Revista de Hispanismo Filosófico

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 12 - septiembre, 2007 - 8 euros

S U M A R I O

ARTÍCULOS

JOSÉ LUIS ABELLÁN
España-América Latina (1900-1940): la consolidación de una solidaridad 7

FRANCISCO BLÁZQUEZ PANIAGUA
Notas sobre el debate evolucionista en España (1900-1936) 23

ÁLVARO CEBALLOS VIRO
El marxismo del Régimen (1940-1960) 45

PAULA OLMOS GÓMEZ
La polémica antiescolástica y la Lógica humanista en la España del siglo XVI 65

NOTAS

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN (introducción y traducción)
María Zambrano. El Espectador 85

JUDYTA WACHOWSKA
El soplo del pensamiento: sobre las huellas de la presencia de María Zambrano en Polonia 93

FILIPA MARIA VALIDO VIEGAS DE PAULA SOARES
Um olhar sobre a obra Portugal como problema 103

ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA
Una vida centenaria y ejemplar. Manuel Mindán Manero (1902-2006): In memoriam 109

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
In memoriam. *Marie Laffranque* 115

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
In memoriam. *Ramiro Flórez* 117

RESEÑAS 119

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES 217

Presentamos el número 12 de la *Revista de Hispanismo Filosófico*, que responde al espíritu de superación marcado por el Consejo de redacción en el que están representadas las universidades que apoyan su publicación. Los lectores podrán comprobar que a la representación de las Universidades Autónoma y Complutense de Madrid, fieles desde el inicio en mantener su ayuda, se suma desde este número la Universidad de Salamanca. Todas ellas han firmado con la propia Asociación de Hispanismo Filosófico, editora científica de la revista, un nuevo convenio que actualiza el anterior y lo mejora. Renovamos, pues, nuestro agradecimiento a estas universidades y a los rectores que las representan por la confianza que nos dan. A D. Ángel Gabilondo, de la Universidad Autónoma de Madrid, y a D. Carlos Berzosa, recién reelegido rector de la Universidad Complutense de Madrid, sumamos ahora nuestro reconocimiento a D. José Ramón Alonso Peña, Rector de la Universidad de Salamanca, quien ha hecho suyos los acuerdos a que habíamos llegado con su predecesor el profesor Enrique Battaner. Con ello, la universidad salmantina reconoce el trabajo realizado desde hace ya muchos años por los profesores de Historia del Pensamiento Español Antonio Heredia y Roberto Albares y el apoyo que han recibido del Decano de la Facultad de Filosofía profesor Pablo García Castillo.

La propia editorial FCE, que confió desde un principio en este proyecto, ha renovado su deseo de continuar en el mismo y ha puesto, si cabe, mayor entusiasmo. Por ello también nuestro agradecimiento a sus nuevos gestores y a Ricardo Navarro, nuestro interlocutor de siempre.

Gracias al esfuerzo del Consejo de Redacción se ha procedido a renovar y actualizar el Comité Científico y el Consejo Asesor con objeto de que la revista se apoye en personalidades de reconocido prestigio en este campo del conocimiento. Contamos, pues, con la generosidad de quienes han sido propuestos para que con su trabajo la revista mejore en cada número. Asimismo, y gracias fundamentalmente al trabajo del secretario de la revista, profesor Fernando Hermida, se han adecuado todas las normas formales de publicación así como los requisitos que exigen las principales bases de datos y directorios, con objeto de que la revista tenga el debido reconocimiento de la comunidad filosófica internacional.

Próximo el vigésimo aniversario de la fundación de la Asociación de Hispanismo Filosófico (1988-2008), renovamos los objetivos que los primeros socios se marcaron en su nacimiento.

En este mismo espíritu, la revista, órgano de expresión de la Asociación, desea incrementar su vocación como medio de comunicación con quienes investigan en las distintas tradiciones de filosofía en español, allí donde trabaje cada uno, y lo

hacen con espíritu riguroso y abierto a campos de conocimiento afines a la propia filosofía.

Por último, agradecemos a todos quienes nos envían sus artículos o colaboraciones y, especialmente, a quienes generosamente reseñan libros de este vasto campo del saber, pues su labor facilita que sean más y mejor conocidos.

José Luis Mora García
Director

España-América Latina (1900-1940): la consolidación de una solidaridad

Spain-Latin America (1900-1940). The consolidation of a solidarity

JOSÉ LUIS ABELLÁN
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El presente artículo trata el encuentro entre España y América a comienzos del siglo XX, propiciado por la crisis del cambio de siglo y la imposición del modelo positivista anglosajón que tuvo especial incidencia en dos corrientes literarias, modernismo y generación del 98, no tan enfrentadas como se ha supuesto. A través de autores como Rubén Darío, Rodó y Unamuno o Alfonso Reyes se estudia la configuración de la sensibilidad pan-hispánica a ambos lados del océano y el desarrollo y evolución del concepto de Hispanidad, en el período que va desde el comienzo de siglo hasta la guerra civil.
Palabras clave: hispanidad, modernismo, generación del 98, cultura del siglo XX, literatura

Abstract: This article deals with the encounter between Spanish and American culture at the beginning of the twentieth century, during the background of 'the crisis of the turn of the century' and the imposition of the model of Anglo-Saxon positivism which had a significant impact on two contemporary types of literature, Modernism and Generation of 98, not so contradictory as may be assumed. Through authors such as Rubén Darío, Rodó, Unamuno, or Alfonso Reyes one can study the forming of the sensitivity of the Pan-hispanic thought on both sides of the ocean and the development and evolution of the concept of the Hispanic world, between the period of the start of the century up until the Spanish Civil War.
Key words: Hispanic world, Modernism, Twentieth Century Culture, literature

El año 1900 es el eje alrededor del cual se articula la "crisis de fin de siglo" entre el XIX y el XX, caracterizado precisamente, entre otras muchas cosas, por un fecundo encuentro entre España y América Latina. El fenómeno empieza en 1892, con la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América y los grandes acontecimientos a que ello dio lugar en torno a La Rábida; frente al *Columbus Day* que se celebraba en Estados Unidos pretendiendo obviar a España con el pretexto de que Colón era italiano, la reafirmación de la hazaña española con un "Día del Descubrimiento de América", en el que el protagonismo español era indiscutible. El

expansionismo norteamericano avivó ese proceso de acercamiento; episodios como el del 98 o la intervención en Centroamérica para la construcción del Canal de Panamá, fueron determinantes. La consolidación del encuentro hispano-americano se dio en 1912 con la celebración del Congreso en Cádiz en torno al I Centenario de la Constitución de Cádiz. En todo caso, desde entonces el 12 de octubre ha quedado como la gran efeméride de la hermandad entre españoles e iberoamericanos, que tanto exaltó Rubén Darío, seguido en España muy de cerca por Miguel de Unamuno, verdadero autor del concepto de "hispanidad".

En esos veinte años (1892-1912) se fraguó una idea de la fraternidad hispano-latinoamericana que no ha dejado de tener vigencia hasta nuestros días. Desde el famoso —y hoy obsoleto— "Día de la Raza" hasta las actuales Cumbres iberoamericanas, el proceso no ha hecho sino consolidarse. A ese respecto resulta imprescindible mencionar la gran figura de Rafael Altamira y su famoso viaje al continente hispano. En su libro *Mi viaje a América* (1911) nos deja constancia documental de los países que recorrió: Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México, Cuba, y de las posibilidades de acercamiento a España a través del intercambio universitario. El viaje lo realizó como delegado de la Universidad de Oviedo, y en todo momento deja constancia de ello. Junto a ese propósito, sitúa muy en primer lugar el proyecto de solidaridad que inspira su viaje, y así lo dice expresamente en el prólogo al mismo:

> "Una de las notas fundamentales de mi misión y de mis declaraciones, ha sido la pacifista y humana, sobre la cual conviene decir aquí algo. Sin dejar de ser patriótica, española, nuestra obra americanista ha sido, en primer término, y en su más alta intención, obra de paz, de concordia y de amplio humanitarismo intelectual. Lo ha sido, naturalmente, respecto de las relaciones concretas con los pueblos hispano-americanos; lo ha sido y quiere serlo, también, en lo que nuestro propósito tiene de tangente con los de otros países de tronco distinto. Así he procurado decirlo y repetirlo en todas mis conferencias de programa"[1].

Por otro lado, la figura de Altamira hay que relacionarla con el movimiento institucionista, que tuvo un fuerte impulso de expansión en la Universidad de Oviedo, donde Adolfo G. Posada había ejercido una honda influencia en esa dirección. En torno suyo surgen figuras como Adolfo Álvarez Buylla, Aniceto Sela o Leopoldo Alas, *Clarín*, y en ese caldo de cultivo emerge la labor pedagógica que Rafael Altamira pretende trasladar a América con su famoso viaje. Sin duda con un espíritu semejante se funda la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907), donde surgen también intereses profesionales en el campo de las Ciencias Naturales para realizar investigaciones botánicas, etnológicas o antropológicas relacionadas con los países americanos; muchos de esos intereses serán luego desarrollados por los profesores e investigadores exiliados que fueron a aquellos países tras la guerra civil.

[1] ALTAMIRA, R.: *Mi viaje a América*. Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1911, p. XII

El gran aglutinador de este movimiento general de acercamiento a España será el modernismo, que tuvo su primer portavoz en el uruguayo José Enrique Rodó. Cuando este pensador lanza al público su *Ariel* en 1900, la vasta opinión intelectual del continente encuentra en ese texto un programa de acción. Se presenta allí América Latina con un destino cultural propio en el que el humanismo grecolatino y la tradición cristiana se dan la mano; frente a la cultura utilitaria y positivista del mundo anglosajón, la vocación por el hombre integral vertido hacia causas nobles. "Aspirad —dice— a desarrollar en lo posible, no un solo aspecto, sino la plenitud de vuestro ser. No os encojáis de hombros delante de ninguna noble y fecunda manifestación de la naturaleza humana (…) Una vez más, el principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, deben ser mantener la integridad de vuestra condición humana. Ninguna función particular debe prevalecer jamás sobre esa finalidad suprema. Ninguna fuerza aislada puede satisfacer los fines racionales de la existencia individual, como no puede producir el ordenado concierto de la existencia colectiva. Y preservándoos contra toda mutilación de vuestra naturaleza moral, aspirando a la armoniosa expansión de vuestro ser en todo noble sentido, pensad al mismo tiempo en que la más fácil y frecuente de las mutilaciones es en el carácter actual de las sociedades humanas, la que obliga al alma a privarse de ese género de *vida interior*, donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles"[2].

Al mismo tiempo que hay esa reafirmación de la propia identidad latina se rechaza la imitación al modelo del Norte: "Es así —dice— como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista y regenerada luego a imagen y semejanza del modelo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiestan por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno"[3]. Ello no supone, sin embargo, un pleno rechazo de la cultura utilitaria, sino su subordinación al ideal: "la obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos en eficaces elementos de selección"[4].

El modernismo, que empezó siendo una reacción contra el naturalismo literario y contra la poesía burguesa del siglo XIX, se fue convirtiendo en una nueva sensibilidad omniabarcadora de todo el movimiento cultural de la época, con direcciones estéticas, morales, políticas, religiosas, históricas y filosóficas. Es difícil caracterizar un movimiento tan amplio, pero si hubiera que adjetivarlo le daríamos el nombre de "neo-romanticismo", pues, como en el primer romanticismo, la imaginación sustituyó a las normas, los símbolos a la realidad y el afán regenerador al impulso utilitario. En

[2] RODÓ, J. E.: *Ariel*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 58-69.

[3] *Ibíd*., p. 110.

[4] *Ibíd*., p. 136.

esa línea hay que inscribir la poesía de José Martí, la prosa de J. E. Rodó y, de forma muy eminente, la gran obra de Rubén Darío, el genio afrancesado de *Azul*, que se fue hispanizando crecientemente hasta convertirse en portavoz de todo el movimiento a ambos lados del Océano Atlántico.

Cuando en 1905 publica *Cantos de Vida y Esperanza*, el poeta ya ha alcanzado plena madurez; como en el ensayista Rodó, se manifiesta en Rubén el rechazo hacia Estados Unidos —el poema "A Rooswelt" o el titulado "Los cisnes"—, pero también la afirmación hispánica —"Salutación del optimista", "Cyrano en España" o "Letanía de Nuestro Señor don Quijote"—. Sin duda, la firme manifestación del expansionismo norteamericano había ejercido un rechazo no menos firme en el vate nicaragüense, y de forma muy especial a raíz de la intervención *yanqui* en Centroamérica para construir el Gran Canal de Panamá en 1903. Es imposible entender el mensaje del libro sin ese hecho que está en su trasfondo.

Pero, al mismo tiempo, *Cantos de Vida y Esperanza* es un claro manifiesto en favor del modernismo como movimiento intelectual que rechaza el positivismo y aspira a la búsqueda del ideal por una afirmación de la trascendencia. Una indagación metafísica se impone en el último poema —"Lo fatal"— que se rebela ante una muerte sin sentido; la pregunta está en todo el libro y se resume en el cuello del cisne tan cantado por el poeta:

> "¿Qué signo haces, oh Cisne, con tu encorvado cuello
> al paso de los tristes y errantes soñadores?
> ……..
> yo interrogo a la Esfinge que el porvenir espera
> con la interrogación de tu cuello divino"[5].

La inquietud del poeta no tiene, pues, un exclusivo interés estético; la búsqueda del sentido de la vida y el afán por desentrañar el misterio que nos rodea se halla en su fondo. Por eso se indigna con los que han querido ver en su poesía únicamente una revolución formal. "No; no se trata de formas —contesta—. Es una cuestión de *ideas*"[6]. Sólo desde este punto de vista puede explicarse el interés que tiene Rubén por los movimientos religiosos de la época, y de forma muy específica por la teosofía, cuyo interés compartió, sin duda, por la que en el mismo sentido tenía Valle-Inclán, como claramente nos manifiesta éste en su credo estético: *La lámpara maravillosa* (1916).

Un acercamiento a España tal como lo propicia el modernismo se da de forma paradigmática en Rubén Darío, que llega a escribir lo siguiente:

> "Mi optimismo se sobrepuso. Español de América y americano de España, canté… mi confianza y mi fe en el renacimiento de la vieja Hispania en el propio solar y del otro lado

[5] DARÍO, R. *Cantos de Vida y Esperanza*. Barcelona, Random House Mondadari, 2004, pp. 74-76.
[6] DARÍO, R. *O.C.*, vol. V. Madrid, Adrodisio Aguado, 1953, p. 951.

> del Océano… Hay, como he dicho, mucho hispanismo en este libro mío; ya haga su salutación el optimista, ya me dirija al rey Óscar de Suecia, o celebre la aparición de Cyrano en España, o me dirija al presidente Roosvelt… ¡Hispania por siempre! Yo había vivido ya algún tiempo y habían revivido en mí ancestrales alientos…"[7].

En sus contactos y diálogos con los hombres del 98, Darío no se dejó arrastrar por su pesimismo, ni por el tono de amargura y cansancio que destilaban sus producciones en prosa o en verso. Como ha dicho Gerardo Diego: "La esperanza en España, la fe en España en esos soberbios y luminosos versos —ningún poeta español ha cantado a España con inspiración tan soberana—, y poco después la fe y esperanza común a todas las patrias de la hispanidad en la sublime "Salutación del optimista", que, con razón, consideraba Maeztu como el evangelio poético de nuestros destinos, convierten a Rubén Darío en el más alto poeta de cuantos cantaron a España, reaccionando con acentos de verdadera grandeza en medio de la desolación de la política y el derrotismo de la literatura. Con Rubén Darío entramos ya cronológicamente en los límites de la Generación del 98. Cronológica y responsablemente, pues que el poeta de Nicaragua es el maestro directo de la mejor juventud contemporánea aficionada a la poesía. Nos interesa por eso su posición, tan adversa por positiva a la corrosiva abulia de los grandes prosistas del 98"[8].

Por lo demás, sus largas estancias en Francia no lograron despertar el reconocimiento del país. "Todo lo contrario le sucede en España —dice Fogelquist—, donde le acogen con mucha simpatía, y donde intima con los escritores más renombrados del país. La solidaridad hispánica llega a ser una de sus mayores preocupaciones, y el amor a todo lo que tiene sabor hispánico es un sentimiento que impregna mucho de lo que escribe"[9]. Es evidente que Rubén Darío contribuyó a crear una conciencia de unidad hispánica, que encontró su mejor vehículo de expresión en el modernismo. En esto vienen a coincidir críticos muy dispares. En 1953 escribía Federico de Onís: "Hay una correspondencia esencial entre el modernismo de España y el de América, que los une en comparación con el resto del mundo, y que de hecho se tradujo en contactos e influencias que por primera vez eran mutuos y en algunos aspectos predominantemente americanos (...) Martí en América y Unamuno en España, o mejor dicho, los dos en España y América, representan desde el principio esta actitud esencial del modernismo, que es la busca y afirmación de lo propio a través de lo universal". Unas líneas después insiste Onís en que "el Modernismo [llevaba] dentro de sí algo muy específicamente español que era válido y fecundo en todos los países hispanoamericanos y en España misma. Habrá que encontrar el sentido hispánico que hay en los caracteres generales de esta revolución literaria, que tuvo la eficacia de cambiar tanto el fondo como la

---

[7] *Ibíd*., vol. I, pp. 216-217.

[8] DIEGO, G.: "Los poetas de la generación del 98", *Arbor,* 36, 1948, pp. 440-441.

[9] FOGUELQUIST, D. F.: "El carácter hispánico del modernismo", en CASTILLO, H. (ed.): *Estudios críticos sobre el modernismo*. Madrid, Gredos, 1974, p. 70.

forma de la literatura en todos sus géneros, de modo tan hondo y general que ha quedado definitivamente incorporada a ella como una fase decisiva de su historia. El afrancesamiento, que es el carácter más aparente de la época, resultó paradójicamente significar la liberación de la influencia francesa"[10].

En realidad, ésta es la misma opinión que vino a defender Fogelquist: "El modernismo hispanoamericano, lejos de ser el pálido reflejo de una gloria extranjera, es una verdadera manifestación de espíritu y genio hispánicos. Como herencia estética dejó a Hispanoamérica una literatura de rara e imperecedera belleza, y como herencia moral le dejó un legado de ideales nobles, elevados y universales. No hay valores más grandes que éstos"[11].

A esta altura de nuestra exposición, creo que podemos afirmar —y confirmar— lo que veníamos defendiendo: la plena integración —aunque sea con matices peculiares y diferenciales acusados— de la generación española del 98 dentro del movimiento modernista. Hablando precisamente de los miembros de la misma, dice Onís: "Se ha tratado de reunirlos bajo la advocación de una fecha, la de 1898, y de sustraerlos a la unidad del modernismo hispánico. No puedo entrar en ese tema…, sólo diré que esa fecha de 1898, como todo lo tocante al modernismo, tiene una significación a la vez española e hispanoamericana, y más hispanoamericana que española. Está en el centro, y no en el principio del período modernista, y significa la culminación de dos hechos, de larga preparación anterior, que determinan un cambio fundamental en las relaciones de la América española con el mundo: la terminación del imperio colonial de España en América, y el principio de la expansión de los Estados Unidos hacia el sur del continente"[12].

Ésta es la misma opinión de Ángel del Río, al tratar del ensayo español sobre el concepto de España. Se expresa en esa ocasión con estos términos: "En un estudio bien meditado —*El problema del modernismo en España, un conflicto entre dos espíritus*— ha establecido Pedro Salinas las divergencias que surgen pronto entre el rumbo esteticista que toma el modernismo en América y el tono meditativo de los ensayistas y poetas españoles. En América, patria y campo del modernismo, se crea una poesía brillante, cromática, exquisita, sensual. En España se desarrolla una literatura que busca ante todo la sencillez expresiva frente a los lujos refinados del modernismo. El análisis es exacto en un sentido estricto, reducido a la caracterización de una escuela pública. En sentido amplio, no invalida la existencia de un estado general de conciencia y de sensibilidad, al que podemos dar el nombre de modernismo, como se ha hecho en otros países. Así considerado, el concepto del modernismo reúne y explica todas las direcciones estéticas, morales, políticas, religiosas, históricas y filosóficas de los comienzos de la época contemporánea, direcciones en muchas de las cuales lo americano y lo español van paralelas. En España, juntamente con la meditación sobre los temas históricos y la preocupación nacional que da unidad al

[10] ONIS, F.: *España en América*. Puerto Rico, Editorial Unitaria, 1968, p. 178.

[11] FOGUELQUIST, D.F.: *o.c.*, pp. 73-74.

[12] ONIS, F.: *o.c.*, pp. 179-180.

movimiento, se crea un estilo rico en temas generales, en imágenes y un lenguaje de gran originalidad. En América, junto a la seducción de las sirenas parisienses y de las metáforas refulgentes, aparecen en Rodó, en muchos otros ensayistas y poetas, la conciencia de lo americano y un sentimiento espiritual de la vida. Españoles y americanos coincidirán también, y esto es acaso uno de los resultados más importantes de la nueva ideología, en buscar, cada uno desde su punto de vista, los lazos profundos que unen al mundo hispánico. En ambos continentes repercute a su manera el hundimiento simbólico del antiguo poderío español en la bahía de Santiago de Cuba"[13].

Y, como resumen de lo dicho aquí, podemos concluir —con las palabras de Roggiano— que "el Modernismo, como la Generación del 98, ya sin rótulos son una denuncia y una respuesta a esa crisis universal en que se disuelve la tortura mental y el engreimiento técnico de la concepción moderna. Y lo modernista no es sólo un rótulo de época, como lo ha advertido Juan Ramón Jiménez, sino algo más profundo y, diría, funcional, puesto que concibe al mundo y al hombre como una posibilidad de constante superación. El mundo hispánico ha vuelto a tener su palabra universal: españoles e hispano-americanos han salido otra vez a la búsqueda de una realidad más ideal, perfecta, espiritual y humana que la que ofrecía la segunda mitad del siglo XIX, culminación del mundo racional y técnico de la época moderna"[14].

Es cierto, por lo demás, que la Generación del 98 —tras la derrota por Estados Unidos— no se preocupó tanto de definir posiciones anti-norteamericanas como de realizar un examen de conciencia sobre la postración histórica y el estado de decadencia de la nación española, pero la atención prestada por Unamuno y Maeztu a la significación intelectual de la América hispana es índice de que fueron consecuentes con los postulados de su generación. En las dos alas del modernismo que hemos dibujado antes, la española representa el polo del casticismo y de la introversión nacionalista, como bien hace patente Unamuno desde sus primeros ensayos con el significativo título de *En torno al casticismo* (1895). Aunque algunos —Azorín, Baroja, Machado— apenas prestaron atención al tema de América, en otros, este latía subyacente; así ocurrió con Valle-Inclán, que no olvidó su paso por México en la primera juventud, como se refleja en *Sonata de estío* o en *Tirano Banderas*.

El caso de Unamuno, sin embargo, merece consideración independiente, pues su ocupación con el tema americano abarca el conjunto de su vida de escritor, desde el primer artículo sobre *Martín Fierro* en 1894 (en *Revista Española*, 1 de marzo) hasta el último sobre la "Fiesta de la Raza" en 1933 (en *Ahora*, 23 de octubre). Hay que matizar, con todo, que esa preocupación estuvo siempre marcada por su atención a la producción literaria. Unamuno era un seguidor incansable de lo que se escribía en América, sometiéndolo al análisis de la crítica literaria. La recopilación que en su día hizo Manuel García Blanco con el título *De literatura hispanoamericana*[15] recoge

[13] RÍO, A. del. & BERNARDETE, M. J.: *El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos, 1895-1931*. Nueva York, Las Palmas Pub Co., 1962, pp. 24-25.

[14] ROGGIANO, A.: *Influencias extranjeras en la literatura iberoamericana*. México, 1962, p. 39.

[15] UNAMUNO, M.: *O.C.*, vol. VIII. Madrid, Escelicer, 1961-1971.

ciento seis artículos publicados en muy diversas épocas de su vida. A ellos hay que añadir los recogidos en *Temas Argentinos*[16] y los actualmente incluidos en sus *Obras Completas*[17]. El conjunto de esta labor unamuniana como crítico literario está presidida —dentro de su enorme diversidad— por un criterio que lo unifica, y es su creencia en la unidad espiritual del continente, de acuerdo con la cual la plural manifestación de argentinos, chilenos, venezolanos, colombianos, mexicanos, etc., no es sino parte de una común literatura en lengua española. Aunque Unamuno no deja de prestar atención a lo autóctono de cada país y de cada región en su peculiaridad expresiva, en esa pluralidad no ve "un signo de diferenciación, sino de unidad superior: enriquecimiento en el plano espiritual e integración en el idiomático"[18].

Esta óptica le sitúa en una perspectiva particularmente favorable para formular una doctrina de la hispanidad de la que fue el primer portavoz. El mismo término "hispanidad" fue acuñado por él en la temprana fecha de 1909, cuando en el artículo titulado "Sobre la argentinidad" lo utiliza para referirse a la comunidad de pueblos que hablan español y sus rasgos distintivos: "aquellas cualidades espirituales, aquella fisonomía moral, mental, ética, estética, religiosa..."[19]. La unidad espiritual entre ambos mundos —español e hispanoamericano— está para Unamuno en su concepción de la lengua como sangre del espíritu, que refleja ya en toda su plenitud en el soneto de 1910 titulado "La lengua", que dice así:

> "La sangre de mi espíritu es mi lengua
> y mi patria es allí donde resuene
> soberano su verbo, que no amengua
> su voz por mucho que ambos mundos llene[20]".

En 1927, residiendo en Hendaya, escribe su artículo titulado precisamente así —"Hispanidad"—, defendiendo su uso frente a otros, justamente por su carácter omnicomprensivo de la gran familia hispánica. "Digo hispanidad —escribe— y no españolidad para incluir a todos los linajes, a todas las razas espirituales, a las que han hecho el alma terrena —terrosa sería, acaso, mejor— y, a la vez, celeste de Hispania […]"[21]. La idea vuelve a repetirse al final de su vida en la "Oración inaugural del curso 1934-1935", donde un par de años antes de morir viene a expresar la misma idea: "En el principio fue la palabra, y en el fin lo será, pues a ella ha de volver todo… El hombre deja a la tierra unos huesos, y al aire un nombre, un nombre en la memoria de la palabra creadora, en la Historia: tejido de nombres […]". Nombres y palabras constituyen la esencia de la lengua, y añade: "Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento —se siente con palabras—, un

---

[16] UNAMUNO, M.: *Temas argentinos*. Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1943.

[17] UNAMUNO, M.: *o.c.* (nota 15).

[18] TORRE, G. de.: "Unamuno, crítico de la literatura hispanoamericana", *La Torre,* 35-36, Puerto Rico, p. 539.

[19] UNAMUNO, M.: *O.C*., vol. III, *o.c.,* pp. 543-547.

[20] *Ibíd*., vol. VII, p. 375

[21] *Ibíd*., vol. IV, p. 1084.

consentimiento, una filosofía y una religión. Las lleva la nuestra. Y el penetrar, el desentrañar esa filosofía, es obra de la filología, de la historia de la lengua… Que la filosofía, el amor del saber, brota de la filología, el amor del decir"[22].

Estas reflexiones creo que son las primeras —y, a mi modo de ver, las más lúcidas también— desarrolladas en nuestro idioma sobre el concepto de "hispanidad". Cuando Ramiro de Maeztu recoge el tema, atribuyendo erróneamente la paternidad del vocablo al P. Zacarías de Vizcarra, comete una gran injusticia al ignorar lo aportado antes por Unamuno. Quizá en esa injusticia inicial tiene su origen la que cometerá después desde el ángulo doctrinal, al elaborar intelectualmente su concepción en una *Defensa de la Hispanidad* (1934) modulada específicamente desde una perspectiva declaradamente fascista, donde los conceptos-clave son autoridad, jerarquía y servicio. Definir la "hispanidad" no es sólo querer ponerle puertas al campo, sino una forma de anquilosarla y empequeñecerla. Por eso cuando Unamuno se pregunta: "¿Qué es la Hispanidad?", su respuesta es inmediata: "¡Ah, si yo lo supiera!"[23]. Evidentemente, como todo lo importante en la vida, debe ser anhelado, añorado y presentido antes que definido, pues es el único modo de hacerla en nosotros. Quizá eso es lo que hicieron los mejores entre nuestros pensadores; a los definidores les pasó lo que a Maeztu: llevaron la cuestión a un callejón sin salida. Sin embargo, a pesar de tantas diferencias entre unos y otros, prácticamente todos los pensadores vienen a coincidir en considerar la lengua como expresión privilegiada de la unidad del mundo hispánico.

La aportación de estos dos pensadores del 98 constituye una vía de apertura a lo que ocurrirá a partir de 1936. Después de la guerra civil, Maeztu se convierte en el ideólogo de la España franquista, y su *Defensa de la Hispanidad* se erige en catecismo para las relaciones con los países iberoamericanos, a través del entonces recién creado Instituto de Cultura Hispánica. Unamuno, por el contrario, es plataforma inexcusable para entender la meditación de los españoles exiliados en América. Uno y otro, en cualquier caso, son antecedentes que actúan como claves de interpretación para las relaciones entre España e Hispanoamérica en el período posterior a 1939.

Mucho antes de que eso ocurra tenemos que retrotraer nuestra mirada a 1914, un año en el que convergen dos acontecimientos de importancia extraordinaria: el nacimiento de una nueva generación española y el comienzo en Europa de la Primera Guerra Mundial. La incidencia de ésta sobre dicha generación fue muy considerable, empezando por la misma división que estableció entre sus miembros, escindidos en aliadófilos y germanófilos, con las subsecuentes polémicas, tensiones y derivaciones intelectuales. El hecho habrá de tener, naturalmente, importantes repercusiones en las relaciones con América, que, por diversos motivos, se van a ver potenciadas, aunque en sentido distinto en unos u otros países. Merecen especial atención las que se establecerán con México y Argentina.

Por lo que se refiere a México, y en lo que toca a su ambiente cultural, se había despertado una honda inquietud entre el grupo de intelectuales que se habían agrupado

[22] UNAMUNO, M.: 1964.

[23] UNAMUNO, M.: *O.C.*, vol. IV, p. 1084.

en el Ateneo de la Juventud, pero apenas habían empezado a ejercer su acción moralizante y vivificadora, cuando las revueltas de 1910 contra la dictadura de Porfirio Díaz iniciaron la serie de guerras y convulsiones conocidas como revolución mexicana. En estas circunstancias, los intelectuales agrupados en torno a aquella bella iniciativa tomaron actitudes muy diversas; no faltaron los que, aprovechando la neutralidad española durante la Guerra Mundial, se acercaran a la Península para fortalecer sus anhelos espirituales con una aproximación a las fuentes de cultura. Así lo hace Alfonso Reyes, como parece desprenderse de sus propias palabras, cuando evocando su viaje de 1914, dice: "Yo llegué a España dejando atrás torvos horizontes"[24]. Con un anhelo parecido, aunque en disposición anímica distinta, lo hará también, algo más tarde, Pedro Henríquez Ureña.

La experiencia de España en ambos escritores aparecerá estrechamente ligada al Centro de Estudios Históricos y a la *Revista de Filología Española,* que desde 1914 dirige Menéndez Pidal. En Alfonso Reyes esos contactos se amplían y vivifican a través de una intensa participación en la vida literaria madrileña; cuando años más tarde selecciona los escritos que formarán parte de su *Tertulia de Madrid* (1949), dice que todos ellos —o la mayoría— "se refieren a mis testimonios directos de Madrid, a los escritores que frecuenté y conocí durante mis diez años de España, 1914 a 1924, y corresponden todos a lo que pudiera ser un capítulo de mis memorias literarias… A través de ellas, mi pensamiento va y viene, cediendo a las atracciones principales que lo gobernaban: España y América. Pude añadir algo más; pero lo que hubiera añadido exigía reformas profundas. Si, en cambio, algo sobra, su inclusión en el volumen se disculpa por la unidad de asunto… De algún modo había que bautizar estas páginas, y busqué un título que evoca para mí toda una época placentera. La literatura corría por las calles y las terrazas del café, y buena parte de eso que se llama *valoraciones* se habrá perdido entre las charlas y amenidades de la tertulia"[25].

El breve volumen donde esto se escribe, no hace sino reflejar pálidamente toda una larga panoplia de escritos y apuntes literarios, recogidos en las cinco series de *Simpatías y diferencias* (Madrid, 1921-1926), así como el amplio conjunto publicado en *Las vísperas de Madrid* (Buenos Aires, 1937), en cuyo prólogo evoca a los hombres que tuvo ocasión de tratar: Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Federico de Onís, Tomás Navarro Tomás, Antonio G. Solalinde, Justo Gómez Ocerín, Enrique Díez-Canedo, Juan Ramón Jiménez, Cipriano Rivas Cherif. La flor y nata de la cultura y de la política española le distinguió con su amistad, y Manuel Azaña, entonces presidente del Ateneo de Madrid, le nombró secretario de la Sección Literaria del mismo. Es conmovedor el recuerdo que hace de la Residencia de Estudiantes; "Nada hay aquí más castizo que la predicación ética. —Pasa por nosotros un hálito de vida franciscana— me decía Ortega y Gasset"[26].

---

[24] REYES, A.: *Tertulia de Madrid*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.

[25] *Ibíd*.: pp. 9-10.

[26] REYES, A.: *O.C*., vol. II. México, F.C.E., p. 65.

En 1920 hace balance de su experiencia española y se queja de la indiferencia de la prensa sobre las cuestiones hispanoamericanas en términos que, al cabo de los años, siguen teniendo actualidad:

> "Tanto —dice— se ha hablado de la misión de España en América o del olvido de esta misión; los servidores de la causa hispanoamericana la han servido tan mal; tanta sentimentalidad inútil se ha gastado en esto, dando lugar a tantas burlas, que al abordar temas semejantes es fuerza ofrecer algunas explicaciones previas al lector, sin duda prevenido en contra. Olvidemos, si es posible, los abominables antecedentes del "tema hispanoamericano"; olvidemos los tópicos de la madre y las hijas, el león y los cachorros, la divina lengua de Cervantes, los fueros de la raza y demás impertinencias de estilo. Pero olvidemos también la costumbre de considerar toda cuestión americana como fundamentalmente ridícula sólo porque hasta hoy se haya tratado generalmente con impropia ridiculez. Es muy fácil continuar la burla; pero lo importante sería crear, otra vez, el sentido de la seriedad. De modo, nunca se podrá, en España, hablar de América con la buena fe que conviene."

Al evocar este recuerdo de Alfonso Reyes es imposible dejar de pensar en que aquella experiencia española no fue sólo un momento deleitable, sino que dejó huella imborrable de amistad en su ánimo; cuando llegue la guerra civil escribirá: "Ellos [los españoles] saben que ninguno de sus actuales dolores puede serme ajeno"[27], y, efectivamente, ocasión tuvo de demostrarlo en 1939, a la llegada de los primeros exiliados a México, para los que Reyes actuó de embajador cultural privilegiado. Por eso, en agradecimiento, José Gaos le dedica uno de sus primeros libros publicados en la capital mexicana, con estas elocuentes palabras:

> "A Alfonso Reyes,
> representante por excelencia de la nueva
> unidad histórica de España y la América
> española, y en ella de una de
> las figuras humanas esenciales,
> la del humanista[28]".

Las circunstancias en que Pedro Henríquez Ureña se incorporó a los trabajos del Centro de Estudios Históricos fueron muy distintas a las de Alfonso Reyes. En primer lugar, Henríquez Ureña llegaba a España de Minessota por primera vez en 1917, estancia que repetiría con más tiempo en 1920, pero nunca permaneció en nuestro país tanto tiempo como lo haría el polígrafo mexicano, que por cierto actuó en esta ocasión de "embajador cultural" de su viejo amigo. Tampoco sus estancias le permitieron intimar con los intelectuales españoles ni vivir las tertulias y los apasionantes cenáculos literarios de aquellos años. Pero no por ello su estancia en España fue

[27] *Ibíd*. p. 43.

[28] GAOS, J.: *Antología del pensamiento de la lengua española en la Edad Contemporánea*. México, Séneca, 1945, Dedicatoria.

menos fructífera; en el Centro de Estudios Históricos vio la luz su magnífico estudio sobre la métrica irregular, aportación con la que descubrió una perspectiva hasta entonces inédita de la literatura española[29].

En sus períodos de viaje y convivencia con los españoles aprendió a amar España. Aunque llegó a nuestro país con prejuicios —como él mismo reconoce—, "la llegada a tierra española desarma en seguida. Si llegamos, sobre todo, de países en que dominan otra lengua y otra civilización —aunque sea de Francia—, creemos estar de regreso en la patria: Cádiz y Santo Domingo son, para la imaginación excitada, una misma ciudad: los muelles de Barcelona se confunden con los de La Habana o sus avenidas con las de México; el Mediterráneo es, para el deseo visionario, el Caribe; y, ya en plena aura sentimental, hasta recitamos los versos del poeta venezolano":

"… Y el toque lisonjero
y la gracia que toma,
hasta en labios del tosco marinero,
el dulce són de mi nativo idioma…[30]".

La identificación empática con España le lleva a escribir los ensayos que componen el libro *En la orilla, mi España* (1922), así como también, más tarde, los incluidos en *Plenitud de España* (1940-1945), donde aparecen magistrales estudios sobre "España en la cultura moderna", "Rioja y el sentimiento de las flores", "Lope de Vega", "Hernán Pérez de Oliva", "El Arcipreste de Hita", "Cultura española de la Edad Media", y muchos otros más breves incluidos bajo el epígrafe de "Apuntaciones marginales". Todos estos escritos son prueba del buen hacer erudito y estilístico de Henríquez Ureña, cuya afinidad con lo español le lleva a sentir las deficiencias e insuficiencias del país como propias; por eso, a veces, se inquieta y escribe:

> "Una vez que hemos descubierto los tesoros espirituales de España, se convierte en obsesión —tanto sentimental como intelectual— el problema de su presente y de su futuro. ¿Por qué la nación española no vence los estorbos que la detienen, por qué no vuelve a ser señora de sus destinos? Hay veces en que nos da la ilusión de haber entrado en el camino de su vida nueva y poderosa; otras veces, cuando la vemos en el comienzo del camino, clavada siempre allí la inmóvil planta, le deseamos un cataclismo regenerador como el de Rusia. O como el de México"[31].

Pedro Henríquez Ureña se identifica, sin duda, con las mismas inquietudes de Alfonso Reyes; no en balde ambos nacieron a la vida intelectual en aquel Ateneo de la Juventud de ilustre recuerdo, aunque el primero fuera dominicano de origen y mexicano el segundo. Pero ambos podían haber firmado lo que escribió éste en "La ventana abierta hacia América", cuando dice:

---

[29] HENRÍQUEZ UREÑA, P.: *La versificación irregular en la poesía española*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1933.

[30] HENRÍQUEZ UREÑA, P.: *Obra crítica*. México, F.C.E., 1960, p. 187.

[31] *Ibíd*., p. 188.

> "Me complazco en repetir las hermosas palabras de Ortega y Gasset: "América representa el mayor deber y el mayor honor de España". Fuerza es que los pueblos tengan ideales o los inventen. Así como América no descubrirá plenamente el sentido de su vida en tanto que no rehaga, pieza a pieza, su "conciencia española", así España no tiene mejor empresa en el mundo que resumir su papel de hermana mayor de las Américas. A manera de ejercicios espirituales, el americano debiera imponerse la meditación metódica de las cosas de España, y el español la de las cosas de América. En las escuelas y en los periódicos debiera recordarse constantemente a los americanos el deber de pensar en España; a los españoles, el de pensar en América. En las hojas diarias leeríamos cada semana estas palabras: "Americanos, ¿habéis pensado en España? Españoles, ¿habéis pensado en América? Concibo la educación de un joven español que se acostumbrara a adquirir todos los meses algún conocimiento nuevo sobre América, por modesto que fuese. Hay que acostumbrar al español a que tenga siempre una ventana abierta hacia América"[32].

El año 1914 y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial afectaron de modo muy diverso a Argentina. Si en México aquel período coincidió con momentos álgidos de su revolución, el país austral vivía un momento de prosperidad. La guerra europea obligaba a que los ojos del viejo continente se volvieran espontáneamente hacia aquellas tierras, y muchos intelectuales sensibles veían en Argentina una esperanza para el mundo. Unos años antes había tenido lugar el viaje ya mencionado de Rafael Altamira (1910), en el que está el origen de una nueva colaboración entre España y América.

El nuevo marco de relaciones está definido por la postura de Altamira tras su viaje, expuesta en *Mi viaje a América* (1911), primero, y en *La huella de España en América* (1924), después. En el *Viaje* parte de la siguiente convicción:

> "La tesis de que la guerra de independencia de nuestras colonias americanas continentales fue una guerra civil —tesis que inició hace muchos años Labra y que modernamente ha renacido y se ha formado en varios escritos de autores argentinos—, lleva en el fondo una conclusión interesante: la de que a pesar del rompimiento con la metrópoli, la nueva historia americana se siguió haciendo en un medio español y con elementos, en gran parte, de pura cepa española"[33].

El corolario de este presupuesto es que España debe colaborar con las universidades hispanoamericanas, en el sentido de que "se engañaría quien viese en ese deseo nuestro una obra de patriotería nacionalista. Queremos simplemente [los españoles] ocupar nuestro puesto en la obra de la cultura humana, para que de hoy más, ni vosotros, ni los españoles que viven en América, nos llamen desertores. Si servimos y para qué servimos, eso lo dirá la obra misma"[34].

---

[32] REYES, A.: *O.C*., vol. IV, p. 572.

[33] ALTAMIRA, R.: *La huella de España en América*. Madrid, Editorial Reus, 1924, pp. 208-209.

[34] POSADA, A.: "Relaciones Científicas con América", *Anales de la Junta para Ampliación de Estudios,* III, Madrid, 1911.

La forma de materializar las relaciones está expuesta en un informe escrito a su regreso del viaje y lleva por título: "Medios prácticos para organizar las relaciones hispanoamericanas", que resume en los siguientes puntos:

1) Crédito especial para intercambio de profesores con las Universidades hispano-americanas.
2) Envío de pensionados para estudiar aspectos de la vida social, económica e intelectual de América.
3) Escuelas para emigrantes.
4) Franquicia de Aduanas para los envíos de libros y de material de enseñanza entre los centros docentes hispano-americanos.
5) Intercambio de trabajos escolares y material de enseñanza.
6) Auxilio a las delegaciones de escolares españoles para asistir a los Congresos de estudiantes hispano-americanos.
7) Mejoramiento del Archivo de Indias en relación con los proyectados Institutos históricos americanos.
8) Establecimiento, en Madrid, de un Centro Oficial de Relaciones hispano-americanas.
9) Creación en Oviedo de una Sección americanista.

