito de los intereses privados, gozaría aún de buena salud en algunas de las más recientes investigaciones sobre

ciudadanía. Fernando Quesada, argumenta que ello denota cierto déficit de sensibilidad democrática y defiende que la libertad personal nunca está mejor defendida que cuando se antepone la preferencia del bien público a la búsqueda de los intereses privados.

Y no obstante son doce las virtudes examinadas en los once artículos restantes porque las dos que funcionan a mi juicio como centro o núcleo de donde irradian todas las demás son tratadas conjuntamente. En efecto, Amelia Valcárcel escribe sobre *Libertad* e *Igualdad*, en tanto que virtudes —en el sentido afín de principios de valor y fundamento último de cualquier sociedad política democrática— que abren el horizonte donde se inserta la acción cívica virtuosa, sea cual sea ésta. Así, podríamos agrupar el concierto de virtudes en dos grupos: las que hacen posible la vida democrática, porque conforman su *éthos* en la práctica cotidiana. También las podríamos llamar virtudes de la construcción del espacio democrático. Son la *Prudencia* (Carlos Thiebaut), la *Razonabilidad* (Javier Muguerza), la *Civilidad* (José Rubio Carracedo), la *Tolerancia* (Pedro Cerezo) y la más política y menos moral de todas ellas, pero la más necesaria: la virtud del *Respeto a la ley* (Elías Díaz).

Y un segundo subgrupo que podríamos agrupar como las virtudes destinadas a dar metas, sentido y valor a la sociedad democrática ya constituida. Son menos formales que las del primer grupo. Regulan las consecuencias de la convivencia democrática, en la frontera, mal definida, en que los ciudadanos tendrían que armonizar sus objetivos privados con la salvaguarda de la organización política de la que forman parte. Son éstas la *Justicia* (Fernando Vallespín), la *Responsabilidad* (Rafael del Águila), la *Solidaridad* (Ramón Vargas-Machuca), la *Profesionalidad* (Adela Cortina) y la virtud del *Patriotismo* constitucional (Domingo Blanco). Al igual que en el grupo anterior, el editor ha sabido reservar para el final la virtud que en cierto modo resume las demás. Si todas son necesarias para una sociedad bien ordenada, ésta resulta además extraña en nuestros dominios y por ello más recomendable. El nacionalismo vigente en nuestra sociedad española ha orientado el sentido de esta virtud hacia fidelidades etnicistas. En esa medida, padecemos un déficit de comprensión de la misma por razones históricas. Además de la fidelidad a la tierra, a la sangre, a los antepasados, a las costumbres, se puede y se debe ser leal a aquello que salvaguarda nuestra condición de seres humanos libres e iguales y que no es otra cosa que el marco de convivencia que define una Constitución democrática. Las tensiones nacionalistas y la situación de multiculturalismo que viven nuestras sociedades avanzadas hacen a veces olvidar que el horizonte de los derechos humanos individuales, así como las leyes que los salvaguardan, no son otros valores en discusión sino aquello mismo por lo que hay sujetos libres e iguales en dignidad polemizando acerca de las metas que dar a sus vidas. Este libro nos recuerda estas verdades.

José Lasaga

Cervera, Vicente & Hernández, Belén & Adsuar, Mª Dolores (Eds.): *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia, 2005.

Como encuentro entre planteamientos y enfoques disciplinares diversos aborda este libro la problemática del ensayo, dejando que sea el diálogo entre voces tan distintas el que vaya dibujando una posibilidad de respuesta. Porque como bien señalan los editores en el Prefacio, el título no postula una tesis unitaria, sino que más bien plantea

una invitación o provocación para enfrentarse a un tema que, si no insuficientemente pensado, al menos no ha sido significado en su verdadera relevancia.

Ante esta apelación a la reflexión, es la ciencia literaria la que primeramente debe sentirse interpelada, como acierta a advertir Pedro Aullón de Haro, colaborador en el volumen y una de las autoridades en la materia bajo cuyo auspicio, junto a los Adorno, Lukács o Bense, se sitúan explícitamente el resto de participantes en este volumen. Esto se debe a que el ensayo, históricamente, se ha zafado a toda efectiva definición genérica: sin sitio en el clásico esquema triádico de géneros, se solía añadir subsidiariamente, como discurso útil de finalidad extrartística (didáctica y retórica). Esta negligencia se explica por la consideración de los géneros clásicos como categorías universales y transhistóricas, que dificultaba la alteración del sistema que el ensayo parece demandar. Frente a ello, los análisis que vertebran este trabajo plantean un estudio histórico de los géneros en tanto que respuestas a necesidades que la vida tiene de expresarse en cada época, en términos orteguianos.

En ese sentido, una de las tesis fundamentales común a todos los estudios es la que propone al ensayo como género típicamente moderno. Su principio constitutivo sería entonces el proyecto de libertad subjetiva a través del uso crítico de la razón, además de la disolución kantiana de la finalidad estética que exime a la reflexión de pragmatismo pedagógico, y el principio de integración de contrarios que permite la síntesis superadora de la escisión histórica del espíritu entre tendencia estética y la teorética (España y Europa, en la síntesis programática de Ortega). El ensayo se define así como "libre discurso reflexivo en cuanto modo sintético del sentimiento y la razón" (Aullón). Esta génesis histórica del género no sería completa sin la aportación de José Mª Pozuelo acerca de las *escrituras del yo* (Montaigne como figura paradigmática), que tienen como condición de posibilidad el momento de la cultura occidental en que la *obra* se concibe como unidad del texto literario y de su plasmación material en un libro aislado de otros textos, pues de este modo aparece la categoría de autor y con él la del yo como objeto de representación y no sólo como sujeto de ella.

Por su parte, las interpretaciones filosóficas del ensayo que Francisco Jarauta presenta en su artículo, van más allá al concebirlo como el tipo de discurso que permite superar las formas culminantes de la modernidad: el método (racionalismo) y el sistema (idealismo). El ensayo renuncia a violentar la realidad, a resolver mediante el sistema las contradicciones y tensiones de la vida (Lukács); retrocede ante la verdad universal, atemporal e invariable y se yergue contra la injusticia hecha a lo perecedero (Adorno). Al recto camino metódico el ensayo opone el *Umweg* benjaminiano, el *rodeo* trufado por la interrupción irónica de las cosas, de la *vida* en su accidentalidad: saliendo en búsqueda de la verdad, el ensayo se topa con la vida. De ahí que no deba leerse como la exposición de una verdad dogmáticamente afirmada, sino como la presentación consciente de una nueva *perspectiva* que no se pretende absoluta.

En este marco teórico se ubica el papel nuclear de Ortega en este trabajo, como centro en el que convergen (y del que parten) sus dos líneas principales de investigación: la teoría del ensayo desde literatura y filosofía, y el pensamiento ensayístico en lengua española. La aportación de Belén Hernández, que se basa en Adorno como teórico y Ortega como autor, es en este sentido representativa. En el contexto de la crisis del pensamiento sistemático Ortega

revindica la espontaneidad de lo que verdaderamente somos frente a la tradición ascética socrática, la del fanatismo idealista y racionalista. A la rigidez que la razón pura impone a la espontaneidad de lo vital Ortega aplica la ironía moderna que comparte con las vanguardias artísticas, para mostrar que la razón "es tan sólo una breve isla flotando en el mar de la vitalidad primaria". El ensayo es por tanto el género adecuado para esta *razón vital* que no aprisiona la realidad con la fuerza del concepto, sino que se limita a mostrar la aventura del pensar. En esta línea quizás se eche de menos en el artículo acerca de la *razón poética* de María Zambrano, un análisis más explícito de su relación con el significado filosófico del ensayo, dado que ésta es la otra gran alternativa de racionalidad propuesta por la filosofía española y su identificación con el discurso ensayístico sería análoga a la de Ortega y Adorno. Ahora bien, no por ello el artículo de Piñas Saura deja de ser un brillante acercamiento a la experiencia abisal del pensamiento zambraniano.

Resultado de un curso universitario, como se advierte preliminarmente, el libro puede adolecer, como es inevitable en estos casos, de cierta contingencia en alguno de sus contenidos. Ello no obsta para el acierto de Jorge Novella al trazar una historia del ensayismo filosófico español en el siglo pasado a la estela de Ortega, y asociada a la cuestión española, donde podemos encontrar, entre otros, a un Ferrater Mora reivindicando esa modernidad de "tercera vía" que recomienda "huir de una razón racional que hace del conflicto un mero problema y buscar una razón vital que encuentre una solución efectiva". O al Manuel Azaña de Juan Francisco García Casanova, que encuentra en el carácter abierto y dialogante del ensayo el reflejo de las ideas republicanas liberales.

Pero es en Hispanoamérica donde el ensayo literario es absolutamente contemporáneo a un proyecto histórico. El yo de Montaigne, que se configuraba a sí mismo en la experimentación de la escritura, se extrapola a colectividades nacionales que, como él, se conocen conociendo. El *ensayo* de su modo de ser, en el sentido original del término en tanto que tentativa o experimento, es el proceso mismo de su emancipación, y el ensayo literario se erige así en el género base para el resto da las manifestaciones literarias hispanoamericanas.

En definitiva, es este un libro que se antoja necesario para dignificar el tipo de discurso de una razón tradicionalmente vindicada en lengua española, que todavía hoy no ha perdido vigencia para la Europa que se busca y ensaya, como tampoco para una América que nunca se encontró. Y más aún ante la amenaza creciente de una equiparación internacional de las formas de expresión de la filosofía bajo el modelo cientificista del artículo, con el que la palabra filosófica puede volver a perder la capacidad de presentar la vida en su constitutiva espontaneidad.

Gonzalo Velasco

Chaguaceda Toledano, Ana (Ed.): *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. II*. Universidad de Salamanca, 2005, 409 págs., ISBN: 84-7800-592-7.

Se recogen en este volumen las Actas de las V Jornadas Unamunianas, celebradas en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca entre los días 23 y 25 de octubre de 2003. Se prolonga así una iniciativa nacida en las anteriores Jornadas (2001) y cuyo objetivo no es otro sino evitar que se perdieran las comunicaciones y conferencias allí leídas,

fruto del laborioso trabajo de los investigadores, y dejar constancia de ellas, ampliando de ese modo el legado de los estudios unamunianos.

La obra está dividida en seis bloques, según la estructura misma de las Jornadas. En el primero de ellos, "I. Prensa y epistolario", nos encontramos con tres trabajos dedicados a la labor periodística de Unamuno. José Antonio Ereño Altuna se adentra en su concepción del socialismo resaltando la fuerte carga sentimental de éste, así como la dosis racionalista que procuró imprimirle. A continuación, Laureano Robles traza un certero análisis sobre el problema de la censura en la trayectoria del pensador vasco, con una importante recuperación de textos. Manuel Urrutia, por su parte, trata el tema de los pseudónimos en Unamuno y aclara una peculiar polémica en torno al "antisemitismo" suscitada en la prensa de Salamanca en 1893. Se completa este bloque con una revisión de la crisis del 97, a cargo de Antonio Sandoval, basada en la "vía alternativa de desahogo" que junto con el *Diario* representó la redacción epistolar.

En el siguiente bloque, "II. Unamuno en el destierro", se somete a reflexión una etapa algo desatendida por la investigación y por ello también quizás distorsionada. En este sentido, contamos con una reconstrucción de la relación entre Unamuno y Canarias, obra de Yolanda Arencibia, enfocada sobre sus dos estancias en las islas, en 1910 y en 1924. A continuación, José Luis Mora estudia la vinculación entre Unamuno y Pérez Galdós a propósito de las diferentes lecturas que del escritor canario hizo a lo largo de su trayectoria el pensador vasco, desde sus años juveniles hasta su destierro en Fuerteventura. Los otros dos estudios con que se completa este bloque se centran en dos textos manuscritos inéditos de esta etapa del destierro. Ana Urrutia se ocupa del "Diario del destierro", escrito en Fuerteventura, mientras que Bénédicte Vauthier hace lo propio con el *Manual del quijotismo*, recientemente publicado por esta investigadora, y al que pone aquí en relación con *Cómo se hace una novela*, para desde ahí analizar la retórica de Unamuno en el exilio, la "retórica de la cólera", que la llama.

El bloque "III. Filosofía, religión y novela" es el que sostiene la mayor carga filosófica de esta obra, empezando por el artículo de Carmine Luigi Ferraro, que revisa la relación entre Unamuno y Croce a través de una reflexión sobre el concepto de historia en ambos pensadores. Le sigue un estudio de José Manuel González Álvarez acerca de "la labor difusora" de la literatura argentina ejercida por Unamuno desde finales del siglo XIX. A continuación, Francisco José Martín, partiendo la "nivola unamuniana" y lo que denomina las "novelas de 1902", reivindica los conceptos de "novela filosófica" y "filosofía narrativa" dentro de la historia de la filosofía española, arguyendo que no sólo responden al fin del canon novelístico decimonónico, sino también a la crisis finisecular de la filosofía. Igualmente, cabe destacar aquí las notas iniciales que dedica al hispanismo filosófico, con su propuesta de empezar a trabajar en él desde la "Historia de los Conceptos". Pedro Ribas, por su parte, abre con su artículo un campo de investigación virgen dentro de los estudios unamunianos, como es la relación de Unamuno con sus traductores, y lo hace acercándose a la recepción de la obra del escritor vasco en Alemania a través de sus diferentes traductores, con especial atención sobre uno de ellos, Otto Buek. El encargado de cerrar este bloque será Paolo Tanganelli con un notable estudio sobre el proceso de creación y evolución de *Del sentimiento trágico de la vida*, elaborado a través del

análisis comparativo de dicha obra con sus sucesivos borradores, con su "avantexto".

El bloque "IV. Pensamiento y compromiso político" se va a centrar en una parcela de los estudios unamunianos que, si bien se ha visto en los últimos años beneficiada por una importante labor de recuperación de artículos y de reflexión en el marco de la filosofía política, sigue presentando importantes lagunas. Joseba Aguirreazkuenaga es el encargado de abrirlo con un estudio sobre el itinerario del nombre de Unamuno desde 1900 hasta 2003, recorriendo aquellos lugares de la ciudad de Bilbao en que se ha conservado y/o se conserva su memoria. A continuación, Paul Aubert hace un breve recorrido por toda la trayectoria política de Unamuno, enfatizando cómo, casi desde el principio, fue "un provocador y un agitador", y su intención, no hacer política sino "inquietar a los españoles". Jean-Claude Rabaté, por su parte, va a analizar el itinerario descrito por la reflexión unamuniana en torno a la "Fiesta de la Raza" desde los años veinte hasta el episodio del Paraninfo de la Universidad de Salamanca en octubre de 1936. Stephen G. H. Roberts se ocupa del proceso de aparición en España de la figura del "intelectual moderno", con un exhaustivo estudio del fenómeno de la "Generación del 98", dentro de la cual va a resaltar la labor propiamente "intelectual" de sus componentes, ubicando en la figura de Unamuno la emergencia del "intelectual moderno" en España. Concluirá este bloque con un estudio de Octavio Ruiz-Manjón sobre la crítica de Unamuno a la monarquía y a la política militarista de Alfonso XIII, y una aproximación al fenómeno de la novela histórica en la España finisecular a cargo de Manuel Suárez Cortina, que sitúa en *Paz en la guerra* el punto de colisión entre el historiador, el novelista y el filósofo.

El siguiente bloque, "V. Novedades editoriales", recoge unos breves apuntes sobre dos de las obras que se presentaron en estas V Jornadas Unamunianas. Mercedes Gómez Blesa hace un escueto desarrollo del proceso de recuperación de textos que precedió a la edición del *Unamuno* de María Zambrano, y Eduardo Pascual Mezquita se somete a una "autoevaluación" a propósito de su obra *La política del último Unamuno*, en la que revisa el largo trabajo realizado y ofrece algunas claves de la misma.

En el último bloque, "VI. Creación y proyección literarias", nos encontramos con una lectura de la novela *Amor y Pedagogía* a cargo de Manuel Cifo González, una revisión de varios escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno por parte de Eugenio Luján Palma, y un interesante análisis de Claudio Maíz sobre el papel desempeñado por Unamuno a la hora de establecer desde Salamanca un puente hacia la modernidad entre Europa e Hispanoamérica, como alternativa a los meridianos culturales de Madrid y París. Para terminar, Adolfo Sotelo Vázquez y José Teruel Benavente presentan dos excelentes artículos sobre la relación de Unamuno con Juan Ramón Jiménez y Luis Cernuda, respectivamente.

Antes de acabar, quisiera llamar la atención sobre la importancia de este tipo de estudios de publicación periódica sobre autores españoles, una fórmula idónea a la hora de trabajar desde nuestro tiempo sobre la historia del pensamiento hispánico, tradicionalmente denostada pero que desde el pasado siglo vive una creciente recuperación. En el caso de Unamuno, esta publicación bienal, junto con los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* y los trabajos que en torno al antiguo rector viene publicando el servicio de ediciones de la Universidad de Salamanca en la denominada "Biblioteca Unamuno", fundamen-

talmente monografías y recuperación de artículos y manuscritos inéditos, aseguran un trabajo constante sobre su vida, obra y pensamiento, mediante el cual, su fuego seguirá vivo. He aquí, por tanto, un ejemplo a proyectar sobre otras figuras de nuestra tradición filosófica, oscurecidas a la sombra de otros Nombres de la vieja Europa, por nosotros mismos silenciadas, y que desde sus páginas, apenas entreabiertas, reclaman su sitio, un espacio para su algo que decir.

Miguel Ángel Rivero Gómez

Colonnello, P. (Ed.): *Filosofia e politica in America Latina*. Roma, Armando editore, 2005, 170 págs.

Estas actas del congreso organizado por el Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Calabria, publicadas en italiano, tienen un doble propósito, que ya se explicita en el prefacio del coordinador del volumen, Pio Colonnello: 1) aclarar si existe un pensamiento latinoamericano con plena carta de naturaleza, claramente separado de la filosofía española, y 2) ahondar en las principales corrientes de la filosofía de Latinoamérica, que según Colonnello se engloban en la denominación general de "filosofía política", y consisten sobre todo en la filosofía y teología de la liberación por un lado y una "filosofía de la interculturalidad" por otra. Por lo que respecta a esta última vertiente, hay que mencionar el breve artículo de Víctor Martín Fiorino y el análisis de la figura de Andrés Bello en la contribución que cierra la recopilación: el venezolano, aunque chileno de adopción, escritor de una extensa obra en la primera mitad del siglo XIX, traductor de Locke y preocupado por cuestiones históricas, psicológicas y lingüísticas, es abordado, sobre todo, como creador de una ética con la función de metapolítica. Su principal preocupación es una fuerte apuesta por el libre albedrío, que le lleva, en última instancia, a recaer en esos "errores deterministas" que critica en Stuart Mill, al apoyar la libertad humana en un fundamento teológico; esta heteronomía hizo que su ética no pudiera servir como base para una liberación del sometimiento colonial.

Sobre la primera vertiente, la más estrictamente política, son fundamentales las figuras de Dussell, perteneciente a la vertiente geopolítica de la teología de la liberación, con una reivindicación de la importancia cultural de la dimensión precolombina de América, y la de Lepoldo Zea, el discípulo predilecto de Gaos, preocupado por la posibilidad de constituir un dominio autónomo de la filosofía hispanoamericana (basada en la centralidad de las cuestiones antropológicas) como condición indispensable para que Latinoamérica adquiera conciencia de sí y pueda, desde esta autocomprensión, transformarse política y socialmente, también a través de acciones revolucionarias. Colonnello destaca en la introducción la fundamental importancia que Marx y los marxismos tuvieron en la configuración de la filosofía política latinoamericana: en este sentido es especialmente importante, además de preciso y bien documentado, el artículo de Guido Liguori dedicado a la recepción de Antonio Gramsci en Brasil, centrándose sobre todo en la producción de Carlos Nelson Coutinho. Este conocedor y traductor del autor de *Los cuadernos de la cárcel*, que por cierto han sido recientemente reeditados tanto en México (2000) como en Brasil (1999-2002), tiene el mérito de aplicar las categorías gramscianas al análisis político de Brasil.

Un tercer bloque de artículos (el primero y el tercero), se ocupa expresamente de la

experiencia del exilio de dos vascos: el editor emigrado a Venezuela en 1949, Román Arcelus, y un filósofo de primera fila como Eugenio Ímaz, fundador de revistas tan importantes como *Cruz y Raya*, antes de su exilio, y de los *Cuadernos Americanos* ya en México. Si del primer artículo hay que destacar la reconstrucción de las condiciones posbélicas de España y Venezuela en los campos político, sociológico e intelectual, así como reveladores extractos del diario personal de Arcelus, en el segundo es digna de mención la exposición del comentario de Ímaz a las teorías de Vico, Croce y Dilthey, que llevaron al catedrático de Filosofía de la historia de la UNAM a plantear la necesidad de pasar del "sentido histórico" a una "conciencia histórica".

Como era de esperar en una producción italiana, dado el enorme interés que ha suscitado en el país transalpino, no puede faltar una referencia a María Zambrano. Dos artículos repasan su trayectoria biobibliográfica respectivamente antes y después del trauma del exilio: el primero se centra en el pensamiento político, todavía orteguiano, contenido en esa *opera prima* que es *Horizonte del Liberalismo*, mientras que el segundo repasa la trayectoria de la Zambrano "errante", insistiendo en los elementos autobiográficos contenidos en varias obras desde *Nostalgia de la tierra* hasta *Claros de bosque*.

Por último, merece ser mencionado un artículo algo aislado en cuanto a su temática, que repasa sendas obras de ontología de Ferrater Mora y de Nicol, respectivamente, *El ser y la muerte* y *Metafísica de la expresión*. A pesar de su buena caracterización de los rasgos específicos de esa "filosofía catalana" que produjo la Escuela de Barcelona, Stefano Santasilia no insiste en la comparación y los puntos de contacto entre las dos obras, y se limita a describir la común experiencia del exilio y el trasfondo cultural e ideológico que subyace a la formación de ambos filósofos, y a presentar los dos libros por separado. Además, no se entienden del todo las razones de la inclusión de esta comunicación en un congreso de filosofía política, *sensu lato*, producida en Latinoamérica.

En general, como sostiene el propio Colonnello, el libro presenta "*uno spaccato*", una muestra de la producción filosófico-política latinoamericana para el público italiano tras años de olvido del pensamiento producido en esa zona del mundo. Además de la precaria estructuración de la obra, defecto intrínseco a casi todos los libros que recogen actas de congresos, habría que criticar la identificación, implícita en la selección de los artículos y explícita en las palabras del responsable de la edición, de la filosofía *política* latinoamericana con la filosofía latinoamericana *tout court*; de hecho, como menciona de pasada Colonnello, nuevas disciplinas como la filosofía analítica del lenguaje y de la ciencia, la filosofía de la religión, o también nuevos enfoques como la hermenéutica gadameriana y ricoeuriana están difundiéndose con rapidez y dando lugar a producciones de gran valor, que una presentación sinóptica de la filosofía latinoamericana no debería ignorar.

Valerio Rocco Lozano

CONCEPTOS. Revista de Investigación Graciana. Universidade da Coruña, Departamento de Filología Española e Latina, nº 2, 2005 (anual), ISSN: 1697-2775.

El segundo número de la revista que se consagra con carácter monográfico al pensamiento del jesuita y al análisis de sus con-

ceptos —ligada al *Seminario Internacional "Gracián y sus conceptos"* así como al resto de sus trabajos y proyectos—, incluye en esta ocasión artículos de algunos de los socios y colaboradores de la Asociación de Hispanismo Filosófico.

El concepto de "gusto" es analizado por Ciriaco Morón Arroyo (Cornell University). Su artículo presenta un catálogo de textos fundamentales sobre el concepto de "gusto" —especialmente de *El Héroe*, *El Discreto* y *El Criticón*— para mostrar que dicho concepto establece la última conexión entre todos los aspectos del ser y de la acción humana. El profesor Morón concluye con una reflexión sobre el contexto intelectual de Gracián y algunas referencias a las características que el término "gusto" adquirirá desde el autor barroco hasta Gadamer.

"La apariencia en Gracián" es el título del trabajo de Juan Francisco García Casanova (Universidad de Granada) donde se estudia el concepto de "apariencia", en el ámbito de la Filosofía de la naturaleza, como una segunda naturaleza del ser, tras un repaso al marco general de la narrativa graciana. También se ofrece un análisis de la fábula del pavo real desde el ámbito moral y se muestra que la apariencia es una exigencia ontológica en el campo normativo y, en el campo táctico, un punto de partida del triunfo en la vida cortesana.

Sebastian Neumeister (Freie Universität Berlin) analiza, en el artículo "La discreción en Gracián", los conceptos de "discreción" y de "discreto" en diferentes obras de Gracián (*El Discreto* y el *Oráculo manual*) al tiempo que anota algunos significados en obras anteriores y contemporáneas a las del autor jesuita. Ofrece, asimismo, algunas referencias del contexto ignaciano y jesuítico que quedan reflejadas en el significado que atribuye Gracián al concepto analizado.

Por su parte, Christoph Strosetzki (Universität Münster) investiga sobre "Los contextos del saber y *El Criticón* de Gracián" y así, ofrece un análisis de la situación de la universidad y de las directrices fundamentales de las disciplinas, estudios y reglas de comportamiento del buen estudiante durante los siglos XVI y XVII. Posteriormente analiza en *El Criticón* las instituciones y los lugares en los que se encuentra el saber que son, *a priori,* la universidad y la corte, y su lugar concreto y visible que es la biblioteca; aunque Gracián lo expulsa de allí para construir las bases de la adquisición de la sabiduría en la práctica y en el sujeto.

El trabajo titulado "La nación en Baltasar Gracián" de Mateo Ballester Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid), ofrece un estudio de ciertos aspectos del concepto de "nación" relativos a la evolución del término y al desarrollo del sentimiento nacional de España a través de los escritos de Gracián. Un análisis de los textos de *El Criticón* permite tratar cuestiones como la descripción de España como nación de naciones, la relación entre la nación, la voluntad popular y el vulgo, y, finalmente, el mundo como mosaico de naciones.

Finalmente, Raisa Bolado Alupi (Universidad Internacional Moldavia) en la contribución titulada "El concepto *nomina agentis* en *El Criticón* (Primer parte, crisis X-XIII) y su interpretación en la traducción rumana (c. 1840)", contextualiza la recepción de *El Criticón* en la cultura rumana. Su objeto es analizar las personificaciones que encarnan profesiones y oficios (*nomina agentis*), para ello propone un estudio lingüístico de los mismos en el texto original de la crisis I, X, XIII y realiza un cotejo filológico con la versión rumana y la versión francesa de referencia. Al mismo tiempo ofrece un análisis léxico-gramatical comparativo de los *nomina agentis* seleccionados y analiza su función morfo-sintáctica.

Es posible la suscripción a la revista a través del Servicio de Publicaciones de la Universidade da Coruña (Edificio de Sociología, Campus de Elvira, s/n. 15071 A Coruña, publica@six.udc.es) y obtener más información a través de la web en la dirección http://www.baltasargracian.net y también dirigiéndose al siguiente correo electrónico: revista@baltasargracian.net

Elena Cantarino

Delgado-Gal, Álvaro: *Buscando el cero. La revolución moderna en la literatura y el arte*. Madrid, Taurus, 2005.

Para la segunda filosofía analítica no puede existir un lenguaje desligado de unos usos cotidianos ni por consiguiente de una gramática. El Wittgenstein de las *Investigaciones* señalaba que los lenguajes privados eran una quimera. Afirmar que el lenguaje es sin más el producto de una conciencia individual sería tanto como suponer que las designaciones que podríamos hacer de un estado vivencial interno, como el dolor, serían exclusivamente privadas. Esa tesis y sus corolarios ignorarían de un modo irresponsable que el lenguaje está diseñado para que A se entienda con B o con C y así sucesivamente. Siguiendo a Witgenstein, (Proposición 293, de *Investigaciones lógicas*) una reducción de los contenidos mentales originarios del lenguaje a lo privado invocan una situación parecida a la de unos individuos que simultáneamente designaran "escarabajo" a lo que contienen sendas cajitas que sólo pueden ver por separado cada uno de ellos. En definitiva la hipótesis de los lenguajes privados es un residuo de los inveterados mentalismo y solipsismo de la tradición filosófica occidental.

El libro comentado se hace eco de que numerosas corrientes artísticas y literarias *modernas* pretenden la posibilidad de partir de cero, es decir de reinventar *ex nihilo* el lenguaje.

Teniendo en cuenta el planteamiento mentalista que subyace a la misma, esta propuesta no sólo resulta injustificada, sino también abiertamente *retro*.

Hay cierta creencia poco menos que fideísta en la metáfora que afirma la radical novedad de esta figura de pensamiento, algo así como si el poeta fuera un dios que creara, a la vez de la designación, el objeto designado. Pero, como señala el autor, las "metáforas son narrativamente viables porque remiten a hechos palmarios; son expresivas porque la identificación del hecho palmario con un hecho fingido ayuda a poner ciertos rasgos de relieve" (pág. 39).

Por su parte, el surrealismo cree en la bondad y pertinencia artísticas de los contenidos oníricos, y en general de los inconscientes, para el arte. Además este postulado va de la mano del que afirma que un arte de este tipo resulta una liberación enriquecedora para el ser humano. La utilización de las imágenes oníricas y la escritura automática se convierten en santo y seña del movimiento. Esta confianza en el automatismo lleva a pensar que cabe un acceso al funcionamiento real del pensamiento. Delgado-Gal puntualiza que, por más que Breton admirara a Freud, la lectura de este por parte de aquel deja mucho que desear. El sueño no esclarece, sino que oculta, revela simbólicamente la ejecución simbólica de deseos no conscientes. De un modo enérgico y taxativo el autor del libro apostilla: la "gramática onírica es, entonces, una gramática mendaz, es más, una gramática hipócrita" (pág. 72).

El tercer capítulo de este ensayo bosqueja una interesante distinción entre simplicidad y simplificación centrándose ante todo en narradores como Proust y Faulkner.

Valorar su estilo de simple no es ni más ni menos que una aberración. Las "simplificaciones estilísticas son con frecuencia el producto de descontextualizaciones, y con frecuencia su causa" (pág. 92).

Con todo, lo que sí se puede apuntar como rasgo de esa nueva literatura es su carácter no realista, el cual queda caracterizado según Delgado-Gal por la carencia de parábolas. Eso sí, la ausencia de dicha ejemplaridad no consuma la desaparición del tópico de estas formas literarias. Sin embargo nos encontramos ante un uso desplazado del tópico con respecto a la literatura anterior. Mientras que en el realismo se escribe desde el tópico, en la nueva literatura el tópico no diseña ni causa, ocasiona. Con un feliz símil el autor señala que con este tipo de literatura nos encontramos algo análogo a los mejores Kandinsky o Mondrian en los que encontramos a la postre un árbol o un monte nevado. Los cuales no son "tomados por sí, los que convierten al cuadro en memorable. Lo memorable es la línea y el color" (págs.144-145).

El quinto capítulo es dedicado a la recusación de la crítica de la pintura tradicional bajo criterios formalistas, válidos, sí, para la pintura moderna que emplea lo que el autor denomina *signos exentos*.

Quizás las mejores páginas están dedicadas a la revisión de la autenticidad y la naturaleza del llamado monólogo interior. Este no debe ser valorado como una revelación de la conciencia (porque tendemos a retratarnos tal como nos ven los demás), ni tampoco desde un punto de vista psicológico sino más bien como una manipulación del estilo. El monólogo interior pretende trasladar al lenguaje de forma inmediata la corriente de la conciencia, pero en el fondo lo que genera es una voluntad de estilo que graba en bronce lo indeliberado, lo causal y lo tonto (cit, sg, pág. 227).

El tono polémico pero sobrio, la cantidad de ejemplos a los que se alude y el deslumbrante léxico hacen que nos encontremos ante un excelente ensayo.

Miguel Salmerón

Duque, Félix: *Terror tras la postmodernidad*. Abada, 2004, 107 págs.

α τμο τατον, lo despreciable, lo que nadie quiere, el desecho, aquello a lo que, según dijera Sócrates en el *Parménides*, ni tan siquiera le corresponde una Forma. ¿Qué hacemos con el *pelo,* el *barro* y la *basura*? Más aún, ¿qué pasa con la sangre y las vísceras, con el "resto" de lo que no queremos (o que sí queremos y hacemos nuestro)? ¿Qué hacer con lo que ha sobrado del festín del "*We won!*" inmersos en una plena glotonería postorgiástica? Seguir comiendo. Es la bulimia del coprofilo: nada se salva al reciclaje.

Pero el bulímico está, además, anestesiado. Nada siente. Nada le afecta. 11-S u 11-M le son indiferentes: es como mirar el metraje de una película. El prolífico y repetitivo regodeo en la imagen dantesca, en las imágenes terroríficas (reales o ficticias) que sí, son horribles, pero *siguen siendo miradas,* conllevan la insensibilidad de quien las mira, la despreocupación de aquel al que todo le es ajeno. Los perros de Paulov se sientan ante la televisión a la hora de comer. Pero da igual la hora y da igual qué comer. Sólo miran. ¿Qué ha sido de su famoso metrónomo? Ha sido sustituido por el ruido de explosiones o de detonaciones varias, por gritos… por todo aquello que implique *morbosidad* y…sangre. Todo vale. Todo está listo para ser consumido. Es la cultura del reciclaje, pero también de la huída: de lo que se trata es de evitar a toda costa el dolor y la indagación de sus causas.

Con este *panorama* la pregunta que surge es si el arte y, más concretamente, el *arte del terror* ha fracasado, sobre todo porque, lejos de tener un valor catártico, de suponer un revulsivo que impida acostumbrarse a la violencia cotidiana, ha entrado a formar parte de la insensibilidad ante el dolor ajeno, del listo para llevar.

Terror tras la postmodernidad es un pequeño ensayo de apenas 107 páginas, pero grande por la tarea que acomete, grande por ser una búsqueda, *ab initio* fracasada, de aquello que permanece irreductible al reciclaje, de lo que resiste. Es un título, dice Félix Duque, desmesurado y menguado. Es un libro, añado yo, oportuno, pero no oportunista.

Dos explosiones, señala Duque, marcan el comienzo y el final de una época, el postmodernismo. Los escombros de dos detonaciones son sus límites. La primera, controlada; la segunda, de signo diametralmente opuesto. Fiel reflejo de los tiempos. Barbarie. Es el camino que lleva de un supuesto control a la irrupción de lo incontrolable por parte del sujeto. Huída. Y cercados por el "resto" de dos explosiones, se sitúan las reflexiones sobre una época que ha confundido *terror* y *horror*. Escombro sobre escombro se impone la critica *(Krinein)* sobre un terreno que ha de ser desbrozado para la búsqueda de supervivientes, pero es una búsqueda, digámoslo de nuevo, fracasada. El arte ha asumido a su pesar el papel de captador de lo que sobra, el residuo, pero, revestido de Sísifo, se enfrenta a la imposibilidad de su fin, al fracaso de lo que se ha quedado tan sólo en eso, en tentativa: la vacuna ha hecho más fuerte a la enfermedad. Y la piedra vuelve a caer. Si hay alguien debajo: foto. Anestesia. Espectacularización del horror. "*La diversión de la violencia obtura la indomable latencia del terror*".

Espléndidamente dividido en cinco capítulos, es un libro éste sobre la transformación del terror en horror mediante esta repetición catódica y constante de imágenes terroríficas, que está magníficamente sustentado en la primera parte del ensayo, en la distinción, desde el punto de vista filosófico, de ambos términos: terror y horror, así como de sus síntomas: la angustia y el miedo. Este estudio inicial le sirve como *fondo* y *fundamento* para abordar la pregunta por la posibilidad del arte. Ecos de *Brot und Wein*: para qué poetas en tiempo indigente. *Terror tras la postmodernidad* es también, como no podía ser de otro modo, un libro de *crítica*, ya lo hemos dicho, en el sentido de que Félix Duque saca la *hoz* y procede a desbrozar el terreno. Nada se le escapa y… alguna cabeza cae: desde *El pájaro* de Fernando Botero, al recientemente inaugurado centro comercial Plaza Norte de San Sebastián de los Reyes "*Madrid tiene lo que se merece*", desde Christo y Jeanne-Claude a Guy Debord y la Internacional Situacionista… Todos reciben. El arte se vuelve inane, la reflexión estéril: "*Hoy, la metafísica de artista de Nietzsche serviría para promocionar la Coca-Cola, con la música de Strauss (Así habló Zaratustra, mientras bebía una Coke)*". Lo más triste es que, no sólo puede haber arte después de Auschwitz (parafraseando a Adorno), sino que éste fagocita al terror para el consumo mediático.

Decíamos que dos explosiones marcan el comienzo y el final del postmodernismo. Y dos contundes palabras marcan el comienzo y el final de este libro: "*Terror"* - "Punto *final"*. Terror final. "*Volvemos a estar a la intemperie*".

Ana C. Conde

Díaz, Elías: *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 270 págs.

La figura y obra del profesor Elías Díaz van unidas a la historia de la reconstrucción de la razón democrática en la España de los últimos cincuenta años. Todo este largo trayecto lo podemos recorrer leyendo su último libro, *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, en este peregrinaje encontramos los jalones más importantes de nuestra historia reciente abordados desde sus estudios sobre historia del pensamiento político español, Estado de derecho y sociedad democrática, Legalidad-legitimidad, problemas del socialismo, iusnaturalismo y positivismo, Teoría del Derecho, Sociología y Filosofía del derecho, Constitución, Teoría de la justicia, Instituciones jurídico-políticas, Ideas políticas y movimientos sociales, etc.

Pero, especialmente para aquellos que nos ocupamos del pensamiento español, la obra del profesor Elías Díaz ha marcado caminos e investigaciones pioneras en nuestra disciplina. Desde 1970 a 1974 se centra en sus libros sobre el krausismo español y sobre la recuperación del pensamiento democrático bajo el régimen de Franco. Él mismo nos indica las causas de su interés por el pensamiento español: "Mi propósito en aquellos años, además de informarme yo mismo, era ayudar a contrarrestar aquella absolutista y dogmática visión mística (pero con muy determinados intereses materiales detrás) de la denominada "España eterna": es decir, la España tradicional, y tradicionalista, católica, ortodoxa, monolítica y excluyente que se había impuesto por la fuerza de las armas… se trataba pues de recuperar, en perspectiva plural, la España de los heterodoxos, la España incluyente, la España ilustrada, liberal, democrática, socialista…"

Esta afirmación devino en programa de investigación para muchos jóvenes universitarios dirigidos por el profesor Elías Díaz, la presencia de Giner, Azcárate, Unamuno y Ortega, unida a la incorporación de Adolfo Posada (Francisco Laporta), Sales Ferré (Nuñez Encabo), Fernando de los Ríos (V. Zapatero), Besteiro (E. Lamo de Espinosa), Aranguren (Cristina Hermida), Jiménez de Asúa (Sebastián Urbina), sobre Marxismo y Positivismo (Eusebio Fernández), Tierno Galván (Jorge Novella) y un largo etcétera donde encontramos la orientación y marca del maestro. Si a estas cuestiones añadimos un compromiso político insobornable y una lealtad a los derechos civiles por encima de cualquier adscripción partidista, entenderán ustedes la importancia del libro que les recomiendo. Estas perspectivas diversas, sus distintos enfoques y materias son precisas para comprender este universo globalizado que tenemos ante nosotros. No sólo desde ámbitos de la filosofía del derecho, moral y política se le deben contribuciones inestimables para nuestra producción intelectual (Estado de Derecho, la Sociología del Derecho, el problema de los intelectuales en la España de fin del siglo XX), también por sus estudios sobre la transición y el Partido Socialista Obrero Español, en el que siempre ha estado de forma activa, manteniendo actitudes críticas, muy duras, propias de su rigorismo ético y capacidad crítica.

La defensa de la España cívica ("incluyente") frente a la tradición de la España impecable, la recuperación de las tradiciones ilustrada, liberal y socialista, la introducción de nuevos iusfilósofos como Renato Treves, Bobbio y Hart son claves para la puesta al día de la filosofía del derecho española. En este itinerario hay elementos de una autobiografía intelectual (*De un tiempo de un país*), *Diálogo crítico* que recoge una entrevista (publicada en la revista *Doxa* en

1994) de la mano de Alfonso Ruiz-Miguel y Francisco Laporta, donde someten a un "tercer grado" sobre la actualidad de sus libros, su relectura y reelaboración de muchas de sus tesis; en la tercera parte *Razón de Estado y razones del Estado,* es el Estado democrático de Derecho, su gestación, así como alguno de sus enemigos (Carl Schmitt) y la democracia participativa. Por último, *Itinerario ¿Final provisional? : Realismo jurídico, razón crítica* donde pasa revista a la Universidad, la filosofía jurídica y política, la teoría del Derecho y la teoría de la Justicia. Una bibliografía personal es el colofón para este texto —imprescindible— para todos aquellos que quieran saber qué ha sido la filosofía jurídica y política en la segunda mitad del siglo XX en nuestro país.

La Constitución de 1978 y el modelo de estado están presentes en toda su producción, así como ese *entusiasmós*, el rigor intelectual, la tolerancia y el respeto a las posiciones contrarias a la suya. Esa es su voluntad de estilo, que hace del profesor Elías Díaz un maestro, con ese vigor intelectual-vital incansable que conocemos aquellos que hemos tenido el privilegio de su magisterio y amistad. Ese magisterio está acreditado por su capacidad para atraer y formar a jóvenes durante más de cuarenta años, convertidos en discípulos que en torno al maestro reviven aquello que decía Giner de los Ríos en sus *Ensayos*:

"Vedlos excitados por su propia espontánea iniciativa, por la conciencia de sí mismos, porque sienten ya que son algo en el mundo y que no es pecado tener individualidad y ser hombres. Hacedles medir, pesar, descomponer, crear y disipar la materia en el laboratorio; discutir como en Grecia... Y entonces la cátedra es un taller y el maestro un guía en el trabajo".

Eso ha sido el profesor Elías Díaz para generaciones y generaciones desde los primeros años de los sesenta cuando se incorporó a la Universidad, en la cual tuvo que pagar el precio de su compromiso con la libertad y la democracia. Así lo atestiguan su cartografía intelectual (destierros aparte): Salamanca, Madrid, Oviedo, y una constante: los estudiantes, siempre ellos. Ni que decir que libros como *Estado de Derecho y Sociedad democrática* (1966) son algo más que un texto, condensa una época y es emblema de los que apostaron inequívocamente por la democracia en España. Ese es el itinerario personal, vital y político de muchos españolitos que —gracias a maestros como el profesor Elías Díaz— encontraron orientación, significado y valor a su vida intelectual y política. Mereció la pena hacerlo de su mano.

Jorge Novella Suárez

Ertler, Klaus-Dieter: *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung:* El Censor. Tübingen, Narr, 2004, 239 págs.

Tras un muy pulcro trabajo (2003) sobre *El Pensador* (1762-1767), Klaus-Dieter Ertler, romanista de la Universidad de Graz, emprende ahora el sobresaliente análisis del otro gran órgano de la Ilustración española, *El Censor* (1781-1787); se trata, singularmente para españoles, de una densa contribución de la gran romanística centroeuropea, que en Graz y sólo en el siglo pasado ha aportado grandes figuras. De *El Censor,* interesa recordarlo, existe desde 1972 una antología a cargo de Elsa García-Pandavenes.

La sociedad española del XVIII se encontraba aún lejos de la diferenciación social del racionalismo burgués, expresada ante la naciente opinión pública a través de las revis-

tas; nada extraño que éstas aparezan aquí con algún retraso. La explicación "inmediata", añade Ertler (pág. 18), nos la da el monarca ilustrado Carlos III, que en estas empresas veía un canal "didáctico" de sus reformas. Ya a principio de siglo habían aparecido en Londres las publicaciones —semanales o diarias— *The Spectator* (1711/12), *The Tatler* (1709/1711) y *The Guardian* (1713), de Steele y Addison; *The Spectator* en particular conoció en poco tiempo una difusión masiva en los Países Bajos y en Francia por la vía de las ediciones pirateadas, y desde allí en buena parte del resto de Europa. Feijoo, por cierto, es el primer español que cita *The Spectator*, que conocía en traducción francesa.

Se va constituyendo así una prensa informativa, económica, cultural, con tiradas que oscilan entre 500 y 1500 ejemplares (excepto la *Gaceta*). *El Pensador* había sido el primer semanario con un programa moral, a la vez innovador y conservador pero ya identificado con el *ethos* burgués de la laboriosidad y la "utilidad" —una palabra muy de época—, del que, por ejemplo, puede derivarse la sugerencia de que la mujer ha de incorporarse a los canales públicos de comunicación (pág. 21). Todo esto se ampliará en los 167 números de su sucesora, *El Censor*, que se convierte en la mejor revista de ideas de este período. Hacia 1785 parecía estar bajo la protección personal de Carlos III, lo que explicaría que persista en sus ataques a la iglesia o la nobleza. La reacción de los poderes tradicionales, claro, se impuso; tras una suspensión de dos años, en 1787 aparece el último número de la revista. Aparecen todavía otras —*El Observador* o *El filósofo a la moda—,* pero la prensa crítica sigue sufriendo las dentelladas de la censura gubernamental y de la inquisición. La suspensión definitiva se produce a comienzos de 1791; por ley quedan prohibidas todas las revistas no oficiales.

La Pragmática de 1715 había marcado el origen de una nación centralizada y unitaria. El país se está modificando, sobre todo en la segunda mitad del siglo: el nivel de vida y la población crecen, se incrementa la producción de libros —entre 1730 y 1815 el número total de obras publicadas se cuadriplica—, se crean los jardines botánicos, los observatorios astronómicos y las sociedades de Amigos del País sobre el modelo de la vascongada (1763), la administración pública empieza a funcionar, aparece la prensa periódica. Cañuelo y Pereira son los responsables oficiales de *El Censor*, pero estamos ante un colectivo que había sido movilizado por Feijoo. Por aquí pasan Jovellanos, Samaniego y Meléndez Valdés, que escriben anónimamente o con pseudónimo artículos en que con mucha frecuencia se mezclan reflexiones doctrinarias, ensayos, casi tratados y "polémicas". No sin peligros, pues los editores se ven como Don Quijote (pág. 54), por más que, en general, en la revista se tiene más bien poca estima por la literatura tradicional española.

Se ejerce la crítica, si bien la política como tal queda excluida de los semanarios, más aún en España; objeto de esa crítica es el discurso social de la nobleza y sus concreciones —el petimetre desocupado—, el lujo o consumo suntuario y sus implicaciones sociales. Son las vitudes burguesas las que se encomian en la nueva "axiología isotópica" (pág. 78) y el principio utilitarista como condición de la reactivación social, acudiendo para ello si es preciso al Antiguo Testamento. Las prácticas religiosas al uso también se censuran, no sin citas de Descartes, Malebranche o Montesquieu. Desde el polo opuesto a los apologistas (pág. 97) se aislan certeramente las razones de la decadencia económica de la nación: las estructuras de distribución del suelo y las relaciones de propiedad. Se calcula que todavía hacia 1760 había en París más

imprentas y libreros que en toda España, y son copiosísimos los libros recogidos en el *Índice*. En cualquier caso, los centros nerviosos de la renovación están en la corte, en las tertulias de los ilustrados o las academias y las sociedades económicas, no en las universidades. Los estudiosos —los vilipendiados *novatores*— apuestan por el *nuevo* saber humano, por Bacon, Descartes o Hobbes, que hacia 1690 ya eran bien conocidos; Feijoo es lector (tardío) de Newton, Jovellanos devoto de Condorcet, claro está que moviéndose en el eclecticismo y sin abandonar la "ortodoxia" (Feijoo además es un monje benedictino como Sarmiento, Marchena es abate, Freyre de Silva había sido capuchino).

La Contrarreforma simplemente había seccionado el país de los flujos europeos; hasta bien entrado el siglo la circulación monetaria estaba restringida a los poderosos, la economía era básicamente de autoconsumo, la propiedad territorial amortiguada y vinculada asfixiaba la agricultura. La conclusión, seguramente algo escéptica, del notable estudio de Ertler tiene robustos apoyos en lo que conocemos de la historia del país (Domínguez, Sarrailh, etc.). Hasta 1812 no hay consagración legal de la libertad de imprenta; Jovellanos, Mayans, Feijoo, Macanaz, Olavide fueron objeto de, como mínimo, expedientes por parte del Santo Oficio y Cadalso apenas pudo publicar en vida. Hacia 1810/1812 expira el impulso ilustrado, cuando a las convulsiones nacionales se suma el pánico que desde 1789 había provocado en los grupos dirigentes la revolución francesa.

Aunque entre los ilustrados españoles no despunta una figura de las dimensiones de Diderot o Beccaria, esta avanzada de un 'tercer estado' en formación crea algo próximo a una *res publica* nueva de las letras en un país todavía obturado por estructuras tardofeudales. Eligiendo como criterio regulador de la idea de "Ilustración" el kantiano *sapere aude,* parece claro que, atemperados o no, realizaron serios intentos de asimilación de la nueva racionalidad crítica; sólo de los escritos de Feijoo se vendieron en aquella España y en unos sesenta años unos 300.000 volúmenes. Ertler, ampliamente familiarizado con las propuestas analíticas de Bourdieu o Luhmann, ejecuta casi "discurso" a "discurso" una atenta microscopia de todo el ciclo de vida de la revista. ¿Ha existido burguesía en España antes de fines del XIX? Lo cierto es que en *El Censor* funcionan ideologemas de una ética moderna, casi liberal, que enfrenta el mundo con pragmatismo. Se están importando, pues, estilos de pensamiento contra los que el poder teocrático —el *misoneísmo*— se pudo defender durante mucho tiempo, y se estructuran con novedad, entre el periodismo, el ensayo y la ficción y, a pesar de todos los pesares, desde un orgulloso reconocimiento de la propia independencia, que no admite controles exteriores.

Ángel Repáraz

Esteban Enguita, José Emilio: *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid, Biblioteca Nueva/Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004, 313 págs.

Nietzsche, Friedrich: *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid, Trotta, 2004, 206 págs. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita.

Alguien que, como Nietzsche, tuvo al menos dos almas, no debería ser atacado sino con armas dobles, en dos frentes y con visión estereoscópica. No es la menor ironía del legado nietzscheano, en efecto, que este ex-filólogo enamorado de la filosofía

ofrezca hoy su doctrina bajo tal profusión de escrituras, entre tantos repliegues de materia textual, que su exposición parece inviable al margen de la filología, de la paciente minuciosidad que se requiere para, antes de asomarse a abismos o de escalar montañas, fijar con exactitud los términos del debate. Mal que le hubiese pesado —o no— al autor de sus preferencias, la crítica nietzscheana se ve pues encaminada a transmutarse en erudición, y a fortalecer su discurso con todo el apoyo material de que dispone esa práctica, la filología, que el propio Nietzsche definió una vez, en *El Anticristo*, como, sencillamente, "el arte de leer bien". Razón, u obligación, de honestidad, que llevará por otra parte a la crítica, ya decidida a ser cauta y sutil, a no optar por la disección del entero organismo nietzscheano, sino a reservar su microscopio para el preparado correspondiente a un determinado período de la aventura del pensador.