En el clima creado por el viaje de Altamira va a incidir un informe del profesor Adolfo G. Posada titulado "Relaciones científicas con América"[35], dentro del cual se concreta la colaboración entre la Junta para Ampliación de Estudios y las universidades latinoamericanas; lo mismo que para Altamira resulta para Posada "un deber histórico ser, en España y en el mundo, de un lado, el lazo natural de aquellas tierras con la civilización europea, y de otro, los cuidadores del depósito tradicional de la riqueza ideal de la raza y los cultivadores del espíritu que esta raza, en tiempos de mayor vigor, engendrará"[36], lo cual no excluye realizar una previa autocrítica: "Pero nuestra incapacidad, nuestra impotencia actual para desempeñar la obra austera que nos impone nuestra historia, viene de nuestra falta de cultura, de la secular rebeldía a españolizar los ideales, los procedimientos, la ética y la estética, de los grandes pueblos contemporáneos". El corolario de todo ello es el siguiente: "La acción de la Junta en las relaciones científicas con la América española… Debería aspirar la Junta para Ampliación de Estudios, a ser órgano de comunicación del movimiento de ideas y de nuestras aspiraciones a la renovación en la ciencia y en la enseñanza, respecto de los Centros y elementos científicos y docentes de aquellas Repúblicas"[37].

[35] *Ibíd*., pp. 229-316.
[36] *Ibíd*., p. 295.
[37] *Ibíd*., p. 298.

La Junta para Ampliación de Estudios posibilita la colaboración con Argentina, pero muy pronto se extenderá también a instituciones de países como Uruguay, Paraguay, Chile, y un poco más tarde, a Puerto Rico, Cuba y México. En la misma España se facilita el intercambio con profesores e investigadores hispanoamericanos, bien reservándoles plazas en la Residencia de Estudiantes o incentivando su acogida en el Centro de Estudios Históricos; en ese marco hay que inscribir las estancias en nuestro país de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Silvio Zavala, junto a otros muchos.

Adolfo Posada señala a España una noble función de intermediaria, al parecer natural, entre el espíritu europeo y las ansiedades y necesidades culturales de los pueblos nuevos hispano-americanos. Se trata, ante todo, de un impulso generoso de carácter moral, y por ello dice: "Prescindamos en absoluto de toda pretensión de tener un influjo… No lo olvidemos: nos importa tal conocimiento y nos interesa intimar con los problemas de aquella tierra, por poderosas razones étnicas y económicas, ideales y utilitarias".

En el clima creado por tales declaraciones hay que entender la fundación de la Institución Cultural Española en 1914 por el Dr. Avelino Gutiérrez y el esfuerzo conjunto de Rafael Vehils, animador cultural incomparable de aquellos años. La relación de invitados ilustres por ese organismo es ya bien significativa de la importancia que adquirió: Menéndez Pidal, Ortega y Gasset, Rey Pastor, Amado Alonso, Pi y Sunyer, Luis Jiménez de Asúa, Claudio Sánchez Albornoz… La intensificación de las relaciones con Argentina que tales visitas propiciaron, va a actuar de fermento para que surjan organismos como el Instituto de Filología de Buenos Aires, que dirigirá Amado Alonso, o el Instituto Matemático, promovido por Julio Rey Pastor…

* * *

El panorama descrito en las páginas anteriores nos habla de contextos culturales compartidos: modernismo, hispanidad, americanidad, raza, nacionalismo, regeneración. Este último impulso dará lugar al regeneracionismo como movimiento aglutinante de las otras vertientes. La afirmación de una personalidad propia —sea nacional, continental o étnica— como sentimiento de lo "autónomo" que aspira a realizarse en su plenitud viene a ejercer la función de un peculiar nacionalismo. En España, ese nacionalismo se centra en el espíritu castellano —Castilla es la esencia de lo español— como expresión paradigmática de una afirmación propia: lo castellano es lo castizo español por excelencia, según decían los "hombres del 98". En la América hispana, esa afirmación de lo propio se canaliza en la búsqueda de un sentimiento de lo "autóctono" en cada país: mexicanidad, argentinidad, chilenidad, cubanidad… Esa es la función que ejerció el romanticismo del XIX en los países europeos, cuando la expresión del *Volksgeist* en cada uno de ellos sirvió de trampolín a la afirmación política del Estado-nación; por eso hemos calificado de "neo-romanticismo" al movimiento modernista y sus diferentes expresiones. El proceso de regeneración que

se empezó a vivir en cada país tuvo su origen en un positivismo aplicado a las sociedades locales de las respectivas patrias y se fue convirtiendo paulatinamente en una afirmación de la *nación* como valor moral. Los contextos culturales que hemos estudiado aquí durante el periodo 1900-1940 dan fe detallada de ese proceso que hemos intentado resumir, y con el cual se consolida una solidaridad compartida entre todos ellos.

Notas sobre el debate evolucionista en España (1900-1936)

Notes about the debate of Evolutionism in Spain (1900-1936)

FRANCISCO BLÁZQUEZ PANIAGUA
Centro de Profesores y Recursos Don Benito-Villanueva de la Serena (Badajoz)

Resumen: El presente artículo aborda la recepción y el desarrollo de las tesis darwinistas en España, a partir de su "puesta en escena" durante la celebración del centenario del naturalista inglés en Valencia y Lorca. Así mismo, expone las vicisitudes y relaciones de las teorías evolutivas en España que encontraron la oposición de la Iglesia y del punto de vista católico sobre la ciencia, a pesar de la tendencia que conciliaba evolucionismo y fe.
Palabras clave: Evolucionismo, ateísmo, teísmo, historia de la ciencia

Abstract: This article looks at the reception and the development of Darwinism in Spain, which became more prominent after the celebration of his centenary in Valencia and Lorca. At the same time it illustrates the difficulties and affinities of the theory of Evolution in Spain which found opposition from the Church and in particular the Catholic point of view about scientific thought. Despite this, Darwinism had a tendency to conciliate Evolutionism and faith.
Keywords: Evolutionism, atheism, theism, history of science

1. Introducción

Los estudios sobre la introducción, percepción y divulgación de las ideas evolucionistas en España, especialmente el darwinismo, han constituido desde hace décadas un tema clásico de las investigaciones historiográficas. Este interés ha aportado un buen número de trabajos sobre el siglo XIX pero no ha sido así sobre el XX. De este último siglo es importante conocer la situación en el periodo anterior a la Guerra Civil ya que contribuye en gran medida a entender la marginación del evolucionismo que se produjo durante la dictadura (1939-1975)[1].

[1] Véanse, entre otros, los trabajos de Glick (1969; 1982a; 1982b), Núñez (1975; 1977), Sala (1987), Josa (1988), Glick, Ruiz y Puig-Samper eds. (1999) y Puig-Samper, Ruiz y Galera eds. (2002). Sobre el evolucionismo lamarckista ha de destacarse Camós (1997; 1998). Algunos de los anteriores se ocupan además de cuestiones específicas del primer tercio del siglo XX: la conmemoración del centenario del nacimiento de Darwin (1909) en Valencia (Núñez, 1977; Glick, 1982a) y el tratamiento de la prensa española del famoso "juicio del mono" en 1925

Aunque hay referencias a las ideas de Darwin antes de la Revolución de 1868, en su mayor parte críticas, el debate público no llegó hasta el ensayo republicano, coincidiendo con un periodo de recuperación científica (López-Ocón, 2003) en el que se abolió la censura, se proclamó la libertad de expresión y cátedra, y se propició un movimiento de opinión de distinto signo en la prensa (Núñez, 1977; Glick, 1982a y Sala, 1987).

La penetración de las ideas darwinistas fue tan importante durante el Sexenio Revolucionario (1868-1874) que a pesar de la marginación en la que se encontraron muchos de sus divulgadores durante la Restauración (1874-1924) no pudo evitarse su continuidad[2]; fue además, en este último periodo, cuando se tradujeron las dos obras principales de Darwin[3]. En realidad, buena parte del desarrollo científico alcanzado durante la Restauración hundía sus raíces en los aires de libertad y las reformas educativas y científicas gestadas durante el Sexenio Democrático (López-Ocón, 2003).

La introducción del darwinismo en España se caracterizó por fuertes polémicas[4] cuya virulencia tuvo que ver, como ha señalado Núñez (1977), con el inmenso grado de analfabetismo de la sociedad española[5], una fuerte escisión económica y política, una Iglesia poderosa, aliada con las fuerzas conservadoras y reacia a cualquier idea que pudiera contradecir el texto bíblico, y una precaria situación de la ciencia española. Por otra parte, la divulgación de las ideas de Darwin se hizo a través de las obras y artículos de Haeckel, cuya filosofía monista y anticlericalismo chocaron de lleno con el catolicismo ortodoxo[6]; al mismo tiempo, la publicación de la obra de John William Draper (1811-1882), *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1876), contribuyó aún más, si cabe, a aumentar la acritud del debate (Núñez, 1996).

Estos hechos determinaron, como ha quedado patente en la mayor parte de los estudios, que la línea que separaba a creacionistas y darwinistas, salvo excepciones, fuera la misma que separaba a clericales de anticlericales, y a conservadores de liberales; Darwin se convirtió para unos en el estandarte del progreso, la modernidad y la ciencia, mientras que para otros fue el representante del anticlericalismo, el materialismo y el ateísmo.

(Glick, 1982a). Pelayo (2002) aborda la dialéctica darwinismo y antidarwinismo antes de nuestra guerra civil y más recientemente, sobre el evolucionismo en la dictadura franquista, pueden consultarse los trabajos de Iglesias (1998) y Blázquez (2001; 2004a; 2004b).

[2] Véase GLICK, T. F.: *Darwin en España*. Barcelona, Península, 1982, p. 16.

[3] DARWIN, C.: *El origen del hombre*. *La selección natural y la sexual*. Barcelona, Imp. de la Renaixença, 1876, trad. de J. María Bartrina; DARWIN, C.: *Origen de las especies por medio de la selección natural ó la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la existencia*. Madrid, Biblioteca Perojo, 1877, trad. de Enrique Godínez.

[4] Véanse los casos de Rafael García Álvarez, catedrático en un instituto de enseñanza secundaria en Granada (Núñez, 1977: 31-33), del antropólogo canario Gregorio Chil y Naranjo (1831-1901) (Glick 1982a: 32-37) o del catedrático Máximo Fuertes Acevedo en Badajoz (Pérez, 1987).

[5] En 1900, más del 70% de la población española era analfabeta (QUINTANILLA, M. A. & SÁNCHEZ-RON, J. M. *Ciencia, tecnología y sociedad.* Madrid, Santillana, 1997, p. 94).

[6] Véase GLICK, T.F.: *o.c*., p. 17.

Otra circunstancia importante a tener en cuenta en la introducción del darwinismo en España fue el papel jugado por los intelectuales krausistas que aceptaron y adaptaron el evolucionismo darwinista a sus presupuetos ideológicos[7]. Entre aquellos que intervinieron en el debate evolucionista se encontraban el filósofo Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), el catedrático de Historia Natural Augusto González Linares (1845-1904), el naturalista Enrique Serrano Fatigati (1845-1918), el geólogo y paleontólogo Salvador Calderón (1853-1911) y el abogado Alfredo Calderón.

Los krausistas llegaron a tener una importancia crucial en el pensamiento, la cultura y la ciencia españolas de la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX, tanto de manera directa, al inspirar las reformas políticas del Sexenio Revolucionario, como indirecta, a través de instituciones de investigación y enseñanza que crearon o promovieron, como la Institución Libre de Enseñanza, la Estación de Biología Marítima de Santander o la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (Núñez, 1977; Sala, 1987; Baratas, 1997 y Otero, 2001).

En lo que respecta a la investigación biológica española, la influencia de la obra de Darwin fue escasa, al contrario de la que tuvo en otros países (Jahn, Lother y Senglaub, 1989). Aunque un grupo de naturalistas ligados a la Sociedad Española de Historia Natural (fundada en 1871) influyó en la aceptación y difusión del evolucionismo darwinista, lo cierto es que no realizó investigaciones bajo este paradigma. Como ha señalado Fraga[8] los naturalistas españoles estaban formados en el "cuvierismo", el modelo metodológico y rector de los objetivos de la historia natural durante la primera mitad del siglo XIX, preocupado por la taxonomía, partidario del fijismo y con una concepción esencialista de las especies que poco tenía que ver con la visión darwinista del mundo vivo.

2. Darwinismo en los tiempos del eclipse

A pesar de la enorme influencia de las ideas de Darwin en la biología de la segunda mitad del XIX, lo cierto es que a finales aquel siglo y durante las primeras décadas del XX, el darwinismo, entendido exclusivamente como la teoría de la selección natural, sufrió en Europa y América un notable descrédito y otras teorías (mutacionismo, neolamarckismo y ortogénesis) rivalizaron para explicar la evolución (Bowler, 1985)[9].

---

[7] El krausismo fue la particular adaptación que se hizo en España del pensamiento de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), introducido por Julián Sanz del Río (1814-1869) a comienzos de la década de 1860. Se trataba de una filosofía racionalista e idealista, que concedía al empirismo un valor secundario, pero que valoraba enormemente la Ciencia como "destino de la Humanidad" y mantenía una concepción antropológica, organicista y unitaria de la Naturaleza (Baratas, 1997).

[8] FRAGA, X. A.: "La recepción del Darwinismo por los naturalistas españoles" en PUIG-SAMPER, M. A. & RUIZ, R. & GALERA, A.: *Evolucionismo y cultura*. Aranjuez, Junta de Extremadura/UNAM/Doce Calles, 2002, p. 250.

[9] El evolucionismo lamarckista aceptaba la influencia del medio en la adaptación de los seres vivos y la transmisión hereditaria de las modificaciones adquiridas en vida. El evolucionismo ortogenético describía una evolución dirigida por fuerzas internas de los propios seres vivos ajenas al medio y que podían incluso provocar su

Este declive en el contexto científico europeo y americano coincidió en España con un importante auge en su divulgación durante la primera década del siglo, inscrita en la difusión cultural y política que se realizó a través de la Editorial Sempere[10], donde se publicaron la mayor parte de las obras de Darwin, tanto las de contenido biológico como las de viajes o autobiográficas.

En la misma editorial se publicaron *Filosofía Zoológica* (Lamarck, 1911), obras de Haeckel y Spencer, y otras de pensamiento radical (Buchner, Proudton, Marx, Nietzsche...) que contribuyeron aún más a identificar la obra biológica de Darwin con ideologías de carácter revolucionario.

La divulgación del evolucionismo darwinista realizada por la Editorial Sempere propició los homenajes que se realizaron con motivo del centenario del nacimiento de Darwin.

3. Homenajes a Darwin en 1909

En 1909 se cumplía un siglo del nacimiento de Charles Darwin (1809-1882) y este hecho llamó la atención de varios grupos de universitarios y jóvenes intelectuales en Valencia y en Lorca (Murcia).

En Valencia, los promotores del acto de homenaje a Darwin fueron un grupo de estudiantes de medicina pertenecientes a la asociación universitaria "Academia Médico-Escolar de la Universidad de Valencia"[11]. Habían transcurrido más de cuatro décadas desde las primeras polémicas y, una vez más, se generaba gran controversia, como quedaba patente en un artículo de *La Semana Católica* titulado "Homenaje... al Diablo", en el que se preguntaba "¿aún hay quien pretende elogiar a Carlos Darwin que sustentó tan monstruosa teoría y hay periódicos que encomian a los escolares que la festejan?"[12] .

Los discursos que tuvieron lugar durante el acto de homenaje fueron ciertamente atípicos desde nuestra perspectiva actual. El de Juan Bartual (1863-1940), catedrático de Histología y Anatomía Patológica, amigo y discípulo de Ramón y Cajal, trató de la armonía del socialismo con el darwinismo. Intensamente positivista fue la conferencia del también catedrático de Anatomía y difusor de las ideas de Haeckel, Peregrín Casanova (1849-1919), para quien el darwinismo era el representante de la verdad científica frente a "las nieblas de la superstición" y ensalzaba la figura de Darwin como "el Newton del mundo orgánico" en una especie de hagiografía positivista.

---

extinción. El mutacionismo suponía la aparición brusca y azarosa de nuevas especies en una sola generación. Sobre la crisis del darwinismo, entendido como la teoría de la selección natural, véase Bowler (1985).

[10] Esta editorial había sido fundada por el librero Francisco Sempere Masià (1859-1922) y su amigo el escritor republicano Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928), en 1913 se fusionó con la Editorial Iberoamericana (también de Blasco Ibáñez) para formar la editorial Prometeo. Véase la introducción de Adriá Casinós en Lamarck (1986).

[11] Este acto ha sido estudiado por Núñez (1977) y Glick (1982a); los discursos y artículos de prensa sobre el mismo se encuentran en Núñez (1977).

[12] NÚÑEZ, D.: *El darwinismo en España*. Madrid, Castalia, 1977, p. 271.

Los organizadores habían invitado a destacados biólogos darwinistas como el oceanógrafo Odón de Buen (1863-1945), el zoólogo José Fuset (1871-1952) o el bioquímico José Rodríguez Carracido (1856-1928), sin embargo, solamente obtuvieron una respuesta positiva del literato Miguel de Unamuno (1864-1936), traductor de varias obras de Spencer y, por entonces, rector de la Universidad de Salamanca. En su discurso Unamuno abogó por un finalismo muy distante del pensamiento darwiniano más próximo al que posteriormente desarrolló Teilhard de Chardin: "La materia se me aparece como un medio para la vida, la vida un medio para la conciencia y la conciencia a su vez un medio para Dios, Conciencia Universal"[13].

Menos conocido y estudiado que el anterior, fue el homenaje que rindieron a Darwin un grupo de jovenes de la ciudad de Lorca en febrero de 1909, quienes también con motivo de su nacimiento promovieron la publicación de un volumen conmemorativo que reunió artículos de personas vinculadas a la cultura, el periodismo y la ciencia de la ciudad murciana y de la sociedad española del momento[14].

Entre los colaboradores se encontraba Odón de Buen, por entonces director del Laboratorio de Biología Marina de Mallorca, y varios futuros ministros de Instrucción Pública, este fue el caso de José Francos Rodríguez (1892-1931) y de Domingo Barnés Salinas (1870-1940), educador vinculado a la Institución Libre de Enseñanza y ministro de Justicia e Instrucción Pública en varios gobiernos de la República.

Aunque la diversidad temática de las colaboraciones del volumen de Lorca fue amplia, podemos destacar algunos temas comunes, por ejemplo, las continuas referencias al atraso científico de España[15], críticas a la actitud de algunos políticos, entre ellas la del también escritor Luis Morote (1864-1913) que recordaba hacia 1906 o 1907, en el Congreso, cómo "se alzó la voz para burlarse con harto desacato a la Ciencia, de la teorías de Darwin"[16].

Otra cuestión recurrente en esta obra fue la armonía entre religión y evolucionismo, y de hecho, finalizaba con un buen número de párrafos conciliadores de autores católicos de prestigio internacional:

> "Yo no veo contradicción entre la existencia de un poder Creador, y la ley evolutiva, sino todo lo contrario; es tan admirable el plan biológico, y tan preciso el camino señalado a cada especie para llegar a ser, que, si no exitiera, habría que inventar un Supremo Artífice, Espíritu Infalible, capaz de crear e imponer a lo creado una ley exacta, inmutable e ineludible, a la cual se han de ajustar todos los seres en su desarrollo, desde la mónera a la humanidad."[17]

---

[13] "Discurso pronunciado en la velada celebrada en el paraninfo de la Universidad de Valencia la noche del 22 de febrero de 1909", Madrid, *Tribuna Médica*, nº 13, febrero de 1909, pp. 7-8, 15-16 y 19-20., Núñez, D. (1977: 260); París, C. (1968) aborda la relación entre el pensamiento de Unamuno y el de Teilhard de Chardin.

[14] VV.AA.: *Darwin*. Lorca, Imprenta La Tarde de Lorca, 1909.

[15] A pesar de este lamento, tres años antes (en 1906) Santiago Ramón y Cajal había sido galardonado con el Premio Nobel de Fisiología y Medicina.

[16] VV.AA.: *o.c.*, p. 5.

[17] *Ibíd.*, p. 18.

En "Darwin ante el socialismo"[18] aunque se reconocía que el darwinismo había inspirado dos escuelas claramente opuestas que defendían respectivamente la conciliación y la incompatibilidad de las ideas de Darwin con el socialismo, el autor se adhería claramente a la primera.

A lo largo de todo el monográfico aparecieron numerosas referencias a Spencer que ponían de manifiesto la honda divulgación que se había producido del filósofo inglés en nuestro país, donde se habían traducido todas sus obras, convirténdose en uno de los autores más citados del último cuarto del siglo XIX[19].

La conmemoración lorquina había sido mucho más conciliadora y exenta de polémica que la valenciana. Aunque no se ha encontrado ningún nexo de unión entre los organizadores de los centenarios de Valencia y Lorca, hubo notables similitudes: en ambos casos un grupo de jóvenes se dirigieron a consumados darwinistas, muchos de ellos vinculados a la izquierda republicana, poniendo de manifiesto la admiración por la figura de Darwin, continuas referencias a Spencer y el atraso científico español, todo ello en ausencia de debate científico. Nadie se planteó el valor explicativo de la selección natural en una época en la que esta teoría estaba en franca decadencia. Darwin era un icono ideológico, y no en vano fue *su* centenario y no el aniversario de su obra magna, *El origen de las especies* (1859), que cumplía medio siglo; o el del nacimiento del evolucionismo contemporáneo con la teoría transformista de Lamarck (*Filosofía zoológica*, 1809) que también cumplía cien años en 1909.

4. El declive del darwinismo y la divulgación del nuevo vitalismo

En la segunda década del siglo, la proyección editorial del darwinismo decayó notablemente y comenzó la divulgación del evolucionismo lamarckista. Hacia 1911 la editorial Sempere publicó la primera traducción española de *Filosofía zoológica* y ese mismo año están fechadas otras obras afines: *La crisis del transformismo* (Le Dantec, 1911) y *Las teorías de la evolución* (Delage y Goldsmith, 1911).

Otro hecho que avala la decadencia del pensamiento darwinista en favor de otras teorías fue el cambio de perspectiva que se produjo en nuestro filósofo más representativo del siglo XX, José Ortega y Gasset (1883-1955), que abandonó su darwinismo influido por el pensamiento biológico alemán, adhiriéndose a ideas lamarckistas, vitalistas y mutacionistas (Benavides, 1988)[20].

Las obras cuya traducción y publicación promovió Ortega tampoco fueron favorables las teorías de Darwin, así *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1922) del biólogo alemán Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) fue una de las más

[18] *Ibíd*., p. 29.

[19] Véase NÚÑEZ, D.: *La mentalidad positiva en España*. Madrid, Tucar, 1975, p. 185.

[20] El trabajo de BENAVIDES, M.: *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, UAM, 1988, es especialmente importante para comprender cómo las concepciones biológicas de Ortega influyeron en su pensamiento.

demoledoras críticas contra el darwinismo publicada durante su época de crisis. Ortega y Gasset reconocía en el prólogo su cambio de pensamiento, ahora distante del de Darwin, y las palabras con las que se abría esta obra ya anticipaban su contenido: "Estamos en vísperas de una bancarrota científica cuyas consecuencias son aún incalculables. Hay que borrar al darwinismo de la serie de teorías científicas". Otra obra, *Historia de las teorías biológicas* (Radl, 1931), de la Biblioteca de la Revista de Occidente, resultó bastante confusa en cuanto al valor explicativo de la teoría de la selección natural; y *Revista de Occidente*, fundada por Ortega en 1923, tampoco incluyó artículos favorables a las teorías de Darwin.

A pesar de este declive del pensamiento darwinista en su proyección editorial, éste era defendido por destacados investigadores españoles, y los antievolucionistas reconocían el triunfo de la evolución (darwinista o no) entre la mayoría de los biólogos españoles. Además, el carácter polémico de la evolución había decaído; así la postura de la mayor parte de la prensa española y del resto de Europa frente al famoso juicio de Dayton en 1925[21], salvo en el diario católico *El Debate*, fue crítica e incluso satírica considerando el juicio un exceso de la mentalidad norteamericana y un ataque a la ciencia (Glick, 1982a: 69-79). La normalidad era más patente si atendemos a que, durante el primer tercio del siglo XX y hasta la Guerra Civil, la evolución fue un tema común en muchos de los textos españoles tanto universitarios como de segunda enseñanza (bachillerato).

5. La evolución en los textos de enseñanza superior

Entre las obras de producción nacional que en las primeras décadas del siglo XX mostraron una perspectiva evolucionista se encontraba *Historia Natural* (1916), del catedrático de Historia Natural y Antropología de la Universidad de Sevilla, Francisco de las Barras y Aragón (1865-1955), y el *Compendio de Historia Natural* (Cazurro, Martínez y Hernández-Pacheco, 1919) que recogía una interpretación seleccionista de la evolución compatible con el mutacionismo y con la herencia de los caracteres adquiridos (lamarckismo).

Esta conciliación entre el evolucionismo darwinista y el lamarckista se observaba también en *Curso de Historia Natural (Biología y Geología)* (3ª. ed., 1934) del catedrático de Anatomía y Fisiología de la Universidad de Madrid Salustio Alvarado (1897-1981); e igualmente en *Principios de Historia Natural* (1927) de Celso Arévalo Carretero, catedrático de instituto y jefe de la sección de Hidrobiología en el Museo Nacional de Ciencias Naturales.

Muchos de los textos de biología para el bachillerato durante el primer tercio del siglo XX fueron escritos por autores vinculados a la Iglesia[22]. Algunos no se ocupaban

[21] También conocido como el "caso Scopes" o "juicio del mono" fue un proceso a un profesor de biología en un instituto de Tennessee por enseñar la evolución humana (MILNER, R.: *Diccionario de la evolución*. Barcelona, Bibliograf, 1995, pp. 562-564).

[22] En tiempos de la República, la Iglesia contaba con casi 5000 escuelas y 300 institutos (Claret, 2006).

del tema de la evolución, por ejemplo, *Biología* (Medina, 1929) o el *Tratado completo de Biología Moderna* (Barnola, Pérez y Amozurrutia, 1925), otros se manifestaban claramente antievolucionistas y antidarwinistas como el *Manual Completo de Biología Moderna Macro y Microscópica* (Pujiula, 1936), mientras que el tratado *Biología* (Fernández, 1932) aceptaba sin problemas la evolución mutacionista de De Vries.

Entre las obras traducidas que se utilizaron en la universidad destacó especialmente *Elementos de Biología General y Protistología* (1926) del profesor belga Jean Massart (1865-1925), de la Universidad Libre de Bruselas y director del Instituto Botánico "Léo Errera". Esta obra dedicaba un gran número de páginas a la evolución, aportando numerosas pruebas en su favor y dando una interpretación seleccionista de la misma, al tiempo que eliminaba el finalismo en la explicación de la adaptación y se mostraba muy rotunda al negar la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos: "Jamás se ha podido demostrar que una particularidad cualquiera, adquirida durante la vida individual, haya sido transmitida a los descendientes"[23].

Compendio de Biología (1931) de Umberto Pierantoni (1876-1959), profesor de Zoología de la Universidad de Nápoles[24], fue el texto universitario que más páginas dedicó a este problema. Aunque Pierantoni ofrecía algunos datos experimentales que avalaban la existencia de la herencia de los caracteres adquiridos, aceptaba que esta teoría no gozaba de un buen apoyo experimental. En esta obra se hacía una valoración crítica de las teorías evolucionistas del momento concluyendo la existencia de una "variación progresiva" de las especies y aceptando una visión finalista de la evolución.

En 1928, en plena dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930), el cuestionario oficial de Biología para el bachillerato incluía los apartados: "creacionismo y evolucionismo", "principales teorías evolucionistas", "neolamarckismo y neodarwinismo" y "teorías de la mutación". Esto determinó que muchos de los libros de texto de biología e historia natural editados en España y destinados al bachillerato superior a finales de la década de 1920, recogieran contenidos sobre evolución, aunque en algún caso se indicaba que no estaban sujetos a examen (Álvarez, 1929).

Al margen de los textos anteriormente citados, utilizados en institutos y universidades, a finales de los veinte se publicaron en España dos obras muy importantes sobre evolución. Una de ellas fue *Biología Animal* (1929) de J. B. S. Haldane (1892-1964) y Julian Huxley (1887-1975), profesores de la Universidad de Oxford (Inglaterra) y dos de los futuros arquitectos de la teoría sintética de la evolución[25]. En tres capítulos de esta obra se abordaban las distintas teorías evolutivas,

[23] MASSART, J.: *Elementos de Biología General y Protistología*. Barcelona, Manuel Marín, 1926, p. 196.

[24] La traducción fue del catedrático de la Universidad de Barcelona, Emilio Fernández Galiano. En 1943 hubo una segunda edición que fue utilizada en la universidad durante la posguerra.

[25] La teoría sintética de la evolución o síntesis evolucionista fue un consenso alcanzado en las décadas de 1930 y 1940 que, en esencia, aceptaba la explicación formulada por Darwin y Wallace (1858) del cambio gradual de las especies mediante selección natural, considerando resueltas las principales incógnitas de la primera formulación: la formación de especies a partir de otras preexistentes, el origen de la variación en las poblaciones y la herencia de

afirmando respecto de la de Lamarck y la herencia de los caracteres adquiridos que "tenía muy pocas pruebas a favor y muchas en contra" (Haldane y Huxley, 1929: 256); al mismo tiempo, mostraba la idoneidad de la explicación darwiniana y anticipaba la ya próxima síntesis evolucionista.

La segunda obra, *La ciencia de la vida* (H. G. Wells, Julian Huxley y G. P. Wells, 1930)[26], dedicaba más de 600 paginas a la evolución (escritas por Julian Huxley), en las que se exponía la visión neodarwinista del proceso, se incorporaban las nuevas ideas genéticas y una vez más se minimizaba el papel de la herencia de los caracteres adquiridos, la ortogénesis y la evolución discontinua. Fue, sin duda, el más importante tratado evolucionista publicado en España antes de la Guerra Civil.

6. El evolucionismo y los naturalistas españoles en el primer tercio del siglo xx

En 1918, el traductor de obras evolucionistas, Mariano Potó, pedía en las páginas de *El Sol* una reestructuración de los planes de estudios de la Facultad de Ciencias Naturales, en la que debía incluirse una asignatura denominada "Evolución Orgánica". En su petición explicaba las razones por las que no existía en España una cátedra de Evolución[27]:

> "Si la cátedra de Evolución de los organismos no existe, cúlpese a razones extracientíficas que, vergonzoso es confesar, tienen aún fuerza suficiente para entorpecer la marcha progresiva de nuestro pueblo. La cátedra de evolución debe ser el foco luminoso de nuevas ideas, el germen vivificador de las jóvenes mentalidades que consagran sus energías a la investigación de la verdad"[28].

Aunque la petición de Potó nunca se hizo realidad, puede afirmarse que el núcleo de investigadores vinculados a los principales centros de investigación biológica del país durante el primer tercio del siglo xx era claramente evolucionista y en muchos casos darwinista, sin embargo, salvo la notable excepción del genetista del Museo de Ciencias Naturales, Antonio de Zulueta y Escolano (1885-1971), los aspectos esenciales del proceso evolutivo no formaron parte de ningún programa de investigación, ni en el siglo xix ni en el xx[29]. De hecho, las publicaciones relacionadas

---

estas variaciones. Al mismo tiempo, la nueva síntesis incorporó el problema de la evolución al ámbito experimental de la biología y realizó una formulación matemática del cambio evolutivo a través de una nueva disciplina, la genética de poblaciones.

[26] Considerada como un compendio popular de biología evolutiva, sin embargo su influencia sobre los evolucionistas ingleses pudo ser muy importante (Provine, W. B.: "Epilogue", en Mayr, E. & Provine, W. B. (eds.): *The Evolutionary Synthesis*, Harvard University Press, 1998, p. 332).

[27] Potó fue miembro de la Sociedad Española de Historia Natural y estuvo vinculado a la familia de Buen. Su propuesta de reforma del plan de estudios de Ciencias Naturales en institutos y universidades ha sido estudiada por Pelayo (2002).

[28] "La enseñanza de la biología". Madrid, *El Sol*, 12/8/1918.

[29] Antonio de Zulueta y José Fernández Nonídez (1892-1947) introdujeron la genética mendeliana en España en el primer tercio del siglo xx (Pinar, S.: "La introducción de la genética en España durante el primer tercio del

con las principales asociaciones científicas como la *Sociedad Española de Historia Natural* o la *Real Academia de Ciencias* incluían trabajos de zoología y botánica descriptivas, mostrando un interés en la catalogación de especies y en aspectos morfológicos macro y microscópicos. En el periodo de crisis del evolucionismo darwinista, durante la primera década del siglo XX, el mutacionismo fue la explicación más aceptada del proceso evolutivo entre los biólogos europeos y anglosajones. Aunque esta teoría decayó hacia 1915[30], para algunos naturalistas y biólogos españoles se mostró como una alternativa válida hasta pasado el primer tercio del siglo XX.

Así, el bacteriólogo catalán Jaume Ferrán i Clua (1852-1929) defendió la existencia de grandes mutaciones en los microorganismos (Pinar, 2002). Por otra parte, la inclusión del epígrafe "Teorías de la mutación" en el programa de Biología de bachillerato en una fecha tan avanzada como 1928 refrendaba de alguna forma la validadez de esta teoría para la biología española y algunos manuales de biología de principios de los treinta, como *Biología* (Fernández, 1932) o *Curso de Historia Natural* (Alvarado, 1934) consideraban el mutacionismo una teoría con un valor explicativo superior a la teoría de la selección natural darwiniana.

En la Universidad de Barcelona, José Fuset Tubiá (1871-1952), catedrático de Zoología desde 1913, defendía un evolucionismo lamarckista (aceptaba la herencia de los caracteres adquiridos). También en esta universidad el catedrático de Historia Natural y fundador de la oceanografía en España, Odón de Buen y del Cos, realizó siempre una ardiente defensa del evolucionismo darwinista.

Tanto Zulueta, de Buen o Fuset habían sido pensionistas en la Estación de Biología Marítima de Santander, fundada en 1887, y dirigida por Augusto González Linares, uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza y protagonista de las primeras polémicas darwinistas[31]. En esta estación se formaron entre 1893 y 1914 más de un centenar de naturalistas[32], algunos de ellos como Manuel Cazurro o Enrique Rioja Lo Bianco (1895-1963) escribieron textos de biología en los que se mostraron claramente partidarios de un evolucionismo darwinista, aunque señalasen alguna insuficiencia explicativa[33].

En otros ámbitos relacionados con las ciencias biológicas, señalaremos que los principales representantes de la escuela histológica española también aceptaron el esquema conceptual darwinista aunque, en el caso de Cajal, estas ideas fueron perdiendo fuerza hacia el cambio de siglo y coexistieron con interpretaciones teleológicas y vitalistas[34]. Por otra parte, algunas de las figuras centrales de la medicina

---

siglo XX". Zaragoza, *Llull*, 22 (44) 1999, pp. 432-453; y GALÁN, F.: "Antonio de Zulueta y Escolano. Introductor de la genética experimental en España (1885-1971)". Madrid, *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural,* 83, 1987, pp. 57-70).

[30] ALLEN, G.: *La ciencia de la vida en el siglo XX* . México, F.C.E., 1983, p. 69.

[31] Sobre Augusto González Linares puede consultarse NIETO (2004).

[32] Véase BARATAS, L. A.: *Introducción y desarrollo de la bibliografía experimental en España entre 1868 y 1936*. Madrid, CSIC, *Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia*, 1, 1997, p. 77.

[33] Sobre Enrique Rioja, véase Dosil y Cremades (2004).

[34] Véase GLICK, T. F.: *o.c*., p. 24.

del primer tercio del siglo XX aceptaron el paradigma darwiniano, entre ellos Gregorio Marañón y el patólogo gallego Roberto Novoa Santos (1885-1933); este último desarrolló algunas ideas originales sobre el evolucionismo humano en su obra *La humanización de la bestia* (1933) donde abordó problemas como el origen de la vida, el origen de los animales a partir de los vegetales y la aparición de la conciencia[35].

7. Antonio de Zulueta y la evolución

En todo este contexto de aceptación darwinista pero no de investigación de problemas evolutivos, el genetista Antonio de Zulueta y Escolano fue una notable excepción ya que emprendió trabajos de genética experimental equiparables a los de las escuelas norteamericana o europea.

Zulueta se formó en la Universidad de Madrid y fue nombrado director del Laboratorio de Biología del Museo Nacional de Ciencias Naturales en 1913, creado con ayuda de la Junta para Ampliación de Estudios y siendo director Ignacio Bolívar (Galán, 1987). Allí realizó la mayor parte de sus estudios experimentales, completándolos con una labor docente en la cátedra de Genética creada por la Fundación Conde de Cartagena en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1932).

Durante la década de 1920, Antonio de Zulueta tradujo varias obras importantes relacionadas con la evolución. Entre ellas *La teoría de la evolución y las pruebas en las que se funda* (Scott, 1920), que recogía una serie de conferencias del paleontólogo norteamericano William B. Scott en plena crisis darwinista (1914); esta obra deshacía el equívoco entre darwinismo y evolucionismo, y exponía las pruebas clásicas de la evolución, siendo una de las más citadas sobre este tema en España.

En 1921, Zulueta tradujo la sexta edición de *El origen de las especies* y *Evolución y mendelismo* del genetista T. H. Morgan (1866-1945). Aunque esta última era crítica con el mendelismo y el darwinismo, años más tarde su autor mostró un cambio notable. Morgan y su escuela establecieron la teoría cromosómica-mendeliana de la herencia, según la cual los genes se encontraban localizados en los cromosomas, dejaron claro que las mutaciones eran responsables de pequeños cambios en los seres vivos, constituyendo la principal fuente de variación en la naturaleza, y abrieron el camino para una interpretación seleccionista de la evolución.

Los trabajos experimentales de Zulueta iniciados en 1920 le llevaron a aportar pruebas de la existencia de genes en el cromosoma "Y" del coleóptero *Phytodecta variabili,* responsables de la variedad que mostraban sus élitros, cuando la opinión generalizada era que este cromosoma carecía de factores hereditarios (Galán, 1987 y Pinar, 1999). Sus trabajos fueron citados por los más importantes genetistas americanos y europeos, entre ellos Morgan, que reprodujo ilustraciones de los coleópteros de Zulueta en varias de sus obras.

---

[35] Véase GLICK, T. F.: "El darwinismo en España en la primera mitad del siglo XX". Barcelona, *Anthropos,* 16, 1982, p. 78.

Zulueta realizó estudios y se interesó en la formación de especies a través de hibridación (Zulueta, 1928a), llegó a mantener contacto con importantes arquitectos de la futura síntesis evolucionista, entre ellos Dobzhansky, a quien conoció en California, y J. B. Haldane, quien le visitó en plena Guerra Civil, en otoño de 1936 (Glick, 1982b).

En 1928 publicó "Estado actual de la teoría de la evolución" en el *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, artículo en el que exponía de forma clara la situación del problema evolutivo en ese momento, afirmando que existía un acuerdo general en aceptar la evolución pero no había consenso respecto de la forma y las causas de la misma[36]. En este trabajo no aceptaba el mutacionismo como explicación válida y alternativa al darwinismo, como hacían algunos textos de biología general de ese momento (Fernández, 1932; Alvarado, 1934), mostrándose partidario de que la selección de estas pequeñas variaciones podía explicar el cambio evolutivo:

> "Cada una de estas mutaciones de por sí no determina una nueva especie, pero son muchos los que suponen que, si en la Naturaleza se produce una mutación útil al ser que la presente, éste tendrá más probabilidades de vivir y dejar descendientes con el mismo carácter, que por selección natural prevalecerán sobre los demás. La selección natural se ejercería, pues, entre mutaciones, muy pequeñas casi siempre, que daría así la variación que aquélla necesita para tener efecto y para formar nuevas especies por acumulación de pequeñas diferencias hereditarias."[37]

Estas son las primeras líneas que en España unen la genética mendeliana a la teoría darwiniana de la selección natural, anticipando la síntesis evolucionista que comenzó casi una década más tarde.

A menudo se ha olvidado el importante papel de Antonio de Zulueta en la ciencia española, cuando sus estudios y líneas de investigación se encontraban a la altura de los que existían en otros países. La imagen de Zulueta y su discípulo Fernando Galán (1908-1999) trabajando con coleópteros en los sótanos del Museo Nacional de Ciencias Naturales mientras Madrid era bombardeada, merece no ser olvidada. De este hecho dejó constancia J. B. Haldane tras su visita a Madrid en las páginas de *Nature* (20 de febrero de 1937)[38].

8. Contra la evolución materialista y atea

Aunque el tema de la evolución fuera incluido en libros de texto de enseñanza superior y la mayor parte de los naturalistas españoles más relevantes fueran

---

[36] Véase ZULUETA, A.: "Formación de especies por hibridación". Madrid, *Conferencias y reseñas científicas de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, III, 27-31, p. 112.

[37] *Ibíd*., p. 119.

[38] Véase la semblanza de Juan González Julián sobre el genetista Fernando Galán en *El Adelanto* de Salamanca (30 de mayo de 1999); en la misma reproduce el texto de Haldane en *Nature*. Este hecho es citado por Lacadena (2000).

partidarios de la misma, las tesis antievolucionistas no sólo siguieron presentes durante el primer tercio del siglo XX, sino que gozaron de una notable difusión. Esto puede apreciarse en las numerosas obras y conferencias que criticaban ferozmente el evolucionismo, especialmente el darwiniano.

En este sentido, no debe pasarse por alto el marcado carácter antievolucionista de la *Enciclopedia Universal Europeo-Americana*, más conocida como *Enciclopedia Espasa,* el más ambicioso proyecto editorial español gestado en las primeras décadas del siglo XX y referencia de consulta popular y académica para varias generaciones de españoles[39]. Aunque las entradas relativas a Lamarck y Darwin eran esencialmente correctas, lo cierto es que la influencia religiosa era notable y la misma definición de "transformismo" mostraba muy poca confianza en la existencia del proceso al definirlo como una doctrina que "intenta" explicar el origen de los seres vivientes por "supuestas" transformaciones. Incluso la actualización de este término a comienzos de los treinta en los apéndices mostraba una gran incertidumbre, cautela y extensos párrafos críticos[40].

En la acepción filosófica del término se atacaba claramente en todos sus frentes: en su explicación del origen de la vida, del origen del hombre y en el esclarecimiento de la diversidad orgánica y, aunque en su acepción biológica el texto era más sobrio, respecto de la evolución humana se mostraba el inmovilismo más absoluto manteniéndose la rigurosa interpretación textual de la Biblia; "El transformismo es como un postulado de la ciencia atea" encontramos en la entrada "Pitecántropo" de un tomo fechado en 1921[41], y otro de 1928 corroboraba la supeditación al sentido literal del texto bíblico:

> "La Iglesia Católica siempre ha creído que el pasaje histórico de la creación de nuestros primeros padres, tal como se refiere el primer libro del Génesis, debe tomarse en sentido literalmente histórico, y no en sentido alegórico, y, por tanto, los católicos han de creer que los cuerpos de Adán y Eva fueron formados directamente por Dios, sin que viniesen por evolución de un animal inferior"[42].

No sería hasta los suplementos de 1957-58 y 1959-60 cuando el catedrático de Invertebrados de la Universidad de Madrid, Rafael Alvarado (1924-2001), cambió por completo el tono de la obra respecto de la evolución y actualizó cuestiones como el origen de la vida o la síntesis neodarwinista[43].

---

[39] El cuerpo central de la obra constaba de 72 tomos que se editaron entre 1907 y 1930; a estos se añadieron diez volúmenes de apéndices (entre 1930 y 1933) para actualizar los primeros tomos. A partir de 1934 comenzaron a editarse los suplementos, generalmente bienales y organizados de manera temática, que actualizaron permanentemente la obra.

[40] *Enciclopedia Universal Ilustrada*. Madrid, Espasa Calpe, tomo X (Apéndices), pp. 641-644.

[41] *Enciclopedia Universal Ilustrada*. Madrid, Espasa Calpe, tomo 45, 1921. Citado por Glick (1982b, 77).

[42] *Enciclopedia Universal Ilustrada*. Madrid, Espasa Calpe, tomo 63, 1928, p. 984.

[43] Véase BLÁZQUEZ, F.: *El evolucionismo en España y la síntesis neodarwinista (1939-1970)*. Madrid, Tesis doctoral, Fac. de Filosofía y Letras, UAM, 2004, (ed. en CD)

La mayoría de los argumentos contra el evolucionismo procedían de autores vinculados a la Iglesia, aunque encontramos algunas excepciones. Así el catedrático de la Facultad de Medicina de Valladolid, León Corral y Maestro, en la conferencia de apertura del curso 1913-1914 criticaba la gran síntesis de Spencer, el monismo de Haeckel, el evolucionismo de Bergson e interpretaba los hallazgos del botánico mutacionista Hugo De Vries contrarios a la evolución: "¡La fijeza de las especies! Este es el hecho abrumador que ahoga al transformismo"[44]

En esta línea de discursos antievolucionistas[45] destacaron en Barcelona: Joaquín Borja y Goyeneche (1851-1927); el catedrático de Mineralogía y Zoología de la Facultad de Farmacia, Jesús Goizueta Díaz (1868-?); el médico, Luis Cirera y Salse (1859-1936); y el ingeniero de minas, Luis Mariano Vidal (1842-1922). En Madrid, Francisco Vidal y Careta (1860-1923), catedrático de Paleontología Estratigráfica en la Universidad de La Habana y Madrid (1900), fue especialmente agresivo con el director del Museo de Ciencias Naturales, Ignacio Bolívar (Pelayo, 2002).

Mucho más difundidas fueron las diatribas contra el evolucionismo debidas a religiosos. Un año después del homenaje a Darwin de 1909, se publicó *Conferencias científicas acerca de la evolución materialista y atea*[46], que recogía cinco conferencias antievolucionistas a un público eclesiástico impartidas por el agustino Zacarías Martínez Núñez (1864-1933), licenciado y doctorado en Ciencias Naturales y miembro de varias sociedades científicas que posteriormente fue obispo en Huesca y Vitoria y arzobispo de Santiago de Compostela (1928)[47].

Conferencias Científicas... señalaba el éxito de las ideas evolucionistas que habían calado en todas las disciplinas científicas llegando a generar una ingente bibliografía y, lo más preocupante: la divulgación y enseñanza de la perspectiva evolucionista en las escuelas:

> "No solo hay una Filosofía de la evolución, sino que hay una Teología evolucionista que se enseña en cátedras, ateneos, libros, revistas y periódicos y, lo que es peor, en los bancos de las escuelas primarias, en donde se dice á los niños que el mundo no fué creado por Dios, sino que es efecto de la evolución"[48].

La acritud de sus contenidos no dejaba lugar a dudas de que existía una cruzada antievolucionista por parte de los sectores más conservadores de la Iglesia: la evolución no tenía pruebas, y los científicos que la propugnaban eran los mercaderes de una ciencia materialista y atea a los que había que expulsar del templo de la verdad.

---

[44] CORRAL Y MAESTRO, L.: "De la evolución y sus dificultades en Biología". Discurso de apertura del curso 1913-1914, Valladolid, 1913, Tip. Cuesta, p. 72.

[45] Pelayo (2002) estudia los discursos que se citan a continuación.

[46] Es posible que la difusión de esta obra fuera importante; en la Biblioteca Nacional existen nueve ejemplares.

[47] Martínez impartió numerosas conferencias por toda España gozando de la confianza y amistad del rey Alfonso XIII, que le encomendó la formación de su hijo Alfonso de Borbón (Asorey, 2002).

[48] MARTÍNEZ, Z.: *Conferencias científicas acerca de la evolución materialista y atea*. Madrid, Impr. Helénica, 1910, p. 33.

En otras ocasiones, los argumentos contra el evolucionismo se movían en una perspectiva más positivista: tal fue el caso de los jesuitas Jaime Pujiula (1869-1958) y José Antonio de Laburu (1887-1972).

Pujiula había realizado estudios de biología en Austria y Alemania; fundador en 1910 del Laboratorio Biológico del Ebro (más tarde Instituto Biológico de Sarriá), una de las secciones del Observatorio del Ebro, fue miembro de la Academia de Medicina y Cirugía de Barcelona, de la Real Academia de Ciencias de Madrid y miembro Honorario del Instituto Médico de Valencia, presidiendo entre 1925 y 1927 la Institución Catalana de Historia Natural.

En 1914, Jaime Pujiula impartió un ciclo de conferencias en el Instituto Médico Valenciano abordando dos grandes problemas biológicos muy relacionados entre sí: la naturaleza de los fenómenos vitales, mostrando la dialéctica entre materialismo y vitalismo, y la evolución, especialmente en su dimensión humana. Expuso de manera clara las tensiones entre las escuelas mecanicista y monista frente al vitalismo y el dualismo, acordes con el dogma católico. Pujiula se mostró totalmente contrario a la idea de evolución aunque reconocía su triunfo en la biología: "Sé de cierto que de cien biólogos los noventa y nueve son transformistas"[49].

El segundo clérigo que destacó por su hostilidad hacia las tesis evolucionistas fue el jesuita José Antonio de Laburu, licenciado en Farmacia, profesor de Biología del Colegio Máximo de Oña (Burgos) y profesor emérito de Biología, Antropología y Caracterología en la Universidad Gregoriana de Roma. A comienzos de la década de 1920, Laburu impartió numerosas conferencias en Bilbao, San Sebastián, Valladolid y Zaragoza que se recogieron en 1923 en una obra titulada *Origen y evolución de la vida* (Laburu, 1923)[50].

Esta obra abordaba los problemas desde una perspectiva biológica vitalista y bajo la influencia del pensamiento biológico alemán, especialmente del anatomista y zoólogo Oscar Hertwig (1849-1922), defendiendo con argumentos citológicos la invariabilidad de las especies y reduciendo las pruebas en favor de la evolución a "meras cavilaciones basadas en prejuicios tendenciosos" al tiempo que atacaba a los partidarios de la misma.

Convencido de que el transformismo había muerto en el terreno científico, Laburu fue especialmente crítico con la obra que había traducido varios años antes Antonio de Zulueta, *La evolución y las pruebas en las que se funda* (Scott, 1921), afirmando que la intención de su autor era "reanimar ese espíritu decaído evolucionista, y volver a alistar en sus filas a la nueva generación de biólogos"[51].

El antievolucionismo continuó latente hasta la Guerra Civil y aquel trágico año de 1936 podía leerse en el *Manual completo de Biología moderna macro- y*

[49] PUJIULA, J.: [*Conferencias sobre*] *la vida y su evolución filogenética*. Barcelona, Tipografía Católica, 1915, p. 116.

[50] La parte de esta obra dedicada al origen de la vida volvería a ser editada sin cambio en 1943 en una editorial uruguaya (Laburu, 1943).

[51] LABURU, J. A.: *Origen y evolución de la vida*. Bilbao, Eléxpuru Hermanos, 1923, p. 123.

microscópica[52] de Pujiula que no había pruebas para aceptar la evolución general de las especies y, mucho menos, para derivarlas todas de una o unas cuantas formas rudimentarias[53]. El objetivo del *Manual* no era otro que volver a la Biología por su verdadero camino, despojándola de las ideas materialistas y evolucionistas:

> "Las ideas materialistas, monistas y evolucionistas de muchos biólogos vienen envenenando, como es sabido, desde la segunda mitad del siglo pasado, las Ciencias Naturales, y señaladamente la Biología, campo trascendental en el orden de las ideas, donde se cruzan las espadas de diversos contendientes... Y si bien es verdad que actualmente se deja sentir el aura suave de una consoladora reacción; queda, no obstante, mucho aún por hacer en orden a encauzar de nuevo las ideas por los senderos de la verdad. Porque la mayor parte de los libros de Biología están escritos y siguen, aún al presente, escribiéndose bajo el influjo de un criterio materialista-evolucionista"[54].

La llamada "biología materialista, monista y atea" constituía para la Iglesia un enemigo poderoso, dado que era una concepción contraria al dogma católico, y al mismo tiempo quedaba incorporada a su propio ámbito ideológico, como se ponía de manifiesto en el *Catecismo de la doctrina socialista* (Carretero, 1928, 6a ed.) cuyo primer artículo de fe relativo a la Humanidad rezaba: "El primero, creer que la Humanidad fue concebida por la naturaleza"[55].

9. El evolucionismo teísta

El evolucionismo darwinista suponía un gran problema para la conciliación entre ciencia y religión pues desafiaba la creencia de la teología natural en un mundo constante, creado por un Dios sabio y benigno que había diseñado a todas las criaturas del planeta previendo sus adaptaciones y cuya obra final era el ser humano (Mayr, 1992: 51). A pesar de ello, en los primeros años, algunos científicos y clérigos aceptaron la idea de evolución con las limitaciones propias del dogma católico, entre ellos George Jackson Mivart (1827-1900), M. D. Leroy o John Zahm (1851-1921).

El pensamiento de estos autores fue conocido en España. Mivart, por ejemplo, defendió la evolución como un plan divino que se expresaba a través de leyes naturales y así se le citaba en un párrafo del volumen homenaje a Darwin de Lorca:

> "No era absolutamente necesario suponer una acción, en la producción de los cuerpos humanos, diferente en naturaleza a la que tiene lugar en la producción de los cuerpos de otros animales y de todo el Universo material"[56].

---

[52] El libro conoció una importante difusión y en la posguerra alcanzaría las cuatro ediciones, siendo una de las obras de biología más utilizada en los Seminarios.

[53] PUJIULA, J.: *Manual completo de biología marco y microscópica*. Barcelona, Tip. Cat. Casals, 1936, p. 477

[54] *Ibíd*., p. 1.

[55] MIRET, E. & SÁDABA, J.: *El catecismo de nuestros padres*. Barcelona, Plaza & Janés, 1998, p. 254.

[56] VV.AA.: *o.c*., p. 59.

También en el mismo volumen se reproducía un texto de John Zahm, autor del que se publicaron varias obras en España[57], a pesar de que éstas fueron censuradas por la Iglesia. En el libro homenaje de Lorca se indicaba que la creación especial para explicar la diversidad del mundo vivo expresaba "las opiniones individuales de ciertos comentaristas de la Escritura" y que "la teoría de la Evolución reposa ciertamente en fundamentos tan firmes como los de la teoría atómica de la naturaleza, la teoría ondulatoria de la luz ó como la teoría de Newton sobre la gravitación universal".

Sin embargo, la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) acabaría condenando estas ideas (Glick: 1982a: 44), ya que exhortaba a todos los alumnos y ministros de la Iglesia a acercase con "mayor afecto de reverencia y piedad a las Sagradas Letras" debiendo alejarse de la "arrogancia de la ciencia terrena"[58].

El evolucionismo teísta sería abandonado por la mayor parte de la comunidad científica de habla inglesa hacia finales del siglo XIX[59]. En Francia, sin embargo, no ocurrió lo mismo y durante el siglo XX aparecieron algunos defensores notables como Henri Bergson (1859-1941) y Teilhard de Chardin (1881-1955): este último gozaría en nuestro país, en los cincuenta y sesenta, de una extraordinaria divulgación gracias al paleontólogo Miquel Crusafont (1910-1983) (Blázquez, 2004a; 2004b).

Aunque en el caso de España se han divulgado más las polémicas darwinistas o el antievolucionismo, lo cierto es que una buena parte de los autores que aceptaron la evolución fueron partidarios de su armonización con las tesis católicas, aceptando una creación primigenia y una finalidad buscada por el creador, bien para los seres vivos en general o para el ser humano en particular.

Entre los defensores españoles del evolucionismo teísta durante el siglo XIX destacaron el jesuita Miguel Mir, el cardenal-arzobispo de Sevilla Ceferino González (1831-1894), el jurista Eduardo Sanz y Escartín y el dominico Juan González de Arintero (1860-1928). La armonía entre ciencia y fe también fue defendida por algunos naturalistas darwinistas, como Antonio Machado y Núñez (1815-1897), que no vio dificultad en hacer compatible la lucha por la existencia y la selección natural con "el plan y las leyes de la Suprema Sabiduría"[60].

Ya en el siglo XX, como se ha señalado anteriormente, Unamuno en el discurso pronunciado con motivo del homenaje a Darwin en Valencia (1909), se mostraba muy próximo a lo que décadas más tarde constituyó el finalismo teilhardiano.

Entre las síntesis heterodoxas destacó especialmente la del médico Gustavo Bueno Arnedillo (1875-1975) que en *Evolucionismo y Resurrección* (Bueno, 1925) mostraba

---

[57] ZAHM, J. A.: *La evolución y el dogma*. Madrid, Soc. Ed. Española, 1905; ZAHM, J. A.: *Biblia, Ciencia y Fe*. Madrid, La España Moderna, s.a.

[58] El texto completo de esta encíclica puede consularse en http://www.vatican.va/.

[59] BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo, teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Barcelona, Labor, 1985, pp. 56-69.

[60] PELAYO, F.: *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX: la paleontología a debate sobre el darwinismo*. Madrid, CSIC, 1999, p. 169.

una concepción de progreso espiritual de la humanidad bajo una perspectiva cristiana, al tiempo que abordaba cuestiones relativas al dogma, la ciencia y la historia[61].

Las citas eclécticas se encuentran incluso en libros de texto como el *Curso de Historia Natural* (Alvarado, 1934) en la que una nota a pie de página expresaba:

> "La teoría de la descendencia no excluye la creación. Se puede ser a la vez creacionista y evolucionista. Basta para ello suponer que el Creador creó una o unas cuantas formas sencillas a las que dotó de la propiedad de evolucionar"[62].

Esto último era propiciado por la inclusión en el cuestionario de biología de 1928 del epígrafe "creacionismo y evolucionismo" dentro del capítulo "Teoría de la evolución". Los distintos autores lo utilizaron para oponer o conciliar los dos sistemas o, simplemente, introducir históricamente la cuestión evolucionista.

En la década de 1930 encontramos una de las figuras más representativas del evolucionismo teísta, el agustino Ambrosio Fernández (1882-1953). Fernández fue ordenado sacerdote en 1898, viajó a China donde realizó estudios sobre lepidópteros, labor que continuó en España, se licenció en Historia Natural, impartió clases en varios colegios de la Orden de San Agustín, formó parte de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y publicó un manual de Biología que llegó a ser utilizado como libro de texto en la Universidad de Salamanca (Fernández, 1932)[63].

En enero de 1936, un artículo de Ambrosio Fernández en *Religión y Cultura* indicaba algunas de las claves para conocer la situación del evolucionismo unos meses antes de la Guerra Civil:

> "Nos consta positivamente que en no pocos centros de enseñanza oficial española sucede lo mismo que en la mayor parte de las Normales francesas. No son raros los profesores que afectando una serenidad de juicio y una alteza de miras, muy respetables cuando son sinceras, hablan de estas enigmáticas cuestiones del origen de la vida, de la aparición de las especies, de la descendencia del hombre como de problemas satisfactoriamente resueltos por la teoría de la evolución, de la cual afirman con frecuencia que no sólo es una verdad indiscutible, definitivamente adquirida por la ciencia, sino que es nada menos que la ciencia misma"[64].

El artículo era bastante crítico con la actitud de buena parte del clero español en estas cuestiones relatando algunas anécdotas muy ilustrativas de esto último, entre ellas

---

[61] Otras obras de temática evolucionista de este autor fueron: *Evolucionismo y Resurrección. Nuevos estudios antropológicos y biológicos sobre las teorías de la evolución y del resurreccionismo*. Zaragoza, Tipografía de F. Gambón, 1925 y *De la Fuerza a la Razón. Nuevos estudios evolucionistas concernientes al origen, progreso, término y resurrección de nuestra especie*. Zaragoza, Imprenta Editorial Gambón, 1928.

[62] ALVARADO, S.: *Curso de Historia Natural (Biología-Geología)*. Barcelona, S. G. de P., 1934, p. 42.

[63] Sobre la vida de Ambrosio Fernández, puede consultarse VILLEGAS, J.: *Biografías agustinianas. Provincia de España 1926-2001*, vol. I, 2001.

[64] FERNÁNDEZ, A.: "La enseñanza religiosa y las teorías de la evolución". Madrid, *Religión y Cultura*, XXXII, 97, enero 1936, p. 20.

el desconcierto de un auditorio católico ante la afirmación (del propio Fernández) de que el origen de la humanidad podía ser algún simio, la conversión al evolucionismo de un amigo suyo al escuchar los simples argumentos de una conferencia antievolucionista y el problema de conciencia de un creyente que aceptaba la teoría de la evolución. En este último caso el agustino intercedió felizmente:

> "Cuando me oyó decirle que podía ser muy católico y muy partidario de Darwin o de Lamarck o de De Vries; que le era perfectamente lícito creer, si lo encontraba razonable, que las aves proceden de los peces por intermedio de los anfibios y de los reptiles, le pareció que un gran peso se le quitaba de encima"[65].

La evolución era una teoría científica que Fernández ya había aceptado, aunque en la versión mutacionista, como puede comprobarse en su *Biología* (Fernández, 1932), y quería deshacer el equívoco de que la muerte del darwinismo era la del evolucionismo, como tantas veces se había divulgado.

Ambrosio Fernández mostraba su rechazo a la evolución materialista y atea pero criticaba la labor apologética de quienes la negaban sin matización alguna afirmando que era incompatible con la doctrina católica. "Entre nosotros no hay, que yo sepa, ni un solo manual de enseñanza religiosa que se encuentre a la altura de los tiempos", afirmaba el agustino en alusión a los rancios catecismos. Poco podía imaginar que aquel mismo año de 1936 el tiempo se detuvo en España.

* * *

Tras la guerra, la vinculación a instituciones republicanas de muchos investigadores darwinistas provocó su exilio (Ignacio Bolívar, Enrique Rioja, Cándido Bolívar, Odón de Buen...). Otros permanecieron en España y sufrieron depuración y marginación; la que afectó a Antonio de Zulueta extinguió la única línea de investigación española sobre genética y evolución. En los libros de ciencias naturales se suprimió cualquier alusión a la evolución y a Darwin; sus obras biológicas, salvo alguna excepción, también fueron prohibidas hasta la década de los sesenta. Incluso las tesis que conciliaban la evolución con la religión católica, que como se ha visto no fueron una excepción durante el primer tercio del siglo XX, en la dictadura hubieron de remar contra corriente.

Bibliografía

VV.AA. (1909) *Darwin*. Lorca, Imprenta "La Tarde de Lorca".
ALVARADO, S. (1934) *Curso de Historia Natural (Biología-Geología)*. Barcelona, S. G. de P.
ÁLVAREZ, E. (1929) *Biología general*. Madrid, Emiliano L. Barrera.

[65] *Ibíd*., p. 22.

ALLEN, G. (1983) *La ciencia de la vida en el siglo XX*. México, FCE.
ARÉVALO, C. (1927) *Principios de Historia Natural*. Madrid.
ASOREY, L. (2002) *Antropología y Transformismo. El pensamiento biológico y la posición crítica del P. agustino Zacarías Martínez Núñez*. Discurso de ingreso en la Real Academia Galega de Ciencias de Luis Asorey García (25 de enero de 2002).
BARATAS, L. A. (1997) *Introducción y desarrollo de la biología experimental en España entre 1868 y 1936*. Madrid, CSIC. *Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia*, 1.
BARNOLA, J. M & PÉREZ, E. & AMOZURRUTIA, J. (1925) *Tratado completo de Biología Moderna*. Barcelona, Francisco Isart ed.
BARRAS, F. (1916) *Historia Natural*. Madrid, Tip. "La Lectura".
BENAVIDES, M. (1988) *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid, UAM.
BLÁZQUEZ, F. (2001) "La teoría sintética de la evolución en España. Primeros encuentros y desencuentros", Zaragoza, *Llull*, 24 (50), pp. 289-313.
BLÁZQUEZ, F. (2004a) "Entre Darwin y Teilhard. Notas sobre paleontología y evolucionismo en España (1939-1966)". En: *Miscelánea en homenaje a Emiliano Aguirre*. Paleontología, vol. II (Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2004), pp. 97-107.
BLÁZQUEZ, F. (2004b) *El evolucionismo en España y la síntesis neodarwinista (1939-1970)*. Madrid, Tesis doctoral, Fac. de Filosofía y Letras, UAM (ed. en CD).
BOWLER, P. J. (1985) *El eclipse del darwinismo, teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Barcelona, Labor.
BUENO, G. (1925) *Evolucionismo y Resurrección*. Zaragoza, Tip. F. Gambón.
CAMÓS, A. (1997) "La difusión de la teoría evolucionista de Lamarck en la revista *La Abeja* (1862-1870) de Barcelona". Madrid, *Asclepio*, XLIX, pp. 67-84.
CAMÓS, A. (1998) "Antoni Bergnes de las Casas (1801-1879) difusor de la cultura científica y del transformismo lamarckista". Zaragoza, *Llull*, 21, pp. 633-651.
CANDELAS, J. (1971) *La antropología de Novoa Santos*. Barcelona, Pulso Editorial.
CARRETERO, F. (1928) *Catecismo de la doctrina socialista*. Mañana Editorial. 6ª ed. En Miret y Sádaba (1998).
CAZURRO, M. & MARTÍNEZ, A. & HDEZ. PACHECO, E. (1919) *Compendio de Historia Natural,* Madrid.
CLARET, J. (2006) *El atroz desmoche*. Barcelona, Crítica.
CORRAL Y MAESTRO, L. (1913) "De la Evolución y sus dificultades en Biología". Discurso de apertura del curso 1913-1914. Valladolid, Tip. Cuesta.
DARWIN, C. (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. Londres, Murray.
DARWIN, C. (1988) *El origen de las especies*. Madrid, Espasa Calpe. Edición e introducción de Jaume Josa i Llorca, reproducción de la edición de Espasa Calpe (1921) traducida por Antonio de Zulueta de la sexta edición inglesa (Londres, Murray, 1872).
DELAGE, I. & GOLDSCHMIDT, M. (1911) *Las teorías de la evolución*. Madrid, Ratés.
DOSIL, F. J. Y CREMADES, J. (2004) *El zoólogo Enrique Rioja (1895-1963). Datos sobre su vida y su contribución a la ciencia y a la cultura en España y México*. VIII Congreso de la SEHCYT. Historia de las ciencias y de las técnicas. Universidad de la Rioja, Logroño.
DRAPER, J. W. (1987) *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Barcelona, Alta Fulla. Prólogo de Diego Núñez. Ed. facsímil de la 2ª edición (Madrid: Ricardo Fe, 1885).
FERNÁNDEZ, A. (1932) *Biología*. Madrid, Espasa Calpe.

FERNÁNDEZ, A. (1936): "La enseñanza religiosa y las teorías de la evolución". Madrid, *Religión y Cultura*, XXXII, 97, enero, 1936, pp. 19-40.

FRAGA, X. A. (2002) "La recepción del Darwinismo por los naturalistas españoles del s. XIX", en: PUIG-SAMPER, M. A. & RUIZ, R. & GALERA, A.: *Evolucionismo y Cultura*. Aranjuez, Junta de Extremadura/UNAM/Doce Calles, pp. 249-267.

GALÁN, F. (1987) "Antonio de Zulueta y Escolano. Introductor de la genética experimental en España (1885-1971)", *Bol. R. Soc. Esp. Hist. Nat. (Actas)*, 83, pp. 53-70.

GLICK, T. F. (1969) "La recepción del darwinismo en España en dimensión comparativa". Madrid, *Asclepio*, 21, pp. 207-214.

GLICK, T. F. (1982a) *Darwin en España*. Barcelona, Península.

GLICK, T. F. (1982b) "El darwinismo en España en la primera mitad del siglo XX". *Anthropos*, 16, pp. 76-81.

GLICK, T. F. & RUIZ, R. & PUIG-SAMPER, M. A. (eds.) (1999) *El darwinismo en España e Iberoamérica*. Aranjuez, Doce Calles.

HALDANE, J. B. S. & HUXLEY, J. (1929) *Biología animal*. Madrid, Aguilar.

IGLESIAS, A. (1998) *A investigación en España sobre o evolucionismo humano (1936-1976)*. Santiago de Compostela, Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Santiago de Compostela.

JAHN, I. & LOTHER, R. & SENGLAUB, K. (1985) *Historia de la Biología. Teorías, métodos, instituciones y biografías breves*. Barcelona, Labor.

JOSA, J. (1988) Introducción a *El origen de las especies*. Madrid, Espasa Calpe.

LABURU, J. A. (1923) *Origen y evolución de la vida*. Bilbao, Eléxpuru Hermanos, 1923. (2ª ed., Montevideo, Mosca Hermanos, 1944)

LACADENA, J. R. (2000) "Profesor Fernando Galán Gutiérrez (1908-1999), *In memoriam*". *Boletín de la Sociedad Española de Genética*, 14, pp. 7-12.

LAMARCK, J. B. (1911) *Filosofía Zoológica.* Valencia, Sempere y Cía. Primera edición española (incompleta) traducida por José González Llana de la edición francesa de 1907 (Edición facsímil: Barcelona, Altafulla, 1986).

LE DANTEC, F. (1911) *La crisis del Transformismo: lecciones profesionales en la Facultad de Ciencias de París en noviembre y diciembre de 1908*. Madrid, Fortanet.

LÓPEZ-OCÓN, L. (2003) *Breve historia de la ciencia española*. Madrid, Alianza Editorial.

MARTÍNEZ, Z. (1910) *Conferencias Científicas acerca de la evolución materialista y atea*. Madrid, Impr. Helénica.

MASSART, J. (1926) *Elementos de Biología General y Protistología*. Barcelona, Manuel Marín ed.

MAYR, E. (1992) *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*. Barcelona, Crítica.

MEDINA, J. (1929) *Biología*. Madrid, Razón y Fe.

MILNER, R. (1995) *Diccionario de la Evolución*. Barcelona, Bibliograf.

MIRET, E. & SÁDABA, J. (1998) *El catecismo de nuestros padres*. Barcelona, Plaza y Janés.

MORGAN, T. H. (1921) *Evolución y mendelismo, (crítica de la teoría de la evolución)*. Madrid, Calpe.

MORGAN, T. H. (1949) *La base científica de la evolución*. Madrid, Espasa-Calpe, 2ª ed. (1ª ed., Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu e Hijos, 1943).

NIETO, C. (2004) Estudio preliminar de GONZÁLEZ LINARES, A.: *La vida de los astros*. Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria.

NÚÑEZ, D. (1975) *La mentalidad positiva en España*. Madrid, Tucar (2ª ed., Madrid, UAM, 1987).

NÚÑEZ, D. (1977) *El darwinismo en España*. Madrid, Castalia.
NÚÑEZ, D. (1996) "La Religión y la Ciencia". Barcelona, *Mundo Científico*, 166, marzo de 1996, pp. 247-263.
OTERO, L. E. (2001) "La destrucción de la ciencia en España. las consecuencias del triunfo militar de la España franquista". Universidad Complutense de Madrid, *Historia y Comunicación Social*, 6, pp. 149-186.
PARÍS, C. (1968) *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona, Península.
PELAYO, F. (1999a) *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX: la paleontología en el debate sobre el darwinismo*. Madrid, CSIC.
PELAYO, F. (2002) "Darwinismo y antidarwinismo en España (1900-1939)", en: PUIG-SAMPER, M. A. & RUIZ, R. & GALERA, A. (eds.): *Evolucionismo y Cultura. Darwinismo en Europa e Iberoamérica*. Aranjuez, Editora Regional de Extremadura/UNAM/Doce Calles, pp. 267-284.
PÉREZ F. T. (1987) *La introducción del darwinismo en la Extremadura decimonónica*. Cáceres, Institución Cultural "El Brocense".
PIERANTONI, U. (1931) *Compendio de Biología*. Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Labor. (Barcelona, Labor, 2ª ed. 1940).
PINAR, S. (1999a): "La introducción de la genética en España durante el primer tercio del siglo XX". Zaragoza, *Llull*, 22 (44), pp. 432-453.
PINAR, S. (2002) "El bacteriólogo Jaime Ferrán y las mutaciones de Hugo de Vries", en PUIG-SAMPER, M. A. & RUIZ, R. & GALERA, A.: *Evolucionismo y cultura. Darwinismo en Europa e Iberoamérica*. Aranjuez, Editora Regional de Extremadura/UNAM/Doce Calles, 2002, pp. 319-332.
PROVINE, W. B. (1998) "Epilogue", en MAYR, E. & PROVINE, W. B. (eds.): *The Evolutionary Synthesis*, Harvard University Press.
PUIG-SAMPER, M. A. & RUIZ R. & GALERA A. (eds.), (2002) *Evolucionismo y cultura. Darwinismo en Europa e Iberoamérica*. Aranjuez, Editora Regional de Extremadura/UNAM/Doce Calles.
PUJIULA, J. (1915) *[Conferencias sobre] La vida y su evolución filogenética*. Barcelona, Tipografía Católica.
PUJIULA, J. (1936) *Manual Completo de Biología Moderna Macro y Microscópica*. Barcelona. Tip. Cat. Casals. 2ª ed. (1927, 1ª ed.); (1949, 3ª. ed.) y (1960, 4ª ed.)
QUINTANILLA, M. A. & SÁNCHEZ-RON, J. M. (1997) *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Madrid, Santillana.
RADL, E. (1988) *Historia de las teorías biológicas*. Madrid, Alianza.
SALA, J. (1987) *Ideología y ciencia biológica en España entre 1860 y 1881*. Madrid, *Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia*, 8, Madrid, CSIC.
SCOTT, W. B. (1920) *La teoria de la evolución y las pruebas en las que se funda*. Madrid, Calpe. Trad. de Antonio de Zulueta.
UEXKÜLL, J. (1922) *Ideas para una concepción biológica del mundo*. "Biblioteca de Ideas del siglo XX", III. Madrid, Calpe.
WELLS, H. G. & HUXLEY J. & WELLS, G. P. (1930) *La ciencia de la vida*. Madrid, Aguilar.
ZULUETA, A. (1928a) "Formación de especies por hibridación". Madrid, *Conferencias y reseñas científicas de la Real Sociedad Española de Historia natural*, III, pp. 27-31.
ZULUETA, A. (1928b) "Estado actual de la teoría de la evolución". Madrid, *Conferencias y Reseñas científicas de la Real Sociedad Española de Historia natural*, III, pp. 111-119.

El marxismo del Régimen (1940-1960)

The Marxism of Franco's Regime (1940-1960)

ÁLVARO CEBALLOS VIRO
Georg-August-Universität Göttingen (Alemania)

Resumen: El presente artículo trata el modo en que el régimen del general Franco representó la filosofía marxista, tanto desde el punto de vista docente como divulgativo, como desde el distinto tratamiento que tuvo desde sectores vinculados al régimen como la Iglesia, la falange o el sistema jurídico-político. Así se aborda una caracterización del marxismo que, siguiendo la propia evolución de la dictadura, va desde la mitología de los grandes males de la patria ("conspiración judeo-masónica") hasta los análisis económicos y sociales pretendidamente objetivos.

Palabras clave: Marxismo, Anti- marxismo, régimen de Franco, espiritualismo, materialismo

Abstract: This article approaches the way in which General Franco's regime depicted the Marxist philosophy, so much so from the educational programme of the regime, as from the different treatment it experienced from the various sectors of the regime, such as the Church, the ' Falange' or the legal and political system. This way of approach towards the characterization of Marxism, following the dictator's own evolution, goes as far as the mythology of the great criminals of the nation ('the Jewish- Masonic conspiracy') until the so called economic-social research.

Key words: Marxism, Anti-Marxism, Franco's regime, spiritualism, materialism

"En más de veinte años, 1939 a 1960, no se publica en España ni un solo libro de autor español sobre filosofía marxista"[1], aseguraba Elías Díaz en un artículo de referencia, que quedaría considerablemente resumido en sus *Notas para una historia del pensamiento español actual*[2]. Esto es cierto si entendemos la palabra "filosofía" con el rigor y la exigencia de racionalidad propios de Díaz, pero el hecho es que entre las fechas señaladas sí se publican en España libros sobre el marxismo, y hasta se podría decir que abundan, escritos a veces con ínfulas filosóficas, aunque en

[1] DÍAZ, E.: "La filosofía marxista en el pensamiento español actual". Madrid, *Cuadernos para el diálogo*, nº 63, diciembre de 1968, p. 9.

[2] En los tres primeros números de la revista *Sistema*, luego recogidos como libro, y reeditado, ligeramente ampliado, con distinto título: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Madrid, Tecnos, 1983.

la mayoría de los casos digan mucho más sobre las fobias y limitaciones de quienes los pergeñan que sobre el sistema de descripción y transformación del mundo que debemos a Karl Marx. La empresa que aquí vamos a ensayar —rastrear el marxismo de postguerra— es comparable a la caza del abominable hombre de las nieves: apenas encontraremos más que el testimonio enfebrecido de aquéllos que han proyectado en una palabra todos los fantasmas que amenazan su orden de vida. Y con suerte, huellas en la nieve de sospechosa procedencia.

Nótese que el título de esta contribución tiene su muro de carga en una preposición posesiva: el marxismo *del* régimen. Esto es porque el marxismo sufre secuestro durante la dictadura, siendo desposeído de su auténtico significado y utilizado como categoría de exclusión, como cargo judicial, como espantajo, que a menudo aparece acompañado por su comparsa, la bestia judeomasónica (monstruo multicéfalo que el fascismo español heredaba en realidad de sus homónimos europeos, más allá de que lo de Franco con la masonería necesite de categorías freudianas para ser descrito[3]). Su invocación tremolante cumplía una triple función legitimadora: del levantamiento militar contra un orden democrático, de la represión del movimiento obrero organizado (y organizado precisamente sobre la aceptación marxista de la historia como lucha de clases) y de la purga discrecional de elementos conflictivos dentro del difícil equilibrio de poder entre las distintas familias del régimen.

Se entenderá que para ello este término debía ser extremadamente flexible. La Ley del 1 de marzo de 1940 sobre Represión de la masonería y el comunismo rezaba en su artículo cuarto: "A los efectos de esta Ley se consideran comunistas los inductores, dirigentes y activos colaboradores de la tarea o propaganda soviética, trotskistas, anarquistas o similares". Y *similar*, claro, podía ser cualquiera. Podemos tomar el testimonio de Alfons García Seguí como lugar común del ejercicio memorialístico sobre el periodo: "Todo lo que no era franquista era marxista o proto-marxista. Se metía en el mismo saco a liberales, derecha civilizada, izquierda, marxismo, etc. Unamuno, Ortega y Gasset, Baroja, eran considerados tan subversivos como Marx y Lenin"[4]. Esto podría explicar que algunos falangistas descontentos buscaran información sobre el marxismo en textos literarios o ensayísticos del pensamiento liberal de preguerra; o, visto del revés, que utilizaran esos textos en la construcción voluntariosa de un pensamiento materialista y social, al que se llega —el que llega— tras haber dado largos rodeos por el humanismo, el personalismo o el existencialismo. De entre todos ellos, quien más lejos llegó fue Manuel Sacristán, que describe temprana y vívidamente cómo "la extrema derecha española contemporánea, por su naturaleza impulsiva, se inventa necesariamente un enemigo doméstico, sin recordar que ella misma lo suprimió"[5].

---

[3] FERRER BENIMELLI, J. A.: "Franco y la masonería", en FONTANA, J. (ed.): *España bajo el franquismo*. Barcelona, Crítica, 1986.

[4] MARSAL, J. F.: *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*. Barcelona, Península, 1979, p. 154.

[5] "Entre sol y sol, III". Barcelona, *Laye*, nº 19, mayo-julio de 1952.

En el siglo XIX la norma era identificar el comunismo con la abolición de toda propiedad privada. De marxismo apenas se empieza hablar en España hasta el siglo XX, en tanto modo específico de control comunista de la propiedad (colectivización de los medios de producción)[6]. El franquismo hizo coincidir marxismo y comunismo en un solo significado, donde las acepciones colectivistas dejaban paso a las connotaciones ateas, materialistas, internacionalistas y republicanas, que alternaban según el caso y la necesidad.

En los primeros cuarenta, por ejemplo, los principales referentes del marxismo son el caos, el desorden y la desestabilización anarquizante[7]. Esta interpretación se vale normalmente de la quema de conventos y de la persecución clerical durante la república para justificar un golpe de Estado que afirma haber restaurado la paz social. No obstante, esta lectura precede a la guerra civil, e incluso la provoca, como muestra *Lo que es el marxismo*[8], obra de Francisco González Rojas escrita durante el gobierno cedista-lerrouxista. El autor pinta un panorama de contienda bíblica contra una "ciencia diabólica", ya que "el socialismo quiere destruir la civilización que nos trajo el cristianismo". Por las mismas fechas comienza a publicar el comisario Mauricio Carlavilla, quien, con su nombre o con el transparente pseudónimo *Mauricio Karl*, firmaría furibundos libelos de títulos estremecedores: *El enemigo: marxismo, anarquismo, masonería*; *España y Anti-España*; *Asesinos de España*; *El comunismo en España*; *Anti-España 1959* o *Borbones masones*, a menudo en la editorial Nos. Ambos autores pueden ejemplificar cómo la identidad nacional *a contrario* en que se sostiene el régimen cesarista de Franco arranca en fechas previas al golpe de estado del 36, toda vez que sus formulaciones básicas se retrotraen a las últimas décadas del siglo XIX[9].

Lo que a veces se olvida es que el recurso a la anti-España no tapa una vergonzante indefinición ideológica: el discurso oficial puede evolucionar a lo largo de las diferentes etapas del franquismo, puede tener sus tiras y aflojas e incluso sus fisuras, pero se esfuerza por no abusar del oxímoron, por poner sordina a los exabruptos del caudillo y por fingir coherencia aunque sólo sea en un plano de representación ideal. El enemigo mitológico sirve más bien para cohesionar los componentes heterogéneos del

---

[6] FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. & FUENTES, J. F. (eds.): *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid, Alianza, 2002, entrada "Comunismo".

[7] La confusión entre marxismo y anarquismo es una constante sobre todo en los textos más agresivos —como los que trataremos inmediatamente—, pero todavía en 1952, ni más ni menos que en *Laye*, se decía que "los marxistas, maestros en la eficacia propagandística, sostienen la teoría de la "propaganda por los hechos", lo que en esa formulación concreta pertenece más bien al doctrinario anarquista (ver el artículo anónimo "Magisterio perenne". Barcelona, *Laye*, nº 10, diciembre de 1950, p. 2).

[8] Biblioteca "Fomento Social", 1935.

[9] RIBAS, P.: *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*. Madrid, Endymion, 1990, p. 209; FERRER BENIMELLI, J. A.: *El contubernio judeo-masónico-comunista*. Madrid, Istmo, 1982. La identidad negativa como requisito de estabilidad en una sociedad anómica es postulado por Ricardo Chueca en *El fascismo en los comienzos del régimen de Franco. Un estudio sobre FET-JONS*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1983, pp. 51-52.

régimen[10] y para desviar la atención de su auténtica índole, sobre todo de su "complicidad flagrante con los sectores oligárquicos"[11].

Los textos falangistas de preguerra mencionan a "los marxistas" refiriéndose a los militantes de partidos obreros, así sean comunistas, socialistas o anarquistas. Incluso se han exhumado declaraciones de José Antonio y de Hedilla totalmente exentas de animadversión hacia estos "marxistas"[12], pero los pistoleros de la "Falange de la Sangre" ya se encargaban de transmitir un mensaje suficientemente claro. La polarización forzada por la guerra civil extenderá esta denominación a todos quienes respaldaron la legalidad republicana. Y así encontramos en la inmediata (y en la no tan inmediata) posguerra un reguero de títulos semánticamente cargados de beligerancia, en los que el marxismo se hace sinónimo exacto de gobierno republicano: *Madrid bajo el marxismo*, *La vida de Asturias roja bajo el látigo del marxismo*, *Una víctima del marxismo en Madrid*, etc. Segimon de Plandolit denuncia de aquella época *La coacción moral y el enriquecimiento impropio en la zona marxista*[13], igual que puede citarse el folleto anónimo *Libertad religiosa y marxismo*, de 1947, equívoco título para una furibunda denuncia de la quema de iglesias, fundamentalmente durante la guerra civil.