En dos recientes publicaciones, José Emilio Esteban Enguita, profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, ha abordado cuestiones nietzscheanas con esa misma dualidad de estrategias cuya necesidad acabo de defender. En la primera de las obras citadas (*El joven Nietzsche. Política y tragedia*) su interés se ciñe así, por comenzar con la segunda de nuestras reglas hermenéuticas, a un intervalo temporal muy preciso: el perteneciente a esa fase de Nietzsche, fase indudablemente "de juventud", que corre entre 1869 y 1876. A esta delimitación cronológica se une otra de índole conceptual: la meta de nuestro investigador no es otra que demostrar, en directa oposición a conocidas interpretaciones "despolitizantes" del solitario de Sils-Maria, no sólo el hecho de que en las primeras singladuras nietzscheanas existe una reflexión coherente y un programa político real, sino que esas consideraciones sobre —digámoslo brevemente— la esencia y el ideal del Estado tienen un puesto de honor en el conjunto de la meditación nietzscheana de la época. Sobre la manera en que se corrobora esa tesis, y sobre el juicio que Esteban Enguita arroja sobre tales propuestas nietzscheanas, algo se dirá más adelante. Me limito ahora a advertir que su trabajo, resultado de más de una década de intensa dedicación a Nietzsche, se completa, por el lado que bien pudiéramos denominar "filológico", con una espléndida edición de fragmentos póstumos, elegidos por su común referencia a la dimensión política del corpus nietzscheano, en la que el panorama cronológico se extiende hasta abarcar el todo de la vida intelectualmente productiva del de Röcken. Con esta última aportación, Esteban Enguita se une pues, y en verdad que con toda solvencia, al ya nutrido grupo de estudiosos que vienen esforzándose por presentar en español "póstumos" nietzscheanos; cohorte, como se sabe, de tan variado como ascendente valor, y entre cuyos más recientes representantes cabe mencionar, además de éstos que reseñamos, no sólo la hermosa versión de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* que en 1999 auspició Arena Libros, sino también, y ésta del mismo 2004, la traducción efectuada por Joaquín Chamorro Mielke de la selección propuesta por Günther Wohlfart, en 1996, para Reclam; edición no menos laudable que entre nosotros ha acogido la editorial Abada de Madrid.

Tanto en su introducción a los fragmentos (intitulada "La máscara política de Dioniso") como en el libro digamos monográfico, nuestro autor se atiene a una opinión constante y nuclear: para bien o para mal (y ya veremos hasta qué punto puede decirse que "para mal"), la pieza clave, a efectos de teoría política, del corpus tex-

tual del joven Nietzsche, es ese escrito que hoy conocemos con el título de *El Estado griego*: una proclama fundacional que, redactada como fragmento previo a principios de 1871, y finalmente no incluida en *El nacimiento de la tragedia*, vería la luz, en forma de "manuscrito encuadernado", como uno de los *Cinco prólogos* ofrecidos, en los primeros días de 1873, a Cósima Wagner, la Ariadna enloquecedora. José Emilio Esteban dedica a este texto, con razón, todo un capítulo de su libro, el V. Con razón, digo, y es que en verdad comparecen en él, casi en bloque, los rasgos esenciales de una concepción política, la nietzscheana, que no teme decir su nombre: una política *trágica*, asentada sobre una metafísica de artista, que se concibe a sí misma como *aristocrática, realista,* y *"grande"*; política atenida a un supuesto "derecho vital" a la que, en consecuencia, nuestro autor no duda en calificar de "biopolítica". El proyecto o ideal de "Estado" que de ella se derive será pues el presumible: un estado orgánico, autoritario y anti-igualitario, que, a imagen del de "los griegos", se rija por el principio de jerarquía y considere necesaria tanto la explotación económica como el sometimiento jurídico-social, y sometimiento hasta la esclavitud, de la mayoría inferior y dominable. No se acepte por tanto —es tesis mayor de nuestro reseñado— que Nietzsche, de joven (ni acaso nunca) fuera como dijimos un pensador "apolítico" o "anti-político"; tampoco es que haya que sobrevalorar el peso de sus preocupaciones politológicas; pero la dimensión política de su pensamiento, siquiera sea tan sólo a título de *medio* (pero medio *imprescindible* para los fines globales de la instauración de una nueva forma trágica de la existencia, una *tragische Daseinsform*), la dimensión política, digo, existe, y existe con los caracteres mencionados —y los que más tarde se añadirán—. Lo expuesto no significa, sin embargo, que tenga la menor validez esa consideración de Nietzsche como antepasado intelectual del nazismo que tantas veces se ha defendido. Refractario como es a tan burda trampa hermenéutica, a nuestro autor le preocupa mucho más precisar el contexto real en que se enmarcaron, entonces y para entonces, las mentadas opiniones del catedrático de Basilea. Un contexto que, a su juicio, determinan al menos estos dos elementos: en primer término su apasionada apuesta, frente a la burguesa *Zivilisation* (ejemplarmente francesa), por la revolucionaria *Kultur* (alemana, sí, pero distinta en todo caso de la *Bildung*); en segundo lugar, su no menos ardiente apoyo a Schopenhauer (a quien, sin embargo, no dejará de corregir, toda vez que la Voluntad nietzscheana, como veremos, *sí* tiene una finalidad.) Opción por "la cultura", y opción por Schopenhauer, que en Nietzsche conducirán como se sabe al más decidido rechazo de la herencia socrático-rousseauniana, esto es, del complejo axiológico dominado por los valores modernos de igualdad, libertad y fraternidad, sobre el que se asientan las democracias progresistas, hijas de la Revolución. Frente a ello, un peculiar concepto de "justicia" (que acaso provenga de Anaximandro), junto con una convencida intuición de la "vida" como juego transmoral en cuyo seno se esconde, creador, lo "espantoso", parecen forzar a Nietzsche a postular un Estado y una sociedad de origen necesariamente "horrible" y "cruel", única forma de promover el cultivo de una "raza de señores" que, a su vez, facilite la aparición, conservación y reproducción de eso a lo que, antaño ciega y azarosamente, y ahora quizá "científicamente", realmente tiende el mundo (la Voluntad): el único *individuo* auténtico, el genio; el aristócrata del alma que, con su *"páthos* de la distan-

cia", acepta y afirmativamente *soporta* la cruda lección de la tragedia. Que todo ello se presente como un programa *de futuro* no merma un ápice de su contundencia: ese futuro "Estado trágico" o "de cultura", esa "República del genio", necesita de la guerra como la sociedad (y la cultura, y la casta "superior") precisa de la esclavitud; educa para la desigualdad, y aplica inflexiblemente aquel axioma "terrorista" (Nietzsche *dixit*), según el que ningún hombre des-individualizado, ningún hombre común, fracasado y abstracto, tiene más dignidad en sí, más derechos u obligaciones, que los que le otorgue su destino. Sólo que ese destino no es otro que el de servir de medio material, humillado y mecánico, a la suprema meta estatal: generar, y generar planificadamente, una supuesta humanidad "más noble".

No es imposible encontrar en estas páginas una condena sin paliativos de tales propuestas. Cierto es que Esteban Enguita distingue acertadamente aquello que en Nietzsche es, dicho a la manera clásica, *pars destruens*, de la *pars construens* de su argumentación. Y se muestra comprensivamente más próximo al Nietzsche crítico-negativo, al Nietzsche debelador de una tradición corrupta, que al "metafísico dogmático", a ese "otro sacerdote más" en que se le transmuta este Nietzsche proyectista social. Pero tampoco su lectura es tontamente complaciente. Con Curt Paul Janz, y también con hartas razones, no puede así por menos de expresar la "inquietud" y el "disgusto", por no decir la "repulsión", que amenazan hoy al lector de estas líneas; líneas en las que, confesándose una no menor repugnancia por el liberalismo, el socialismo, el periodismo y el parlamentarismo, esa fértil lucha contra el universo de los tenderos termina por celebrar algo que, para muchos, acaso no tendrá visos de "inhumano", pero sí de inaceptable para la dignidad humana. En este sentido, y aún en otros, la escritura de estas entregas se me antoja, sencillamente, ejemplar: firme en su criterio, directa en su sintaxis, serena en su registro, ni elude mencionar los aspectos conflictivos de la meditación nietzscheana (los citados, claro es, pero también esa continua e irritante amalgama de descripción y prescripción que suele empedrar el argumento nietzscheano) ni esquiva, por más que le sean próximos, polemizar con otros intérpretes. Que nuestro autor haya dedicado no pocas páginas a rebatir la posición previamente defendida por su maestro, Julio Quesada, en punto a la exacta significación —y ubicación temporal— de ese escurridizo "nacionalismo" que nuestro "buen europeo" unas veces aprobó, y otras tantas maldijo (una cuestión, qué duda cabe, de todo punto mayor, y que según Esteban Enguita no procede analizar sin distinguir rigurosamente entre nacionalismo "político" o "cultural", "herderiano" o "rousseauniano"), que esto sea así, digo, representa a este respecto un bello ejemplo de libertad intelectual en la relación maestro/discípulo que honra a ambos (y que, por desgracia, no siempre ha sido habitual entre nosotros.) Quede pues aquí mención admirada de ello, junto con el agradecimiento al autor por esta doble aportación al depósito, por lo demás ya nada enteco, de la investigación española sobre Nietzsche.

Jorge Pérez de Tudela Velasco

Ferrero, Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005, 290 págs.

Acabamos de celebrar otra de las muchas efemérides que suelen bombardearnos: los cincuenta años de la muerte de José

Ortega y Gasset. A decir verdad, el evento ha pasado, salvo excepciones, tanto en los círculos académicos como intelectuales, inadvertido. En cambio, y a pesar de todo, la batalla, más que perdida, la tiene ganada el autor de *La rebelión de las masas*; y ello por dos razones: la primera, porque hoy la situación internacional, planetaria y, no digamos ya, nacional, le sonríen: le hacen un guiño de complicidad por su radical olfato filosófico, puesto que ya advirtió lo que nosotros, ahora, estamos heredando; la segunda estriba en la orientación y el sentido que las nuevas generaciones están impulsando a la filosofía de Ortega. Sin lugar a dudas, una componente de esas generaciones, las responsables de la futura hermenéutica orteguiana, esto es, aquella que tendrá que predominar en buena parte del siglo XXI, es la autora del libro, Isabel Ferreiro.

Su libro, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, podría resumirse en el intento de mostrar un concepto de Ortega, a saber, los usos (la perspectiva social de la vida humana), pero de forma orteguiana, es decir, interconectándolos con el resto de conceptos que estructuran su constructo filosófico. Y aquí está lo novedoso y, a su vez, lo apasionante del libro, puesto que dejando de lado antiguas, estériles y resentidas batallas, Isabel Ferreiro nos presenta a Ortega en "uno", en bloque, presentándolo como lo que era: un verdadero maestro que se ha convertido en un clásico.

El libro parte de dos presupuestos fundamentales para entender la filosofía orteguiana en su conjunto. En primer lugar, y "siguiendo fielmente la palabra de Ortega" (pág. 17), se establece que para tratar "lo social", antes debe acudirse a la fundamentación metafísica de la vida humana, piedra angular de toda la filosofía del pensador español. Con ello se establece una distancia nada desdeñable por el modo de enfocar las cuestiones sociales por parte de los sociólogos y cómo, por su parte, las analiza Ortega. Éste lleva a cabo una metafísica del plano social, fundamentándolo en un espacio, en principio, ajeno a él, lo que llamamos *vida primaria*. Ortega, como en todos los planos de realidad que trató, se dirige a lo que él cree que es la raíz filosófica, el motor que hace funcionar todo el engranaje humano y no es otro que la vida de cada cual. Así pues, una de las dimensiones de la vida es la perspectiva social que se da de forma ineludible con aquélla, teniendo, ante sí, una sociología, la orteguiana, que pretende "construir una sociología metafísica" (pág. 24). El acontecer social, pues, lo abordará Ortega desde la vida humana, y no, como establece Durkheim, desde el mismo plano social, dejándose el momento individual en el tintero: la analogía entre los dos pensadores está presente en gran parte del libro.

En segundo lugar, la autora hace recaer la atención en un concepto con unas virtualidades excepcionales, que todavía están por explorar, como es el de *integración*. Ortega como pensador de lo diáfano —de lo claro, de la ante-filosofía que expresará en *¿Qué es filosofía?*, de aquello que no vemos porque nos configura y nos hace ser— enfoca los problemas vitales como realmente nos pasan; y en la vida estamos expuestos a una cadena de riesgos, de factores que se dan al mismo tiempo, y cómo ese cúmulo de variables a las que tengo que hacer frente, se convierten en posibilidades que irán dando forma a mi proyecto vital alimentado desde mi vocación.

A medida que avanza la argumentación se va allanando el terreno para abordar las "notas esenciales —dice Ferreiro— que determinen lo social" (pág. 110), a partir de conceptos como el de "noble", la relación con los otros, lo que Ortega llama "nos-

tridad", la "transmigración" hacia el otro que yo... para deshacer ciertos malentendidos bastante arraigados en la exégesis orteguiana, en relación a la escisión entre vida individual y vida colectiva. Las notas características de lo social son los *usos*, ya que la sociedad es un conjunto de individuos junto a un sistema efectivo de vigencia; este sistema son los usos. Su finalidad no es otra que garantizar la convivencia y estabilidad social para que cada cual pueda desarrollar su proyecto de vida. Es evidente que los usos, que tienen dimensión social, están al servicio de la vida individual, pero para que ésta esté segura necesita de la dimensión social, hecho que muchos intérpretes no han sabido ver en Ortega, y la autora lo muestra detalladamente a lo largo del libro. Los usos tienen unas características muy concretas que son analizadas: perdurabilidad, vigencia, poder coactivo, impersonalidad o automaticidad. No obstante, la cuestión fundamental es: ¿cómo surgen los usos? ¿Por vía espontánea de la sociedad? ¿Tiene algo que ver en la creación de los mismos la dialéctica "minoría-masa", "ejemplaridad-docilidad"? En esta última cuestión está la clave, puesto que para Ortega la acción recíproca, conjunta, de masa y minoría selecta constituye el hecho básico de toda sociedad y su posterior evolución en un sentido u otro. Por ello el noble, la personificación de la minoría, es aquel que concibe el acto de vivir como una tarea, como algo que se hace hacia delante; aquel que no confía en las herencias recibidas; más bien prefiere él mismo constituir los principios que regirán la sociedad, y que, por tanto, la masa asumirá. El noble se enfrenta a "su" vida como el explorador que se adentra en tierra por habitar, esto es, con un anhelo de conquista que se traduce, a su vez, en amor y esperanza. No podemos pensar que la masa es lo malo, aquello a extirpar. Todo lo contrario. La grandeza de la filosofía orteguiana está en que "integra los distintos lados que toda realidad comporta" (pág. 255). Puesto que la masa es un componente más de la realidad junto a la minoría, aquélla tendrá una función tan legítima y digna como la minoría, debido a que los postulados de ésta pueden ser rechazados al mismo tiempo que aceptados. Como en la metafísica de Ortega se afirma que la vida es convivencia, mi vida individual aparecerá junto a la masa de forma necesaria. Este es, sin distinción, el itinerario de todo proceso histórico, que se verá reforzado por el uso fuerte por excelencia: el Derecho.

Hasta aquí se han señalado únicamente unos trazos. Para caer en la cuenta de la amplitud y de la importancia de lo tratado, tiene que hacer el *lector* su entrada a escena. Ante una filosofía del *faciendum*, del ir "haciéndose", como es la orteguiana, se requiere una posición clara, exigente y responsable consigo mismo y con el mundo en su derredor, esto es, con la circunstancia. La actualidad exige un compromiso claro para hacer frente a toda la problemática actual. Nuestro proyecto se sitúa y adquiere sentido a partir de esta premisa; sólo así estaremos a la altura de los tiempos, que tanto le gustaba proferir a Ortega. El libro de Isabel Ferreiro incita a esta empresa ilusionante, porque todavía queda margen histórico y vital para ello; ahí es nada. Con ello ya queda justificado el libro. No esperemos soluciones ni recetarios, pero sí indicaciones de por dónde debe encauzarse la reflexión y la acción humana. En suma, sólo nos queda añadir que el lector disfrute de la seriedad de lo escrito y agradecerle a la autora el esfuerzo realizado a partir de largos años de investigación. ¡Que siga la exégesis orteguiana del futuro!

José Miguel Martínez Castelló

Fresnillo Núñez, J. (con la colaboración de Pérez Herranz, F.M.): *Concordantia Ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004, 247 págs. + 1 CD-ROM.

El mero hecho de que el profesor Javier Fresnillo Núñez haya elegido para poner al frente de esta obra las hermosas palabras con que doña María Moliner cerró el prólogo de su diccionario, en las que hablaba, como pidiendo disculpas, del "imperativo irresistible de la escrupulosidad", es una muy buena señal. Leer que la elaboración de esta *Concordantia Ortegiana* ha supuesto diez años de trabajo puede que extrañe a algunos, a aquellos que apresuradamente consideran que esa varita mágica llamada Informática es capaz de hacerlo *todo* en un abrir y cerrar de ojos. Dejémoslo claro desde el comienzo: unas concordancias completas de la obra de Ortega no habrían sido, en la práctica, humanamente posibles sin la intervención de un programa informático. Aceptada esta premisa obvia, no es menos importante agregar lo siguiente: unas concordancias "en bruto" podrían haber estado listas en cuestión de pocos meses, incluso semanas; unas concordancias verdaderamente útiles para el investigador, resultado de la ejecución de otras varias tareas complementarias total o parcialmente confiadas a una inteligencia humana —en vez de artificial— no es raro que supongan varios años de trabajo. Las diferencias en cuanto al resultado son enormes, y compensan absolutamente el esfuerzo.

De hecho, las concordancias —subgénero que tuvo origen en los índices manualmente elaborados sobre el texto de obras de la trascendencia de la Biblia o las de los grandes clásicos— conocieron una repentina floración en los albores de la informática, pero dieron lugar a unos productos que por sus colosales dimensiones y su interna tosquedad no gozan hoy, con razón, de gran estima, y apenas se cultivan. Son las que he llamado arriba concordancias "en bruto", y que, brevemente dicho, no consisten en *repertorios de palabras*, sino en meros *registros de formas*. Frente a esa clase de productos, el rasgo esencial de las concordancias orteguianas que nos ha brindado Javier Fresnillo, con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz, es el de estar *lematizadas*. Por otro lado, la posibilidad de ofrecer los resultados en un soporte distinto del papel ha supuesto una novedad no menos trascendental, por el ahorro espectacular, de espacio y de costes, que implica. Según los cálculos de Fresnillo, la concordancia que aquí se presenta en un CD-ROM ocuparía en papel más de cuarenta tomos de quinientas páginas cada uno. (No es de extrañar: en los años 80, las concordancias, impresas, de *sólo* los autos sacramentales de Calderón, llenaron cinco descomunales volúmenes; a finales de los 70 cierto organismo empezó a publicar unas concordancias del *Quijote*, pero alguien se cansó después del segundo tomo, que alcanzaba sólo hasta la *ch*.)

La lematización supone la agrupación de las distintas formas bajo el *lema* (concepto lexicográfico) de la palabra a la que corresponden, formas que pueden presentar desde la ligera dispersión alfabética que resulta de la flexión de género y número hasta la extrema que puede darse en ciertos verbos irregulares. La tarea presenta más problemas de lo que suele creerse, problemas que Fresnillo, curtido tanto en la Filología Clásica como en la Informática —había llevado adelante otros trabajos con el mismo programa (TACT)— ha resuelto con esa su doble competencia y con altas dosis de algo no menos imprescindible: sentido común.

No se ha detenido ante el escollo de los homónimos, y así, por ejemplo, las ocurrencias de *real* "del rey" y *real* "de la realidad" se presentan bajo entradas diferenciadas (REAL 1 y REAL 2, respectivamente); discrimina incluso en el lemario (pero, claro es, sin que se alejen alfabéticamente) entradas propias para "Real, Ciudad", "Reales, Descalzas", "Real Academia Española", etc., y hasta para "real, octava", esto último acaso excesivo, por no consecuente con el hecho de que las ocurrencias de "pavo(s) real(es)", por ejemplo, se encuentren bajo el lema del adjetivo correspondiente (REAL 1); en cuanto a *real* sustantivo "moneda", está también (y adecuadamente) dentro de ese mismo adjetivo, mientras que en otros casos hay discriminación categorial, y así, para *pronto* se separan el adverbio, el adjetivo y el sustantivo. En suma: el manejo se le ha facilitado enormemente al consultante, que, por poco interés y atención que ponga, no dejará de encontrar lo que busca, y difícilmente se le escaparán detalles (por ejemplo: REAL 2 contiene también una remisión a otro lema que puede interesarle, *extrarreal*). Quienes quieran emplear estas concordancias para trabajos gramaticales encontrarán que, por ejemplo, se distingue entre *la* artículo (¡123.823 ejemplos!) y *la* pronombre (6.038), entre *se* "reflexivo" y *se* dativo, que las formas enclíticas, en vez de quedar escondidas junto al verbo a que se apegan, se han rescatado para ubicarlas bajo el pronombre correspondiente, etc. Todo ello es sumamente útil y meritorio, y debe subrayarse porque no siempre se ha practicado, ni mucho menos, en herramientas de este tipo.

El texto base es el de los doce volúmenes de las *Obras completas* de Ortega (Madrid, Alianza, 1987 [1983]). Naturalmente, restricciones derivadas de la salvaguarda de la propiedad intelectual hacen que el lector no tenga acceso al texto corrido íntegro de esos volúmenes. Para cada ocurrencia se ofrece un contexto breve, constituido por las siete palabras anteriores y las ocho posteriores (sin contar las piezas gramaticales básicas) a la forma en cuestión. Cada cita va precedida de la indicación de tomo, página y línea, más una abreviatura del título de la obra de que se trata, seguida de otras indicaciones relativas a capítulo o sección. Si se desea un contexto más amplio es preciso acudir a la edición en papel. Pero nótese que las concordancias son en sí mismas una base utilísima para búsquedas más refinadas, si se hace uso de las herramientas de la aplicación en que se presentan (Acrobat Reader, o "pdf"); así, por ejemplo, una vez abierto el archivo en que se incluye la palabra *razón* es fácil detectar, mediante el buscador correspondiente, todas las ocurrencias del sintagma *razón vital*.

Entre las tareas complementarias que se han llevado a cabo y a las que antes me refería no es en absoluto desdeñable la previa de revisión del texto mismo. Los autores aseguran haber corregido unas 1.200 erratas, de las que se ofrece la lista completa (!), lo que conduce a la curiosa situación de que estas concordancias pueden representar ahora mismo, aunque descompuesto en miles de fragmentos, el mejor texto global de Ortega. En fin, se ha atendido a otros muchos detalles de extraordinaria utilidad: los textos que no son del filósofo, sino de pasajes ajenos incrustados como citas, se distinguen perfectamente del resto, por aparecer subrayados; cuando la palabra pertenece a un título también se advierte esa circunstancia mediante la constitución de un pequeño grupo de ocurrencias, independiente —aunque por supuesto contiguo— en el lemario; la aplicación incluye listados complementarios de voces en otros idiomas (latín, alemán, francés, etc.); naturalmente, no

se han excluido los nombres propios, que, integrados en el lemario, se encontrarán en el lugar alfabético correspondiente.

La obra que comentamos consta de un CD-ROM y de un libro que lo presenta, explica el proceso de elaboración del trabajo y ofrece las instrucciones de empleo. Se han impreso a continuación, para comodidad del consultante, las dos listas alfabéticas (que también están en el disco) de las abreviaturas de los títulos orteguianos, una por tomos y otra global. El volumen se completa con un estudio de Pérez Herranz, "Ortega y los retos de la filosofía española".

Innecesario es ponderar la extraordinaria utilidad de esta *Concordantia ortegiana*, un hito que en un país con menos distorsiones mediáticas debería haber sido recibido como acontecimiento de primer orden. Para los estudiosos de la obra del filósofo viene a sumarse, como muy enriquecedor complemento, al *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset* (2000) de Domingo Hernández Sánchez. Entre los filólogos interesados por la historia del léxico español es de desear que aliente el interés por un autor de influencia crucial en la lengua del siglo XX, y apenas revisitado desde que en 1958 y 1964, respectivamente, le dedicaron sendos ejemplares estudios Ángel Rosenblat y Ricardo Senabre.

Pedro Álvarez de Miranda

Gambin, Felice: *Azabache. II dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*. Pisa, Edizioni ETS, 2005, 156 págs., ISBN: 88-467-1234-K. Prólogo de Giulia Poggi.

En *Azabache* (2005, Ediciones ETS, Biblioteca de Estudios Hispánicos 9, prólogo de Giuliana Poggi), Felice Gambin reconstruye el debate sobre la *complexio melancholica* en los tratados y escritos teatrales y literarios españoles de los Siglos de Oro, siguiendo la evolución de los gérmenes brotados en el seno del humanismo renacentista a partir de la primera mitad del siglo XVI. Una obra de tales características, se prestaría fácilmente a permanecer como referencia para "eruditos", interesados en el tema y la época, y en encontrar interesantes citas —de las que abunda generosamente el ensayo— para seguir las múltiples sendas abiertas por el recorrido del autor. Sin embargo, Felice Gambin convierte el concepto de melancolía en una categoría de análisis transversal: no solamente reflexiona sobre "la interminable cadena de interrogaciones e interpretaciones" que da origen a los intentos de descripción y comprensión —desde lo religioso, filosófico, médico o artístico— de un estado psico-físico del ser humano, sino también trasciende las propuestas de los ámbitos disciplinares surgidos del humanismo renacentista al señalar oportunamente sus influencias mutuas y sus determinantes históricos, políticos, sociales y culturales, tanto españoles como europeos.

El resultado magistral de todo ello, es que el lector se encuentra —al finalizar su inmersión— con una categoría de análisis todavía "viva", más en el caso específico del contexto español. "La melancolía irrumpe de manera cada vez más evidente a medida que" nos introducimos "en el otoño de la edad madura y la vejez" y —diríamos nosotros— en los umbrales de la modernidad. Permaneciendo en la estela de los protagonistas del *Criticón*, Andrenio y Critilo —"dos *pasajeros de la vida*" que, mientras "surcan un mar de oscuras y negras aguas", van reflexionando sobre las grandezas y las miserias humanas— Felice Gambin puede concluir, con Gracián, que los españoles

son "efectivamente melancólicos, justamente porque gracias a su sabiduría más que otros conocen y perciben los males del mundo". Por ello, las aguas en las que navegan Andrenio y Critilo se trasforman en el "mar de tinta" en el cual embeben sus plumas los escritores para inmortalizar a los hombres y las mujeres.

Imposible no oír los ecos de la herencia de María Zambrano, creemos aquí referencia obligatoria, no solamente por la reciente celebración del centenario de su nacimiento, sino por la pregnante actualidad de sus reflexiones, más cuando estamos asistiendo en los últimos años al "descubrimiento" —por parte de los europeos— del espesor cultural de España. En primer lugar, si el pensamiento español se ha desarrollado según categorías idiosincrásicas, "España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo" (*Pensamiento y poesía en la vida española*, 3ª edición, Ensayo, Ediciones Endymion, 1996, pág. 23); en segundo lugar, desvelada la imbricación entre el pensamiento y los intereses espúreos al conocimiento y echando en falta una sociología e historia propiamente españolas, la interpretación de la producción literaria se hace necesaria e indispensable. De ahí que, la melancolía ya no es solamente una "metáfora de la escritura de los Siglos de Oro", sino que se identifica con las ingeniosas ambivalencias, los sueños y los enigmas de los europeos de hoy. Como concluye Giuliana Poggi en su prefacio, "la melancolía sobrevive a lo largo de los siglos como proyección extrema del insalvable conflicto (entre mal del alma y mal del cuerpo, entre ciencia y literatura) que emerge toda vez que se perfila un cambio al horizonte de un sistema de signos significante" y "reconstruir una de las etapas fundantes de este conflicto es recoger, más allá de los destellos peculiarmente hispánicos del *azabache*, ecos y reflejos europeos".

Los diversos sentidos del concepto de melancolía que emergen de los tratados y escritos teatrales y literarios estudiados por Felice Gambin, estructuran orgánicamente los ejes del análisis, estableciendo un vaivén dialéctico entre dos posturas encontradas: la que dirige su atención y preocupación a los fundamentos de la sociabilidad humana, y la que ahonda en el acervo creativo del ingenio. Ambas posturas —atendiendo a los alumbramientos de la grávida imaginación, característica discriminante de la melancolía— reelaboran herencias y *topoi* de las diferentes tradiciones —desde la médica a la astrológica— que el autor rescata rigurosamente, partiendo de Filostrato hasta Thomas Hobbes, pasando por Juan Luis Vives y manteniendo como referencia constante Aristóteles.

En la primera perspectiva, los melancólicos, por su aversión a la convivencia y el diálogo, son enfermos que minan la agregación humana y no se someten a las reglas que la ordenan; deben ser curados porque su mal puede convertirse en una epidemia. Por ello, son condenados y bandidos, como en el *Concejo y consejeros del príncipe* de Fadrique Furió Ceriol, o en el *Diagnotio et cura affectum melancholicorum* de Alfonso de Santa Cruz, hasta llegar al definitivo *Libro de la melancholía* de Andrés Velásquez —primer tratado europeo dedicado exclusivamente a la melancolía— en el cual, gracias a los innumeres, variados y efectivos *exempla*, la filosofía natural se ofrece como coto a la desmedida imaginación melancólica. Para, en cambio, los que comparten la segunda perspectiva, algunos melancólicos se distinguen por su clarividencia y agudeza y por ser pioneros en sondear los abismos del espíritu humano. Por ello, resulta enri-

quecedor mantenerlos —pese al peligro de los excesos— en el seno de la comunidad, como se aconseja en los *Diálogos de philosofía natural y moral* de Pedro Mercado o en *Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir o adivinar el secesso bueno o malo de lo futuro, con la fuerça de su ingenio, o soñando* de Alonso Freylas. En los primeros escritos, se da preeminencia a los criterios diagnósticos como, por ejemplo, las dos medidas de quince y cinco palmos sugeridas por Fadrique Furió Ceriol o los cinco niveles de degradación descritos por Alfonso de Santa Cruz. Tanto en unos como en otros, son abundantes las terapias propuestas para compensar la *atra bilis*, aunque en los segundos no encontremos solamente dietas específicas, ungüentos, pócimas y hábitos higiénicos, sino curas alternativas tales como la musicoterapia, como sugiere Alonso Freylas recuperando uno de los consejos de Juan Luis Vives. Finalmente, las causas son poco a poco substraídas a la magia y a la astrología para ser depositadas en la ciencia y el cuerpo humanos: ejemplo de ello, es la relación entre zonas del cerebro y funciones propuesta por Andrés Velázquez.

Podemos encontrar también pensadores que han intentado integrar las dos posturas, convirtiendo al melancólico en el ser sociable por excelencia, ya que se emplea para encontrar un siempre precario equilibrio entre la búsqueda de renovadas fuentes para el ingenio y la necesidad de ponerlo al servicio del sistema social. Ésta es la singular opción de Huarte de San Juan que aparece en el *Examen de ingenios para las ciencias* y que Felice Gambin relaciona con el contexto de la contrarreforma y el reinado de Felipe II. En tal contexto, el arte de la palabra —en la que resultaban maestros los melancólicos— era uno de los instrumentos más potentes para los objetivos de renovación religiosa y mantenimiento de la cohesión política. Aunque es cierto que los denostadores de la melancolía habían partido o partirán de estas mismas prioridades para llegar a conclusiones bien diferentes.

A partir del 1600, predominan en el análisis de la melancolía tanto sus nocivas consecuencias —en términos de enfermedad o pecado— para el individuo y, sobre todo, para la sociedad; como el análisis tratadístico con fines curativos, instructivos y preventivos. Lo cual supone claras repercusiones para las andanzas del concepto y la prosa que le urde, privilegiando de aquí en adelante los caminos de la producción teatral, literaria o artística en general: véanse las obras de Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderón de la Barca, Cervantes y Gracián, a las cuales tenemos que añadir las diez y nueve láminas que se incluyen entre el capítulo cuarto y el quinto. Es en este ámbito, en donde se vuelven a proponer las reflexiones sobre los antagónicos aspectos de la melancolía, maestra de verdad y madrastra de delirios. El análisis de las obras teatrales y literarias en el ensayo de Felice Gambin, ocupa el ceñido espacio de las *Consideraciones finales* y, por el valor de sus lecturas como por los motivos anteriormente apuntados, no podemos sino animarle a que siga la veta abierta, ansiosos de contemplar, entre las láminas, también el retrato de Gaspar Melchor de Jovellanos de Francisco José de Goya.

Felice Gambin, doctor en Hispanística de la Universidad de Pisa, se licenció en Filosofía en la Universidad de Padua, y ha sido becario del *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Nápoles. Actualmente es profesor de Literatura Española en la Universidad de Verona. Ha publicado numerosos artículos y ensayos sobre Gracián, Huarte de San Juan, Cervantes, Pedro de Valencia y se ha hecho cargo de la edición del *Libro de la melancolía* de Andrés Velásquez (Viareggio, Baroni, 2002).

Barbara Scandroglio

García Alcalá, Julio Antonio: *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 333 págs.

La transición a la democracia supuso en España un pacto para la reconciliación, pero también para el olvido. Esta fue sin duda la cruz de una moneda, que por lo demás resultó ser de gran rentabilidad política. El consenso implicaba la puesta entre paréntesis de un pasado, que no era precisamente corto. Se estatuyó como "políticamente correcto" el olvido de este pasado. Luego, en las últimas décadas, surgió toda una tendencia historiográfica, tanto académica como extraacadémica, que ha tratado, por encima de todo, de "normalizar" la historia de España a su manera, y en el tema que comentamos, de "minimalizar" el papel de la oposición al franquismo en el proceso del cambio político. Se trata de una actitud tan injusta como mezquina. De este modo, se ha pasado muchas veces del silencio sobre la resistencia a la dictadura a su infravaloración. El tópico es siempre el mismo: "Franco murió en la cama". Yo les recomendaría a todos los divulgadores de esta actitud la lectura, por ejemplo, del libro de Eduardo G. Rico, una de las firmas habituales de la desaparecida revista *Triunfo*, titulado *Queríamos la revolución* (Madrid, Flor del Viento, 1998), cuyo primer capítulo reza, de modo muy significativo, "La democracia no vino de la nada". También es muy útil en este sentido la obra *La transición política* (Madrid, Tecnos, 1993, 2.ª ed.), de Raúl Morodo, protagonista que fue de ese proceso.

Afortunadamente, en los últimos tiempos estamos asistiendo a una recuperación de la memoria histórica de esos años. Podemos destacar una pléyade de episodios, que está irrumpiendo en nuestra escena pública, tales como los esfuerzos por desenterrar a los fusilados, la restitución de sus derechos a los republicanos vencidos en la contienda, la publicación de libros de memorias, debates en los medios sobre esos temas, y hasta la emisión de una serie televisiva de gran éxito de audiencia como *Cuéntame cómo pasó.* Pues bien, en este contexto de recuperar la memoria forzosamente perdida, hay que saludar el presente estudio de García Alcalá, producto de una larga e intensa investigación, con un amplio manejo de archivos públicos y privados, y con numerosas entrevistas a muchos protagonistas del fenómeno estudiado. Estamos, en suma, ante una obra rigurosa, elaborada con los instrumentos que la ciencia política ofrece hoy día. Solamente hemos detectado, siendo un poco exhaustivos, algunos datos imprecisos, pero siempre secundarios, como, por ejemplo, la referencia a la vivienda donde se alojó unos años la dirección madrileña del Felipe y el plus de peligrosidad que esto conllevaba. En el libro se dice "que con ellos residió algún tiempo el teólogo José María González Ruiz" (pág. 193). En realidad —y quien hace esta reseña habla desde dentro, pues fue militante del Felipe desde 1965 a 1968—, el piso de la calle madrileña Galileo, 20, estaba alquilado a nombre de González Ruiz, su habitual morador en su "exilio madrileño" tras su enfrentamiento con el cardenal Herrera Oria; y los miembros de la dirección lo usaban de manera temporal e intermitente. Valga esta aclaración como pequeño homenaje a la actitud generosa y comprometida que mantuvo en este asunto "el inquieto canónigo malagueño", como le apellidaba la prensa franquista, muerto hace unos años en su ciudad natal y conocido por los amigos como "Cheua".

García Alcalá realiza un análisis pormenorizado de las distintas etapas y aspectos de esta organización, así como de la situación política de la oposición en esos años. La vida del Felipe como partido político fue corta (1958-1969), aunque su significado en el panorama opositor fue relevante. El Felipe surge en unos momentos en que, desde distintos ángulos, había un afán por superar los esquemas de la vieja izquierda republicana en su lucha contra el franquismo. No se puede olvidar en este sentido que en 1956 habían irrumpido en la lucha contra la dictadura nuevas generaciones, que no tenían una relación personal directa con la guerra civil. El surgimiento del primer Felipe hay que enmarcarlo, pues, en el clima creado por los movimientos estudiantiles de 1956. Al mismo tiempo, las iniciativas de implantación de otras organizaciones tradicionales, como la UGT, la CNT o el POUM, no acababan de cuajar. De hecho, sólo mantenía su presencia el PCE.

El nacimiento del Felipe (con Julio Cerón a la cabeza) va unido, en mi opinión, a la peculiar configuración de la España franquista. Una vez más, la izquierda buscaba caminos que, en el fondo, estaban marcados por la situación en la que la derecha sumía al país. En cierta medida, lo mismo que acontecía en el siglo XIX, la izquierda tendía a jugar en el terreno propiciado por la derecha. El mismo rótulo de Felipe (Frente de Liberación Popular) es ya indicativo de movimientos que se estaban dando o se habían dado en países del Tercer Mundo: casos como el de Cuba y Argelia, o también Vietnam y Sudáfrica aparecían como muy seductores y estimulantes. Se partía del supuesto de asimilar España a uno de estos países, y en consecuencia, de crear aquí un movimiento de liberación similar. Este planteamiento, secuela del aislamiento y la "tibetanización" de nuestro país, sustraía a España de su auténtica ubicación y vocación europeas.

García Alcalá alude en su libro a mi papel de impartidor, junto a José Luis Zárraga, de "seminarios sobre el marxismo y sobre ideología frentista" (pág. 245). Dado que dentro del Felipe dominaron distintas ideologías (socialismo humanista, guerrillerismo, leninismo, gradualismo, etc.), creo conveniente matizar este punto. En primer lugar, mi labor en este sentido se situó dentro de lo que se ha llamado la tercera etapa del Felipe, la que se inicia a partir de 1964-65. La realidad española era ya muy distinta a la de los años 50. Tal como yo veía las cosas, superado ya el periodo de tintes tercermundistas, había que asumir esta nueva realidad, presidida por el avance del desarrollismo y las consiguientes transformaciones sociales; una realidad en la que ya eran inviables a todas luces los levantamientos populares. Era preciso, por tanto, plantear un socialismo democrático de izquierdas, como estaba ocurriendo en países vecinos, sobre todo, el que representaban el PSU francés o el PSIUP italiano. Había además para este propósito una clara literatura, que podía nutrir intelectualmente semejante postura. Baste citar las obras de André Gorz o las de Lelio Basso, director de la *Revue Internationale du Socialisme,* hombre de gran lucidez y humanidad, con el que mantuve en París una buena relación de amistad. Tales formulaciones coincidían, por otro lado, en diversos aspectos con las que Fernando Claudín y Jorge Semprún estaban haciendo en la órbita comunista.

García Alcalá destaca acertadamente las características propias del Felipe que le distinguen de otros grupos antifranquistas. La estructura confederal —con el FLP, la ADP, el FOC y ESBA—, el antidogmatismo, la tolerancia interna, la posibilidad de criticar las decisiones de la dirección, la militancia

de los católicos en una organización política de izquierdas o la prevención contra el centralismo eran algunas de ellas.

El desarrollo temporal del Felipe permite hablar de tres etapas o de tres Frentes distintos. Como señala José Ramón Recalde, prologuista del libro y miembro relevante de la organización, el primer Felipe estuvo en fase constituyente de 1956 a 1958, año de su bautizo como tal, y se mantuvo operativo hasta 1960, fecha de la primera caída y de los primeros consejos de guerra. El segundo nace con la constitución en 1960 de la Central de Permanentes en Madrid, y termina con la gran caída de 1962 y el epílogo del Congreso de Pau, en otoño de ese mismo año. Y tras algunos conatos de reorganización, se puede decir que es en 1965-66 cuando surge el tercero con un perfil propio y definido. El Frente murió —y esto lo viví en carne propia— como resultado del "espíritu de mayo del 68", que daba origen a grupúsculos bastante distintos del espíritu integrador que el Frente había querido tener.

A partir de esa desintegración y ruptura, buena parte de sus miembros tomó derroteros diversos (socialismo democrático, partido comunista, trotskismo, y hasta posturas que acabaron nutriendo la futura Unión de Centro Democrático). García Alcalá dedica un interesante capítulo al Frente como una "formidable escuela de políticos". Efectivamente, hubo casos, como los de Miquel Roca, José Pedro Pérez Llorca o José Luis Leal, que participaron en la formación del centro político tras la muerte de Franco. Otros miembros, como Nicolás Sartorius o Alfonso Carlos Comín, ingresaron en el partido comunista. En este breve repaso a la evolución posterior de los *felipes*, me resulta entrañable evocar el caso de Javier Sauquillo y de Dolores González, sobrina del *Cheua*, antiguos militantes de la célula de Derecho, que se habían casado tras superar el trauma provocado por la muerte de Enrique Ruano. En enero de 1977 ambos trabajaban como abogados laboralistas de Comisiones Obreras en un bufete de la calle Atocha, y allí padecieron, junto a otros compañeros, el brutal atentado. Javier estuvo entre los siete fallecidos, y Dolores sufrió graves heridas. El terror les golpeó por segunda vez.

La entrada de los *felipes* en los partidos socialistas fue más tardía, pero resultó de vital importancia en el desarrollo de éstos. En la formación del PSC, en 1978, el peso de viejos *felipes*, como Pasqual Maragall o Narcís Serra, fue decisivo. Asimismo, el FOC proporcionó abundantes cuadros al PSC, que desempeñaron numerosos cargos en la Administración catalana. En el caso del PSOE, los *felipes* llegaron a él desde diversas formaciones políticas, como Convergencia Socialista de Madrid (Joaquín Leguina), Unidad Socialista de Euskadi (José Ramón Recalde) o el PCE (José María Mohedano). Cuando el partido socialista llegó al poder, un buen número de cargos públicos fue ejercido por antiguos *felipes* (José María Maravall, Carlos Romero, Vicente Albero, Jerónimo Saavedra, etc.). Valga aquí un recuerdo especial para Juan Manuel Velasco, muerto no ha mucho, que de estudiante pasaba las tardes dominicales imprimiendo las publicaciones del FLP, y que fue director general del Libro y Bibliotecas, cargo del que dimitió con motivo de la guerra del Golfo.

Finalmente, hay que reseñar la influencia de antiguos militantes del FLP en la fundación de formaciones políticas de la izquierda radical, especialmente de la Liga Comunista Revolucionaria en 1971 (Jaime Pastor, Manuel Garí, Miguel Romero, etc.). A raíz de diferencias ideológicas dentro de la IV Internacional entre los seguidores de

Pierre Lambert y de Ernest Mandel, este partido tuvo tres años más tarde una escisión, de la que surgió la *Liga Comunista*. Los antiguos *felipes* se repartieron entre cada uno de estos dos grupos trotskistas.

La obra de García Alcalá representa, en suma, una valiosa contribución al conocimiento, no sólo de una organización de resistencia a la dictadura, sino de la época franquista en general. Los acontecimientos que se narran aparecen muy bien contextualizados, y el lector puede asomarse, de manera clara y precisa, a lo que fue la oposición al franquismo en su conjunto. Un obra, por tanto, decisiva en la recuperación de esa memoria histórica, de la que hablábamos al principio.

Diego Núñez

Gómez Cambres, Gregorio (Coord.): *María Zambrano: historia, poesía y verdad*. Málaga, Ágora, 2005, 310 págs.

Gregorio Gómez Cambres, profesor de la Universidad de Málaga y buen conocedor del pensamiento y la obra de María Zambrano, ha coordinado los trabajos de este libro, que incluye diferentes aportaciones en torno al pensamiento y la obra de la filósofa malagueña. Ya desde el principio, las palabras de presentación del prof. Gómez Cambres aclaran de forma nítida la intención y circunstancias que han motivado el volumen: "Un grupo de filósofos malagueños queremos ofrecer este libro a María Zambrano con motivo del centenario de su nacimiento. Toda la filosofía de María desprende un aroma de unidad donde se actualiza el pensamiento español de todos los tiempos. Séneca, Cervantes Quevedo, Unamuno, Machado, Ortega, Emilio Prados, Zubiri…están presentes en su razón poética, razón viviente. " (pág. 7).

El volumen, en efecto, agrupa un total de nueve trabajos sobre diferentes aspectos del pensamiento de María Zambrano, desde los que abordan títulos concretos ("Los bienaventurados"), hasta los que se centran de forma explícita en temas zambranianos clásicos ("delirio y destino", "claros del bosque", "historia y poesía", "razón poética"…), o se adentran en cuestiones referidas a Unamuno o al Quijote. La amplitud y variedad temática de estos trabajos hacen prácticamente imposible que podamos extendernos en consideraciones particulares sobre cada uno de ellos. En su lugar, nos limitamos a reseñar brevemente los títulos y autores/as de los trabajos citados, dejando constancia del interés de todos ellos y del "buen hacer" que evidencian: "Crítica de la Filosofía española a la reforma de la verdad en el inicio de la modernidad" y "Los Bienaventurados" (Gregorio Gómez Cambres); "María Zambrano: sueño y realidad del Quijote" (Susana España Talamonte); "Tiempo y verdad como autenticidad en Unamuno" (Patricia Beatriz Ruiz Vergara); "Delirio y destino de una española" (Carolina Alfaro Gómez); "La verdad de los claros del bosque" (Sonia Ángeles Rubí Olea); "Tiempo y ser en María Zambrano" (Luis Rosa Invernón); "Historia y poesía" (Eva María Márquez Jimeno); "Fragmentos de razón poética" (Carmen Minguez Cortés).

La sola enumeración de estas aportaciones es ya expresiva de la amplitud y riqueza de los trabajos citados, que de algún modo guarda relación con el carácter plural de intereses y perspectivas susceptibles de abordar en el pensamiento de Zambrano. El conjunto constituye una exposición aguda y vivaz de su filosofía, donde la unidad de la razón poética, lo sagrado como lo más poético o creador y la verdad como revelación, conforman el sistema de pensamiento

de la pensadora de Vélez Málaga. Toda una metafísica donde la objetividad se da en la unidad de conocimiento y amor, que los transforma a ambos.

El volumen se cierra con un texto ya conocido de Zambrano, a manera de colofón: "Para una historia del amor" (págs. 277-308), que incluye el apartado del mismo titulo aparecido en el cap. III de *El hombre y lo divino*, además del titulado "Dios ha muerto", de la misma obra. A partir de la peculiar relación entre lo divino y lo humano, Zambrano aborda aquí el tema de la "indigencia" humana referida al amor, en aras de alcanzar mayores hitos de libertad (o "seudolibertad"), que enlaza con la intención del hombre de liberarse de lo divino, pues que el hombre, escribe Zambrano, "se niega a padecer a Dios y a lo divino que en sí lleva" (pág. 282). Las referencias al amor como "anhelo de eternidad", de resonancias unamunianas, ligadas a su presencia en la raíz de la tragedia griega, marcan la entrada del amor en la órbita humana, proceso que inevitablemente concluye en la divergencia filosofía-poesía. En el epígrafe final ("Dios a muerto"), Zambrano analiza el lema nietzscheano y sus consecuencias para nuestra época, marcadas por una idea central: "el crimen contra Dios, es el crimen contra el amor" (pág. 306).

El texto de Zambrano constituye un digno broche al conjunto de trabajos incluidos en el presente volumen, que vienen a afirmar la actualidad y vigencia del pensamiento zambraniano. Los resultados, ciertamente valiosos, fruto de un trabajo tenaz e ilusionado, merecen sin duda alguna nuestra mayor consideración. Hay que celebrar, pues, iniciativas como la presente, que contribuyen a difundir y promover el estudio y la investigación de grupos de estudiosos en torno al pensamiento y la obra de la filósofa malagueña.

Ángel Casado

Herrera, G. & Carrillo, M.C., Torres, A. (Eds.): *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito, FLACSO/Sede Ecuador y Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, 2005, 512 págs.

El volumen que se presenta a continuación tiene como punto de partida la Conferencia Internacional "Migración, transnacionalismo e identidades: la experiencia ecuatoriana" celebrada en Quito los días 17, 18 y 19 de enero de 2005. La idea de realizar un encuentro como éste surgió de la necesidad de reflexionar desde una perspectiva académica sobre la migración ecuatoriana internacional, fenómeno que adquirió gran magnitud a partir de 1998. En palabras de las editoras, hoy encontramos que el fenómeno migratorio en el Ecuador ya es un "hecho nacional, multiclasista, multigeneracional y femenino". A raíz de ese año, países como España o Italia han visto llegar hasta sus territorios a miles de ecuatorianos hombres y mujeres, pero a diferencia de lo que puede parecer a primera vista, la migración ecuatoriana no empieza en este periodo, no se limita a estos destinos, y en general resulta mucho más compleja que una simple cuestión demográfica. Tiene precedentes históricos y políticos, consecuencias económicas y sociales, y atraviesa el día a día de todos sus habitantes. Así, conviene recordar que "la migración internacional ecuatoriana pasa de ser un tema periférico y casual, pocas veces discutido en ámbitos públicos, políticos y académicos a constituirse en fuente de debate cotidiano" en el Ecuador. El tema migratorio impuso su presencia en las páginas de los diarios y en los discursos políticos, pero muchas veces desde una perspectiva intuitiva e incluso estigmatizante. Era imprescindible por tanto, profundizar sobre

las diversas causas e implicaciones de esta migración. En este contexto, el objetivo de la Conferencia fue reunir en la ciudad de Quito, a un importante grupo de investigadores conocedores de la migración ecuatoriana, y ofrecer un espacio en el que pudieran cruzarse enfoques, geografías, disciplinas y visiones en torno al tema. Desde la Sociología, Antropología, Geografía, los Estudios de Género y la Economía (entre otras) se abordó el fenómeno de la migración internacional ecuatoriana tratando de crear un espacio de encuentro a partir del cual sentar las bases de la discusión posterior. Esta obra recoge los trabajos inéditos presentados y debatidos entonces, y expone los resultados de investigaciones realizadas en Ecuador y en los países en donde la presencia de ecuatorianos es significativa. Se recogen los trabajos de académicos ecuatorianos, estadounidenses y europeos (españoles, italianos, belgas y alemanes); de mujeres y hombres de edades variadas así como blancos, mestizos e indígenas.

¿Quiénes son las personas que han migrado? ¿Cómo se vive la migración desde las familias que se han quedado en el país de origen? ¿Cómo se diferencia la salida de hombres y de mujeres? ¿En qué condiciones se produce la inserción sociolaboral y cultural de estos trabajadores en España, Estados Unidos, Italia o Bélgica? Los artículos que incluye esta compilación, tratan de responder estas y otras preguntas.

Existen dos puntos fundamentales sobre los que quiero referirme en torno a este texto. En primer lugar, el esfuerzo por combatir las inercias simplificadoras y generalizadoras a partir de un análisis exhaustivo que reconozca "la heterogeneidad, matices y discontinuidades" del proceso migratorio vivido en el Ecuador. Ello resulta una llamada de atención a nuestro trabajo como investigadores a la hora de abordar cuestiones como la familia, el género, o la mal denominada "ilegalidad" de la migración. En Ecuador ha sido frecuente encontrar afirmaciones en los medios de comunicación que hacen alusión a las "rupturas" familiares por el proceso migratorio, el abandono de los deberes de la "maternidad" o la existencia de "niños solos en peligro", que se constituyen en ejemplos de cómo el análisis de la migración debe incorporar un esfuerzo constante por descolonizar las propias ópticas de conocimiento de la realidad. Por este motivo, el contenido del libro aparece organizado por temas, por lo que va a dedicar una sección específica a los flujos y las redes migratorias, así como también al mercado laboral, la relación entre el proceso migratorio y el desarrollo (a través de las remesas y el codesarrollo), al tema de las mujeres migrantes, los jóvenes, la etnicidad, y finalmente a los procesos culturales inmersos en el flujo migratorio. De esta forma, nuestra mirada será más amplia, más completa y estará más entrenada para prestar atención a las múltiples aristas del fenómeno. De igual forma, se logrará prestar atención a temas que de otra forma se encontrarían silenciados y pendientes en las agendas políticas tanto en los lugares de origen como en los de llegada.

En segundo lugar, quizá una de las aportaciones más importantes que se hace en esta obra es precisamente apostar por un enfoque transnacional en el estudio de los procesos migratorios. Vale la pena recordar que los primeros análisis sobre migración sólo prestaban atención "a los que se iban" y sus procesos de incorporación en los lugares de llegada. Son los estudios transnacionales impulsados especialmente desde la antropología, los que insisten en ver el proceso migratorio como un todo continuo y articulado entre los lugares de salida y también de llegada, de tal forma que el territorio

físico deja de ser la variable independiente y explicativa fundamental del proceso para pasar a ser la variable dependiente de la migración. En este sentido, la experiencia ecuatoriana nos ofrece una oportunidad magnífica para poder incorporar en nuestra mirada "la simultaneidad" en origen y destino del impacto y de la "agencia" de la migración. Así, encontramos trabajos en los que se enfatiza el necesario estudio de la intersección de las redes entre los que se van y los que se quedan, lo que va a permitir explorar tanto las experiencias directas de migración como las indirectas, es decir, las de aquellos que se ven influidos no sólo por el dinero de los migrantes sino también por las ideas, los objetos y la información de los que se fueron y que fluyen a través de las fronteras. La idea que emerge con gran fuerza explicativa es precisamente la de conexión, puente o vínculo cuya dirección no es lineal sino cambiante a través del tiempo y del espacio. En este texto se realiza la lectura de la migración ecuatoriana desde situaciones y entornos socioculturales distintos. Conviene recordar que estamos hablando de "más de 800.000 emigrantes y sus familias aquí y allá, emigrantes con diferencias socioeconómicas, culturales, regionales, étnicas, generacionales y de género que marcan su trayectoria migratoria y su inserción en destino". Por lo que obligatoriamente es necesario abordar el análisis desde una temática panorámica tal y como se desprende de la estructura de la obra ya que tal y como hemos visto antes la división del texto es temática e incluye una introducción que presenta un resumen sobre las perspectivas investigativas, y las cifras de la migración en el Ecuador, lo que posibilita al lector un acercamiento más interesante e informado a los artículos que siguen a continuación.

Dentro de la diversidad de estilos y metodologías se aprecia un interés por visibilizar la migración ecuatoriana dentro del fenómeno de la globalización y no como un producto aislado, ni ocasionado solamente por coyunturas políticas. En este sentido, se echa de menos la comparación del fenómeno migratorio ecuatoriano con otros países de la región andina tales como Colombia, Perú, Bolivia, etc.

En los países de destino, muy poco es lo que se conoce de la realidad de esos ecuatorianos que habitan el paisaje humano de las ciudades norteamericanas, europeas y españolas. Por ello, para los académicos y los ciudadanos interesados en esta temática, el texto de *La Migración ecuatoriana, transnacionalismo, redes e identidades* será una herramienta de gran utilidad para empezar a comprender cuáles son sus intrincadas especificidades.

Almudena Cortés Maisonave

Jagłowski, Mieczysław (Coord.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci.* [En torno a José Ortega y Gasset (1883-1955). En el 50 aniversario de la muerte del filósofo]. Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski/Instytut Filozofii/ Katedra UNESCO, 2006, 133 págs.

El libro, como señala el compilador del tomo M. Jaglowski (profesor de filosofía española en la Universidad Warminsko-Mazurski de Olsztyn) constituye un modesto —aunque yo añadiría importante— homenaje a la obra del filósofo español más conocido y estudiado en Polonia. El prof. Jaglowski recoge nueve colaboraciones, de siete investigadores polacos y dos especialistas españoles. Todos los textos se centran en distintos aspectos de la obra orteguiana y/o de pensadores de su radio de acción.

Encabeza la obra reseñada el texto de J. L. Mora García en el que este reconocido investigador intenta establecer —según reza el título de su estudio— una especie de "Decálogo para una aproximación a la persona y el pensamiento de José Ortega y Gasset". Esta relectura le lleva a constatar que Ortega, debido a la propuesta de "modificar la naturaleza misma de la filosofía para convertirla en saber" puede ser considerado como "un catedrático de metafísica disidente" (pág. 24).

A su vez la joven investigadora polaca M. Konarzewska se propone, en una breve reflexión, aclarar el concepto de filosofía en Ortega tal como se desprende de la lectura de *La idea del principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* insistiendo —tras el maestro madrileño— en el deber que tiene cada filósofo de ir reinterpretando el universo en una continua superación del escepticismo.

Para L. Grudzinski Ortega es un pensador siempre actual, puesto que trata de aclarar los aspectos sustanciales de la existencia humana y "como el problema de la vida no se deja solucionar, es un filosofar que nunca termina" (pág. 47). Esta conclusión la inserta en una reflexión más amplia sobre "El hombre, la historia y la crisis de la cultura en la filosofía de José Ortega y Gasset".

Una sugerente continuación del estudio anterior la encontramos en los dos textos siguientes: "José Ortega y Gasset y la visión de la Europa unida" y "La actualidad de la filosofía política de José Ortega y Gasset" cuyos autores son K. Polit y R. Gaj, respectivamente. El primero de ellos, sin obviar algunas lagunas en su modo de entender la europeización, destaca el hecho de que "su visión del viejo continente, unificado como la Europa de las patrias se hizo realidad" (pág. 58). R. Gaj, por su parte, hace un recorrido por la obra orteguiana con el intento de resaltar la vigencia de su ideario político, tanto en el pensamiento español y europeo, como latinoamericano (filosofía de la liberación).

En el artículo titulado "Ortega y el arte: es decir sobre algunos casos de ver la estética por la razón vital" J. Wachowska discute desde varias ópticas la concepción del arte en la obra de Ortega. Le interesa demostrar las implicaciones del raciovitalismo para las opiniones estéticas del "Filósofo" y de modo especial su teoría de la deshumanización del arte en el marco de la evolución de las corrientes vanguardistas. Recurriendo a juicios de T. Kantor, gran dramaturgo polaco, la autora quiere poner de relieve la actualidad de la visión orteguiana sobre todo en cuanto a la particularidad de todo acto de creación.

El texto siguiente lo firma una especialista bien conocida por sus publicaciones, J. Sánchez-Gey Venegas. En su estudio que lleva el título "Pensamiento educativo en Ortega. José Ortega y Gasset: misión y educación" expone la tesis de que "la pedagogía vitalista de Ortega busca ahondar en la naturaleza humana, biológica, sin caer en la sola fisiología" (pág. 100). Siendo así y subrayando además el sentido formativo de la filosofía Ortega parece hacer suyas algunas ideas de Platón, Aristotóteles, Séneca y de la Institución de Libre Enseñanza. Este legado, pese a la evolución de las ideas educativas de Ortega, se deja notar tal vez más en el modo de tratar el proceso educativo, concebido como una suerte de búsqueda para "prepararse para la vida".

El libro reseñado lo cierran dos estudios de investigadores polacos, K. Urbanek y M. Jaglowski (el compilador del tomo). Ambos autores se proponen analizar el impacto de la obra orteguiana en otros representantes de la filosofía española contemporánea. K. Urbanek trata de repasar la antropología fi-

losófica de P. Laín Entralgo llegando a la conclusión de que tenemos que ver con una concepción que se balancea entre el evolucionismo a lo Teilhard de Chardin y Rahner por un lado, y, por el otro, el personalismo de Mounier o Maritain. Además, Urbanek alude con frecuencia a la huella orteguiana en los textos de Laín y ello no sin destacar la influencia de Zubiri (por ejemplo en lo que a la modificación de la fenomenología de Husserl se refiere, pág. 115). Es precisamente Zubiri, y no Ortega —a juicio de Urbanek— la máxima autoridad para Laín a la hora de cualquier "conflicto de ideas" (pág. 118).

En el último de los artículos, "Contra la historia. La visión de la razón poética de María Zambrano", M. Jaglowski hace una aproximación lúcida a la obra de la filósofa malagueña. Si bien ella misma se creía continuadora de la filosofía orteguiana, Jaglowski opina que hay diferencias notables entre los objetivos del uno y de la otra, especialmente en cuanto a la función de la filosofía (Ortega mostraría su predilección por una filosofía sistemática y conceptual en el marco de la razón discursiva, mientras que Zambrano tendería a una filosofía que fuese un saber sintetizador de lo racional y lo irracional: pág. 120). A continuación Jaglowski repara en el postulado zambraniano de la necesidad de "la reforma de entendimiento" que abocaría a constituir una nueva racionalidad sustituyendo la razón filosófica. En este sentido Zambrano —según Jaglowski— reivindica "el sueño creador" y atribuye un papel especial a la literatura (y de modo particular a la poesía) en la unificación del acto cognoscitivo (págs. 129-130). El postulado de la síntesis de la filosofía y la poesía refleja una vez más las diferencias entre Zambrano y Ortega, puesto que el concepto de la razón poética, al exponer los aspectos irracionales de la vida y apelando a la experiencia directa de la realidad se contrapone a la discursividad orteguiana. (pág. 132).

Ahora bien, es de advertir que a excepción de los textos de J.L. Mora y J. Sánchez-Gey Venegas que vienen presentados en español, el resto de las contribuciones están en polaco. De esta manera la siempre insuficiente interpretación del pensamiento filosófico español en Polonia se enriquece con una serie de reflexiones sumamente valiosas, tanto más que remiten a una rica bibliografía, en no pocos casos actualizada, de la cual el lector polaco apenas tiene información.

Janusz Wojcieszak

Jiménez-Landi Martínez, Antonio: *Antología Poética*. Santander, Bedia Artes Gráficas, 2005.

Cuando el Estado español concedió en octubre de 1997, a título póstumo, el Premio Nacional de Historia a Antonio Jiménez-Landi Martínez (1909-1997) tras la presentación en Madrid (19 de enero de ese mismo año) de su obra monumental (cuatro tomos) en torno a La Institución Libre de Enseñanza, podemos decir que se premió públicamente y con total justicia y merecimiento a una persona extraordinaria, de una gran talla moral e intelectual, investigador sobresaliente, que durante toda su vida supo ahondar y divulgar la obra inconmensurable de Giner de los Ríos y Manuel B. Cossío.

Cuando en Collado Mediano (Madrid), en la mañana soleada y serrana del 1 de septiembre de 1935, murió Cossío, y el catedrático Julián Besteiro, uno de sus discípulos predilectos, afirmó que "con la muerte del señor Cossío se acaba la

Institución", no cabe duda de que llevaba razón. Efectivamente, como escribe Carmen Zulueta en el prólogo del libro que estamos comentando, "las palabras de Besteiro fueron proféticas y verdaderas: los profesores que quedaban en la Institución carecían del prestigio y de la personalidad del señor Cossío: aquel Centro que había sido con don Francisco Giner y Cossío el origen de la España moderna parecía morir con la muerte del sucesor del "abuelo"... Sin embargo —continúa Carmen Zulueta— Besteiro no sabía que había allí un chico alto, delgado, pálido, de grandes ojos de color gris-verdoso, hijo de un amigo suyo de la Institución: Pedro Jiménez, que en un futuro lejano iba a resucitarla". Y así fue, en efecto. Ese chico era Antonio Jiménez-Landi.

No es nuestro objetivo hablar aquí de la extraordinaria labor como historiador e intelectual de Antonio Jiménez-Landi Martínez (en otros momentos lo hemos hecho), sino de acercarnos a su creatividad y producción poética a través del poemario que aquí presentamos. En el amplio quehacer interdisciplinar, integrador, verdaderamente renacentista, de nuestro autor no podemos olvidar, como parte significativa de su actividad creadora, la necesidad que tuvo de expresar en bellos versos, llenos de autenticidad y hondura, sus sentimientos y anhelos, sus pensamientos e ilusiones, sus ideales y sueños. De esta actividad emanada de su espíritu delicado y sensible, de esa razón poética plasmada en este hermoso libro que con tanto cariño ha preparado su familia, es de las que vamos a hablar ahora.

Y antes de entrar en el contenido de esta *Antología poética*, es de justicia que recordemos, agradecidos, el papel fundamental que en esta edición ha tenido D. Pablo Beltrán de Heredia, profesor emérito de la Universidad de Texas, amigo entrañable de D. Antonio y de su mujer, el cual es el responsable de la acertada selección de poemas en el ámbito de una obra poética extensa y aún inédita, así como de las breves pero sabrosas e inteligentes introducciones que aparecen al principio de cada uno de los apartados de este poemario. También es el autor del dibujo ilustrativo de la portada.

Ciñéndonos ya al contenido de esta publicación, aparecen algunos poemas que ya vieron la luz en *Poesías (1929-1941)*, edición del 1941, libro dedicado especialmente a su madre, a la que siempre adoró, y que iba a ser prologado "por la mano egregia de Antonio Machado"; pero la guerra, la ausencia y la muerte del gran poeta, nos dice el autor, "han privado a mi libro de su palabra noble y de su honroso espaldarazo".

La poesía es para Antonio Jiménez-Landi "un arte que se realiza con la palabra..., y la palabra es fundamentalmente idea, sonido y tiempo". Toda unidad poética (verso, estrofa, hemistiquio...) debe contener en sí los tres elementos citados para provocar la belleza, la emoción estética. Por eso, en la poesía debe haber siempre armonía, ritmo, cadencia, rima... al servicio de las ideas poéticas. Estoy totalmente de acuerdo con el autor en su concepción de poesía. De esta forma pueden brotar versos llenos de sencillez y de hondura, de verdad y de autenticidad, versos impregnados de ternura, de emoción, de amor a su madre, a sus hijas, a sus amigos, al paisaje, a los recuerdos, a sus maestros, a Dios...

Con gran capacidad de autoobservación dice de sí mismo en su soneto "Autorretrato": "Este rostro de frente iluminada / por la luz cenital de una bombilla / melancólica, triste y amarilla / cuando pudo ser fúlgida y dorada, / es mi rostro de ayer; honda mirada / ..."

Cuando evoca a su madre lo hace de esta forma tan delicada y tierna: "Mi ma-

dre se está durmiendo... / Madre mía, no te duermas... / Mi madre quedó dormida. / Sólo mi dolor en vela." Y en otra composición escribe: "¡Oh, fuente, siempre nueva y repetida...! / pues imposible es ya que tanto ignores, / llora, pura y constante, su partida / de este mundo de empeños y dolores." Y luego, aparece esta *Saeta* deliciosa, también dedicada a su madre: "Madre de las macarenas: / con la sangre de mis venas / he de bordarte un pañuelo / por que no riegues de penas / tu manto de terciopelo."

Podemos leer madrigales amorosos, adioses melancólicos, sonetos rebosantes de tristeza ante la sangrante ausencia de su amigo, que lucha en la guerra civil española: "Tan lejos de vosotros, ¡qué soledad la mía! / Dos años ya de angustia, de sangre, de agonía, / perdido entre una chusma borracha de maldad."

Y evoca su viaje de novios a Andalucía la bella: "La luna salta en la vía / por donde jadea el tren / camino de Andalucía. / Tu mano en mi mano, unidos / en el alegre vaivén, / hacia los campos floridos." Y aparecen versos como estos: "Desde la Giralda, / Sevilla sonora: / cantares, campanas..."

Y canta a sus hijas con una gran ternura: "Mientras mi niña duerme, / la blanca luna vela... / Por la profunda noche / qué silenciosa rueda." Y evoca también la figura querida de su padre en Valsoterraño: "Valsoterraño... triste / y ensombrecido valle / por donde voy ahora, / la vereda adelante, / sumido en el lloroso / recuerdo de mi padre." Y no se olvida de su pueblo, Méntrida, cuando canta: "Si vas a la fuente, / no bebas, María; / llanto de tus ojos / lleva el agua fría." Y después: "Las casas del pueblo, / de adobe y de cal, / huelen a retamas / y a roscas de pan."

Dedicados a la memoria de su maestro Manuel B. Cossío y a la contemplación de Toledo, síntesis de lo mejor de España, nos presenta Jiménez-Landi setenta y siete poemas que expresan con hondo lirismo el misterio de la maravillosa ciudad castellana: "Alminares de mezquitas, / torres de templos cristianos, / aleros de sinagogas / que ofrecen nido a los pájaros."

No podía faltar tampoco el homenaje cálido a Antonio Machado en este ejemplar soneto que comienza así: "Corpulento, pausado, vacilante, / el cabello un mechón laso y oscuro, / la presencia no irreal, sino distante; / mesurada voz: poeta puro."

Aparecen también en esta Antología otros muchos poemas que expresan la profundidad de los sentimientos religiosos del poeta, la verdad de sus creencias. Dice en uno de ellos: "Llena, Señor, el odre que tu vacío siente, / marca, Señor, la huella que nos dejó tu paso, / la sequedad mitiga de nuestra sed ardiente, / derrámate en el duro cristal de nuestro vaso."

Queremos acabar esta breve recensión con unas palabras del autor: "Tengo la certeza de que las poesías aquí reunidas cumplen con la condición mínima de cada cosa, por modesta que sea, que se destine al publico: el decoro". Puede estar seguro el ilustre intelectual y poeta de que sus poemas están revestidos del máximo decoro, aquél que surge de su verdad y de su dignidad personal. "Ojalá que estos versos", vuelve a decir el poeta, "produzcan en el lector un goce tan puro como el que yo sentí al escribirlos." Puede estar seguro Antonio Jiménez-Landi Martínez de que el goce estético que sintió él al escribirlos es parecido al que siente el lector al leerlos ahora, porque este goce, este íntimo placer, brota del manantial inmarcesible de la Verdad y de la Belleza.

José L. Rozalén Medina

Kant, Immanuel: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid, FCE, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, CXXXIV + 63 págs., ISBN: 84-375-0577-1. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico Dulce María Granja.

Hay que saludar esta traducción, con texto bilingüe, no sólo por lo que es como libro que amplía la bibliografía de Kant en español, sino por la colección que inaugura, Biblioteca Immanuel Kant. No se especifica con detalle qué es lo que va a incluir esta Biblioteca, pero en la solapa se anuncian como de próxima aparición: *Crítica de la razón práctica, Crítica de la facultad de juzgar, Antropología en sentido pragmático* y *Para la paz perpetua*. Las ediciones salen con el sello del Fondo de Cultura Económica y las universidades Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa) y Nacional Autónoma de México. Según aparezcan los textos, tendremos ocasión de de ver lo que aportan esas ediciones bilingües de futura publicación. De momento, aquí está la presente de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.

Dulce María Granja Castro ha realizado la traducción, con extenso estudio introductoria. El hecho de ser mujer no es ninguna novedad en los estudios sobre Kant, pero es cierto que, comparados con los masculinos, los nombres femeninos dedicados al análisis de la obra kantiana son mucho menos abundantes, especialmente en lengua española. Es, pues, relevante el que Dulce María Granja la aborde aquí. Pero me parece todavía más relevante que entre explícitamente, como lo hace, en la temática de género.

El estudio introductorio es una sencilla y clara guía de los estudios estéticos en la historia de la filosofía. Quizá no se necesitaba tanta extensión en la parte informativa, ya que el lector puede encontrar esta información con bastante facilidad en otros lugares, pero la sencillez y claridad son de agradecer, y, desde luego, las páginas que dedica a Kant considerado desde el alma femenina me parecen tan originales como correctoras de visiones que abundan en un Kant cerrado a la sensibilidad y la belleza femeninas.

No me extiendo sobre este estudio introductorio, tan bien escrito que los hablantes en español deben felicitarse, pues proliferan quienes creen que hablar de Kant es cosa que sólo puede hacerse en una jerga de iniciados.

La traducción se lee con facilidad. Es cierto que Kant es aquí más ligero que en otros escritos de carácter más académico. La sensatez kantiana se expresa en este escrito con toda naturalidad y espontaneidad. Creo que la traducción es rigurosa, aunque he advertido algún descuido, como lo es traducir "tätige Empfindung" como "cosmopolita sensibilidad", en lugar de "activa sensibilidad" (pág. 63)

Este escrito de 1763, cuando Kant tenía 39 años, pertenece al llamado Kant precrítico y es todo un precedente de lo que desarrollará de una manera más sistemática en la *Crítica de la facultad de juzgar* (Morente la tradujo como *Crítica del juicio* y Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas la han traducido recientemente como *Crítica del discernimiento)*. La compiladora y traductora señala oportunamente que no deben establecerse fronteras excesivamente marcadas entre el periodo crítico y el precrítico, ya que en casos como este mismo, el de la estética, el Kant crítico no hace otra cosa que desarrollar las tesis que aquí propone, "es decir, que no hay rupturas radicales en los diversos periodos de su evolución." (pág. LI) En *Observaciones sobre el sentimiento*

de lo bello y lo sublime vemos cuánto debe a Rousseau el pensamiento de Kant y en qué medida asume o rechaza las ideas que sobre la estética se proponían en la época, ya se trate de Hume, de Mendelssohn, de Lessing o de Schiller. Quizá no habría venido mal, por cierto, que Dulce María Granja se hubiese extendido algo más en la crítica que Schiller dirigió a Kant en "Sobre la gracia y la dignidad" (1793).

Obsérvese la finura con que Kant cuida el vocabulario sobre el gusto y los sentimientos morales, así como sobre los usos y las valoraciones sociales de ellos. Es una buena muestra del esmero con que discrimina y afina continuamente, en un lenguaje que nunca se permite trivialidades ni concesiones a las florituras literarias. También es cierto que al hablar "sobre las características nacionales", Kant se nos muestra cargado de los prejuicios que circularon entre los ilustrados europeos (el francés es elegante y frívolo, el inglés es frío y respetuoso, el español es extravagante y cruel, el italiano es…). Naturalmente, lo peor viene al referirse a los negros, a los chinos o a los hindúes. Pero Kant no podía saltar por encima de su tiempo, y la verdad es que el nuestro tampoco se halla libre de prejuicios, especialmente de aquel que Kant, en cambio, más tiende a superar cuando acentúa que la dignidad humana es una cualidad propia de todo hombre, la cualidad que le hace merecedor de respeto por ser hombre, no por ser hijo de la divinidad, por pertenecer a una religión, o por ser ciudadano de algún país determinado.

La edición lleva, además de estudio preliminar (págs. VII-LXXII), una "tabla de correspondencia de traducción de términos" (¡sin paginar!, pero son 5 páginas), una bibliografía (págs. CI-CIX), una "tabla cronológica de la vida y la obra de Immanuel Kant (págs. CXI-CXXII) y un utilísimo "índice analítico" (págs. CXXIII- LXXXII). En los márgenes de la traducción se indica la paginación de la primera edición alemana y de la Akademieausgabe, a pie de página, las variantes aparecidas en la segunda y tercera ediciones alemanas.

Me parece un error, sobre todo en una edición como la presente, que el índice analítico no remita a la paginación de este libro, sino sólo a las ediciones alemanas. ¿Tan humildes somos los que traducimos, que ni siquiera valoramos nuestras traducciones como obras de referencia? ¿Es que sólo lo escrito en alemán sirve de referencia? Sé que es práctica de otros traductores, pero me parece una falta de apoyo a los estudios de Kant en español. Más allá de estos detalles, que pueden mejorar en posteriores ediciones, estamos ante un magnífico trabajo.

Pedro Ribas

Kleinman Bernath, Raquel: *Elias Canetti. Luces y sombras*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 287 págs.

En 2005 se han cumplido cien años del nacimiento de Elias Canetti en Rustschuk (Bulgaria), actualmente Ruse, en el Danubio, ciudad en la que, como el propio Canetti escribe en su autobiografía, en un mismo día se podía escuchar siete u ocho lenguas distintas. Canetti era de origen sefardí y mantuvo siempre su lengua materna, el judeoespañol, español sefardí o ladino, el español en definitiva, aunque la lengua de su obra literaria es el alemán. Vivió en diversos países europeos: Bulgaria, Inglaterra, Austria, Suiza y Alemania, conservando sus raíces culturales sefardíes. Autor de una novela, *Auto de fe*, de obras de teatro, de una autobiografía en tres partes (*La lengua absuelta*, *La antorcha al oído*, *El juego de ojos*) y de un extenso estudio sobre la masa

y el poder, además de otras muchas obras, obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 1981, siendo ciudadano británico, por su obra, escrita en alemán, y murió en Zurich en 1994. En el año de su centenario hay que destacar la publicación de la biografía de Canetti de Hanuschek (Sven Hanuschek, *Elias Canetti*, Munich/Viena, Hanser, 2005) y la del libro de Raquel Kleinman Bernath *Elias Canetti. Luces y sombras*.

Raquel Kleinman, psicoanalista, estudió Filología Inglesa, Ciencias de la Educación y Humanidades en la Universidad Ben Gurion y en la Universidad Hebrea de Jerusalén y vive en España desde 1974. Su preparación en diversos campos le ha permitido escribir desde la interdisciplinariedad este libro, cuyo origen está en su tesis doctoral, defendida en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid en 2002, y realizada desde un hondo interés por la figura y la obra de Canetti y por el psicoanálisis, a pesar del rechazo de éste por aquél. Tras un proceso de reflexión sobre el propio trabajo de investigación y tras la consiguiente reelaboración, la autora nos ofrece este libro, que contribuye a comprender la obra de Canetti y su significación en el pensamiento y en la literatura del siglo xx.

El libro consta de cuatro partes. La primera parte ("Elias Canetti. La evolución de su persona en paralelo a su pensamiento") es un examen del itinerario vital y escritural de Canetti, que estudia en relación con las grandes cuestiones de su pensamiento, así como desde los planteamientos del psicoanálisis. La autora enriquece con su estudio el conocimiento de la obra de Canetti, con la aportación de perspectivas innovadoras en su análisis; destaca la interacción que hay entre el pensamiento de Canetti y la experiencia personal que fundamenta su pensamiento. En esta primera parte, la autora da una gran relevancia a la cuestión de la lengua, que es clave para entender a Canetti; su elección del alemán como lengua de su expresión creadora es inseparable de la relación con su madre, que fue quien realmente le enseñó, cuando quedó huérfano de padre a los siete años de edad, el alemán, lengua en la que hablaban su padre y su madre. La segunda parte ("La teoría canettiana sobre la naturaleza humana") trata de la idea que Canetti tiene del hombre, de la muerte y de la locura; el pesimismo de Canetti en su concepción del ser humano es puesto de relieve en su relación con las ideas de masa y poder, que serán centralmente estudiadas en la tercera parte. Esta segunda parte está perfectamente conectada con la primera, por la sinceridad de Canetti en su escritura autobiográfica, que le permite manifestar lo bueno y lo malo de su propia experiencia y, en definitiva, del ser humano. En la tercera parte ("Masa y poder. Las grandes defensas del hombre"), Raquel Kleinman lleva a cabo una lúcida y exhaustiva explicación de los dos grandes conceptos que forman el centro del pensamiento de Elias Canetti: la masa y el poder, objeto de la obra *Masse und Macht* (*Masa y poder*), a la que dedicó treinta y cinco años de su vida hasta su publicación en 1960 (ya tenía un esbozo de la obra en 1925 y se dedicó plenamente a su elaboración desde 1939). Para Canetti la masa es como un ser vivo que ejerce una atracción sobre el individuo; considera el poder, que no puede ser concebido sin la masa, como el mal absoluto. La autora hace una interesante interpretación de lo que significan en la obra de Canetti la masa y el poder y de sus implicaciones psicoanalíticas, teniendo siempre presente en su explicación el conjunto de su obra, por las relaciones que en todo momento mantiene la reflexión filosófica de Canetti con su experiencia vital.

La cuarta y última parte de *Elias Canetti. Luces y sombras* ("Canetti y el pensamiento psicoanalítico") es la clave del arco en este libro: Kleinman explica cómo, a pesar del rechazo de Canetti por el psicoanálisis, tiene con éste muchos puntos en común, que explicita sistemáticamente gracias a un profundo conocimiento tanto de uno como de otro. La autora resalta la consideración que Elias Canetti tiene de Sigmund Freud como adversario necesario, como contramodelo, con el que tiene coincidencias y diferencias. Raquel Kleinman sitúa y pondera la relación del autor de *La lengua absuelta*, que vivió en la Viena de Freud, con el psicoanálisis en este pasaje: "Las razones personales y subjetivas de Canetti para alejarse de Freud me hicieron pensar en un principio que la actitud anti-psicoanalítica manifiesta de Canetti podría ser aparente, pero no es así; Canetti ofrece una teoría alternativa a la de Freud de la conducta humana y vincula ésta inexorablemente al grupo, y a la agresividad (la muerte). En muchas ocasiones, la teoría de Canetti se ve complementada y enriquecida por la teoría psicoanalítica; en otras, las diferencias son insalvables" (pág. 215). La autora explicita las coincidencias, y también las diferencias, entre Canetti y el psicoanálisis. Ejemplo de los elementos comunes entre el autor de *Masa y poder* y el psicoanálisis es el factor del desenmascaramiento y la desmitificación del ser humano; ejemplo de las diferencias es el desacuerdo de Canetti con la idea de "pulsión de muerte" de Freud.

Raquel Kleinman Bernath ofrece en el libro *Elias Canetti. Luces y sombras* una aportación interdisciplinar al conocimiento de Canetti, con un planteamiento que participa de la crítica literaria, el psicoanálisis, la hermenéutica, y al que la propia realidad objetual de la vinculación en la obra canettiana entre escritura y experiencia vital da total legitimidad en su proceder analítico del conjunto dual experiencial-escritural y de la integración de estos dos componentes en una síntesis dialéctica que está presente en la totalidad de la obra del Nobel sefardí. Este libro es una referencia imprescindible en los estudios sobre Canetti y es una excelente muestra de actividad crítico-literaria, crítico-filosófica y psicoanalítica, así como de la interdisciplinariedad del pensamiento teórico-crítico. *Elias Canetti. Luces y sombras* acerca al lector español la obra y la personalidad de un autor tan estrechamente vinculado a España como Elias Canetti: por su apellido, procedente de una deformación de Cañete, topónimo de la actual provincia de Cuenca, por su lengua materna y por las constantes referencias a sus raíces españolas y a la literatura y cultura españolas que hay en su obra, aunque ésta esté escrita en alemán. Canetti vivió en varios países, pero el verdadero y constante espacio en el que vivió fue siempre la lengua, tanto el español como el alemán.

Tomás Albaladejo

Llera, Luis: *Diario I (2002-2004)*. Madrid, Revista *Exilios*, 2006, 135 págs.

Luis Llera, como María Zambrano, a la que dedica su tesis doctoral piensa que "aquí no hay prioridades, ni obligaciones, ni deberes para la conciencia, sólo y únicamente deseo, un irrefrenable y angustioso deseo de escribir" (pág. 8). Por ello acercarnos a su obra escrita, en forma de sincera confesión, como *Diario I. (2002-2004)* puede parecer fácil.

"La aventura de escribir, por qué, para qué... No obstante he decidido escribir y convertirme en un insidioso testigo de mí mismo, esto no supone decir la verdad y

nada más que la verdad, esto permite jugar también con la mentira, disfrazarme y desvelarme, presentarme como lo que soy: una imposible identidad" (pág. 7).

Mas el libro nos sitúa en temas complejos de la vida humana. De este modo escribe desde marzo de 2002 a agosto del 2004, acercándose a temas como la muerte, el mal, la paz en oriente medio, el dolor por su padre enfermo y el silencio, entre otros. "Al menos, en el ámbito de mi conciencia, desenredar la farsa, descubrir la tramoya, desenmascarar, deconstruir o, simplemente, desnudar y desnudarme. El empeño no es tanto contra la mentira sino contra la verdad impostada, hinchada de sí misma, abrumadora e intolerante. Se trata simplemente de dudar" (pág. 13).

Y todo bajo el hilo del Libro de Job y la figura del exiliado. Estas metáforas del vivir constituyen para Luis Llera penetrar en temas que le comportan un alivio del vivir (pág. 29) y una exigencia personal (pág. 42). Y aunque diga que no cree en "salvación alguna" (pág. 45), sin embargo ante las páginas mas violentas y trágicas que escriben las guerras y agresiones humanas, acaba por meditar: "Esta noche o mañana cuando en la ceremonia por sus muertos el padre recite el Kaddish debería pedir perdón, no se ocurre ninguna otra solución mas que la del perdón para salvar la esperanza" (pág. 46).

En Luis Llera se reconocen sus lecturas, como la esperanza de Zambrano y su apuesta por el perdón en uno de sus más bellos manuscritos, y también se le reconocen sus preocupaciones por la autenticidad frente a un pensar sólo académico, por un vivir más cercano a los místicos porque éstos tocan y contactan con la realidad desde las actitudes más sinceras y humanas. De este modo se adentra en temas como la libertad, el tiempo o el sufrimiento pero siempre al hilo de situaciones concretas, de comportamientos sociales y políticos de este momento en España. Así, comenta la lectura de algunos filósofos (Nietzsche, Heidegger, Camus) o de políticos actuales (Herrero de Miñón-Ramón Parada, Cuenca Toribio, Mihail Sebastian...) y cuestiones como la fe o Dios mismo (págs. 81 y 96).

Mas, tal vez lo que importa, no son sus afirmaciones, ni en las cuestiones que trata más íntimas ni en las más sociales, sino esa forma de hacernos ver que hay temas y acciones aún más importantes que el autor las piensa, las siente y está dispuesto a desentrañarlas. "Sentía que mi vida poseía gravedad, tenía entidad y decisión suficiente para elegir lo que de verdad importaba..." (pág. 82). Esta gravedad y responsabilidad nos parece que hacen de Luis Llera un escritor que despierta en sus lectores deseos de seguir escuchándole.

Las últimas páginas que dedica a *María Zambrano, La razón humilde (1993-1994)* son un magnífico ejercicio de comprensión y de recreación de la obra de esta filósofa (págs. 99-135).

Juana Sánchez-Gey Venegas

Madariaga, Benito: *Augusto González de Linares. La vida y obra de un naturalista*. Santander, Instituto Español de Oceanografía, 2004, 236 págs.

Madariaga, Benito: *Pérez Galdós en Santander*. Santander, Ediciones de Librería Estudio, 2005, 82 págs.

Ya anciana María Zambrano recordaba a sus profesores del Instituto y, entre ellos, uno solo del área de Ciencias Naturales, el médico y naturalista Agustín Moreno. Y lo hacía para subrayar que era un católico de

comunión diaria que enseñaba las doctrinas transformistas con pasión. Al parecer no fue para tanto lo primero pero sí lo segundo. Mas poco importa esta precisión y sí que a nuestra filósofa llamara la atención el afán de conciliación entre las creencias religiosas y las verdades científicas que debió percibir en aquel médico segoviano, amigo que había sido de Eloy Luis André y becario, durante seis meses, en la estación marítima de Santander hacia 1912 cuando era su director José Rioja. Era, pues, uno de los muchos naturalistas que se habían impregnado del espíritu científico y del talante religioso y moral de quien había sido fundador de esta Estación, Augusto González de Linares.

Había sido este santanderino un gran naturalista tan apasionado por defender la libertad de conciencia cuanto por trabajar en pos de la investigación científica. Muchos naturalistas se beneficiaron de ese talante a lo largo de tiempo largo desde finales de la década de los ochenta del siglo XIX. De su no muy larga biografía, de sus esfuerzos en pro de la ciencia natural y de sus realizaciones versa este documentado libro de Benito Madariaga.

Mas, haciendo caso a la cita de Pardo Bazán, traída a colación en el propio libro (pág. 100), según la cual "cinco cosas merecía visitarse en aquella época en Santander: la iglesia del cristo, la Biblioteca de Menéndez Pelayo, la estación Marítima, el Sardinero y el palacete de Galdós", adjuntamos aquí este otro libro del propio Madariaga porque ambos, en verdad, forman una unidad con la ciudad de la bella bahía como símbolo de la convivencia y tolerancia practicada por sus preclaros paisanos, Marcelino Menéndez Pelayo, José Pereda y el propio Augusto González de Linares con el no menos ilustre huésped veraniego el canario Benito Pérez Galdós y otros visitantes más esporádicos como el propio Francisco Giner. Ambos libros deben leerse juntos.

A Benito Madariaga le gustaría poder caminar hacia atrás en el tiempo, si posible fuera, para haber impedido el derribo del palacete de San Quintín, residencia del autor de los *Episodios* y de *Electra*, haber corregido que las autoridades cántabras no se hubieran puesto de acuerdo para mantenerlo en pie como exponente de aquellos encuentros que se desarrollaron entre 1871 y 1912, y hubiera deseado, finalmente, que los avatares políticos no dejaran desarrollar el germen de tolerancia y apuesta por el conocimiento que representaron aquellos famosos cántabros de origen o adopción.

Son libros de historia, documentados, atentos a la precisión del dato (sólo he detectado un error en torno a la fecha de fallecimiento de Antonio Zozaya aunque lo fundamental de él también está señalado), con aportaciones documentales útiles al lector pero son, más aún, libros escritos con pasión por la ciudad y sus habitantes. Una constante en la vida de muchos de nuestros intelectuales tan vinculados a las ciudades que les acogieron. Ninguno de los protagonistas que aparecen en estas páginas puede entenderse sin Santander. Tampoco la ciudad sin ellos. Incluido el Santander de un siglo después. Al menos eso le desea Madariaga y es el *leiv motif* último y la razón de ser de los mismos. No creo que por razones localistas sino porque ello sería expresión de que mantiene su espíritu.

Pero, además, al afán histórico añade Madariaga la pasión por trasmitir al lector un acercamiento emocionado hacia estos personajes que compartían atardeceres tras días de esfuerzo por la creación literaria o el rigor de la ciencia y que terminaron, en el caso de Galdós y Menéndez Pelayo siendo víctimas de ásperas polémicas que ellos no

provocaron como las virulentas referidas a las propuestas para el Nobel, que, sin embargo, no rompieron el sentido del respeto que se tenían.

Son, pues, libros para aprender y disfrutar, escritos por este cronista de la ciudad, veterinario de profesión que reúne las cualidades precisas para conseguir una lectura que se realiza con la fruición de las creaciones literarias y de la que se obtiene la información precisa para conocer los detalles de la vida de unos protagonistas que nos dejaron, quizá más tarde de lo que ellos hubieran deseado, una España realmente habitable. Aquel microcosmos santanderino formado por esos nombres propios habría sido el símbolo de lo porvenir. Quienes leemos a estos autores hemos llegado a una conclusión similar. En estas páginas encontramos elementos para la prueba.

José Luis Mora García

Miró Quesada Cantuarias, Francisco: *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía*. Universidad de Lima (Fondo de desarrollo editorial), 2003, 243 págs.

Tenemos ante nosotros un hermoso libro. Un libro donde se mezcla el ensayo con el diálogo, el humor con el rigor, la anécdota con el análisis, la filosofía literaria con la rigorista. Hay páginas dramáticas escritas con el corazón y las tripas, otras emanan de la cabeza; y hay fragmentos antológicos donde la hilaridad estalla en carcajadas. No es un libro al uso en el país de la filosofía. Tiene la frescura de un niño sobre ideas densas envueltas en palabras claras. Ortega lo decía escuetamente: la claridad es la cortesía del filósofo. Miró Quesada quiere escribir un libro pedagógico, de lenguaje sencillo pero serio, y de orientación histórica. Quiere que recorramos sus páginas en el orden que nos apetezca, igual que vemos la televisión: haciendo zapping. E incluye una breve bibliografía en tres niveles, desde los libros más fáciles hasta los que requieren cierta sofisticación. Así lo confiesa en el prólogo como declaración de intenciones.

El texto se resuelve en cuatro líneas divergentes que están, sin embargo, perfectamente conectadas. Hay páginas que reflejan el pensamiento filosófico del autor; páginas de divulgación histórica y filosófica; páginas de recepción de la filosofía actual; y páginas, menos densas y afortunadas (quizá lo menos interesante del libro), de reflexión libre sobre el futuro (las págs. 173-190 se presentan como diagnóstico cuando en realidad son un pronóstico para el siglo XXI; lo más interesante son, creo, las reflexiones sobre sexo y erotismo, donde se dice que la "verdadera revolución sexual" consistirá en que "nadie se preocupará de la vida sexual de sus vecinos"; pero pienso que quizá cometa el autor un error similar al que empezó cometiendo Habermas en su pronóstico sobre la religión). Vamos a centrarnos en las líneas donde expone sus principales aportaciones a la filosofía.

La no arbitrariedad y la simetría son los dos rasgos constitutivos de la racionalidad, tanto en el terreno teórico como en el práctico (pág. 156); en ambos casos la razón puede obrar de manera mecánica o creativa, asimilándose "la intuición de un científico" a "la inspiración de un poeta" (pág. 59); esto le permite distinguir entre filosofía literaria y rigorista: cuando ésta empieza a perder piso, aquélla "comienza a ver el panorama cada vez más iluminado" (pág. 203); la primera busca en las profundidades, la segunda persigue el rigor (pág. 195). A diferencia de la filosofía, la ciencia debe estar conectada con la experiencia sensorial

(pág. 195); la ciencia debe, además, tener poder explicativo, predictivo, definitorio y axiomático (págs. 97-100): en cuanto a las definiciones, "todo concepto empírico tiene un núcleo de nitidez y un margen de borrosidad" (pág. 206); en cuanto a la experiencia, "toda teoría empírica (...) es rebasada por la realidad"; y en cuanto a la axiomatización, "la lógica es un instrumento que permite transmitir verdades".

En el terreno práctico, la ética se basa en el principio de autotelia (el imperativo categórico), que "tiene la ventaja de reducir a la unidad los principios de no arbitrariedad y simetría" (pág. 158). La objetividad científica, así como el amor y la amistad, es no arbitraria y simétrica (pág. 158). La meta utópica del humanismo racionalista es "la eliminación de la arbitrariedad en la vida social y la universalización de la simetría" (pág. 156). Como en ciencia y en ética, la belleza en el arte se resuelve también en simetría y no arbitrariedad (pág. 114). Miró Quesada (págs. 49-54) distingue entre humanismo existencialista, marxista, capitalista, cristiano y racionalista, y se adhiere a este último por ser una síntesis (pág. 53) de no arbitrariedad y simetría. Ahora bien, este humanismo no es un modelo de desarrollo social, sino una meta que no hay que perder de vista (págs. 217-218). El rebasamiento empírico y la ausencia de modelos sociales generan en Miró Quesada una filosofía de la historia alejada de Hegel: "la marcha hacia la humanización de la historia no es un proceso necesario, sino (...) contingente" (pág. 228); siempre pueden surgir "sucesos imprevistos, como el atentado del 11 de septiembre; (...) en cualquier lugar, en cualquier momento, puede pasar cualquier cosa" (pág. 228).

El análisis de la sensibilidad existencial arroja resultados coincidentes con la tesis de base. Ya hemos visto lo que pasa con la amistad y con el amor; el erotismo es la "libre elección de ser cuerpo para el otro", y en él se supera la soledad, pues hay momentos en que al brindarnos el otro su cuerpo sin límites, "la oscura profundidad de su ser emerge, resplandeciente, en su cara, sus ojos, su voz, su piel, sus caricias"; al ser placer compartido, el erotismo es simetría; y al ser libre y voluntarioso, no puede ser arbitrario; el erotismo es la "generosidad del placer" (págs. 286-290). La risa, como el erotismo, es otro rasgo del ser humano (ya advierte Savater que los animales tienen sexualidad, pero nosotros tenemos erotismo). Tras repasar brevemente las teorías de Aristóteles, Cicerón, Kant, Schopenhauer y Bergson sobre la risa, Miró Quesada expone la suya: lo que han dicho estos autores, aun siendo esencial, no pasa de ser un conjunto de condiciones suficientes; faltan las condiciones necesarias (Miró Quesada cree haber encontrado dos: el cambio súbito y la situación cultural: pág. 67). La sonrisa como forma de reconocimiento es cosa distinta, y aunque en ella cabe hablar de simetría y arbitrariedad, el autor no lo hace; su intento de teoría general de la risa se queda al margen de su teoría de la razón, y por eso no cumple la condición de sistema que Ortega requiere para la coherencia filosófica.

Estamos en el meollo mismo de una antropología; y toda antropología reposa sobre el concepto que tengamos del ser humano; para Miró Quesada es un ser que sufre (física, mental y emocionalmente), se ríe, va de fiesta, se casa, siente angustia ante la muerte, tiene contacto con lo sagrado y es creador en todas las manifestaciones de la vida (págs. 22-23). Empecemos por el problema de la religión. La religión tiene como misión "dar sentido a nuestra existencia", y el ateo lo niega (pág. 119). El ateo rebelde ("ateo luciferino") niega a Dios porque "no quiere (...) aceptar un poder superior

al suyo"; el ateo pragmático lo niega "para sentirse libre en la acción" (el ateo marxista es pragmático y rebelde a la vez); pero el ateo auténtico no puede concebir a un ser infinitamente bueno que castiga al inocente con el pecado original y al malvado con el infierno. El ateísmo auténtico es una auténtica "rebelión ante el destino" (pág. 127). Y la muerte, por hablar en términos sartrianos, no es para sí, sino para los otros (en efecto, dice Miró Quesada: "si estoy muerto no me doy cuenta de que estoy muerto, luego, no estoy muerto"; este argumento de resonancias epicúreas hace que la expresión "estoy muerto" no pueda ser proferida por un muerto, y en consecuencia (pág. 129) "si la muerte no existe mentalmente para el individuo, el individuo es, como autoconciencia, inmortal"; mas como nuestra muerte sólo es muerte para los demás, el verdadero drama es la muerte del otro; y como el ateo "tiene una inmensa capacidad de amar", la sufre como una afrenta ontológica que lo precipita al abismo; no sólo el dolor por los otros, sino el dolor de que, al no haber esperanza de vida nueva, "jamás se podrán compensar las atrocidades de la historia" (pág. 133): resuenan aquí los ecos torturados de Walter Bejamin. Pero inesperadamente, como un eco de Camus, "el ateo encuentra su liberación: luchar, al lado de todos los hombres de buena voluntad, para que el mundo sea cada vez más cristiano"). Sigue un curioso diálogo entre un racionalista y un místico en el que, frente al voluntarismo del místico ("la verdadera humanización es el contacto directo con los que sufren"), se yergue el posibilismo racionalista (eso "sólo se hará mediante la transformación racional de la sociedad"), especulando baconianamente sobre la tecnología para conseguir la inmortalidad en este mundo; y concluye, a la manera cínica, dándole la vuelta al argumento de Pascal: "la razón tiene sentimientos que el corazón no siente" (pág. 153). Desde esos postulados, y abrazando el simaquismo (la convicción de que las grandes religiones son equivalentes), sostiene que la vida espiritual y moral se puede derivar "de los principios de no arbitrariedad y de simetría. Es decir, de una ética racionalista" (pág. 176).

Falta una radiografía sucinta de la razón en sus cuatro niveles (puro, empírico, dialéctico y práctico), siguiendo a Kant a la vez que lo corrige; falta una referencia a la dinámica del cambio de evidencias; falta una alusión, por breve que sea, a la dinámica histórica de la razón (aquí sólo la tenemos del racionalismo, y aun así, éste está reducido al humanismo); falta hablar de la ideología como compensación de las carencias de la ética; falta el humanismo situacional, la filosofía de lo americano, la filosofía de la liberación. Pero, claro, el autor no ha querido hacer una presentación sistemática, aunque sencilla, de su filosofía. "Presento", dice, "una vulgarización de los resultados a que he llegado a través de un trabajo filosófico ininterrumpto de más de medio siglo" (pág. 18). No se le puede reprochar no haber hecho lo que no ha querido hacer, pero el lector no puede dejar de echar de menos una visión sistemática; aunque, todo hay que decirlo, el destinatario del libro no es el filósofo universitario, sino cualquier persona que haya terminado los estudios secundarios.

No podemos terminar sin decir dos palabras de la recepción que hace Miró Quesada de Lorenzo Peña. Calificándolo de "joven y genial filósofo español", de "joven celtíbero" (pág. 138), asegura que inaugura, junto con Plantinga, la teología analítica, que tiene por pioneros a Salamucha y Bochenski. Peña defiende una teología que incluye la contradicción sin que se anule el sistema; y para evitar la trivialización de la

teoría, recurre a "una lógica borrosa y paraconsistente" en la que utiliza "el axioma de separación de la teoría de conjuntos" (págs. 142-143). Miró Quesada piensa, evidentemente, en *La coincidencia de los opuestos en Dios*. Cita a Newton da Costa como inventor de la lógica paraconsistente ("otro joven genio": pág. 139), pero no dice que la palabra "paraconsistente" la inventó el propio Miró Quesada.

Un libro, en suma, interesante y fácil de leer, nadando en la superficie y buceando en las profundidades. Algunos desearíamos que fuera el anticipo de ese tratado, que puede ser pequeño, auténtica visión panorámica de la filosofía de Miró Quesada; y que puede también ser una propedéutica que dé pie a una nueva enciclopedia de las ciencias filosóficas (en los márgenes de Hegel, el autor nos lo podría prometer). Y podría también escuchar el ruego de David Sobrevilla: que continúe los trabajos de lógica transmisiva y deóntica que ha dejado incompletos. En espera de que lleguen esas joyas, el presente libro es un espléndido anticipo que puede leerse, por qué no, de vacaciones en la playa. En él se ha mostrado un filósofo existencial, íntimo, que ama y sufre detrás de la teoría. Ojalá integre en su sistema esas sorprendentes novedades que le faltaban.

Mariano Martín Isabel

Miró Quesada, Francisco: *Ser humano, naturaleza, historia*. México, Paidós, 2003, 294 págs.

Miró Quesada concibe primero la revolución como un cambio de estructuras (*Las estructuras sociales*, 1961) y luego como un cambio de vigencias (*Manual ideológico*, 1967). El manual donde recoge la ideología de su partido es de corte populista, pero pronto extrae de él las dos últimas partes para separarlas de lo circunstancial, y las convierte en sendos capítulos de su nuevo libro *Humanismo y revolución* (1969): hablan respectivamente de la ideología humanista y del concepto de ideología. En *Humanismo y revolución* añade otros sobre el intelectual y la revolución, además del desconcertante capítulo titulado "El hombre sin teoría". Todos estos temas son incorporados a un libro que en 1992 reúne quince capítulos bajo el título de *Hombre, sociedad y política*; entre ellos encontramos "La ideología humanista", "El intelectual en la política occidental" y "¿Han muerto las ideologías?", como también una crítica a Popper en "La sociedad sin clases y sus enemigos": son los capítulos 2, 3, 4 y 5 de *Ser humano, naturaleza, historia*, publicado en Méjico, que es el libro que aquí comentamos. Este baile de artículos a través de diferentes recopilaciones desde 1967 hasta 2003 es sintomático de la evolución que ha sufrido el pensamiento político de nuestro autor.

En "La ideología humanista" destaca que el humanismo es el "producto de las dos raíces más profundas de la sociedad occidental: el cristianismo y el racionalismo" (pág. 57). Basado en el principio kantiano de autotelia (los seres humanos como fines y no como medios), implica solidaridad, antirracismo, antiimperialismo, el fin de la explotación humana y la sociedad sin clases. El escollo es que la revolución que conduce a esta forma de socialismo no puede hacerse sin violencia, y Miró Quesada rechaza la violencia (lo que le enfrenta vigorosamente al marxismo).

En "El intelectual en la política occidental" toma nota de la crisis de la razón y asigna a la filosofía una tarea de desen-

mascaramiento. Desgraciadamente "no existen principios racionales evidentes que permitan encauzar la praxis humana" (pág. 120); y sin embargo la "eliminación de la arbitrariedad" constituye "el sentido de la historia" (pág. 133): por eso dice que el humanismo "no es una teoría, es una pasión" (pág. 144). El intelectual comprometido en política "pasa de una labor de crítica y desenmascaramiento, a una labor de forjación" (pág. 136).

Los dos capítulos restantes son más cortos. "¿Han muerto las ideologías?" recoge su característica distinción entre ideologías epistémicas (marxismo) y timéticas o estimativas (humanismo), y concluye que "las ideologías epistémicas han muerto", pero "las timéticas vivirán eternamente". El humanismo, pues, debe resignarse a no ser científico; está condenado a ser una ideología. Y en "La sociedad sin clases y sus enemigos" rechaza a Popper por el rechazo que éste hace de la inducción como método científico, y duda de que sea un buen historiador de la filosofía porque sus citas de Platón están descontextualizadas. Coincide con Popper en el rechazo del marxismo, pero le corrige advirtiendo que también los partidarios de la economía liberal son enemigos de la sociedad sin clases (entendiendo ésta como "una sociedad racional, libre, justa y humana"; es decir, no arbitraria: pág. 169).