Con ánimo de discriminar, aunque no con menor saña, el padre agustino Teodoro Rodríguez había hecho imprimir en 1943 la segunda edición de su opúsculo *El comunismo (lo que es y sus causas)*[14], diálogo al modo platónico entre dos presuntos marxistas, Alberto y Silverio, dando éste la réplica a aquél, que es el más informado y el más convencido o, como se trata de mostrar, el más engañado. Porque el comunismo —que, según el padre Rodríguez, ha sido adulterado, ya que conserva la desigualdad de bienes— es "una farsa nauseabunda, de la cual se van dando ya cuenta los obreros estudiosos y reflexivos". El índice anuncia cosas como las que siguen: "Por qué Silverio abandona el comunismo. Conducta del Frente Popular con personas inocentes monárquicas. No puede ser verdadera una doctrina social que convierte en criminales a obreros honrados", o bien "El hecho espantoso de *las listas negras*. Lo que se proponían aquéllas [*sic*] fieras de forma humana. Detalles horripilantes". Hay que decir que el cuerpo del texto no puede sino decepcionar al lector en comparación con lo que el índice promete. Esta obra quiere demostrar que "en Rusia no ha habido un sólo [*sic*] día de verdadero comunismo y sí muchos de farándula [,] desbordamiento moral y crímenes a todo pasto", y llega hasta el neologismo en su afán de predicar que el

[10] Es el fenómeno del *bouc émissaire* que René Girard elevó a categoría transhistórica, y del que Harry Pross ha dado cuenta con menos pretensiones: "los órdenes internamente inestables se inventan enemigos cuando éstos no existen" (en *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, Anthropos, 1983, p. 63).

[11] Es la expresión que utiliza Manuel Vázquez Montalbán en *Los demonios familiares de Franco*. Barcelona, Planeta, 1987, p. 21.

[12] Véase por ejemplo CANTARERO DEL CASTILLO, M.: *Falange y socialismo*. Barcelona, Dopesa, 1973, pp. 37, 44, etc.

[13] Madrid, Artes Gráficas Diana, 1941.

[14] Madrid, Imp. Juan Bravo, 1943. El subtítulo inquiere: "¿Se implantará en España? Diálogo entre dos marxistas".

marxismo es un movimiento esencialmente insincero, que lleva en su seno la anarquía, y por tanto le conviene más la palabra "farsismo"[15].

La identificación entre marxismo y republicanismo anticlerical se mantendría hasta bien entrados los 50, como ejemplifican las obras de Regina García. De procedencia burguesa, Regina García había publicado artículos antes de la guerra en *Nuevo Mundo*, *Blanco y Negro*, *La Esfera*, *Lecturas*, etc., y andando el tiempo llegó a dirigir *La Voz*. Pese a todo cuanto pudiera esperarse de semejante currículum, esta periodista militó en el PSOE hasta que, joven aún, lo abandonó por estar en desacuerdo con las actuaciones contra la Iglesia. García purga su pecado de juventud con las edificantes memorias *Yo he sido marxista: el cómo y el porqué de una conversión*[16], donde básicamente lo que se hace es una crítica moral —católica— de la historia reciente, y un escarnio continuo de la intransigencia bolchevique. Lo que en justicia se le debía al pueblo habían de dárselo precisamente los antimarxistas, como ella los llama, en una revolución hecha desde el poder. De la misma autora es *El bulo de los caramelos* (*envenenados*, se completa en la cubierta)[17], que presenta como ilegítimo el gobierno frentepopulista del 36, por ser supuestamente fruto de un amaño electoral, al tiempo que carga la mano en las infamias con que los "marxistas" alimentaban el anticlericalismo.

De mucha mayor importancia en aspiraciones, número y extensión son las obras de Eduardo Comín Colomer, el tristemente célebre policía cuya biblioteca personal, legada luego por su viuda a la Biblioteca Nacional de Madrid, se nutrió de obras incautadas a los "enemigos de la patria", de la lectura de las cuales, si las leyó, salió indemne. De todos modos, su idealismo exacerbado le eximía de contraste alguno con la realidad, dado que "para el verdadero filósofo los libros antiguos solamente tienen una importancia secundaria; porque tiene sobre ellos hegemonía el libro vivo de la propia alma". *Marx y el marxismo*[18], libro del que extraigo la sentencia anterior, se exime, pues, de todo rigor histórico o filológico a la hora de retratar a Marx como un fanático pangermanista, egocéntrico y tan torpe para la teoría que "para llevar adelante cualquier cosa precisaba montañas de libros y documentos y aislamiento absoluto"[19]. Pero en un arranque de magnanimidad, Comín considera que Marx fue sobre todo víctima de una generación corrompida: la de la Joven Alemania, Max Stirner, Feuerbach, Bruno Bauer y otros "imitadores decadentes" de Hegel que le desviaron de una carrera "puramente científica"[20]. Es muy instructivo comprobar cómo aun

[15] El padre Teodoro Rodríguez es, por otra parte, un prolífico autor de obras divulgativas con formato de octavo, en un amplio abanico temático que incluye manuales de Física y Química o monografías sobre la enseñanza en España, y títulos tan significativos como *Ricos y pobres: Falsos conceptos sociales*, *La Escuela, el Comunismo y el Institucionismo*, o *Relatividad, Modernismo y Matematicismo*. En el pie de imprenta de estas obras no consta editorial alguna, por lo que es posible que se tratasen de ediciones del autor.

[16] Madrid, Editora Nacional, 1946.

[17] Madrid, Publicaciones Españolas (Col. Temas Españoles, nº 68), 1953.

[18] Madrid, Publicaciones Españolas, 1949. Para la cita, p. 106.

[19] *Ibíd*., p. 129.

[20] *Ibíd*., pp. 23 y 51.

disponiendo de documentación suficiente, como es el caso, a Comín se le hacía imposible trasponer el estrecho bardal de su *Weltanschauung*: la idea de patria, que brota de "leyes eternas de la Naturaleza" (lo que hace el internacionalismo sencillamente inconcebible), o la dimensión espiritual y trascendente de la realidad, a la que se enfrenta el "grosero" materialismo.

Comín escribió compulsivamente sobre (contra) Marx, contra el comunismo en todas sus manifestaciones (reales e imaginarias), sin dejar de registrar conexiones masónicas o intrigas del sionismo internacional. Por poner un ejemplo relevante: Comín se refiere frecuentemente a Marx como *Haim Mardojai*, que pasa por ser el nombre que éste recibió en la religión hebrea. Él entendía seguramente lo que Franco quería decir cuando prevenía contra "el espíritu judaico que permitía la alianza del gran capital con el marxismo, que sabe tanto de pactos con la revolución española"[21].

Propaganda católica

El marxismo se desdibuja dentro de la gran conspiración extranjerizante que aspiraba a disolver la unidad de la patria minando precisamente lo que ésta tenía de más característico: el catolicismo. Ésta es la imagen de la anti-España que cultivan las editoriales del Movimiento, en ocasiones por boca de personajes muy directamente implicados en la represión a pie de calle, como hemos visto. En cambio, las críticas del marxismo escritas por eclesiásticos rara vez incurren en confusiones tan gruesas. No diremos que el discurso sea distinto: todos constituyen una única comunidad de significado que confiere un sentido unívoco a frases huecas o directamente irracionales. Como era de esperar, los órganos de propaganda católica también denuncian la persecución sufrida por sacerdotes y órdenes religiosas en la zona republicana durante la guerra —lo que ya hemos visto en el caso del agustino Rodríguez—, y abundan en la amenaza que supone el marxismo para la patria y la familia; pero de algún modo ponen los acentos en distinto sitio.

El cargo principal que le levantan los eclesiásticos al marxismo es su materialismo. Éste niega que la historia la muevan poderes espirituales, lo que de demostrarse descalificaría de plano la función social del clero, perspectiva que dicho clero contemplaba con comprensible consternación.

Los textos integristas a los que en seguida nos referiremos manejan un materialismo eminentemente determinista, pero además hacen una triple

[21] Discurso del 19 de mayo de 1939, *apud* Manuel Vázquez Montalbán, *o.c.*, p. 133. Entre otros muchos títulos de Comín Colomer, tales como *El comunismo en España (1919-1939)*, *Historia del Partido Comunista de España* o *Comunismo y masonería*, no queremos dejar de destacar el volumen *Ensayo crítico de la doctrina comunista. De las "Leyes de Minos", en Creta, a la IV Internacional*. Madrid, Ediciones de la Subsecretaría de Educación Nacional, 1945, de contenido tan abracadabrante como el título, donde efectivamente se hace una semblanza histórica de movimientos comunistas, tratándose sin distinción organizaciones comunales, sectas azucenistas, movimientos federalistas, proyectos ilustrados, revoluciones obreras o las "derivaciones interesadas" de las doctrinas de todo un santo como pueda ser Tomás Moro.

contraposición: de un lado la Iglesia católica, que custodia la verdad; de otro el materialismo, donde rige la ley del odio y la mentira; y entre ambos, un inesperado "materialismo práctico". ¿En qué consiste ese materialismo práctico? Víctor Sarat, perteneciente a los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey, pronunciaba en 1954 unas conferencias que quedarían para la posteridad en un librillo batallón, titulado *El marxismo. Su doctrina — Su actuación — ¿Triunfará?*[22]. Allí se describen los síntomas de este materialismo práctico: el egoísmo, la pereza, el afán de comodidades, las preocupaciones terrenales, la inmoralidad… Cualquiera se da cuenta de que este nuevo tipo de materialismo tiene menos que ver con el marxismo que con el hedonismo.

Algo de esto, aunque sin emplear el adjetivo "práctico", había en la historia providencialista del universo sintomáticamente titulada *Espiritualismo contra marxismo*[23], donde Jesús Medina había localizado como fuentes del materialismo (aparte de la literatura anticlerical) la novela, la revista galante, el cine… "La pornografía, en una palabra". Lo que el materialista no sabe es que, con su indiferencia por el mundo espiritual, está abonando el terreno para la implantación del marxismo.

El volumen *El marxismo y la Iglesia*, de 1959, editado a cargo de la Obra de Ayuda a los Sacerdotes expulsados del Este, incluye un capítulo de Delfín Escolá donde sí se utiliza exactamente el mencionado sintagma. Concretamente se contraponen tres decálogos: el del materialista (léase marxista), el de la Iglesia católica y un tercero, el decálogo del "materialista práctico", "que está de vuelta de todo", que "nada entre dos aguas y suele servir a los *apóstoles* marxistas, que crearon, para él, las doctrinas de *la mano tendida* y la *coexistencia*". (Las cursivas son alusión envenenada a los intentos de reforma emprendidos por el ministerio Ruiz-Giménez desde posiciones democristianas, para nada marxistas, y cuyo desmantelamiento aún estaba reciente). Si revisásemos el correspondiente decálogo, descubriríamos que el materialista práctico tiene una visión del mundo racionalista y darwinista (el tipo de cosmovisión que venía criticando el Vaticano por lo menos desde el *Syllabus* de 1864). Para espanto de ese ilustrado materialista práctico entresaca Escolá párrafos "doctrinarios" de los "evangelistas" del marxismo, que pretenden mostrar bien a las claras el ateísmo feroz y la amoralidad intrínseca de la doctrina comunista. Curiosamente también se cita a Lenin cuando afirma que "no sólo hemos de admitir a todos los obreros que conservan la fe en Dios, sino que hemos de trabajar para atraerlos al Partido"; pero esto, juzga Escolá, ha sido desmentido por los hechos.

Hay que reconocer que la jugada es ingeniosa: después de haber pintado, bajo especie de aquelarre, la vida disoluta en la zona mal llamada marxista, se crea esta tercera categoría de "materialismo práctico" que paradójicamente refuerza la oposición dual entre catolicismo y comunismo/materialismo ateo (buenos y malos), al integrar en el segundo bando posicionamientos que en principio eran neutros. Con ello no sólo se

[22] Madrid, Obra de Cooperación Parroquial de Cristo Rey, s.f.

[23] Madrid, Aguado, 1940.

ataca el comunismo sino que se refuerza la hegemonía de la Iglesia católica, fuera de la cual —por si a alguien no le había quedado claro— no hay salvación[24].

Pío XI promulgó el día de San José de 1937 su famosa encíclica *Divini redemptoris*, en la que como es famoso tachó al comunismo de "intrínsecamente perverso", pero allí además denunció el liberalismo y el laicismo en tanto caldos de cultivo del comunismo (tema fascinante sobre el que luego diremos algo), y párrafos más adelante explicaba cómo el comunismo "nace" del materialismo. Allí, además, Pío XI declaraba que el comunismo era un "nuevo evangelio". Y esto nos lleva a otro lugar común de la crítica católica: el tópico de que el marxismo o el comunismo son "en realidad" una religión. Sarat, por ejemplo, explica que el marxismo tiene sus textos sagrados, sus mártires e incluso sus evangelistas (Marx, Engels, Lenin y Stalin), con la diferencia —ironiza— de que ellos no son infalibles y Dios sí. Incluso el Partido vendría a ser mera y burda imitación de Acción Católica. Delfín Escolá añadiría que el marxismo anuncia un paraíso milenarista y tiene igualmente un pueblo elegido (el proletariado), una nómina de herejes, un catecismo (el *Politgrammota* para las escuelas populares)… y un pecado original: "haber nacido burgués". El marxismo tiene por último una moral, en la que es bueno todo lo que contribuye a la implantación y progreso del comunismo. Si era corriente aplicarle el adjetivo "maquiavélico" —en tanto el fin de la sociedad sin clases justifica los medios para conseguirlo—, Sarat llega al extremo de acuñar el término "supermaquiavelismo" para indicar que en el comunismo marxista el crimen en sí ya se considera bueno.

A la vista de estas comparaciones, uno ha de reconocer que el marxismo no se parece tanto a una religión cualquiera como a la propia religión católica, lo que viene a demostrar una vez más que el mundo es del color del cristal con que se mira. Es, en cualquier caso, un argumento que reencontraremos enseguida en autores seglares, ni siquiera españoles. También hay que tener en cuenta que si el movimiento obrero tomó prestadas formas de expresión religiosas (catecismos, manifestaciones-procesiones, santorales laicos, etc.) fue precisamente debido a la omnipresencia de la religión en la cultura popular. El que pinta la Iglesia católica es un marxismo de ínsita crueldad, cuya falsedad es transparente, pero que se transmite como una enfermedad contagiosa —como una peste, dicen las encíclicas—, que se reproduce en ambientes mórbidos y que, habiendo alcanzado a una parte importante de la población española, requiere una concienzuda desintoxicación. Con la presentación alarmista de este virus del marxismo, y con su refutación aparente, quedaba vacunado el lector aquejado de curiosidad intelectual.

Es cierto que la ideología franquista tuvo mucho de "revancha clerical de oscura progenie y cortísimo vuelo", en nervuda formulación de Mainer[25]. Pero los aparatos

[24] El término "materialismo práctico" figura con el mismo significado que venimos viendo en el *Diccionario de la Filosofía* de Abbagnano (que manejo en la traducción de México, FCE, 1961); en muy parecida acepción lo condena Juan Pablo II en su encíclica de 1981 "Laborem exercens".

[25] En prólogo a VALLS, F.: *La enseñanza de la literatura en el franquismo (1936-1951)*. Barcelona, Antoni Bosch, 1983, p. XI. Hace falta recalcar el peso de los sectores más ultramontanos en los aparatos ideológicos del

ideológicos son diversos y en ellos hay lugar para otras inquietudes, para algo menos de crispación e incluso para algo más de información, por poca que sea. Además, a diferencia de la masonería, el marxismo como teoría epistemológica y el comunismo como sistema económico cambiarían de aspecto de 1940 en adelante, y ostentarían un protagonismo a nivel internacional que obligaría a replantear o a afianzar constantemente las posiciones.

Presentaciones científicas

Publicado en España en 1949, *La doctrina marxista* del jesuita napolitano Ricardo Lombardi es quizá la primera de las obras en las que el sufrido lector de época podía encontrar una exposición más sosegada de la teoría económica y del programa político de Karl Marx. Entiéndase que, como no podía ser menos, todo lo que dice Lombardi se adecua a los "solemnes documentos del magisterio eclesiástico". En el párrafo que transcribimos a continuación, tomado del prólogo, las posturas disolventes se exponen como si fueran errores de apreciación evidentes, casi pueriles, o como si los marxistas intentaran ocultar que éstas son sus auténticas ideas, por considerar que su falsedad es demasiado obvia:

> "Para el marxismo no hay alma espiritual distinta de la materia y que permanezca más allá de la muerte; para el marxismo no hay patria; la doctrina marxista destruye los fundamentos mismos de la moralidad y del deber, al rebajarlos al puro interés económico[26]".

El libro de Lombardi fue positivamente reseñado en la *Revista de Filosofía* del CSIC[27]. En 1954 la misma mancheta acoge el artículo de Miguel Federico Sciacca "Laicismo liberal y marxista, y sus relaciones con el existencialismo", traducido igualmente del italiano, donde se vocea que el laicismo "es la negación del hombre y de lo humano", entre otros asertos apodícticos (como decir que el "todo es racional" ha engendrado el "todo es irracional").

También en la *Revista de Filosofía* se publicó el artículo "La moral comunista"[28], donde un tal Víktor Antolín glosaba y comentaba el volumen ruso *O*

---

franquismo. Dionisio Ridruejo, jefe de propaganda y responsable de la censura de libros, recuerda la existencia de "una misteriosa junta eclesiástico-civil que operaba de modo soberano y mantenía en vigilancia estrecha al ejecutor correspondiente" (*Entre literatura y política*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973, p. 18). Manuel Abellán, buen conocedor de la materia, cree que no era exactamente como dice Ridruejo, aunque "lo que él quería indicar, sin duda, era el grado de identificación en los criterios entre la censura estatal —cinematográfica, teatral o de impresos— y los criterios de la Iglesia, puesto que aquélla se subordinaba ampliamente a ésta" (*Censura y creación literaria en España (1939-1976)*. Barcelona, Península, 1980, nota de la p. 112).

[26] ROIG GIRONELLA, J. en "Prólogo" a LOMBARDA, R.: *La doctrina marxista. Exposición y discusión*. Barcelona, Atlántida (Col. Lux), 1949, p. 15.

[27] N° 36, enero-marzo de 1951, pp. 214-215.

[28] N° 55, octubre-diciembre de 1955.

kommunistischeskoi morali. Antolín sintetiza bien y da materiales para una discusión de la cuestión en términos racionales, aunque en el último párrafo pierde la contención: "la terrible moral comunista" [es] una moral que permite —¡y exige!— "la violación de la conciencia moral del hombre, la supresión de su libertad en nombre de lo que el marxismo considera que es la utilidad social y la eficacia histórica".

Este mismo Antolín, esloveno doctorado por la Universidad de Madrid, había pronunciado una conferencia el 5 de abril de 1955 en el Centro de Madrid de la ACNP, que se editaría un año después con el título *Doctrina Marxista del Interés General*. Aunque inteligente y pródigo en referencias bibliográficas, incurre aún en distorsiones esencialistas: "La tragedia de la concepción marxista radica en sus profundos errores sobre el hombre, su verdadera naturaleza y sus fines […] El interés general que pretende realizar así no sería un bien común humano, sino la más profunda deshumanización de la sociedad"[29]. Sin embargo, introduce algunos instrumentos nuevos para una crítica del capitalismo, por ejemplo la "deshumanización" del trabajador causada por el hecho de que el capitalista se apropia de la mayor parte del valor de los productos; también destaca aspectos positivos de la constitución soviética de 1936, al tiempo que se muestra decepcionado por su aplicación práctica.

Otra revista, esta vez la de *Estudios Políticos*, ofrecía en 1950 el artículo "Existencialismo y marxismo", de Felice Battaglia, más abstruso que filosófico, aunque se maneja con soltura entre conceptos hegelianos —o quizá por eso mismo— . Battaglia sigue de cerca a Lukács y le concede que entre el existencialismo y el marxismo hay una antítesis: aquél no es histórico, no atiende a la economía y excluye todo principio moral. Sin embargo, se distancia del marxista húngaro a la hora de valorar las virtudes del marxismo, que según Battaglia "niega toda dignidad ontológica del individuo"[30].

Battaglia defiende la espiritualidad como último baluarte de la dignidad de la persona, y una postura casi idéntica es la que sostiene el volumen de Jesús Fueyo Álvarez *Humanismo europeo y humanismo marxista*[31]. La moralidad de una acción en el marxismo —explica este profesor, que llegaría a presidir el Instituto de Estudios Políticos— depende de si contribuye "a la marcha general del movimiento histórico". Ello supone una enajenación total de la conciencia, "con lo que el llamado humanismo marxista trabaja por una deshumanización universal de la existencia". Enajenadas las conciencias individual y social (en la sociedad y en el partido, respectivamente), "[e]l humanismo comunista es, de esta manera, el fin del humanismo", lo que ha de superarse "por la restauración en la existencia histórica del primado trascendental de Dios […] y del mandato del amor al prójimo como paradigma de la convivencia humana". Con un lenguaje distinto al de las soflamas de sacristía, estos trabajos y traducciones siguen haciendo el caldo gordo al nacionalcatolicismo. Y tampoco es de

[29] ANTOLÍN, V.: *Doctrina Marxista del Interés General*. Madrid, Euramérica (Col. Bien Común, nº 4), 1956, pp. 61-62.

[30] En Madrid, *Revista de Estudios Políticos*, vol XXXII, n° 52, julio-agosto de 1950 (separata), p. 26.

[31] Madrid, Ediciones del Movimiento, 1957; para las citas, pp. 45-49.

extrañar habida cuenta que el acceso a la docencia universitaria estaba condicionado por la adhesión probada a los principios del Movimiento.

Antes de que terminen los cincuenta empiezan a dejarse ver algunas traducciones con más valor informativo y que, si bien no ocultan su antipatía, al menos carecen de los tics de las producciones antimarxistas nacionales, e incluso llegan a conceder una parte de razón.

De 1957 data la versión española de *La tragédie du marxisme*, de Michel Collinet[32]. El autor era uno de los teóricos mayores de esa internacional anticomunista que ocasionalmente recibió cheques de la CIA. El libro comienza con un *déjà vu*: "El marxismo ha llegado a ser una iglesia; el *Manifiesto*, un texto sagrado"; continúa, en cambio, con una exposición crítica del marxismo a un nivel desconocido en España, y que visto en un contexto más amplio destaca —el texto es de diez años antes— por su rigor historiográfico y por su ausencia de anteojeras. Siguiendo muy de cerca el *Manifiesto* del 48 presenta un Marx que habría evolucionado desde la socialdemocracia hasta el jacobinismo, y postula la insuficiencia de los análisis de clase siguiendo la línea del revisionismo clásico; aparte, distingue claramente entre marxismo, leninismo o estalinismo, e iguala a Hitler y Stalin en esa ecuación antitotalitaria que tanta fortuna habría de hacer posteriormente entre las filas de optimistas liberales.

Al año siguiente se traduce el *Karl Marx* de Claude-Joseph Gignoux, publicista y autor de obras como *Patrons soyez des patrons* que le permitirían pasar a los libros de historia como el campeón del corporativismo autoritario. Ya en la primera frase se asegura una vez más que el marxismo ha dejado de ser "una hipótesis científica para convertirse en una religión", pero aquí en el sentido de soteriología. Sigue un repaso a la biografía de Karl Marx, cuyas teorías, advierte Gignoux, no suponen ninguna novedad. Claro que tampoco él es culpable del uso que se ha hecho de ellas: "el único fruto que el marxismo ha producido es el comunismo, es decir, el asesinato de la libertad. Si Marx volviera a la tierra, proclamaría, sin duda, que no ha querido eso"[33]. El capitalismo actual no es, con todo, tan conflictivo como predijo el de Trévere: el rentista ha sido sustituido por accionistas, el número de funcionarios y de cuadros intermedios no ha dejado de aumentar, y las opresiones son ahora intelectuales y morales antes que económicas. El mundo está bien hecho para quien, además de todo lo dicho, fuera también presidente de la patronal francesa (CGPF).

Sólo si el marxismo es una ortodoxia, una doctrina que ha de aceptarse con fe ciega, tiene algún mérito negar su originalidad o cuestionar su validez interpretativa absoluta; es por arrogarse tales méritos por lo que estos textos ponen tanto énfasis en resaltar que Marx, *después de todo*, también era humano[34].

---

[32] Madrid, Editora Nacional (Libros de actualidad intelectual), 1957.

[33] *Carlos Marx*. Valencia, Fomento de Cultura, 1958, p. 288.

[34] El libro de Collinet se abre con la siguiente cita de Petrarca, que el contexto obliga a aplicar a Marx: "Tengo para mí que Aristóteles ha sido un gran hombre, un hombre muy sabio, pero un hombre; y que pudo, por consiguiente, ignorar diversas cosas, e incluso muchas cosas".

También en 1958 aparece la traducción de *El pensamiento de Carlos Marx*, de Jean-Yves Calvez[35], que claramente es otra cosa. Se trata de un libro voluminoso, con pretensiones de manual, que maneja la MEGA, bibliografía secundaria en ediciones francesas y alemanas, antologías, introducciones, etc. Entre los contenidos cabe destacar un esbozo biográfico de Karl Marx, un largo capítulo sobre el ateísmo práctico, un recuento de las principales críticas o revisiones del marxismo, y el recorrido de casi 300 páginas a través de los distintos tipos de alienación que ocupa la primera mitad del volumen: alienación religiosa, filosófica, política, social (se refiere a los falsos socialismos) y económica. Por primera vez dispone el lector de definiciones profesionales de los conceptos marxianos de dialéctica, revolución, infraestructura, superestructura, etc. Versión temprana de Florentino Trapero —la edición francesa original databa de sólo dos años antes—, fue reeditada con frecuencia durante los sesenta por una de las editoriales protagonistas de la década: Taurus.

Elías Díaz recuerda el libro de Calvez como "lo primero manejable […], ni siquiera escrito desde la perspectiva más antimarxista"[36] (aunque después de una galería teratológica como la que tenemos recorrida, este juicio se nos hace demasiado comedido), y añade dos referencias más que no ha podido comprobar. La primera es *Marxismo y socialismo libertario*[37], de Horacio M[artínez] Prieto, secretario nacional de la CNT en la guerra y ministro de la república en el exilio; el contenido del libro abunda en las razones de su decepción con el anarquismo y, en cualquier caso, no debió de ser muy accesible en la Península, donde acaso fuera distribuido pero no editado. La segunda es un libro de Rafael Gambra Ciudad, probablemente *La interpretación materialista de la historia*. Gambra, autor de un *Curso elemental de filosofía* para 6º muy reeditado desde 1963, era un significado carlista, lo citó Calvo Serer como integrante de la "tercera fuerza", publicó en Rialp y en fecha tan tardía como 1968 aún escribía sobre *El silencio de Dios*, por lo que no ha de extrañar que en su libro quiera refutar el materialismo, una vez más, oponiéndole la "realidad espiritual" como "médula del proceso histórico"[38].

Pero aún antes de eso, en 1960, hallamos una grata excepción a la regla en el libro de Eduardo Nicol *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*[39], primera edición española, corregida y ampliada, de la que se imprimió en México diez años atrás. Nicol, exiliado y profesor de la UNAM, se ocupa en esa obra de "la función del *logos* en general, en relación con el ser y la temporalidad […] También el concepto de individualidad puede aquí ser tomado como hilo conductor de la

[35] Madrid, Taurus (Col. Ensayistas de hoy), 1958.

[36] *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, p. 101.

[37] [¿París?], Ediciones Madrid, 1947.

[38] *La interpretación materialista de la historia*. Madrid, Instituto Balmes, 1947, p. 241. Casi al final leemos: "Nuestro tiempo ha reaccionado contra el Racionalismo como concepción universal. Con ello hemos vuelto los ojos con respecto a cuanto había desechado la ilustración. Las tradiciones históricas, los mitos, el oculto y profundo sentido de la Historia, grabado en el alma de los hombres y en el desenvolvimiento de las colectividades, vuelven a ser para nosotros temas del más vivo interés", p. 247.

[39] Madrid, Tecnos, Col. Ventana abierta, 1960.

lectura"[40], por lo que se hará bien en suponer un considerable grado de abstracción. De hecho nos hallamos ante un ensayo filosófico que desanimaría, lo más seguro, a quienes lo abrieran con una curiosidad, digamos, menos focalizada. El cuarto capítulo se titula "Materialismo e historicismo dialéctico. Marx", y culmina en el siguiente párrafo:

> "Discutible o no la tesis en conjunto [la idea marxiana de la esclavización de los individuos al mercado mundial, que sólo podrá disolverse en la medida en que la historia se transforme completamente en historia mundial], y la seguridad que ofrece de un mundo mejor para el futuro, importa que no se desvanezca entre leyendas e ignorancias sin intención. La simple lectura de los textos de Marx la revela sin equívoco: el objetivo final es la liberación del individuo, en la plenitud de su vida *espiritual* […] La "historia como sistema": esto es lo que representa fundamentalmente la filosofía de Marx"[41].

Adjetivo —"espiritual", énfasis mío— que hasta ahora habitaba las antípodas del marxismo, y que de pronto se convierte en un especificativo de su propia finalidad, ni más ni menos, y que aquí hay que entender en su acepción menos trascendentalista. Pero no es la única sorpresa que nos depara el texto de Nicol; a renglón seguido unas oportunas comillas destacan un sintagma llamativo ya de por sí, y descartan cualquier género de duda: Nicol resume toda la filosofía de Marx en una fórmula que resulta ser uno de los títulos más famosos de Ortega y Gasset. El magisterio de Ortega, reivindicado en los cincuenta desde la prensa universitaria, se concretaba en este punto en la idea de un hombre que ya no tiene naturaleza, sino historia; o, en términos de materialismo clásico, los hombres como productos de las circunstancias y de la educación. El historicismo, en Ortega como en Marx, desmonta los mitos esencialistas, y fue quizá uno de los puntos de enganche para futuros intereses marxistas[42]. Nicol se ocupa de Ortega unos capítulos después, precisamente a propósito del historicismo, y completa las cincuenta páginas de ese capítulo poniendo el materialismo histórico en relación con la dialéctica circular de Heráclito y con la filosofía económica inglesa: Locke, Bentham, Hobbes, Adam Smith, Stuart Mill.

Elías Díaz nunca deja de admitir que existían referencias al marxismo en las clases universitarias de historia de filosofía, como las de Miguel Cruz[43] (y con toda

---

[40] *Ibíd*., p. 28.

[41] *Ibíd*., p. 165.

[42] Como escribía Sacristán en 1953 —antes de su viaje de estudios a Alemania—: "La historia es el modo general y necesario (con necesidad experiencial) de realizarse la esencia del hombre" ("Concepto kantiano de la historia", en Barcelona, *Laye*, nº 22, enero-marzo de 1953).

[43] Quien fuera profesor de universidad y director general de Cultura Popular recuerda que "el estudio científico del pensamiento de Karl Marx en nuestros centros universitarios no ha tenido *mala prensa*, como alguien ha dicho con aparente razón; simplemente *no ha tenido lugar*; salvando, claro está, las naturales excepciones. Desde 1944 a 1962, no he dejado de explicar en mis cursos universitarios, aunque muy concisa y modestamente, la correspondiente "clase" sobre el tema y en tres ocasiones, le he dedicado otros tantos cursos monográficos" (Cruz Hernández, M. en "Prólogo" a Flórez, C.: *Dialéctica, historia y progreso*. Salamanca, Sígueme, 1968, p. 11). Destaca también Cruz la "permanente excepción del profesor Fueyo Álvarez". Pero ya hemos visto qué tenía que decir Fueyo sobre el marxismo.

probabilidad también en las de Aranguren, a partir de 1955), en las monografías de teoría del Estado y del Derecho, en los manuales de historia de las teorías económicas y, aunque nunca explícitamente, hay que decir que Díaz siempre cuenta con la existencia de una literatura inquisitorial, en la que se expresaría la repulsa oficial, apriorísticamente refutativa, del marxismo, y que es la que mayormente nos ha ocupado en estas páginas. Díaz asume asimismo la existencia de manifiestos, proclamas y declaraciones de acción obrera que habría que cribar convenientemente; sin embargo la escasa documentación disponible sobre la oposición de base, organizada o no, durante la fase autárquica, parece apuntar más bien a reivindicaciones sindicales en las que prima la consigna y la urgencia informativa sobre el análisis, marxista o no[44].

En noviembre de 1960 publica Manuel Funes Robert un editorial en la madrileña *Punta Europa*, titulado "En torno a una profecía de Carlos Marx". El autor, funcionario del Ministerio de Comercio y economista mediático, señala allí cómo las desigualdades sociales pronosticadas por Marx se están cumpliendo al pie de la letra en el campo internacional. Gracias al sindicalismo, el aumento de la productividad no se manifiesta en una rebaja de los precios, sino en un aumento de los salarios, lo que impide que países con menos renta tengan acceso a estos productos. El razonamiento es simplista, pero será notablemente precisado dos años más tarde en el libro *Marxismo y comercio internacional. Teoría del subdesarrollo económico*[45], que explícitamente declara su intención de utilizar la dialéctica marxiana para analizar el problema de la pobreza humana a escala internacional. El capítulo tercero está dedicado a la teoría económica marxista, expuesta siguiendo muy de cerca a Schumpeter —de quien Funes se confiesa entusiasta[46]—. Allí se precisan otras causas como la arbitrariedad del patrón fiduciario o la ausencia de regulación a nivel supranacional, proponiendo entre otras soluciones un impuesto sobre la renta *nacional* o un sindicalismo que hoy llamaríamos global. Importa resaltar que ya en el editorial de 1960 sugería Funes que "las limitaciones al derecho de propiedad, recogidas en todas las legislaciones, debieran valer también en el campo internacional". Visto lo visto, es ésta una exposición sensata que discierne entre el marxismo como método analítico materialista —que contextualiza históricamente y él mismo pone en práctica— y el comunismo soviético, que explota a países comunistas menos industrializados.

[44] Estamos teniendo en cuenta exclusivamente la prensa antifranquista producida en el interior de España; de mucha mayor envergadura y disparidad era la prensa preparada en el extranjero y distribuida clandestinamente en la Península. Consúltense, por ejemplo: OLIVER, J. & PAGÈS, J. & PAGÈS, P.: *La prensa clandestina*. Barcelona, Planeta, 1978; o CORA, J. *et al*.: *Panfletos y prensa antifranquista clandestina*. Madrid, Ediciones 99, 1977.

[45] Madrid, Aguilar, 1962.

[46] A propósito: el célebre libro de Schumpeter *Diez grandes economistas* —uno de los cuales es Marx— ya había sido traducido por Fabián Estapé (Barcelona, J. M. Bosch, 1955).

La disensión falangista

Funes critica las injusticias del capitalismo creyendo, sin embargo, en su validez siempre que sea regulado: el problema real es el liberalismo. Esto encaja en gran medida con la autodefinición económica del régimen, como demuestra el hecho de que no mucho tiempo después, cumplidos ya los tan cacareados 25 años de paz, el mismo Franco saliera a la palestra a aclarar que "una cosa es el capitalismo, o sea, el abuso y los excesos del capital, y otra el capital como indispensable en el sistema económico en que vivimos"[47].

En el discurso falangista, igual que en el católico, el liberalismo y el comunismo son formas económicas materialistas y por tanto enemigas del espíritu (aunque no hay que perder de vista que si un ex hedillista exaltado como Arrese los presenta como ideologías hermanas e hijas de la revolución francesa[48] es porque identifica liberalismo con democracia de partidos). Esta condena rutinaria y nominal del liberalismo económico ocultaba las relaciones materiales reales del franquismo que, si no son completamente liberales —ningún liberalismo lo ha sido desde los tiempos de la escuela de Manchester—, no hay duda de que son capitalistas.

Ahora bien, hacía tiempo que este capitalismo sonriente traía a maltraer a muchos falangistas y a cualquiera que pudiera contrastarlo con la realidad descubierta en los suburbios o en el Servicio Universitario de Trabajo. La contradicción entre lo dicho y lo hecho hace que el discurso oficial se trueque en funambulismo, y no es de extrañar que en ocasiones la confusión termine dando pie a la disensión. Sobre todo en aquellos grupos que no confiaban en la doctrina católica de "justicia social" ni en una revolución que sólo actuaba en el mundo del espíritu.

Nosotros expondremos algunos síntomas de esa disensión usando como botón de muestra *La Hora*, periódico oficial de los estudiantes españoles, publicado por la Jefatura Nacional del SEU, con unos nada desdeñables 7.000 ejemplares de tirada, distribución gratuita semanal y una magnífica aceptación[49]. Hay que tener presente que el SEU, Sindicato Español Universitario, ha sido calificado por sus historiadores como "elemento altamente disfuncional en el seno del Nuevo Estado"[50], y que el inconformismo en sus filas fue tematizado en la espléndida *Crónica de una deserción* de Jordi Gracia[51].

Sólo entre las páginas 5 y 6 del primer número de su segunda época (noviembre de 1948) podemos leer un artículo de Salvador Gay sobre la teoría del valor de Carlos Marx, la primera parte de los "Materiales para un manifiesto económico de la actual

---

[47] Discurso en la inauguración de la VIII Legislatura de las Cortes, 8 de julio de 1964, *apud* VÁZQUEZ MONTALBÁN, M.: *o.c.*, p. 137.

[48] En *La revolución social del nacional-sindicalismo*. Madrid, 1940, p. 29 (*apud* CHUECA: *o.c.*, pp. 66-67).

[49] Ver el testimonio de José Bugeda Sanchís en MARSAL, J. F.: *o.c.*, p. 67.

[50] CHUECA, R.: *o.c.*, p. 332.

[51] *Crónica de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del franquismo (1940-1960)*. Barcelona, PPU, 1994.

generación" de Ramiro Campos —que cifraba su anticomunismo en la idea de "personalidad"—, el comentario "Dos materialismos frente a frente" y un informe sobre cómo el Polit-Buró condena la genética de Mendel[52]. Añádase, como telón de fondo, un texto de Ilya Ehrenburg, un artículo sobre Picasso, y en la primera página un titular contundente: "Nosotros, europeos". Junto al repudio del materialismo comunista, "para hombres que ya no lo son", y la descripción de su sistema social exclusivamente como "una negación", leemos, en el editorial de ese número, lo siguiente: "Firmes creyentes en una subversión mundial que nos traerá un nuevo orden y de la cual es una manifestación el comunismo, tampoco se nos ocurrirá adoptar frente a él una postura de condenación total, que sería ciega y estéril"[53].

También en *La Hora* vieron la luz dos tempranos artículos de Carlos París, bajo el signo del centenario del Manifiesto Comunista que se conmemoró ese año en acto público en la Asociación Cultural Iberoamericana[54]. El primero, titulado "La verdad del materialismo marxista"[55], destaca que el materialismo era una realidad en la sociedad burguesa del siglo XIX, y reconoce además que lo material es una parte esencial de la naturaleza humana. "No cabe, pues, auténtica preocupación humana por los valores del espíritu que se desentienda del fundamento material de los mismos. Tal actitud sólo puede ser determinada por la estupidez o la hipocresía", por lo que París propone que "contemplemos [en] la felicidad material no un frívolo bienestar positivista, sino un presupuesto para el cumplimiento de una misión superior".

El segundo artículo de París se llamaba "Mundo burgués y marxismo"[56]. En él, tras una exposición de contenidos del *Manifiesto del Partido Comunista* y tras constatar que el marxismo "es incapaz de superar la crisis [de] su burdo y chabacano materiali[s]mo", se concluye que "la única actitud posible de salvación ante el hundimiento estrepitoso de la cultura moderna será aquélla que se esfuerce por restaurar en nuestro mundo los valores espirituales a que la Europa moderna ha traicionado, en lugar de consolidar su deserción". Pero en la última página de ese mismo número 9 figura un artículo de Carlos Talamas titulado "Sobre la interpretación de la historia", y en él leemos: "Ni Hegel ni Marx se equivocaron completamente. Lo que sí puede imputárseles es haber obrado con parcialidad, con exclusivismo. La historia no es ni espiritual ni material. Es ambas cosas a la vez".

---

[52] Allí se habla de Lenin y del internacionalismo sin aspavientos: "Lenin desarrolló la revolución de octubre bajo las directrices de la Filosofía marxista de la historia, cuyo apoyo más fuerte, en la edad científica en que se produjo, era su pretensión de estar fundada en la ciencia y destinada a seguir en todo las orientaciones de la misma. Por eso, la política bolchevique de Lenin no era rusa, ni racial, ni nacionalista, sino universal, aplicable a todas las naciones y a todas las edades. (...) Se trataba de una ley para la naturaleza, la vida y la historia, no aplicable particularmente a ningún individuo, raza o nación. Era algo impersonal. El individuo y la nación son sólo reflejos e instrumentos".

[53] [Editorial], "Una nueva época", en Madrid, *La Hora*, II época, nº 1, 5 de noviembre de 1948, p. 8.

[54] MARSAL, J. F.: *o.c.*, p. 211.

[55] Madrid, *La Hora*, II época, nº 7, 17 de diciembre de 1948.

[56] Madrid, *La Hora*, II época, nº 9, 31 de diciembre de 1948.

Contra todo pronóstico terminan por encontrarse dudas aireadas a plena luz del día, e indicios de que existía una zona franca entre materialismo y espiritualismo, en la que el marxismo podía llegar a ganarse las simpatías de los falangistas que aún estaban, vamos a decirlo así, pendientes de la revolución pendiente. Este espacio de entendimiento, donde el marxismo vale por su crítica del modo de producción capitalista, también está en la base de todo el progresismo cristiano al que el Concilio Vaticano II daría carta de naturaleza.

A través del enmarañado discurso antimarxista del nacionalcatolicismo algunos falangistas conseguían entrever la aceptación complacida de la economía de mercado, y se rasgaban las vestiduras a veces incluso con estruendo, lo que ocasionaba el cierre inmediato de la publicación. Como prueba concluyente transcribimos por extenso parte de un "Aviso a los navegantes" incluido sin firma en *La Hora* junto a un artículo sobre los planes quinquenales:

> "Porque somos católicos y falangistas, y por ello creemos en la realidad eterna del hombre, nos sentimos distanciados por un abismo insondable del comunismo. Ahora bien, esta oposición, o mejor dicho, esta afirmación nuestra, no quiere decir que incurramos en el fácil anticomunismo de liberales y cristianos-demócratas, ni que tampoco nos neguemos a reconocer los indiscutibles éxitos del stalinismo como doctrina nacional rusa. (...) Para nosotros, el comunismo significa un avance social muy superior al liberalismo, no sólo por su origen, totalmente justificado, sino también porque, además de colocar un fin colectivo por encima del egoísmo particularista, opone una fe al escepticismo y vaciedad del liberalismo. Por monstruosos que nos parezcan algunos aspectos del marxismo, mucho más encontramos al liberalismo causante del engendro capitalista, que somete a los humildes y desvalidos a la continua explotación del más fuerte. Y por si todo esto fuera poco, no nos olvidamos [de] que el liberalismo está condenado, en todos sus aspectos, por los Papas, quieran o no reconocerlo con su fariseísmo todos los cristianos demócratas del mundo y demás ratas de iglesia"[57].

Conclusiones, consecuencias

Ahora bien, aun cuando existiese un interés, sincero o morboso, por el marxismo, ¿que posibilidades había, a la altura del medio siglo, de acceder a sus textos primarios? Sin duda pocas, pero no ninguna. El fondo izquierdista de la biblioteca del Colegio de Abogados, por ejemplo, no había sido expurgado, y a ella acudieron los más avisados. Como muchos otros, allí leyó Carlos Barral —por consejo de Oliart y "con verdadero sacrificio"[58]— textos de Marx. También es de sobra conocido que en muchas librerías de viejo, como en la regentada por Luis del Caralt en la barcelonesa Rambla de los Estudios, podían adquirirse libros impresos en Argentina o México, entre ellos los

[57] Madrid, *La Hora*, II época, nº 6, 10 de diciembre de 1948, p. 8. Nótese que una de las ventajas del comunismo mencionadas es que es una *fe*, pero en el sentido de ideal laico, más que en el de credo religioso.

[58] BARRAL, C.: *Años de penitencia*. Barcelona, RBA, 1993, p. 258.

clásicos del materialismo dialéctico. Pero la dificultad objetiva de obtener información de primera mano sobre Marx y el marxismo sin quedar intoxicado por la ganga reaccionaria en que solía diluirse provocaba que esta necesidad se cubriese con lecturas vicarias que, con más frecuencia de la deseable, cumplían una función fundamentalmente identificativa, es decir, la de la marca con la que una comunidad de lectores se significa como contestataria, y se reconoce a sí misma como tal. No sería de extrañar que las obras de Marx y Engels (y Lenin, y Sartre, y Gramsci tiempo después...) hubieran llegado a correr suerte de vicio nocturno, caro y exquisito, confundidas en secretas trastiendas con folletos de educación sexual, poesías impuras y novelas condenadas por el *Índex*. El recuerdo de Juan Goytisolo es de una claridad meridiana: "como en las drogas finas de hoy, el candidato a la lectura de aquéllas requería a la vez dinero, conexiones y paciencia"[59].

Cuando, pasados esos tres o cuatro lustros negros, el pensamiento liberal está en condiciones de salir de nuevo a la luz, tiene que sacudirse el polvo de la pechera, pues efectivamente vuelve con las adherencias de un mundo subterráneo donde las ideologías anatemizadas subsisten en magmática indistinción. Pero el marxismo español no renace, porque no parece que existiera alguna vez. Recordaremos que el marxismo español de preguerra, si fértil en traducciones, es parco en estudios sobre teoría económica, dentro de la tradición marxista, con las excepciones que consigna Pedro Ribas[60]. Por ello tampoco cabe referirse a una recuperación posterior de un marxismo específicamente español. En cualquier caso es innegable la llegada del "deshielo" que podría fecharse como muy pronto en 1960, avalado por títulos concretos y una paulatina apertura editorial.

Tradicionalmente se ha considerado que la primera monografía sobre el tema es la muy interesante *Introducción al pensamiento marxista*[61] que resulta de las conferencias pronunciadas en Santiago de Compostela en 1958, pero que no sale de las prensas hasta 1961. El primer libro de Marx y Engels publicado en España después de la guerra, *Revolución en España*[62], aparece 1960, aunque la edición, preparada por Sacristán, estaba lista un año antes[63]. También 1960 comienza a publicarse la cordobesa *Praxis. Revista de Higiene Mental*, partidaria de un compromiso ético cristiano, con "difusa influencia" marxista[64]. En resumen de José Luis Abellán:

> "Por lo que respecta al marxismo —otro de los campos de interés de las generaciones más jóvenes—, no empezó a manifestarse de forma abierta hasta 1962, fecha en que comienzan a darse a conocer algunas publicaciones importantes de Manuel Ballesteros, F. Fernández-Santos, C. Castilla del Pino, Ignacio Sotelo y alguno de los trabajos de E.

[59] GOYTISOLO, J.: *Coto vedado*. Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 156.

[60] RIBAS, P.: *o.c.*, pp. 211-212.

[61] Madrid, Guadarrama, 1961.

[62] Barcelona, Ariel, 1960.

[63] HERRERA, Mª. D. *et al*.: "Hablando con Manuel Sacristán sobre la traducción...". Barcelona, *Cuadernos de traducción e interpretación*, nº 1, 1982, p. 126.

[64] DÍAZ, E.: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Madrid, Tecnos, 1983, p. 102.

Tierno Galván en que el interés por el marxismo y el neopositivismo se aúnan de forma a veces inextricable"[65].

De acuerdo con Ridruejo, la relajación no habría empezado a ser sensible hasta 1963[66]. Entre tanto, podrían añadirse los nombres de Henri Chambre (su *Marxismo en la Unión Soviética* se traduce en 1960), de Jean Lacroix, de José María González Ruiz o de Miguel Benzo Mestre: de estos tres últimos salen en 1962 títulos que encaran el marxismo desde una perspectiva cristiana o, en el mejor de los casos, personalista. El personalismo cristiano de Mounier o de Lacroix era una "fuente ideológica capital del momento"[67], y su función de puente hacia preocupaciones sociales queda acreditada en la siguiente cita de Manuel Sacristán: "El marxista es tan poco incompatible con el "personalismo" que su ideología puede cifrarse en el intento de llegar a ser persona él y los demás. Lo que le separa [de] cualquier otro —y principalmente del humanismo abstracto "personalista"— es la tesis de que la persona y su libertad son entidades necesitadas, no de conservación, sino de conquista"[68].

Esa década, la de los 60, será testigo de una primavera editorial como hacía mucho que no se veía en nuestro país, y que vino a saciar hambres atrasadas. En 1972 el *Hermano Lobo* preguntaba a sus lectores: "¿Cuándo veremos por fin, a la "bestia judeo-masónica y marxista" en el zoo de la Casa de Campo?", y la guasa demuestra que para entonces este *frankenstein* ideológico ya no daba miedo a nadie. Pero ese proceso de liberalización del mercado de ideas que culminaría a finales de los 70 sería, conforme al desengañado peritaje de José-Carlos Mainer: "cultura postiza y portátil suministrada por editores de finanzas inverosímiles, fruto espúreo de la coyunda entre las ideologías de sobrevivencia y las mañas del nuevo mercantilismo"[69]; y en ese caldo el marxismo quedaría —de nuevo— confundido, y finalmente abandonado.

Todo lo arriba señalado permite hacerse una idea de lo estrechos que eran los márgenes dentro de los cuales podía hacerse uso del marxismo como tradición analítica, y de la terminología que le es propia. Esto afecta sobre todo a quienes, por fecha de nacimiento, apenas pudieron conocer otra ciencia que el sucedáneo cacoquímico de las aulas nacionalcatólicas. Serían ellos quienes, a varias décadas de distancia y sin la "cautela preventiva" de sus mayores[70], comenzaran a recuperar el sentido originario del concepto, así como su versatilidad. Algunos se verían obligados a invertir muchas energías en desbrozar el terreno y en desmarcarse semánticamente de

---

[65] ABELLÁN, J. L.: *La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971, p. 30.

[66] BENEYTO, A.: *Censura y política en los escritores españoles*. Barcelona, Euros, 1975, p. 124.

[67] GRACIA, J. & RUIZ CARNICER, M. A.: *La España de Franco (1939-1975). Cultura y vida cotidiana*. Madrid, Síntesis, 2001, p. 253. Se pueden encontrar varias claves para estos trasvases ideológicos en el artículo de BONET, L.: "Manuel Sacristán, Simone Weil y el personalismo: unos textos inéditos". Barcelona, *Mientras Tanto*, n° 63, 1995.

[68] "Tópica del marxismo y los intelectuales". Bruselas, *Nuestras Ideas*, n° 7, diciembre de 1959, p. 22.

[69] MAINER, J.-C.: *De postguerra (1951-1990)*. Barcelona, Crítica, 1994, p. 118.

[70] GRACIA, J.: *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Anagrama, 2004, p. 35.

eso que aquí hemos llamado "marxismo del Régimen", y que ya hemos visto que es una categoría cambiante y polifacética[71]. Otros, menos despiertos, incorporaron inconscientemente la discrecionalidad con que desde el poder se blandían los adjetivos, e hicieron profesión de marxismo de manera indefinida y preferentemente perdularia.

He aventurado una clasificación según el tipo de publicación que sólo funciona en parte, porque como se ve abundan las imbricaciones: un doctor pronunciando un discurso en la ACNP, un jesuita reseñado en una publicación filosófica, un pensador francés traducido en la Editora Nacional... Son hibridaciones inevitables en un Estado confesional con una universidad pobre y neotomista. También es verdad que una reconstrucción en condiciones del significado histórico del marxismo debería revisar concienzudamente la prensa periódica, las innumerables cabeceras falangistas, los archivos del Movimiento, los de la resistencia clandestina, los testimonios orales, y un largo etcétera que queda para mejor ocasión. Consciente de las limitaciones de mi trabajo, espero al menos haber aportado nuevos datos para la historia del concepto y sobre el tipo de pensamiento que era realmente posible en aquella España claustrofóbica.

[71] Un solo ejemplo, a vuelapluma: varios de los trabajos de los sesenta de José Luis Aranguren —*Catolicismo día a día* o *El marxismo como moral*— vienen a enmendar una de las simplificaciones más difundidas, la que propugna que el marxismo es amoral o tiene una moral maquiavélica. En su contribución al volumen colectivo *Cristianos y Marxistas: Los problemas de un diálogo* recoge el concepto de "materialismo práctico" y se cobra revancha de la comparación que hacía del marxismo una religión, asegurando que es más bien la Iglesia católica la que se comporta como un estalinismo.

La polémica antiescolástica y la Lógica humanista en la España del siglo XVI[1]

The antischolastic controversy and the Humanist Logic in the Spain of the XVIth Century

PAULA OLMOS GÓMEZ
U.N.E.D.

Resumen: A pesar del predominio de la lógica escolástica en las Universidades españolas, los humanistas de los siglos XVI y XVII no permanecieron ajenos a las transformaciones doctrinales y pedagógicas que se propusieron desde el entorno europeo en el campo de la lógica. En este artículo se repasan las características principales de algunas de las obras de lógica humanista producidas en el ámbito hispano y se comenta, fundamentalmente, su inserción en el contexto social e institucional del momento, caracterizado por un ambiente polémico de enfrentamiento entre el escolasticismo tardío y el humanismo.
Palabras clave: Lógica, escolástica, retórica, humanismo, docencia.

Abstract: Despite the prominence of scholastic logic in Spanish universities during the Sixteenth and Seventeenth centuries, a group of humanists showed a great interest in doctrinal and educational changes in the field of logic in other countries of Europe. This article summarises the most important works of this humanist approach and comments about their role in the social and institutional context of the historical moment, characterized by a controversy between a post-scholastic and humanism.
Key words: Logic, Scholasticism, Rhetoric, Humanism, education.

1. La suerte del humanismo en España

Debemos a Luis Gil Fernández y a su, más bien desolador, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*[2], la aclaración, más allá de las antiguas polémicas sobre su misma existencia, de las circunstancias precisas de la "derrota institucional" (que no intelectual) que, en nuestro país, habrían de sufrir los movimientos de reforma educativa —y la asimilación curricular del saber clásico en la

[1] Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2005-00365.
[2] Madrid, Alhambra, 1981.

reinterpretación humanista— que, en torno al siglo XVI, atravesaban el contexto académico y cultural europeos. Se centra Gil (1981) en el tema fundamental de la enseñanza de las lenguas clásicas, como base insoslayable para la recepción efectiva y la reflexión, tanto de carácter filológico como filosófico, sobre el legado antiguo, y revela el desprecio que, en muchos ámbitos universitarios, de raigambre escolástica, despertaba el tratamiento "humanista" de los textos, como correspondiente a un grado de enseñanza inferior. Los críticos de las nuevas corrientes consideraban "inútil" el aprendizaje del griego —puesto que los textos "verdaderamente importantes" ya estaban vertidos al latín— e innecesarias las sutilezas y elegancias lingüísticas de "los muy latinos", a los que tenían por ignorantes de la gran filosofía y teología aristotélicas de los maestros medievales y por peligrosos "amigos de novedades". Tales resistencias hicieron muy difícil la asimilación de las corrientes humanistas en los niveles de enseñanza superior y universitaria, más allá de los introductorios cursos de artes. Por otro lado, en el terreno de la educación escolar preuniversitaria, en principio, más libre y permeable, por su propio carácter curricular a la influencia de los "maestros de latinidad" (ya que se trataba de que los jóvenes aprendieran, fundamentalmente, dicha lengua), la "derrota" vendría más bien de la mano de la miseria material, la falta de interés y apoyo de las autoridades y la correspondiente huida de tales puestos de los mejor preparados.

Richard L. Kagan, en su obra sobre la educación en el reino de Castilla entre los siglos XVI y XVII[3], expone, por su parte, el hecho determinante del desarrollo (muy por encima del de otros países europeos en la misma época) de la administración y la burocracia, asociadas a una Corona con grandes posesiones y una estructura muy compleja y de gran calado social. Ello produjo la orientación de los estudios superiores hacia la obtención de premios y cargos, es decir, la *empleomanía* (*careerism*, en terminología de Kagan) y la preponderancia de las carreras de leyes (civil y canónico), encaminadas a la consecución de posiciones y prebendas oficiales, tanto en la iglesia como en la administración civil. De acuerdo con Kagan: "This professional alignment is demonstrated in the colleges' initial bias toward the study of law and theology, the subjects leading to official appointments, instead of literature and philosophy, the subjects touted by the humanist authors of the line"[4].

[3] KAGAN, R.L.: *Students and Society in Early Modern Spain*, puede consultarse en LIBRO, The Library of Iberian Resources Online (http://libro.uca.edu). Edición impresa, John Hopkins University Press, 1974 (existe versión en castellano *Universidad y sociedad en la España Moderna*. Madrid, Tecnos, 1981).

[4] KAGAN, R.L.: *o.c.,* cap. 7, p. 111. Este mismo autor no deja de recoger los "aires de renovación" humanista y los pequeños cambios y apuestas educacionales que tales ideas indujeron en ciertas universidades entre finales del s. XV y hasta, más o menos, mediados del s. XVI, pero concluye con el refuerzo, hacia finales de la centuria, de la opción profesional, tradicional y definitivamente menos peligrosa centrada en el muy arraigado fomento del estudio del derecho. Semejante tira y afloja se resume en los siguientes pasajes del cap. 9, pp. 216-7: "During the Middle Age jurists occupied the leading place in Spain's universities [...] The other disciplines could not compete until the later fifteenth century [when] though law remained popular, humanist theology and the liberal arts won the day. Lectures on classical topics by noted humanists such as Peter Martyr and Marineo Siculo reportedly drew large crowds of students at Salamanca, and this university, in imitation of Alcalá, acquired a Colegio Trilingüe of its own

Uno de dichos autores humanistas, el *lucianesco* Cristóbal de Villalón, nos da testimonio en su obra manuscrita, *El Scholastico*[5], del sentimiento de impaciencia que tal desprecio por las artes del lenguaje despertaba en los partidarios de mayores reformas: "[*v*]*er que en las insignes vniversidades de Castilla crecen cada dia las rentas y premios y bajan sin comparaçion las lettras de los maestros por lo qual se corrompen los juizios y injenios de los discipulos* (f. 2r)". Ya que para tales autores la base de la renovación intelectual había de encontrarse en un cambio de actitud hacia los niveles iniciales del estudio, las artes o letras (gramática, retórica y dialéctica), en las que exigían, fundamentalmente, un cambio curricular en el elenco de autores utilizados que promoviera la recuperación del estilo clásico y, con él, la del saber incorrupto de los antiguos: "[*m*]*e paresce a mi que en esto ay gran nescesidad de reformaçion en nuestra españa: que con trapaçets y libros barbaros corruptos y deprabados contentan enseñar a sus discipulos y principalmente en el latin: muy en contrario de la costumbre de otros feliçissimas prouinçias como italia y alemaña donde aduertiendo en vna cosa que tanto les va muestran a sus discipulos avn a conoscer los primeros carateres de las lettras en muy elegantes auctores de prosa y altos poetas latinos: por que quando vinieren a la gramatica tengan notiçia y mas façilidad* (f. 94r)". Pero nada de esto podía tener sentido para quienes, interesados más bien en los frutos económicos de la obtención de titulaciones con orientación profesional, veían en los cursos de artes un mero trámite para alcanzar la deseada meta de convertirse en *letrados*, meta que en absoluto se vería afectada (ni mucho menos favorecida) por abrazar una nueva concepción de las artes conducente a una polémica apertura a nuevos modelos de pensamiento, en ciencia y en filosofía.

Los dos autores que, fundamentalmente, traeremos a colación a lo largo de este estudio, Pedro Simón Abril (Alcaraz, Albacete 1530-Medina de Rioseco, Valladolid 1595) y Francisco Sánchez de las Brozas (Las Brozas, Cáceres 1522-Valladolid, 1600), se contaban, sin duda, entre los "más latinos" de su tiempo y, definitivamente, para muchos, entre los excesivamente "amigos de novedades", por lo que sufrieron en carne propia las consecuencias de tal estado de cosas. El primero de ellos, en una continua lucha por la estabilidad laboral y por una recompensa material digna de su trabajo, se vio condenado a una vida itinerante, a la exclusión de la enseñanza superior y a contemplar la impotencia de sus textos pedagógicos y sus propuestas de reforma educativa frente a decisiones institucionales como las que perpetuaron la obligatoriedad del *Arte* de Nebrija[6]. Por si esto fuera poco, en 1570, fue objeto de un

---

to pursue studies in Greek, Hebrew and Chaldean [...] But the challenge offered by the Renaissance did not last long. Religious controversy abroad, troubles with suspected heretics and religious fanatics at home, and the monarchy's new emphasis on censorship combined to put a halt to free inquiry typical of Renaissance scholarship [...] After that decade, [1550's] the study of the arts and theology at the universities began to languish, while students increasingly favoured studies in the law".

[5] VILLALÓN, C. D.: *El Scholastico*. Madrid, C.S.I.C., 1967, ed. de Richard J. A. Kerr.

[6] P. Simón Abril publicó varias gramáticas latinas. La primera de ellas, bajo el nombre de *Latini idiomatis docendi ac discendi methodus*, se publicó en Zaragoza en 1561. En el prólogo de dicha obra, Simón Abril critica respetuosamente el *Arte* de Nebrija y propone su propio texto como una mejora propia de tiempos más ilustrados.

proceso de excomunión e inhabilitación docente al tratar de impartir cursos de filosofía en el Estudio General de Uncastillo (Zaragoza) y aunque, en este caso, no se trataba tanto de un ataque a su persona como de preservar el privilegio de los últimos grados de enseñanza para los centros que habían adquirido el estatus de Universidad, como el existente en Huesca capital, lo cierto es que la formación y orientación humanistas de Simón Abril (y seguramente su independencia de las órdenes religiosas, quizá por inconvenientes de "pureza de sangre") hicieron que se le considerase durante toda su vida como un (aunque insigne) maestro de "humanidad", gramático y traductor, quedando sus evidentes intereses filosóficos necesariamente restringidos a una faceta privada. Francisco Sánchez, por su parte, con mayor fortuna académica y social, no se libró de los recelos inquisitoriales ante su obra, protagonizando varios desencuentros con el Santo Oficio, entre otras causas, por sus simpatías con las doctrinas lógico-dialécticas de Petrus Ramus, que se había significado por su protestantismo. El comentario que el calificador de la Inquisición, Fray Antonio de Arce, dedicó a su *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus scholae dialecticae* (Salmanca, 1588), resume claramente el sentir de la jerarquía eclesiástica ante la alternativa humanista a las enseñanzas establecidas, y la identificación que entre novedad intelectual y heterodoxia religiosa se estableció, como consigna, a partir de la contrarreforma tridentina: "de todo el discurso del libro se colige ser el autor muy insolente, atrevido, mordaz, como lo son todos los gramáticos y erasmistas"[7].

Sin embargo, y por centrarnos tan sólo en estos dos autores, tanto la fama (contemporánea y posterior) de Francisco Sánchez de las Brozas, especialmente de su innovadora gramática racional, la *Minerva sive de causis linguae latinae* (Salamanca, 1587), como el singular empeño de Pedro Simón Abril al presentar, ante la corte de Felipe II, un programa completo de reforma de la enseñanza dedicado al propio Rey, sus *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas* (Madrid, 1589) —a partir del cual habría de iniciar la producción de una serie de textos que pretendían cubrir todo el espectro filosófico desde un punto de vista humanista— demuestran que la derrota de este movimiento no tenía nada de inexorable. De hecho, el que tales propuestas quedasen, en cierto sentido, al margen del currículo académico universitario, no impidió que tuvieran una extendida influencia social y cultural. Ejemplo de ello podría ser la suerte del tratado lógico de Simón Abril, es decir, la *Primera parte de la filosofía llamada la lógica o filosofía racional* (Alcalá de Henares, 1587). Dicho tratado no formó nunca parte de los textos oficiales en ninguna universidad o estudio (aunque hay que pensar que su propio autor lo usara de algún

---

Luis Gil (1981, p. 107) comenta, por su parte, los intentos fallidos del Consejo Real de sustituir el texto de Nebrija. Dicho órgano consultó en 1594 a las Universidades de Valladolid, Salamanca y Alcalá pero, al no ponerse estas de acuerdo, decretó la simple "reforma" del texto. El rector de la de Salamanca propuso la redacción de una nueva gramática y dio los nombres de Simón Abril (a la sazón, en Medina de Rioseco) y del maestro Céspedes (en Valladolid) para encargarles tal tarea que nunca se realizó.

[7] TOVAR, A. & PINTA, M. DE LA.: *Procesos Inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1941.

modo) y es claramente un manual técnico y escolar. Pese a lo cual, ha dejado huellas de su presencia en bibliotecas privadas[8] y aparece citado por su interés y originalidad en la "lista de la compra" que un viajero alemán, que visitó España allá por 1605, llevaba en su poder[9]. Es un texto cuya pista (al contrario de lo que sucede con otros tratados de Simón Abril) no se pierde; existen aún bastantes ejemplares de la edición original; aparece citado en todos los repertorios bibliográficos relevantes desde el de Nicolás Antonio en adelante y, finalmente, acabaría siendo reeditado, en 1886, dentro de una colección con el reivindicativo título de *La verdadera ciencia española*[10]. No debemos, por ello, pensar que todas las instancias de poder se hallaban inexorable e igualmente en contra de las reformas propuestas por los humanistas y su entorno. La fundación real de la Academia de Matemática en 1583 en la que participaron alumnos de Pedro Simón Abril como Pedro Ambrosio de Onderiz[11] y cuya docencia se impartía en castellano[12] es uno de los ejemplos que nos debería hacer pensar en la necesaria "revisión de esos tópicos historiográficos, a la luz de la creciente información sobre las ciencias y las técnicas hispanas del siglo XVI, y sobre el papel de Felipe II a este respecto" de que habla L. Vega (2003)[13].

En todo caso, la razón por la que ambos maestros protagonizan nuestro estudio es la de ser los autores de tres manuales (y un polémico opúsculo) que podemos identificar como específicamente pertenecientes a la corriente de renovación humanista de la disciplina lógica, escritos con la polémica intención de *sustituir* en la enseñanza de tal *parte integrante de la filosofía* a la tradicional tratadística escolástica, lo que en ellos se indica explícitamente, especialmente en el caso de Pedro Simón Abril[14]. Nos referimos, en concreto, a las siguientes obras:

Pedro SIMÓN ABRIL: *Introductionis ad libros logicorum Aristotelis libri duo*. Tudela, 1572.

Pedro SIMÓN ABRIL: *Primera parte de la filosofía llamada la lógica*. Alcalá de Henares, 1587[15].

---

[8] Así lo demuestra el artículo de Anastasio Rojo Vega "La Biblioteca de un poeta profesional: Hernando de Cangas" (*El libro antiguo español V*, Universidad de Salamanca, 1998).

[9] CÁTEDRA, PEDRO M.: "La biblioteca y los escritos deseados (España, *ca*. 1605)". *El libro antiguo español V*, Universidad de Salamanca, 1998.

[10] Todavía Palau y Dulcet en su *Manual del librero hispano-americano* (2ª ed. 1948) llega a decir de él "*este libro es un caudal de doctrina profunda y un modelo de claridad*".

[11] SALAVERT FABIÁN, V. L.: "La cultura científica y técnica en la España de los siglos XVI y XVII". Burdeos, *Bulletin Hispanique*, 97 (1), 1995, pp. 1-27.

[12] En lo que, de manera sólo aparentemente paradójica, insistían los "más latinos", precisamente por defender la pureza de la lengua muerta y por librar el saber y la ciencia del esotérico lenguaje escolástico.

[13] VEGA REÑÓN, L.: "Alonso de Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX, 2003, pp. 119-133.

[14] Y ello tanto en su tratado sobre dialéctica como en su propuesta de reforma de la enseñanza recogida en los *Apuntamientos*. Madrid, 1589.

[15] Como ya hemos comentado, existe una segunda edición de esta obra en *La verdadera ciencia española* (Barcelona, 1886) con el texto ligeramente modernizado (tan solo la morfología verbal y en ningún caso la

Francisco SÁNCHEZ: *Organum dialecticum et rethoricum cunctis disciplinis utilissimum et necessarium*. Lyon, 1579, (2ª ed., Salamanca, 1588)[16].

Francisco SÁNCHEZ: *De nonnulis Porphyrii aliorumque in Dialectica erroribus Scholae Dialecticae*. Salamanca, 1588, (2ª ed., 1597)[17].

Las dos obras de Simón Abril apenas difieren en la parte expositiva de la disciplina siendo, en parte, la segunda prácticamente la traducción al castellano de la primera. Sin embargo, la mayor ambición reformadora y pedagógica del texto castellano (empezando por la propia propuesta del cambio idiomático), hace que, entre otras cosas, se añada en ella un Libro I sobre el "Origen y antigüedad de la filosofía", lo que se justifica por el lugar programático que tal manual ocupa en el currículo alternativo propuesto por Simón Abril[18]. Es frecuente, por otro lado, citar el *Organum* del Brocense como culminación de sus obras retóricas, colocándolo en la línea de trabajos anteriores como el *De arte dicendi* (Salamanca, 1556)[19]. Al fin y al cabo el cargo de Francisco Sánchez en la universidad salmantina era el de Catedrático de Retórica y es de esperar que sus obras serían de aplicación en su tarea docente. Sin embargo, según

---

sintaxis, ni el estilo). Hemos llevado a cabo un cotejo exhaustivo de ambas ediciones sin haber hallado errores ni variantes de interés. Se trata pues de un texto fiel al original y perfectamente utilizable para su estudio por lo que, dada su mayor accesibilidad, las citas que a continuación ofrecemos provienen del mismo.

[16] (Tr. de C. Chaparro Gómez), en SÁNCHEZ, F.: *Obras I, Escritos retóricos*. Cáceres, Institución Cultural "El Brocense", 1984. Utilizamos dicha traducción —con algunas variantes—, que se basa en el texto de 1588 y se considera más acabado tras haber introducido el autor algunas correcciones al publicado en Lyon.

[17] ALCAYDE Y VILAR, F.: *Tratado de los errores de Porfirio y de los otros de la escuela dialéctica*. Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1922. (Versión española basada en la edición de 1597).

[18] La obra se inserta en un ambicioso programa de reforma de la enseñanza que Simón Abril recoge en diversos textos: por supuesto los citados *Apuntamientos*, pero también la introducción "Al lector sobre la orden que se debe guardar en el aprender las ciencias" incluida en la *Primera parte;* dos textos adicionales que contiene su *Gramática griega* (Zaragoza, 1586): la "Comparación entre las lenguas griega y latina" (con una extensa selección y recomendación de autores griegos por materias) y la "Traza para aprender ambas lenguas griega y latina a una" (con un programa en seis *clases* correspondientes a la enseñanza hasta los 12 años); y, por último, la "Instrucción acerca de la orden que debe seguir en sus estudios el que de nuevo comienza de aprender la lengua latina", incluida en su traducción de las *Epístolas Selectas de Marco Tulio Cicerón* ya desde la primera edición en tres libros (Tudela 1572). Tal programa, que incluye los temas y autores que el alumno debe ir dominando hasta completar su formación en *letras de humanidad y filosofía* (alrededor de los 20 años), fue compendiado y explicitado por Margherita Monrreale en su monografía *Pedro Simón Abril* (pp. 57-60), publicada en 1949. Debido a su acérrima defensa de la enseñanza en castellano frente al imperante latín, Simón Abril llevó a cabo un esfuerzo intelectual y editorial ofreciendo tanto traducciones al castellano de los autores más útiles en el ámbito pedagógico (Cicerón y Aristóteles) como obras originales de gramática, lógica y filosofía natural, bien bilingües, bien en vulgar. En todo caso, hacia el final de su vida pretendió preparar tres textos introductorios para dar cuenta de las tres "partes de la filosofía" (racional, natural y moral). El tratado de dialéctica de Simón Abril sería el primero de esos textos introductorios (y el único completado y publicado en vida del autor de todo este programa filosófico) por lo que llevaría el título de *Primera parte de la filosofía*. Su *Segunda parte de la filosofía llamada fisiología o filosofía natural* quedó sin publicar, aunque sabemos que circuló en formato manuscrito formando parte, por ejemplo, de la biblioteca del poeta Hernando de Cangas (Rojo, 1998).

[19] CHAPARRO GÓMEZ, C.: "Génesis y desarrollo de la retórica del Brocense", en SÁNCHEZ SALOR, E. & MERINO JEREZ, L. & LÓPEZ MOREDA, S. (eds.): *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996.

el criterio aquí manejado, aunque el *Organum* cuenta con su específica sección retórica (Libro III y segunda parte del Libro I), y, por supuesto, sin tratar de trivializar la profunda y compleja interrelación entre las *artes antistrofas* de la retórica y la dialéctica en este período, esta obra supone un paso cualitativo en su ambición doctrinal, al tratarse de una propuesta que trasciende con mucho la codificación humanística del arte oratoria, ofreciendo una completa reorganización de las artes argumentativas que proviene directamente de su asimilación del *programa ramista*. Por ello es posible ver una clara separación entre las dos partes (dialéctica y retórica) de la obra, como una revalorización e independencia de la primera que responde a una intención polémica antiescolástica y que, sin duda, va más allá del clasicismo humanista presente en el *De arte dicendi*. Tal actitud polémica se reforzará aún más en el posterior *Tratado sobre los errores de Porfirio* en el que los ataques a la "escuela dialéctica" (en el sentido de la *dialéctica de escuela* o escolástica) son ya directos, lo que acarreará el correspondiente contraataque inquisitorial.

No dudamos de la necesidad de un estudio conjunto de la tratadística humanista de las artes discursivas (que en nuestra opinión debería incluir también la gramática[20]) dada la completa formación e intereses *triviales* de los autores implicados; sin embargo, creemos que partiendo de un criterio de demarcación disciplinar como el presentado (y defendido por los propios autores estudiados), y explicitando las necesarias salvedades, podremos, por un lado, analizar mejor las novedades e intereses específicos de la lógica humanista respecto de la disciplina impartida, como tal, en la Universidades y por otro comparar mejor las diversas tendencias y matizaciones que se dan dentro de la propia corriente humanista. Finalmente, cabe indicar que pese al auge que han cobrado recientemente los estudios sobre didáctica y sobre los *studia humanitatis* de este período, en general, y, en particular, sobre las preceptivas poética y retórica, en nuestros ámbitos lingüístico y filológico[21], carecemos aún de una aproximación a estos textos efectuada desde el campo más específicamente filosófico que nos permita completar una visión más amplia de sus ambiciones metodológicas en cuanto a la reforma de las ciencias que, sin duda, tanto en el caso de Simón Abril como del Brocense trascienden el terreno de las artes discursivas.

2. La Lógica humanista española en el contexto europeo

Para entender mejor la filiación intelectual de los mencionados textos, comentaremos brevemente algunos de sus precedentes en el contexto europeo; y para ello hemos de mencionar en primer lugar la labor de Rodolfo Agricola (1443-1485), que escribió a lo

[20] Sobre todo en casos como el de Simón Abril que asocia a sus textos gramaticales tanto la interdisciplinar *Arte poética* (todos sus textos de gramática latina incluyen un tratadito en latín con este nombre) como temas propios de la retórica, p.e. el estudio de los "Tropos y Figuras", incluido en el Libro III de sus manuales, o la "manera de adquirir copia y facilidad en la oración" que ocupa, en todos los casos, el Libro IV.

[21] SÁNCHEZ SALOR, E. & MERINO JEREZ, L & LÓPEZ MOREDA, S. (eds.): *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996.

largo de unos diez años entre Italia y Alemania su *De inventione dialectica*, texto fijado hacia 1479, que circuló en forma de manuscrito y fue impreso por primera vez en Lovaina, en 1515, y reeditado profusamente, con diversos comentarios y epítomes, a lo largo del siglo XVI. Este tratado supone el verdadero arranque de una alternativa real y pedagógicamente aprovechable frente a la imperante lógica escolástica de terministas y nominalistas, tan criticada hasta entonces por los maestros de humanidades y, sin embargo, totalmente indemne en el ámbito escolar. Las opciones de Agricola, su rehabilitación de 1) la tradición de los *tópicos*[22] como núcleo fundamental y método de la *invención dialéctica* y 2) de la división ciceroniana de la lógica en *inventio* y *judicium*[23], como modelo que inspira la reorganización del material lógico/argumentativo, marcarán el desarrollo de la lógica (o dialéctica[24]) de carácter humanista. La mencionada división general metodológica de la disciplina —opuesta, en cierto modo, a las consideraciones aristotélicas sobre el contenido y contexto de uso de la argumentación que darían lugar a distintas *artes* (lógica, dialéctica, sofística, por un lado; retórica, por otro)—, se efectúa sobre la unificación del material clásico llevada a cabo por el propio Cicerón en lo que este autor entiende como un único arte del discurso o la disputa razonados (*ars disserendi*), que sería el arte correspondiente a un único proceso de razonamiento (describible en términos de dos fases o "momentos": la invención y el juicio) común a cualquier uso argumentativo. La tradición dialéctica de los *tópicos*, por su parte, arrinconada por la escolástica medieval[25], vuelve, en los autores humanistas, a ser una tradición viva, sobre la que se efectúan propuestas y cambios, una fuente de inspiración para la utilidad práctica que se pretende de la nueva reconfiguración[26] de las artes del

---

[22] El origen de la tradición del uso de los llamados tópicos o lugares (*loci*) como método referencial y guía para la sistematización teórica (y pedagógica) de la fase inventiva del proceso argumentativo se encuentra, fundamentalmente en los textos aristotélicos (*Tópicos* y *Retórica*) y ciceronianos (*Tópicos*, *De Inventione*), aunque sería más tarde codificada por Boecio (*De differentiis topicis, In Ciceronis Topica*) que es la fuente principal del tratamiento medieval de la misma, y había quedado relegada, en el período inmediatamente anterior al que nos ocupa, período de predominio de la escolástica nominalista y terminista, a un mero apéndice erudito, sin relación efectiva con el núcleo del análisis lógico llevado a cabo por los principales autores de tratados escolares.

[23] CICERÓN.: *Tópicos*, § 6. Boecio recoge sus palabras casi literalmente al inicio de su *De differentiis topicis*. Green-Pedersen (1984), p. 41, mantiene que la división debía de estar ya establecida en tiempos de Cicerón, pero no contamos con fuentes anteriores de la misma.

[24] El uso de una u otra denominación se hace también objeto de interés y controversia en esta época (ya de por sí amiga de las distinciones terminológicas y filológicas), ya que el concepto de dialéctica (en principio referido, en Aristóteles, al carácter dialógico de las discusiones competitivas o agonísticas) se identifica, según los distintos autores, por un lado, con la propia *Tópica* como arte y con el análisis lógico del razonamiento plausible y no "necesariamente" demostrativo y, por otro, con la totalidad o al menos el núcleo fundamental de la disciplina lógica como teoría del razonamiento "en general". Este último caso (el de Ramus y sus seguidores) se corresponde con una caracterización de la lógica (llamada por ellos dialéctica) que, acorde con el ideal humanista de un estudio conjunto y simplificado de las artes del discurso, hace de la estricta validez formal tan sólo un caso particular (ideal por otro lado), integrado en una teoría más amplia de la argumentación discursiva (evidentemente no bajo este nombre).

[25] GREEN-PEDERSEN, N. J.: *The tradition of the Topics in the Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1984.

[26] "Reconfiguración" o *repastinatio* es precisamente el término utilizado por Lorenzo Valla (1407-1457) en su famoso texto *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (1439), citado habitualmente como precedente, mucho más crítico y asistemático, de la labor doctrinal de Agricola.

discurso y un modelo pedagógico para el entrenamiento de quienes han de ejercitar la elocuencia, tanto en el terreno escolar como en el contexto civil.

A partir de la línea inaugurada por Agricola, los manuales de lógica humanistas:

1) Prescinden de los desarrollos más originales y especulativos del análisis lógico-lingüístico medieval, como inútil y farragosa palabrería (expresada, además, en un latín "bárbaro" para el oído humanista),

2) Simplifican enormemente la configuración de la materia lógica, dejando tan sólo aquello que resulta práctico de manera inmediata y fácil de aprender y sistematizar,

3) Retoman, como ya hemos comentado, la división general ciceroniana y presentan ambas partes de la lógica (*inventio* y *judicium*) como los dos únicos polos sobre los que gravita un arte de razonar dirigido al uso discursivo y persuasivo.

La propuesta de Agricola tuvo, en todo caso, el acierto de canalizar las críticas que ya desde el siglo XIV, con el rechazo de Francesco Petrarca (1304-1374) a la *ignorantia* de los filósofos[27], venían vertiéndose sobre la lógica escolástica por su supuesta inutilidad para la vida y el conocimiento práctico, su impía y bárbara artificiosidad y sofistería y su formal frialdad ético-religiosa. A tales críticas se habían sumado los representantes más conocidos del Humanismo (especialmente Lorenzo Valla), fomentando y practicando un nuevo tipo de discurso teórico sobre la educación y el saber a que debe aspirarse. Sin embargo, será tan solo a partir del texto de Agricola que los partidarios de tal renovación contarán con una alternativa manejable en materia de lógica frente a los tratados escolásticos. La influencia del tratado de Agricola dará lugar a una primera generación de los llamados por Walter Ong[28] *post-agricolan dialecticians*, entre los que figurarían Johannes Caesarius (1458-1550), Christophorus Hegendorf (1500-1540), Franciscus Titelmans (1502-1537) y, sobre todo, Philipp Melanchthon (1497-1560), y cobrará importancia a partir de que, alrededor de 1530, sea posible institucionalizar su utilización en los centros de enseñanza superior, fundamentalmente en Alemania[29]. Kees Meerhoff (1997)[30], por su parte, nos ha

[27] PETRARCA F.: *De sui ipsius et multorum ignorantia*, 1367.

[28] ONG, W.: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 1958 (2ª ed., 1983).

[29] La expansión en Alemania de esta dialéctica humanista basada en Agricola fue enorme, entre otras cosas gracias a la labor, precisamente, de Philipp Melanchton, llamado *Praeceptor Germaniae* y responsable o al menos inspirador de la renovación de los programas de filosofía en muchas de las universidades alemanas. Pero, también de manera muy temprana, dicha influencia llegó a otras universidades como la de Cambridge, a la que Enrique VIII, a través de las *Royal Injunctions* de 1535, impone la enseñanza en lógica de Aristóteles, Agricola, Trapezuntius y Melanchton "*instead of the frivolous questions and obscure gloses of Scotus, Burleigh,...*" (citado por W. Ong, 1958).

[30] MEERHOFF, K.: "Logique et éloquence: Une Révolution Ramusienne?", en MEERHOFF, K. & MOISAN, J. C. (eds.): *Autour de Ramus: texte, théorie, commentaire*. Québec, Nuit Blanche éditeur, 1997.

dibujado el panorama de la recepción de la dialéctica de Agricola en París, a partir de la enseñanza en esta ciudad de un maestro germánico como Jean Sturm (1507-1589) entre los años 1529 y 1536, a cuyas clases acudiría el joven Pierre de la Ramée[31] para convertirse, más tarde, en portavoz de la nueva dialéctica y foco, a su vez, de influencia hacia medidos de siglo.

En España, de acuerdo con Luis Vega (2003), "la confrontación entre la lógica escolástica y humanista se abre en el curso de la primera mitad del siglo XVI, a través de obras como las de Hernando Alonso de Herrera[32], editor de la retórica de Trebisonda (1511) [...] la confrontación eclosiona al mediar el siglo en Salamanca de la mano de Gregorio Arcisio[33], editor en 1554 del De inventione dialectica, de Agricola" [34]. Con lo que tendríamos una situación en el contexto de las líneas de influencia similar a lo ya comentado respecto de otros países (si bien con algo de retraso). Y, sin embargo, continúa L. Vega "esta confrontación apenas tendrá incidencia en la lógica escolar hispana", mientras que "los ensayos de una lógica civil, aplicada a cuestiones éticas y jurídicas [...] discurrirán al margen de los tratados de lógica". Lo que, como ya hemos visto, respondería a una situación generalizada de recelo contrarreformista y a la identificación entre las críticas humanistas anti-escolásticas y el supuesto erasmismo o heterodoxia de sus partidarios. Buen ejemplo de ello fue el revuelo armado (investigación, toma de declaraciones y requisa de libros) por la Inquisición salmantina contra los posibles lectores, admiradores o seguidores de Petrus Ramus en 1568[35], que afectó directamente al Brocense, entre

---

[31] Petrus Ramus (1515-1572), que se dio pronto a conocer por sus diatribas anti-escoláticas y anti-aristotélicas (*Aritotelicae animadversiones*, 1543), publicó en ediciones sucesivas (1543, 1547, 1555 —primer texto francés—, 1566 y 1576) sus propuestas para el estudio de la dialéctica y la retórica, bien en solitario, bien en colaboración con Omer Talon (*ca*. 1510-1562), que también prestó su nombre a determinados textos (los más relacionados con la retórica) cuando a Ramus se le prohibió enseñar y publicar material filosófico o dialéctico, a partir de sus controvertidas tesis de 1543 (MURPHY, J. J.: "The relationship between Omer Talon's *Institutiones Oratoriae* (1545) and the *Rhetorica* (1548) attributed to him", en MEERHOFF, K. & MOISAN, J. C. (eds.), *o c*., 1997.

[32] Hernando Alonso de Herrera (1460-1527), además de editar las obras de Giorgio de Trebisonda y de LorenzoValla, se hizo célebre por su diálogo *Disputatio adversus Aristóteles aristotelicosque sequaces* (Salamanca, 1517; se trata de un texto bilingüe latín/castellano), obra polémica de carácter humanista en la que se hace un uso sistemático de la argumentación basada en tópicos para refutar la postura heredada sobre un determinado pasaje de las *Categorías* de Aristóteles. Existe una reciente edición a cargo de Mª Isabel Lafuente y Mª Asunción Sánchez que incluye también la versión castellana contemporánea del texto: *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, Universidad de León, Junta de Castilla-León, 2004.