Estos cuatro capítulos tomados en préstamo se completan con otros tres: dos de ellos ("Ser humano, naturaleza, historia", que da nombre al libro, y "Reyes filósofos y reyes timófilos") fueron escritos (y luego publicados como artículos) en 1987 y 1988 respectivamente; el último ha sido escrito expresamente para el presente volumen. Hay que destacar que "hombre", término que el autor utiliza en un primer momento, ha sido sustituido aquí por "ser humano".

En el primero define la historia como "una tarea colectiva encaminada a transformar el mundo en morada del ser humano" (pág. 11), da un repaso histórico al concepto de autotelia y define, siguiendo a Ortega, el concepto de vigencia. Vuelve sobre la crisis de la razón y se abre, sobre los pasos de Iván Illich, a los "efectos iatrogénicos" (destructores) de la técnica. Después da un repaso histórico a la fundamentación racional del conocimiento, primero teórico (en física, con el concepto de simetría, deteniéndose en la "simetría de aforo" y en la teoría de las supercuerdas; y en lógica, donde la teoría de los topoi relaciona las lógicas clásica, intuicionista y modal, y el álgebra categórica explora lo intencional más allá de las lógicas modales); y luego el conocimiento práctico (donde renueva su adhesión a Kant advirtiendo que "si se aplica el criterio de la universalidad del consenso, entonces no es posible utilizar la ciencia y la técnica para fines de dominación": pág. 51). Ahora bien, poniendo los pies bien en tierra, Miró Quesada se da cuenta del olvido de Platón: "no basta que un rey sea filósofo, debe ser además rey ambicioso" (pág. 184): sin ambición no se puede gobernar bien. Pero hay que controlar la ambición mediante reglas que impidan la eliminación del adversario: mediante la democracia. Este despertar del sueño dogmático del penúltimo capítulo del libro ("Reyes filósofos y reyes timófilos") abre paso al último, seguramente no definitivo, pero al que el autor considera la culminación de toda su trayectoria filosófica: "Ensayo de una fundamentación racional de la ética".

Empieza con una cita de Kant sobre el ideal de unificar la razón teórica y práctica para que se puedan "derivar todas las cosas de un solo principio": ésa es la ambición miroquesadiana. El punto de partida son los límites de la fundamentación kantiana.

Primero: la razón sólo es pura en el nivel de la lógica matemática (págs. 201, 211 y 212). Segundo: "la afirmación de que el hombre existe como un fin en sí es arbitraria", porque introduce el concepto de valor, que es para la ética un contenido material (pág. 205). Tercero: para superar el nivel empírico Kant recurre al nivel empírico (pág. 208). Cuarto: la física cuántica ha abolido el determinismo causal, y el yo empírico ya no está sometido a él. Yendo de la ciencia a la moral, Miró Quesada expone el concepto de simetría: en Galileo (sistemas inerciales), en Newton (sistemas no inerciales), en la unificación de la física (desde Einstein hasta las supercuerdas, donde las simetrías son de una profundidad muy grande y confieren a la teoría "un poder explicativo que sobrepasa, de manera sobrecogedora, el (...) de todas las teorías anteriores": por eso hablamos de supersimetría, pág. 321). El principio de simetría, que asegura la objetividad en el conocimiento físico, funda también el conocimiento ético: es un principio universal; y la universalidad, por hacer coincidir conocimiento verdadero y comportamiento ético, es una nota constitutiva de la razón (Kant). La simetría se da en ética (autotelia), en derecho (justicia), en política (democracia). Es a priori. La razón es libre, pero "Kant llega al absurdo de suponer que la libertad sólo puede ser de carácter noumenal, pero que los delitos deben penarse en el mundo fenoménico" (pág. 245); desde Heisenberg, sin embargo, la libertad puede volver al mundo empírico, el caos puede generar orden (teoría del caos combinada con la geometría fractal). Libertad, razón, moralidad. Si la simetría es una condición suficiente de la moralidad, su condición necesaria es la no arbitrariedad: no depender del arbitrio individual (el teorema de Pitágoras no depende de mí, como la justicia no depende de mis deseos); ser arbitrario es imponer algo a otro en contra de su voluntad (pág. 250). Así, "una norma es justa cuando es simétrica y no arbitraria", o sea cuando es objetiva (pág. 252). "La simetría y la no arbitrariedad son complementarias (...) como el anverso y reverso de una misma medalla". La arbitrariedad consiste "en hacer imposible la simetría. Y, viceversa, la simetría consiste en hacer imposible la arbitrariedad" (pág. 253). Avanzamos hacia la unidad de la razón para "derivar todas las cosas de un solo principio". Esta perspectiva suprahistórica se refleja en la historia, que consiste en "superar un orden social arbitrario y asimétrico" suprimiendo los privilegios y aboliendo la violencia (pág. 254). El socialismo es (pág. 259) "un intento de forjar una sociedad por completo simétrica. Y para que la simetría sea realmente universal, hay que llegar a la sociedad sin clases" (pág. 259). Ésa es la meta: la humanización de la historia (pág. 266). Sin perderla nunca de vista, es preciso renunciar a "imponer un tipo preconcebido de sociedad"; "los métodos deben ser compatibles con los fines perseguidos" (pág. 264). ¿Llegaremos a puerto algún día? No, pero nos iremos acercando a la meta: como la variable se acerca a su límite.

El libro termina con una bibliografía bastante amplia donde Miró Quesada retrata, como en un espejo, la amplia gama de sus intereses en las variadas fuentes donde ha bebido. Tras una nota bio-bibliográfica sobre el autor preparada por David Sobrevilla, que también ha escrito el prólogo (su solo nombre ya es garantía de rigor), uno cierra sus páginas con la impresión de haber leído una obra sistemática y profunda: que pone unos cimientos actualizados y rigurosos al espinoso asunto de la razón. No está exenta de fisuras, pero emana como una belleza embriagadora de tan rigurosos fundamentos sobre la solidez del edificio.

Simetría hermosa, orden del caos, ideal forjado en racionalismo nostálgico: la belleza del fractal.

Mariano Martín Isabel

Mora García, José Luis & Moreno Yuste, Juan Manuel (Eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, 565 págs.

Con motivo del Centenario del nacimiento de María Zambrano, muchos son los eventos que la tuvieron como protagonista y mucha fue la bibliografía que se vino a añadir a la existente, que, por otra parte ya comenzaba a tomar volumen. Con buen acierto Segovia (por medio de la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, la Real Academia de Historia y Arte de San Quirce y la Junta de Castilla y León), no podía faltar a la cita, y no por mera "finalidad localista", sino porque dicha ciudad, al haber sido tierra de su infancia y juventud (de sus 5 a sus 22 años) no sólo forma parte del corazón de María sino que fundamentó su modo de conocimiento, objetivo éste que ha pretendido poner de manifiesto este evento segoviano. Es por eso por lo que, bajo la dirección y coordinación de José Luís Mora García y José Manuel Moreno Yuste se reunieron en Segovia una buena representación de estudiosos de la obra de esta autora, los días 3 al 7 de Mayo de 2004, para hacer realidad el título de uno de los artículos de la propia autora "Un lugar de la palabra: Segovia".

Pues bien, con el título *Pensamiento y palabra*. *En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*, las palabras de aquellos días han sido convertidas en letra impresa para su permanencia, resultando un libro excelente, ya desde el título, pues es certero cuando entiende que el pensamiento en la obra de María Zambrano termina resolviéndose en la palabra como lugar de juego de dicho pensamiento. Segovia, pues, como lugar de la palabra, espacio-tiempo originario y, por tanto, clave de comprensión de "la génesis de su pensamiento" (8). Esto es lo que intentan justificar una serie de trabajos que forman el bloque tercero del libro dedicados precisamente a ubicar a Segovia en el tiempo en que María Zambrano vivió en ella, como es el caso del trabajo de Angel García Sanz (ante la imposibilidad de citar todos los trabajos, sólo señalaré aquellos que me parezcan más significativos dentro de la línea elegida para esta Reseña; tampoco serán citados conforme al orden impreso). Es muy interesante la magnífica recuperación cronológica que hace José Luis Mora de la familia Zambrano hasta su marcha de Segovia, unida a otro trabajo suyo en que entiende que la influencia de Segovia en Zambrano está mediatizada por su principal maestro, su padre: Blas Zambrano. Posición que me parece sumamente acertada, mas si se tiene en cuenta la aparición las cuartillas con los debates de la tertulia, en la que ingresó Machado en 1919 cuando llegó a Segovia, debates por los que ya andaba rondando lo que bien podría ser la razón poética de la propia María Zambrano (272). Consecuente con esto es de notar que en este mismo bloque figure un estudio sobre "Personas e instituciones del entorno segoviano de María Zambrano" (Juan Manuel Santamaría) y otros sobre algunos de los integrantes de la tertulia como el que hace Fernando Hermida sobre "Pablo de Andrés Cobos", y en el que a raíz del libro de éste sobre Machado, surgen algunas consideraciones, en mi opinión, a tener en cuenta para la tradición filosó-

fica española (360-361). Pueden añadirse también las figuras segovianas de Moisés Sánchez Barrado (Laureano Robles) Julián María Otero (Francisco Otero) y Mariano Quintanilla (José Luis Martín). Y por lo que respecta a instituciones debe señalarse el trabajo de José Manuel Vallés Garrido sobre la Universidad Popular, lo mismo que en el asunto de la dificultad de la acogida en España (había sido publicado en Chile en 1937) del texto de Zambrano *Los intelectuales en el drama de España*, de Gonzalo Santonja.

Pero tratándose de filosofía, la ciudad de la que se surge no es en la que se termina, pues es sabido que el pensamiento tiende a ser sobre-ciudadano y sobre-nacional. Por eso el bloque primero está dedicado a los temas centrales del pensamiento de María Zambrano y a su relación con las grandes tradiciones. Pedro Cerezo comienza el tema con un ajustado trabajo de deslinde entre las herencias (término muy zambraniano) de Unamuno, Ortega y Zubiri en Zambrano. Y termina este bloque Juan Fernando Ortega señalando la vigencia de su pensamiento. Y entre ellos, temas variados como la contemplación del exilio como desgarro (José Luis Abellán), la recuperación del platonismo y neoplatonismo en la obra de Zambrano (Antonio Jimenez); la luz de la pintura (José González de la Torre), el humanismo poético en relación con S. Juan de la Cruz, Antonio Machado y Emilio Prados (Ana Bundgaard), la idea de España y Europa (Juana Sánchez-Gey), la recuperación de la tradicion novelistica española (Roberta Johnson), y por fin, un sugerente y programático trabajo de M.ª Luisa Maillard sobre la armonización de los lenguajes poético y filosófico en la obra de Zambrano.

El bloque segundo lo forman una serie de trabajos cuya finalidad consiste en dilucidar el camino (método) de acercamiento a la realidad y que titula (tomando una expresión prestada, como señalan los editores) "Claves de la razón poética". Llama la atención que en esta parte son cinco los trabajos y todos ellos firmados por mujeres, lo que en el caso de Zambrano está más que justificado. Son todas ellas muy bien conocedoras de la obra de Zambrano como queda de manifiesto en sus estudios. Esther Blázquez trata la relación entre la biografía y el compromiso de María Zambrano con los hechos significativos de su espacio-tiempo; Shirley Mangini presenta la obra *Delirio y Destino* como una "excepcional novela autobiográfica"; por su parte Carmen Revilla exquista intérprete de la obra de Zambrano, nos muestra el horizonte desde el que debe ser comprendida la razón poética; Mercedes Gómez Blesa lee, en su trabajo, a Zambrano (*Agonía de Europa)*desde una hermenéutica de la crisis europea a la luz del problema religioso (del haber olvidado la piedad), y poniendo este asunto en relación con Unamuno. Por fin, M.ª Fernanda Santiago, presenta un original y sugerente trabajo de razón poética a partir de la puesta en representación teatral de la *Tumba de Antígona*, por demás, en mi opinión, llena de sentido y justa comprensión.

Un último bloque de trece Comunicaciones cierra el libro. Comunicaciones también interesantes y que apuntalan algunos temas tratados con anterioridad; otros también novedosos y con tratamientos originales que, nombrarlos, haría tal vez demasiado extensa esta reseña.

Y por fin, el libro mismo como objeto. Si al título, a los contenidos (565 páginas) se le añade un Índice Onomástico y un Índice general mas una magnífica encuadernación, el libro muestra una apariencia merecedora de elogio y de lectura. Está editado magníficamente por la Junta de Castilla y León. Esto está muy bien y deberían nuestras ins-

tituciones prodigar la participación en la propia entraña cultural (sub-terránea), más que en modas fulgurantes (artificiosas).

En definitiva, un libro sobre el que, tratándose de algunos temas, el estudioso de la obra de María Zambrano no tendrá más remedio que volver.

Luis Andrés Marcos

Mosterín, Jesús: *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa-Calpe, col. Gran Austral, 2006.

El último libro del profesor Mosterín es una obra ambiciosa que desde su aparición ha recibido múltiples elogios en las críticas aparecidas hasta el momento. Quisiera unirme a esos elogios en algunos puntos que a continuación señalaré, pero también quisiera poner de manifiesto otros aspectos del libro que, en mi opinión, requieren una crítica en sentido opuesto.

Ante todo es de agradecer el estilo claro y valiente del libro, que ante los asuntos más polémicos se compromete con nitidez con posiciones concretas al tiempo que combate las contrarias. Esta actitud del profesor Mosterín merece todos los elogios en unos tiempos en que a menudo se oculta la propia vacuidad de ideas con el velo de farragosos textos que prometen mucho pero dicen muy poco. Y esa claridad expositiva acompaña además el despliegue de un ambicioso plan que en los sucesivos capítulos que componen el libro aborda asuntos tan diversos y de tanto calado como los referidos al concepto de naturaleza humana, la concepción evolucionista, la vida del animal, el proceso de hominización, el genoma humano, la mente, el lenguaje, la cultura, la diferencia entre los sexos, la eugenesia, la eutanasia, la conciencia moral y hasta la mística. El hilo conductor que guía el tratamiento de temas tan heterogéneos y presta una apreciable coherencia al texto es la comprensión del ser humano —el "humán" en la terminología de Mosterín— como un animal, producto —como todos los vivientes— de la selección natural, cuya presión a lo largo de la evolución biológica ha modelado todos los rasgos de nuestra especie. En consecuencia, la conducta del homo sapiens y el conjunto de todas las creaciones humanas han de explicarse por la plasticidad de nuestro cerebro, fundada a su vez en el genoma que determina a nuestra especie. Y es sin duda admirable —aparte de muy útil para el lector— la capacidad del autor para transmitir clara y ordenadamente toda la información que reúne acerca de la biología humana. Sólo por esto el libro merece ya nuestro reconocimiento.

Por otro lado, el naturalismo consecuente que preside el desarrollo de sus páginas se convierte en un arma crítica que arremete contra los prejuicios metafísicos y religiosos que obnubilan nuestra comprensión de lo que somos e incitan prácticas políticas a menudo contrarias a la racionalidad y al ejercicio de nuestra libertad autoconsciente (como, por ejemplo, la enseñanza de la doctrina bíblica sobre el origen del hombre, presentada como si tuviera valor científico; o la prohibición de la eutanasia; o la irresponsable actitud de la Iglesia Católica con respecto al uso de los anticonceptivos; etc.). Desde el punto de vista crítico-argumental, los capítulos que se ocupan de estas cuestiones de "ética aplicada", en los que el autor rebasa por cierto los confines ya de por sí ambiciosos de un tratado teórico sobre la naturaleza humana, son quizá los más sólidos. Y en este sentido, el trabajo del profesor Mosterín debe ser apreciado por quienes pensamos que en nuestro país el peso de la tradición religiosa sigue ejer-

ciendo un influjo opresivo sobre la vida intelectual y política.

Sin embargo, hay en el libro algunas posiciones teóricas que resultan inaceptables. Y que derivan de la tesis de fondo que recorre sus capítulos, a saber: que la naturaleza humana se reduce a la biología del ser humano. Tan sólo desde esta discutible premisa se comprende su identificación de la naturaleza del hombre con su genoma, o las observaciones acerca del yo y la mente, o su discusión sobre la conciencia moral, o también el uso que hace del concepto de cultura, por citar algunos de los asuntos más discutibles. Podemos focalizar nuestra crítica en este uso del concepto de cultura, al que nominalmente sólo dedica un capítulo, aunque el tema está también en el fondo de algunos de los otros aspectos que se acaban de mencionar. Así, por ejemplo, reduce la conciencia moral a los rasgos concretos de nuestro cerebro, determinados genéticamente por la evolución, asumiendo así la posición teórica de los sociobiólogos. Pero, de este modo, el profesor Mosterín se oculta una parte esencial de lo que llamamos moralidad, que hace referencia tanto al ámbito —subjetivo— de nuestras vivencias, como a la esfera —objetiva— de la vida social. La reducción de la conciencia moral a su base biológica en el cerebro o bien dice demasiado —y se incurre entonces en un injustificable reduccionismo—, o bien dice demasiado poco: que el cerebro es condición de la conciencia moral, pues no existiría ésta sin aquél. Esto último es obvio, pero con ello no se dice aún lo principal acerca de la moralidad, pues, en efecto, el cerebro es condición de la moral, como los átomos lo son del cerebro y de la vida social, pero sería absurdo buscar en los átomos la explicación de la conciencia moral o de la dinámica social. La emergencia en la evolución de nuevos estratos de la realidad —de la vida a partir de la naturaleza inorgánica, de la cultura a partir de aquélla, etc.— parece imponer explicaciones de los nuevos fenómenos emergentes que, al menos en parte, han de desarrollarse en planos de análisis científico irreductibles a los más básicos: la antropología cultural no es un capítulo de la biología, al igual que ésta no lo es de la física.

Del mismo modo, es insostenible la interpretación de la cultura como información transmitida entre cerebros mediante el aprendizaje social. Esta visión traslada al ámbito cultural los planteamientos teóricos propios de la ciencia natural y se impide a sí misma la comprensión de las creaciones objetivas de la vida social con su dinámica propia (los ritos, instituciones y normas sociales), así como las que constituyen la llamada "cultura material" (las obras de la artesanía y las producciones técnicas en general). El significado de unas y otras, con su dinámica y sentido específicos, no se puede hallar en las bases biológicas de la conducta humana. Esta visión naturalizada de la cultura le lleva al autor —adoptando la terminología de R. Dawkins— a entender ésta como un agregado de "memes" o unidades elementales de información, en analogía con los genes, de los que aquéllos se diferenciarían esencialmente por el modo en que se produce supuestamente su transmisión (por la vía del aprendizaje social y no a través de la herencia). Pero en esta concepción, aparte de responder a la pretensión de extrapolar a la ciencia social los enfoques propios de la ciencia natural —alineándose así con una ya larga tradición ideológica entrometida en la ciencia—, alienta además el supuesto de que la cultura es un compuesto de rasgos elementales o unidades atómicas de información, cuyo significado podría entonces fijarse con independencia del contexto cultural en que se presenta. Es

la vieja idea del empirismo positivista que entiende la realidad como la suma de los hechos inmediatos.

También adopta el autor la tesis de los sociobiólogos, según la cual los protagonistas de la evolución no serían los organismos, sino los genes, que utilizarían a los organismos como vehículos en el tiempo a través de los cuales maximizarían aquéllos sus probabilidades de replicarse en las siguientes generaciones en la mayor proporción posible. Hace ya tiempo que los críticos han puesto de manifiesto la "mitología del gen" que subyace a esta idea, así como los prejuicios finalistas de tipo antropomórfico que encierra. El profesor Mosterín, que critica las especulaciones ideológicas desde una confesa fidelidad a la ciencia, incurre él mismo en aquello que denuncia. Ello se pone de manifiesto especialmente en el último capítulo del libro, cuando se refiere a "la unión mística con la naturaleza". En flagrante contradicción con los propósitos de rigor anunciados al comienzo, el autor se entrega aquí a las especulaciones que antes había rechazado y nos propone como cumbre de la sabiduría "la comunión con el universo", que concibe como aquella forma de religiosidad auténtica que es la única capaz de alentar el trabajo de la ciencia. Asumiendo prejuicios ideológicos derivados del ecologismo fundamentalista —como el que promueve la hipótesis de la diosa Gaia— y de algunas doctrinas provenientes de la religiosidad oriental, concibe la sabiduría como esa forma de "liberación" (¿ ?) consistente en la pérdida de nuestra identidad autoconsciente diferenciada a través del logro de una "conciencia cósmica". Pues bien, especulación por especulación, podríamos oponer al profesor Mosterín con el mismo derecho la tesis contraria: ¿por qué hacer consistir la sabiduría en la comunión con el universo? De hecho siempre formamos parte de él, sólo que el modo singularmente humano de estar en él, unidos a todas las cosas, consiste en la tensa distancia que nos permite con esfuerzo alejarnos —si no separarnos— de ellas, "unión distante" en que nos sitúa la conciencia (...esa conquista antientrópica de la evolución, como lo es también la vida, según nos recuerda Mosterín): consiste en la tensa oposición que nos diferencia de aquello que, en definitiva, también somos y cuya suerte corremos; en la lucha sostenida con ese destino de extinción que parece celebrar el profesor Mosterín. Acaso la antigua tragedia griega encierre más sabiduría que los Upanishads.

Eduardo Álvarez

Muñoz Soro, Javier: Cuadernos para el diálogo *(1963-1973). Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid, Marcial Pons, 2006, 4001 págs.

Tres historias paralelas se estudian en este libro: la biografía de quienes pusieron en pie este proyecto cultural; la propia de la revista con sus distintas etapas y avatares y el trasfondo de los acontecimientos políticos de la España de los años sesenta y setenta divisados al hilo de la narración que Muñoz Soro va realizando pormenorizadamente, fruto de su enorme trabajo de archivo y de sus buenos conocimientos de los protagonistas de esta "historia" que pertenece a una historia más amplia.

El estudio del antifranquismo no debe hacerse —señala con acierto el autor— sólo de la historia política sino desde otra "historia atenta a los procesos culturales y su importancia en la conquista de espacios libres que precedieron a la reforma política." De este convencimiento es hijo este libro, necesario, útil y escrito con objetividad,

buen trabajo metodológico que incluye bibliografía e índice onomástico, explicación de siglas y del instrumental necesario para un lector no familiarizado con la cantidad ingente de referencias creadas durante esas casi dos décadas. Compartimos completamente este criterio.

Creo sinceramente que estamos ante un gran trabajo que ha mimado la ecuanimidad del juicio sobre el proyecto que supuso *Cuadernos para el diálogo*, revista de referencia en el pensamiento social y político de la época, escuela de élites que se orientarían hacia diversos partidos políticos con esa misma ecuanimidad hacia las propias biografías de quienes fueron sus protagonistas. Como señala el propio autor, la cercanía de hechos y personas hará inevitables otros enjuiciamientos y valoraciones, más este libro de Martínez Soro se constituye en estudio imprescindible para el conocimiento de un "microcosmos" cultural, que por su propia naturaleza terminó por ser mucho más que lo pretendido inicialmente.

Todos los nombres que aparecen en sus páginas nos son familiares a quienes asistimos a la universidad durante los años de vida de la revista. Conocer sus trayectorias intelectuales y personales nos proporciona claves para entender la nuestra, aunque no perteneciéramos a ese grupo y nos ayuda a entender las bases teóricas sobre las que el antifranquismo inició la transición democrática. Prácticamente toda el área de Filosofía del Derecho no franquista tuvo presencia entorno a *Cuadernos*, tiene una deuda con Ruiz-Giménez y la propia trayectoria política de quien fuera ministro desde el abandono del Ministerio en 1956 y explica muy bien el "diálogo" entre los sectores católicos que se distanciaban del franquismo a distintas velocidades, incluidas las razones por las cuales no arraigó un partido demócrata-cristiano y quienes se iniciaban en otras ideologías más laicas, cercanas al socialismo o al comunismo. No es casual que la fundación de la revista coincidiera con los años del Vaticano II y que Joaquín Ruiz-Giménez fuera uno de los católicos españoles más conocidos en el Vaticano. Ese espíritu del diálogo entre la Fe y la Secularidad, nombre del Instituto creado por la Universidad de Comillas, representa muy bien el talante o atmósfera que guiaba las páginas de la revista. Ahí radicaba su fuerza y, también, su limitación como crisol de ideologías políticas e incluso como base de un futuro proyecto político democrático. El calificativo de "cuadernistas" es bien ilustrativo al respecto.

Un aspecto de interés para la historia del pensamiento filosófico español, tiene que ver con la recepción del pensamiento liberal anterior a la guerra. El libro de Muñoz Soro ratifica lo que vamos sabiendo al respecto de esos años, coincidentes con la generación de los "filósofos jóvenes". Con pocas excepciones, apenas quisieron saber de la tradición filosófica española o, más bien, no sabían qué hacer con ella. Y, concretamente, con las emblemáticas figuras del "irracionalista" Unamuno y del "aristócrata e idealista" Ortega. No sucedió lo mismo con otras figuras menos "problemáticas" como la de Antonio Machado o algunos de los más significados exiliados que fallecieron por esos años como Jiménez Fraud, Gaos o Américo Castro. Aún así, si nos fijamos en los trabajos realizados por Elías Díaz, uno de sus miembros más significados y excepción muy significada en la mirada hacia "los viejos maestros", sobre la segunda generación de krausistas y sobre Unamuno, hemos de convenir que algunos intentaron recuperar lo que era más necesario para "la reconciliación de los españoles y la memoria del pasado". En este sentido merecen especial relevan-

cia las publicaciones de *Cuadernos* y de su editorial EDICUSA, tan importantes para una generación entera. Otra cosa fueron las conocidas tesis de Tierno sobre Costa y el costismo en una línea de ajuste que hoy se considera más que discutible en la medida que la figura de Costa está mejor estudiada. En todo caso, si bien este grupo fue menos beligerante, agresivo o descalificador de la tradición filosófica que otros, como prueba Martínez Soro y hoy conocemos bien, tampoco tenía perspectiva suficiente como para superar tópicos muy arraigados entre los ideólogos progresistas sobre la tradición liberal anterior a la guerra (poco hace falta decir aquí de lo que pensaban los sectores del propio Régimen). Basta ver el índice onomástico del libro para comprobar el escaso (por comparación) interés suscitados por estos autores en relación con otros ideólogos o pensadores extranjeros. No es un juicio de valor, simplemente una constatación que corrobora lo dicho sobre las bases teóricas sobre las que forjó la transición democrática y el cumplimiento de ese propósito acerca de la memoria del pasado.

Es imposible no entrar en los contenidos de un libro como éste, pero lo importante es el libro mismo, el trabajo de su autor y su necesaria lectura para quienes deseen conocer las claves de este periodo y aunque está hecho necesariamente con lente amplificadora de lo pequeño como actúa el microscopio, pronto podría comprobarse la necesidad de usar otro tipo de lente para seguir las trayectorias de muchos de aquellos protagonistas, sus rápidas evoluciones, la construcción de otros proyectos, coincidentes con el cierre de esta revista, tras los esfuerzos fallidos de Pedro Altares y el error de su apuesta por Areilza.

Mucha historia de España y muchas historias personales hay en estas cuatrocientas páginas densas, bien escritas, documentadas y, a mi parecer, pensadas desde la ecuanimidad que merecen las personas, y el respeto y las críticas que exige cualquier obra humana. En resumen, un gran trabajo.

José Luis Mora García

Musso Valiente, José: *Obras*. Lorca/Murcia, Ayuntamiento de Lorca/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2004, 3 vols., 494 págs. (Vol. I), 429 págs. (Vol. II), 384 págs. (Vol. III).

En la investigación sobre el pensamiento y la escritura, la edición de las obras de autores, sean más conocidos o menos conocidos, hayan sido publicadas o estén inéditas, es una tarea muy laboriosa, muchas veces impagable por lo ingente, y siempre imprescindible para el conocimiento y la interpretación de textos que, de otro modo, quedarían sin la necesaria difusión y fuera del alcance de los lectores. José Luis Molina Martínez ha llevado a cabo una constante labor para ofrecernos tres volúmenes de su edición de las *Obras* de José Musso Valiente que, si bien no contiene todos los escritos de este autor, ya que la tarea prosigue, sí recoge lo más importante de su producción. Esta edición es decisiva para un conocimiento extenso y profundo de este importante autor, que está entre el Neoclasicismo y el Romanticismo. José Musso Valiente nació en Lorca (Murcia) en 1785 y murió en Madrid en 1838. Con una amplia y sólida formación en lenguas clásicas, en ciencias naturales y exactas, en filosofía, en historia, etc., Musso escribió sobre temas muy diversos. José Luis Molina ha hecho una investigación exhaustiva que le ha permitido conocer plenamente la obra publicada y la obra inédita del autor lor-

quino; su conocimiento de los textos de Musso en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, en la Biblioteca Archivo de la Caja de Ahorros del Mediterráneo en Mula (Murcia), en el Archivo Municipal de Calasparra (Murcia), en el Archivo Municipal de Lorca, en la Real Academia de la Historia, así como de los conservados por José María Robles Musso y por Ramón Melgarejo Vaillant, ha hecho posible que numerosos textos inéditos de Musso sean dados a conocer en esta edición.

El volumen primero de las *Obras* contiene un interesante conjunto de textos que Molina denomina "Ciclo autobiográfico", del que forman parte el *Diario de 1829*, el *Memorial de la vida*, las cartas a su mujer y otros textos de carácter autobiográfico. El volumen segundo contiene, además de la obra de creación literaria en prosa y en verso de Musso, sus estudios de teoría y crítica literarias, de literatura comparada, de historia literaria y también sus traducciones del griego y del latín. En el volumen tercero están incluidos sus ensayos filosóficos y religiosos, sus estudios musicales, diversos artículos publicados en periódicos y revistas, estudios sobre agricultura y regadío, ocho discursos oratorios de carácter académico y político y, en una sección miscelánea final, pensamientos sueltos, un estudio de lexicografía y una memoria de arqueología de Mazarrón. Los tres volúmenes de *Obras* de José Musso Valiente que componen esta edición no incluyen todas las obras de Musso, como el editor indica expresamente. La relación de Musso con numerosos escritores, entre los que podemos citar a Hermosilla, Quintana y Alberto Lista, es la base de una interesante correspondencia en la que no siempre es fácil la labor de recuperación de las cartas escritas por el autor de Lorca. Por otro lado, entre los textos de Musso no incluidos en los tres volúmenes están los que corresponden a apuntes de sus estudios de Mineralogía, Botánica, Física y Matemáticas, así como una traducción del *Áyax*; de todos estos textos da cumplida cuenta José Luis Molina en la completísima "Introducción" que abre el primero de los tres volúmenes de las *Obras*. En dicho estudio introductorio, además de los criterios de edición, hay una biografía de Musso, una relación de sus obras publicadas y de sus obras inéditas, con indicación de los archivos, bibliotecas o colecciones privadas en las que se encuentran, un análisis del pensamiento de Musso y de su obra. Profundo conocedor de la obra de Musso, José Luis Molina ofrece en la introducción una interpretación justa y precisa del autor cuya obra edita, y lo hace con la inteligencia y los saberes propios de la persona que ama el objeto de estudio y se dedica a su investigación con entrega total. No sólo en esta introducción y en esta edición, sino en el resto de sus muchas publicaciones sobre Musso, entre las que es oportuno destacar su libro *José Musso Valiente (1785-1838): Humanismo y literatura ilustrada* (Murcia, Universidad de Murcia/Academia Alfonso X el Sabio, 1999), la interpretación que José Luis Molina hace de la obra de Musso está sostenida por sus sólidos conocimientos de teoría y crítica literarias, así como de historia literaria y de historia de España.

Esta edición de las *Obras* de Musso es un paso imprescindible para el conocimiento de la obra y la persona de este autor, a caballo entre dos siglos y entre dos concepciones estéticas y literarias, que supo reflejar en sus notas y reflexiones (es de gran interés al respecto el libro de Manuel Martínez Arnaldos y José Luis Molina Martínez, *La transición socio-literaria del Neoclasicismo al Romanticismo en el Diario (1827-1838) de José Musso Valiente*, Madrid, Nostrum, 2002). Musso

era liberal moderado, doceañista, es decir, partidario de la Constitución de 1812, por lo que con motivo del juramento de dicha Constitución por Fernando VII en 1820, después de haberla derogado en 1814, escribió, respondiendo a la convocatoria de un premio por la Real Academia Española, un discurso gratulatorio al rey por el juramento. En este discurso, bien construido retóricamente, Musso expresaba sinceramente sus esperanzas en el establecimiento en España de una Monarquía constitucional, que quedaron rotas en 1823. Sin duda, este discurso, que fue premiado en 1821 por la Real Academia Española, es el más importante de los incluidos en el volumen tercero de las *Obras*. Contrario al absolutismo y al liberalismo exaltado, Musso veía en el juramento real de la Constitución la solución a los males de España y la vía para su modernización. Musso fue miembro de la Real Academia Española, de la Real Academia de la Historia, de la Real Academia Matritense de Ciencias Naturales, de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y de la Real Academia Latina Matritense (después llamada Real Academia Grecolatina); fue miembro, desde su fundación, del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, del que fue elegido bibliotecario. Tanto la actividad política como la actividad cultural de Musso fueron importantes y las vivió intensamente, por lo que sus escritos y su propia vida nos ayudan a comprender los años que van desde la terminación de la Guerra de la Independencia hasta su muerte.

Esta edición de las *Obras* de José Musso Valiente nos da a conocer una obra que, sin el esfuerzo, constancia y entusiasmo del Dr. Molina, habría quedado sin la difusión que merece; de su capacidad y voluntad de trabajo esperamos la continuación de la publicación de las obras de Musso, sobre el que se ha celebrado en 2004 en Lorca el Congreso Internacional "José Musso Valiente (1785-1838) y su época (La transición del Neoclasicismo al Romanticismo)", dirigido por Manuel Martínez Arnaldos y José Luis Molina.

Tomás Albaladejo Mayordomo

Pino Campos, Luis Miguel: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. Universidad de La Laguna, 2005, 558 págs.

Este libro, espléndidamente editado por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna y que ha contado con el apoyo financiero de la Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, reúne dieciocho estudios elaborados desde 2001 por Luis Miguel Pino Campos, profesor de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, que tienen el objetivo común de describir con detalle el influjo que el magisterio de José Ortega y Gasset ejerció sobre María Zambrano y el decisivo papel que las fuentes clásicas tienen en el pensamiento y en la obra filosófica de la pensadora española. Según destaca Luis Miguel Pino, Zambrano "tal vez sea la autora de ensayos filosóficos que más comentarios ha escrito sobre Sófocles y sobre la tragedia griega" (pág. 539). Al primer tema se consagran las primeras doscientas páginas del libro, y al segundo las restantes. Todos estos estudios fueron presentados con antelación por el autor en congresos y reuniones académicas. Los publicados con anterioridad aparecen aquí con leves adiciones o retoques. El volumen ofrece también datos biográficos sobre María Zambrano y seguramente lo que constituye la bibliografía más completa de la filósofa (véase especialmente la pág.

74). Como cabía esperar, también resume el contenido de muchas de sus obras. Los estudios están precedidos por un breve prólogo de Juan Fernando Ortega Muñoz, director de la Fundación María Zambrano, radicada en Vélez-Málaga, ciudad natal de la filósofa española. Antes de emprender esta obra, Luis Miguel Pino había publicado diversos estudios sobre las fuentes clásicas en la obra de José Ortega y Gasset, lo que le acreditaba para llevar a cabo esta obra con autoridad y competencia.

Este es un importante libro. Llena un hueco en el conocimiento de las fuentes de la obra de María Zambrano y muestra que la evocación del mundo clásico y el diálogo vivo con los autores literarios griegos y latinos constituye una clave importante para comprender el pensamiento filosófico de esta autora española, a la que las circunstancias políticas del país impusieron una vida itinerante. Nacida en 1904, a comienzos del decenio de 1930, tras acabar la licenciatura de Filosofía en la Universidad de Madrid, donde estudió con Ortega y Gasset, Zubiri y García Morente, iniciaba en España una prometedora carrera como profesora de Metafísica, que se vio truncada antes de defender la tesis doctoral por un prolongado exilio, que duró desde comienzos de 1939 hasta 1984, fecha en la que regresó a España, donde murió en 1991.

Luis Miguel Pino destaca que María Zambrano hace descansar su pensamiento sobre la convicción de que la filosofía occidental erró el camino correcto, emprendido con los presocráticos y Sócrates, en el momento en que Platón y, poco después, Aristóteles convirtieron el *lógos* en la razón discursiva excluyente que negaba la validez de otras formas de pensar. Por una parte, Platón condenó a los poetas porque no aspiraban a la verdad, sino solo a deleitar. A su vez, Aristóteles condenó a los pitagóricos por su proceder pseudocientífico y sus enseñanzas dogmáticas. Esas condenas fueron decisivas para arrinconar otras vías hacia el saber, representadas especialmente por la poesía trágica griega clásica, y constituyen el origen y la causa de que la filosofía y la poesía hayan seguido caminos divergentes y, por eso mismo, insuficientes para comprender la realidad. Frente a ello, María Zambrano propugna la *razón poética*, la razón creadora, como forma para conocer la realidad y vía para lograr la armonía entre *lógos* y *páthos*.

Los ensayos incluidos en el libro tratan sobre los siguientes temas. Los tres primeros versan sobre la influencia de Ortega y Gasset sobre su discípula María Zambrano y acerca de la manera peculiar en que cada uno de los dos pensadores abordó la novela cervantina, el teatro y la figura de Séneca. Las referencias de la discípula al maestro van desde la rebelde crítica juvenil hasta la comprensión, el agradecimiento y el reconocimiento respetuoso de la alumna por el profesor. Muchos profesores y estudiantes se reconocerán en los fragmentos de las cartas que cita Luis Miguel Pino dirigidas por María Zambrano a José Ortega y Gasset y de los artículos de Zambrano sobre su maestro. Los tres siguientes estudios trazan un panorama general sobre la presencia del mundo clásico en la obra de Zambrano. Los restantes tratan sobre las menciones de distintos dioses, filósofos, autores literarios y mitos de la Antigüedad clásica en la obra de María Zambrano. Uno de ellos trata sobre las citas de los filósofos presocráticos y, en particular, de Tales de Mileto. Otro versa sobre Diotima, la sacerdotisa de Mantinea que, según relata Sócrates en el *Banquete* platónico, le había enseñado lo que sabía sobre el amor. Otros versan sobre la presencia de la épica, de la lírica y, especialmente, de la tragedia griegas en la obra de Zambrano.

Como era de esperar, Luis Miguel Pino se refiere con detalle al drama de Zambrano titulado *La tumba de Antígona,* figura mítica que, lo mismo que Edipo, según aparecen en las correspondientes tragedias de Sófocles, atrajo su atención repetidas veces también en otras de sus obras. Otros ensayos versan sobre la presencia en la obra de Zambrano de los dioses griegos Afrodita y Eros, Apolo y Dioniso, y de otras divinidades y personajes míticos (Hades, Deméter, Triptólemo y Perséfone) relacionados con los cultos mistéricos que se celebraban en Eleusis. El libro se cierra con un ensayo sobre la trascendencia de Sófocles en la filosofía de María Zambrano. En conjunto, el volumen demuestra e ilustra sobradamente la tesis de que el pensamiento filosófico de María Zambrano se construyó mediante un diálogo vivo y permanente con el mundo clásico y con los filósofos que habían sido sus maestros. Luis Miguel Pino insiste aquí y allá en que su estudio no agota la descripción de las fuentes clásicas en la obra de Zambrano. De hecho, las líneas finales del libro anuncian el hallazgo de un texto, al parecer inédito, en los fondos de la Fundación María Zambrano titulado "Antígona y el fin de la guerra civil [española]". Pero, en todo caso, el volumen de Luis Miguel Pino ofrece un panorama muy rico, que muestra que María Zambrano leyó los clásicos con amplitud y profundidad y realizó su obra creativa mediante el diálogo vivo con la literatura clásica, cosa más frecuente en otros países europeos que en España.

Luis Miguel Pino expone los datos y sus argumentos con claridad, detalle filológico y precisión mediante un estilo ameno y discursivo. Como el libro reúne estudios presentados ante auditorios diferentes, varios capítulos exhiben cierto grado de repetición, que para nada ofende al lector y que ayuda al no especialista. Por todo ello, este libro debe figurar en todas las bibliotecas interesadas por la cultura española y constituye una referencia obligada para los interesados por la obra de María Zambrano y por la tradición clásica.

Emilio Crespo

Piñas Saura, María del Carmen: *En el espejo de la llama. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2004, 252 págs, ISBN: 84-8371-414-0.

Este libro es la versión adaptada para su publicación de lo que ha sido una tesis doctoral recientemente defendida. La autora, Piñas Saura, ofrece al lector una interpretación de la compleja obra filosófica de María Zambrano a través de un estudio creativo, original en su exposición, fundamentado y documentado en fuentes de diverso origen (poéticas, filosóficas, sociológicas, antropológicas, historiográficas, religiosas, etc.) y teniendo como referencia la mayor parte de los escritos de María Zambrano.

El libro está dividido en siete capítulos. La explicación no sigue una línea discursiva ni una sucesión lógica, sino que expone unas ideas centrales en el pensamiento de Zambrano que son refrendadas, amplificadas y contextualizadas con el apoyo de cientos de versos de poetas antiguos (Hesíodo, Píndaro) y contemporáneos bien conocidos (Valente, Cioran, Prados, Celaya, Antonio Machado, Lezama, Loynaz, Clara Janés, Martí) con pensamientos de filósofos antiguos (Platón, Aristóteles, Empédocles, Anaxágoras, Anaximandro, Plotino, San Agustín), con ideas pertenecientes al orfismo y al pitagorismo, con reflexiones, análisis y comentarios de historiadores, filóso-

fos, psicólogos, sociólogos, antropólogos y novelistas contemporáneos (Panikkar, Foucault, Jünger, Jung, Souzenelle, Kerényi, Dostoievski, Sampedro, Unamuno, Ortega, etc.), así como con las explicaciones de algunos estudiosos de la obra zambraniana (Ortega Muñoz, Moreno Sanz, Cerezo Galán, Agustín Andreu, María Poumier, Miguel Morey, Sonia Prieto, Óscar Adán).

En la Introducción la autora inicia su explicación con la antítesis que caracteriza el libro y que en distintas imágenes y símbolos va repitiéndose: latido de ausencia, la ausencia se muestra, remolino de luz nacido de lo oscuro, tumba —germinación, peregrinar— sueño, etc. La obra de Zambrano es una filosofía que expresa con sentimiento poético todo aquello cuanto ha escapado del análisis de la razón, y esa escapatoria se ha producido porque eso que no ha sido objeto de la filosofía hasta ahora, requiere una aproximación específica, distinta de la lógica habitual. Ese objeto, no analizado hasta ahora por los filósofos, es denominado simbólicamente con distintos términos como entrañas, ínferos, o más comúnmente, alma; en él se incluye lo oscuro, lo onírico, lo abismático. Para adentrarse en ese objeto nuevo de la filosofía no vale la lógica tradicional, sino que ante todo es preciso "destruir las falsas certidumbres" que desacreditan "el pensar simbólico", y por ello "conviene llevar hasta el límite las contradicciones de la razón" y convencer de la necesidad de un cambio.

Está claro que quien quiera entender el pensamiento de María Zambrano y comprender el estudio de Piñas Saura ha de estar preparado para el esfuerzo de renunciar a una lectura lineal y a la explicación de lo evidente. La filosofía de la primera ha contagiado la expresión de la segunda y de este modo el lector de una y otra ha de saber que se aspira a desplegar un concepto directamente, sobre todo, porque se trata de un especial objeto de estudio (aquello otro distinto de lo racional) que rehuye la definición y exige que uno se acerque a él dando rodeos, describiendo círculos concéntricos y tangentes. Piñas Saura resume la obra de Zambrano cuando afirma que leyendo a María Zambrano uno siente que ha aparecido una apertura tras la cual comienza a perfilarse un camino que conduce a un bosque entrelazado de palpitaciones. Parece sacudirnos la conciencia poniéndola en vilo y así posibilitar un acercamiento distinto a lo que nos rodea; quizás experimentando en todo germinación. Su razón poética es consciente de que la razón está amenazada, por lo tanto es preciso cuidarla, ya que parece ser el frágil espacio de lo común. Sin embargo, ella se acerca a esa búsqueda de la ausencia, a ese adentramiento en la conciencia, a través de un pensar que fructificará aclarando formas de nuestro vivir, de nuestra atmósfera o del subsuelo; presentando maneras más hondas de comprensión que las meramente causales o mecanicistas (pág. 14).

Luego, completa este resumen diciendo que "María Zambrano realiza un viaje por las ruinas [los desastres de la razón exclusiva]..., dando humanidad a lo caótico [orfismo]; vive y rescata un mundo más allá de la ley impuesta [Antígona]; se trata del mundo del exilio [Edipo mendigo] que va creando una suspensión en el tiempo al hacer germinar inocencia [Edipo ignorante y Antígona inocente]; para ello negará al mundo meramente racional [Creonte] el derecho de determinar nuestra naturaleza y sugerirá la *presencia ausente* de un ámbito donde poder gozar sin preguntas" (pág. 15). Una vez más se anuncia la explicación a través de la contradicción: "María Zambrano nos hace pensar, pero a la vez nos libera del pensamiento, de la pura reflexividad" y el hombre experimenta "el retroceso del Dios

de la teología en busca del Dios que devora y quiere ser devorado". Diríamos que se trata de una filosofía que impone hacer el camino hacia atrás, hacia el pasado de la historia: hubo un Dios de la Teología, un Dios (cristiano) omnisciente, amigo del hombre, que hoy está abandonado; se busca su huella y se alcanzan estadios anteriores como el politeísmo que Zeus (Júpiter) presidiera, y antes su padre Cronos (Saturno), antes aún su padre, Urano (Cielo); éste fue destronado por Cronos, y, a su vez, Cronos, devorador de sus hijos, lo fue por Zeus.

Se explica, en este libro, que la Razón Poética de Zambrano propone que la nueva razón no esté sometida a la ley de la contradicción, sino que esa razón nueva sea simbólica y no dé lugar a términos opuestos, sino polares, relativamente polares. Es lo que se llama *relativismo positivo*, aunque ello no sea fácil de admitir para quien no se desvincula de la lógica racional.

La Razón Poética de Zambrano manifiesta el convencimiento de que la realidad no es totalmente transparente para la razón, de modo que pueden existir zonas sombrías que se resisten a ser analizadas, tal vez porque requieran más que una presentación, una representación, y ésta exige no una definición, sino un símbolo. Por ello Piñas Saura completa su definición de la filosofía de María Zambrano afirmando que la Razón Poética supone un nuevo orden de la presencia de una conciencia simbólica como puente, "conciencia que evoca sin significar, que deja ver sin representar" (pág. 17). Mas, en filosofía como en poesía, no se puede prescindir del *lógos*, de la palabra razonada, de ahí que Piñas Saura concluya con Patxi Lanceros categorizando que "el símbolo sin racionalidad es tiránico y que la racionalidad sin símbolo es estéril".

No cabe duda de que en las escuelas filosóficas del siglo XX el pensamiento de María Zambrano no es bien acogido, entre otros motivos porque manifiesta la incapacidad reiterada de la razón como vía exclusiva para acceder a la verdad, para conocer la realidad. En efecto, hasta ahora, se ha suplantado "lo que es" por "lo que se conoce", descalificando los otros tipos de saberes en clara alusión a las ideas de Platón y de Aristóteles.

Piñas Saura recorre en sucesivas páginas la evolución de la Filosofía hasta llegar a Nietzsche, cuando la historia se introduce en la naturaleza por mediación de la biología, cuando se experimenta el tránsito de lo maquinal a lo orgánico y cuando el "ser" será pensado como negatividad en cuanto que es lo que todavía no es. Aparece así la idea de "lo otro", de la otra historia, la de "los enterrados vivos" (Antígona, Baudelaire, Kafka, Rimbaud...), la de los delirios, desvaríos y fantasmas, etc., la que ha llevado a estos poetas y filósofos a una soledad de la que luego ha brotado una comunicación, una realidad extraña, "póstuma", un nacimiento nuevo (no reiterado), porque se comprueba que en estos casos la desesperación, a fuerza de agotar los conflictos hasta su último fondo, encuentra finalmente el camino. Estas experiencias descubrirán ámbitos que parecían sumergidos, formas de expresión o conocimiento que se habían desusado, pero que continuaban siendo creadoras: eran las agonías, "las confesiones de agonizante". Se trata de la criatura que no tiene bastante con nacer una sola vez, sino que necesita ser reengendrado, cual Dioniso, el nacido dos veces, o Edipo, que tras la anagnórisis, vuelve a empezar una nueva vida, su segunda vida. Es como si el hombre, tras disolverse de una primera vida, necesitara ser re-unificado en un nuevo ser. El sueño, la vigilia, etc. serán algunos de los métodos para recorrer el camino de esta nueva razón.

La metafísica experiencial (pensar en lo onírico, infernal, oscuro...) de María Zambrano es, en la práctica, una crítica a la configuración conceptual del hombre occidental y a la aceptación de la conciencia, de la historia y de la razón discursiva, porque lo real es inaccesible e inagotable: "se roza lo sagrado como posibilidad del ser que alumbra el proceso de creación de la persona. La nada como la realidad del no ser, de aquello que la razón excluye. Se trata del sentir originario de la existencia; hablamos del inicio de un viaje de descenso a los "infiernos del ser", un camino a los infiernos de la posibilidad inagotable". Desentrañar lo real sin alterarlo conllevará ir al «rescate de la pasividad, de la receptividad», o sea, de esa aurora primordial que yace en lo humano (pág. 34).

Otra dimensión esencial en el pensamiento de Zambrano es lo trágico, porque es el ámbito de la fatalidad, donde se dan los dolores y donde el amor y el dolor son símbolos de lo humano: "En lo trágico la piedad puede llegar a su máxima manifestación, ya que hace posible el conjuro, la invocación, y muestra las situaciones más extremas de la condición humana: se destapa el mundo de las entrañas y hace entrar lo otro en el mundo" (pág. 39).

Concluye esta inicial explicación de la obra zambraniana recordando el carácter fragmentario de sus escritos: "fragmentos de un orden remoto que nos tiende una órbita. Su pensamiento tiene una coherencia estructural; es un saber metódico que no cae en la sistematización" (pág. 41).

En los sucesivos capítulos del libro, Piñas Saura se ocupa de varios apartados que ese mundo de lo oscuro, abismático, infernal, onírico y sagrado ha suscitado en la filósofa malagueña. Así el segundo capítulo está dedicado a justificar por qué la filosofía no ha analizado hasta ahora la realidad en su conjunto. El tercero, a destacar cómo esa parte de la realidad no atendida por la filosofía late como sombra pendiente de ser abordada, simbolizando la imagen del exiliado o del encerrado entre muros (emparedado), que aguarda a que su existencia sea también atendida. Su abandono y su olvido desembocan también en tragedia y exigen un sacrificio. Serán las figuras de Antígona, la enterrada viva, y de Perséfone, la raptada por Hades (Plutón), dios de los infiernos, las que simbolicen esa otra realidad que reclama la atención filosófica. Los temas del tiempo y del sueño completan esta incursión de la autora en el pensamiento de Zambrano con el que se intenta crear un nuevo concepto de la persona.

El capítulo cuarto recorre los símbolos correspondientes a la luz, las entrañas, la memoria y la poesía, para acabar en la paradoja de cómo la pasividad de los ínferos se puede transformar en una activa creación.

El capítulo quinto desarrolla otros símbolos zambranianos como la tumba del hombre solamente racional y su acceso a lo real, la sangre y la luz, la poesía y la aurora o el nacimiento de una palabra originaria.