[33] Gregorio Arcisio (1516-1561), se dedicó a la lógica aristotélica con afán renovador, publicando diversos comentarios al *Organon* y a la *Isagoge* de Porfirio, además de la mencionada edición burgalesa del texto de Agricola.

[34] Como muestra de la difusión en España del tratado de Agricola, cabe señalar que, además de los múltiples ejemplares pertenecientes a bibliotecas, el texto figura entre los libros que poseían de manera privada tanto Pedro Simón Abril como el maestro de griego salmantino León de Castro, según se desprende de la serie de artículos (1997, 2002) en los que Anastasio Rojo ha publicado la relación de sus "inventarios". P. Simón Abril también poseía un ejemplar de la traducción de los *Progymnasmata* de Aphtonio de Antioquia publicada por Agricola.

[35] PINTA LLORENTE, M. DE LA.: "Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramus en Salamanca". Madrid, *Religión y Cultura*, Tomo XXIV, 1933.

otros, aun cuando tan sólo se detectó un cierto interés (y hasta diríamos que muy poco actualizado) por sus obras dialécticas, sin que sus ideas u obras religiosas aparecieran por ningún lado. Según se deduce de las declaraciones transcritas, en el momento de realizarse la encuesta, los principales valedores y propagandistas de las doctrinas ramistas se hallaban ya fuera de los núcleos de influencia, bien en el extranjero (Miró), retirados (Sebastián Pérez) o detenidos por la Inquisición (Martín Veruete). De modo que todos los encuestados hablan de un conocimiento ya algo pasado y estrictamente técnico de sus doctrinas (aunque puede ser disimulo o prudencia). La propia encuesta revela, sin embargo, muchas de las tensiones de las que venimos hablando que se resumen en boca del *catedrático de prima de griego*, maestro León de Castro (insigne *sycofanta* que, en 1571 acabaría denunciando a Fray Luis de León) que no se priva de insinuar (sin dar pruebas ni nombres) que a Petrus Ramus "le siguen en lógica y filosofía todos esos que se tienen por muy latinos de Salamanca" (M. de la Pinta Llorente, 1933)[36]. Todo ello no habría de impedir, en todo caso, que se produjeran en España textos de lógica (muy pocos) y de retórica (bastantes más)[37] que respondieran directamente a estas influencias y que compartieran el interés en la renovación humanista de los estudios superiores. Podemos, en realidad, identificar cinco ámbitos en los que la influencia de la dialéctica humanista de Agricola y sus descendientes se dejaría sentir:

1) Los manuales específicos de retórica de diversos maestros y catedráticos en activo, fundamentalmente, en los centros de Valencia[38] y Salamanca, incluidos los del propio Brocense o Juan Lorenzo Palmireno (de ascendencia ramista)[39]. En ellos se mezclan diversos intereses, como las consideraciones en torno a la enseñanza e imitación del latín clásico (con posturas diversas respecto a la polémica sobre el *ciceronianismo*[40]), la docencia en vulgar o la importancia del ejercicio práctico, con una propuesta de revalorización de la retórica que se canaliza por medio de una suerte de "dialectización" de la retórica (lo que nos indica la importancia del acercamiento y mutua dependencia entre las dos artes

[36] Tales investigaciones y recelos no conseguirían sin embargo cortar de raíz la influencia ejercida por los movimientos intelectuales europeos y de ello son buena muestra tanto los trabajos del Brocense como el hecho de que P. Simón Abril mantuviera en su biblioteca privada una *Dialéctica de Pedro Ramírez*, tal como figura en el inventario realizado a su muerte, en 1595 (Rojo, 2002).

[37] Recordemos que la lógica, al contrario que la retórica, pese a formar parte del currículo introductorio de las facultades de artes, tenía cierta continuidad en los estudios superiores de teología o filosofía, por lo que se prestaba menos a las reformas.

[38] LUJÁN ATIENZA, A. L.: *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*. Madrid, C.S.I.C., 1999.

[39] Como, por otro lado, los de Fadrique Furió Ceriol o Pedro Juan Núñez, ambos estudiantes en París y discípulos de Ramus y su colaborador Omer Talon, aunque el segundo recibió asimismo la influencia directa de la retórica griega post-aristotélica, siendo su tratado más conocido, *Institutiones rhetoricae* (1578) una paráfrasis de Hermógenes de Tarsos (s. II) por lo que se centra en la teoría de los "estilos" o "ideas" de dicho autor. Las distintas corrientes de la retórica del siglo XVI han sido, en todo caso, analizadas y clasificadas por Luisa López Grigera en *La retórica en la España del Siglo de Oro*. Universidad de Salamanca, 1994, cap. 3.

[40] NÚÑEZ GONZÁLEZ, J. M.: *El Ciceronianismo en España*. Universidad de Valladolid, 1993.

"antistrofas") para hacerla, digamos, más estricta y cercana a una teoría de la argumentación persuasiva, en lo que han venido en llamarse "retóricas del *docere*"[41], cuyas secciones sobre *invención* provienen fundamentalmente de la dialéctica humanista europea.

2) Los tratados de oratoria y epistolografía religiosa o civil, en los que, sin embargo, la dialéctica argumentativa se pone en práctica respondiendo a los usos y gustos clásicos de la época, sin que se pueda decir que beban directamente de las fuentes teóricas aquí mencionadas[42]. Cabe citar en todo caso, aunque sólo sea por la importancia que da al sistema inventivo de la tópica, el célebre *De locis theologicis* de Melchor Cano (1563), correlato católico del tratado de Philip Melanchton *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses theologiae* (1521).

3) También es posible rastrear algunos cambios y matizaciones en los manuales de lógica (españoles y novo-hispanos) que, permaneciendo fieles a la tradición escolástica, tratan sin embargo de huir de los desarrollos más típicos del "terminismo" medieval, incluyendo, en algunos casos, secciones que, como el tratado *De locis dialecticis seu topicis* de Alonso de Veracruz, "acusan el influjo específico de la dialéctica humanista, de Agricola y de Titelmans sobre todo"[43]. Otro ejemplo, algo más tardío, de esta influencia sería el tratamiento de los tópicos en el *Institutionum dialecticarum* de Pedro Fonseca (1611)[44].

4) Las ediciones y traducciones de los textos renovadores de la dialéctica europea, desde la ya mencionada edición burgalesa (1554) de Agricola por parte de Gregorio Arsicio, a los distintos autores que se ocupan de Titelmans (Francisco Escobar, Pedro de Hermosilla o Antonio Jordana). En este apartado destacaría también Hernando Alonso de Herrera que publica en España la obra de Giorgio de Trebisonda y de Lorenzo Valla.

---

[41] La idea de esta denominación (PRIOR GARCÍA, J. J.: *La retórica del "docere", "inventio y dispositio" en la teoría lógico-retórica del humanismo español del s. XVI* (tesis doctoral inédita). Universidad de Murcia, 1994) responde al hecho de que, de las tres funciones tradicionales del arte retórica, *docere*, *muovere et delectare*, sería la primera la que se vería beneficiada por un riguroso concepto de la argumentación correcta y razonable, independiente del ornamento y estilo, que serían responsables de la consecución de los otros dos fines.

[42] En todo caso, algunos de los autores mencionados a propósito del punto anterior, Juan Lorenzo Palmireno, o Pedro Juan Núñez escribieron también tratados epistolares.

[43] VEGA, L.: "Alonso de Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX, 2003, pp. 119-133. En este artículo se citan algunos maestros de lógica cuya enseñanza habría contribuido a estos cambios, como Gregorio Arsicio en Salamanca o Cardillo de Villalpando en Alcalá. El texto de Alonso de Veracruz *Recognitio summularum* (México, 1554), al que pertenece el tratado mencionado, es de los más estudiados y mencionados en este sentido (L. Vega (2003), V. Muñoz Delgado (1974), W. Redmont y M. Beuchot (1985), lo que, por otro lado, supone que la introducción de la lógica escolástica en el Nuevo Mundo se realizó en términos claramente "post-medievales".

[44] DONALD, F.: "Fonseca on Topics", en ANGELELLI I. & CEREZO M. (eds.): *Studies on the History of Logic*. 1996.

5) Finalmente, quedarían los textos que queremos destacar en el presente estudio: aquellos pocos tratados originales, específicamente dedicados a la exposición de las ideas humanistas sobre lógica, con la polémica intención de proponer una reforma y sustituir en la enseñanza de la disciplina a la tradicional tratadística escolástica. Entre éstos, podríamos mencionar, además de las obras de Simón Abril y El Brocense en las que nos centraremos, otros títulos como los siguientes:

Juan COSTA Y BELTRÁN: *De utraque inventione oratoria et dialectica libellus*. Pamplona, 1570.

Sebastián FOX MORCILLO: *De demonstratione, eiusque necessítate ac vi* y *De usu et exercitatione dialecticae*. Basilea, 1554 (junto con *De iuventute* y *De honore*, de carácter más retórico).

Pedro Juan MONZÓ: *Enarrationes compositionis totius artis dialecticae*. Valencia, 1556.

Pedro NÚÑEZ VELA: *Disputationum logicarum libri tres*. Ginebra, 1578.

3. Los términos de la polémica

Hemos destacado ya algunas de las opciones fundamentales de los humanistas en su reconfiguración de la lógica y querríamos, en este punto, fijarnos en las críticas aducidas por los propios autores que nos ocupan para justificar tal cambio de rumbo dentro de la disciplina que ellos mismos consideran "*portera de toda manera de doctrina*"[45]. El carácter polémico de los textos es evidente y se muestra muy particularmente en la presentación de los mismos. Simón Abril, por ejemplo, encabeza su obra lógica en latín (*Introductiones*, 1572) con el siguiente dístico:

Libri ad lectorem distichon:
Barbarus hinc absit: neme lege stulte sophista
Non tulit has merces bibliopola tibi

Dístico al lector del libro:
Que el bárbaro se mantenga lejos de aquí: en ningún modo leas, necio sofista,
No trajo el librero tales mercancías para ti.

En el que se despliega ya el léxico con el que los autores humanistas se referirán a los lógicos escolásticos: *bárbaros*, fundamentalmente por su uso esotérico y medievalista del latín; *sofistas*[46], por su exceso de artificio —su interés en las

[45] ABRIL, S.: Prefacio "Al lector", en *Primera parte de la Filosofía*. Barcelona, 1886 (2.ª edición), p. xx.

[46] Juan Luis Vives mantiene, sin embargo, en su célebre epístola *In pseudodialecticos* (1519), que eran los propios lógicos parisinos del Collège de Montaigu los que decían de sí mismos que se ocupaban de *sofismas*.

paradojas, ambigüedades y "casos raros", en detrimento de la utilidad inmediata y la relevancia en la argumentación—. El Brocense, por su parte, en el prólogo al *Organum*, dice que tras demostrar, en otras obras, la *ceguera* de los gramáticos, se dispone a hacer lo propio con los dialécticos y retóricos, y añade que sus armas teóricas podrán servir a sus discípulos para enfrentarse "contra la Hidra de Lerna, esto es, contra las cabezas pululantes de los sofistas"[47]. Tales calificativos se encontraban a la orden del día y no necesitaban de mayor aclaración, como podemos comprobar en el diálogo *El Scholastico*, de Cristóbal de Villalón, en que se habla sin remilgos de los *bárbaros idiotas* y *sofísticos filósofos*, interesados en *niñerías bárbaras*[48].

En todo caso, la principal crítica contra la lógica escolástica no se centra tanto en señalar errores como "excesos" o elementos "superfluos". Villalón lo expresa en pocas líneas: "*Y en logica vereis unos tratados de insolubles y obligaçiones o vnos de modales o de actos sinchategorematicos y de otras semejantes vanidades: que si acaso lo hechassen en algun crisol todo se yria en humo y en escoria sin prouecho ni fin*" (f. 100 r). Simón Abril manifiesta, por su parte, ya en el prólogo, su firme oposición a las "vanas e inútiles cuestiones problemáticas" que se aprenden "en lugar de la lógica" (prefacio "Al lector", p. XXII). Pero su alegato más explícito contra una cierta (caricatura de la) lógica escolástica se incluye en el capítulo III del Libro III de la *Primera parte*, "Qué maneras de divisiones de términos hacen los sofistas bárbaros que no son necesarias". Aprovechando su crítica a las divisiones tradicionales entre términos (significativos y no significativos; mentales, vocales y escritos), que dan lugar a distinciones consideradas inútiles y excesivamente técnicas para una comprensión clara y directa de la estructura del razonamiento, Simón Abril arremete contra los "malos escritores de lógica, los cuales no entendiendo el lenguaje y artificio de aquellos primeros graves escritores inventaron una lógica monstruosa: la cual con grandísimo daño de los buenos entendimientos ha reinado muchos años en las escuelas públicas, hasta que Dios por su misericordia ha querido despertar en nuestros tiempos ingenios muy graves, que han procurado de restituir esta facultad en su antigua posesión, valiéndose de la ley *unde vi*; y despertando las letras antiguas, que de puro olvidadas a muchos les parecen nuevas" (p. 197). Las "sofisterías y barbarismos" de tal lógica monstruosa que defienden, en las escuelas, "personas autorizadas sólo con la edad" (p. 197) ("sofistas modernos", p. 221) son, pues, no sólo inútiles especulaciones sino cuestiones que dañan la correcta comprensión de la dialéctica, en su natural simplicidad e inmediatez, como una facultad común, cuyo estudio consistiría en la sistematización y justificación de una actividad práctica y usual.

Otra de las críticas de Simón Abril contra la lógica de las escuelas es, precisamente, su falta de atención a lo que él considera la parte más importante de la lógica, la parte inventiva o tópica: "Todo esto he dicho porque hoy en las escuelas se enseña muy al contrario. Porque o no tratan de la invención, o allá al cabo como por cosa de donaire

[47] *Organum dialecticum*, p. 181.

[48] También Simón Abril tratará de desacreditar algunos métodos de la dialéctica de escuela como "*ejercicio de niñez*" (p. 257).

[cuando resulta que] la parte inventiva es sin comparación de mayor provecho que la disposición, pues nos servimos de ésta, como dice Aristóteles[49], para conversaciones, para negocios, para exhortaciones, para oraciones, para toda cosa, y de la disposición para solas las disputas de las escuelas" (p. 71). Por el contrario, parece que los lógicos escolásticos se centran tan sólo en la parte analítica o disposición: "la cual solamente tienen por lógica, y como tal la tratan en nuestros tiempos las públicas escuelas, pareciéndoles que los lugares son más para los retóricos que para los lógicos"(p. 188) y también que se pierden, con cierta facilidad, en temas sin el menor interés lógico como disquisiciones (si acaso metafísicas) en torno a las categorías que nuestro autor trata de subsanar: "Bien entiendo que me he divertido un poco del intento lógico al metafísico contra mi parecer. Pero ha sido poco y por fuerza para quitar, si es posible, de las escuelas tanta inútil y pesada vocería como hay sobre esto de ordinario" (p. 123).

El caso del tratado de El Brocense resulta curioso ya que tras la introducción, con su advertencia de ir contra todo lo establecido en la dialéctica usual, resulta ser un texto más expositivo que explícitamente polémico. Lo cual podría deberse, precisamente, a su peligroso radicalismo ya que el *Organum* de Francisco Sánchez es un tratado rigurosamente *ramista* publicado veinte años después de que su autor respondiera a una encuesta inquisitorial sobre el protestante francés diciendo que hacía tiempo que no se interesaba por sus doctrinas. El *Organum* no cita su fuente (por lo que podría casi calificarse de plagio si no conociéramos el peligro de confesar tal filiación) ni hace explicita su oposición a la "lógica de escuela" como bien manifiesta Simón Abril; pero hay que tener en cuenta que el autor publicó casi al mismo tiempo (1588) su *Tratado de los errores de Porfirio y de los otros de la escuela dialéctica*, que contendría toda la polémica "por separado", quizá en un intento de salvar el cuerpo de la doctrina si, finalmente el *De nonnullis* no podía distribuirse. En el prólogo "A los lectores" de este segundo texto, El Brocense declara que, como San Agustín, opta por la *razón* frente a la *costumbre*, por lo que no acepta la autoridad de los que le llaman "*maestro de la novedad a pesar de hablar como los antiguos*". El *Tratado* se dedica más a atacar la tradición interpretativa sobre la complementariedad entre los textos de Aristóteles y Porfirio que las doctrinas típicamente escolásticas, lo que hace mediante un método exegético y filológico, sin sombra de reverencia, que recuerda al planteamiento de Lorenzo Valla (también Francisco Sánchez se permite dudar de las atribuciones y autorías tradicionales) y que le permite, a su entender, desarmar la misma base documental de la lógica aristotélica para, inmediatamente, remitir a su propia elaboración de la disciplina, contenida en el "*Órgano dialéctico*" que debería *sustituir* a la "evidentemente confusa y equivocada" tradición en lógica.

[49] *Tópicos*, 101a 25-35.

4. Entre el Neo-aristotelismo y el Anti-aristotelismo

El contemporáneo Bartolomé José Pascual (*ca.*1520-1591), discípulo del retórico humanista Pedro Juan Núñez y admirador de Sebastián Fox Morcillo, pronunció, en septiembre de 1565, un discurso inaugural en la Universidad de Valencia titulado *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu artis dialecticae*[50], promoviendo una profunda reforma en el modo de exposición de la lógica aristotélica. Pedía Pascual una reorientación de la disciplina que, partiendo de la tradición existente, la adaptara, sin excesivos miramientos, tanto a las necesidades modernas como a la vigente y supuestamente mejorada visión teórica de los problemas de argumentación. El valenciano no duda de la necesidad de aceptar "añadidos" al corpus cuando estos resulten realmente fructíferos (sería el caso de los textos de Teofrasto o de Eudemo, y no de las doctrinas escolásticas), pero rechaza las complicaciones metafísicas provenientes, por ejemplo, del platónico Porfirio y pide una aclaración de los pasajes oscuros y un compendio ordenado de los artificiosamente prolijos (los *Tópicos*, por ejemplo) en las obras del Estagirita. La actitud de B. J. Pascual en este escrito podría situarse a medio camino entre los intentos de "purificación" y "recuperación" de la tradición de los que podríamos llamar neo-aristotélicos (generalmente helenistas) y el rechazo más radical (ejemplificado en el *Tratado* de El Brocense) de aquellos que, seguramente, leyeron con pasión las incendiarias *Aristotelicae animadversiones* (París, 1543) de Petrus Ramus. Y, aunque, ciertamente, para los defensores del fundamentalismo lógico medieval (tomistas, escotistas, terministas y nominalistas), todos ellos se mostraban igualmente "amigos de novedades" (del mismo modo que para éstos eran "bárbaros sofistas", sin distinción, todos aquéllos), lo cierto es que el espectro de opciones era tan amplio como en cualquier período de transición y alternativas.

Como es bien sabido, Wilhelm Risse en su, ya clásico, *Die Logik der Neuzeit (1500-1640)*[51] llegaba a distinguir hasta siete orientaciones en la lógica de este período: 1) la lógica retorizada de los ciceronianos, 2) la humanístico-aristotélica de los philipistas (o melanchtonianos), 3) la anti-aristotélica de los ramistas, 4) la de los aristotélicos puros (y averroístas), 5) la de los escolásticos tardíos (o decadentes), 6) la lógica de los sistemáticos del s. XVII (o sincréticos, Risse les llama con abracadabrante nombre de aristotélico-escolástico-ramistas) y, finalmente, 7) los, claramente alternativos, dialécticos lulianos. Quizá hoy en día tal obsesión por la agrupación en "escuelas" resulte algo artificial (salvo en el caso de seguidores muy directos de algún maestro e, incluso, en éstos, generalmente de manera restringida a determinados

[50] Publicado en Frankfurt (1581) junto con la obra de P. J. Núñez *De Aristoteles doctrina orationes philosophicas tres*, es su única obra impresa, aunque también conservamos de él un manuscrito con la traducción al latín de la lógica del bizantino Georgius Pachymeres (1242-1310), autor muy apreciado por los humanistas occidentales y recomendado, por su claridad, brevedad y sencillez, por Pedro Simón Abril en el texto "Comparación entre las lenguas griega y latina" incluido en su *Gramática griega* (Zaragoza, 1586).

[51] Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964.

textos), pero nos da una buena idea de los que nosotros entenderíamos, más bien, como un abanico de posibilidades y tendencias a disposición de quien mostrara algún interés por la disciplina. Casi todos los autores relevantes muestran, a la vez, un perfil que podría encajar en alguno de los apartados mencionados y, al tiempo, cierta originalidad que los distingue.

A Simón Abril, por ejemplo, se le suele considerar bastante *aristotélico*, entre otras cosas por su conocimiento de primera mano del griego y su labor de traductor de Aristóteles. Él mismo cree estar devolviendo la lógica a un cierto estado más puro y acorde con la doctrina de los antiguos (particularmente del Estagirita y de ahí el título de su obra latina, *Introductiones ad libros logicorum Aristoteles*); pero no puede negarse su gran deuda con Cicerón[52], de quien toma la estructura básica del sistema de tópicos, o con el planteamiento general de Agricola, mientras que la prominencia que adquiere, en su manual, un concepto como el de *método* podría llevarnos, incluso, a hablar de cierta tendencia ramista. W. Risse, por su parte, habla de él en el capítulo dedicado al escolasticismo, aparentemente, por la única razón de ser español y, por lo tanto, cercano al entorno de la "escolástica decadente", aunque, de hecho, admite su filiación humanista. De hecho, tras aclarar que "*eigentliche humanistische Dialektiker sind in Spanien sehr selten*", Risse menciona, como raros ejemplos, a Pedro Simón Abril, a Pedro Juan Monzó (ver apartado (e) del punto 2) y la *Dialectica integra*, de Martín de Santolaria, para la que da la fecha de la segunda edición (Huesca, 1605), cuando la original, también oscense, es de 1585, fecha asimismo de la muerte de su autor (con lo que la localización de Risse "*nach der Jahrhundertwende*" resultaría errónea)[53]. En todo caso, este último autor, según la propia caracterización que Risse ofrece de sus doctrinas, parece presentar bastantes más dificultades de adscripción lo que iría más en consonancia con nuestra postura.

Por otro lado, si bien, está clarísima para todos los estudiosos la identificación con el ramismo de las obras dialécticas de Francisco Sánchez, sería mucho más difícil atribuirle una ambición, semejante a la de Ramus, en la reorganización del conocimiento científico o una motivación, en la reconfiguración del sistema tópico, basada en su interés por la física y las explicaciones causales —frente al predominio, más clásico, de las definiciones y la clasificación conceptual que preside otros listados de "lugares"—. Parecería, más bien, que El Brocense adopta (en gran medida, aunque no exactamente) el sistema ramista en dialéctica porque le proporciona una alternativa radical al aristotelismo y también por su claridad y su elegancia (tanto conceptual como expresiva), pero no se toma tan en serio como Ramus el carácter deductivo, sistemático y pansofista de los *lugares dialécticos*. Ejemplo de ello es el gran desarrollo pormenorizado que le otorga al *tópico* correspondiente a las *circunstancias* o *adjuntos*, en consonancia con la retórica tradicional y el ideal de la *copia rerum*, o el

[52] J. M. Núñez González, en *El Ciceronianismo en España*, Universidad de Valladolid, 1993, habla de él como ciceroniano.

[53] RISSE, W.: *Die Logik der Neuzeit (1500-1640)*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964, pp. 326-328.

mismo añadido, tras la invención dialéctica, de un apartado dedicado a la "invención de los rétores" (dicotomía inventiva que Ramus critica de modo explícito) y que iría en la misma dirección.

* * *

Como hemos podido comprobar, los humanistas españoles no permanecieron ajenos a las transformaciones doctrinales y pedagógicas que, a lo largo de los siglos XV y XVI, se propusieron en el campo de la lógica en los países de nuestro entorno. Así, pese al predominio curricular de la lógica escolástica, que se mantendría en nuestras universidades hasta bien acallados los intentos de reforma humanista, este movimiento nos ha legado algunos textos de interés que no sólo se reducen a los más conocidos y estudiados tratados de retórica sino que incluyen ejemplos de un ataque más directo a la enseñanza filosófica de la lógica en las facultades superiores, que no por su "derrota" (sobre la que, como ya vimos, habría mucho que matizar) presenta un menor interés que el efectuado más allá de nuestras fronteras por los más influyentes y exitosos "*post-agricolan dialecticians*", ramistas y philipistas. Los autores estudiados en el ámbito hispano recogen y analizan, de manera inmediata, las propuestas renovadoras de Rodolfo Agricola o Petrus Ramus (se tiene constancia de la lectura y difusión de sus textos) aunque también exploran de manera original y propia a los clásicos de la antigüedad y se suman a las diversas controversias a que dan lugar los distintos matices con que se reinterpreta el legado antiguo. En este sentido, las diferencias bien señaladas entre Simón Abril y El Brocense, pese a su identificación en el mismo bando de los *muy latinos*, descartan una mera recepción pasiva de una propuesta supuestamente foránea y ajena a los intereses locales. En particular, la publicación (en el entorno cortesano) de la *Primera parte de la filosofía*, de Simón Abril, supone la del primer manual de lógica en vulgar castellano, lo cual ya es en sí una novedad significativa, paralela a los intentos que realizan, en el mismo sentido, otros humanistas europeos. En todo caso, sus intereses doctrinales y su reinterpretación de la dialéctica no pueden desligarse, en modo alguno, de una propuesta global de reforma curricular, basada en el abandono de la enseñanza en latín y en el estudio directo de los textos antiguos, con la aportación de nuevas traducciones y comentarios que se desentenderían de la tradición escolástica y abrirían el camino para una nueva y purificada refundación de las ciencias.

Bibliografía

CÁTEDRA, P. M.:"La biblioteca y los escritos deseados (España Ca. 1605)", en *El libro antiguo español V*, Universidad de Salamanca, 1998.

GIL FERNÁNDEZ, L.: *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid, Alhambra, 1981 (2ª ed., Madrid, Tecnos, 1997).

— *Estudios de humanismo y tradición clásica*. Madrid, U.C.M., 1984.

GREEN-PEDERSON, N. J.: *The tradition of Topics in the Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1984.

KAGAN, R. L.: *Students and Society in Early Modern Spain*. Puede consultarse en LIBRO, The Library of Iberian Resources Online (http://libro.uca.edu). Edición impresa en John Hopkins University Press, 1974. Existe versión en castellano, *Universidad y sociedad en la España Moderna*. Madrid, Tecnos, 1981.

LÓPEZ GRIGERA, L.: *La retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica*. Universidad de Salamanca, 1994.

LUJÁN ATIENZA, A. L.: *Retóricas españolas del siglo XVI, el foco de Valencia*. Madrid, C.S.I.C., 1999.

MEERHOFF, K.: "Logique et éloquence: Une Révolution Ramusienne?", en MEERHOFF, K. & MOISAN, J.C. (eds.): *Autour de Ramus: texte, théorie, commentaire*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1997.

MORREALE, M.: *Pedro Simón Abril*. Madrid, C.S.I.C., 1949.

NÚÑEZ GONZÁLEZ, J. M.: *El Ciceronianismo en España*. Universidad de Valladolid, 1993.

ONG, W.: *Ramus, method and the decay of dialogue*. Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press, 1958, (2ª ed., 1983).

PINTA LLORENTE, M. DE LA.: "Una investigación inquisitorial sobre Petrus Ramus en Salamanca". Madrid, *Religión y cultura,* Tomo XXIV, 1933.

PRIOR GARCÍA, J. J.: *La retórica del "docere", "inventio y dispositio" en la teoría lógico-retórica del Humanismo español del s. XVI* (tesis doctoral inédita). Universidad de Murcia, 1994.

RISSE, W.: *Die Logik der Neuzeit (1500-1640)*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964.

ROJO VEGA, A.: "La biblioteca de un poeta profesional: Hernando de Cangas". *El libro antiguo español V*, Universidad de Salamanca, 1998.

— "La biblioteca del maestro Pedro Simón Abril (1595)". *El libro antiguo español VI*, Universidad de Salamanca, 2002.

SALAVERT FABIÁN, V. L.:"La cultura científica y técnica en la España de los siglos XVI y XVII". Burdeos, *Bulletin Hispanique*, 97 (1), 1995, pp. 1-27.

SÁNCHEZ SALOR, E. & MERINO JEREZ, L. & LÓPEZ MOREDA, S. (eds.): *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996.

TOVAR, A. & PINTA, M. DE LA: *Procesos Inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1941.

VEGA REÑÓN, L.: "Alonso de Veracruz y las encrucijadas de la lógica en el siglo XVI". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXX, 2003, pp. 119-133.

María Zambrano. *El Espectador*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN (introducción y traducción)
Università di Siena (Italia)

Son momentos, aspectos de un pensamiento sistemático, los ensayos que componen el volumen hace poco aparecido en lengua italiana: *Lo Spettatore* de Ortega y Gasset (traducción de Carlo Bo, Editorial Bompiani). Los siete volúmenes que forman en español la primera edición aparecieron desde 1917 hasta 1934 y marcan un período que quien escribe ha llamado de la "captación de la circunstancia", precedido del período inicial (presente en todo su esplendor en las *Meditaciones del Quijote*) y seguido por el último, el de la madurez, donde el sistema tiene incluso un nombre: "razón vital, histórica o viviente".

La obra de Ortega *El Espectador* no logra la plenitud de su significado sino en la totalidad del pensamiento de su autor: referido a esa especie de centro que es la intuición inicial presente en toda su obra y declarada, con la tensión de un acto de fe, en las primeras páginas de las *Meditaciones del Quijote*: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Una intuición transparente, porque deja ver la vocación de la filosofía: "salvar las circunstancias"... "Salvar las apariencias" había anunciado Platón: las apariencias cambiantes, las ambiguas realidades, como diríamos hoy. Formulación del quehacer filosófico que en Platón se revela como una conjugación de dos descubrimientos en apariencia antagónicos: el del "ser", uno, perfecto, independiente del movimiento y del tiempo; y el de las "apariencias" en las que pasa no sólo la realidad, sino mucho más: la vida en perenne transformación.

Pensar será, pues, y siempre, conjugar estos dos términos —o, más bien, planos— antitéticos: la invulnerable unidad del ser, siempre oculto, y la continua transformación de la huidiza realidad.

Salvar lo visible, el presente que huye sin siquiera dejarnos el tiempo de discernirlo por completo, en su invulnerable unidad, invulnerable, sí, mas oculta. En ello adquiere el hombre conciencia de su específica, originaria situación en el mundo: esta cruz trazada desde la seguridad inaccesible y desde la inmediata, ineluctable realidad que lo abandona.

En toda auténtica filosofía es como si la filosofía naciera por vez primera, sólo que en otras circunstancias, en otro momento de su historia. Todo filósofo carga con la cruz del pensamiento que se va agrandando y ofreciendo en otras dimensiones. Porque la realidad ambigua, huidiza, se le va presentando al hombre, se le revela y se le descubre en su historia, gracias precisamente a esta fuerza del pensamiento.

La realidad que desde el principio se desveló a Ortega fue la de la vida humana: extraño género de realidad que consiste en un *hacerse*. Es en esto que el hombre se distingue de las demás criaturas, pues éstas reciben la vida y con ella, sin más, el ser:

son ya todo lo que tienen que ser, mientras que el hombre debe hacerse su vida, inventársela, creársela en medio a precisas circunstancias. Por eso la vida humana es por esencia drama: el sujeto protagonista se encuentra siempre en una situación concreta, de la que percibe la realidad circunstante y de la que debe encargarse, es decir, comprenderla, haciéndola suya, absorbiéndola y liberando la razón que hay en ella: extrayendo, diré usando un lenguaje quijotesco, la razón de la sinrazón.

Vivir humanamente es, pues, ir descubriendo la razón donde en apariencia no la hay. Mas este vivir humanamente se eleva a vocación. Y así la filosofía, o mejor, el filosofar, viene a ser el ejercicio de vivir humanamente, elevando a vocación la aceptación y la plenitud de esta libertad a la que no se puede decir "no". "Somos necesariamente libres", enunciará Ortega en sus cursos sobre la "razón vital" impartidos en la Universidad de Madrid en el período de su madurez, en los años inmediatos que precedieron a la guerra civil y que por ella fueron interrumpidos.

El pensamiento de Ortega fue fiel a esta vocación filosófica —complemento de la vocación de ser hombre plenamente— y es, pues, al mismo tiempo, pensamiento metafísico y circunstancial. *El Espectador*, especie de revista que publicaba él solo, es el lugar donde esto se revela con mayor evidencia. La disparidad de temas tratados, lejos de testimoniar dispersión de pensamiento, son el ejercicio pleno de su filosofía, son la "razón vital, histórica, viviente" en camino. No eran la escapatoria del filósofo que sale a contemplar la vida del austero recinto que la excluye. Son propiamente, y precisamente por su disparidad, un aspecto necesario, integrante de su sistema. Había que captar las circunstancias históricas en las que le había tocado vivir: las inmediatas y nacionales y las de la Europa vacilante de su tiempo: peripecias del pensamiento en un horizonte. Y por eso el lector encontrará entre estas páginas mucho de profecía, de vaticinio, de diagnosis. Y, naturalmente, no sólo en *El Espectador*, sino en todas sus obras de este período, entre las que destacan *La rebelión de las masas*, *La deshumanización del arte* y *El tema de nuestro tiempo*.

Junto a la vocación de filósofo vivía en él la vocación de español; para él la suprema moral era la elevación al libre ejercicio de amor de lo que de todos modos se debe ser. Es decir, según mi interpretación: si somos "necesariamente libres", liberemos por amor la libertad de su necesidad para que sea libertad verdadera: obediencia.

En las páginas de aquella especie de profesión de fe que es el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, él declara su vocación de español junto a la vocación filosófica en un modo tan estrecho que no parecen posibles la una sin la otra. "Hay también un *logos* del Manzanares" dice: el Manzanares, que, como quizá sepa también el lector italiano, es el humilde río que atraviesa Madrid y desde cuyas orillas se descubre la inicial pobreza de la ciudad, es algo así como su raíz en la tierra: todo lo que Madrid tiene de antiquísima población, florece sobre la tierra sin ocultarla, como si saliera de ella en vez de ser edificada encima. Lugar, centro más que urbe, dotado de un inmenso y quizá único privilegio: claridad, horizonte —Puerta del Sol—.

No sé si Ortega, al enunciar la existencia de un *logos* del Manzanares, tuvo en mente esta condición de la ciudad que el humilde río atraviesa. Mas su específica vocación de

filósofo español se podría definir con estas cualidades esenciales: claridad, horizonte. O sea, claridad que desciende a mayor concreción, o mejor, a lo concreto sobre todo, que no es retenida por la resistencia que opone al pensamiento lo minúsculo, lo vulgar: "Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino [...]. A los amigos que vacilan a entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: "¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses"". Y: "Nada impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu— tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar".

La doble vocación de Ortega, de filósofo y de español, estaba ligada además a una tercera vocación, o a un tercer elemento de ella: una radical generosidad que bien puede llamarse "caridad intelectual" más que "amor intelectual", porque se dirige a todo, sostenida por la fe viva de que en todo lugar del mundo hay una verdad, *una realidad* que rescatar. Realidad, razón, porque ninguna realidad lo es aisladamente, y conocer es integrar las cosas desconocidas, opacas, en el sistema que es la realidad: hacerla nacer a la luz, en un horizonte.

Este triple aspecto de la vocación de Ortega explica la obra *El Espectador*, formada por ensayos que son miradas directas sobre un espectáculo de ballet, sobre el fenómeno del fascismo, el hecho de que un amigo deje la vida ciudadana y se marche al campo, la vocación de un joven argentino que estudia filosofía, una exposición de pintura en la que destaca el retrato de una dama junto a piezas "puramente" filosóficas como *Vitalidad, alma, espíritu*, *Las dos grandes metáforas*, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, *El origen deportivo del Estado*...

El *logos* —razón y vida— circulaba por todas partes, cosa que sólo puede suceder cuando existe, presente, despejado, un horizonte, un género de claridad que mientras descubre, vivifica.

Coincidió el camino ascendente del pensamiento de Ortega, su destino solar, con el camino ascendente, luminoso, de la vida española, aquella especie de aurora que se venía preparando desde lejos. *Aurora de la razón histórica* pude leer yo misma, un día ya muy lejano, como título de una obra "fundamental" (mas lo eran todas). No sé si entre sus libros aún inéditos haya quedado con este título. Quisiera que así fuera, pues él revela a la vez la esencia más íntima del pensamiento de Ortega y el momento histórico de España. Y, claro es, no podía tratarse de una simple coincidencia: el pensamiento múltiple, clarificador, vivificante de Ortega había sido como un centro.

No el único, cierto, pues otros hombres de pensamiento —histórico, filológico, crítico— y la poesía, y las reformas, ya en movimiento, de toda la vida cultural española, poblaban las Revistas. Eran tiempos de visibilidad, en los que el pensamiento circulaba y se hacía vida.

Fácil entender que una vocación como la de Ortega no podía agotarse en sus publicaciones personales, en sus cursos universitarios, en sus conferencias. Fundó y dirigió la *Revista de Occidente*, con la editorial aneja, Espasa-Calpe, y el periódico *El Sol*, que no habría podido llamarse de otro modo. En él se publicaron por entregas *La*

rebelión de las masas, *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, leídos ávidamente por miles de personas. En él colaboraron casi todos los que tenían algo serio que decir en aquellos años: los editoriales eran a menudo del mismo Ortega; había páginas semanales de informes y reseñas de ciencia, literatura, medicina, descubrimientos, escritas por especialistas; la noticia de un delito se encargaba a jóvenes escritores y aspirantes a cátedra, y la caricatura cotidiana era obra de un dibujante genial: Bagaría. Y sobre todo... el periódico se vendía.

Ningún libro de Ortega —y quizá de ningún otro— puede ser entendido sin referencia a su ¿la? entera obra. Sí, mas muy especialmente *El Espectador*, cuyas páginas son como signos estelares de una vocación y de un destino, de un hombre, sin duda, filósofo, y también de un país, un pueblo, una nación... Unidad concreta de la historia, que forma un todo único. Pero hay una diferencia: la aurora histórica fue interrumpida, la del pensamiento (y no sólo el de Ortega) queda; salvada, salvadora.

Noticia bibliográfica y Nota a la traducción

El texto que aquí presentamos —en traducción— se publicó originalmente en italiano en el semanario romano *Il Punto della Settimana* el 11 de marzo de 1961 con el título de "Lo Spettatore". Sucesivamente ha sido incluido en la reciente recopilación de los artículos que María Zambrano publicó en Italia durante los años de su exilio: *Per abitare l'esilio (Scritti italiani)*, Florencia, Le Lettere, 2006. El título reenvía de manera obvia e inmediata al horizonte orteguiano de *El Espectador*. De hecho, el texto zambraniano se presenta como una reseña *sui generis* del volumen que completaba la edición italiana de dicha obra. El primer volumen de *Lo Spettatore* se había publicado en los tipos de la prestigiosa editorial Bompiani de Milán en 1949 (antes, pues, de que María Zambrano se estableciera en Roma en 1953) y constituía una buena selección de las tres primeras entregas del original español (1916, 1917 y 1921). El segundo volumen iba a tener que esperar varios años antes de ver la luz, pues no se publicó hasta 1960 (el 1 de octubre, según reza el colofón). También este segundo volumen era una buena selección de las siguientes cuatro entregas del original español (1925, 1926 [1927], 1927 y 1930; de la octava entrega, de 1934, no se seleccionó ningún texto, quizá por falta de espacio o, más presumiblemente, por no desequilibrar demasiado la dimensión de los volúmenes: el primero de 336 págs. y el segundo de 376). La traducción se condujo sobre la edición compacta de *El Espectador* publicada en un solo volumen por la editorial madrileña Biblioteca Nueva en 1943, y estuvo a cargo de un intelectual de primera fila en la cultura italiana de aquel tiempo, Carlo Bo, crítico de reconocida fama internacional e ilustre profesor de la Universidad de Urbino, quien también firmaba la pulcra e inteligente Introducción con que se abría el primero de los dos volúmenes. En nota al pie de la última página del segundo volumen se señala, además, que la traducción fue revisada por el profesor Giuseppe Bellini, uno de los decanos del hispanismo italiano, y se puntualiza que la traducción del ensayo "Para un museo romántico" fue obra de Celestino Capasso. Los dos volúmenes

italianos aparecieron dentro de la colección editorial "Portico", con los números 20 y 33, respectivamente. Como lema de la colección aparecía en la contraportada de los libros el siguiente texto: "Pórtico es el lugar ideal donde se reúnen, en un libre y modernamente humanista comercio de inteligencias, los espíritus más vivos y originales de la crítica y del ensayismo modernos". Allí había aparecido, antes que la de Ortega, la traducción de Celestino Capasso de *El valle de Josafat* de Eugenio d'Ors.

La edición italiana de *Lo Spettatore* no fue una traducción completa del original español (*El Espectador I-VIII*), sino que, como queda dicho, se trató de una selección antológica, conducida, eso sí, con amplitud y exhaustividad, y, sobre todo, trató de corresponder y de representar fielmente el espíritu orteguiano desplegado en el original. El primer volumen incluía los siguientes ensayos, agrupados en tres partes, correspondientes a las tres primeras entregas: I (1916) "Confesiones del Espectador", "Verdad y perspectiva", "Nada "moderno" y muy "siglo XX", "Leyendo el *Adolfo*, libro de amor", "Horizontes incendiados", "Cuando no hay alegría", "Estética en el tranvía", "Tres cuadros del vino", "Ideas sobre Pío Baroja", "Una primera vista sobre Baroja"; II (1917) "Palabras a los suscriptores", "Confesiones del Espectador", "Para la cultura del amor", "Muerte y resurrección", "Azorín [o primores de lo vulgar]", "El genio de la guerra y la guerra alemana"; III (1921) "Leyendo *Le petit Pierre* de Anatole France", "Musicalia", "Los hermanos Zubiaurre", "Don Quijote en la escuela" y "Meditación sobre el marco". A su vez, el segundo volumen incluía, agrupados en cuatro partes, correspondientes a las entregas IV-VII, los siguientes ensayos: IV (1925) "Elogio del murciélago", "Pepe Tudela vuelve a la Mesta", "Apatía artística", "Dan-Auta", "Carta a un joven argentino que estudia filosofía", "No ser hombre ejemplar", "Esquema de Salomé", "Las dos grandes metáforas"; V (1927) "Vitalidad, alma, espíritu" VI (1927), "Dios a la vista", "Sobre el fascismo", "Destinos diferentes", "En el desierto, un león más", "Para un museo romántico", "La interpretación bélica de la historia", "Sobre la muerte de Roma", "Nuevas casas antiguas"; VII (1930) "Hegel y América", "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", "El orígen deportivo del Estado", "El silencio, gran brahmán", "Abenjaldún nos revela el secreto", "Divagaciones ante el retrato de la Marquesa de Santillana", "Para una ciencia del traje popular", "Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust", "Egipcios", "Revés de almanaque" y "Socialización del hombre".