El capítulo sexto está dedicado al símbolo de la Aurora, esta vez desde una perspectiva filosófica. Las referencias poéticas y simbólicas que apoyan las ideas de Zambrano abundan en los términos contradictorios que, como antes hemos afirmado, no son obstáculos en la reflexión, dado que se trata de una *razón poética*, donde la lógica tradicional no cabe. Se ha de comprender lo que se siente, o bien, aceptar sin comprender. Por ejemplo (pág. 218) se afirma que si una conciencia está segura de sí misma, se equivoca, porque para ser auténtica, tiene que romperse, de tal manera que se concluye que parece inevitable que, llegando a ciertos extremos, la única manera de tener razón es perderla. Frases clásicas

como la de Sófocles, "luz sin luz", o de San Agustín, "la memoria, vientre de la mente", inciden igualmente en las reflexiones que la autora, Piñas Saura, hilvana para contextualizar la obra de Zambrano.

Finaliza el libro con un capítulo séptimo dedicado una vez más a la luz, a la pintura y al artista. También este ámbito de la creatividad humana está salpicado por lo contradictorio: "el artista... es intérprete ante todo de las tinieblas, del lado oscuro de la vida. Porque artista es sólo el que penetra en las tinieblas para arrancarles algo de su secreto" [...] La Razón Poética supone concebir lo verdadero como creación constante; proceso, duda, crisis, exaltación, caída, destrucción y catarsis (pág. 241). Una vez más es lo contradictorio lo que explica el camino hacia la verdad en esta filosofía, y se confirma en aquella frase zambraniana incluida en *Algunos lugares de la pintura* (pág. 164) cuando afirma: "Loco, es decir, cuerdo, pues que refleja con impasibilidad y pasión todas vuestras locuras, vuestras secretas pesadillas que a nadie confesáis, vuestros terrores nocturnos, de esa noche del alma que la atención de la vida diaria no os permite percibir, de esas tinieblas que la conciencia llamada normal rechaza, sin atreverse a desgarrar un solo instante".

Así pues, María del Carmen Piñas Saura nos ha ofrecido en este libro una lectura de la obra y pensamiento de María Zambrano muy sugerente por sus múltiples indicaciones, comentarios y sus numerosas fuentes poéticas, novelísticas, psicológicas, religiosas, históricas, etc. La obra de María Zambrano es muy difícil de organizar y de clasificar porque no constituye un texto acabado, sino continuamente reelaborado, porque nunca está concluido, sino que se nos ofrece como fragmentos de una posterior entrega definitiva que nunca llegará. Sin embargo, en la parte más novedosa de su filosofía, el estudio de las entrañas de lo humano, la autora ha sabido ordenar, clasificar y enlazar las ideas zambranianas dándoles una sólida cohesión en una dimensión racional no habitual, y en la que su expresión se justifica y explica con el apoyo de versos, comentarios e ideas de poetas, filósofos y especialistas de otros ámbitos del conocimiento. Así las expresiones simbólicas de María Zambrano, difíciles de comprender y aceptar por una filosofía tradicional, adquieren pleno sentido con el apoyo y refrendo de las frases e ideas de escritores de épocas antiguas y actuales.

Este método original de Piñas Saura hace del libro reseñado, *El espejo de la llama,* un instrumento necesario para entender y para completar la idea que cada uno se pueda formar al leer la obra filosófica de María Zambrano.

Hemos dicho que este libro no es ya una tesis doctoral, sino su adaptación para ser publicado. Imaginamos el esfuerzo de síntesis de la autora y el recorte bibliográfico de citas, fuentes y textos. El espacio es uno de los condicionantes que hoy limitan la expresión de un trabajo largamente elaborado y que leyendo entre líneas el lector comprende enseguida cuánta ha debido ser su extensión. Ello puede explicar que en el libro no veamos una bibliografía final, recomendable para una próxima edición, así como el recoger las referencias completas de algunos estudios citados que no se han incluido (Sonia Prieto) y las citas exactas y completas de cuantos versos, aforismos y comentarios se recogen a lo largo del libro. La necesidad de esta inclusión viene justificada no sólo para una perfecta documentación, sino para que el lector pueda acudir a esas fuentes con más rapidez, y, en su caso, contrastar algunas afirmaciones. Por ejemplo: se dice en página 17: "En ella nos encontramos un condescender a la dolorida

realidad, una *Nekya* o descenso a los ínferos del alma para lograr un sentir iluminante". El término griego *Nekya* o *Nékyia* no significa "descenso", sino "evocación de los muertos"; es una palabra que se relaciona con *nekrós:* "cadáver", "muerto". Es cierto que Zambrano habla del descenso a los infiernos, pero no se ha de confundir "descenso a los infiernos" con la "invocación a los muertos". La *Nékyia* es el título griego con el que se conoce el canto undécimo de la *Odisea homérica* y de estas evocaciones de los muertos, o mejor dicho, de las almas de los muertos, se habla también en Diodoro de Sicilia (4, 39), en Herodiano (4, 12.8), Plutarco (*Moralia*, 740e), Luciano (*Nigrino*, 30), etc. En griego el término que designa descenso, incluso el "descenso a los infiernos" es *katábasis* y lo testimonian Heródoto (7, 223), Polibio (3, 54.5), Diodoro de Sicilia (14, 25), siendo Isócrates el que lo usa específicamente para referirse al "descenso a los infiernos" en dos pasajes (211e y 215e). Por tanto, es conveniente la precisión en el uso de esos términos. De hecho, el librito publicado por el Instituto de Bachillerato "Sisla" (Sonseca, Toledo) con un ensayo de María Zambrano se titula *Un descenso a los infiernos*, en el que la filósofa madrileña comenta *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Otro ejemplo en el que convendría precisar la afirmación es la cita atribuida a Lezama Lima (sin concretar) de pág. 31 cuando afirma: "saber es saborear —sabor, sabiduría, sal, saltar, danzar—, eran para los griegos una sola palabra, como dice Lezama Lima". No es exactamente así. Precisemos a Lezama Lima a través de la autora, si la cita es correcta. Para los griegos "saborear" (*geýomai*) era una cosa y "saber" (*epístamai*, *óida* —verbos—, *epistéme, eídema / eídesis* —sustantivos—), otra; por otro lado, "sabor" (*geúsis, geûma*) tampoco tiene nada que ver con "sabiduría" (*sophía*), ni "sal" (*háls*) guarda relación con "saltar" (*pedáo*) ni con "danzar" (*khoreýo*, *orkhéomai*), pues como se ve, son raíces completamente distintas. Lo que tal vez se ha querido decir (sea o no Lezama Lima el autor de esta atribución) es que para los *latinos* (no para los griegos) *sapere* (infinitivo latino) es el mismo verbo que en castellano "saber"; es de esa voz latina de donde procede nuestro verbo en su doble significado de "tener sabor a" y de "tener juicio de", "entender", exactamente igual que ocurría en latín. Pero, por otro lado, el verbo latino *sapio* (*sapere* > "saber"), cuya raíz se vincula con la del término griego *sophós*, "sabio" y *sophía*, "sabiduría", no guarda ninguna relación con las palabras latinas *sal* (genitivo *salis*, "sal"), *salio* (infinitivo *salire*, 'saltar') y *salto* (infinitivo *saltare*, 'danzar', frecuentativo de *salio*), que sí pertenecen a una misma raíz indoeuropea, que en griego corresponde a la antes citada de *háls* ("sal"). Por tanto, entendemos que en esa afirmación hay un doble error: uno, atribuir a los griegos una semejanza que se da sólo en latín; otro, no hay comunidad de origen en esos términos, sino dos orígenes diferentes: uno para saber y sabor (*sapere*), otro para sal, saltar y danzar en cierto tipo de fiestas.

Estos pequeños detalles, atribuibles a las fuentes de donde se ha tomado la referencia, no desmerecen la excelente calidad del libro, su contenido y la abundante cantidad de referencias, pues con ello su autora facilita al lector contextualizar el pensamiento y la obra de María Zambrano en las vanguardias artísticas e intelectuales del siglo XX.

Sólo nos resta agradecer a la autora el esfuerzo realizado y la generosidad intelectual volcada en la elaboración de este estudio, así como felicitarla por el apasionado sentimiento que transmite en sus páginas.

Podríamos concluir con una frase simbólica, pues para nosotros este enriquecedor libro representa *la llama* ardiente de María Zambrano reflejada *en el espejo* poético de María del Carmen Piñas Saura.

Luis Miguel Pino Campos

Polo, Miguel Ángel: *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Lima, Editorial de la U.N.M.S.M., 2004.

Miguel Ángel Polo es profesor de la universidad de San Marcos de Lima. Ha escrito sobre ética en diversas revistas especializadas, y dos libros suyos recogen su producción hasta el momento. Su tesis de filosofía versó sobre la ética budista, con lo que la ética, la filosofía oriental y la filosofía de la religión son sus principales áreas de investigación. El libro que tenemos ante nosotros recoge reflexiones sobre las dos primeras: es una recopilación de artículos que guardan una estrecha unidad temática y argumental, por lo que parecen capítulos expresamente concebidos para la arquitectura del libro.

El autor lo divide en doce capítulos, pero éste tiene una estructura ternaria en partes más o menos equivalentes: cincuenta páginas introductorias (hasta el capítulo 5), sesenta de desarrollo (capítulos 6, 7 y 8) y otras cincuenta conclusivas, hasta el final. Esta macropuntuación no es la de la disertación ni es teatral tampoco, pues la segunda parte ni es el desarrollo de la introducción ni es el nudo de la trama; es más bien una estructura musical donde la primera parte, a modo de obertura, expone juntos todos los temas, la segunda los expone por separado con todas sus variaciones y la tercera concluye, a modo de síntesis, la línea argumental.

Se queja el autor de la inmoralidad actual de quienes criticaron en el pasado el gobierno inmoral de Fujimori (pág. 13). La sorpresa e indignación que eso le produce le hace volver la vista al ethos griego, entendido como morada humana (personal, social, ecológica): de ahí el título del libro, que pretende articular las tres grandes tradiciones éticas (virtudes, deberes y valores) conectando la moral con la antropología social; el resultado es la moral de la "vida atenta", forjada por el autor. Si "la moral es lo recibido por la tradición" ("el ámbito personal-social donde experimentamos con valores, normas, juicios"), la ética es "el arte de aprender a vivir bien" (pág. 19); la tarea del eticista sería triple: comprender y evaluar (justificando o criticando) la moral heredada, y proponer nuevos caminos (pág. 21). Todo ello exige imbricar, inspirándose en Aranguren, la moral pensada con la moral vivida (pág. 39). El ser humano es un ser "trascendente", es decir "abierto a todo lo que es" (pág. 24): a la naturaleza (conectando la mente con el cuerpo), a los otros seres humanos, y a lo sagrado. Hay claras referencias budistas confesadas por el autor, lo que le hace rescatar de Krishnamurti el concepto de "unitotalidad". La ética es, pues, "el cuidado de la morada" (pág. 30); la moral sería, frente a este pensar y vivir nuestra plenitud, las "normas, ideales, valores, sentimientos, creencias, juicios morales" socialmente heredados; nacemos dentro de una cultura y la vivimos siendo "creativos dentro de esa tradición" (pág. 32). En esa polaridad entre la tradición (situación o circunstancia) y la libertad (el yo o el humanismo) reconocemos el humanismo situacional del gran maestro Francisco Miró Quesada Cantuarias; sólo que éste se queda al final con el humanismo solo, y Miguel Ángel Polo rescata el contexto situacional que corre riesgo de quedarse olvidado en el camino.

Pero la modernidad ha creado individuos descontextualizados: el autor, al pro-

poner una "vida atenta" al entorno dentro de un estar-en-el-mundo heideggeriano, parece deslizarse hacia el posmodernismo. El método científico quizá debe completarse con el sistémico, pero quizá también deba recurrir a la poesía: al modo como Verlaine y los impresionistas querían captar la fugacidad del momento (y, sin embargo, congelar el fluir de las cosas es detener el flujo). El empeño de Miguel Polo, si bien es encomiable, roza peligrosamente la utopía. El espíritu sistémico, de ambición totalizante y riesgo totalitario, asoma cuando se quiere convertir la moral en "vaso comunicante entre las distintas esferas de la vida humana" (pág. 43), y este esfuerzo hercúleo tiene la clarividencia de la cautela en la pluma del autor: "tradición que no dialoga (...) se fragmenta, se desarticula y autodestruye" (pág. 44); pero lo mismo le pasa a la tradición que dialoga, porque la razón, como dice Miró Quesada, tiene una poderosa fuerza disolvente. Desde luego hay que huir de una moral ahogada en lo jurídico y económico (la del imperio incaico: pág. 42) y acercarse con cuidado a una subjetividad que, como dice José Antonio Marina, "está dividida en una fracción pulsional y una fracción hablada (...) a un lado están los deseos. A otro, los deberes" (pág. 48). "Llamamos "autonomía" contextualizada", dice Miguel Ángel Polo, "a ese camino medio donde se encuentran el marco de referencia (tradición y comunidad) con nuestra legítima aspiración a la autorrealización o autenticidad" (pág. 58). La vigilia de la razón ha producido los mismos monstruos (totalitarismo marxista) que el sueño de la razón (fascismo). Y Miguel Ángel Polo hace bien en criticar las insuficiencias de la razón, como Sócrates criticó las de la democracia; pero tiene que estar muy atento porque ante él se deslizan, en los caminos angostos y posmodernos, los abismos de la sinrazón. Frente a Descartes, la modernidad kantiana era consciente de sus límites, pero todavía era inaccesible al sentimiento; ¿sería posible una razón crítica que, en su pureza, abriera los ojos a su propio estar en el mundo desde el horizonte de la sensibilidad?

Las virtudes. La parte central está dedicada a las tres grandes teorías éticas que dominan la historia: la ética de las virtudes, inspirada en Aristóteles, que prevalece hasta el siglo XVII (capítulo 6); la de los deberes, inaugurada por Kant en el XVIII (capítulo 7); y la de los valores, de inspiración platónica, surgida en el XIX (capítulo 8). La tradición es "una argumentación desenvuelta en el tiempo", donde los acuerdos "son redefinidos a través de conflictos" (pág. 78). Ahora bien, la crítica moral opera desde un horizonte "que abarque todas las tradiciones, que es la humanidad"; "el sentido de nuestra vida comunitaria se completa con el ideal de humanidad" (pág. 81). Un deseo piadoso que Miguel Polo formula en la órbita de MacIntyre, y que superaría la tensión unamuniana entre tradición castiza y tradición eterna; pero irrealizable, porque el propio Ortega se encarga de aclarar que esa suma de todas las perspectivas en que consistiría la crítica moral es Dios; dicha crítica, por lo tanto, no es de este mundo. ¿Cómo mantenerse en la virtud si la crítica moral supone un cruce de perspectivas que no es de este mundo? Miguel Ángel Polo acierta en el diagnóstico pero yerra, creo yo, en el tratamiento terapéutico del asunto.

Los deberes. El agotamiento de la ética del deber inaugurada con Kant conduce, por otra parte, a una ética light que prescinde de fundamentación racional de la moral: una razón débil. Cuando el autor supone con Krishnamurti que "este presente contiene el pasado y el futuro" (pág. 92), uno se pregunta si no se trata de un collage de

palabras transmisoras de contenidos huecos, como ya en su día denunció Vázquez Montalbán. Y si "el despliegue de las potencialidades individuales sin un sentido de humanidad puede realizarse en contra de los otros seres humanos", y justifica las barbaries de Hitler y Stalin, Miguel Polo concluye con Emmanuel Levinas que hay que asumir un absoluto: "el imperativo de humanidad" (pág. 94); "los derechos humanos son exigencias mínimas necesarias para valorar una sociedad como justa" (pág. 95). La fuente de la obligación no es la conciencia racional, sino la vida atenta: conjugando (pág. 97) razón y aspectos no racionales de la vida como los sentimientos, la intuición, el deseo, las ilusiones, las esperanzas, etc. (Obsérvese que para Miró Quesada, en oposición a Bergson, la intuición es, junto a la formalización, uno de los aspectos centrales de la razón, nunca una actividad irracional; Platón es el responsable de esta ocurrencia).

Los valores. Buscando una moral no derivada de la experiencia, Kant rechazó las virtudes; por eso el neokantismo descubrirá los valores separados del ser, y convertirá las virtudes en valores ajenos a la experiencia: la justicia seguirá valiendo aun cuando no exista ningún ser humano justo (pág. 102); oponiéndose al positivismo que juzga (pág. 79) que "una persona virtuosa sin actos realizados no tiene sentido". El sentido de los valores requiere devolverlos a sus contextos; de ahí los intentos de Ana López y Carlos Díaz de ligar los valores con las virtudes (págs. 112, 110, respectivamente). Por eso "toda propuesta de educación en valores que no incluya el trabajo con las virtudes será deficiente" (pág. 116), ya que los valores descontextualizados producen angustia y frustración; al repartir el politeísmo axiológico sin unidad orientadora, los educadores dan "la impresión que el mundo de los valores es simplemente una gran oferta de productos que cada individuo debe elegir".

Moral de la atención. Cuanto precede deja perfilada la propia formulación del autor: se trata de la vida atenta; "la idealidad de los valores, la obligatoriedad de los deberes y la contextualidad de las virtudes pueden ser acoplados en una ética de la atención" (pág. 127). La atención es la virtud fundamental: unifica y da sentido a las demás virtudes. "Parafraseando a Kant: virtudes, normas y valores sin atención son ciegos, la atención sin las anteriores es hueca" (pág. 128). La atención es (pág. 124) "el cuidado por el otro y por uno mismo, cultivo de la mirada y de la sensibilidad"; no se trata de "buscar mi excelencia personal a costa de otros, sino de abrir nuestra mente y corazón mediante una mirada directa y compasiva hacia lo que es". Todo ello requiere una ética de máximos o de la felicidad (momento teleológico) y una ética de mínimos o de la justicia (momento deontológico); la dignidad de la persona (pág. 140) es un mínimo moral, pero hace falta también una actitud atenta a las comunidades culturales, que hacen sus propias fundamentaciones. En efecto, si los mínimos se establecen por opinión de la mayoría, "eso ya excluye a las minorías" (pág. 142). Libertad, igualdad, fraternidad; entendiendo esta última a la vez como solidaridad de grupo y solidaridad con todos los seres humanos (el comunitarismo no está, pues, reñido con la universalidad). Si el Perú es un país multicultural, ¿cuáles son los máximos de la sociedad peruana? "La vida ética (...) se va conformando a través de interrogaciones a nuestro marco cultural" (pág. 165), sin olvidar que (pág. 162) "una moral que busca conformar al individuo a los patrones sociales, así como desecharlos, produce inmoralidadad". Moral es morada interior

y exterior, hogar: de ahí que sea necesaria la ecología; si la contaminamos, ¿cómo podremos vivir en paz?

Los antecedentes de esta propuesta son el budismo, Krishnamurti (pág. 122), Lévinas y Heidegger o la ética del cuidado (pág. 128). ¿Dónde queda la razón? En una encrucijada de premodernidad, modernidad y posmodernidad. Miguel Ángel Polo propone "producir una síntesis de los discursos premodernos y modernos" (pág. 122). Dependiendo de cómo dé contenido Miguel Ángel Polo a esta declaración de principios, su propuesta será collage ecléctico de palabras sin conceptos (a lo Vázquez Montalbán) o superación conceptual de los límites de la razón moderna sin renunciar a ella, pero sin reducirse a ella tampoco (rescatando racionalmente el sentimiento). ¿Cómo cuajará la moral de la atención? Estaremos atentos a sus futuras concreciones, pues es bien sabido que el diablo está en la letra pequeña.

El tema de nuestro tiempo es hoy la necesidad de criticar la razón sin caer en el involucionismo (Sócrates, criticando la democracia, pasa a los ojos de muchos por antidemócrata); y cuando planteamos la moral como un vaso comunicante (pág. 43), el esfuerzo puede parecer titánico. Creo que es suficiente elogio para un autor advertir que ha planteado de manera coordinada tan apasionantes problemas. Elogio que hay que hacer extensivo a su claridad estructural: pues en la exposición de las tres grandes tradiciones éticas se observa un esqueleto arquitectónico tan sólido como sencillo; algo que no aflora con tanta evidencia en algunas introducciones a la ética que sí lo podrían plantear.

Mariano Martín Isabel

Revista de Estudios Orteguianos. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, nº 10/11, 2005.

El año 2005, cincuentenario de la muerte de Ortega, ha puesto de relieve dos realidades: que el filósofo, después de décadas de malentendidos e incomprensión, ha encontrado el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento y del pensamiento español, y el rigor y la precisión en los estudios orteguianos puesta en evidencia con la publicación de la nueva edición de *Obras Completas*. De estas dos realidades da buena cuenta el número doble (10/11) de *La Revista de Estudios Orteguianos*.

A los habituales apartados de la *Revista*, ya desde el número anterior se suma uno dedicado a la nueva edición de *Obras Completas*, que en este caso corre a cargo de Francisco José Martín, quien demuestra la utilidad y pertinencia de esta nueva edición, que se rige por el criterio de articular "la forma interna" de la obra, que no es otra cosa que la relación natural que los textos establecen con el conjunto de la obra del autor, y la "forma externa" o su relación con el horizonte histórico en que fueron escritos. En esta dirección el ensayo sobre Azorín publicado en 1917 se comprende como un proyecto integrador que genera una nueva unidad textual, partiendo de dos textos escritos en diferentes épocas: 1916 la primera parte y 1913, la segunda. Proyecto integrador porque en los textos de 1913 encuentra Ortega una coincidencia entre el héroe cotidiano de Azorín y el distanciamiento de la voluntad pura que se produce en su reflexión a raíz de su tercer viaje a Alemania y su alejamiento del neokantismo.

En el apartado "Documentos de Archivo", nos encontramos con unas oportunas "Notas de trabajo sobre Cervantes y El Quijote", en una cuidada edición, que ya

es una seña de identidad de la *Revista*, y que en esta ocasión tiene los nombres de José Ramón Carriazo y María Isabel Ferreiro. Se respeta el ordenamiento establecido en las carpetas correspondientes y mediante un amplio aparato de notas, se nos remite ya a la referencia exacta del libro mencionado por Ortega o, en caso de que sea una idea contenida en el *corpus* de su obra, al lugar exacto que ocupa en las *Obras Completas*. En el mismo apartado, Ignacio Blanco Alfonso nos ofrece un artículo "Otoño de 1955: conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset", en el que encontramos una completísima documentación gráfica y escrita sobre la repercusión de la muerte de Ortega en la prensa española y extranjera y en el que, de forma definitiva, se destierran algunas ideas falsas reproducidas por los periodistas franquistas, como la de una posible reconciliación del filósofo con la Iglesia católica en sus últimos momentos.

El apartado de "Artículos" presenta una gran variedad, dando cuenta de la apertura temática que se está produciendo en la investigación sobre la obra de Ortega. José María Laborda reflexiona sobre el contexto cultural y las causas que motivaron los ensayos sobre estética y música de Ortega. Francisco M. Carriscondo realiza una labor de búsqueda por todo el *corpus* orteguiano de sus meditaciones sobre la creatividad léxico-semántica y los resultados de su aplicación, descubriendo ideas muy interesantes sobre el diccionario. Juan Miguel Sánchez Vigil analiza la labor editora de Ortega que abarca tanto su papel como director editorial de Calpe, como su relación con los autores y el lanzamiento de la *Revista de Occidente* en América desde la delegación de Calpe en Argentina. Finalmente, uno de los temas más difíciles de la obra orteguiana, sus relaciones con el filósofo Leibniz son analizadas en dos artículos: "Cervantes y Ortega; el secreto de España" donde Agustín Andreu reflexiona sobre la influencia de la Institución Libre de Enseñanza y su metafísica panenteísta en el joven Ortega y "El principio, los principios, el optimismo", a cargo de Juan Carlos Jiménez Garcia.

En el primer artículo, Andreu defiende que es la influencia de la I.L.E. la que posibilita que el joven filósofo supere su inicial análisis catastrofista sobre la situación española, heredero de los hombres del 98, para construir un nuevo concepto de pueblo. Dicho concepto no se basará ya en la psicología sino en una sensibilidad metafísica anclada en las corrientes del subsuelo y que encontraría en *El Quijote* ese amor a lo trivial como manera de sentir el Universo y estar en el mundo. Esta actitud originaria, según interpretación de Andreu, sería la razón del desistimiento español, interpretado no como decadencia sino como resistencia a ciertos valores de la modernidad. Juan Carlos Jiménez García, por su parte, se ocupa del debatido optimismo de Leibniz, analizando los conceptos del principio de lo mejor y la ley de continuidad, desde la asunción que de tales principios lleva a cabo Ortega en su filosofía. Para el filósofo español, la razón que justifica la ley del principio de lo mejor y da cuenta de su paso de lo posible a lo real, no es otra que "lo que parece mejor a cada hombre en su vivir" llevando a cabo una interpretación más modesta o limitada que la del propio Leibniz, para quien toda justificación de que "no todo posible existe" no puede marginar el infinito. Por otra parte, la ley leibniciana de la continuidad o mejorabilidad, implica que no hay mundo posible por perfecto que sea que no pueda ser superado por otro, lo que asesta un duro golpe a cualquier forma de utopía, y lleva a Ortega a concluir que lo que hay no es el ser sino "un conato de ser".

En el apartado "La escuela de Ortega", encontramos un texto entrañable de Fernando Vela, "Evocación de Ortega", presentado por Azucena López Cobo y publicado en *Sur* en 1956. Fernando Vela recuerda al hombre y al maestro del que leyó su primer artículo a los quince años en *El Imparcial* y cuyo magisterio regirá su vida, tanto profesional —fue colaborador y secretario de la *Revista de Occidente*— como intelectual. La espontaneidad y riqueza de sus recuerdos nos ofrecen, no sólo una meditación sobre la muerte en la que resalta las semejanzas entre Clarín y Ortega, sino también un cuadro muy vívido del despertar de la España de principios del siglo XX, donde se desarrolla la formación intelectual de Ortega y el desencanto de los años cincuenta, cuando el filósofo contempla que el hombre occidental no sólo no ha sabido dar altura a su existencia, sino que se ha sumido en la estupidez y la brutalidad.

En el apartado "Clásicos sobre Ortega", presentado por José Lasaga Medina, se muestran dos textos muy diferentes y por ello complementarios. Los dos evocan la figura de Ortega y agradecen su magisterio: Xavier Zubiri en 1955 desde el periódico *ABC* y Victoria Ocampo un año después en *La Torre*.

Xavier Zubiri en un texto muy sentido, apenas dos días después de la muerte de Ortega, tiene el acierto de poner a la luz la originalidad del filósofo: su distanciamiento de una filosofía de la vida comprendida como lo irracional del hombre, para dinaminazarla como drama entre el yo y las cosas.

Por otra parte, Victoria Ocampo, elabora su recuerdo de Ortega, leyendo sus cartas en un viaje que la traslada de Dakar a Barcelona: unas páginas en las que el filósofo reflexiona sobre lo que es la verdadera autenticidad, que no es la mera espontaneidad, sino algo buscado con esfuerzo sincero. Una autenticidad, por otra parte, atravesada por la situación política del momento que también alcanzará a Victoria quien finaliza sus recuerdos reconociendo su deuda impagable con Ortega.

En el apartado final de reseñas y tesis doctorales, se confirma ese buen momento de los estudios orteguianos que anunciamos al principio de nuestro escrito. Nuevas ediciones de la obra del filósofo no sólo en España sino fuera de nuestras fronteras. Javier San Martín comenta la edición del Tomo III de *Obras Completas*, Jaime de Salas lo hace de la nueva edición de *Meditaciones del Quijote* de José Luis Villacañas, Andrés de Blas aplaude la feliz idea de editar dos discursos, de Ortega y Azaña respectivamente, sobre el Estatuto de Cataluña de 1932. Ángel Casado comenta la edición en portugués de "Missao da Universidade e outros textos" elaborada por Iñaki Gabaráin. Finalmente se reseñan estudios sobre Ortega de ya renombrados orteguianos: *Humanismo y nuevas tecnologías* de José Luis Molinuevo; *Concordantia orteguiana* de Fresnillo Núñez; *Ortega y Gasset: la obligación de seguir pensando* de Hernández Saavedra; *Unamuno y Ortega, la búsqueda azarosa de la verdad* de Álvarez Gómez; *La escritura elegante. Narrar y pensar a cuento de la filosofía* de Rodríguez Genovés; y *Juan Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía* de Padilla Moreno.

Cierra la Revista un apartado reseñando las tesis doctorales sobre Ortega leídas en el 2003 y 2004: "El pragmatismo de Ortega: una *impronta* de su filosofía" de Eduardo Armenteros, y "José Ortega y Gasset: mito y construcción de la obra alemana de Ortega hasta 1945" de Gesine Märtens; y una completa bibliografía orteguiana del 2004 que abarca la publicación de inéditos,

ediciones, reediciones, traducciones y estudios sobre Ortega.

María Luisa Maillard García

Rivero Rodríguez, Manuel: *La España de Don Quijote. Un viaje al Siglo de Oro*. Madrid, Alianza, col. Libro de bolsillo, nº H4234, 2005, 493 págs. ISBN: 84-206-5869-3.

Este libro se presenta como una visión panorámica del tiempo en el que vivió Cervantes y el contexto de las aventuras de sus personajes. Su originalidad radica en tratar de explicar dicho periodo desde sus propios términos, huyendo de las convenciones clásicas que abordan el estudio de la Historia dividiéndola y analizándola conforme a nuestras categorías mentales (como figuran, por ejemplo, en las secciones de un periódico): sociedad, economía, relaciones internacionales, política nacional, arte y cultura. Aquí el planteamiento es distinto, los recorridos son transversales, siguiendo la lógica del razonamiento y la visión del mundo de los hombres de los siglos XVI y XVII. En este sentido, se parte de una concepción singular de la Historia como instrumento que permite relativizar el presente y sus problemas, marcando distancia con el pasado (un lugar donde las cosas se hacían de otra manera). Los 400 años transcurridos desde la publicación del Quijote marcan una distancia suficiente como para darnos cuenta de que detrás de la falsa familiaridad, de los lugares comunes y de la cosa sabida se esconde un territorio casi desconocido: La España de los reinados de Felipe II y su hijo, Felipe III. Así pues, no se trata de un libro sobre la obra cervantina, tampoco una guía para la comprensión del Quijote, ni siquiera una lectura del libro como testimonio de su tiempo, su objetivo es describir el contexto en el que vivió Cervantes, el lugar en el que situó su creación. Por tal motivo el autor divide la obra en los que —a su juicio— son los cinco rasgos que definen ese tiempo y lugar: La relación con el rey, la intolerancia, las naciones, el sustento y la guerra. Elementos que están presentes de manera continuada en el mundo mental de Don Quijote y sus contemporáneos. Asumiendo el riesgo que entraña salir de los tópicos y las convenciones dispuestas por la tradición para explicar la Historia Moderna de España, el autor sale airoso con su propuesta y consigue situar al lector en esa atmósfera, en esa particular geografía mental de los hombres del Siglo de Oro mediante una prosa cuidada, a veces densa y también amena.

José M. Millán

Romero Baró, José María (Coord): *Homenaje a Alain Guy*. Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2005.

La obra que aquí vamos a reseñar quiere ser la continuación del homenaje que la Universidad de Barcelona rindió en 1989 a Alain Guy. Los once autores de esta publicación, coordinados por José María Romero Baró, han querido expresar "de una manera sencilla pero a la vez sincera" su agradecimiento a quien consagró su vida entera al estudio de la filosofía española e hispanoamericana. Este agradecimiento se ha expresado en esta obra de dos formas diferentes pero de igual valía. Una es aportando nuevas investigaciones sobre hispanismo para completar la labor emprendida por el maestro Guy. Es el caso de los trabajos de José Luis Abellán, Misericordia

Anglés Cervelló, Antonio Heredia Soriano y José Luis Mora García. La otra nos acerca a la figura y al pensamiento del gran hispanista francés desde distintas perspectivas, como ocurre en el caso de las aportaciones de Jean-Marc Gabaude, Antonio Jiménez García, Zdenek Kourím, Enrique Rivera de Ventosa, José María Romero Baró y José L. Rozalén Medina.

En el primer trabajo, titulado "Tres figuras del desgarro: Refugiado, desterrado, exiliado", José Luis Abellán pone de relieve la ineludible condición social humana, y analiza desde tres posturas diferentes (la de José Gaos, la de Ortega y Gasset y la de María Zambrano) una de las vivencias más trágicas para el ser humano, pues los exilios, nos dice el profesor Abellán, son "desgarros del alma". Estos "desgarros" pueden vivirse, a su juicio, desde "posiciones existenciales muy divergentes unas de otras". Así se puede ser "refugiado", como es el caso de José Gaos, quien se sintió acogido en su país de destino con hospitalidad. Se puede ser también "desterrado", como en el caso de Ortega y Gasset, quien nunca dejó de sentir una profunda unión con su país natal. Y por último, se puede ser "exiliado". El paradigma de esta tercera situación existencial es el de María Zambrano y consiste en asumir el "desgarro" hasta sus últimas consecuencias y convertir así al exilio en una dimensión esencial de la condición humana. En la siguiente aportación, "Ramón Turró y su valoración positiva de la filosofía de Balmes", de Misericordia Anglés Cervelló, se hace un análisis sobre el interés que despertó en el científico Ramón Turró la filosofía balmesiana, sobre todo en referencia al tema del origen del conocimiento. Este interés está reflejado en el artículo *Criteriología de Jaime Balmes* de 1912 y el detonante del mismo es el artículo *La Philosophie de Balmes* de Alberto Gómez Izquierdo. Jean-Marc Gabaude titula su trabajo "Situación de la obra de Alain Guy al servicio de la filosofía hispánica e hispanoamericana". Este amigo y colaborador del hispanista francés aplica la propia metodología de AIain Guy a la hora de realizar su estudio sobre este. Esta metodología se basa en situar al autor dentro de su circunstancia individual, lo cual facilita la mejor comprensión de su génesis intelectual. Gabaude, aplicando este método, nos acerca a la figura de Alain Guy en su aspecto más profundamente humano. Así, nos desvela aspectos de su niñez, adolescencia y juventud que nos llevan a comprender mejor el desarrollo de lo que fue su trayectoria intelectual, para pasar más adelante a detallar los rasgos más importantes de su obra. "La filosofía del sexenio democrático (1868-1874)" es la aportación de Antonio Heredia Soriano. Aquí el autor analiza de forma muy detallada y documentada un período al que considera una de las fuentes más puras de la democracia histórica española. Su interés se centra, sobre todo, en la filosofía que explica y fundamenta esta época, puesto que como bien dice, todo régimen político se sostiene sobre una determinada concepción del hombre, del mundo y de Dios. Las fuentes que Heredia utiliza para llevar a cabo esta investigación son, por un lado, el análisis de las leyes, decretos, órdenes, circulares, discursos parlamentarios, etc., y por el otro, los planes y programas de estudio, los libros de texto, y también la literatura filosófica para-oficial. El autor empieza por sentar las bases de lo que son los principios comunes del nuevo régimen, para pasar luego a analizar con precisión las tres fases que componen el Sexenio. Su conclusión es que existen dos filosofías que fundan y apoyan las tres fases del Sexenio, una es el espiritualismo y otra es el racionalismo. El siguiente estudio,

"Alain Guy y el hispanismo tolosano" es de Antonio Jiménez García y se trata de un cuidadoso recorrido por la labor investigadora del hispanista homenajeado, que aporta datos bibliográficos de mucho interés para los estudiosos de la materia. Luis Jiménez Moreno colabora con "El humanismo abierto de Alain Guy en sus filósofos españoles preferidos". La intención de este artículo es mostrar el modo de filosofar alainguyano, al que Jiménez califica de "humanismo abierto". El autor también se detiene en estudiar aquellos filósofos que más preocuparon a Guy y de los cuales se sintió más cercano, como es el caso de Juan Luis Vives, Fray Luis de León, Unamuno y Ortega y Gasset. Zdenek Kourím en "In memoriam Alain Guy (11.08.1918-07.11.1998)" hace balance de la múltiples cualidades del filósofo francés, tanto humanas como intelectuales. Destaca su gran erudición, el intenso trabajo intelectual que desarrolló, su frescor comunicativo, su fe en los valores de la cultura española, su antidogmatismo, su preocupación por la objetividad, sus autores favoritos, sus maestros, etc. El autor, que considera a Guy un filósofo comprometido a favor del pleno desarrollo del hombre, le encuadra dentro de un "espiritualismo humanista cristiano de orientación progresista", pues una de sus inspiraciones fundamentales son las fuentes religiosas. Kourím comenta el interés que manifestó Guy en sus últimos tiempos por la filosofía latinoamericana y en especial por la filosofía de la liberación. Esta admiración le conduce, según su opinión, no sólo a sobreestimar a esta corriente, sino a omitir a otras importantes (el culturalismo brasileño) así como a incluir a algunos políticos ideólogos, como es el caso de Fidel Castro. La conclusión del autor es que a partir de los años 80 Guy se desilusiona por la descristianización de la filosofía española y es la necesidad de encontrar un nuevo humanismo lo que le lleva a interesarse por América Latina. José Luis Mora rinde homenaje a su maestro Alain Guy siguiendo una de sus principales enseñanzas, apuntadas ya en el trabajo de Jean-Marc Gabaude. Estas consisten en abordar el estudio de un autor partiendo de su génesis intelectual. Esto explica que las investigaciones que está haciendo el profesor Mora sobre María Zambrano estén orientadas principalmente a ahondar en la génesis de su pensamiento y en las raíces del mismo. Y estas raíces, según apunta, se encuentran en su herencia paterna y materna, de ahí el título de su aportación a este homenaje: "María Zambrano: la herencia paterna de su compromiso intelectual y moral". Para ilustrar el magisterio que los progenitores de María Zambrano ejercieron en su pensamiento se incluyen aquí textos inéditos de un gran interés, como pueden ser cartas, artículos, conferencias y notas de clase de la madre. Todo este material, ordenado en forma de decálogo, viene a ser algo así como los "mandamientos" en los que se educó la niña y la joven Zambrano y sin ellos no es posible entender el trasfondo de su filosofía. El siguiente estudio, que lleva por título "Juan Luis Vives y Alain Guy: dos almas gemelas", de Enrique Rivera de Ventosa, quiere mostrar el paralelismo existente entre estos dos pensadores, un paralelismo, a veces, con ciertos matices, pero que en definitiva se puede resumir en los siguientes puntos: 1. Ni Vives ni Guy aceptaban un humanismo antropocéntrico; 2. Los dos pensaban que los saberes humanos nos hacen más humanos; 3. Tanto Vives como Guy se desvelaron por el bien público de la humanidad; 4. Los dos trabajaron con un método riguroso; 5. Ambos llevaban la paz en la entraña y pensaban que el hombre se hace más humano por medio de la paz crea-

dora; 6. Los dos pensadores tenían una gran fe en la educación y creían que mediante ella el hombre llegaba a ser hombre; 7. Vives y Guy estaban convencidos de que el amor cristiano es la mejor senda para llegar a la paz universal. José María Romero Baró colabora con "Henri Bergson, Jacques Chevalier y Alain Guy". Esta aportación es el resultado de una investigación sobre los antecedentes filosóficos de Alain Guy, y su fin es descubrir las raíces del amor que éste profesaba a España. Estas raíces se encuentran, a juicio del autor, en la influencia que ejerció Henri Bergson en Jacques Chevalier (maestro de Alain Guy). Esta influencia fue determinante para Guy, pues de ella deriva su interés por la mística española. Como colofón a este homenaje no podría ser más acertada la aportación de José L. Rozalén Medina, "Alain Guy: Homenaje (Con España en la inquietud). La intención del autor es rescatar dos de los legados más significativos del hispanista francés. Por un lado su amor hacia lo español, un amor teñido de sabiduría, objetividad y generosidad, cuyo fin es trabajar por una Europa sin fronteras y luchar por aquello que nos une, dejando de lado lo que nos separa. De ahí que el autor insista en decir que el mensaje de Guy no puede caer en saco roto y que su talante conciliador tiene que servir para superar la cerrazón de los nacionalismos. Por otro lado, su pasión por las Humanidades, "herencia común universal" y que no podemos menospreciar, como pretenden ciertos sectores de la sociedad. Al final de la obra se incluye una bibliografía, aunque incompleta, pero que puede ser de gran ayuda para todo aquel que quiera investigar el pensamiento de este gran filósofo, maestro y punto de referencia de todos los hispanistas.

Cabe apuntar, por último, que esta obra consigue acercarnos fielmente a la figura y al trabajo de Alain Guy, a la vez que permite mantener vivo su espíritu entre nosotros.

Marta Nogueroles Jové

Rozalén Medina, José Luis: *Giner de los Ríos*. Salamanca, col. Sinergia, 2004, 107 págs., ISBN 84-95334-80-1.

Este libro es una introducción breve, y de carácter divulgativo a la figura, el pensamiento y la obra del padre de la Institución Libre de Enseñanza, Francisco Giner de los Ríos. Su autor, el profesor José Luis Rozalén Medina, une a la competencia en el tema, que fue objeto de su tesis, una sincera estima y admiración por la figura y la obra del fundador de la ILE, a quien sabe justamente apreciar por su condición de educador e investigador del pensamiento español. En estos tiempos de riqueza de medios, pero también de confusión y aturdimiento, el libro reivindica la actualidad de la apuesta vital de Giner por la persona, la libertad y la educación, que quedó reflejada tanto en sus escritos, como en las creaciones e instituciones por él inspiradas.

Esta aproximación panorámica a la figura y a la obra de Francisco Giner de los Ríos se articula en siete apartados. El primer apartado (págs.11-26) es una biografía que contiene las principales circunstancias y acontecimientos de la vida de Giner. En el segundo apartado (págs. 26-33), el autor hace un breve balance de las creaciones e instituciones de inspiración gineriana. Las intensas páginas del apartado tercero (págs. 34-52), titulado "El espíritu de los hombres de la institución", desarrollan lo que, a juicio del autor, es el verdadero motor de los institucionistas, y que no es otro sino el afán de regeneración intelectual y moral de la sociedad española. La exigencia personal,

la tensión ascendente hacia el ideal infinito de perfección, con la que se caracteriza la figura de Giner, intentan poner de manifiesto la aspiración personalista de su laicismo. Tal vez, por reacción frente a la intolerancia de determinados laicismos radicales, el autor insiste en la dimensión religiosa del espíritu del fundador de la ILE.

"El legado filosófico-antropológico de Giner de los Ríos", es el objeto que desarrollan las apretadas páginas del apartado cuarto (págs. 53-65). En su esfuerzo de síntesis, el autor opta por la riqueza de contenido, que expone con claridad, pero a costa de la fluidez de la escritura. "Los postulados educativos, pedagógicos y metodológicos de la Institución Libre de Enseñanza" son objeto de una interesante exposición en el apartado quinto (págs. 66-86), de manera especial su comentario de los que considera más significativos, como son "*La razón y la no-coacción como bases fundamentales de la Escuela*", "*Educar es instruir, formar, construir, idear*", "*La Escuela como elevada reproducción de la vida*", "*Armonía entre la educación teórica y la práctico-manual*", "*La Escuela en contacto continuo con la Familia, la Naturaleza y la Cultura*", "*El Maestro: Clave en la Escuela activa e intuitiva*".

La figura de Giner, según se desprende del testimonio de algunos contemporáneos, como Miguel de Unamuno, José Pijoán, Luis de Zulueta, Manuel Machado, Azorín, Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, García Morente, Fernando de los Ríos, Eugenio D'Ors, es el objeto del apartado sexto (págs. 87-97). En el apartado séptimo y final (págs. 98-107), defiende acertadamente la vigencia de la obra del fundador de la ILE, y concluye con una selección de treinta pensamientos breves, extraídos de aquella. "La figura de D. Francisco Giner de los Ríos, escribe Rozalén, se eleva, señera, como una de las más grandes cabezas reformadoras de la educación en España. Hoy, con una sociedad mucho más serena, culta y desarrollada que la de aquellos momentos en los que Giner vivió y actuó, su perfil humano y pedagógico permanece como un *hito fundamental* en la historia de la cultura de este país."

El libro cumple bien su función divulgativa, y puede resultar de interés académico, para la docencia de la historia del pensamiento español, en cuanto breve introducción a la figura y a la obra de Giner de los Ríos.

Gerardo Bolado

Sales y Ferré, Manuel: *Sociología general*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Boletín Oficial del Estado, 2005, 328 págs. Edición a cargo de Rafael Jerez Mir.

El Centro de Investigaciones Sociológicas inició en el año 2003 una colección de "Clásicos del Pensamiento Social", tanto españoles como extranjeros, que comenzó a andar con *La Sociología científica* de Urbano González Serrano, el primer libro publicado en nuestro país de acuerdo con la metodología y los criterios científicos del positivismo. Ahora, como número 5 de esta colección aparece la *Sociología general* de Manuel Sales y Ferré, en edición de Rafael Jerez Mir, un experto y reputado especialista en la figura y la obra del pensador catalán a quien dedicó su tesis doctoral publicada en 1981 con el título de *Introducción de la Sociología en España. Manuel Sales y Ferré: una experiencia frustrada.*

Sales y Ferré ocupó la primera cátedra de sociología que se creó en España en 1899, en la Universidad Central de Madrid,

y a dicha disciplina dedicó varias e importantes obras: *El hombre primitivo y las tradiciones orientales* (1881), *Estudios de Sociología* (1889), *Tratado de Sociología* (1894-1897, 4 vols.) y *Sociología General* (1912), obra póstuma publicada por su discípulo Domingo Barnés con los apuntes que el maestro utilizaba para el desarrollo de las clases.

La edición que comentamos lleva un excelente estudio introductorio de Jerez Mir sobre Manuel Sales y Ferré (1843-1910) y la introducción de la Sociología en España donde, en casi cien páginas, nos expone su biografía intelectual desde su pertenencia a los círculos krausistas; el papel ejercido por el reformismo krauso-positivista en la introducción de la Sociología en nuestro país; la síntesis ecléctica del pensador catalán entre el elitismo intelectual y moral krausista y la Sociología burguesa del momento y, por último, el doble sesgo ideológico de la obra reeditada; por un lado, una Sociología "legitimadora de la hegemonía de la burguesía y de la civilización occidental capitalista como supuesta culminación de la historia de la especie, en el marco filosófico del evolucionismo especulativo y el determinismo naturalista"; y por otro, de acuerdo con el reformismo democrático español, "la defensa de la necesidad de un nuevo orden político nacional, social y democrático de derecho, como clave de la superación reformista de la contradicción histórica entre individualismo liberal y el socialismo colectivista" (pág. 72).

Hoy nadie pone en duda el papel protagonista del krausopositivismo en el origen y primer desarrollo de las ciencias sociales en España, y en especial de la sociología. Nombres como Urbano González Serrano, Gumersindo de Azcárate, Francisco Giner de los Ríos, Vicente Santamaría de Paredes, Vicente Colorado o Adolfo Posada contribuyeron especialmente a su desarrollo con reflexiones teóricas y metodológicas, si bien desde una perspectiva filosófica marcada por su adscripción krausista. El krauso-positivismo fue "una síntesis ecléctica del positivismo, el evolucionismo y la Sociología europeos, y de la filosofía krausista, aunque con un claro predominio de esta última. Y eso, tanto en el campo del conjunto de la intelectualidad liberal, frente a los restos del krausismo ortodoxo y algunos pequeños núcleos kantianos y hegelianos, como frente a la intelectualidad católica, que se dividió por entonces entre el integrismo político-religioso, la neo-escolástica tomista y un catolicismo social abierto a la colaboración con el reformismo krauso-positivista en las instituciones especializadas en la acción tutelar del Estado" (pág. 32). En cambio Sales y Ferré fue más allá de los nombres anteriormente mencionados y no sólo por la institucionalización de la disciplina al conseguir la primera cátedra de sociología creada en España, como ya se dijo, sino también porque su evolución marca el punto más alejado del primitivo krausismo, situándose en una posición inequívocamente positivista que le equipara a las figuras más importantes y representativas de la sociología clásica europea.

Cuatro son las aportaciones fundamentales de la *Sociología general* de Sales y Ferré según Jerez Mir: 1ª; la fundamentación de la posibilidad de la Sociología como ciencia y la concepción rigurosamente positivista de su objeto, método y técnicas particulares; 2ª, la concepción de la primacía real de lo social sobre lo psíquico, así como de la sociedad sobre el individuo, de donde deriva la primacía explicativa de la Sociología sobre la Psicología; 3ª, la identificación y clasificación, parcialmente válidas, de las unidades sociopolíticas básicas como tipos socio-históricos ideales, y 4ª, la

distinción de las tres formas básicas de la organización social: clases y castas, sociedades componentes y sociedades constitutivas. Sales y Ferré, conocedor crítico de la Sociología europea de su tiempo, lleva a cabo una síntesis dialéctica del objetivismo de Durkheim y el subjetivismo de Tarde.

El libro está compuesto por una introducción y cuatro partes. La introducción, que reproduce las *Lecciones de Sociología* que impartió en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid durante el curso 1897-1898, aborda la cuestión clásica del objeto, plan y método de la sociología. A continuación se reproducen los apuntes de la cátedra de la Universidad Central: factores condicionantes y herencia social, lo social, el individuo y la conciencia social.

Si algún pero se le puede objetar a esta magnífica, por muchas razones edición, es que no reproduzca íntegramente el texto de 1912, del que se han suprimido, sin justificación convincente, los capítulos primero y segundo del Libro I (factores físicos y el factor étnico, respectivamente), y todo el libro III sobre el individuo: la herencia física, la persona social, el genio, la sanción…

Antonio Jiménez García

San Martín, Javier (Ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, 337 págs., ISBN: 3-8260-3132-6.

He aquí un libro colectivo que muestra la salud y la actividad de la fenomenología en España. Para muchos esta orientación filosófica sólo estaría relacionada con nombres como Ortega, Gaos, Montero Moliner. En este colectivo se pone en evidencia que el panorama es mucho más rico y complejo. Ciertamente, Ortega fue el iniciador y la figura de más envergadura intelectual, pero los nombres españoles que acogieron también la inspiración husserliana desde distintos ámbitos filosóficos son numerosos

Sin duda, lo más estimulante es el panorama actual, ya que los fenomenólogos españoles se constituyeron en Sociedad Española de Fenomenología en 1988, siendo su presidente Xavier San Martín hasta 1998, fecha en que toma el relevo César Moreno. La Sociedad publicó inicialmente un *Boletín*, el cual se convirtió desde 1996 en el anuario *Investigaciones Fenomenológicas*. Javier Lerín da cuenta de todos estos detalles en el primer artículo: "Aufnahme und Etwicklung der Phänomenologie in Spanien", págs. 13-28.

José Lasaga resume de forma clara y convincente en su contribución ("Husserls Gegenwart bei Ortega", págs. 29-42) el debate acerca de las interpretaciones de la fenomenología en Ortega. Los años 1913-1916 son los de asimilación y difusión, mientras que entre 1929 y 1941 adopta un tono crítico frente a ella. Seguidamente encontramos los ensayos de Jesús Conill ("Die Phänomenologie bei Zubiri", págs. 43-64), quien matiza las diferencias entre Zubiri, Husserl y Heidegger, mostrando el camino propio con que el español quiere superar la insuficiencia que encuentra en las propuestas de los dos alemanes. Agustín Serrano de Haro ("Die Monade und die Anderen", págs. 57-64) analiza, por su parte, si Machado, en su *Juan de Mairena*, puede tener que ver con Husserl al presentar la conciencia como mónada. Montero Moliner ("Der Weg meiner Phänomenologie", págs. 65-76) parte de algunas premisas de Parménides y de Kant para analizar cuál es la experiencia que descubre la presencia empírica como correlato intencional de de la subjetividad trascendental. Con esto se cierra la primera parte.

La segunda parte comprende las colaboraciones de Ramón Rodríguez ("Reflexion und Evidenz", págs. 79-93), Jorge Uscatescu ("Die fundamentalontologische Ausarbeitung der Seinsfrage Martin Heideggers", págs. 95-109), María Luz Pintos Peñaranda ("Husserl und Merleau Ponty", págs. 111-125), Patricio Peñalver ("Husserl und Derrida", págs. 127-1135), Tomás Domingo Moratalla ("Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricoeur à l'écoute de la phénomenologie", págs. 137-156).