El texto de María Zambrano que aquí presentamos se publicó como reseña del segundo volumen de *Lo Spettatore*, aunque, en propiedad, no puede decirse que se tratara de una reseña *stricto sensu*. No lo era, en efecto, pues no da cuenta en concreto del libro en cuestión. El libro hace las veces de simple pretexto de un texto en cierto modo independiente que se despliega como introducción al pensamiento orteguiano y como interpretación del proyecto de *El Espectador* (nótese en propósito que las citas de Ortega que aparecen en él están sacadas de *Meditaciones del Quijote* y no, como hubiera sido del caso de un texto que se ajustara al género de la reseña, de la parte de *El Espectador* que cubre el segundo volumen italiano). Constituye este texto, pues, en este sentido, un eslabón más de esa compleja cadena que une la obra y el pensamiento

de Ortega con el desarrollo zambraniano del orteguismo. Más que una reseña es, en verdad, un artículo, o, si se prefiere, un breve ensayo que vendría a sumarse a los varios ensayos, o estudios, que Zambrano dedicó a Ortega a lo largo de su vida, algo que no obedecía, desde luego, a un simple interés erudito, o a la tantas veces señalada fidelidad al maestro, o al reconocimiento del valor de su legado en el contexto de la renovación filosófica del siglo XX, o como señalación de una de las fuentes principales de su propio pensamiento, o como momento capital de su formación intelectual o primera etapa de su personal camino de pensar, todo ello de gran importancia, claro está, pero que, siendo también eso, o mejor, sin dejar de serlo, en nuestro caso encubriría el aspecto más auténtico del íntimo impulso que mueve los escritos de Zambrano sobre Ortega: la absoluta e imperiosa necesidad de medirse con ese pensamiento por estar desarrollando con plena convicción una de las órbitas más preclaras del desarrollo del orteguismo en el exilio. Como en el caso que nos ocupa de "Lo Spettatore", también se publicó originalmente en italiano otro importante ensayo zambraniano sobre Ortega: "Ortega y Gasset e la ragione vitale", publicado en la revista *Settanta* en el número de noviembre de 1971 (recientemente se ha publicado en español el manuscrito que debió de servir de base para la traducción italiana de este artículo, aunque erróneamente se afirma su carácter inédito: "La razón que se busca (A propósito de la razón vital)", en *Revista de Occidente*, n° 276, mayo 2004). También había aparecido en Italia, como último capítulo del volumen de 1964 *Spagna (Pensiero, poesia e una città)*, "Ortega y Gasset, filosofo spagnolo", si bien, en este caso, se trataba de la traducción de un trabajo ya publicado en su original español ("Ortega y Gasset, filósofo español", en *Asomante*, núms. 1 y 2, 1949).

El texto zambraniano de "Lo Spettatore" iba acompañado de una breve nota a pie de página, de carácter redaccional, en la que, a modo de escueta presentación al lector italiano, se daba noticia de la autora. La nota —traducida ahora— decía así: "María Zambrano, la ilustre filósofa española, discípula de Ortega y Gasset, vive en Italia desde hace algunos años. Entre sus obras más famosas: *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Filosofía y poesía*, *El pensamiento vivo de Séneca*, *La agonía de Europa*, *Hacia un saber sobre el alma*, y el reciente *El hombre y lo divino*, muy difundido en los países de lengua española. Colabora en las mayores revistas extranjeras e italianas. Ha dirigido con Elena Croce la colección Quaderni [di Pensiero e di Poesia] del editor De Luca, donde ha salido su libro *I sogni e il tempo*. Se prepara también una antología italiana de toda la obra de la Zambrano". La antología que se anuncia no llegó a publicarse nunca, y aunque no se han podido documentar otras noticias que atestigüen el proyecto, nada tendría de extraño, sobre todo teniendo en cuenta la efervescencia editorial del círculo de intelectuales romanos en el que se movía María Zambrano. Aunque quizá pudiera conjeturarse que lo que la nota anunciaba como "antología" se refiriera —si bien impropiamente— al volumen que iba a aparecer tres años después con el título de *Spagna*. Para todo lo relativo al período italiano de María Zambrano me permito reenviar a mi Introducción al volumen anteriormente citado *Per abitare l'esilio (Scritti italiani)*; mayores noticias sobre la colección editorial Quaderni di Pensiero e di Poesia, que dirigieron Elena Croce, hija

del filósofo Benedetto Croce, y María Zambrano, así como del misterio del libro *Spagna*, pueden encontrarse en mi estudio "Verdad y sueño de España (A propósito de un libro olvidado)", en *María Zambrano: Los años de Roma*, Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de su nacimiento (Roma, 15-16 de diciembre de 2004), edición digital del Centro Virtual Cervantes, 2006 (http://cvc.cervantes.es/obref/zambrano_roma/).

María Zambrano escribió siempre en español: que en su escritura privada se encuentren huellas de un distinto proceder no resta valor de verdad a esta afirmación, si acaso la refuerza al ofrecer la excepción a su norma de escritura. Su lengua fue su patria, acaso lo único que el exilio no pudo arrebatarle. Los "escritos italianos" de María Zambrano son todos ellos traducciones operadas sobre originales en español, generalmente ya publicados, aunque también hay casos, como el que nos ocupa, en que lo único publicado —y conservado— es el texto de la traducción. También el texto de "Lo Spettatore" es, pues, una traducción. ¿Quién fue el traductor? Nada se dice a propósito en el correspondiente número de la revista *Il Punto della Settimana* en que fue publicado el texto. Sabido es que los traductores italianos de María Zambrano fueron siempre personas de su entorno de amistades: Elena Croce, Elémire Zolla, Cristina Campo, Leonardo Cammarano, Francesco Tentori Montalto, etc. En la Nota a la edición incluida en *Per abitare l'esilio (Scritti italiani)* he hipotizado que la traducción de "Lo Spettatore" corrió a cargo de Cristina Campo (para la relación Zambrano-Campo me permito reenviar a la citada Introducción a *Per abitare l'esilio*; véanse también M. Pertile, ""Nadar sabe mi llama el agua fría". Por la historia de dos amigas: María Zambrano y Cristina Campo", en *Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*, vol. 2, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 2005, y L. Durante, "María Zambrano e Cristina Campo: vite differenti, percorsi paralleli", en *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*, ed. de J. L. Mora y J. M. Moreno Yuste, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005). Cristina Campo, pseudónimo de Victoria Guerrini, fue "amiga del alma" de María Zambrano (*vid*. M. Pertile, "Cara, il viaggio è comincato. Lettere di Cristina Campo a María Zambrano", en *Humanitas*, núm. 58, 2003). Campo colaboraba habitualmente en la revista cultural *Il Punto della Settimana* y es presumible que a través de ella le llegara a Zambrano el encargo de la reseña del segundo volumen de *Lo Spettatore* (sabido es también que sus amigos romanos fueron incansables en el intento de reparar las dificultades materiales de la vida cotidiana de las hermanas Zambrano). En el mismo número en que se publicó el texto de Zambrano (11 de marzo de 1961) se publicó también un artículo de Cristina Campo titulado "La torre e l'isola". Ambos artículos, curiosamente, iban juntos, uno al lado del otro, el de Campo en la pág. 8 y el de Zambrano en la 9. ¿Simple coincidencia? Quizá, si se tratara sólo de eso. Sucede, además, que la nota a pie de página de presentación de María Zambrano tiene un poderoso «aire de familia» con el texto de un guión radiofónico en el que Cristina Campo se ocupaba de un libro de la amiga, el ya citado *Spagna* (*vid*. C. Campo, *Lettere a Mita*, Milán, Adelphi, 1999, p. 386). De donde resulta razonable concluir que la autora de la citada nota de presentación fuera Cristina Campo y, en consecuencia,

también fuera ella la autora de la traducción. Nada tendría de extraño, pues Cristina Campo también tradujo ese mismo año otro artículo de la amiga, "San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística", y Zambrano, a su vez, tradujo también ese mismo año de 1961 un importante artículo de la amiga que acabaría viendo la luz en la prestigiosa revista bonaerense *Sur*, "Atención y poesía". La traducción era entre ellas un acto de hospitalidad y de amistad. A la memoria de Cristina Campo, desaparecida en 1977, quiso dedicar María Zambrano el hermosísimo texto de "La llama", incluido después en *De la aurora*).

"Lo Spettatore" es, pues, una traducción a la que no se ha podido encontrar el correspondiente original. Que pueda aparecer no se descarta, desde luego, como aconteció con la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, por citar un texto caro a María Zambrano, cuyo original español estuvo perdido durante mucho tiempo y hasta hace pocos años, por lo que no quedó más remedio que considerar como texto base el de su traducción italiana (a sabiendas de que era una traducción). La operación que aquí hemos llevado a cabo es, por tanto, la traducción de una traducción, y en ella siempre ha pesado la ausencia del original primigenio, pues, en el fondo, más que de traducir, de lo que se trataba era del intento de reconstruir con la traducción el original ausente. En este sentido hemos procurado verter el texto italiano no ya en español, sino en las peculiaridades que la lengua española adquiere en la escritura zambraniana: su léxico, sus marcas estilísticas, sus giros más propios. Cristina Campo se refirió a María Zambrano como la "filósofo-poeta" precisamente por ese uso no instrumental del lenguaje que despliega en su escritura. Importa en ella lo que se dice, claro está, pero más, si cabe, el modo en que el decir se dice. Y este aspecto no despreciable ha obligado nuestra traducción como un imperativo. Se trataba de aproximarse al peculiar "estilo zambraniano". Hemos perseguido así no un resultado, sino el perfil dudoso de una ausencia. La traducción de la traducción se muestra en la positiva materialidad de una escritura, pero convendrá siempre leerla en referencia a su esencial negatividad. Lo que aquí se ofrece como traducción no constituye, pues, ningún punto de llegada a ningún sitio, sino una simple aproximación a un vacío imposible de colmar. Una sombra sin cuerpo. Un camino que se busca entre otros muchos posibles. También un camino que se pierde. Lo importante es que permanezca en el lector esa idea de aproximación y de camino hacia un texto que, ausente, se ofrece sólo como traducción, siendo así la traducción de esa traducción la indicación de un camino desdibujado que intenta aproximar el vacío oculto del que nace.

Como notará el lector familiarizado con la obra orteguiana, hay un par de inexactitudes en el texto zambraniano, ambas localizadas en el primer párrafo: las entregas, o volúmenes, de *El Espectador* fueron ocho y no siete, siendo la primera de ellas de 1916, y no de 1917. Errores menores y sin mayor importancia que denotan principalmente las dificultades del exilio. Dificultades de la vida y de la escritura, pues ambas —vida y escritura— son la misma cosa en el horizonte que abre la filosofía de María Zambrano.

El soplo mediador del pensamiento: sobre las huellas de la presencia de María Zambrano en Polonia

JUDYTA WACHOWSKA
Universidad Adam Mickiewicz de Poznan (Polonia)

No pretende ser éste un artículo bien y seriamente asentado en lo referido a la recepción de la obra zambraniana en Polonia, por el simple hecho de que no hay traducciones de textos de María Zambrano al polaco. Los que la leemos y conocemos, gozamos del enorme privilegio de dominar la lengua española (de modo ambivalente, ya que ésta nos domina también a nosotros) y, por ende, podemos acercarnos a los universos de textos escritos en español. Y los textos leídos en idiomas extranjeros ofrecen indudablemente a sus lectores nuevas vidas, abren nuevos mundos, causan siempre nuevos cruces de culturas, de ideas, establecen posibilidades de nuevos diálogos, prenden fuego a nuevas pasiones…

Hay unas coincidencias relacionadas con esas pasiones y vidas literarias que quiero contar al lector español (y posiblemente al lector polaco también) de María Zambrano y que están vinculadas con Polonia. Al fin y al cabo, en esto consiste la labor del filólogo que, cuando encuentra, no tiene más remedio que compartirlo con otros afanados.

Vamos a ver: En 1986 Emile Cioran publicó una especie de retrato intelectual de María Zambrano en un conjunto de ensayos breves bajo el título común *Exercices d'admiration* (París, Éditions Galimard). El retrato de la filósofa es conocido por el lector español como "María Zambrano: una presencia decisiva" y fue incluido, creo que por primera vez, en el Catálogo[1] que acompañó la exposición que la Biblioteca Nacional organizó para rendir homenaje a la autora, después de la entrega del Premio Miguel de Cervantes en el año 1988. El libro de Cioran se editó en Polonia en 1998 y apareció en él su admiración por María Zambrano[2]. Es la primera huella textual que se dio a conocer en este país sobre la autora malagueña. En el mismo año un célebre escritor e intelectual polaco, que a partir de 1955 vivió en el exilio napolitano, Gustaw Herling Grudziński (1919-2000), apuntó en su diario (que escribió durante toda su vida como notas y apuntes autobiográficos, pero también comentarios de carácter social y

[1] RUIZ, J. (ed.): *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988* (catálogo de la exposición). Madrid, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional, 1989.

[2] CIORAN, E.: "Maria Zambrano. Obecność decydująca", en CIORAN, E.: *Ćwiczenia z zachwytu*. (trad. de Jan Maria Kloczowski), Warszawa, Czytelnik, 1998, pp. 112-113.

político, ensayos de arte y cuentos de ficción, con su maestría de sensibilidad poética), *Dziennik pisany nocą* (*Diario escrito de noche*) con fecha de 19 de septiembre de 1998, un comentario acerca del mencionado libro de Cioran, y al día siguiente, el 20 de septiembre, escribió una nota puesta entre paréntesis sobre María Zambrano con las palabras que intento traducir ahora mismo:

> "Cioran recuerda con admiración en una corta anotación a María Zambrano, discípula de Ortega y Gasset y en adelante profesora de filosofía en Madrid antes de la victoria del general Franco. Se marchó a Francia, pasó diez años en Italia. Cioran la veía en París, *yo me encontraba con ella a veces en Roma*. Regresó a España en 1984, murió en el año 1991 a los ochenta y cuatro años de edad. *Las conversaciones con ella fueron un sólo escuchar; encantaba por su inteligencia, sutileza y conocimiento. Siempre triste, de una cara casi transparente, indiferente frente a su destino, aunque uno podía sentir cómo le atormentaba la vida errante del exilio.*
>
> Fue autora de numerosos libros traducidos a varios idiomas [también al italiano]; en uno de ellos acabo de encontrar un ensayo en unos anexos que pasó antaño inadvertido, *San Juan de la Cruz (De la "noche oscura" a la más clara mística).*
>
> Después de la "mística de la creación" de san Juan de la Cruz [como la llama María Zambrano], llegó el período de la "mística del nihilismo"[3] de Miguel de Molinos [también etiqueta de la autora]. El amor a la vida chocó con el amor a la muerte, con la mirada detenida en la nada. Y de repente (sólo María Zambrano podía hacer un vínculo intelectual de este corte) san Juan de la Cruz al lado de Espinoza, que escribió: "Un hombre libre no piensa en ninguna cosa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida". Cuestión con la que, al fin y al cabo, no estoy de acuerdo."[4]

He reproducido la nota entera de Herling Grudziński, que es la única que he podido encontrar en su diario. Tengo que añadir que al escribir sobre Cioran, Herling se refería al primer ensayo aparecido en la colección polaca, dedicado a Joseph de Maistre (*Joseph de Maistre. Ensayo de pensamiento reaccionario*), lo cual hizo a Herling reflexionar sobre el misticismo, y así pasó a escribir sus apuntes sobre el *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz, a quien lee en las traducciones italianas, como él mismo confiesa. De ahí que María Zambrano aparezca con un doble vínculo, por Cioran y por las referencias a san Juan de la Cruz.

No obstante, no terminan allí las curiosas coincidencias. Gustaw Herling Grudziński llegó a Italia con la experiencia que otorga el destino, tras la barbarie de la segunda guerra mundial. Después de estar encarcelado dos años en prisiones y campos de concentración (los *lager* estalinistas), se enroló de soldado al ejército polaco del general Anders, con el cual participó en la batalla de Roma (conocida como la batalla de Monte Cassino) en 1944. En Roma, inmediatamente después de la

---

[3] Zambrano en la versión original del texto usa la expresión "mística nadista" [en] *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 184-198.

[4] Herling Grudziński, G.: *Dziennik pisany nocą (Pisma wybrane 2)* [Diario escrito de noche (Obras selectas, II)]. Warszawa, Czytelnik, 2001, pp. 491-492; los subrayados son míos.

guerra y ya como exiliado político, fue uno de los cofundadores del Instituto Literario Polaco, que en 1948 se trasladó a Francia, a Maison Laffitte[5], cerca de París. Luego vivió entre Londres y Munich donde colaboró también entre 1952 y 1955 con la emisora polaca de Radio "Europa Libre". En 1955 llegó a Nápoles. Allí se casó con Lidia Croce, hija de Benedetto Croce y hermana menor de Elena, con quienes María Zambrano hizo amistad en su período italiano. De ahí que podamos suponer que Herling Grudziński se encontraba de vez en cuando con la filósofa española en Roma y que la había conocido ya en los años 50, quizás posiblemente también por sus amigos de letras Nicola Chiaromonte[6] e Ignazio Silote, escritores, ensayistas, periodistas y editores de *Tempo Presente* (que se fundó como una iniciativa del Congreso de la Libertad de la Cultura) con quienes mantenía una relación intelectual y de amistad ya a partir de 1956.

Quiero apuntar otra información a la postre. Herling Grudziński escribió un extraordinario libro testimonial que cuenta su experiencia de los *lager* y campos de trabajo soviéticos, en el cual logró traspasar el género documental uniendo varios modelos: retrato psicológico, relato socio-político, ensayo y cuento. Se trata de *Inny świat* (*Un mundo aparte*), que se tradujo a varios idiomas (edición española[7] de 2000, aunque existe una bastante anterior publicada en Argentina). La primera edición salió en inglés en 1951 en Londres[8], con introducción de Bertrand Russell. La primera edición oficial en Polonia, a pesar de varias ediciones clandestinas en la llamada "segunda corriente" de Londres y París, también en Polonia mismo, se preparó en un tardío 1988 (Warszawa, Czytelnik). La edición francesa, a pesar de las recomendaciones de Gabriel Marcel y Albert Camus, se pospuso durante largos años para salir finalmente en 1985[9] gracias a las referencias y presentación de Jorge Semprún (prisionero a su vez de Buchenwald), que había descubierto la versión inglesa y que hizo la introducción a la edición del texto en francés[10]. En enero de 1989 el mismo Semprún presidió como Ministro de Cultura de España la entrega del Premio Miguel de Cervantes a María Zambrano en Alcalá de Henares. Justo dos años más tarde mi Universidad, la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan, otorgaba el

[5] El Instituto Polaco de Literatura de Maison Laffitte fue una editorial dirigida por el intelectual, periodista y político Jerzy Giedroyc, convirtiéndose en el núcleo de la vida cultural del exilio, con la colaboración de escritores, filósofos, artistas, periodistas, en fin, de intelectuales de mucha envergadura.

[6] Nicola Chiaromonte participó en la guerra civil española integrado en las Brigadas Internacionales, en la escuadra de André Malraux, y luego en Argelia conoció e inmediatamente trabó amistad con Camus.

[7] Herling Grudziński, G.: *Un mundo aparte* (trad. de José Manuel López). Madrid/Pozuelo, Turpial/Amaranto, 2000, 369 págs.

[8] Herling Grudziński, G.: *A world apart* (trad. de Andrzej Cio1kosz, intr. de Bertrand Russell). Londres, William Heinemann's, 1951.

[9] Herling Grudziński, G.: *Un monde a part*. (trad. del inglés William Desmond, prefacio de Jorge Semprún) París, Denoël, 1985.

[10] Herling Grudziński apunta estas informaciones en su *Diario escrito de noche (1984-1988)*, Warszawa, Czytelnik, 1996, pp. 110-112), con fecha de 29 de noviembre de 1984; y constata que el llamado "establishment" cultural francés sólo podía aceptar el texto de *Un mundo aparte* después del *Archipiélago Gulag* de Aleksandr Solzenitzyn.

doctorado "honoris causa" a Gustaw Herling Grudziński, que nunca regresaría a su país de origen y que moriría en Nápoles en pleno verano del 2000.

En 1956 el autor polaco escribió (en su lengua) un ingenioso cuento con el título simbólico *El Príncipe constante*, en que a través de dos personajes ficticios, que no obstante tenían sus prototipos clave en la realidad objetiva (aunque no de forma simple y directa), reflexionaba sobre dos modos de lucha frente a la opresión, dos actitudes frente al fenómeno del exilio: el contraste entre el exilio exterior y el exilio interior. El personaje del título, llamado en el mundo de ficción "príncipe Santoni", no era otro que Benedetto Croce (el autor lo confiesa en un libro-entrevista que le hicieron[11]), representante de la emigración interior, que defendía el pleno sentido de ésta durante la época fascista italiana, convirtiéndose para los italianos, como explica el autor, en un símbolo de resistencia intelectual y moral, aunque evidentemente recibía ataques por parte de los que salieron fuera del país. El cuento, aparte de sus relaciones con el mundo italiano de la inmediata posguerra (la acción se sucede en el año 1947), es considerado por el autor como un texto muy personal, "casi privado", en que el narrador cuenta en primera persona no sólo su propio "problema existencial", sino también el problema moral y político de toda emigración[12], de ese y de otros tiempos. En su diario, con fecha de 23 de febrero de 1991, cuando preparaba su *lectio doctoris* para la ceremonia en la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan, apuntó:

> "En mi cuento *[El Príncipe constante]* hice referencias a la problemática del exilio italiano antifascista y la resistencia en contra del fascismo —de poca fuerza— dentro de Italia. Algo parecido se podría detectar con certeza dentro de todos los grupos de exiliados que han llenado nuestro siglo; primero bajo el hacha germano-italo-española, y luego a causa del movimiento de la apisonadora soviética. Los exiliados y los ex-exiliados se encuentran rápido por el mundo y saben comunicarse entre sí: he estrechado amistades con escritores exiliados italianos, españoles, alemanes, rusos, checos, estonios o ucranianos. Pero el hecho de que sepamos encontrarnos por el mundo y compartir los mismos temas y preocupaciones no quita de que tengamos varios puntos de vista sobre nuestra propia posición y vocación como escritores."[13]

Después de la caída del régimen comunista, del Muro y del Telón de acero, tanto en Polonia como en la mayoría de los países de la Europa del Este (alrededor del año 1989), Herling ya no se consideraba un escritor exiliado, sino "un escritor polaco que vive en Italia". En uno de los múltiples fragmentos de su obra en que habló de la problemática del exilio, en concreto, en el texto "Sobre el exilio" que preparó en

---

[11] HERLING GRUDZIŃSKI, G. & BOLECKI, W.: *Rozmowy w Dragonei* [Conversaciones en Dragonea]. Warszawa, Szpak, 1997, pp. 5-41.

[12] Debo explicar que en polaco se usa preferentemente el término "emigración" y "emigrados" para expresar lo que en español se refiere básicamente a los términos "exilio" y "destierro", aunque hay voces que tienen el mismo significado que las expresiones españolas.

[13] HERLING GRUDZIŃSKI, G.: *Dziennik pisany nocą (Pisma wybrane 2)* [Diario escrito de noche (Obras selectas, II)]. Warszawa: Czytelnik, 2001, 305 págs.

forma de conferencia para el simposio sobre las literaturas de la Europa del Este, organizado en Turín en mayo de 1992, explicaba cómo entendía el exilio. Reproduzco sus palabras:

> "Muchas penurias han marcado mi camino del exilio, penurias de las que preferiría no hablar aquí; sin embargo lo iluminaba irrevocablemente un fulgor: la libertad, que es el lado inverso del pavor, que es fuente de valentía, de esperanza, que sustenta en los momentos de debilidad, derriba todas las fronteras y quiebra todos los frenos. Cuando hoy me pongo a recordar mi pasado, veo en la libertad del exilio tal vez el único ingrediente eufórico de nuestro destino. (…) El final del exilio, el fin de la lucha por la soberanía, ofrece la ocasión de confrontar el país, idealizado en gran medida por los emigrados, con el país real. (…) Y con cada día que pasa el escritor se da cuenta de modo deslumbrante de que lo que con anterioridad se le aparecía en sus sueños como un cumplimiento pacientemente esperado y duramente labrado, se vuelve hoy tan sólo en un nuevo y difícil comienzo."[14]

Si me he permitido realizar este largo recorrido por la persona y la obra de Herling Grudziński es porque deseaba mostrar y hacer más próximos los marcos contextuales dentro de los cuales tuvo lugar la relación entre el escritor polaco y la filósofa española. Sin este repaso, tal vez, no se entendería bien la perspectiva en la cual aparece, de modo modesto pero tan relevante, la presencia de María Zambrano en el universo del texto, idioma e intelectualidad polaca.

Finalizo aquí la compenetración de los universos literarios con la esperanza siempre viva de que existan quizás más datos sobre los que todavía no dispongo de información, pero la investigación sigue abierta, y todavía quedan pendientes las traducciones.

A pesar de que un lector polaco medio no pueda acceder a los escritos zambranianos por cuenta propia (es una laguna que nos causa dolor y remordimientos y que, no obstante, esperamos recuperar), hay una labor de corte académico asentada ya desde hace algunos años en las universidades polacas, en las que se están llevando a cabo estudios sobre el pensamiento español, dentro de los cuales recientemente la persona y la obra de María Zambrano ha conseguido un lugar bien merecido. En este ámbito hay que hablar en primer lugar de los estudios de investigación filosófica del prof. Mieczysław Jagłowski[15], quien desde la Universidad Warmińsko-Mazurski de

---

[14] Herling Grudziński, G.: "O wygnaniu" [Sobre el exilio], en *Dziennik pisany nocą (1989-1992)* [Diario escrito de noche (1989-1992)]. Warszawa, Czytelnik, pp. 375-382.

[15] M. Jagłowski es catedrático de la Universidad de Olsztyn; autor de los dos únicos estudios clave en polaco sobre Julián Marías y Xavier Zubiri: *Życie i rozum. Filozofia racjowitalizmu Juliána Maríasa* [Vida y razón. La filosofía del raciovitalismo de Julián Marías]. Olsztyn, Wyd. Art, 1998, 247 págs.; *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego* [El realismo transcendental de Xavier Zubiri]. Olsztyn, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2000, 292 págs.; es también iniciador y editor de un estudio colectivo preparado en el cincuenta aniversario de la muerte de Ortega y Gasset en que colaboraron varios académicos españoles y polacos: *Wokół José Ortegui y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa* [En torno a José Ortega y Gasset (1833-1955). En el cincuenta aniversario de la muerte del filósofo]. Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2006, 133 págs.

Olsztyn, ha realizado numerosos trabajos en lengua polaca, presentando un análisis histórico-crítico de la filosofía española con especial atención al carácter específico de su espíritu, y muy en particular a la escuela de Madrid, a Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Julián Marías y María Zambrano. Hay que subrayar su propósito y afán de escribir en polaco sobre el mundo filosófico español, poco conocido en su integridad y bajo una amplia perspectiva general para el lector que carece de conocimientos de español. A parte de ciertas figuras clave españolas comúnmente conocidas (los grandes místicos, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, y también Fernando Savater), que han sido traducidas (aunque no en su totalidad) y en torno a las cuales se han hecho varios estudios críticos y ensayísticos, serios, honestos y profundos, el panorama del pensamiento español queda aún por descubrir. Con todo, el lector polaco pronto podrá gozar de dos proyectos que está llevando al cabo el profesor Jagłowski: uno consistente en un detallado estudio de la historia del pensamiento español, y otro, dedicado en exclusiva al acercamiento crítico de la obra de María Zambrano. Ambos libros ofrecerán sin duda la posibilidad de abrir nuevas perspectivas para la investigación desde el ámbito académico polaco.

En este contexto creo oportuno e importante subrayar la iniciativa que se llevó a cabo en la Universidad de Olsztyn por parte del profesor Jagłowski, con el apoyo de otros centros académicos de la ciudad y del Instituto Cervantes de Varsovia, en marzo del año pasado. Se trata del así llamado "Seminario sobre el Pensamiento filosófico y social español e iberoamericano", que tuvo como objetivo establecer un fórum de reflexión (previsiblemente el primero de todo un ciclo) para el debate e intercambio con portavoces intelectuales de España (gozamos, por ejemplo, de la presencia del profesor José Luis Mora de la Universidad Autónoma de Madrid) e Hispanoamérica, relacionados todos ellos con la tradición y contemporaneidad de los espacios filosóficos hispánicos, dando así la oportunidad de la confrontación de los estudios y proyectos realizados con espíritu intercultural en y desde Polonia, asumiendo el humilde y permanente afán de atravesar fronteras. Se han editado ya las actas en forma de libro, un importante volumen de textos que se inscriben en la heterogeneidad de perspectivas de investigación, tanto en español como en polaco (según el idioma en que se presentó la comunicación), mostrando un interés creciente, rico y pormenorizado que supera los viejos prejuicios sobre el casticismo cognoscitivo y genérico del pensamiento filosófico: se cruzaron allá no solamente los universos hispánicos con el mundo polaco, sino también diferentes acercamientos analíticos y críticos. María Zambrano tuvo una presencia bien marcada en varias ponencias[16].

Además de los trabajos de investigación filosófica, la obra de María Zambrano es analizada desde la perspectiva de los estudios literarios. Aunque me resulte algo incómodo mencionarlo, en este marco debo señalar la tesis de doctorado que defendí en el año 2000 en la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan. Su objetivo fue

[16] Al final presento adjunta la bibliografía de los textos sobre María Zambrano en Polonia, escritos tanto en polaco como en español.

estudiar el género literario de la confesión, en primer lugar dentro de los marcos de la poética histórica, y más adelante en la propia obra zambraniana, para atenerse, gracias a la metodología elaborada, al análisis detallado de *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*. La tesis, escrita en español, no fue publicada en forma de libro[17], pero varios de sus aspectos han sido presentados en diversos congresos europeos, así como editados en forma de artículos en revistas académicas polacas y españolas. Otro de los aspectos literarios dentro de la obra zambraniana que estoy indagando en la actualidad es su aportación a la poética del exilio, tanto en los marcos históricos del exilio republicano español, como en los aspectos teóricos, siempre a la vista de la razón poética, que a su vez nunca se separa de su proyecto vital.

Los "zambranistas", a los que con toda convicción y emoción me siento incluida desde hace más de quince años como una "lectora infrecuente" (como decía George Steiner[18]), porque "infrecuente" es el encuentro con el texto zambraniano, cada vez que se lo toca, como en un ritual, se convierte en un acto ceremonioso y cortés de lectura, un compromiso que guarda contestación, privilegio y responsabilidad de mutua confianza. Los zambranistas saben el proceso que costó llegar tanto al nivel en que hoy en día se encuentran los estudios zambranianos, como a un honesto y creativo reconocimiento a su obra. Tengamos pues la esperanza de que otra vez el universo del texto siempre abierto al diálogo, sepa encontrar continuamente respuestas y llenar, para suerte del nuevo lector, los espacios culturales e intelectuales, aboliendo las fronteras lingüísticas.

Textos escritos en polaco o traducidos al polaco sobre María Zambrano

CIORAN, E.: "Maria Zambrano. Obecność decydująca" [María Zambrano: una presencia decisiva], (trad. de Jan Maria Kloczowski), en CIORAN, E.: *Ćwiczenia z zachwytu* (*Exercises d'admiration*). Varsovia, Czytelnik, 1998, pp. 112-113.

HERLING GRUDZINSKI, G.: *Dziennik pisany nocą* (*Pisma wybrane* 2,) [Diario escrito de noche (Obras selectas, II)]. Varsovia, Czytelnik, 2001, pp. 491-492.

MOREY, M.: "O Marii Zambrano: refleksja między jawą a SNEM" [Sobre María Zambrano: un pensamiento de la duermevela], (trad. de Krzysztof Urbanek del texto de Morey publicado originalmente en *Revista de Occidente*, nº 213, febrero de 1999), en *Sztuka i filozofia* (*Arte y folosofía*), nº 20/2001. Varsovia, Universidad de Varsovia, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2001, pp. 153-161.

[17] La sinopsis de la tesis se puede consultar: *Elementos de confesión en obras escogidas de María Zambrano. Estudio de poética histórica* (resumen de tesis doctoral), en *Estudios Hispánicos*. Wroclaw, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, t. X, 2002, pp. 260-262.

[18] STEINER, G.: "El lector infrecuente", en STEINER, G.: *Pasión Intacta*. Madrid, Siruela, 1997, pp. 14-44.

Artículos científicos escritos en polaco sobre María Zambrano

JAGŁOWSKI, M. (2006): "Przeciw historii. Maríi Zambrano wizja "rozumu poetyckiego"" [En contra de la historia. La visión zambraniana de la "razón poética"], en JAGŁOWSKI, M. (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pie/cvdziesia/ta/ rocznice/ svmierci filozofa*. [En torno a José Ortega y Gasset (1883-1955). En el cincuenta aniversario de la muerte del filósofo]. Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Katedra Filozofii, Katedra UNESCO, 2006, pp. 119-133.

— "Dialektyka historyczności i rzeczywistości w filozofii Maríi Zambrano" [Dialéctica de la historicidad y de la realidad en la filosofía de María Zambrano], en JAGŁOWSKI, M. & SEPCZYŃSKA, D. (eds.): *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej: filosofía-literatura-mistyka*. Olsztyn, Instytut Cervanesa w Warszawie Instytut, Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (et. al.), 2006, pp. 203-214.

WACHOWSKA, J.: "Maria Zambrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności" [María Zambrano: El nomadismo como espacio de la libertad], en JAGŁOWSKI, M. & SEPCZYŃSKA, D. (eds.): *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej: filosofía-literatura-mistyka*. Olsztyn, Instytut Cervanesa w Warszawie Instytut, Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (et. al.), 2006, pp. 189-201.

Selección de artículos científicos escritos en español sobre María Zambrano desde los ámbitos académicos polacos

SÁNCHEZ FRANCISCO, L.: (1992): "María Zambrano: la razón poética", en SÁNCHEZ FRANCISCO, L.: *Pensamiento en la literatura española*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1992, pp. 199-205.

WACHOWSKA, J.: "La palabra en el discurso de María Zambrano", *Acta Philologica*, nº 27. Varsovia, Facultad de Filologías Modernas, Universidad de Varsovia, 2000, pp. 145-155.

— "En torno al género literario de la confesión", *Studia Romanica Posnaniensia*, nº XXVIII. Poznan, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2001, pp. 177-187.

— "La evolución de la identidad a través de la conciencia en *Delirio y destino (Los veinte años de una española)* de María Zambrano", en *Memòria i literatura*. "La construcció del subjecte femení. Periodisme i autobiografía". Alacant (València), Denes Editorial, 2002, pp. 181-189.

— "En torno a la poética de la luz: la penumbra como reflejo de la condición humana", en ŁUCZAK, B. (eds. et al.): *El enfoque social y cultural en los estudios lingüísticos y literarios*. Poznan, UAM, 2003. pp. 41-49.

— "La identidad de *des-exilio*: el caso de María Zambrano", *Studia Romanica Posnaniensia*, nº XXXI. Poznan, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2004, pp. 111-120.

— "La responsabilidad del tiempo/memoria en *Delirio y destino* de María Zambrano", en MAŁCUŻYŃSKI, M.-Pierrette & FLISEK, Agnieszka (coords.): *Literatura y responsabilidad*. Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, 2004, pp. 31-41.

— "Los géneros olvidados: la crisis como un posible provecho", en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: I. Crisis y Metamorfosis de la Razón en María Zambrano*, t. II, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 2005, pp. 781-789.

Tesinas y tesis realizadas en las Universidades polacas sobre María Zambrano

DZEDZEJ, B.: *Lo autobiográfico en María Zambrano*. Tesina de licenciatura, director: prof. dr. L. Sánchez de Francisco, Universidad Adam Mickiewicz de Poznan, Facultad de Filología Moderna, 1995.

WACHOWSKA, J.: *Elementos de confesión en obras escogidas de María Zambrano. Estudio de poética histórica*. Tesis doctoral, director: prof. dr. hab. W. Malinowski, Universidad Adam Mickiewicz de Poznan, Facultad de Filología Moderna, 2000.

Um olhar sobre a obra *Portugal como problema*

FILIPA MARIA VALIDO VIEGAS DE PAULA SOARES
Universidad Autónoma de Madrid y Centro de Língua Portuguesa do Instituto Camões de Madrid

O estudo que pretendemos aqui iniciar não visa efectuar uma análise crítica sobre a obra *Portugal como problema* mas apenas incentivar à leitura de uma obra que constitui, desde o nosso humilde ponto de vista, uma obra de referência sobre a questão do ser português.

Ao longo dos séculos surge muitas vezes a interrogante sobre quem fomos, quem somos e para onde vamos. Por outro lado, num mundo cada vez mais globalizado, onde a informação se processa de maneira vertiginosa, parece que apenas projectamos o nosso olhar para o futuro, esquecendo que a forma de perspectivar as nossas acções presentes acarretam decisões passadas e condicionam as coordenadas futuras.

Trata-se de um conjunto de seis livros que mantendo uma correlação entre elas permitem um estudo autónomo entre si. Este estudo visa imbuir os portugueses de um sentimento de portugalidade através do olhar da elite intelectual portuguesa desde os princípios da nacionalidade até aos nossos dias e, deste modo, apreender a forma como os nossos antecessores foram construindo, idealizando e, por vezes, criticando a construção e projecção da identidade nacional.

É uma obra fascinante e ambiciosa porque abarca toda a História de Portugal, recuando um pouco mais além do início da nacionalidade no século XII, ao apresentar excertos documentais de Osório de Braga onde se perfilam aspectos culturais que serviram de molde a uma fase embrionária desta nova nação germinante. Em Osório de Braga encontramos uma visão futurizante de uma das características mais marcantes do que virá a ser definido como ser português: o humanismo universalista, uma concepção ecuménica do estar no mundo, tão bem concebida e projectada posteriormente pelo padre António Vieira durante o século XVII.

Fascinante se torna esta visualização da universalidade do povo luso: nascer pequeno para se projectar no exterior e morrer grande, condição *sine qua non* da sua identidade nacional, peregrino da sua própria condição, que acaba por se ver condenado pelo seu estatuto que o afasta do caminho da modernidade e o condena à derrota caso não consiga abandonar essa sua viagem messiânica atlântica e se não souber estar ao lado dos grandes da Europa.

Veja-se a este propósito os textos de Luís António Vernei (séc. XVIII) ou os manuscritos oitocentistas que vão acentuar a consciência de decadência nacional e a fissura cada vez mais acentuada em relação a uma Europa transpirenaica. Este vai ser

o século onde se reequaciona a identidade nacional e, principalmente, a imagem de um país que se quer moderno e Alexandre Herculano é quem vai efectuar o tiro de misericórdia a uma nação predestinada ao sucesso por providência divina.

A construção de um Quinto Império, preconizado por António Vieira e anelado por Fernando Pessoa, encarna a corrente de pensamento nacional associada à génese de um espírito mítico nacional de teor sebastianista e vivência saudosista. Identidade nacional avessa "às exigências racionalistas, de preferência seguindo a intuição"[1].

Frequentemente analisamos a situação portuguesa como estando à beira de um precipício onde o sentimento de decadência aglutina toda a realidade social, política, económica e histórica. A oscilação vigente entre a incapacidade por parte das instituições governamentais para gerir com aprumo o País ou as forças externas que em momento de debilidade nacional pressionam e exploram a fraqueza da Nação em nada conduzem a uma situação de amparo, fortalecimento e orgulho interno.

A situação deambulante entre estes dois pólos demonstra por um lado uma capacidade de adaptabilidade extrema com os demais, mas também por vezes uma incapacidade de superação ante os obstáculos surgidos ou inércia perante as dinâmicas já acomodadas.

Todos nós, portugueses, temos uma imagem do que é ser português, imagem herdada, projectada, ano após ano, século após século, como se de uma história geracional se tratasse, uma história de família que nos une e que é indestrutível, impassível de mudança porque afinal somos um "Povo de brandos costumes". Aparentemente custa-nos mudar e os textos apresentados assim o demonstram. Na nossa História tudo se processa tão paulatinamente que o tempo parece discorrer mais devagar que no resto do mundo. Somos um povo que nasceu para ser grande no exterior, para isso estava predestinado desde o princípio da nacionalidade, mas não será agora o momento de pararmos e reflectirmos realmente para onde queremos ir? Não será este o momento de abandonar o epíteto de "Vencidos da vida" porque nada podemos fazer para alterar o rumo da História?

Mas para que serve alcançar objectivos ambiciosos se desconhecemos o nosso passado? Reflectir sobre o nosso ser é a melhor forma de progredirmos e avançarmos neste mundo.

Nove séculos de História não podem ser banalizados indiferentemente. Nove séculos de História atribuem-nos um poder inestimável de autoridade e de união que deve ser valorizado numa Europa em crise e onde alguns estados-membros se desmembram ou para lá caminham apressadamente. Talvez a nossa mais-valia consista nessa capacidade de autocrítica contínua, embora também seja importante (re)vermos e ou (re)conhecermo-nos na nossa História, aquela que nos é narrada pelos nossos e que nos cantaram ao longo dos séculos. Nos seus textos podemos encontrar os atributos da nossa Pátria, os positivos e os negativos, e assimilando aqueles e estes

[1] Expressão de Vitorino Magalhães Godinho, retirada do ensaio "Globalização e identidade", publicado no *JL Jornal de Letras, Artes e Ideias,* n.º 947, de 17 a 30 de Janeiro de 2007, pp. 34-37.

poderemos avançar, só assim se poderá "saber com que forças se conta para afeiçoar o futuro aos nossos grandes propósitos"[2].

Poder discorrer ao longo dos tempos por uma história tão intensa e longa deve ser encarada como um privilégio, além de constituir uma característica peculiar idiossincrática da nossa identidade nacional.

Este é o projecto que esta colecção de seis volumes apresenta: incentivar à descoberta de Portugal através dos textos que fizeram a História, delinear futuros possíveis através do conhecimento do passado, não só a nível político, mas também a nível social, económico e cultural. Quer isto dizer que em muito ajudará "à definição do futuro saber como foram os "actores" que nos precederam e que, em larga medida, conformaram o que hoje somos"[3].