La tercera parte arranca con la colaboración del editor del libro, Javier San Martín ("Die Struktur der phänomenologischen Reduktion", págs. 157-172), quien vuelve sobre el tema de la reducción, que había sido objeto de su tesis doctoral y que había ya desarrollado en trabajos anteriores. San Martín confiesa que debe a Ortega el haber visto que "lo que hay tras el problema de la reducción es la peculiar relación de la filosofía con la vida" (pág. 158). Siguen las colaboraciones de Miguel García Baró ("Einführung in die Problem des phänomenologischen Lebensbegriffs", págs. 173-190); de Pedro Cerezo Galán ("Von der transzendentalen Subjektivität zum leiblichen *"A priori'"*", págs. 191-212), situando la fenomenología en la reacción frente al positivismo y su intento de recuperar el mundo como organismo, para lo cual matiza muy oportunamente las diferencias de Husserl respecto de Kant y las aportaciones de Merleau Ponty. Vienen ahora los trabajos de César Moreno ("Zufälligkeit und Fremderfahrung", págs. 213-226), quien sugiere la proximidad entre Husserl y Levinas acerca de la intersubjetividad (véase pág. 219) y escudriña las dimensiones que encierra ésta como insaciable deseo del yo; de Urbano Ferrer ("Zu einer phänomenologischen Ethik", págs. 227-250); de Vicente Martínez Guzmán ("Von der linguistischen Phänomenologie zum Friedensdiskurs", págs. 237-250).

El libro termina con: una bibliografía (págs. 251-265); una "Documentación", consistente en un diccionario de fenomenólogos (págs. 268-304), que van de Dieste, Rafael, hasta Zubiri, Xavier, incluyendo bibliografía de y sobre cada uno. Además de autores, el diccionario abarca conceptos y corrientes, como "Linguistik und Phänomenologie in Spanien", "Die Madrider Schule", "Phänomenologie im Exil (I) oder die Schule von Barcelona", "Phänomenologie in Katalonien", "Phänomenologie und Feminismos", etc.; una noticia bibliográfica de los colaboradores del libro (págs. 305-313); una bibliografía de la fenomenología en España (págs. 314-318); un índice de personas (págs. 319-324) y un índice de conceptos (págs. 325-337).

Como se ve, se trata de un libro que aspira a ser referencia sobre la fenomenología en España. Tanto por los trabajos que comprende (siento no poder extenderme aquí sobre cada uno como se merece, lo que alargaría en exceso esta reseña) como por el cuidado en la presentación y las herramientas que ofrece (la utilísima documentación e índices) reúne todos los requisitos para serlo. ¿Habrá que recuperarlo ahora en español? Supongo que sería más útil en el mundo de habla española, pues no veo ninguna obra parecida en la bibliografía que aporta Lerín en su colaboración.

Pedro Ribas

Saranyana, Josep Ignasi (Dir.) & Alejos-Grau, Carmen José (Coord.) & Alonso de Diego, Mercedes (et al.): *Teología en América latina Volumen II/1. Escolástica barroca, Ilustración*

y preparación de la independencia (1665-1810). Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, 956 págs.

La edición de este volumen constituye un nuevo avance en un proyecto de investigación que se está llevando a cabo en la Facultad de Teología de la universidad de Navarra, y que cuenta ya con varios años de andadura; tiene como propósito la no pequeña tarea de hacer la historia de la teología cristiana elaborada en América Latina.

El reconocimiento obligado a los que hicieron posible este hacer teológico, con las dificultades que tuvieron que afrontar, por la dureza del clima, la falta de infraestructuras y de otros medios, que para nada disminuyeron, el rigor especulativo, hace que el reconocimiento de su historia, sea casi un deber de justicia; así lo han visto los que se han embarcado en esta ardua empresa de devolver a la memoria tanto trabajo escondido y muchas veces heroico de profundización en la fe cristiana.

Como señala el Director del volumen en la introducción, el espacio temporal que cubre el presente trabajo va desde 1665 hasta 1810. La razón de no comenzar a partir de 1715, fecha en la que terminaba el volumen anterior se debe a que, fruto de la investigación, nuevos materiales han hecho necesario abordar cuestiones de índole filosófica y teológica que era preciso destacar para hacer justicia a ese período de la historia. De hecho en el plan editorial estaba previsto que todo el proyecto pudiera editarse en tres volúmenes, que finalmente tendrá que ampliarse a cuatro.

Comenzó siendo un trabajo de equipo y sigue siéndolo. En los tres volúmenes ya editados han intervenido expertos de once universidades europeas y americanas. El trabajo actual que presento, ha revestido una especial dificultad, por el origen de las fuentes y la complejidad de los debates teológicos que se dan cita en ese tiempo..

El volumen, divido en dos partes, consta de nueve capítulos redactados cada uno de ellos por autores distintos, que cito por orden alfabético: la doctora Dña. Carmen-José Alejos Grau, Dña. Mercedes Alonso de Diego, D. Silvano G. A. Benito Moya, D. Ney De Souza, D. Fermín Labarga García, Dña. Celina Ana Lértora Mendoza, Dña. Elisa Luque Alcaide, D. Ángel Muñoz García, D. Fernando Torres-Londoña, D. Francisco Javier Vergara Ciordia, Dña. Ana Zaballa Beascoechea. Cada uno de ellos ha aportado sus conocimientos específicos, bajo la Dirección de D. Joseph Ignasi Saranyana.

En los cien años que comprenden la primera parte, tres orientaciones teológicas estuvieron en conflicto: la escolástica barroca, el jansenismo y una incipiente teología ilustrada. Comienza en 1665, fecha en la que fallecido Felipe IV de Habsburgo. Se perciben los primeros signos de recuperación española que se harían más patentes veinte años después, cuando se consolida un ciclo alcista en toda Europa. En ese mismo año se hizo pública la constitución *Ad sanctan beati Petri sedem*, de Alejandro VII, que confirmaba la condena de Cornelio Jansenio, pronunciada en 1653. Esta ratificación señalaba el comienzo de la querella sobre los sistemas morales, durante la cual hubo importantes pronunciamientos pontificios. La lucha entre teólogos de uno y otro bando habría de durar un siglo.

El comienzo de las universidades que tuvo lugar cuando el rey Felipe III pidió a la Santa Sede el privilegio de Universidad para los estudios de los dominicos en Santiago de Chile y Bogotá. Pablo V concedió el privilegio el 11 de marzo de 1619 y años más tarde Gregorio XV amplio el privilegio para

que los estudios tuvieran validez en todo el mundo y no solo en las Indias. Esto facilitó que se erigieran universidades en distintos puntos de la geografía americana.

El jansenismo que en el viejo continente se planteó como reacción a una supuesta relajación de las costumbres y como evolución lógica de la discusión sobre la condición del hombre caído y redimido en el marco de las relaciones entre la libertad y la gracia, tuvo también su repercusión en América, aunque con menos fuerza que en Europa.

La pre-ilustración se comenzó a notar en la nueva España cuando los jóvenes jesuitas mexicanos comenzaron a intercambiar información de las nuevas corrientes filosóficas que estaban en auge en Europa: Descartes, Copérnico, Newton, Malebranche.

La segunda parte de este volumen comienza con el extrañamiento de la compañía de Jesús de los reinos hispánicos en 1767, precedida de idénticas acciones en Portugal y en Francia. Durante los 50 años que van a constituir el objeto de estudio de esta parte, se abordará la emergencia de la teología propiamente ilustrada, la pervivencia de la escolástica barroca, aunque ya muy debilitada, el renacimiento del tomismo, y la polémica que todas estas corrientes mantuvieron con el tardojansenismo.

Como se cita en la introducción, este trabajo no es algo cerrado, sino que, más bien constituye un punto de partida. Corresponde al estudioso valorar los resultados de estos nueve capítulos, formular nuevas hipótesis, explorar los documentos que se aportan y llenar las posibles vías de investigación que un trabajo de esta envergadura deja abiertas.

M.ª Socorro Fernández

Smith, Alain E.: *Galdós y la imaginación mitológica*. Madrid, Cátedra, 2005, 231 págs.

La revista *Por esos mundos* publicaba en julio de 1910 una larga entrevista con Pérez Galdós firmada por "El Bachiller Corchuelo" (Enrique González Fillol) en la que ante el comentario del entrevistador a propósito de la cantidad de "clásicos griegos y latinos" que Galdós tenía en el estante y que son enumerados en el largo reportaje dedicado por la revista, el autor canario no pareció darle demasiado importancia: "Me vendrá bien, para consultar algunas", afirmó. Sin embargo, este exhaustivo libro del profesor Alain Smith de la Universidad de Boston, parece desmentir al propio Pérez Galdós, tras más de quince años de análisis detallado de su obra y de un estudio minucioso de la presencia de la mitología en la literatura finisecular española y no española.

Este libro se convierte así en algo más que un estudio de fuentes y en más que un estudio genético de la novela y el teatro galdosiano. Es, por supuesto, esto, pues el lector hallará una muy detallada exposición de la relación entre personajes y situaciones de la obra de Pérez Galdós y los principales mitos clásicos y modernos. Pero es, además, una reflexión sobre la literatura y las bases teóricas sobre las que la propia creación literaria se asentó en las últimas décadas del siglo XIX. Ya Lissorgues y los analistas que intervinieron en los congresos de Toulouse desmintieron cualquier valoración simplista del llamado realismo español en la línea de lo sostenido por las vanguardias contemporáneas de Ortega y los neovanguardistas de la generación de Benet; también lo habían hecho Casalduero, Stephen Gilman y otros hispanistas norteamericanos especialistas en la obra de Galdós. Todos ellos nos habían advertido de la superposición

de elementos románticos sobre los propios aportados por el realismo en la novela de los setenta y ochenta y la pronta incorporación de estos escritores a las propuestas del modernismo a mediados de los ochenta y que permaneció vigente a lo largo del cambio de siglo.

No habían sido ajenos los propios críticos contemporáneos de Galdós, Clarín, Manuel de la Revilla y Urbano González Serrano a detectar la presencia de elementos extraños a la racionalidad científica o a la observación de la realidad que han servido para caracterizar a esta literatura y que luego fue el centro de las críticas de reconocidos autores de las generaciones siguientes. Sabemos que no hay literatura que pueda hacerse fuera de la literatura, es decir, que todos los escritores son grandes lectores y, en este sentido, Benito Pérez Galdós no fue una excepción y que no hay escritura sin plan que pertenezca a la imaginación creadora y Galdós lo tuvo.

El profesor Alain Smith ha estudiado con detenimiento la utilización que Galdós hace de los grandes mitos para conseguir ambas finalidades: escribir desde la literatura y tener un plan que responda a dar cuenta de las dimensiones más profundas del ser humano en clave de su momento como cuando un pintor utiliza a sus contemporáneos para poner rostros a personajes pasados o eternos. La realización de palimpsestos no es un anacronismo o, si lo es, lo es de manera inevitable para que esos protagonistas de la novela y el teatro puedan ser entendidos por lectores y espectadores de distintas épocas con diferentes claves que provienen de otras lecturas una vez que son adaptadas. Así, obras como *La sombra, Doña Perfecta, Fortunata, Nazarín* o *El caballero encantado* adquieren una dimensión de universalidad difícil de apreciar si se hace una lectura exclusivamente "realista". En este sentido, este libro no sólo nos conduce a una reflexión sobre la naturaleza de la literatura española de la segunda mitad del XIX sino, más en concreto, al significado de la obra de Galdós, a las claves que han determinado su interés por parte de lectores tan distantes y a excluir cualquier tentación de aludir a un supuesto carácter localista de su producción. Calificarle de "garbancero" no es posible ya desde la clase de mitos de los que habla el profesor Smith sino desde los falsos mitos. Por el contrario, ayuda a leer a Galdós desde otra dimensión muy enriquecedora y coloca a nuestro autor entre los grandes clásicos que han desentrañado las pasiones, los temores, los anhelos y los miedos que conforman al ser humano. Y esto siempre exige una remisión a los orígenes donde habita el mito. Es verdad que esta mirada tenía que ver en muchos casos con la España de su época pero no es menos cierto que cualquier ser humano vive en un tiempo y un lugar determinados. Mas esta es la diferencia entre el periodismo y la creación literaria. Si Galdós dio el paso de aquél a ésta ello fue debido a que deseaba no ser un mero cronista de situaciones sino un creador que ofreciera claves estéticas a problemas de índole humana.

El libro está escrito en diálogo con otros autores que han estudiado esta dimensión de la novela y el teatro galdosianos, reconoce las influencias y demuestra un gran conocimiento de toda la crítica literaria contemporánea al propio Galdós así como la evolución de las ideas estéticas de todo este periodo.

Tan sólo me parece que una cuestión queda sin resolver: ¿es la mitología en la obra de Galdós un fin o tan sólo un instrumento? Quiero decir con ello que no queda respondido con claridad si Galdós utiliza la mitología como un artificio (dicho en el mejor de los sentidos), una herramienta li-

teraria o, por el contrario, es esencial en la finalidad de su obra. El autor parece sugerirnos que Galdós estaría en esta segunda postura, es decir, que la mitología sería la parte del plan como alternativa a la racionalidad científica que sería el objeto de la crítica. Es decir, Romanticismo versus racionalidad ilustrada en su versión del positivismo decimonónico. Si es correcta esta apreciación, de ella se derivarían dos apreciaciones de gran interés: una se refiere al diálogo interno que se genera en la producción galdosiana entre unas y otras obras; la otra tiene que ver con la relación que su producción tiene con la filosofía de la época, qué tipo de crítica produce y las aproximaciones y distancias con lo que representaban Manuel de la Revilla de un lado y Menéndez Pelayo y no sólo por razones ideológicas sino epistemológicas. Y esto significa referir la mitología no sólo a la racionalidad universal proveniente de ciencias como la física o la matemática sino a la historia que Galdós supo apreciar muy pronto de la mano del krausista Fernando de Castro pero, no menos, después, del tradicionalista Menéndez Pelayo que no dudaba en practicar una metodología positivista, es decir, de comprobación de datos. Mas hemos de reconocer que de todos los elementos ha sido la mitología el menos apreciado, al menos por buena parte de los lectores de Galdós. Y éste es el que aquí se subraya con razón y acierto.

Y dos detalles: no pasa desapercibida la referencia a la obra de Costa *Justo de Valdediós* asociada a la producción galdosiana y echo en falta la no inclusión de un estudio sobre *La razón de la sinrazón*.

Mas estas son cuestiones que prolongan la lectura de un libro meditado, escrito tras otras aproximaciones monográficas previas y dilatadas en el tiempo, fruto todo él tanto del estudio y la erudición como de la reflexión. Con este libro el profesor Alain Smith contribuye a superar el bache en que el hispanismo norteamericano había caído en los últimos años a propósito del autor canario y se sitúa en la línea de los mejores trabajos de los nombres que él menciona en su estudio, Casalduero, Correa, Montesinos y Cardona entre ellos.

José Luis Mora García

Subirats, Eduardo (Ed.): *José María Blanco White: crítica y exilio.* Barcelona, Anthropos, 2005, 141 págs.

El presente libro recoge ocho ensayos sobre la obra y la personalidad intelectual de un autor aún no lo suficientemente rescatado del olvido en el que quedara sumido ya en vida, pese a su indiscutible relevancia en la tradición filosófica española de los dos últimos siglos, como Blanco White. Se trata de un volumen de indudable interés, por varios motivos. Ante todo porque esclarece facetas del pensamiento de este liberal maldito, exiliado en Londres, plasmadas en obras como *Letters from Spain* (1822) y su autobiografía *The life of the Rev. Joseph Blanco White, written by himself* (1845). En la "Introducción", a cargo de Eduardo Subirats, se apuntan hilos conductores (reformismo religioso frustrado, ilustración negativa, impedimentos casticistas, imposibilidad de una revolución liberal tanto en la península como en sus colonias…), los cuales se irán desgranando a lo largo del libro. Pero también porque a medida que transcurre este ejercicio de precisión y discusión, se van sugiriendo otras temáticas afines, no menos motivadoras. Una de ellas es la memoria del pasado insatisfecho, presente en el primer ensayo. En "Un escritor marginado: Blanco White y la desmemoria española", Juan Goytisolo subraya el singular

ninguneo que largamente ha pesado, salvo excepciones, sobre este autor, incluso hasta nuestros días. Y no sólo desde la tradición reaccionaria y nacional-católica, sino también desde la liberal; Blanco fue un crítico de uno de los grandes mitos de esta última —el supuesto proceso revolucionario que desembocó en las Cortes de Cádiz— y eso se nota. En este sentido, se invita a pensar en la amplitud y complejidad de los mecanismos de exclusión y canonización que guían la recuperación del pasado más allá de las formas más o menos burdas de la censura tradicional; en las condiciones de posibilidad de la memoria histórica y su devaluación cuando se supedita a los criterios de la industria cultural o cuando se administra en función de las ideologías dominantes en el presente.

Los dos ensayos siguientes abordan motivos y contenidos del pensamiento de Blanco a partir de su escritura autobiográfica, sobre el problemático trasfondo de la identidad y su narración. En "Las autobiografías de Blanco White: tres divergencias", Luis Fernández Cifuentes recorre ampliamente los conflictivos engarces entre algunos de sus itinerarios biográficos —de por sí quebrados bajo la experiencia del exilio— y las figuras identitarias de la nación, la amistad y la familia. En "Catolicismo, género y subjetividad moderna: Blanco White en el confesionario", Susan Kirkpatrick plantea la paradoja de una subjetividad promovida por la amenaza de su propia anegación: el control ejercido desde las instancias sacramentales de la confesión y la penitencia impide la conformación de toda autonomía moral, pero al mismo tiempo promueve una autorreflexión germinalmente heterodoxa y cargada por ello de subjetividad crítica, no obstante equívoca en el caso del estigmatizado yo femenino.

En los tres ensayos siguientes se perfila y se dirime el potencial crítico de Blanco a partir de su complicidad, su incompatibilidad o su ambigua identificación con otros referentes de la difusa ilustración española. En "Feijoo y Blanco White: la construcción del sujeto racional", Lunden Mann Mac Donald argumenta a favor de la ejemplariedad de este último por la dimensión moral de su crítica; la misma que aquél escamotearía cuando se limita a desmitificar la visión supersticiosa del mundo sin llegar a erradicar su condición última de posibilidad —el autoritarismo y dogmatismo eclesiásticos— o a separar los ámbitos de la razón y la fe sin llegar a desahogar una contradicción entre ambos lo suficientemente liberadora como para disipar oscurantismos pervivientes. En "Aún aprendo: El perfil de la Ilustración en la obra de José María Blanco White y Francisco de Goya", Susanne Dittberner advierte semejanzas entre uno y otro —por ejemplo, entre las *Letters from Spain* y los *Caprichos*— bajo el signo común de la negatividad, en especial de la crítica —penetrante aunque no atea— de la praxis religiosa dominante. En "Blanco White ante el casticismo español", Christopher Britt Arredondo contrapone las tesis netamente ilustradas y librepensadoras de Blanco frente a las tesis "mitológicas" de Unamuno acerca de la identidad española, las cuales habrían prevalecido en la memoria hispanista del siglo XX al beneficiarse de los lastres castizos de nuestra tradición.

La discusión en torno al proceso independentista en América es otra de las cuestiones suscitadas en el libro, concretamente en sus dos últimos ensayos. "Los matices americanos de Blanco White" y "La independencia americana: ruptura y continuidad", a cargo de James D. Fernández y José Gabriel Brauchy respectivamente, muestran los ricos, variados e incluso ambiguos ma-

tices de su crítica al proceso revolucionario en América. Ésta se dirige tanto al liberalismo gaditano por sus reticencias "imperialistas" frente a las demandas de los criollos, como a la radicalidad de estos últimos, no por escrúpulos "nacionalistas" sino por la ausencia de condiciones de posibilidad para llevarlas a cabo, dada la permanencia del viejo tejido institucional colonial, la anarquía reinante en los sectores populares y el arraigo social de los hábitos autoritarios (condiciones éstas más bien idóneas para una ulterior reproducción, a escala nacional, de la subyugación colonial anterior). Blanco propone entonces una salida pragmática y de talante historicista, basada en el pacto y la reforma, en la que la equiparación de derechos en ambas orillas y la disolución del monopolio comercial daría paso gradualmente a un eventual escenario independentista.

Tan solo echo de menos un capítulo sobre la crítica de Blanco hacia la violencia ambiguamente inscrita en el mismo seno de la Ilustración. En la "Introducción" se recuerda muy oportunamente esta faceta de su pensamiento, impregnada de lúcida negatividad. Blanco no fue un mero "europeísta" o "anglófilo", de la misma manera que su crítica no se circunscribió al casticismo decadente, autoritario y anti-ilustrado dominante en su país de origen, aun cuando ésta fuera inevitablemente central. Desde su marginalidad hispánica supo calibrar también las contradicciones del proyecto ilustrado, las falacias de su universalismo y la siniestralidad de su eurocentrismo excluyente y neo-colonizador. Sin embargo, son muy escasas y puntuales las referencias a esta faceta a lo largo del libro.

Debe en cualquier caso agradecerse a los autores del presente volumen su contribución a la memoria, todavía insuficiente, del pensador español más lúcido de la primera mitad del XIX; un periodo, por cierto, cuyas penumbras siguen siendo grandes. Esta lectura también invita por ello a escarbar entre los exilios y las disidencias que fluyen y refluyen en medio del frustrado primer liberalismo español, o a revisar la obra intelectual producida durante los años del Trienio. Incluso renombres como el de Larra no se corresponden con el precario conocimiento de su faceta más crítica, acaso velada bajo el tópico de su supuesto costumbrismo. Estudios monográficos sobre este autor, entre otros de ese periodo, serían asimismo muy bienvenidos.

Antolin Sánchez Cuervo

Trías, Eugenio: *La política y su sombra*. Barcelona, Anagrama, 2005, 163 págs.

En torno a las gentes que nos dedicamos a la filosofía circula impertérrita una cuasi-tragedia, a saber: la de no ser filósofos, y, a lo sumo, la de convertirnos en meros comentadores de la historia de la filosofía. En cambio, tenemos la suerte en España de contar no sólo con esta categoría, sino con excelentes intérpretes de los clásicos, además de varios filósofos con sistema propio. Uno de ellos es, sin duda alguna, Eugenio Trías. De su vasta obra —que se ha centrado en temas de ontología, estética, epistemología, metafísica o religión, entre otros— surge, ahora, una reflexión sobre la filosofía política.

La política y su sombra, título del libro, es un diálogo con los máximos representantes del pensamiento político: Platón, Kant, Marx, Schmitt, Arendt y, especialmente, Hobbes. No sólo se detiene aquí, sino que aplica su categoría filosófica central, la noción de *límite*, a la praxis política. Ésta se compone de cuatro ideas: libertad, felici-

dad, justicia y seguridad. Las tres primeras son ideales, de carácter regulativo; inspiran hacia una situación de convivencia óptima (Platón mostraba en *La República* los elementos necesarios para instituir la ciudad ideal). La cuarta idea, la seguridad, cuestión central del libro, apunta a algo deseable, pero si se cumple de forma absoluta pone en peligro las otras tres ideas porque es, en palabras del autor, "el elemento real y tenebroso de la política" (pág. 10).

Esto tiene dos consecuencias en la argumentación de Trías. La primera estriba en que la idea de seguridad es típicamente moderna, y su lugar de aparición es el *Leviatán* de Hobbes. La segunda indica, a partir de los "caracteres umbríos" humanos, similar a la dialéctica hegeliana y siendo fiel a su pensar "a la contra", que algo específico de nuestra condición humana es la inclinación a aquello que la contradice: la conducta inhumana. Es decir, un mal uso de la idea de seguridad puede "contaminar", asfixiar y eliminar toda virtualidad de las otras tres ideas, si aquélla se convierte en único y máximo valor de toda legitimación política. Para que la "totalidad del espacio político" (pág. 30) pueda darse en condiciones normales debe establecerse un equilibrio entre las cuatro ideas. Si no se produce un diálogo entre ellas, en condición de igualdad, peligra nuestra integridad, nuestra *conditio*.

El *Leviatán* es el paradigma de la seguridad. La genialidad de Trías está en mostrar la inspiración originaria del pensador inglés, que se encuentra en los libros históricos del Antiguo Testamento; en concreto, en el pasaje donde los jefes de las tribus de Israel piden al juez Samuel un monarca —un rey, un jefe del Estado— que les proteja de las otras tribus, esto es, que les *garantice* su seguridad personal. Sin embargo, la clave del pasaje bíblico es la advertencia que les hace Samuel: a cambio de un monarca que garantice su seguridad personal y que les proteja de una muerte segura a manos de las otras tribus, tendrán que renunciar a su propia libertad. El monarca es a partir de ese momento dueño y señor de todo aquello que les pertenece, desde posesiones a familiares. Esto es el núcleo argumental del *Leviatán*. Pero no sólo esto. A donde apunta Trías, con la ayuda de Hobbes, es a que el origen de la historia humana no está en el relato de Adán y Eva, sino, por el contrario, en el fratricidio cainita. Y es en ese momento donde surge la necesidad de constituir una comunidad política que me salve del *otro*, porque es éste una constante amenaza; es quien pone en peligro mi vida y de ahí la remisión a una instancia ajena para que me proteja.

Hobbes señala que los hombres se muestran iguales en la capacidad y posibilidad de matar al otro. El más débil y enclenque puede asesinar y acabar con el más fuerte. Por ello los hombres constituyen, libremente, un *contrato*, un *pacto social* que minimice el peligro de la presencia del otro (Trías hace una crítica a tener en cuenta a las filosofías del rostro. Éstas tienen una imagen del Otro inocente, como una *no amenaza* diferente a la concepción que tiene Hobbes: amenazante y peligrosa). Así pues, el *Leviatán* es el paradigma de la seguridad, categoría esencialmente moderna, que surge por un principio e instinto de conservación. Lo que demuestra que el origen de la política surge de una *emoción prepolítica*: el miedo. De ahí la necesidad filosófica de pensar y enfrentarse a lo humano desde lo oscuro y tenebroso (Trías aduce que la filosofía nació con Platón a partir de la emoción como asombro y que ciertos autores, como es el caso de Hobbes, recogen las emociones menos agradables, que no por ello dejan de ser reales, más bien lo contrario). El problema, pues, surgirá cuando se alce como valor único.

En los siglos XVIII y XIX se produce un cierto equilibrio entre las cuatro ideas que dibujan el espectro político. Pero no así en el XX. Vuelve a recuperarse, con la irrupción de los totalitarismos, tanto con el comunismo como con el nazismo, el discurso absoluto alrededor de la seguridad. Se produce la eliminación de todas las funciones orgánicas del Estado y de la sociedad por la figura inabarcable del Gran Jefe, del *Führer* o del Secretario General. Actualmente, por desgracia, y después del final del mundo bipolar de la Guerra Fría donde dos superpotencias, la americana y soviética, se repartían el poder geoestratégico mundial, la "praxis política imperial es la *seguridad*" (pág. 150). EE.UU. ha recuperado, como elemento definitorio de su política no sólo exterior, también interior, el planteamiento originario de Hobbes. El efecto perverso de esta política es que aquello que se quiere combatir, la inseguridad por los atentados terroristas, se vuelve contraproducente, ya que por el afán de la absoluta seguridad la ciudadanía americana está en constante peligro de atentados. Aunque hoy podemos ser víctimas del terrorismo en cualquier lugar del mundo, EE.UU. representa el nerviosismo y la perpetua esquizofrenia. ¿Qué seguridad puede haber en un país donde parte de la población posee armas de fuego? El problema de Hobbes está en haber tomado como absoluto la idea de la seguridad, cuando la comunidad política recibe sentido de las otras tres ideas —felicidad, libertad y justicia; la administración americana de los últimos años parece haber apostado por este paradigma.

La solución que aporta Trías a esta situación la deriva de su sistema filosófico. Apuesta por lo que llama el *sujeto fronterizo*; aquel que funda el discurso político desde el *limes*, desde el límite. Éste nos da un conocimiento de uno y otro lado, sabiendo lo que podemos llevar a cabo y lo que no. Recuperar la virtud prudencial de los antiguos para combatir las extralimitaciones se convierte, en estos días, en un *ethos* a seguir porque la realidad humana no es unívoca, sino dual. La imagen del Minotauro, mitad toro y mitad humana, acecha constantemente y nos recuerda la *deformidad*, lo oscuro y diabólico que vive en nosotros.

El lector tiene la suerte de encontrarse con una reflexión sobre la actualidad apoyada en los clásicos de la filosofía política; pero, sobre todo, tiene ante sí una *advertencia* similar a la distinción heraclitiana: conviene estar despiertos, en vigilia, ante aquello que somos y que nos rodea; de lo contrario, la humanidad puede contar el resto de sus días con los dedos de una mano.

José Miguel Martínez Castelló

Trías, Eugenio: *L'artista e la cittá.* Florencia, Le Lettere, col. Siglo XX, Piccola Biblioteca Hispánica, 2005.

Siempre es una agradable noticia la traducción de un libro, más aún si se dirige desde el español hacia otro idioma. Con ello se saltan las delicadas fronteras del idioma y el texto pasa a formar parte de nuevos ámbitos, favoreciendo el intercambio de ideas, el debate, la discusión.

En nuestro caso, acaba de aparecer en Italia la edición de la obra de Eugenio Trías de 1976 *El artista y la ciudad*, traducida y editada, *a cura* en expresión italiana, de Francisco José Martín. Este ensayo se convierte así en el quinto volumen que publica la editorial de Florencia Le Lettere en el seno de la colección Siglo XX. Piccola Biblioteca Ispanica. Colección dirigida por el propio profesor de literatura española de la Universidad de Siena Francisco José Martín.

El artista y la ciudad que ahora se nos ofrece es algo más que una traducción ya que aporta algunas novedades, interesantes tanto para el lector italiano como para el español. Así, se ha traducido el texto de la tercera edición en español de 1997, la más reciente, añadiéndose un *Prologo all' edizione italiana* escrita por el mismo Trías, así como una *Postfazione* a cargo del traductor del libro. Tanto en uno como en otro encontramos las novedades que antes aludíamos.

A pesar de que su contenido es conocido, no parece que esté de más realizar un breve recorrido a través de las ideas generales de la obra. Formado por una serie de ensayos independientes entre sí pero íntimamente ligados, Eugenio Trías nos propone en *El artista y la ciudad* una reflexión sobre un hecho clave en nuestra modernidad: la disolución de la que en otros tiempos fue una armónica y fecunda unión; la unión de *eros* y *poiesis*, deseo y creación, artista y ciudad. "En el curso de la modernidad —dice Trías—, y sobre todo en el siglo XX, la síntesis entre deseo o gran anhelo, y creación genuina, *poeisis*, poco a poco se fue desgarrando hasta romperse definitivamente". Esta evolución es explicada mediante el análisis de varios de los grandes nombres del pensamiento europeo, desde Platón hasta Thomas Mann. Así, es en Platón, para el autor, donde conceptualmente se inicio la síntesis entre deseo y creación para alcanzar con Pico della Mirandola, su cenit práctico en la Florencia del Renacimiento y en el *hombre universal y singular*. A partir de ese momento tal unión empieza a resquebrajarse. Aún en Goethe, siguiente paso de Trías, se puede vislumbrar cierta armonía, pero es ya su último momento. Así pues, para Hegel sólo quedará la melancolía. Mientras en Wagner el sujeto será necesariamente un ser errante, si bien el "divorcio" total entre alma y ciudad llegará de la mano de Nietzche. A las puertas del siglo XX al creador sólo le queda recluirse en la locura, en la muerte o en la huida. Ya no hay fecundidad sino sólo alucinación. Comienza la paradoja de nuestra cultura, de nuestro tiempo como bien lo supo Thomas Mann. Ahora, detrás de la belleza está la muerte, el abismo. Esta fractura entre creación y deseo, nos dice Trías, marcó, entonces, el siglo XX y quizás marca aun nuestros días.

De manera esquemática, estas serían las ideas generales de *El artista y la ciudad*. Una vez repasadas, podemos volver nuestra atención sobre los dos textos nuevos que incorpora esta edición, ya que en ellos, especialmente en la *Postfazione*, encontramos muchas de las claves para comprender bien la importancia que en su momento tuvo y que todavía tiene este ensayo. El primero de ellos, *Prologo all' edizione italiana*, es una presentación que Eugenio Trías hace del propio libro y de su pensamiento en general. Por lo tanto, además de poner en la pista al lector italiano sobre el contenido de la obra, reconoce a *El artista y la ciudad* como uno de los pasos iniciales de su proyecto de la filosofía del límite. Así, a continuación, Trías realiza una aproximación excelente a dicho proyecto filosófico, a modo de explicación y contextualización ofrecida al lector italiano.

Ya en el prólogo para la edición italiana se reconoce algo fundamental para la *Postfazione*: el carácter profundamente europeo de *El artista y la ciudad*, "aquello que quería reanimar era el Espíritu de Europa", afirma Trías. De hecho, el contenido de uno y de otro tienen varios puntos en común y parecen, en ocasiones, estar dialogando. Así pues, la *Postfazione* comienza mencionado las razones, el por qué, de la traducción al italiano de este libro, y no otro, de Eugenio Trías. Era necesario, se nos desvela, después de varias novelas publicadas

en La Piccola Biblioteca Ispanica, un libro de pensamiento filosófico que mostrara una parte del panorama cultural español del siglo XX. Pero, ¿por qué exactamente esta obra? Porque *El artista y la ciudad* publicado en la significativa fecha de 1976 trazaba un camino de vuelta de España a Europa a través de la filosofía.

Con *El artista y la ciudad,* y con otras obras de los años setenta de Eugenio Trías, se iniciaba, como ya decíamos más arriba, lo que luego sería una de las más sutiles propuestas filosófica en lengua española de los últimos tiempos: la conocida como filosofía del límite. Pero además de esto fue, sobre todo, una obra que marcó el regreso de la lengua española a la senda filosófica. Desde ese momento, España comenzó otra vez a producir filosofía en contacto con Europa. Abriéndose caminos que conducían de nuevo la vida española hacia Europa. Caminos que desde la desaparición de Ortega apenas, o nada, habían sido explorados. Por lo tanto, *El artista y la ciudad* fue un esfuerzo por volver a "hacer del español una lengua filosófica", a la vez que configuraba "un espacio europeo de pensamiento en el seno de la joven democracia española". Nacía un renovado movimiento cultural del cual la España de hoy es heredera. Es, en definitiva —concluye Francisco José Martín— "un libro que habla de una época concreta de la España actual, pero habla también, y de manera significativa, de la problemática configuración de nuestro presente al tiempo que señala una apertura hacia el futuro". Esta constatación de la *Postfazione* es lo que hace de *El artista y la ciudad* un libro vital tanto para España como para Europa. De ahí su traducción; de la necesidad de presentar esta obra en todos los lugares de Europa, para que nuestro viejo continente se haga consciente del regreso de España al pensamiento, a la filosofía, a la ciencia y, por lo tanto, a la misma Europa. Obras como la de Eugenio Trías y la de otros muchos, señalaron en su momento y aun señalan ese camino "hacia el futuro" y por este, sobre todo por este motivo son pedazos valiosos de la historia y la cultura española.

No quería concluir este comentario pasando por alto un hecho "casual", pero muy significativo: la vinculación de *El artista y la ciudad* con Italia. De hecho, Eugenio Trías afirma que Italia es uno de los países que más le "han ayudado en su aventura filosófica". Además, *El artista y la ciudad* es, tal y como se dice en la *Postfazione*, "un homenaje a la ciudad del Renacimiento". Y ahora parece que la ciudad del Renacimiento por excelencia, Florencia, devuelve a Trías este homenaje traduciendo y editando por primera vez al italiano una obra suya, que seguro no será la última.

Francisco José Chaguaceda Alonso

Walsh, Catherine (Ed.): *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina*. Quito (Ecuador), Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar-sede 2004.

¿Qué conocemos de los estudios culturales latinoamericanos?; ¿se diferencian de los *cultural studies*?; ¿cuál es su especificidad?; ¿dónde hallar su sentido? El libro que se presenta, constituye una compilación de artículos y análisis escritos por intelectuales andinos los mismos que no sólo responden, desde perspectivas disímiles, a las interrogantes señaladas, sino que además, generan otras, muchas más y llevan a cabo un esfuerzo por encontrar el sentido de los *Estudios Culturales Latinoamericanos*, precisamente en aquellos intersticios, en el misterio de lo indefinido.

Así, si se lleva a cabo una revisión del contenido de la publicación, su acercamiento y enfrentamiento con los principios científicos de la antropología o la sociología; las distancias y puntos en común con los *estudios subalternos* de origen surasiático, las tendencias *poscoloniales*, los *cultural studies*, los *latin american cultural studies*, se tendería a pensar que el caos reinante imposibilita, dada la diversidad, la delimitación de un *campo o área de estudios culturales latinoamericanos*. Sin embargo, quizás no sea así y este aparente desorden no sólo se halle cargado de sentido, sino que, además, represente la oportunidad para (re) considerar un par de ideas fuertemente arraigadas en nuestras propias prácticas científicas.

Para comenzar, desde nuestra perspectiva, del conjunto de premisas expuestas, se pueden destacar dos que ayudarán a orientar una lectura en particular. En primer lugar, como señala el autor a través del no corto y bienintencionado titulo *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. Crítica de la idea de "estudios culturales latinoamericanos" y propuesta para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido,* en América Latina*,* importar directamente la denominación *cultural studies* y el academicismo que la acompaña nos lleva a perder de vista la importancia para el campo que nos ocupa, por ejemplo, las contribuciones de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y numerosos intelectuales latinoamericanos que han mantenido y mantienen prácticas dentro y fuera de la academia y que por tanto no necesariamente hacen "estudios"**.**

En segundo lugar, es de destacar el énfasis que pone Walter Mignolo en la premisa de que, en el terreno intelectual, hay tareas mucho más urgentes que las de discutir si vale o no la pena defender o denigrar a los *Estudios Culturales* y esa tarea es la de vigorizar la razón crítica en las humanidades que perdieron terreno en razón del avance de la razón instrumental y la razón estratégica, cada vez más omnipresentes en las universidades de Estados Unidos, Europa y centros de estudio y de investigación desde el siglo XVI.

A nuestro parecer, este par de ideas constituye el hilo de unión entre las distintas corrientes erguidas en el campo de los *Estudios Culturales Latinoamericanos* y sustentan, por tanto, una posición desde la cual podría partir una propuesta. En otras palabras, señalar que en América Latina, el surgimiento de voces intelectuales críticas no es una novedad y que, por tanto, hoy por hoy, hablar de un *campo de estudios* no implica el simple traslado de las "novedades" académicas surgidas en otros lugares del mundo, quiere decir reconocer la existencia de una corriente de estudios que, tomando distancia de las posiciones insititucionales dominantes, desarrolla un esfuerzo por poner atención al *lugar desde* el cual se habla, del *cómo* se hace y de *aquello* que se dice. En este sentido, los *Estudios Culturales Latinoamericanos* deberían ser definidos, no tanto por sus límites y sí por el desarrollo de una perspectiva atenta al contexto en el cual se produce el conocimiento intelectual y más concretamente, dispuesta a visibilizar las relaciones de poder suscritas a toda práctica académica y que forman parte de aquello que Castro-Gómez denomina la *geopolítica del conocimiento.*

Por tanto, de entre las ideas principales de los textos leídos, se destacan aquellas que apelan a la necesidad general de subrayar y exponer el tipo de relación generada en los procesos de conocimiento en la América Andina y en las consecuencias sobre las sociedades en las que estas son generadas. En otros términos, se demuestra que existe la opción de no separar el contexto de produc-

ción académica del lugar en el que se lleva a cabo, su producto final y sus efectos, es decir, de impulsar la llamada *razón crítica de las humanidades*, como señala Mignolo. Y ese sería el objeto común de los *Estudios Culturales Latinoamericanos.*

Esta *razón crítica*, a su vez, nos plantea interrogantes e inevitablemente, obliga a volver hacia nosotros mismos, sobre todo, porque en la España de hoy, la presencia importante de americanos del sur (ecuatorianos, bolivianos, argentinos, peruanos, venezolanos, colombianos..), representaría un nuevo reto para el pensamiento académico el cual se enfrenta a dos caminos: o bien mirar hacia otro lado o bien, incorporar en su quehacer el reto e impulsar una suerte de pensamiento transnacional, es decir, aquel que se produce a través de los flujos de ideas y reflexiones generados entre el allí y el acá.

¿Qué se quiere decir con lo anterior? Básicamente, que las reflexiones generadas a partir de la lectura del texto, conducirían hacia una pregunta que seguramente aún no halla respuesta: ¿existe en la universidad española espacio para los *Estudios Culturales Latinoamericanos*? Por ahora, nos arriesgaremos a poner sobre el tapete algunas de las inquietudes despertadas a partir de las ideas expresadas en líneas anteriores:

La inmigración ha supuesto una transformación en la sociedad española y por supuesto, en las de origen, lo cual, seguramente ha incidido de modo directo sobre la esfera del saber. Pero, ¿cómo lo ha hecho? Para contestar a la interrogante, quizás sería pertinente indagar, en primer lugar, por el modo en el cual se produce el conocimiento en España al día de hoy y por el entramado de relaciones de poder que dan lugar a un tipo de producción académica específica. Luego, en segundo término, habría que indagar por el papel jugado por los inmigrantes en la producción de dicho conocimiento: ¿cuál es su rol?; ¿representan únicamente nuevos objetos de investigación, políticas, debates y discusiones?; ¿existe alguna relación entre la asignación de recursos de investigación y la elección de ciertos fenómenos o campos de saber?; ¿cuál es la posición del inmigrante en el flujo de conocimientos que circula actualmente entre los continentes? En tercer lugar, sería interesante indagar por la relación entre la academia latinoamericana y la andina en concreto y la española: ¿qué se lee en España?; ¿cuáles son las relaciones entre la universidad española, por ejemplo y la ecuatoriana?; ¿a quién se cita y cómo?; ¿cuál es la representación más común del intelectual latinoamericano o la del español?; ¿cuáles son los efectos de aquellas representaciones?

Por lo dicho, el debate sobre la pertinencia, en España, de un proyecto desarrollado con miras a construir un campo de *Estudios Latinoamericanos o andinos*, surge de los principios teóricos elaborados al interior del propio campo, en América Latina. Este proyecto, por tanto, sería fruto, por una parte, del nuevo contexto en el cual se reproducen los conocimientos académicos en España, a manera de respuesta a las necesidades surgidas gracias a la migración y por otro, del flujo de conocimientos importados desde la región andina, tanto a nivel de contenidos, como de "cerebros" que por una u otra razón, se hallan inmersos en los procesos descritos.

Así, se podría decir que el libro *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina,* no sólo refleja una ardua tarea por aclarar los argumentos principales desde distintas posiciones, sino que además, presenta lúcidos trabajos, como el de Valeria Coronel, quien hace un análisis sobre la experiencias de experimentos que presentan un modelo de defensa de la cultu-

ra como soberanía y resistencia frente al capital. En suma, su lectura incentiva el deseo por articular, como propone Walsh, desde América Latina, pero en relación con otras regiones del mundo proyectos intelectuales, políticos y éticos que ponen en diálogo, debate y discusión pensamientos críticos (en plural), que tienen como objetivo comprender y confrontar, entre otras, las problemáticas de la colonialidad e interculturalidad, y pensar fuera de los límites definidos por el (neo) liberalismo.

Juan Carlos Gimeno
y *María Fernanda Moscoso*

LIBROS RECIBIDOS

Báñez, Domingo: *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina*. Oviedo, Biblioteca Filosofía en español/Fundación Gustavo Bueno/ Pentalfa Ediciones, 2002, 347 págs. Traducción, Introducción y Apéndice por Juan Antonio Hevia Echevarría.

La Biblioteca Filosofía en español de la Fundación Gustavo Bueno de Oviedo sigue deleitándonos con la publicación de textos clásicos e imprescindibles del pensamiento español, en este caso la *Apología* de Domingo Báñez, firmada también por otros siete hermanos de la orden dominicana, aunque la autoría se ha atribuido tradicionalmente al vallisoletano Domingo Báñez (1528-1604). Encuadrada la obra en la polémica *de auxiliis,* a propósito de la relación entre la libertad y la gracia, se opone radicalmente a la *Concordia liberi arbitrii* de Luis de Molina sentando las bases de lo que va a ser la gran controversia entre dominicos y jesuitas.

De los múltiples aciertos de esta edición, no estará demás señalar que nos encontramos ante la primera traducción al español de esta importantísima obra, una traducción pulcra, cuidada y legible para que el lector actual pueda sumergirse sin temor en el ámbito de las sutilezas escolásticas, pero también en el problema capital de la libertad que enseguida se va a constituir en el eje axial de la modernidad. Acierto pleno, pues de Juan Antonio Hevia quien, en una sugerente introducción de dieciocho páginas, nos muestra las líneas fundamentales de la controversia dogmática que reinterpreta desde la doctrina de la libertad del materialismo filosófico de Bueno; lo que, por otra parte, es normal en la escuela filosófica de Oviedo.

La edición traduce el texto latino publicado por el dominico Beltrán de Heredia en Salamanca en 1968. bajo el título *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*. La edición original de 1595 rezaba así: *Apología fratrum Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molina nuncupati, theologi de Societati Iesu, quas defendit in suo libello cui titulum inscripsit "Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione", et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores de eadem Societate.*

Corominas, Jordi & Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus, 2006, 917 págs.

Esta monumental biografía sobre Zubiri está dividida en tres partes y en 37 capítulos e incorpora notas, índices cronológico, de principales nociones filosóficas y onomástico además de un álbum de fotos. Como señalan los propios autores "no es posible escribir ni entender la biografía de Zubiri manteniéndose al margen de su dramática búsqueda filosófica."

Sin duda, una obra que quedará como referencia en los estudios sobre Zubiri y que pone un rostro humano a su esfuerzo filosófico.

Lafuente Niño, Enrique & Loredo Narciandi, José Carlos & Herrero González, Fania & Castro Tejerina, Jorge (Comps.): *De Vives a Yela: Antología de textos de historia de la psicología en España*. Madrid, UNED

Ediciones, 2005, 370 págs., ISBN: 84-362-5180-6.

Este libro constituye una introducción a la historia de la psicología en España a través de los escritos de algunos de sus autores más significativos. La selección se ha llevado a cabo con un criterio amplio que ha permitido incluir textos de muy diversa índole: académicos y profesionales, filosóficos y científicos, teóricos y aplicados. El libro ofrece así, a vista de pájaro, un panorama de los principales temas y problemas que, a lo largo de más de setecientos años, han ido proporcionando al saber psicológico de nuestro país su característico perfil. Cada uno de los fragmentos que componen esta antología va precedido además de un breve texto redactado por los compiladores, que pretende poner al lector sobre la pista de la significación del autor, de su obra y del fragmento mismo seleccionado. Se incluyen asimismo sumarias indicaciones bibliográficas para animar a seguir leyendo.

Llera, Luis de: *Filosofía en el exilio: España redescubre América.* Madrid, Ediciones Encuentro, 2005, 231 págs.

El profesor pacense Luis de Llera, catedrático de Literatura española en la Universidad de Génova y académico correspondiente para Milán de la Real academia de la Historia, es un reconocido especialista sobre pensamiento español y latinoamericano de los siglos XIX y XX. Desde Italia, donde lleva residiendo varias décadas, desarrolla una frenética actividad de la que, recientemente, nos ha llegado el nº 1 de la revista *Rocinante*, dirigida por él y publicada por el "Istituto di studi Latinoamericani" de Salerno para difundir "studi di filosofia in lingua spagnola", así como tambien el nº 1 de *Quaderni del Dottorato in Studi Americanistici* dedicado monográficamente a la "Identità Americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia", codirigido conjuntamente con Pier Luigi Crovetto.

El libro mencionado recoge una serie de trabajos publicados en los últimos años en revistas españolas e italianas con el denominador común del exilio, escritos con el rigor y la claridad a que nos tiene acostumbrados; los temas oscilan entre Ortega en Argentina hasta el pensamiento en el exilio vasco o el exilio republicano en México, pasando por lo nombres de Imaz, Nicol, Gaos y Leopoldo Zea. El volumen concluye con una serie de biografías realizadas por Alessia Cassani y un utilísimo "Índice de nombres".

Maquieira D'Angelo, Virginia & Folguera Crespo, Pilar & Gallego Méndez, Mª Teresa & Mo Romero, Otilia & Ortega López, Margarita & Pérez Cantó, Pilar (Eds.): *XV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Democracia, feminismo y Universidad en el siglo XXI*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, 2005, 800 págs., ISBN: 84-7477-986-3.

El Instituto Universitario de Estudios de la Mujer (IUEM) convocó en la primavera de 2004 sus XV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. En esta ocasión, las Jornadas cobraron especial significación porque con ellas se celebró el 25º aniversario del Instituto, que comenzó su andadura pública como Seminario de Estudios de la Mujer en la primavera de 1979.

En este libro se ponen de relieve los procesos que han marcado estos años

cruciales para la democracia y el feminismo en la sociedad española, y la incidencia del feminismo científico en el desarrollo intelectual y la democratización de las universidades. Se analiza el proceso de creación del Espacio Europeo de Educación Superior, y los logros y carencias de la incorporación de la perspectiva de género en las políticas comunitarias y españolas.

Los trabajos incluidos en este volumen muestran la importancia de los feminismos, como corrientes científicas y de pensamiento transformador, en la elaboración de orientaciones teóricas que inspiran nuevas prácticas sociales para le logro de la igualdad en el siglo que iniciamos.

Olavide, Pablo de: *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado.* Oviedo, Biblioteca Filosofía en español/ Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa Ediciones, 2004, 2 vols. de 429 págs. y 379 págs., respectivamente. Prólogo de José Luis Gómez Urdáñez.

El ilustrado limeño Pablo de Olavide (1725-1803) fue una de las figuras más destacadas durante el reinado de Carlos III que le encargó el proyecto de las "Nuevas Poblaciones" de Sierra Morena con capital en La Carolina. Perseguido por la Inquisición como chivo expiatorio, fue condenado en 1778 por "hereje, infame y miembro podrido de la Religión". Huido a Francia, allí escribió *El Evangelio en triunfo*, una obra en cuatro volúmenes que parte de la crítica ha interpretado erróneamente, como una vuelta atrás en sus planteamientos ilustrados y saludada por Menéndez Pelayo como una verdadera conversión. Pero lo cierto es que Olavide no fue un *mal* desengañado ni un *falso* arrepentido, sino un hombre sincero cuya religiosidad había sido patente incluso en los momentos de mayor fervor ilustrado y revolucionario. Y la obra responde a ese cristianismo ilustrado que pretende hacer compatibles el credo religioso y el ideario moderno.

Publicada en 1797, se reproduce la sexta edición de 1800, prueba de que la obra consiguió un notable éxito. Respecto de la originalidad del texto, el prólogo de Gómez Urdáñez reconoce lo que la crítica ha venido diciendo desde tiempo atrás: prácticamente los tres primeros volúmenes de la edición original son una traducción casi literal de *Les délices de la Religion ou le Pouvoir del Evangile pour nous rendre hereux*, del abate Lamourette, y *La Religion Chrétienne prouvée par les faits*, del abate Houteville; sólo el cuarto volumen es totalmente original y en él expone su utopismo social.

Pitol, Sergio: *La casa de la tribu*. Madrid, Fondo de Cultura Económica/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Biblioteca Premios Cervantes, 2006, 219 págs., ISBN: 85-375-0600-X.

Sergio Pitol propone quince exploraciones de la obra de otros tantos autores solitarios y radicales. Con un estilo que alterna el ensayo con la crónica, la reflexión y la nota biográfica, la ironía con el asombro, el paisaje íntimo y el cosmopolita, el escritor mexicano dialoga con sus maestros e interpreta sus palabras a la luz de su propia experiencia. Por su interés para el hispanismo filosófico, hay que destacar los ensayos "Henríquez Ureña visto por sus discípulos", dedicado al gran polígrafo dominicano, y "Hasta que llegó Ibargüengoitia", centrado en el autor teatral y literario mexicano.

Revilla Guzmán, C.: *Entre el alba y la aurora*. Barcelona, Icaria, 2005, 238 págs.

Se trata de una serie de doce breves ensayos elaborados por una buena especialista en la obra zambraniana, la profesora Carmen Revilla de la Universidad de Barcelona. Como señala la propia autora, todos ellos están unificados por "la voluntad de hacer de la lectura experiencia y de la escritura su articulación". Una excelente guía para el lector interesado y apasionado.

Savignano, A.: *María Zambrano: la razón poética*. Granada, Comares, 2006, 126 págs.

El buen hispanista italiano que es Armando Savignano pone a disposición de un lector neófito de la María Zambrano esta biografía intelectual, escrita con buen estilo, donde se abordan los principales hitos de su vida y la vinculación que tuvieron con los principales tema de su pensamiento: la razón poética, la dimensión religiosa y ese ensayo de unidad que supuso la obra *Claros del bosque*. Se trata de un buen ensayo que sitúa en el estado de ánimo adecuado para una lectura de la obra de Zambrano.

Sierra, Julio: *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*. Madrid, Trotta, 2005, 575 págs., ISBN: 84-8164-817-5.

Tras un accidentado periplo con jalones tales como el viaje a la Península ibérica del cónsul alemán Gotthold Heine en el año 1846, la investigación llevada a cabo en 1894 por el autodidacta norteamericano Henry Charles Lea, o la situación subsiguiente a la reunificación alemana de 1989, puede decirse que el así llamado "Manuscrito de Halle", a través de estas páginas, regresa ahora al lugar de origen.

A lo largo de 1.177 protocolos, anotados por los secretarios inquisitoriales con destino a la Suprema, nos llega la actividad del principal tribunal inquisitorial español, el de Toledo, entre los años cruciales de 1575 a 1610. Son procesos contra gentes pertenecientes a las clases populares, citadas ante el juez por delitos de opinión. A través de sus testimonios se trasluce el verdadero efecto de la actuación inquisitorial sobre las conciencias y las mentalidades. La presión inquisitorial en aquellos *tiempos recios* contribuyó a configurar una sociedad en la que, como permite adivinar este documento, la supervivencia iba muy unida al disimulo, a la picaresca, al falso testimonio, a la hipocresía social, al ritualismo de la práctica religiosa, a la falsa honra basada en la *limpieza de sangre*.

Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín: *El conde de Toreno. Biografía de un liberal (1786-1843)*. Madrid, Marcial Pons, 2005, 263 págs.

Todavía existen muchos tópicos y falsedades sobre el siglo XIX español, tan crucial para una cabal comprensión de nuestra historia contemporánea y actual, por culpa de una deformadora historiografía tradicional y franquista. Por eso libros como éste son tan necesarios, yo diría imprescindibles, por recuperar una figura de tanta trascendencia en la consolidación del constitucionalismo español en la primera mitad del siglo XIX. El autor, catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad de Oviedo, traza con mano maestra la vida y la actividad política de

este ilustre personaje durante las cuatro primeras décadas del siglo XIX año por año y analiza de manera breve, pero profunda, su *Historia del levantamiento, guerra y revolución en España* (1835). Traducida inmediatamente a las más importantes lenguas extranjeras (francés, 1836; alemán, 1836; italiano, 1838) es una obra que recoge los acontecimientos ocurridos en España desde la invasión napoleónica de 1808 hasta el restablecimiento del absolutismo fernandino de 1814, pasando por las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812.

El conde de Toreno fue el diputado más joven de las Cortes de Cádiz, pero tuvo que exiliarse en Londres tras el primer gobierno absolutista de Fernando VII. Regresó durante el Trienio liberal siendo elegido diputado y presidente de las Cortes. Volvió al exilio, esta vez a París, durante la segunda etapa absolutista, y a su regreso fue nombrado ministro de Hacienda (1834) y presidente de Gobierno (1835). Tras los sucesos de La Granja se exilia de nuevo en París y a su vuelta es elegido diputado en las Cortes de 1837 y de 1840. Acusado de malversación de fondos y enriquecimiento ilícito durante su etapa en el ministerio de Hacienda abandona definitivamente España con la reina María Cristina al hacerse con la regencia el general Espartero. Muere en París en 1843.

Al igual que gran parte de sus contemporáneos, el conde de Toreno evolucionó desde un liberalismo radical y revolucionario de juventud, basado en la Revolución Francesa y desarrollado principalmente en las Cortes de Cádiz, a un liberalismo moderado y conservador aprendido en Inglaterra durante su primer exilio. Con esta monografía seria, rigurosa y crítica, Joaquín Varela recupera esta figura imprescindible de la primera mitad del siglo XIX.

Resúmenes de Tesis Doctorales

Laura Mariateresa Durante

LA LETTERATURA COME ESPERIENZA FILOSOFICA NEL PENSIERO DI MARÍA ZAMBRANO. IL PERIODO ROMANO (1953-1964)

Tutora: Giuliana Mocchi
Tutor externo: Luis de Llera
(Universidad de Génova)
Universidad de la Calabria
(Cosenza-Italia) (2006)

En la presentación que María Zambrano hizo de sí misma, en la *Revista de Occidente,* en el año 1988, la autora subrayó cómo el pensamiento y la poesía seguían ocupando -como se sabe- un lugar central en su meditación. Buscando en la filosofía ella encontró revelaciones poéticas mientras que en la poesía y en la literatura terminó para tropezar con la filosofía. Esta trayectoria que extrae inspiración de la literatura y de la poesía para subir a los niveles más altos del pensamiento filosófico va a ser uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Zambrano. Desde este presupuesto parte nuestra tesis que pretende averiguar cómo Zambrano lee la literatura y por supuesto la poesía no para hacer crítica literaria ni para realizar un análisis de la literatura sino para abismarse en el panorama del pensamiento. Con este objetivo nos hemos centrado en unas obras de la autora, escritas o concebidas en un período determinado de su vida y de su pensamiento pero no bastante estudiado según nuestro parecer: el periodo romano. Como se sabe la filósofa pasó un largo periodo de su vida de exiliada, desde 1953 hasta 1964, en Italia, concretamente en Roma. A diferencia de otros lugares de su exilio como Cuba o la mítica La Pièce, el destierro romano no ha sido suficientemente profundizado por los estudiosos de Zambrano a pesar de que fue muy prolífico en obras como puso de relieve Juan Fernando Ortega Muñoz, director de la Fundación Zambrano de Vélez-Málaga. En Roma, Zambrano termina uno de sus ensayos más destacados, *El hombre y lo divino* de 1955, por lo cual, según afirma en sus cartas, deseaba instalarse en la capital italiana; en Roma, escribe *Persona y democracia* (1958), volumen que desarrolla la teoría de la historia sacrificial y reúne en *La España de Galdós*, publicado en España en 1960, antiguos y nuevos ensayos sobre el novelista Pérez Galdós, y concibe, como está probado por la publicación de *Los cuadernos del Café Greco*, editados por el Cervantes de Roma, *La Tumba de Antígona*, editado en México en el año 1967. Los capítulos de nuestro trabajo dan vueltas a estas obras, intentando desentrañar las relaciones entre los citados volúmenes y las correspondencias entre pensamiento y literatura. A consecuencia de la lectura que los investigadores italianos hacen del pensamiento de la autora, a nuestro parecer, excesivamente descontextualizada de su circunstancia vital e histórica, he considerado necesario desarrollar un primer capitulo dedicado a la biografía y a la bibliografía de Zambrano. Si en España eso resultaría innecesario, en Italia es fundamental aclarar el panorama histórico ("dictablanda", guerra civil, destierro) y cultural (tertulias literarias, panorama de las revistas, etc.) en que la autora se movió. De la misma manera resulta oportuno hacer hincapié en las influencias que autores como José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, además de la interesante personalidad paterna, aclarada por los estudios de José Luis Mora, tuvieron en la joven intelectual. Por esta razón, el segundo capitulo está dedicado a la profundiza-

ción en estos temas. El trabajo termina con tres apéndices que no caben en el cuerpo del texto central pero que están relacionados con el tema tratado. La primera aclara la relación entre la filósofa y la escritora, poetisa y traductora —tradujo también a Juan de la Cruz— Vittoria Guerrini, más conocida con el pseudónimo de Cristina Campo. En Roma las dos mujeres trabaron una relación de amistad y de estima intelectual que se evidencia en la ósmosis de temas e ideas en las obras de ambas. Otro breve escrito está dedicado a la fortuna editorial que Zambrano ha tenido en Italia desde los años noventa hasta hoy, poniendo de relieve la interpretación demasiado poética con la que se ha mirado a su pensamiento. Hemos querido terminar el trabajo con una traducción al italiano de unos ensayos de *La España de Galdós*, volumen que no había tenido todavía una versión italiana pues, desgraciadamente, ha estado demasiado olvidado por la crítica, cuando nos parece en realidad fundamental en la lectura que hemos querido ofrecer. La trabazón entre literatura y pensamiento filosófico resulta extremadamente evidente en este libro y por este motivo hemos querido apoyar nuestra interpretación del pensar zambraniano sobre un libro que tuvo poca suerte en España y que sigue siendo desconocido en Italia.

Antonio Bartolomeu Jácomo Ferreira

A TEORIA ASSIMPTÓTICA DO IBERISMO FILOSÓFICO. UM PARADIGMA DA ESPECIFICIDADE FILOSÓFICA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Director: Antonio Pintor-Ramos
Universidad Pontifica de Salamanca (2006)

Esta presentación no es la repetición de las notas finales presentadas en la conclusión (hay que releerlas), sino una panorámica de la investigación.

La intención inicial ha sido ir más allá de la perspectiva clásica en la interpretación del iberismo. Por ello, uno de los primeros objetivos fue aclarar dos interpretaciones: por una parte, la concepción exclusivamente política liberal de las relaciones ibéricas, y por otra, la problemática "nominalista" reflejada en la arcaica discusión de saber si se puede llamar a la reflexión filosófica peninsular "pensamiento" o "filosofía", de la cual resultó una interesante discusión con D. José Luis Abellán. En la tentativa de su elucidación, es propuesto el concepto de "*pensentimiento ibérico*" como la mejor forma de definirlo.

Hay en esta tesis la convicción de que es necesario dejar bien claro el motivo de una preocupación "regionalista" en un tiempo de globalización. En la tentativa de su explicación se hace una reflexión profunda y actual sobre el concepto de "identidad", la cual resultó de distinguir los fenómenos de integración y de absorción. Estos son los postulados de la dinámica radial de la identidad. Podríamos decir que esta es la cuestión sibilina que está en la base de toda esta investigación.

Al abordar el problema de la identidad, fue esencial aclarar la valoración de aquello que el autor entiende por "*especificidad negativa*". La afirmación de la no existencia de un pensamiento filosófico ibérico, es ya un testimonio de su "especificidad". La "no especificidad" puede que sea su "especificidad".

En el encadenamiento de la problemática de la especificidad, es necesario decir que no estamos delante de una síntesis, o una historia "crítica" de la filosofía en España y en Portugal. El objetivo fue encontrar una fórmula paradigmática para que se pueda hablar, sin recelos escondidos, de una "relación filosófica Ibérica".

El tejido geográfico que envuelve el fenómeno de las relaciones ibéricas es un tema primordial. Nos encontramos ante dos modelos geopolíticos de unidad nacional. Portugal es, a decir de Eduardo Lourenço, la nación más concentrada del mundo. Al mismo tiempo, España es entendida por Saramago como un "*mosaico cultural*". Esta doble concepción es ya una dificultad importante al analizar un proyecto que convoca a la unidad, como se puede constatar en la definición de Portugal como fruto de la "*España de las Espanhas*". Conectada con la diferente comprensión de identidad, se encuentra la propia concepción equívoca de *iberismo* en los dos países.

Al mismo tiempo fue indagado el fondo colectivo del *imaginario europeo* que oscila entre un cierto deslumbramiento y la consciencia de su indigencia cultural.

Ante este conjunto de presupuestos, se construye una hipótesis innovadora que interpreta las relaciones filosóficas entre Portugal y España: La teoría del "*Iberismo assimptótico*" se incluye en el contexto de las polidependencias y de la propia naturaleza del pensamiento filosófico. Apelar a una noción de la geometría facilita la comprensión, ya en su propio título, del carácter epistemológico, aunque no valorado, que existe en el pensamiento filosófico de la Península. Hay un modelo determinado de llegar al conocimiento de la verdad.

La actual situación de la filosofía peninsular puede definirse como una aproximación coyuntural y un distanciamiento estructural. Al distanciamiento estructural no son ajenos los factores histórico-políticos. Del referente histórico se pueden sacar dos resultados esenciales:

1. Existe un atraso en el reconocimiento del espacio y del tiempo en relación a otros tipos de pensamiento.

2. Simultáneamente, se manifiesta una "reconversión interpretativa" que lleva a que las categorías de un pensamiento inadecuadamente introducido en una realidad diferente de la que lo produjo, alteren su contenido.

De la conjugación de la perspectiva histórica y geográfica, resulta una peculiar evaluación que el autor denomina: *paradigmas cosmológico, antropológico, epistemológico y metafísico*. La agrupación de todos estos paradigmas tiene su lugar de encuentro en el Arte. Esta es la fórmula ibérica de "*despositivización del ser*", de que surge el concepto de "*ateoteísmo*".

Para concretizar el conjunto de notas que envuelven el asintotismo relacional, Fidelino de Figueiredo y Miguel de Unamuno sirven de argumentos para fundar una nueva configuración de iberismo, enraizado ahora en el "*hispanismo volitivo*" de Fidelino, y en la expresión/síntesis "Piensa sintiendo, siente pensando", de Unamuno. En esta línea el autor define el pensamiento ibérico como "*pensentimiento*".

A esta articulación no es ajena la utilización ambivalente del concepto de "asintotismo". El pensamiento de Fidelino y de Unamuno, aunque testimonios de una proximidad entre la filosofía portuguesa y española, refuerzan la teoría propuesta de asintotismo "filosófico".

La conjugación de todos los factores que surgen de los contactos filosóficos peninsulares, llevaron a intuir un "fondo común ibérico", que se envuelve en un proyecto concomitante de independencia nacional y convergencia civilizacional. Este "fondo común" está hoy amenazado por dos problemas fundamentales: el estereotipismo y la "*Heideggerización*".

La hipótesis aventada de un espacio mental común, produjo un análisis de sus relaciones culturales, miradas como "*multiculturalismo*" e "*interculturalismo*". La actitud intercultural, aunque no proyectada en la línea de Raúl Fornet-Betancourt, se

presenta con una predisposición para el diálogo en la medida en que hace una apuesta en un juego de concesiones y conquistas en la que todas las culturas encuentran un espacio de enriquecimiento.

El abordaje europeísta del iberismo empieza con un conjunto de presuposiciones clarificadoras de la intención eminentemente filosófica de la reflexión sobre Europa. De entre ellas resaltaríamos el concepto zubiriano de "*recuperación*" y el de "*herencia*" en Maria Zambrano.

El paso necesario y al mismo tiempo simbólico para un nuevo tipo de relación requiere una actualización pragmática del concepto de raza "cósmica". Este concepto, purificado de su contextualización latino-americana, tiene como consecuencia el crepúsculo del mito de la separación y un re-direccionamiento de las relaciones ibéricas, modeladas ahora por el "*Habitus peninsular*" y el "*Trans-iberismo*". La importancia de la actualización del concepto de raza cósmica remite al equilibrio relacional, valorando la cultura ibérica como "mosaico".

Para que la contribución peninsular pueda ser eficaz y efectiva, es necesario un proceso de de-construcción del concepto de cultura y de filosofía como un *password* al cual sólo tendrían acceso los pueblos de la "Mittelleuropa". La filosofía europea tiene que ser entendida como un cabo resonante.

El modelo de la conexión filosófica y cultural pasa por una relación no excluyente, ni disyuntiva, sino copulativa, aportando una homeostasis relacional. Al mismo tiempo, es esencial que "nada de lo que es humano nos sea ajeno", o sea, es necesario un incremento equilibrado entre las relaciones económicas, sociales y culturales. Sólo así será posible lograr que el proyecto de una filosofía europea pueda ser el resultado de un diálogo intercultural europeo y no sólo la ratificación de una perspectiva centro-europea.

Fernando Susaeta Montoya

LA CONCIENCIA TRÁGICA EN FERNANDO SAVATER Y JOSÉ ANTONIO MARINA

Director: Eloy Bueno de la Fuente
Tutor: Leonardo Rodríguez Duplá
Universidad Pontificia de Salamanca (2006)

El objetivo de esta tesis, que lleva como título *La conciencia trágica en Fernando Savater y José Antonio Marina*, es penetrar en una lógica sin la cual no se puede conocer o comprender en su globalidad a la filosofía española (y europea) de los últimos decenios: la experiencia trágica. Lo trágico no es ni puede ser un aspecto más; se trata de un eje transversal y determinante que actúa con mayor fuerza de lo que a primera vista parece: categorías como realidad, verdad, bien, belleza, placer, solidaridad, etc. adquieren una nueva comprensión en cuanto dependen de esa conciencia trágica que nos interesa exponer.

Pero, ¿qué es lo trágico? Hemos eludido hacer un estudio histórico de las concepciones de la tragedia para ofrecer los rasgos que proceden de los autores estudiados, que irán siendo desarrollados y comprendidos con mayor amplitud a lo largo de nuestra exposición. Los rasgos centrales son los siguientes: conciencia de escisión radical, la afirmación de un yo finito, libre, inteligente y siempre en conflicto, la no reconciliación final, negación de una transcendencia personal, asentamiento en la inmanencia, búsqueda de reconciliaciones parciales con lo trágico...

En España encontramos filósofos claramente representativos de esta conciencia trágica como Sádaba, Trías, Argullol, Camps, etc. En la tesis se podría haber escogido a algunos de estos filósofos, pero creo que la elección de Savater y Marina

es más significativa. Si la pretensión de la tesis es mostrar la conciencia trágica del pensamiento español contemporáneo, la inclusión de Savater no ofrece dudas (toda su obra es un reconocimiento explícito de la asunción de la tragedia). El caso de Marina es distinto. Una rápida lectura a su obra nos descubre un pensador optimista e ilusionado con su inteligente proyecto de constitución de la Ciudad feliz (que se define justamente por la superación en totalidad de lo trágico, gracias al uso racional de la inteligencia). Sin embargo, un análisis detallado de su obra nos permite descubrir que en el hombre existen fuerzas arcaicas e inconscientes que distorsionan el proyecto racional de Marina y que hacen los conflictos inevitables, de suerte que la misma estructura trágica de la realidad hace sospechar que la Ciudad feliz no es más que un sueño de la razón ilustrada. Aunque no hace una reflexión muy directa sobre el tema -ya que lo que le ocupa principalmente es la ética-, es significativo que él mismo indique que "la ética no es un discurso académico, sino un discurso sobre lo trágico, como comprendieron muy bien los dramaturgos griegos". La inteligencia poética no sería más que un modo de afrontar la tragedia, y el proyecto ilustrado la lucha contra una tragedia que el autor no deja de percibir y describir.

Las conclusiones de la tesis en apretada síntesis son las siguientes: a) Tanto Savater como Marina comparten una conciencia trágica; b) Esta fuerza trágica emerge en última instancia de una fuerza desconocida y ante la que el hombre se siente desconcertado y desbordado (que Savater llama lo sagrado y Marina el poder divino de lo real); c) Los dos admiten (y trabajan por) la posibilidad de reconciliaciones parciales; d) Estas reconciliaciones se abren camino porque ambos filósofos destacan la potencialidad de la posibilidad (en Savater la imaginación creadora o la libertad, y en Marina los proyectos inventivos de la irrealidad a través de la racionalidad poética); e) En el fondo Savater no es tan pesimista como presume ni Marina tan optimista como dice ser, tan sólo (aunque parezca paradójico) ilustrados trágicos; es decir, es la apuesta por la Ilustración (es decir, una reconciliación parcial) lo que les vincula; f) Ambos construyen un pensamiento práctico (ético) en torno al hombre y su dimensión social; y ambos terminan hablando de una Constitución Ética Universal (donde la dignidad y los derechos humanos tengan legitimidad)

La estructura concreta de la tesis es la siguiente: tras el pórtico de una *introducción* donde se expresa la intención así como el método utilizado en la tesis, el cuerpo del trabajo se desarrolla en cuatro grandes partes (tituladas: "La experiencia trágica de la realidad", "La filosofía: exigencia de la realidad trágica", "Los protagonistas de la tragedia: el héroe y el navegante" y, por último, "La ilustración trágica en sus dos modalidades: pesimismo y optimismo") finalizando con una "Conclusión general".

Actividades

QUINCE ANIVERSARIO DEL "INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOBRE LIBERALISMO, KRAUSISMO Y MASONERÍA" DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

El 18 de octubre de 1989, a propuesta de los profesores Enrique Menéndez Ureña y Pedro Álvarez Lázaro, la Junta de Gobierno de la Universidad Pontifica Comillas aprobó la creación del "Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería" con carácter interfacultativo. Nacido con la finalidad de potenciar la investigación, formar personal investigador, publicar los resultados de la investigación, organizar de actividades de extensión universitaria y colaborar con otras instituciones nacionales y extranjeras, los trabajos de investigación que debía llevar a cabo se desarrollarían especialmente en los campos de la filosofía, la educación, la historia, la economía, la política y la teología. Su quehacer en conjunto debía circunscribirse, naturalmente, al marco temático señalado por su título distintivo.

A lo largo de los quince años de su existencia, puede decirse que el ILKM ha ido cumpliendo, modesta pero escrupulosamente, los objetivos para los que fue creado. Su número de miembros numerarios nunca ha sido elevado, pero la alta implicación de cada uno de ellos en sus respectivas responsabilidades ha resultado ser siempre muy estimulante para los otros y ha dado frutos provechosos. Además de los miembros numerarios se creó la figura del "Socio de Honor", por razones estatutarias vinculada necesariamente a relevantes intelectuales extranjeros. Hasta la fecha se han nombrado solamente cuatro, que mantenían y mantienen una estrecha relación académica con el ILKM: el Prof. Dr. Rudolf Vierhaus (1991), Director del Instituto Max Planck de Historia de Gotinga; el Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg (1992), Director del Instituto de Teología Fundamental y Ecumenismo de la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Munich; el Prof. Dr. Hervé Hasquin (1996), ex-Rector de la Universidad Libre de Bruselas y Presidente de la Comunidad Valona de Bélgica; y el Prof. Juergen B. Donges (2005), Director del Instituto de Política Económica, Colonia (Alemania).

Siguiendo los objetivos propuestos en sus estatutos, al amparo del ILKM se han defendido cinco tesis doctorales sobre el krausismo en España, Alemania y Bélgica y se han desarrollado numerosos proyectos de investigación individual o en equipo. En este punto tal vez merezca la pena destacar el proyecto sobre la biografía intelectual de Krause, llevado a cabo por Enrique M. Ureña con la ayuda de la Max-Planck-Gesellschaft en Gotinga, los dos proyectos colectivos sobre Krause, krausismo y masonería, subvencionados por la DGICYT del MEC y figurando el mismo E. M. Ureña como Investigador Principal, y un último proyecto sobre Francisco Giner de los Ríos, subvencionado igualmente por el MEC, dirigido por J. M. Vázquez-Romero y actualmente en proceso de realización. En estos proyectos han participado también como investigadores otros miembros del Instituto: Ricardo Pinilla, Antolín Sánchez-Cuervo y Pedro Álvarez Lázaro.

En el año 1991 el Servicio de Publicaciones de la Universidad Comillas abrió una Colección de libros propia del Instituto bajo las siglas LKM. En el momento presente esta colección tiene ya en su

haber 21 volúmenes: cinco estudios sobre Krause (Biografía; Sistema de la Filosofía; Derecho; Estética; y Habilitaciones Filosóficas); dos sobre krausismo español (*Ideal de la Humanidad de Sanz del Río* y su original alemán, ya con dos ediciones; y *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista*); un epistolario inédito, con introducciones, notas e índices (Krausistas alemanes con Sanz del Río); uno sobre el krausismo alemán (congresos de filósofos y krausofröbelismo); uno sobre Tiberghien (krausismo belga); uno sobre el krausismo en su contexto europeo; dos sobre teología y modernidad (*Recibir la libertad,* estudio monográfico sobre Pannenberg y Jüngel; y *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo XX*); cuatro en el ámbito del liberalismo (*Jovellanos: una teoría de la sociedad; Montesquieu: el legislador y el arte de legislar; Adam Smith: pensamiento político y jurídico;* y *Economía y dinámica social ante el nuevo siglo*); uno sobre Librepensamiento y secularización en Europa; y dos sobre masonería (*Masonería y democracia*; y *La Masonería, escuela de formación de ciudadanos*, ya con tres ediciones). Para celebrar el 15 aniversario del ILKM, el Servicio de Publicaciones de la Universidad Comillas acaba de publicar el libro n.º 21 de la Colección LKM, titulado *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, recientemente presentado en la Residencia de Estudiantes.

Además de los trabajos mencionados, los miembros del Instituto han publicado en otras editoriales científicas, nacionales y extranjeras, numerosísimos artículos y libros sobre los temas que les son propios. Reseñarlos todos es inadecuado para esta corta nota informativa, pero por su interés intrínseco y por la dimensión internacional que poseen merecen una referencia especial las siguientes obras: Enrique M. Ureña, *K.C.F. Krause Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie* (1991), *Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Wirkungen der Philosophie K.C.F. Krauses in Deutschland 1833-1881* (2001) y *Die Krause-Rezeption in Deutschland im 19. Jahrhunder*t (2006), las tres en la prestigiosa editorial alemana Frommann-Holzboog de Stuttgart-Bad Cannstatt; Pedro Álvarez Lázaro, *Libero Pensiero e Masonería, convergenze e contrasti tra Otto e Novecento* (1990, 1ª; 1991, 2ª), *Maçonaria, Iglesia e Liberalismo* (1996) y numerosas voces en la *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie* (2000), editados respectivamente por la Editorial Gangemi de Roma, la Universidade Católica Portuguesa de Oporto y la Librairie Générale Française de París; y Enrique M. Ureña y J. M. Vázquez-Romero, *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita* (2003), Universidad Complutense, Facultad de Derecho.

Las colaboraciones de extensión universitaria de los miembros del ILKM con otras universidades españolas y extranjeras han sido numerosas. Sin ánimo exhaustivo pueden citarse las intervenciones en las Universidades españolas de Málaga, Menéndez Pelayo (en sus sedes de Santander, Valencia, Cuenca), Autónoma de Madrid, Complutense (El Escorial, Almería), Castilla-La Mancha, Cádiz, Santiago de Compostela, Salamanca, Cantabria, Alicante, Oviedo, Sevilla...; las europeas Católica de Oporto, Nova de Lisboa, Aix-en-Provence, Rennes, Clermont-Ferrand, Gotinga, Colonia, Libre de Berlín, Libre de Bruselas...; y las iberoamericanas Pacífico y de Lima (Perú), Francisco Marroquín (Guatemala), Católica y Nacional de Montevideo, Javeriana de Bogotá... También pueden recordarse las cooperaciones estables con instituciones

parauniversitarias, especialmente con la Fundación Duques de Soria, la Residencia de Estudiantes y la Fundación Ortega y Gasset.

El presente del ILKM es halagüeño. Sólo en el campo de la investigación están en curso dos proyectos competitivos, del Ministerio de Educación y de la Dirección de Universidades e Investigación de la Comunidad de Madrid, diversos libros en proceso de publicación en España, Francia y Alemania y un ambicioso proyecto de conciertos, gestionado por los profesores Pedro Álvarez Lázaro y Ricardo Pinilla, sobre la música masónica integral de Mozart.

Pedro Álvarez Lázaro

II SIMPOSIO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINARIO DE COLONIALISTAS DE LAS AMÉRICAS

Bogotá, 8-11 de agosto de 2005

Entre el 8 y el 11 de agosto de 2005 organizado por la Universidad de Georgetown y por el instituto Pensar de la Universidad Javeriana de Bogotá, tuvo lugar en esta ciudad el segundo Simposio de Colonialistas de América. Rolena Adorno y Verónica Salles-Reese son las dos profesoras de Yale y Georgetown que junto a otros colegas iniciaron en 2003 este proyecto. En él se pretende reunir a los estudiosos de la época colonial americana en cualquier disciplina. De hecho durante los cuatro días del congreso se pudieron escuchar aportaciones variadas agrupadas en las siguientes áreas temáticas: subjetividades coloniales, pensamientos y oficios, prácticas religiosas, cuerpos y subjetividades, territorios y espacios, etnicidades: políticas y resistencias, textualidades y oralidades.

Historiadores, etnólogos, antropólogos, historiadores del arte y la literatura, musicólogos e incluso filósofos se dieron cita en Bogotá procedentes de toda América para aportar sus puntos de vista y los resultados de sus respectivas investigaciones.

La ponencia inaugural tuvo lugar en la biblioteca nacional de Colombia donde se abrió ese mismo día una exposición sobre Goa, la ciudad a la que llegó el jesuita Francisco Javier en su viaje misional hacia Oriente. Rolena Adorno de Yale University disertó sobre los albores de la literatura latinoamericana, haciendo ver la relación que a su juicio se puede establecer en los lugares soñados por el conquistador Cabeza de Vaca y narrados por el Inca Garcilaso de la Vega: Guancaneme como inicio de una ruta que lleva al Macondo de García Márquez y al Comala de Juan Rulfo. Según Adorno, Garcilaso creó una utopía indiana que continúa en las narraciones semifantásticas de la literatura americana más reciente, América como continente crea su propia mitología, su propia edad de oro gracias a la pluma de Garcilaso, García Márquez y Rulfo. Guancaneme de Garcilaso es la semilla para las novelas de 1950 y 1960.

En muchas de las intervenciones se puso de manifiesto el choque de culturas del que fue escenario el continente. Con mejor o peor fortuna, buenas o malas intenciones, los europeos lucharon por imponer unos moldes sociales y culturales que eran los suyos. Por ejemplo en el campo de la sexualidad y la familia llama la atención las dificultades que se encontraron para imponer a los indios el matrimonio como se fijó en el concilio de Trento. Abundaron en América los niños ilegítimos o huérfanos abandonados a su suerte en orfanatos y beaterios. Al tiempo los propios clérigos eran a veces cómplices de las conductas poco ortodoxas de los indígenas en ese campo.

Así lo expusieron Maria Elena Imolesi del Instituto de historia Argentina, Laura Escobari de la Universidad Javeriana de La Paz entre otros.

Tampoco fue fácil la introducción de la nueva religión para los indios. El profesor T. Frank Kennedy de Boston Collage habló de la música como un puente entre culturas al rechazar la literalidad. Su ponencia fue amenizada por los cantos de los indios del norte de Bolivia interpretando una ópera barroca. La ópera fue compuesta para ellos por un organista que se había iniciado en la iglesia del Gesú en Roma y acabó en las misiones americanas.

Pero si la música y las artes sirven para unir civilizaciones, los desarrollos teológicos demasiado intelectuales parece que tienden a separarlas. Al menos es lo que se desprende de las intervenciones de Renán Silva, sociólogo de la Universidad del Valle en Cali y Alfonso Mendiola, profesor en la Universidad Iberoamericana de Méjico. La conversión de los indios era una cuestión inacabable, pues el estado monárquico español y la Iglesia siempre se mostraban insatisfechos de sus logros ¿eran las conversiones auténticas o los indígenas estaban engañando a sus evangelizadores? Así se planteó el tercer concilio Limense de 1582, como un intento por corregir los defectos que aparentemente se habían producido en la primera evangelización hecha por los franciscanos.

Silva habló de "pasado colonial y memoria constituyente", expresión que toma prestada de Le Goff. La etapa colonial sería a la América actual lo que la edad media significó para Europa, un pasado primordial. Con expresión de Thomas Mann, Silva recomendó una relación con el pasado "artístico-irónica", informada y comprensiva, sin excesivas condenas. Especificó que las transformaciones del siglo XIX que se vivieron en América no alcanzaron a la mayoría de la población, y de hecho aún hoy podemos reconocer en las formas de protesta andina las viejas formas de hacer política. En Ecuador, Bolivia, Perú incluso en Chiapas se reclama según el derecho consuetudinario y el estatuto de grupo. Silva alertó sobre el peligro de proyectar categorías válidas para nuestras sociedades contemporáneas sobre el pasado, por ejemplo "espacio público" o "conciencia de género", pues nos hallamos en el XVII ante una sociedad de cuerpos, no de clases e individuos. No sin ironía resaltó que los pueblos del antiguo régimen no eran conscientes de vivir en el "antiguo régimen". Explicó como él mismo en sus investigaciones sobre la etapa de la emancipación de América fue víctima de esa falsa proyección.

El profesor Mendiola siguiendo las vicisitudes de José de Acosta, jesuita que llegó a América hacia 1580, puso de relieve los problemas que encontraron las órdenes religiosas para traducir los dogmas católicos al lenguaje de los indios. Las cartas de los misioneros a Roma pidiendo consejo, informando, solicitando ayuda, trazan el espacio geopolítico de la época. Ese Dios único cristiano fue en realidad un Dios dividido porque el del conquistador no coincidía con el del evangelizador, y en ocasiones había diferencias notables entre los religiosos de distintas órdenes a la hora de relacionarse con los indígenas. El problema se agravaba por el hecho de que no había acuerdo sobre los caminos más apropiados para hacer creer y qué es lo que estaba en juego, si aprender una doctrina o dejarse atrapar por una creencia.

La filosofía estuvo dignamente representada en este simposio por el profesor Manuel Domínguez de la Universidad Javeriana, anfitrión del evento. Domínguez inició hace ya algunos años una interesante

colección en formato CD de textos filosóficos y teológicos de la época colonial colombiana. De ese grupo investigador salieron las comunicaciones más directamente relacionadas con la filosofía. El profesor de la Javeriana expuso los motivos que le llevaron a poner en marcha este proyecto. José Luis Fuertes, profesor de Salamanca, disertó sobre algunos manuscritos de Lógica del XVIII que se encuentran en la biblioteca Nacional de Colombia, Carolina Rodríguez y Héctor Salinas se centraron también en sendas publicaciones de lógica de maestros javerianos de esa misma época. Eduardo Quintana de la Universidad de Guadalajara en Méjico abordó el campo de la filosofía natural en el célebre profesor Xavier Clavijero también del siglo XVIII, en el que dijo hallar influencia de Gassendi.

La esclavitud, los conflictos étnicos, el mestizaje, temas que no podían faltar en un simposio sobre América, fueron abordados tanto desde el punto de vista teórico y jurídico como la realidad histórica de los esclavos y mestizos americanos. Llamó la atención la ponencia de Georgina Flores, Universidad Autónoma de Méjico, sobre la esclavitud negra en Toluca en los siglos XVI y XVII. Se habló también de la abolición de la esclavitud y la diversa suerte que corrieron los afectados según vivieran en Latinoamérica o en Estados Unidos. Miguel Rocha, antropólogo y filólogo de la Universidad nacional de Colombia, llevó al auditorio a la realidad de las dificultades y desafíos que suponen las comunidades indígenas para los gobiernos suramericanos. La integración en la civilización lleva consigo el desfondamiento de los individuos que han nacido en una tribu indígena. Al mismo tiempo destacó como, a pesar de su atraso técnico, los ancianos de esas comunidades dan lecciones de sensatez y sabiduría al hombre moderno que ha perdido su referencia a la naturaleza.

La historia de la ciencia también estuvo presente en las comunicaciones de varios congresistas. América fue una mina de descubrimientos para hombres como Alonso de Santa Cruz, presentado por Carmen Millán de Benavides. Santa Cruz, cartógrafo de Carlos V, inventó aparatos de relojería, recorrió las costas del Brasil y las dibujó para mostrárselas al emperador. Fueron pasos importantes para confeccionar el primer Atlas en Occidente. O Nicolás de Monardes, investigador de la flora americana, en el siglo XVI que elaboró un catálogo de plantas desconocidas en Europa señalando sus propiedades curativas. Yari Pérez Marín de la Northwestern University hizo notar que en sus descripciones Monardes mezcla plantas y animales reales con otros fantásticos, porque en América todo era posible.

Los organizadores del simposio aprovecharon para presentar el libro en el que se recogen los trabajos de la primera edición *Nuevas aportaciones para el estudio de la América Colonial/Remembering the past, retrieving the future*, editado por la Universidad de Georgetown y el instituto Pensar. Asimismo citaron a los asistentes al próximo encuentro de CASO que tendrá lugar en Quito en 2007.

Ana Azanza

XIII CONGRESO DE FILOSOFÍA

Morelia (México),
14-18 de noviembre de 2005

En la hermosa y hospitalaria capital michoacana de Morelia tuvo lugar el XIII Congreso de Filosofía, del 14 al 18 de noviembre de 2005, donde intelectuales y universitarios se reunieron en un "convivio" auténticamente filosófico bajo la rúbrica

de amplio espectro "El Saber Filosófico". Este congreso dista ya 30 años del Primer Coloquio Nacional de Filosofía convocado en Morelia en 1975. Cabe destacar de este encuentro dos hechos muy prometedores: la variedad de las nacionalidades a que pertenecen los investigadores y la presencia vigorosa de temas iberoamericanos en los asuntos en que semejantes investigadores se especializan. En once simposios se exponían y exploraban múltiples tesis simultáneamente según su especialización. En dos simposios se habló de la filosofía en México y América Latina; uno de ellos presenta una parte que versa sobre la historia de la filosofía en México y su interrelación con la filosofía española. Mientras que el otro simposio se ocupaba de la filosofía vigente en México y de cuestiones de ética y política en países de habla hispana. A lo largo de estas jornadas, los más connotados pensadores latinoamericanos expusieron diversas tesis sobre la problemática que afronta América Latina en estos tiempos de crisis política, económica y social, con el ánimo de contribuir a esclarecer sus causas e investigar sobre cuestiones filosóficas de gran vigencia. Este Congreso Internacional de Filosofía no pretendió buscar remedios a sus problemas por los caminos siempre azarosos de la política, sino que se reunió bajo el signo de la filosofía con el fin de indagar e investigar sobre su cultura. Por esta razón fue menester hablar de una lista inagotable de autores destacados en el panorama mexicano: fray Alonso de la Veracruz, Góngora, Samuel Ramos, Severo Maldonado, Antonio Caso, Baltasar Gracián, Francisco Bilbao,...

Las conferencias magistrales y las ponencias que se debatieron en las sesiones plenarias del congreso tuvieron lugar en recintos culturales muy significativos para la historia de México; así, los asistentes podíamos sentir toda la fuerza simbólica de los murales de Diego Rivera a cada paso que se daba por esa linda ciudad colonial. Sobre nuestros hombros pesaba la historia de México, tanto en sus manifestaciones culturales y artísticas, como en su pueblo. Gracias a esto en México reconocemos un pasado anterior al hispánico: el de las grandes civilizaciones que surgieron en estas tierras con sus problemas de convivencia, de desarrollo del espíritu y de dominio de la naturaleza comunes a todos los grupos humanos de todas las épocas. El problema es el de cómo hacer una historia de México y cómo afrontar los problemas que se derivan de ese intento sin dejar a un lado la especulación filosófica y la cognición en la época prehispánica. Entre los planteamientos más sugerentes que allí se debatieron destaca el de averiguar si existe una filosofía *náhualt* y también el estudio que se elaboró sobre la epistemología de la cultura maya. La pregunta capital que orienta todos estos estudios concretos es la de si puede haber filosofía latinoamericana sin la presencia explícita del mundo indígena. Es manifiesto que no sería posible la una sin el otro y por ello se insiste en el rescate de esa memoria y en el estudio de la reproducción de la cultura en comunidades indígenas mexicanas contemporáneas. El problema de la identidad en América Latina obtuvo soluciones resueltas, en su época, por Ortega. Incluso se aventuraron propuestas políticas cuyo origen se encuentra en las asambleas indígenas y africanas, como en la ponencia de Lenkensdorf "El nosotros desde la perspectiva tojolabal".

A continuación voy a referirme a los actos más destacados que allí tuvieron lugar siguiendo un orden expositivo. La conferencia inaugural, de la mano de Luis Villoro, abrió el ciclo de simposios y nos puso sobre aviso ante la pertinente distinción entre lo racional y lo razonable que

debe haber en todo discurso filosófico. Esta recomendación dio comienzo a una gran variedad de temáticas.

Quisiera destacar en primera instancia el homenaje a Leopoldo Zea, el gran mediador entre culturas por sus contribuciones metodológicas. Fue Leopoldo Zea un pensador que supo profundizar en el pensamiento latinoamericano con su fiel interés en fundamentar la posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina. Recordemos que en el Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana de 1990 auspiciada por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Leopoldo Zea puso fin a los complejos que ponían en duda la capacidad para filosofar desde la región a partir de modelos que determinaban su posibilidad. Por otro lado, se estaba conmemorando en nuestro Congreso el homenaje elaborado por siete doctoras mexicanas, quienes recordaron mediante un gesto cálido a siete eminentes féminas destacadas en México por su incuestionable valía personal e intelectual: Elia Nathan, Elsa Frost, Moncada, Graciela Hierro, Rosa Krause,...

En México se imbricó nuevamente la presencia española por el lazo de fraternidad establecido a raíz de la Guerra Civil. Mas dentro de una misma corriente cultural, de una misma lengua como la nuestra, se abren abismos de entendimiento. A estos abismos se dedicaron la filosofía y la política de la Liberación en la voz del argentino Dussel y la preocupación de Rico Bovio y Carrera Testa por los mitos y realidades provenientes del binomio globalización-democracia, desde la perspectiva de la resistencia latinoamericana. Horacio Cerutti Guldberg habló de lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en *Nuestra América.* Otros temas paralelos fueron versaron sobre los conflictos interétnicos, la subjetividad revolucionaria en América Latina, la cuestión de los derechos humanos,… temas tan importantes como difíciles de abarcar. María del Carmen Rovira Gaspar se encargó de exponer los orígenes del humanismo mexicano del siglo XVII y las aportaciones del universo indígena. Sin embargo, lo que con más fervor se discutió fue la polémica de Valladolid, de Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas, porque el "encontronazo" de culturas -como ella gustaba llamarlo- sigue siendo un tema controvertido y candente en estos congresos. Aventuro la hipótesis de que del conocimiento adecuado de este "encontronazo" parece depender la concepción que podamos tener hoy en día de las relaciones entre mexicanos y españoles; esta intuición parece estar muy presente en la mente de muchos historiadores y filósofos.

El extenso homenaje al exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez fue el que puso fin al congreso. En él se habló sobre su "coqueteo" con el marxismo y con la filosofía de la praxis. Tuvimos ocasión de oír al homenajeado en la conferencia de clausura y atender a las sabias palabras de quien, tanto en su trayectoria académica como personal, cuenta con tan vívidas experiencias y notables conocimientos sobre su exilio a México durante la Guerra y su nueva vida en tierras mexicanas. Sánchez Vázquez nos instruyó acerca del concepto de Humanismo en la actualidad y sus palabras lograron resonar en la amplia Biblioteca Pública con solemnidad. Los estudiosos de la cultura hispánica y de su influencia encontraron en México el lugar idóneo para que se diera una auténtica comunicación con todas las corrientes de pensamiento. Su aptitud fue la de contribuir con su aportación crítica al enriquecimiento de su patrimonio humanista y según lo que mi testimonio parece mostrar, lo lograron con éxito.

Delia María Manzanero Fernández

III SEMINARIO INTERNACIONAL "GRACIÁN Y SUS CONCEPTOS"

Valencia, 8-10 de septiembre de 2005

La tercera edición bianual del Seminario Internacional "Gracián y sus conceptos" reunió -en esta ocasión celebrado de nuevo en Valencia, en la Biblioteca Valenciana San Miguel de los Reyes y en la Universitat de València-, a un grupo de estudiosos y especialistas de la obra y del pensamiento de Baltasar Gracián según el esquema de este tipo de evento trazado por los directores del mismo Elena Cantarino y Emilio Blanco.

En la primera sesión se presentaron las ponencias de Fernando Rodríguez de la Flor (Universidad de Salamanca) y de Jorge Velázquez Delgado (Universidad Metropolitana-Iztapalapa de México). El primero de ellos abordó el concepto de disimulación en Gracián contextualizándolo en la época y como papel nuclear en la construcción del sujeto barroco; mientras que el segundo se valió también de este concepto pero para analizar el de "política". La segunda sesión estuvo a cargo de los ponentes Fernando Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Elena Cantarino (Universitat de València) y Rubén Soto Rivera (Universidad de Puerto Rico en Humacao). Los conceptos de "ontología", "moral" y "ocasión" fueron tratados respectivamente con detalle bajo diversos epígrafes o títulos de las intervenciones.

En la tercera sesión intervinieron Emilio Blanco (Universidade da Coruña), Roland Béhar y Antonio Sánchez Portero. Los conceptos de "valor" y de "crédito" fueron analizados en la ponencia a cargo del profesor Blanco, mientras que diversos aspectos de la obra graciana fueron considerados bajo la perspectiva más abierta de la sesión de comunicaciones en la que colaboraron Béhar ("La traza de Giorgione y la última treta de Gracián") y Antonio Sánchez Portero (Centro de Estudios Bilbilitanos).

En la cuarta y última sesión el profesor Christoph Strosetzki (Universität Münster) presentó un trabajo en el que se analizaban diversos aspectos del "saber" en la obra de Gracián y de sus contemporáneos. Como es habitual en todas las ediciones del Seminario Internacional hasta ahora llevadas a cabo, se realizó también una mesa redonda y se dedicó un espacio para la presentación de proyectos y publicaciones. En la Mesa redonda bajo el titulo genérico de "Sobre el concepto, los conceptos e Historia conceptual" tomaron la palabra Karine Durin (Université de Nantes), Felice Gambin (Università di Verona) y Javier García Gibert (Universitat de València), miembros todos ellos, junto a los directores del Seminario Internacional, del Grupo de Investigación de Conceptos.

En la presentación de novedades publicadas cabe señalar la que realizó Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza) de la edición de la *Agudeza y arte de ingenio* (edición semicrítica a cargo de Ceferino Peralta, Jorge Ayala y José María Andreu, Zaragoza, Larumbre, 2004, 2 vols.); la presentación de la obra colectiva titulada *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián* (coordinada por Elena Cantarino y Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2005), y el resumen-presentación que de los 10 números de la *Revista de Hispanismo Filosófico* llevó a cabo el actual presidente de la AHF, José Luis Mora García que acudió como invitado en esta tercera edición del Seminario.

Debemos agradecer a la Biblioteca Valenciana y, en especial, a su actual director D. Vicente Navarro de Luján, la cobertura y las facilidades otorgadas para que fuera posible una nueva edición de un evento tan especializado como lo es el Seminario Internacional "Gracián y sus conceptos".

Elena Cantarino

CURSO "50 AÑOS DE ORTEGA Y GASSET"

En el pasado 2005 se cumplieron 50 años de la muerte del gran filósofo español Ortega y Gasset. Por este motivo, la Fundación Ortega y Gasset, el CSIC, la Asociación de Hispanismo Filosófico y el Cap Madrid-Centro, decidieron organizar el Curso "50 años de Ortega y Gasset", que se celebró del 25 de octubre al 1 de diciembre en el IES Lope de Vega. Los objetivos del mismo fueron principalmente tres. En primer lugar, abordar los grandes temas del pensamiento orteguiano, en segundo lugar, dar a conocer sus antecedentes y sus líneas de recepción y en tercer lugar, facilitar un debate para que se pueda producir una correcta valoración de la vida y de la obra de Ortega. Para que estos objetivos fueran llevados a cabo, los coordinadores del curso, Juan José Abad Pascual, José Luis Mora García y José Luis González Quirós, reunieron a una selección de los mejores especialistas en la obra del filósofo español, cuyas conferencias se dividieron en tres bloques diferenciados. El primer bloque se dedicó a los precursores del pensamiento de Ortega, el segundo se centró de lleno en lo más destacable de su filosofía y el tercero trató de la proyección y recepción de las ideas orteguianas. En el acto de apertura, celebrado en la Fundación Ortega y Gasset intervinieron D. Alejandro Tiana Ferrer, Secretario General de Educación y Ciencia, D. Juan Pablo Fusi, Director del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, D. Juan José Abad, presidente del CAP Madrid-Centro, D. José Luis Mora García, Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico y Doña Concepción de Miguel, Directora del CAP Madrid-Centro. Seguidamente tomó la palabra José Luis Abellán, Presidente del Ateneo de Madrid, encargado de dar la conferencia inaugural. Ésta se tituló "Ortega y Gasset: adelantado de la postmodernidad". En esta interesante introducción al pensamiento de Ortega, se aportaron datos que ayudaron a situar al pensador en su contexto histórico. También se señaló el hecho de que Ortega se adelantara a su tiempo al considerar la necesidad de la superación de la modernidad, y se apuntó el carácter profético de muchas de las ideas del pensador español, como puede ser su vaticinio sobre el fracaso del comunismo. El Presidente del Ateneo terminó su exposición haciendo hincapié en la enorme actualidad de la herencia intelectual orteguiana, la cual, según su opinión, debemos rescatar para hacer frente a esta nueva crisis en la que ahora nos encontramos. La segunda intervención estuvo a cargo de Fernando Hermida de Blas y su título fue "La primera Escuela de Madrid". Entre los representantes de esta escuela, a la que se puede considerar precursora del neokantismo español -movimiento al que estuvo adherido el joven Ortega-, destacan José del Perojo y Manuel de la Revilla. En estos autores Hermida ve un claro antecedente de *La Revista de Occidente*. La última parte de la conferencia estuvo dedicada a la "Polémica de la ciencia española". Pedro Carlos González Cuevas se dedicó a analizar por etapas la complicada relación de amistad que mantuvieron Ortega y Maeztu en "Maeztu y Ortega: la difícil relación entre dos intelectuales". Por su parte, Juan Miguel Palacios García trató el tema de "La ética de Manuel García Morente" y explicó la trayectoria intelectual de este amigo, colaborador y discípulo de Ortega, en un principio seguidor del neokantismo y que terminó sus días siendo sacerdote católico. La conferencia de Javier Zamora Bonilla "Ortega y Gasset. Una biografía intelectual" hizo un amplio y detallado recorrido por lo

que ha sido la evolución del pensamiento orteguiano, desde lo que fueron los inicios de su trayectoria, pasando por sus ideas políticas, la gestación del raciovitalismo, etc. Javier San Martín en su intervención titulada "La crítica orteguiana de la fenomenología" expuso las diferencias que existen en la crítica que hace Ortega a la fenomenología en *Prólogo para alemanes* y en *La idea de principio en Leibniz*, unas diferencias muy significativas que, sin embargo, han pasado desapercibidas. Angel Casado en "Ortega y la educación" explicó que la educación fue un tema fundamental en Ortega, y que éste consideraba que la pedagogía debía estar apoyada en planteamientos filosóficos, de ahí que pensara que era una ciencia para la transformación de la sociedad. Rafael García Alonso en "Presupuestos ontológicos de la estética de J. Ortega y Gasset" señaló que la estética orteguiana, basada en gran medida en presupuestos aristotélicos, es uno de los centros del pensamiento de este autor y comentó que según el filósofo español se pueden distinguir tres figuras. Una es el artista, otra el crítico y otra el espectador y estas tienen como denominador común la desarticulación de la realidad y la articulación de la misma. En la siguiente conferencia, la del profesor Juan Francisco García Casanova, cuyo título fue "Ortega y Azaña, dos formas de vivir la política", se hizo un interesante paralelismo entre las figuras de Ortega y Azaña. Luis Alfredo Baratas, por su parte, se ocupó en "Ortega y la ciencia de la primera mitad del siglo XX" de contextualizar a la ciencia en la época de Ortega así como de analizar el significado que tuvo la misma para el filósofo español. El profesor Baratas quiso acabar con el tópico de que en la España de principios de siglo no había ciencia, aportando datos sobre un selecto grupo de investigadores de prestigio internacional y de las instituciones científicas de la época. Seguidamente, José Luis González Quirós en "El Quijote y el primer pensamiento de Ortega" comentó y comparó las visiones que de *El Quijote* tuvieron Cajal, Unamuno y Ortega. Para este último la obra cervantina constituye un ideal de salvación, aunque este ideal se centra en la figura de Cervantes y no en la del Quijote, como ocurre en los otros dos autores.

Jaime Salas habló sobre la "Vigencia y proyección del pensamiento de Ortega" y destacó que la obra de Ortega es y ha sido siempre muy accesible. En cuanto a las ediciones de su obra señaló que en vida del filósofo aparecieron unas obras completas en doce volúmenes completada más tarde por Paulino Garagorri y también una edición pequeña en Alianza. También explicó que en la actualidad existen cuatro volúmenes de una nueva edición realizada por la Fundación Ortega que consiste en una revisión de la anterior y cuyos textos están establecidos críticamente y revisados filológicamente. Por otro lado, apuntó que Ortega es uno de los autores mejor tratados dentro de la filosofía española pues existe material suficiente para aquel que quiera estudiarlo. En cuanto a la recepción de Ortega se señaló que existen al respecto tres generaciones de estudiosos. La conferencia de Gerardo Bolado se tituló "La polémica en torno a las recepciones de Ortega". De entre los muchos temas que se tocaron merece destacarse la mala opinión que tenía Ortega del traductor, al que consideraba un "paria" y la buena que tenía del escritor al que llamaba también "hombre de estilo" y del que decía que era un creador cuya tarea es la de dinamizar el lenguaje. Del receptor tampoco tuvo nuestro filósofo una buena opinión, pues pensaba que era alguien que dejaba los mismos problemas sin resolver sólo que en otro lenguaje. De ahí que Ortega, comen-

tó el profesor Bolado, nunca se sintiera un receptor ni siquiera del neokantismo, pues lo que pretendía era crear un pensamiento español que fuera la raíz de nuestra cultura. Ortega, por tanto, más que un receptor se puede considerar un recreador que consiguió la reconciliación de la cultura española con la filosofía del siglo XX. En la última parte de la exposición se trató el tema de "La generación de la posguerra", una generación que perdió todo el contacto con Ortega y que Bolado dividió en tres grupos: 1- Los académicos aperturistas, 2- Los académicos no aperturistas y 3- Los rupturistas.

El último día del curso el profesor Lasaga nos ofreció una conferencia titulada "Ausencia, latencia y presencia de la filosofía de Ortega" que versó sobre la recepción de Ortega, una recepción que Lasaga dividió en tres tramos temporales. El primero, al que llamó "presencia", que se extiende desde 1945 a 1955, el segundo, que denominó "ausencia" que comprende el período que va de 1955 a 1983, y el tercero que abarca de 1983 a 2000, al que calificó de "latencia". Al final se comentó que el fracaso de la presencia de Ortega en España tiene como verdaderos culpables a los profesores que ocupaban las cátedras durante el franquismo, como pueden ser Carlos París, Gustavo Bueno, etc., los cuales no quisieron integrar a Ortega en la universidad. De ahí que la generación del 68, la de los filósofos jóvenes, sea inocente en cuanto a su desconocimiento de Ortega, pues la verdadera culpa de este desconocimiento la tienen los profesores de éstos, por no haber enseñado el pensamiento de Ortega en sus clases.

La última intervención del curso corrió a cargo de Teresa Rodríguez de Lecea que en "Ortega y el pensamiento del exilio" habló de los filósofos del exilio que publicaron alguna obra sobre Ortega como es el caso de Ferrater Mora, Gaos, Rocafull, G. Baca, E. Nicol, R. Xirau, Zambrano, o Sánchez Vázquez, entre otros.

Sólo nos queda decir que el curso fue un rotundo éxito. La calidad de las ponencias, los debates que se generaron a raíz de las exposiciones y el interés de los asistentes así lo demostraron. Es de esperar que un futuro se repitan iniciativas como ésta que sirvan para difundir el pensamiento español entre los docentes para que éstos, a su vez, transmitan a los jóvenes la idea de que en España también se hace buena filosofía.

Marta Nogueroles Jové

I CONGRESO INTERNACIONAL "ORTEGA MEDIO SIGLO DESPUÉS 1955-2005: LA RECEPCIÓN DE SU OBRA"

La Universidad Complutense de Madrid y la Fundación José Ortega y Gassset han celebrado los cincuenta años de la muerte del filósofo a través de un Congreso que ha analizado la actualidad del pensador español. El evento ha tenido lugar en Madrid, del 18 al 21 de octubre de 2005. Los dos primeros días se celebraron en el paraninfo de la Universidad Complutense y los otros dos en la sede de la Fundación. La estructura del Congreso se dividió en conferencias y comunicaciones. Los organizadores, José Lasaga y Margarita Márquez, resaltaron el primer día el gran nivel académico y se felicitaron de recibir más de sesenta intervenciones. Las jornadas, menos la última que fue sólo de mañana, se dividieron en cuatro sesiones de conferencias, dos de mañana y dos de tarde, y una de comunicaciones.

El Congreso transmitió desde el primer día la actualidad y vigencia del pensamien-

to orteguiano, siendo conscientes de que su presencia tanto en la Universidad como en la plaza pública ha sido más bien escasa. Sin embargo, parece que a partir de los años 80, coincidiendo con la celebración del centenario de su nacimiento en 1983, Ortega ha tomado el pulso a muchos de nuestros problemas, haciendo que su reflexión se transforme en actualidad. Para reflejar esta situación, el profesor Juan M. Navarro Cordón, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, aducía que Ortega fue como "una ventana abierta a todos los vientos de su tiempo", pero sin que tuviera una acogida y recepción destacables.

Se analizaron las diferentes dimensiones de su pensamiento para tratar de cambiar la historia de su recepción y poder de esta manera presentar un Ortega a la altura de los tiempos, en el lugar que se merece huyendo de toda intención hagiográfica, con un criterio nada caprichoso para atraerlo hacia nosotros. Se contó con los mejores especialistas del mundo orteguiano. En la primera jornada, la conferencia inaugural estuvo a cargo del profesor Pedro Cerezo, en la que analizó las fuentes de inspiración de Ortega: Cervantes y su obra. A continuación se pasó a analizar la cuestión de "Ortega y la Universidad" con ponentes como Savater, Juaristi y Molinuevo. Por la tarde se celebró la primera sesión de comunicaciones en torno a "La recepción de Ortega" y acabó con una mesa redonda que trató la influencia del magisterio de Ortega en América.

La segunda jornada comenzó con dos mesas de comunicaciones, "Ética y Política en Ortega" e "Historia y Filosofía en Ortega". La primera conferencia del día analizó las numerosas aportaciones no reconocidas de Ortega a la hermenéutica y, a continuación, la dimensión pública del pensador español en relación con la siempre polémica dicotomía entre el político y el intelectual. El día acabó con la recepción de Ortega en Europa continental -Hungría, Francia e Italia- y la compleja experiencia de Ortega con la política.

La tercera jornada se inauguró con dos mesas de comunicaciones, las cuales trataron la situación de Ortega en la filosofía española y su lugar en el campo de las humanidades. Las conferencias del día trataron temas tan diversos como la recepción de Ortega en el seno de la fenomenología española y la exposición del trabajo llevado a cabo por el equipo de investigadores encargados de editar las nuevas *Obras completas* editadas por Taurus. La última conferencia se encargó de estudiar las trayectorias filosóficas de Ortega, y que, como se vio, son muy fecundas.

El último día comenzó con el análisis de la actualidad y las perspectivas de futuro de la obra orteguiana a partir de nociones tales como la de perspectiva, su noción de ética arraigada en la vida o la voluntad de integración como claves para insertar a Ortega en nuestro hoy. Finalmente, la conferencia de clausura corrió a cargo de Ángel Gabilondo que llevó a cabo una exégesis, a partir del *Prólogo para alemanes*, de la relación entre el amor y la palabra. Cómo el "decir" y el "vivir" implican un restablecimiento entre el ser y el decir para que posibiliten el acercamiento al "diálogo social, a la palabra serena y a la concordia". De esta forma acabó el Congreso, con un amor responsable ante el otro y lo otro.

José Miguel Martínez Castelló

VI JORNADAS UNAMUNIANAS

En septiembre y octubre de 2005, entre los días 29, 30 y 1, se celebró en la Casa-museo de Unamuno (Salamanca) la VI Jornada unamuniana. De la organización del evento se ocupó esta misma casa.

La inauguración se llevó a cabo en el salón rectoral con unas palabras del profesor Samaniego Boneu, seguidamente Eugenio G. de Nora dio una conferencia titulada "Unamuno, Cervantes y Don Quijote: una interpretación paradójica". Tras un breve descanso Armando Savignano realizó un "Homenaje a Unamuno y al Quijote". Continuando con el tema de *El Quijote* intervino Ciriaco Morón Arroyo que dividió la obra de Unamuno en cuatro etapas. Regina Santiago titulo su intervención "Unamuno y la identidad de *El Quijote*. Una asignatura pendiente".

Carmen Ruiz-Barrionuevo nos ofreció un trabajo muy interesante sobre "la correspondencia entre Miguel de Unamuno y sus corresponsales peruanos". A continuación Claudio Maiz se ocupó de "La primera modernización literaria Hispanoamericana. Unamuno los debates en el campo literario español"; Eva Guerrero destacó la actitud de Unamuno frente a Hispanoamérica y de cómo éste contribuyó a que se acabase con la visión paternalista. El profesor Pedro Ribas subrayó las diferencias y similitudes que se pueden encontrar entre don Miguel y el gran marxista latinoamericano Mariátegui.

Fernando Benito presentó una investigación sobre la labor del editor y la falta de rigor de algunos de estos. Continuado con el tema de las ediciones Nelson Orringer nos presentó una edición en Tecnos que ha preparado recientemente de *Del sentimiento trágico de la vida*. Por último Laureano Robles dio una ponencia titulada "El tratado inédito de Unamuno. Notas de Filosofía I".

La primera intervención de este segundo día de jornadas corrió a cargo de Francisco Fernández Turienzo que se ocupó de "La historia y la leyenda en Unamuno". A continuación Konstantinos Vrajnos reflexionó a cerca de "El concepto unamuniano *post-mortem* desde el punto de vista ortodoxo", Javier Teira habló de las "Lecturas kierkegaardianas de M. Unamuno". Pablo Tanganelli que no pudo asistir a la presentación de su conferencia, preparó un texto para que fuese leído en su nombre sobre el manuscrito inédito de *La Esfinge* de Ferroni.

El profesor Nelson Orringer presentó una segunda ponencia, en la que reflexiona sobre el "Impacto del Vaticano en el *Tratado del Amor de Dios* y *Del sentimiento trágico de la vida*". A continuación Luis Andrés Marcos se ocupó de "El lector unamuniano como clave filosófica". La última intervención de esta sesión de comunicaciones fue la del profesor José Luis Mora García, que con la transparencia y precisión habituales en él, expuso en seis puntos la posición que desempeña la generación del 98 en la relación entre filosofía y literatura; también apuntó la importancia que el siglo XIX tiene en el debate del 98.

La conferencia de Antonio Rivera tratará sobre las "Desconcertantes proposiciones de Unamuno para con el socialismo vasco de 1894-1922". Seguidamente Miguel Ángel Rivero presentó una ponencia acerca del "Pensamiento político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista". Continuando con el aspecto político de Unamuno, Stephen Roberts presentó su trabajo sobre "El socialismo de Unamuno entre 1914 y 1924", Jean-Claude Rabaté tituló su intervención "Unamuno frente a las guerras coloniales".

El último día de estas Jornadas comenzó con la intervención de Carlos Alex Longhurst titulada "La transparencia del ser: Unamuno y Martín- Santos". Juan José Lanz habló sobre el "Espacio urbano, lengua y ficción *en Recuerdo de niñez y de mocedad*" y Puerto Gómez Corredera tituló su intervención "Un traje escénico para un teatro desnudo". Thomas R. Franz abordó

el tema del suicidio y las coincidencias que se pueden encontrar entre el autor de *Niebla* y algunas obras de Kleist. A continuación Graciela Helguero reflexionó sobre la figura de la mujer en la vida y obra de Unamuno y Luis Álvarez Castro se centró en "el chantaje existencial como estrategia de control hermeneútica en la narrativa de Unamuno" e Isilda R. Leitao se detuvo en la poética unamuniana. Por último Concha de Unamuno, nieta de don Miguel, estableció ciertos paralelismos entre Unamuno y Flaubert.

La clausura de estas Jornadas contó con la intervención del profesor Luis G. Jambrina, Concha de Unamuno y Ana Chaguaceda.

Margarita García Alemany

SEMINARIO "RECONOCIMIENTOS AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIAL ESPAÑOL"

El 16 y 17 de marzo de 2006 en la ciudad de Olsztyn en Polonia, tuvo lugar el seminario titulado "Reconocimientos al Pensamiento Filosófico y Social Español", cuyo objetivo fue hacer un acercamiento al pensamiento filosófico y social español e iberoamericano, para brindar tanto a los investigadores como a los estudiantes la oportunidad de reunirse y tratar temas de interés mutuo, en el profundo sentido de lo que representan. Los organizadores del seminario consideraron fundamental, que por fin hubiese una interacción entre hispanos y polacos, sobre todo para que los últimos, interesados en la temática filosófico social hispana e iberoamericana, al estar esparcidos, tuvieran la ocasión de integrarse e intercambiar ideas. Otro aspecto importante es la esperanza de comenzar una cooperación más estrecha entre centros universitarios polacos y españoles e iniciar una especie de foro abierto a las indagaciones del tema en cuestión, tanto para los estudiosos del ámbito filosófico, como filológico, el de los estudios de cultura, de las ciencias sociales, etc.

El seminario fue organizado y patrocinado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Warmia y Mazury de Olsztyn (Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko Mazurskiego w Olsztynie), el Instituto Cervantes de Varsovia y la Facultad de Sociología y Pedagogía de la Escuela Superior de Informática y Economía TWP de Olsztyn (Wydział Socjologii i Pedagogiki Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie).

La breve intervención de las autoridades y representantes de las susodichas instituciones inauguró la sesión plenaria del primer día, que a continuación fue abierta con la comunicación del Prof. Dr. José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), quien habló sobre la "Institucionalización de la Historia de la Filosofía española durante las últimas décadas", el Prof. Dr. hab. Eugeniusz Górski (Academia Polaca de Ciencias de Varsovia), presentó su trabajo "Fernando Savater y el pensamiento español a caballo de los siglos XX y XXI", el Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt (Lateinamerikareferat Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Aachen), habló sobre "Filosofía intercultural iberoamericana: ¿un modelo y una propuesta para el s. XXI europeo?", la Dra. Zofia Marzec (Universidad de Varsovia), trató el tema del "¿Diálogo o choque de culturas y religiones? El enfoque de la teología de la liberación española e iberoamericana", el Dr. Janusz Wojcieszak (Universidad de Varsovia), presentó "El trasfondo filosófico del pensamiento de Octavio Paz", tema que fue continuado por el Prof. Dr. Amán Rosales

Rodríguez (Universidad de Costa Rica), en "El desencanto de la modernidad y la crítica del utopismo político en Octavio Paz". La sesión fue cerrada por el Prof. Dr. hab. Sław Krzemień-Ojak (Universidad de Białystok), con "Las aventuras extraordinarias de Don Quijote de la Mancha en la cultura humanista de Europa".

Por la tarde, hubo sesiones de comunicaciones agrupadas temáticamente en cuatro sesiones paralelas. En la primera de ellas, dedicada al pensamiento español, Janusz Niedźwiecki (estudiante, UWM de Olsztyn), habló sobre "La cosmovisión de los cabalistas españoles entre los siglos XIII y XV", Marek Jawor (estudiante, UWM de Olsztyn), abordó el tema de "La presencia del No-presente: el problema de Dios en la obra de Miguel de Unamuno", Justo Serrano Zamora (estudiante, Universidad de Barcelona), presentó "El racionalismo frente al hombre de carne y hueso. Unamuno y Zambrano", el Dr. hab. Mieczysław Jagłowski, prof. UWM de Olsztyn, continuó con el tema de "Dialéctica de la historicidad y de la realidad en la filosofía de María Zambrano", concluyendo la sesión con el tema zambraniano, la Dra. Judyta Wachowska (Universidad Adam Mickiewicz de Poznań) habló sobre "María Zambrano: el nomadismo como espacio de la libertad".

El la segunda sesión, que abordaba los temas literarios y sociales, Cristina Carrillo Cañas (estudiante, Universidad de Barcelona), presentó el tema de "Antonio Machado: los caminos de la poesía", Mgr. Iwona Krupecka (doctoranda, Universidad de Gdańsk), disertó sobre "Julio Cortázar: entre el código muerto y la búsqueda del verbo nuevo", Małgorzata Łukasik (estudiante, UWM de Olsztyn), abordó el tema "Tropezar con la cara propia, siempre otra. La resonancia española del sentir", la Dra. Alicja Bączyk-Tomaszewska (Universidad Adam Mickiewicz de Poznań), acercó "El arte de escribir de Juan Goytisolo: el hispanoescepticismo", cerrando la sesión Mgr. Leonor Sagermann Bustinza (doctoranda, Universidad Adam Mickiewicz de Poznań), con la presentación de "La realidad social peruana en la obra de Alfredo Bryce Echenique".

En la tercera sesión, el Dr. Antoni Sołoma (WSIiE TWP de Olsztyn), habló sobre "Meditaciones sobre la huella de lo español en Warmia y Mazury", Mgr. Dorota Molska (doctorando, Universidad de Varsovia), trató el tema de "Las vicisitudes de los emigrantes políticos llegados a Polonia en los años cincuenta del siglo XX", la Dra. Małgorzata Liszewska (UWM de Olsztyn), disertó acerca de "España: las inspiraciones estéticas de Tadeusz Kantor", Mgr. Damian Chmielewski, (WSIiE TWP de Olsztyn), mostró "La idea de la ciudad contemporánea en la sociología española en la base de la obra de Manuel Castels", finalmente la Dra. Dorota Sepczyńska (UWM de Olsztyn), presentó "El catolicismo y desarrollo de la sociedad civil en España".

En la cuarta y última sesión paralela Mgr. Agnieszka Biegalska (UWM de Olsztyn), habló sobre "George Santayana: un clásico español en la filosofía norteamericana", el Dr. Krzysztof Urbanek, expuso el tema de "Nicolás Gómez Dávila, un pensador desconocido", Maria Borkowska (estudiante, UWM de Olsztyn), participó con "La distancia íntima: Francisco Varela y la neurofenomenología", terminando Mgr. Piotr Markiewicz (UWM de Olsztyn), con la presentación de "Rodolfo Llinás. El *Matrix* neurobiológico y el problema del antirealismo".

El día segundo transcurrió en torno a José Ortega y Gasset. Fue el Dr. Lech Grudziński (Universidad de Gdańsk), quien abrió la sesión plenaria con la conferencia en la cual acercó "El contexto filosófico del

pensamiento de Ortega y Gasset", el Prof. Dr. hab. Krzysztof Wieczorek (Universidad Silesia de Katowice), disertó sobre la "Razón a la española. Raciovitalismo de Ortega y Gasset", Adam Tołkacz (estudiante, WSIiE TWP de Olsztyn) presentó su ponencia "José Ortega y Gasset: por el amor al Hombre hasta el amor a Dios, o ¿al revés?", el Dr. Ryszard Gaj (Universidad de Białystok), trató el tema de "La cultura española, entre el mito y la ciencia", y el Dr. Krzysztof Polit (Universidad Maria Curie-Skłodowska de Lublin), cerró el acto abordando el tema de "La sociedad multicultural: un orteguismo en el siglo XXI".

Asimismo valdría la pena añadir, que la misma Universidad de Olsztyn, con el Dr. hab. Jagłowski como editor, preparó para el cincuentenario de la muerte de José Ortega y Gasset un libro de artículos de estudiosos de Polonia y España en que se aborda el pensamiento orteguiano desde nuevas perspectivas para el contexto polaco.

Tanto coordinadores como participantes, expresaron la esperanza y confianza en que este encuentro haya sido el principio de una serie de seminarios anuales, donde sea posible reunir a todos los que se interesen y estudien materias filosófico-sociales. La idea, es que fueran encuentros donde se trate temas desde la perspectiva de ciencias filosóficas y sociales, planteando problemáticas donde se cree discusión, con el fin de que sobresalgan las diferencias de percepción según la ciencia de la que se trate, o bien dejando lugar a la búsqueda de diferencias y puntos en común.

Las autoridades de las instituciones polacas, del Instituto Cervantes en Varsovia y el Prof. Dr. José Luis Mora de la Universidad Autónoma de Madrid se mostraron entusiasmados con que Olsztyn, una ciudad que no tiene una larga tradición de investigación hispánica (comparado con otros centros universitarios de Varsovia y Cracovia sobre todo), haya tenido la iniciativa de organizar ese encuentro original, importante y muy inspirador, del que se llevaron buena impresión todos los participantes.

Es importante añadir para las personas interesadas, que los textos de las comunicaciones serán editados en breve en forma de libro bajo la dirección del coordinador del seminario el Dr. hab. Mieczysław Jagłowski.

Leonor Sagermann Bustinza

V JORNADAS DE *DIÁLOGO FILOSÓFICO*: "RELIGIÓN Y PERSONA"

Universidad Pontificia de Salamanca,
20-22 de octubre de 2005

1. La celebración de las "V Jornadas de *Diálogo Filosófico.* Religión y Persona", constituidas por ponencias de reputados expertos en el tema y por comunicaciones (muchas de jóvenes investigadores), es ciertamente actual por varios motivos (nueva reforma de la educación por el gobierno socialista, enfrentamientos entre éste y el Vaticano, choques entre ciencia y fe, inmigración, choque de civilizaciones, alianza de las mismas, etc.), lo cual hace, además, que la división que se llevó a cabo de esas ponencias en secciones específicas resultara de los más acertada (contribución de las religiones del libro al concepto de persona, naturaleza del lenguaje religioso, cristianismo y ética, ética y religión, etc.); y más acertado resultó todo ello incluso cuando los asistentes pudimos ver el nivel de discusión que las ponencias generaban entre nosotros, algo no exento de polémica.

2. Aquellos asistentes con los que pude hablar del nivel de las ponencias presentadas coincidían, al menos, en que había habido una clara separación entre unas muy interesantes y otras menos sugestivas o más bien regulares y cuya clasificación en uno u otro lugar no obedecía solamente al contenido de las mismas, sino que también incidía en su forma; resumo tal razón así: frente a los discursos edificantes, llenos de tesis positivas sin argumentación alguna y convencidos de que aquello que afirman es obvio para quienes lo dicen y lo escuchan, están aquellos otros discursos que, en su propia exposición, daban las herramientas para poder entrar en sus tesis desarrolladas, para poder asumirlas y, dado el caso, para poder criticarlas, ya que volvían una y otra vez sobre sus propias aseveraciones, redefinían lo ya definido y, en definitiva, insistían en que esas tesis eran siempre deudoras de ciertas direcciones asumidas y siempre objetables; esta cuestión formal tiene, como ya he apuntado, prolongaciones en el contenido de las ponencias y, con ello, en el tema mismo del Congreso, pues el que la presentación de los diferentes aspectos de la religión y de la persona religiosa fuera acompañada de precisiones, acotaciones y (auto)aclaraciones da a entender que lo que se entiende por ello mismo no puede ser un conjunto de tesis dogmáticas, asunto éste que pusieron sobre la mesa fundamentalmente, por ejemplo, José María Mardones, Agustín Domingo Moratalla, Miguel García-Baró y Andrés Torres Queiruga, los cuales incidieron en la conjunción de perspectivas al parecer tan desemejantes como las de la Ilustración y la fe en la dirección (eminentemente hegeliana) según la cual ambas posturas están en diálogo (o en dialéctica) permanente, puesto que ni la fe es un asunto *meramente* divino situado más allá, ni la Ilustración un conjunto de tesis negativas, *meramente* críticas, en un más acá.

3. Seguramente fue un muy buen acierto la invitación de José María Mardones, Agustín Domingo Moratalla, Miguel García-Baró, etc. con sus ponencias y la discusión posterior que propiciaron, es cierto, pero de lo que no ha de haber duda alguna es de la equivocación que supuso la combinación del criterio de selección de comunicaciones junto con el de su distribución a lo largo del Congreso, pues si bien ese primer criterio fue (aquel con el que en principio estoy de acuerdo y que no es ni más ni menos que) el de coger la mayor cantidad posible de las mismas (sino todas), bien cierto ha de ser también que aquel otro criterio según el cual han de condensarse todas y cada una de las comunicaciones en solamente dos sesiones de una hora cada una y cinco textos por sesión, esto es, de diez minutos por comunicante más otros diez de (inexistente, debido al poco criterio, esta vez sí, para controlar el tiempo para llegar al debate), provoca tanto que el primer criterio deviniera ausencia de criterio alguno cuanto que el diálogo quedara circunscrito a los pasillos, a las cafeterías y a las calles de Salamanca, lugares desde los que seguramente, en las horas de las comunicaciones, ese diálogo no debió salir y para cuya presencia no hacía falta una reunión con esa índole de criterios, más cuando se tiene la certeza (y allí se tenía) de que no hay temas para llevar a los pasillos, a los cafeterías y a las calles si no ha habido previamente tiempo para darlos a conocer; peor que eso fue el que *algunos* organizadores se excusaran en un "es así en todos los congresos" obviamente falso y que se convierte en verdadero si a esa razón se adhiere el calificativo de "exprés" para la misma (resultando un "es así en todos los congresos exprés"), un tipo de reunión del que uno, si entra en esa lógica, echa de menos, para tener claro de qué va el asunto, algo así como un "el siguiente" después de cada brizna de pensamiento en las

sesiones de comunicaciones, al modo en el que esperara sufrir una inyección en el ambulatorio de al lado de casa; *en contra* de esta línea, cabe reseñar (aquí no se puede hacer otra cosa), sí, pero debería haber hecho los elogios hacia el principal organizador del Congreso, Ildefonso Murillo (UPSA), el único organizador que estuvo a la altura del evento y al cual, desde aquí, felicito por su eficiencia.

Andrés Alonso Martos

CURSO INTERDISCIPLINAR "FILÓSOFOS POETAS/POETAS FILÓSOFOS"

Universidad de La Laguna,
13-17 de marzo de 2006

Dentro del convenio de colaboración establecido entre la Universidad de La Laguna y la Fundación Fernando Rielo, este año se ha llevado a cabo el curso "Filósofos poetas/Poetas filósofos", que ha contado con la colaboración de Caja Canarias y la Dirección General de Ordenamiento e Innovación Educativa de la Consejería de Educación del Gobierno de Canarias. Ha sido dirigido por el Dr. D. Luis Miguel Pino Campos, Profesor Titular de Filología Griega de la Universidad de La Laguna; y coordinado por la Dra. Dª. Juana Sánchez-Gey Venegas, Profesora Titular de la Universidad Autónoma de Madrid y Directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo.

El Rector en sus palabras de apertura hizo un recorrido por la fecunda colaboración entre la Universidad y la Fundación Fernando Rielo, que desde 1997 vienen organizando cursos interdisciplinares, donde las humanidades y el vínculo entre filosofía y literatura han sido el hilo conductor. Destacó también la importancia de que hayan venido a estos cursos académicos y profesores de distintas universidades españolas, y subrayó la relevancia de que estos cursos queden recogidos en sendas publicaciones, que se distribuyen no sólo en España sino a través de las 53 Delegaciones de la Fundación Fernando Rielo en el mundo.

Los temas, que recorrían un buen número de autores, filósofos y poetas, desde el origen de la filosofía occidental hasta nuestros días, fueron tratados por los profesores ponentes a través de conferencias, seminarios y una mesa redonda, uniéndose a lo anterior la celebración de un recital que retomaba líricamente a aquellos mismos autores (Parménides, San Juan de la Cruz, Heidegger, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, Fernando Rielo,…) desvelados por la voz del magnífico actor Manuel Galiana y arropados por las bien escogidas partituras (Albinoni, F. Farkas, A. Uhl, J.S. Bach, E. Garner y Ennio Morricone) a cargo del cuarteto de clarinetes *Ad libitum*.

La primera Conferencia corrió a cargo del Director del curso, Dr. D. Luis Miguel Pino Campos, Profesor Titular de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, quien desarrollo el tema: "En los albores de la filosofía. Entre el canto y la reflexión: Los ejemplos de Píndaro y Parménides", centrándose en la figura de Parménides, padre del "ser", centro de la filosofía occidental, que escribió su pensamiento en verso, para que fuera más fácil su transmisión. Utilizó para ello todos los recursos que le permitía la literatura. Mostró después el caso del poeta Píndaro, que recogió en aforismos la síntesis de la sabiduría de su tiempo, muchas de ellas de contenido moral.

El primer seminario del curso lo desarrolló el Catedrático de Filosofía de Instituto, Dr. D. José Segura Munera, quien

habló de "Lo místico hoy desde San Juan de la Cruz". Partió de una definición de mística, y repaso las distintas líneas de investigación que se están llevando a cabo en la actualidad en torno al fenómeno místico. Se centró por último en la figura de San Juan de la Cruz, modélica de la experiencia, la expresión mística y la comunicación de esa experiencia.

El martes 14 de marzo, se desarrollaron 2 conferencias y un seminario. "Heidegger y el pensar poetizante", impartida por el profesor Dr. D. Antonio Pérez Quintana, Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de La Laguna, quien habló del pensar poetizante como un tema central en Martin Heidegger, en el que se muestra la relación profunda entre poesía y filosofía. Heidegger toma como clave de ello la figura de Hölderlin, quien es, en un momento histórico de penuria intelectual, el poeta del futuro del ser como alternativa a una metafísica que lo olvida de la esperanza. "Palabras del silencio y ritmos del Infinito. Las imágenes poéticas de Sciacca", que desarrolló el Dr. D. Juan Manuel Díaz Torres, Profesor de Teoría de la Educación de la Universidad de La Laguna. Mostró, en primer término, los distintos momentos biográficos del pensador italiano y su crítica al occidentalismo, entendido como funcionalización de la razón, de la pérdida del ser, que afecta a toda la vida humana, con graves consecuencias en el mismo hombre, en la sociedad, en la cultura.

La Coordinadora del Curso, Directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo y Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, Dra. D.ª Juana Sánchez-Gey desarrolló el seminario: "Fernando Rielo: poeta y filósofo". Partiendo del punto clave de la mística, de donde nacen en Fernando Rielo su pensamiento y su poesía, sintetizó las ideas claves de su pensamiento en conceptos fundamentales, como su definición de persona y su concepción epistemológica, que se encuentran insertos también en su poesía. En Fernando Rielo la persona expresa la máxima dignidad del ser, es entendida como ser relacional, abierta a Dios y a los demás, y con la capacidad de extasiarse, de dejarse amar por Alguien, y aprender a amar, lo que le otorga libertad al hombre.

El miércoles 15 de marzo se celebraron un seminario, una conferencia y una mesa redonda. El Dr. D. Rafael Fernández Hernández, Profesor Titular de Filología de la Universidad de La Laguna, habló sobre: "Unamuno y los otros. Pensamiento, palabra, acción". Habló del teatro de Unamuno, como lugar donde el pensamiento y la palabra se unen a la acción. Mostró cómo intentó traer a España la renovación teatral, que otros autores (como Ibsen, Pirandello u O'Neill) ya habían intentado, a través de su labor crítica; y cómo aporta a esta perspectiva teatral dos caracteres propios: los monodiálogos, y la estética de la desnudez (gran sobriedad escénica para desvelar el mundo interior).

A continuación el Dr. D. Ángel Casado Marcos de León Catedrático de E. U. de Filosofía la Universidad Autónoma de Madrid dictó la conferencia: "Filosofía y Poesía en José Martí". Comenzó señalando que la aproximación que proponía a la poesía y al pensamiento de José Martí lo era al modo de ser y de pensar de este autor. La hizo a través del análisis de varias obras poéticas, centrándose fundamentalmente en el *Ismaelillo, Versos sencillos* y *Versos libres.* Destacó cómo Martí entiende la filosofía como un saber peculiar enraizado con la vida, y cómo las raíces de su ideología se encuentran en su poesía.

En la mesa redonda, moderada por la coordinadora del curso, participaron los

profesores Ángel Casado, Juan Manuel Díaz Torres, Joaquín Benito de Lucas, Daniel Duque, Luís Miguel Pino y Rafael Fernández. La moderadora lanzó a los ponentes la pregunta sobre la que versaría el diálogo: ¿Dónde está la clave del vínculo entre filosofía y poesía? a la que fueron respondiendo cada uno. Terminó con un animado coloquio.

El jueves 16 de marzo comenzó el Dr. D. Daniel Duque Díaz, catedrático de literatura de Instituto, su reflexión en torno a "Algunos usos metafóricos del viaje", a través del análisis de algunas de las novelas de la historia de la literatura, que le parecían más significativas. Comenzó su andadura con *El Lazarillo de Tormes*, (viaje de la infancia a la madurez); *D. Quijote de la Mancha* (libro de viajes, estructurado en 3 salida, en las que se produce la transformación del personaje que parte de un conflicto interior que resuelve en el exterior). Siguió el profesor Duque su camino por el viaje en la novela citando del s. XVIII *Viaje sentimental*, de Laurence Sterne. Saltando al siglo XX citó entre otras: *El innombrable* de Samuel Beckett, (camino a la inacción absoluta); *La vida instrucciones de uso* de Georges Perèc (viaje al nihilismo); *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad (el viaje como símbolo de la pérdida de toda la civilización); y *Alicia en el país de las Maravillas* de Lewis Carroll, (viaje literario como retrato de la sociedad de su tiempo).

El profesor y poeta Joaquín Benito de Lucas disertó sobre "Juan Ramón Jiménez: el ser perenne y la palabra desnuda". Señaló cómo en Juan Ramón la poesía ha estado unida estrechamente con la vida. El poeta y el filósofo tienen preocupaciones comunes pero métodos distintos, más intuitivo el primero y más reflexivo el segundo. Con esta introducción fue desgranando las características de la poesía de Juan Ramón en torno a las distintas etapas de su biografía. Destacó cómo éste escribe sobre su obra de forma recurrente, con una verdadera obsesión de estar corrigiéndola continuamente, con una depuración constante hacia lo más hondo.

La última conferencia del curso la impartió el Catedrático de Filología de la Universidad de La Laguna, Dr. D. Nilo Palenzuela Borges, quien desarrolló el sugerente tema "Iluminaciones poéticas y laberintos filosóficos". Mostró como a lo largo de la historia se ha fraguado la idea del intérprete, que es quien da con la clave entre el laberinto y la iluminación. Con este hilo conductor, Nilo Palenzuela fue destacando la posición al respecto de algunos poetas: Jorge Luis Borges (poeta de laberinto); Pedro Salinas (marcado por una conciencia claramente filosófica/metafísica); Juan Ramón Jiménez (poeta hermeneuta atrapado por lo divino y lo diabólico); Octavio Paz, para quien el pensamiento ocupa el mismo lugar que la creación poética; Emilio Prados, quien muestra que el mundo es un laberinto pero que en cualquier momento puede ser iluminado por un verbo de luz, por una voz inefable.

Ascensión Escamilla Valera

HOMENAJE CONMEMORATIVO A MANUEL SACRISTÁN

Al cumplirse veinte años de la muerte de Manuel Sacristán tuvo lugar en Barcelona los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2005 un congreso con el objeto de honrar y recuperar la memoria de este filósofo y traductor, dotado de una impresionante capacidad crítica. Organizaron los actos la Universidad de Barcelona, la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Politécnica de

Cataluña, la Universidad Pompeu-Fabra, la Fundación de Investigaciones Marxistas y la Fundació Catalana d'Investigacions Marxistes.

La sesión inaugural se celebró en el paraninfo de la Universidad de Barcelona. En ella Gabriel Vargas Lozano, que había tratado a Manuel Sacristán durante el curso que impartió como profesor invitado en la Universidad Autónoma de México, presentó alguna de las vías emancipatorias que éste propuso para el siglo XXI. Rosa Rossi habló como amiga del matrimonio Sacristán-Adinolfi, en una intervención que reivindicaba la biografía como parte de la ciencia histórica. Víctor Ríos, discípulo de Sacristán y miembro del consejo de redacción de *El Viejo Topo* y *Mientras tanto*, resaltó la triple condición intelectual, moral y política del compromiso revolucionario del homenajeado. Ríos sugirió que a Sacristán, hoy, le habrían interesado los movimientos indígenas americanos como el de los chapatecas, el movimiento altermondializador, así como los recientes logros de alfabetización y cobertura sanitaria venezolanos. Cerraron el acto las intervenciones de los rectores de las universidades organizadoras.

Juan-Ramón Capella fue el encargado de abrir la jornada del jueves 24, y lo hizo refiriéndose al proyecto sacristaniano de crear un partido de masas para que el debate sobre el socialismo llegase a toda la sociedad; también subrayó que Sacristán no favorecería jamás a ningún nacionalismo. A continuación se constituyó la primera mesa de trabajo, moderada por Albert Domingo, que agrupaba intervenciones sobre ciencia, lógica y filosofía. Luis Vega habló del interés de Sacristán por la lógica, y del efecto, lento pero importante, de su *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Salvador López Arnal se centró en la forma de leer de Sacristán, en la amplitud de sus lecturas y en la variedad de sus intereses. José María Ripalda recordó su apertura a visiones no marxistas de la revolución, y su valentía al abordar temas espinosos como la posibilidad de disputar al Estado el monopolio de la violencia. Siguieron las intervenciones de Félix Ovejero y de Guillermo Lusa; éste último rememoró aquellas jornadas a finales de los sesenta donde Sacristán planteara una política de la ciencia no basada en el progresismo decimonónico, eso que él llamaba "política de la ciencia revolucionaria conservadora".

Jordi Gracia hizo las presentaciones en la sesión de tarde, convocada bajo el signo de la literatura y de la traducción. Comenzó María Dolores Albiac, quien durante un tiempo residiera en la Diagonal barcelonesa a pocas manzanas de Sacristán, lo que propiciaba largas conversaciones sobre el valor de la literatura y los procesos de canonización literaria; "no está escrito", recuerda haberle oído a Sacristán, "que en una sociedad democrática y revolucionaria se escriban sonetos mejores que los de Garcilaso". Laureano Bonet la siguió en el turno de palabra, y se centró en el ensayo sobre el *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio, donde Sacristán sugiere la relación entre la universalidad de una obra literaria y la posibilidad de que sea leída en varios estratos; además, Bonet apuntó una posible influencia de Roman Ingarden en esta metáfora geológica. Tras una pausa, Álvaro Ceballos trató de sistematizar los modos en que para Sacristán una obra literaria puede ser útil políticamente. Cerró la jornada el editor Gonzalo Pontón, elogiando el perfeccionismo y la honradez profesional de Sacristán en sus trabajos de traducción. El turno de preguntas dio para interesantes apreciaciones sobre la relación de Luis Martín Santos y Sacristán, y sobre su cultivo de la demótica.

El viernes comenzó con una conferencia de Paco Fernández Buey titulada "Manuel Sacristán en el mundo de las ideas", que introducía la primera mesa de trabajo, cuyo tema habría de ser "Marx y marxismo". Giaime Pala sustituyó solventemente a Josep Fontana y dedicó su colaboración a la posición de los intelectuales dentro del PSUC, y a la inicial incomprensión del papel que éstos debían jugar dentro del partido. Joaquim Sempere se centró en el compromiso ecológico de Sacristán. Francisco J. Martínez recordó que, para Sacristán, Marx se hace científico cuando vuelve a Hegel, y no, como defendieron Althusser o Colletti, cuando lo abandona. Cerraron la mañana Miguel Candel, Manuel Monereo y Joan Martínez Alier.

La cuarta y última de las mesas de trabajo versó sobre el compromiso político y la acción social, y en ella participaron Joaquín Miras, Enric Tello, Jaume Botey y Rafael Grasa. Entonces, en palabras de Iñaki Vázquez, coordinador del congreso, "se abrió un debate muy vivo sobre la falta de posiciones críticas en torno a la figura de Manuel Sacristán. Todo esto se solventó explicando que esto pretendía ser un Homenaje-seminario y que este tipo de actividades más críticas podrían llevarse a cabo con un poco más de distancia, pero no en la actualidad, y menos sus discípulos y amigos".

A lo largo de estas jornadas hubo varias oportunidades de ver alguna de las ocho películas documentales que el director Xavier Juncosa ha dedicado a este filósofo, bajo el título de "Integral Sacristán", y en las que recoge numerosísimos testimonios de amigos, discípulos y conocidos.

En coincidencia con estas jornadas también se distribuyó gratuitamente un número monográfico de *El Viejo Topo* con textos inéditos de Sacristán, así como el número 209-210 (julio-agosto de 2005), que contiene un dossier con artículos dedicados a quien con justicia merece ser recordado como el marxista español más influyente y más original.

Álvaro Ceballos

PRESENTACIÓN DEL LIBRO EN MEMORIA DE ALAIN GUY

El pasado 22 de marzo se presentó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona el libro *Homenaje a Alain Guy* (Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005, 308 páginas) cuya edición había coordinado el profesor José María Romero Baró, del Departamento de Filosofía Teorética y Práctica de esa misma Universidad.

El acto estuvo presidido por el Decano de la Facultad, profesor Jordi Sales, quien destacó la estrecha relación que el filósofo francés mantuvo con profesores de esta Facultad durante muchos años, y subrayó la oportunidad de llevar a cabo un acto justo y merecido como éste, pues era testimonio de agradecimiento y de memoria a la labor realizada por el hispanista Alain Guy a lo largo de toda su vida.

El profesor Jean-Marc Gabaude, de la Universidad de Toulouse-le-Mirail e íntimo colaborador de Alain Guy, agradeció este homenaje y recordó que el coloquio "La filosofía española e hispanoamericana en la obra de Alain Guy" se había llevado a cabo en esta Facultad en 1989 con la misma intención.

La señora Reine Guy-Rascol, viuda de Alain Guy, agradeció por su parte este reconocimiento a la obra de su marido, obra que juzgó estar todavía viva entre nosotros a quienes consideró *la primera familia* del hispanista fallecido.

El profesor José Luis Mora, presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, rememoró en su conferencia titulada "Avances en el estudio de la filosofía hispánica" momentos, personas e instituciones que por razones diversas fueron claves en los últimos cuarenta años de estudios de la filosofía española en nuestro país. Para ello situó la figura de Alain Guy como ejemplo y modelo a seguir en el ejercicio del filosofar desde una tradición concreta, ya que ésta resulta imprescindible para formar una idea cabal de país, para construir una colectividad madura y para llevar a cabo un verdadero progreso en el ámbito del conocimiento. En este sentido, Alain Guy habría actuado de puente entre el pasado y el futuro de la filosofía española al interesarse tanto por el exilio como por la tradición, sin dejarse seducir por las fracturas ni por los enfrentamientos tan habituales entre nosotros, dirigiendo su atención al estudio positivo de los autores en sus fuentes.

El libro consta de once trabajos escritos por algunas de las personas que compartieron con Alain Guy sus intereses, preocupaciones y anhelos respecto a la filosofía hispánica: José Luis Abellán ("Tres figuras del desgarro: refugiado, desterrado, exiliado"), Misericordia Anglés ("Ramón Turró y su valoración positiva de la filosofía de Balmes"), Jean-Marc Gabaude ("Situación de la obra de Alain Guy al servicio de la filosofía española e hispanoamericana"), Antonio Heredia ("La filosofía del sexenio democrático (1868-1874)"), Antonio Jiménez ("Alain Guy y el hispanismo tolosano"), Luis Jiménez ("El humanismo abierto de Alain Guy en sus filósofos españoles preferidos"), Zdenek Kourim ("*In memoriam* Alain Guy (11.08.1918-07.11.1998)"), José Luis Mora ("María Zambrano: la herencia paterna de su compromiso intelectual y moral"), Enrique Rivera ("Juan Luis Vives y Alain Guy: dos almas gemelas"), José M. Romero ("Henri Bergson, Jacques Chevalier y Alain Guy") y José L. Rozalén ("Alain Guy: homenaje (con España en la inquietud)"). El libro homenaje se cierra con una relación detallada -aunque no exhaustiva- de las muy numerosas obras de Alain Guy.

José M. Romero Baró

CUARTAS JORNADAS DE CULTURA Y FILOSOFÍA D. MANUEL MINDÁN

Las cuartas Jornadas de Cultura y Filosofía D. Manuel Mindán, que giraron en torno al tema de la Filosofía y la Literatura, se celebraron los días 17 y 18 de marzo de 2006 en Calanda (Teruel). El acto fue organizado por el Excelentísimo Ayuntamiento de Calanda.

Para aquellos que no conozcan al inspirador de estas Jornadas ofreceremos, sin extendernos demasiado, algunas notas biográficas. Manuel Mindán nació aquí, en Calanda el 12 de diciembre de 1902 y por tanto tiene ahora 103 años. Es sacerdote, investigador, profesor y filósofo. Fue alumno de grandes filósofos como José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, José Gaos, Julián Besteiro y Xabier Zubiri. Ha sido profesor de Filosofía de las Universidades de Zaragoza y Madrid y catedrático de Filosofía en el Instituto "Ramiro de Maeztu" además de Rector de este internado. También ha formado parte del Instituto "Luis Vives" y ha sido fundador y director de la Revista de Filosofía y cofundador de la Sociedad Española de Filosofía.

Centrándonos ahora en el contenido de estas Jornadas, comenzaremos con la presentación. Ésta corrió a cargo de D. Manuel Royo, alcalde de la villa de Calanda, y de los

miembros de la delegación de la Consejería de Cultura del Gobierno de Aragón, que hablaron de la relación de la Filosofía y la Literatura en el mundo actual.

A continuación D. Joaquín Mindán Navarro, profesor de Lengua y Literatura Española del IES de Sales Viladecans (Barcelona) y uno de los coordinadores de estas jornadas, hace una "Aproximación a las *Coplas a la Muerte de su Padre*, de Jorge Manrique". Para empezar elabora un breve recorrido por la biografía del autor y seguidamente se centra en los temas que aparece en sus coplas y en el aspecto formal de las mismas. Según comenta el profesor Mindán en ninguno de estos aspectos es original Jorge Manrique, su gran aportación reside en la "sinceridad emocional" con que se expresa. Manrique interioriza los recursos o métodos de la tradición y los "cubre de originalidad". Otro de los aspectos novedosos en el autor tiene que ver con el tratamiento que hace de la muerte.

Tras un breve descanso el Dr. Antonio Jiménez, profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid, dirá unas palabras conmovedoras en nombre del Padre Mindán. A continuación enumera las obras y artículos con las que el Padre ha contribuido a la Historia del Pensamiento Español, al mismo tiempo aporta algunos datos biográficos. El profesor Jiménez se detiene en comentar las investigaciones que realizó sobre Piquer.

Para finalizar el primer día de las Jornadas, Juan Manuel Navarro Cordón, Javier Lorente, Antonio Jiménez, Francisco Morera y Jordi Sales se ocuparon de la presentación del segundo Boletín de estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán.

El sábado día 18 comenzó con la intervención del Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid. Su conferencia se tituló "Nietzsche: muerte de Dios y nihilismo". Como dice el profesor Navarro, con Platón se abre el pensamiento occidental que llega a su culminación con Nietzsche. El pensamiento de éste viene a hacer cuentas con el lenguaje como medio de interpretación de la realidad. Cuando Nietzsche dice que "Dios ha muerto" lo que pretende recoger es el discurso platónico-cristiano y occidental y decir que todo aquello que hasta el momento se había considerado como más perfecto ha muerto, que es nada *(nihil)*. Dios ha muerto y el nihilismo es la experiencia del final. El nihilismo es un huésped inhóspito que sin embargo habita ya en nosotros desde un principio. A continuación relaciona el nihilismo con la "voluntad de poder", con la idea de "superhombre" y con el "eterno retorno".

La siguiente intervención corrió a cargo del Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, que habló de "Los mitos platónicos sobre el amor" concretamente se centra en los mitos de Aristófanes y de Diotima que aparecen en *El Banquete*.

A estas jornadas asistieron algunos alumnos de segundo de Bachillerato de dos Institutos de Barcelona, con estos se realizaron unos talleres de Filosofía y Literatura, ofreciéndoles la oportunidad de reflexionar y debatir algunos temas que propusieron los coordinadores de las jornadas, para más tarde exponer ante el público las conclusiones que se habían extraído en los talleres. Concretamente, los temas que se trataron fueron la crisis de los valores, la vida y la muerte, y los mitos en la antigüedad y la actualidad. Los alumnos demostraron gran interés por la actividad.

A continuación tuvimos la oportunidad de visitar el museo Buñuel y más tarde se

proyecto un documental sobre el insigne director.

Uno de los coordinadores de las actividades, Andrés Grau, se encargó de la clausura de las Jornadas e hizo entrega de los certificados de asistencia.

Margarita García Alemany

Normas sobre formato de los escritos enviados

1. Todo trabajo enviado deberá estar en formato Word Perfect o Word para PC.
2. Los escritos irán en tamaño de hoja DIN A4, a espacio sencillo (interlineado de una línea), justificados totalmente, con formato de 50 líneas y con tipo de letra Times New Roman 12. Verificar la ortografía hace que los documentos queden más correctos.
3. Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas (incluidas notas, que irán como notas a pie de página), en el formato indicado.
4. Los artículos y las notas irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico y lugar de trabajo, si así lo desea. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen (extensión aproximada de 8 líneas) y las palabras claves ambos en los dos idiomas.
5. Las citas de libros y artículos cumplirán las normas internacionalmente reconocidas: autor, título, lugar, editorial, nombre y número de la revista, año, páginas e ISBN o ISSN.
6. En lo referente a las reseñas de libros, a los libros recibidos y a la información sobre investigación y actividades, se observará el formato que tienen en la Revista de Hispanismo Filosófico, con la excepción de que dichos textos no se presentarán escritos en columnas, sino en líneas normales, como los artículos y las notas. En las reseñas, no se permitirán las notas a pie de página, excepto en casos muy especiales.

Dirección a la que enviar los textos: al Director de la Revista. Dpto. de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 28049 Madrid; al Secretario de la Revista. Asociación de Hispanismo Filosófico. Apdo. de Correos 3185. 28080 MADRID; o a la dirección de correo electrónico ahf@filosofia.net

CONDICIONES PARA LA RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS

1. Deberán cumplir las normas sobre formato indicadas.
2. Tendrán preferencia los artículos que expongan información resultante de trabajos de investigación originales.
3. Se incluirá en la revista una página donde se señalará quién es cada uno de los colaboradores del número.

PROCESO DE EVALUACIÓN Y SELECCIÓN DE ORIGINALES

1. Los artículos deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año.
2. El Consejo de Redacción remitirá los originales a los miembros del Comité Científico. Éste los evaluará de acuerdo al baremo: muy interesante, interesante, poco interesante y nada interesante. Tras la evaluación, emitirá un informe confidencial.
3. De acuerdo con el informe confidencial emitido por el Comité Científico, el Consejo de Redacción remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial.
4. El plazo límite de entrega de los demás textos para cada número de la revista queda fijado 15 de abril.

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Apdo. de Correos 3185. 28080 Madrid (enviar por correo a la atencion del Secretario)

Muy Señor mío:

Por la presente, solicito mi ingreso como Socio en la Asociación de Hispanismo Filosófico. Mis datos son:

Nombre y apellidos .....

Centro de trabajo .....

Campos de interés científico .....

Domicilio postal: Calle .....

Ciudad ..... C. P. .....

País ..... Teléfono .....

C. electrónico .....

ORDEN BANCARIA (para el Tesorero)

Nombre Titular Cuenta .....

Banco o Caja de Ahorros .....

Calle .....

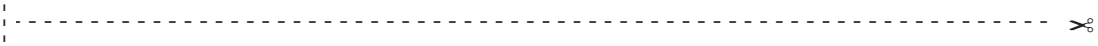
Ciudad ..... País .....

Código Cuenta .....

Muy señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse anteder y cargar a mi cuenta los recibos de 35 euros que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma,

.....



ORDEN BANCARIA (entréguela en su Banco o Caja)

Nombre Titular Cuenta .....

Banco o Caja de Ahorros .....

Calle .....

Ciudad ..... País .....

Código Cuenta .....

Muy señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse anteder y cargar a mi cuenta los recibos de 35 euros que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma,

.....