Os quatro primeiros volumes, sob a direcção do professor doutor Pedro Calafate, adoptam uma óptica de análise sócio-cultural; enquanto que os dois últimos volumes, dirigidos pelo professor doutor José Luís Cardoso, centram a sua orientação numa perspectiva económico-financeira. É, sem dúvida, um ambicioso trabalho que pretende conduzir os Portugueses e todos os lusófilos a reflectirem sobre Portugal.

É um trabalho onde se expõe sincronicamente a consciência histórica de um povo e como os quadros possíveis de alternativa se vão sucedendo de acordo com o momento histórico vivido de forma a nunca perder a sua identidade nacional. Como afirma um dos autores desta colectânea:

> "A leitura e a interpretação da história supõem contextos teóricos e doutrinais dependentes de concepções do mundo, razão por que, muitas vezes, a mudança dos esquemas de leitura e interpretação determina crises morais acentuadas, mas que contribuem, por seu lado, para o inegável enriquecimento da cultura, neste casos, da nossa cultura, que por esta via é condição de alargamento do horizonte de possibilidades do pensamento e da acção dos Portugueses"[4].

Assim sendo, a obra frisa a importância do modo como nos fomos projectando ao longo da História e como, simultaneamente, esta foi a via de irmos implementando o nosso pensamento, o qual constitui o expoente máximo da Cultura Portuguesa.

A construção de imagens passadas e presentes que se foram digitalizando na nossa memória contribuem à construção de um vasto campo de manobra reflexiva que merece ser aprofundado e analisado. A forma como foi sendo problematizada pela elite intelectual nacional a projecção dos nossos "símbolos, mitos, sonhos, crenças e descrenças"[5] revela o modo como sempre fomos capazes, apesar de tentados a desistir, de encaminhar o nosso rumo a um dinamismo orientado a um caminho todavia por percorrer.

---

[2] Afirmação de Luís Valente de Oliveira no preâmbulo à obra *Portugal como Problema,* com organização editorial de Pedro Calafate e publicado em parceria pela Fundação Luso-Americana e o jornal *Público*.

[3] *Ibíd*.

[4] CALAFATE, P.: "Introdução geral aos quatro primeiros volumes", in CALAFATE, P. (organização editorial): Portugal como Problama, vol. I. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006, p. 23.

[3] *Ibíd.,* p. 24

Apenas um último apontamento relativo à estrutura da obra. Este conjunto de seis volumes expõe as vozes daqueles que viveram em primeira pessoa o momento histórico que lhes correspondeu, as linhas de pensamento aqui transmitidas, de ontem e de hoje, permitem-nos descobrir momentos de uma continuidade descontínua que traduzem a essência do ser português.

Portugal, esse País, que teve a coragem de rasgar a homogeneidade da Península Ibérica , integra-se perfeitamente na sua condição plural de estar no mundo.

Bibliografia

CALAFATE, P. (organização editorial): *Portugal como Problema, Séculos V-XVI. A Afirmação de um Destino Colectivo*, vol. I. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.

— *Portugal como Problema, Séculos XVII e XVIII. Da Obscuridade Profética à Evidência Geométrica*, vol. II. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.

— *Portugal como Problema, Séculos XIX. A Decadência*, vol. III. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.

— *Portugal como Problema, Século XX. Os Dramas da Alternativa*, vol. IV. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.

CARDOSO, J. L.: *A Economia como Solução, 1625-1820. Do Mercantilismo à Ilustração*, vol. V. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.

— *A Economia como Solução, 1821-1974. Da Revolução Liberal à Revolução Democrática*, vol. VI. Lisboa, Fundação Luso-Americana e Público, 2006.



Manuel Mindán Manero (1902-2006)
Alumno de Facultad de Filosofía de la Universidad Central (promoción de 1936),
uno de los llamados “siete magníficos”

Una vida centenaria y ejemplar. Manuel Mindán Manero (1902-2006): *In memoriam*

ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

"Señor, quédate conmigo y acompáñame
porque anochece en mi corazón".

En la mañana del 19 de septiembre de 2006 fallecía en Madrid el P. Mindán, a falta de tres meses escasos para cumplir 104 años. Nos habíamos, me había acostumbrado tanto a él durante los últimos quince años, con frecuentes y constantes visitas a su piso en el nº 51 de la calle Joaquín Costa de Madrid, o las más espaciadas al nº 32 de la calle Miguel Servet de Zaragoza, donde solía pasar el final del verano y el principio del otoño hasta después de las fiestas del Pilar (curiosa coincidencia el nombre de estas dos calles rememorando a dos aragoneses tan recios y tan tozudos como él), que no imaginaba, contra toda lógica, que llegaría un día en que no volvería a verle. Pues aunque su mente y su pensamiento todavía conservaban algo del vigor y la frescura que tiempo atrás le caracterizaran, su cuerpo y su estado anímico se habían deteriorado mucho en los últimos tiempos. Y en esa mañana, mientras me encontraba en el Tribunal de Selectividad para examinar a unos centenares de jóvenes, igual a los que cuatro, cinco o seis décadas atrás habían sido alumnos suyos en el Instituto "Ramiro de Maeztu" de la calle Serrano, me golpeó fuerte la triste noticia de su muerte. *Patriarca* de la filosofía española, según José Luis Abellán en la necrológica de *El País*; *Decano* de los filósofos españoles, en palabras de Javier Ortega en la necrológica de *El Mundo*.

Aunque varias e importantes plumas se han ocupado de su vida y de su obra (Alain Guy, Gonzalo Díaz, Jorge Ayala, Joaquín Lomba, Francisco Navarro y otros), yo incluso me he referido a él en repetidas ocasiones, y pudiera parecer reiterativo volver a tratar sobre su persona y sus escritos, el género necrológico exige ciertos tópicos y convencionalismos, y entre ellos está en primer lugar presentar un recorrido por su trayectoria vital. Así que cumplamos con el rito.

El P. Mindán había nacido el 12 de diciembre de 1902 en Calanda, la villa del célebre milagro (patria chica también de Luis Buñuel, con quien compartió amistad y juegos en los primeros años del siglo XX). A los 11 años ingresa en el Seminario de Belchite donde estudia cuatro cursos de Humanidades. Pasa luego al Seminario Conciliar de Zaragoza, entonces Universidad Pontificia, para cursar tres años de

Filosofía y cinco de Teología con los que concluye su formación eclesiástica. En 1926 es ordenado sacerdote y se traslada al pueblo de Luna para ejercer su ministerio, pero a los tres años el Arzobispo le llama de nuevo a Zaragoza para impartir clases de Filosofía en el Seminario. Aunque es licenciado y doctor por la Universidad Pontificia, se determina a realizar estudios civiles, pero tiene que comenzar desde cero pues no le convalidan ninguna asignatura. En septiembre de 1930 aprueba el ingreso y los tres primeros cursos del bachillerato elemental, y en septiembre de 1931 supera los tres años del bachillerato universitario brillantemente. Durante el curso 1931-32, sin abandonar la enseñanza eclesiástica, asiste como oyente a la Universidad de Zaragoza, en el viejo edificio de la Plaza de la Magdalena enfrente del templo mudéjar de hermosa y esbelta torre de ladrillo y cerámica esmaltada. Aprueba en un año los cuatro cursos de la Licenciatura en Filosofía y Letras, Sección de Historia. Solo dos nombres le merecen un recuerdo muy especial en una universidad mediocre ocupada por profesores incompetentes: Domingo Miral, que le enseñó Griego, Alemán e Historia del Arte, y José Gaos, que impartía la asignatura de Introducción a la Filosofía. El nombre de Mindán quedará desde esta fecha unido de forma indeleble al de Gaos, que marcará su vocación filosófica: "[con Gaos] —son palabras suyas— se me abrió un nuevo horizonte filosófico y quedó definitivamente decidida mi dedicación personal y profesional a la filosofía". Tan estrecha fue la relación entre Gaos y el P. Mindán que al marcharse el primero a Madrid llamado por García Morente, encargó a su discípulo y amigo que se hiciera cargo de su docencia en la universidad aragonesa durante el curso 1932-33. En el verano de 1933 se presentó a los cursillos para profesores de Enseñanza Media, obteniendo la plaza de Filosofía del Instituto Luis Vives de Valencia, donde pasó el curso 1933-34. Pero al curso siguiente abandonó el instituto y se trasladó a Madrid para completar su formación filosófica. Matriculado en la Universidad Central en 1934-35 y 1935-36 asistió con ilusión y provecho a las clases de Ortega, Morente, Zubiri y Gaos, completando brillantemente la carrera de Filosofía en junio de 1936 junto a otros seis compañeros que recibieron el nombre de los "siete magníficos": Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Francisco Álvarez, Leopoldo Eulogio Palacios y Emilio Benavent.

La guerra civil le sorprendió en Madrid preparando oposiciones que no llegarían a celebrarse. Como medio de subsistencia ingresó en la CNT y fundó con otros compañeros el Sindicato de Enseñanza; fue miembro del comité directivo del sindicato, bibliotecario y profesor en el Hospital que la CNT tenía en el nº 107 de la calle Serrano. Denunciado como sacerdote, pasó año y medio en la cárcel, y al finalizar la guerra se trasladó a Zaragoza y durante el curso 1939-40 dio clases en la universidad como Profesor Auxiliar. En el verano de ese año obtuvo el nº 1 en las oposiciones a cátedras de instituto, marchándose a Ávila durante el curso 1940-41. Al año siguiente se traslada a Madrid, al Instituto "Ramiro de Maeztu" de Madrid, y comienza la etapa más fecunda y productiva de su vida. Su labor en este centro no se redujo exclusivamente a las clases de filosofía, pues ocupó diversos cargos como Jefe del Servicio Psicotécnico, Miembro de la Junta Pedagógica, Catedrático-Tutor de la Escuela de Formación del Profesorado de Enseñanza Media, Secretario del Instituto,

Asesor de Antiguos Alumnos y Rector-Director de la Residencia de alumnos del Instituto desde 1966 hasta su desaparición en 1984.

En Madrid su actividad se multiplicó por cien. Simultaneó las clases en el instituto (cuya cátedra de Filosofía ocupó hasta su jubilación en septiembre de 1973) con la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras (1941-1961), en la Escuela de Caminos, Canales y Puertos y en la de Obras Públicas (enseñando en ambas Religión durante 18 años) y en el C.E.U. (1961-1988); casi 64 años dedicados a la docencia, desde que iniciara su andadura cuando estudiaba 5º de Teología en el Seminario con 23 años, prueba palpable de una ancianidad en plenitud de facultades y energía: baste decir que condujo su propio automóvil hasta los 92 años.

Se vinculó al Consejo Superior de Investigaciones Científicas desde la fundación del Instituto de Filosofía "Luis Vives", en cuya Junta Directiva ocupó los cargos de vicesecretario con el P. Barbado, primer director del centro, y secretario de 1959 a 1963 con Juan Zaragüeta. Asimismo se encargó al principio de la formación y dirección de los becarios y también de organizar la biblioteca, para lo cual tuvo que recorrerse las librerías de viejo de Madrid y las casetas de la Cuesta de Moyano, sin olvidar ninguna de las novedades filosóficas que iban apareciendo en el mercado. En el ámbito estrictamente académico, fue jefe de la Sección de Crítica, y en 1942 fundó y dirigió la *Revista de Filosofía* durante su primera época hasta 1969, con un total de 111 números editados. Prestigiosa publicación que fue "la primera revista española de contenido estricta y exclusivamente filosófico", a la que seguirían después otras como *Pensamiento* y *Estudios Filosóficos*. Muy vinculado al "Luis Vives" en 1949 se creó la Sociedad Española de Filosofía, de la que nuestro calandino fue uno de sus fundadores, y de la que llegaría a ser, sucesivamente, vocal, secretario, vice-presidente y presidente. Participó muy activamente en todos sus actos y dirigió varias de las "Semanas Españolas de Filosofía".

Su obra está compuesta por más de 30 artículos, publicados la mayoría en *Revista de Filosofía*, pero también en *Crisis*, *Arbor*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Rivista Quadrimestrale di Filosofia*, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*…Y en cuanto a libros: *La persona humana* (Salamanca, 1962), *Historia de la filosofía y de las ciencias* (Salamanca, 1964; alcanzó ocho reediciones), *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII* (Zaragoza, 1991), *Recuerdos de mi niñez* (Zaragoza, 1992), *Testigo de noventa años de historia* (Zaragoza, 1995; primer tomo de sus memorias), *Conocimiento, verdad y libertad* (Zaragoza, 1996), *Historia del Instituto "Ramiro de Maeztu" de Madrid* (Zaragoza, 2001; segundo tomo de memorias), *Reflexiones sobre el hombre, la vida, el tiempo, el amor y la libertad* (Zaragoza, 2002) y *Mi vida vista desde los cien años* (Zaragoza, 2004; tercer tomo de memorias). A estos títulos hay que añadir las traducciones de *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes (publicada por Revista de Occidente en 1935) y una *Selección filosófica* de Santo Tomás de Aquino (1942).

Su concepción filosófica se enmarca en un espiritualismo cristiano de orientación personalista, pero nada mejor que sus palabras para definirlo: "Mi primera formación filosófica fue el Tomismo. Pero al reflexionar sobre la esencia y el sentido del

pensamiento de Santo Tomás, me di cuenta de que aquella filosofía tenía por una parte un cierto poder de evolución interna y por otra una gran capacidad de asimilación de otras doctrinas, tal como había practicado el mismo Santo Tomás. Pensé que si el Santo hubiese vivido en el siglo XX su síntesis filosófica hubiera sido diferente, pues, sin duda, hubiera tenido presente el avance de la ciencia moderna y los principales enfoques filosóficos de estos últimos siglos, pues lo importante era salvar el espíritu tomista, salvaguardando desde luego las líneas generales de sus principales tesis metafísicas. En consecuencia he enriquecido mi tomismo primitivo con las lecturas de los modernos, con mis propias reflexiones y sobre todo con las enseñanzas de mis profesores universitarios. Principalmente he recibido la influencia de la Fenomenología, de la filosofía de los valores y de la cultura, de algunas formas de vitalismo y también de algunos aspectos de la llamada filosofía existencial. He estudiado principalmente la filosofía del hombre, dedicando especial atención a las actividades estrictamente humanas tales como el conocimiento y la verdad, la libertad y la cultura.

Sin embargo, tan dilatada y fructífera vida sólo obtuvo el reconocimiento oficial en los últimos años, volcándose las instituciones nacionales y autonómicas en honores y distinciones para resarcirle del olvido en que le habían tenido: Medalla de Oro al Mérito Docente (1983), Nombramiento de Hijo Predilecto de la Villa de Calanda (1992), Cruz de San Jorge de la Diputación de Teruel (1996), Medalla al Mérito Cultural del Gobierno de Aragón (1998), Encomienda de la Orden Civil de Alfonso X el Sabio (1999), Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo (2001), Patriarca de Aragón según acuerdo de la Asamblea del Ateneo de Zaragoza (2002), Socio de Mérito de la Real y Excma. Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País (2002), y otros reconocimientos de menor entidad.

Pero nunca le olvidaremos quienes fuimos sus alumnos y discípulos. Entregada la mayor parte de su vida a una frenética actividad docente, heredero en su magisterio de una pléyade de excelentes profesores a los que nunca se cansó de mencionar (Domingo Miral, José Gaos, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri), mantuvo en su enseñanza una constante revisión pedagógica asistiendo a reuniones, seminarios y congresos sobre metodología y didáctica de la filosofía tanto en España como en el extranjero. Todo ello repercutió de forma positiva en sus clases, traducido en una modélica claridad expositiva, no exenta de rigor y precisión, que cautivaba al alumno y le hacía no perder la atención en clase. Las múltiples referencias de sus numerosos discípulos insisten todas en estos términos o similares. Entre éstos no podemos dejar de mencionar, aunque en su extensísima nómina se me quedarán bastantes nombres en el tintero, a José Luis Pinillos, Antonio Mingote, Miguel Labordeta, Carlos París, Raimundo Pánniker, Paulino Garagorri, Gonzalo Fernández de la Mora, José María Valverde (a quien dirigió la tesis doctoral sobre Guillermo Humboldt y la filosofía del lenguaje), Ángel González Álvarez, Jesús Arellano, Arsenio Pacios, Alfonso Candau, José Todolí, Antonio Millán Puelles, Rafael Gambra, José María Artola, Francisco Sevilla Benito, Antonio Aróstegui, Mariano Yela, Juan Velarde, Luis Artigas, Salvador Mañero, Víctor Sánchez de Zavala, Pedro Ridruejo,

Raúl Vázquez, Julio Bayón, Constantino Láscaris, Emilio Lledó, José Luis Abellán, Javier Muguerza, Gustavo Bueno, Fernando Montero Moliner, Helio Carpintero, Oswaldo Market, Luis Ortíz Berrocal, Pedro Cerezo, Luis Jiménez Moreno, Andrés Sánchez Pascual, Víctor Santiuste, Eduardo Serra, Jesús López Cobos, Andrés Plumed, Óscar Alzaga, Pedro Roche, Gabriel Ballesteros, Fernando Savater, José Barrio, Enrique Rúspoli, Francisco Pérez López, María Soledad García Muñoz, María Josefa González Haba, María Riaza, Isabel Gutiérrez Zuloaga, María Fernández Serrano, María Teresa González Manteiga, Pilar Lacasa, Lucila González Pazos, María Luisa Díaz Coto, María Teresa Reyes…

Cuando el 1 de octubre de 1968 llegaba yo al internado del Ramiro y le veía por primera vez, no me podía imaginar que iba a marcar mi destino orientando mi vocación. No volví a tener contacto con él en veinte años, pero a raíz de la publicación de su libro sobre Andrés Piquer le visité en su casa madrileña para que me diera el visto bueno a un artículo que acababa de escribir sobre su texto y desde entonces mi relación con él se tornó íntima y mis visitas a su casa frecuentes y continuas durante los últimos quince años. Muchas horas de confidencias y enseñanzas de todo tipo cuando se encontraba bien de salud y pletórico de fuerzas, aunque era nonagenario. Y cuando la edad comenzó a pasarle penosa factura, le leía porque sus ojos apenas si distinguían la luz, y le escribía porque sus dedos no eran ya capaces de trazar signos medianamente inteligibles, mientras nuestras conversaciones se reducían cada vez más pues se cansaba muy pronto y no podía mantener la atención. Recuerdo muy especialmente aquel sábado 14 de diciembre de 2002, en la conmemoración de su centenario, cuando en la Casa de Cultura de Calanda nos habló de su vida moral e intelectual y de un final que presentía cercano, y en particular de sus últimas palabras que aludían a la noche de su corazón en que se había convertido su vida, una vida ya sin sentido. Palabras que no me abandonaron nunca desde entonces y que se me volvieron a hacer presentes el 20 de septiembre de 2006 en Calanda cuando al atardecer inhumábamos sus restos en el panteón familiar. Palabras con las que quiero hoy concluir esta evocación a la vez que tensar la mirada entre el recuerdo y la nostalgia porque ya su figura se ha hecho historia: *No me queda más que vivir en ese ancho horizonte que se extiende entre mi alma y Dios, y me parece que es la hora de decirle al Señor, como le decían los discípulos de Emaús cuando llegaban a su destino: "quédate, Señor, con nosotros porque atardece". Y yo le digo: "Señor, quédate conmigo y acompáñame porque anochece en mi corazón".*

SIT TIBI TERRA LEVIS, MAGISTER

In memoriam. Marie Laffranque

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

Marie Laffranque nació el 28 de noviembre de 1921 en Saint Marcel, Haute-Garonne, y vivió desde 1925 en Toulouse. Sus estudios se centraron en la filosofía y en la lengua española. Investigadora del CNRS ha sido una hispanista reconocida y miembro del Equipo de Investigación que dirigiera Alain Guy en Toulouse.

Desde su razón afectiva se sintió siempre cercana a los refugiados españoles, los marxistas disidentes y libertarios, sin olvidar algunos grupos cristianos a los que Marie Laffranque ayudó, como muchos han dicho de ella, desde su fragilidad que nunca fue debilidad. Cercana también a la Acción de No-Violencia, a los grupos que defendían el fin de la guerra de Argelia, a los grupos anarquistas… Marie Laffranque se movió, con su silla de ruedas o con la ayuda de sus amigos, hasta su muerte el pasado 13 de julio de 2006.

Conocí a Marie Laffranque en Touluse en el Homenaje que el grupo de Investigación dedicó al Prof. Antonio Heredia (Universidad de Salamanca) en diciembre de 1986. Desde entonces, no sólo su palabra inteligente y tierna, sino toda su obra me ha acompañado. Ha sido una gran estudiosa de la obra de Federico García Lorca que conoció allá por los años 60. Así, además de sus muchos artículos sobre el poeta: "El "ciclo de los misterios" de Lorca" en Francisco Rico *Historia y crítica de la literatura española*, tomo I, 1984; "García Lorca y la guerra de España" en *Los escritores y la guerra de España*, 1977; "Puertas abiertas y cerradas en la poesía y el teatro de Federico García Lorca", 1975 sobre todo su magno estudio se titula *Les idèes esthetiques de Federico García Lorca*. También, como buena hispanista, era gran conocedora del senequismo español y del siglo de oro.

Pero, especialmente hemos de referirnos a su obra como traductora y estudiosa de María Zambrano. Uno de sus primeros estudios ha sido: "De la guerra al exilio: María Zambrano y el senequismo de los años cuarenta" en *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 143, 1985, p.103-120. Tradujo, además, *Claros del bosque*, *Notas de un método* y *De la Aurora*.

Mujeres y filósofas, Marie Laffranque y María Zambrano, a ambas las conocí en Toulouse en el año 1986. Ellas han iluminado los senderos de la filosofía, y de mi sentir y pensar.

In memoriam. Ramiro Flórez

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

Ramiro Flórez Flórez nació el 4 de noviembre de 1921 en Yuso (León) y nos ha dejado el pasado 29 de junio del 2006. En julio salió a la luz su obra póstuma *Flecos de teoría* de Espasa-Calpe. Su último destino académico fue el de catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, donde comienza en 1977 y se jubila a finales de los años 80. Anteriormente había sido profesor en la universidad de Valladolid.

Gran especialista en San Agustín al que le dedica su tesis *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (1954), conoció y asistió a los cursos en Suiza de Bochenski y posteriormente en Génova a los de Sciacca. El profesor Flórez recibió —de nuevo— cursos en la Universidad libre de Berlín doctorándose con otra tesis doctoral en 1970 *Dialéctica de la historia de Hegel*. Además de estos autores, desde su jubilación se había dedicado a autores españoles que conocía muy bien como Unamuno y Ortega.

Conocimos a Ramiro Flórez en los comienzos de la Fundación Fernando Rielo e intervino en los primeros ciclos en el año 1985 y 1987 sobre García Morente y sobre Séneca. Asimismo intervino en el primero de estos ciclos publicados *¿Existe una filosofía española?* (1988), con una brillante conferencia titulada "Razón filosófica y razón mística en San Juan de la Cruz" y moderó una mesa Redonda en el ciclo de *Raíces y valores históricos del pensamiento español* (1990).

Desde entonces hasta sus últimos días, Ramiro Flórez dedicó todos sus esfuerzos a la Fundación Universitaria Española donde era Patrono de su Consejo directivo. Dirigía los cursos del *Seminario de Pensamiento Angel González Álvarez* y ha publicado algunos de sus últimas obras en esta editorial, como *El hombre, mansión y palabra. Aspectos actuales del pensamiento místico occidental* (1997).

Su formación agustiniana, alemana, española estuvo siempre en esas dos dimensiones: humana y mística del hombre; su inagotable esfuerzo animó su docencia desde la filosofía medieval a la actual y alentó la vida cultural desde las fundaciones dedicadas al pensamiento, todo este trabajo posibilita su presencia continúa entre nosotros.



El P. Midán en Calanda durante los actos del centenario (diciembre de 2002).
De izquierda a derecha: Francisco Pérez López, Manuel Royo (actual alcalde de Calanda), Jorge Ayala y Antonio Jiménez García

LISTADO DE RESEÑAS

Abellán, José Luis: *El Ateneo de Madrid.* Por Alfonso Berrocal Betés (p. 121)

Abellán, José Luis: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Por Alfonso Berrocal Betés (p. 122)

Álvarez Castro, Luis: *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Por Gerardo Argüelles Fernández (p. 123)

Arencibia, Yolanda & Bahamonde, Ángel (Eds.): *Galdós en su tiempo*. Por Marta Gutiérrez Sotomayor (p. 125)

Ayala, María de los Ángeles: *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*. Por Margarita García Alemany (p. 127)

Bernecker, Walther L. & Brinkmann, Sören: *Kampf der Erinnerungen. Der spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936-2006*. Por Pedro Ribas (p. 129)

Capellán de Miguel, Gonzalo: *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual.* Por Antonio Heredia Soriano (p. 131)

Capellán de Miguel, Gonzalo: *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Por Rafael V. Orden Jiménez (p. 134)

Carpintero Capell, H. & Conill Sancho, J. & Egido Serrano, J. & Revilla Cuñado, A. & Sánchez-Gey Venegas, J.: *Metafísicos españoles actuales*. Por Gemma Gordo Piñar (p. 137)

Carrasco, Lawrence: *Las ideas estéticas de César Vallejo*. Por Begoña Fernández Cabaleiro (p. 140)

Colom, Francisco & Rivero, Ángel (Eds.): *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*. Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 142)

Corral Basurto, G. et al.: *Ensayos sobre Filosofía Contemporánea*. Por Kurt Wischin (p. 145)

Da Cunha, Gloria: *Pensadoras de la Nación*. Por Delia Manzanero Fernández (p. 147)

Díaz, Bárbara: *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalizació*. Por Mariano Brasa Díez (p. 149)

Di Liso, Saverio: *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*. Por Mariano Brasa Díez (p. 151)

Ezpeleta Aguilar, Fermín: *El profesor en la literatura. Pedagogía y educación en la narrativa española (1875-1939).* Por Ángel Casado (p. 153)

Fernández Cabaleiro, Begoña: *Crítica y arte abstracto en la prensa madrileña*. Por Miguel Cereceda (p. 155)

García López, Jesús: *Escritos de antropología filosófica*. Por Manuel Lázaro Pulido (p. 156)

Gil, Juan & Pérez González, Fernando T. (Eds.): *Catálogo de la exposición "Extremadura en sus páginas. Del papel a la Web"*. Por Fernando Pérez Fernández (p. 159)

Jimeno Salvatierra, Pilar: *La creación de cultura. Signos símbolos, antropología y antropólogos*. Por Felipe Díaz (p. 160).

Lafuente, E. & Loredo, J. C. & Herrero, F. & Castro, J.: *De Vives a Yela: antología de textos de historia de la psicología en España*. Por Belén Jiménez Alonso (p. 162)

Lasaga Medina, José: *Figuras de la vida buena*. Por Diego S. Garrocho Salcedo (p. 164)

Miranda, Marisa & Vallejo, Gustavo (Comps.): *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Por María de las Mercedes O'Lery (p. 166)

Moreno Yuste, Juan Manuel: *Las Ciencias Naturales (Química y Mineralogía)*

y el Colegio-Academia de Artillería de Segovia: 1839-1928. Por Juan Luis García Hourcade (p. 169)

Ortega, Juan Fernando: *María Zambrano*. Por Marta Nogueroles Jové (p. 172)

Otero Carvajal, Luis Enrique (Dir.): *La destrucción de la ciencia en España. Depuración universitaria en el franquismo*. Por Gonzalo Velasco (p. 173)

París, Carlos: *Memorias sobre medio siglo. De la Contrarreforma a Internet*. Por Diego Núñez (p. 176)

Piñero Moral, Ricardo: *El olvido del diablo*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 179)

Rangel Mayoral, Modesto Miguel: *Rubén Landa Vaz. Un pedagogo extremeño de la Institución Libre de Enseñanza en México*. Por José Luis Mora García (p. 180)

Sádaba, Javier: *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*. Por Enrique Romerales (p. 182)

San Agustín: *Confesiones*. Por Ramón Emilio Mandado Gutierrez (p. 185)

Savignano, A.: *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Por Diego S. Garrocho (p. 186)

Serrano, C. & Salaün, S. (Eds.): *Los felices años veinte. España, crisis y modernidad*. Por Roberto Navarrete Alonso (p. 187)

Servén, Carmen: *La obra narrativa de Luis A. Santullano*. Por Ángel Casado (p. 189)

Sierra González, A. & Díaz Torres, J. M. & Paradinas Fuentes, J. & Pino Campos, L. M. & Fernández Hernández, R.: *Filosofía y Literatura. Clave de la cultura hispánica*. Por Gemma Gordo Piñar (p. 191)

Vargas Lozano, Gabriel: *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. Por Pedro Ribas (p. 195)

Villacañas Berlanga, José Luis (Ed.): *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*. Por Pedro Ribas (p. 196)

Villar Borda, Luis: *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 198)

Vives, Luis: *Los Diálogos (Linguae Latinae Exercitatio)*. Por Tomás Albaladejo (p. 200)

VV.AA.: *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 202)

VV.AA.: *Pensamiento hispánico e iberoamericano: Filosofía, Literatura, Misticismo*. Por Barbara Stawicka-Pirecka (p. 205)

Zambrano, María: *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Por José Luis Mora (p. 207)

Zambrano, María: *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*. Por Valerio Rocco (p. 209)

ABELLÁN, José Luis: *El Ateneo de Madrid*. Madrid, La librería, 2006, 158 págs., ISBN: 84-96470-35-0.

Si España en ocasiones muestra una extraña desidia por su historia, como advertía Zambrano, y Madrid, su capital, parece siempre más amiga de la piqueta y de la "transformación moderna" que de preservar los lugares que dan semblante a la urbe e identidad a sus habitantes, es casi una "rareza" que el Ateneo siga existiendo. Quizá modesto, como escondido en la línea monótona de los edificios, en una calle estrecha en la época de las grandes avenidas, el Ateneo, tal vez sea uno de los muy escasos lugares que *también* habitaron nuestros antepasados. Y esto puede ser una nostalgia, pero es difícil referirse al Ateneo sin dejar hablar a la entrañable memoria que tiene para todos, y sólo tal vez desde formas parecidas al amor pueden acometerse obras que tienen que ver con la recuperación y exposición de la historia, necesaria, del Ateneo, como viene siendo, en los últimos años, la presidencia de José Luis Abellán, que ha contado con una muy respetuosa restauración e importantes ediciones como el bello volumen de los *Ateneístas ilustres*.

En el *Ateneo de Madrid* encontramos resumida la historia del Ateneo, desde sus momentos fundacionales, cuyo origen se remonta a aquel primer Ateneo español de 1820, derivado a su vez de las Sociedades Económicas de Amigos del País, hasta la refundación en 1835 bajo el nombre de Ateneo Científico, Literario y Artístico con inspiración de *club* londinense, cuyo primer presidente fue el duque de Rivas y que pasó por varias sedes —S. Agustín, Carretas, Plaza del Ángel, Montera— hasta llegar en 1884 a la actual calle del Prado. Así mismo, se pondera el indudable papel que ha jugado el Ateneo en la política y en la divulgación del conocimiento en la historia de España. "Antesala del Parlamento", "verdadera universidad española" son algunas de las leyendas que de la *docta casa* han quedado como en un ir y venir de lo escrito a la tradición oral, que también tiene el Ateneo.

Pero más allá de la comprimida historia del Ateneo, con detalles cuando menos curiosos como los símbolos herméticos en sus paredes, y sus ateneístas más destacados, como Azaña, Unamuno o Valle-Inclán, lo que se viene a ponderar casi capítulo por capítulo y en los diversos ámbitos analizados del papel del Ateneo es tanto el origen ilustrado de la institución como el sentido liberal que ha conducido siempre las actividades de la casa y de sus miembros. Esto, en un tiempo como el nuestro, en que *liberalismo* se asocia a la doctrina económica que deja en manos de una oscura providencia como el Mercado la regulación de los capitales, del mismo modo que su filial política no se distingue precisamente por la generosidad y respeto a la libertad de costumbres, viene, cuando menos, a recordarnos la esencia de lo que propiamente es el liberalismo ilustrado y político: la irrenunciable mejora de la vida humana en todos los órdenes, especialmente, en la educación del pueblo, la divulgación de "las luces" como fuerza liberadora y la lucha contra la ignorancia. Es decir, la reivindicación de aquel liberalismo de cuño español de las Cortes de Cádiz de 1812, filantrópico y liberal también en la acepción cervantina, del que el Ateneo ha sido lámpara, a pesar de los ténebres periodos de dictaduras y falsificaciones del saber pasados. Una tarea, pues, como recuerda su presidente, que ante retos como la globalización sigue estando vigente aunque deba adoptar nuevas formas de cumplir su misión divulgativa.

Alfonso Berrocal Betés

ABELLÁN, José Luis: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos, col. "Huellas de los Saberes en su Historia", 2006, 125 págs., ISBN 84-7658-786-4.

Cierta historia de la filosofía aún resulta impermeable a la vida de los filósofos (a la vida misma, incluso) más allá del ejemplo y la ilustración de manuales, en la que el temor a la distracción y a lo accidental alienta dicha resistencia. Hay, sin embargo, formas de pensamiento que, al estar moduladas por la experiencia vital, necesitan en su interpretación histórica de la biografía. El caso de María Zambrano es una de esas expresiones del pensamiento, y el libro que ha publicado el profesor Abellán un buen recordatorio de la necesidad de dar un papel interpretativo a los avatares de la experiencia.

Así pues, son dos "momentos" los que adquieren relevancia en esta obra: los primeros años de formación intelectual y el exilio. Segovia fue la ciudad a la que se traslada la familia Zambrano en 1909 y donde nuestra pensadora va a comenzar a formarse intelectualmente. Conocemos la impronta que deja en ella su padre, la presencia de Antonio Machado, la célebre tertulia a la que asistían, la Universidad Popular y la revista *Manantial*. Tras estas figuras, Abellán traza el paisaje del desarrollo intelectual de la ciudad desde sus orígenes ilustrados, pasando por el "descubrimiento" que supuso para todo el 98 o la estancia de Zuloaga, en un nutrido capítulo, que recupera, con la puntualidad histórica, el ambiente que María Zambrano vivió y luego recordó en la experiencia del dolor, como parte de una España de geografía íntima y soñada.

Subrayar la importancia del exilio y de la guerra civil como fundamento existencial de la obra de Zambrano, no es sólo aportar una herramienta interpretativa al ámbito exclusivo de un pensamiento sino que colabora en la reconstrucción de esa España fuera de España. Soslayarlo, como sucede en algunos casos, no es sólo renunciar a la motivación de un pensamiento, sino que supone también desubicarlo, desenraizarlo de su circunstancia histórica. Así, el mismo autor que ha hecho comprender esto en cualquier momento de la historia del pensamiento español, expone la particularidad y radicalidad de esa experiencia del exilio, tanto en su "vida itinerante" como en su concepción ontológica, la realidad humana como exilio, el presentimiento remoto en la intimidad de la adolescencia de pertenecer al destierro, la diferencia entre destierro y exilio que elabora Zambrano en *Los bienaventurados* y en definitiva ese estado de desposesión a que avoca el exilio como autenticidad y sentimiento de trascendencia del ser humano. Pero además, el profesor Abellán, se adentra en uno de los capítulos más dolorosos del destino de exiliada de Zambrano, que, sin duda, abre un espacio para la reflexión y la interpretación honesta de nuestra pensadora y de algún modo, de nuestros exiliados en 1936. Se trata de la persecución sufrida en el París ocupado por los nazis de la familia de Zambrano: madre, hermana y cuñado, Manuel Núñez, detenido por la Gestapo y posteriormente extraditado a las autoridades franquistas para ser fusilado. Y es a través de las cartas entre María y Araceli, donde Abellán indaga esta circunstancia de inevitable resonancia en el pensamiento de nuestra autora e indisoluble vínculo entre las hermanas. El capítulo en que ello se expone muestra la necesidad de acudir a documentos de carácter histórico o personal como las cartas, sin duda reveladores, y como se puede apreciar en los fragmentos que aporta, no pueden sino conducir la reflexión a la experiencia humana del dolor y a la necesi-

dad de un pensamiento solidario del sufrimiento.

De ahí que el profesor Abellán insista en reconocer un vínculo entre el sentido místico y auroral de Zambrano con un sentido humanista, social y en última instancia político, como se aprecia en *Persona y democracia*. Lo cual, se consuma en una interpretación de la figura de Antígona en la que queda patente tanto la experiencia del dolor y del exilio como un "ser enterrado en vida", el vínculo con la hermana desde ese dolor, y esa necesidad de una forma de razón que no descuide lo existencial y humano.

Es por ello, que no deja el autor del libro de considerar como aportación del pensamiento español a la filosofía estas formas de razón "poética", "vital", "histórica" como respuestas oportunas a la crisis del racionalismo "puro", al tiempo que ubica el pensamiento de Zambrano en la tradición de pensamiento que le es genuina, en la estela de Ortega y Unamuno.

Por último, el libro de Abellán aporta una serie de documentos importantes como las cartas que le envió Zambrano o la trascripción de una conversación y un texto inédito sobre la democracia. De todos ellos, y quizá por lo que venimos diciendo, nos quede por destacar aquellas palabras de Zambrano al profesor Abellán en carta fechada el 27 de febrero de 1967 en que habla de España como un país apto para la filosofía, incluso para la diferencia —ella misma se compara con Gaos— y se refiere a ambos como "productos indígenas", "*Made in Spain*", para sentenciar con claridad algo que hoy sigue pareciendo un porvenir de trabajo y conocimiento: a lo universal del pensamiento se accede desde una tradición.

Alfonso Berrocal Betés

ÁLVAREZ CASTRO, Luis: *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, 272 págs.

Álvarez Castro ha emprendido en este libro una búsqueda de aquellos elementos estético-poéticos esenciales que pudiesen contribuir a la tarea de reconfigurar la teoría literaria de Unamuno. Es decir, que su empresa consiste en formular una "Poética" que, como tal, no existe en la obra de Unamuno, aunque el autor insiste desde el inicio de su trabajo en la importancia de mantener un adecuado equilibrio crítico entre la discrepancia de dicha inexistencia y la demostrada consagración de Unamuno a la reflexión sobre la literatura, "en ocasiones orientada a su propia actividad creadora y en muchos otros casos —los que me interesan más— con una intención general o abstracta" (pág. 15). Precisamente desde el comienzo del libro, Álvarez Castro nos orienta a través del complejo estado de la cuestión en torno a la materia de la presente investigación, la labor de Unamuno como potencial teórico literario, para señalar que a pesar de la más o menos reciente publicación de trabajos sobre su teoría del teatro, la novela o la poesía, ninguna de esas obras se presta para afirmar que la tarea de reconfiguración general de Unamuno como teórico literario ya haya sido acometida.

A la hora de establecer la reputación de Unamuno como teórico, el autor ha vencido el riesgo del fragmentarismo al tomar en consideración la producción completa del vasco (tanto literaria como periodística y epistolar), al tiempo que ha sabido superar con distancia crítica una lectura demasiado autobiográfica de la misma. Decía por ejemplo Unamuno que "la estética del artista es siempre abogadesca, quiero decir, que es la justificación a posteriori de su

proceder espontáneo", para concluir: "Me parece mejor hacer arte que no estética" (cit. en pág. 17). Según Álvarez Castro, es precisamente ese temor a incurrir en el esteticismo la causa del asistematismo de su teoría literaria, asunto que desarrolla con detalle tanto en la Introducción como en el capítulo II, dedicado al "Unamuno, sujeto y objeto consciente de reflexión literaria".

Un concepto capital en la reconfiguración de la dispersa teoría literaria de Unamuno es el de *literariedad*, tan valioso para la teoría postmoderna por lo que tiene de síntoma en la crisis de la modernidad estética. En este tenor, el capítulo III aborda la cuestión de la *literariedad* desde el conflicto establecido por Unamuno al distinguir *literatura* y *literatismo*; este último, un blanco de todas las críticas de don Miguel hacia lo que considera mala y desdeñable literatura en un sentido ya estético-retórico, ya ontológico o psicológico. Así pues, hablar de una teoría de la creación y expresión literaria en Unamuno significa —siguiendo a Álvarez Castro— no sólo seguir los pasos del Unamuno poeta, sino también acercarnos lo más posible al Unamuno filósofo, lingüista y finalmente teórico literario. Los siguientes capítulos abordan facetas diversas de la poesía, entendida como "verdadera literatura" y por tanto antídoto del literatismo. Del concepto unamuniano de poesía se ocupa el capítulo IV; se estudia el asunto de la imaginación en el V, y *el estilo* y su materia, que es *la lengua*, en los VI y VII respectivamente. Por último, el capítulo VIII se dedica por entero a la relevancia del *género* en relación con un subtítulo que una y otra vez es objeto de análisis en los seminarios de teoría y crítica literaria: el binomio *Literatura y Convención*.

El doble papel que se le atribuye a Unamuno en calidad de filósofo y poeta, pero antes de filólogo y pedagogo, parece estar respaldado no sólo por ciertas lecciones aprendidas de Kant —tal y como se indica en el capítulo V al tratar el concepto unamuniano de *imaginación* como elemento fundamental de su poética—, sino también por algunas de sus bien asimiladas lecturas de Schopenhauer y su *mundo como voluntad y representación*. Unamuno, como vemos en la obra de Álvarez Castro, parece encontrarse estéticamente muy cerca de aquel punto de inflexión de la enorme tradición espíritu-hermenéutica, que desde la labor de la filología clásica heredada ciertamente del centro europeo, a pesar de las protestas de Nietzsche, ha sabido colocar la preceptiva de *las artes liberales* como elemento predeterminado para la creación incluso de *poesía*.

La teoría que Álvarez Castro articula paso a paso en *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno* se fundamenta esencialmente en las ideas de Unamuno acerca del hecho literario pero también en un ejercicio de contraste de dichas ideas con los principios estéticos de su tiempo. En virtud de ello, el presente volumen (número 30 de la Biblioteca Unamuno publicada por la Universidad de Salamanca) no sólo enriquece uno de los aspectos probablemente más complejos de la obra del filósofo-poeta en su calidad de teórico, crítico y creador literario, sino que también ofrece un vasto compendio para la investigación en torno al *fenómeno literario* y su *esencia*, acerca del *estilo*, la *imaginación* y los procesos derivados de la creación y expresión literaria, todo ello con bases alternativas a las tradicionales plumas formalistas o estructuralistas que suelen sustraer la mayor atención en planes y programas de nuestros seminarios, sobre todo cuando se estudian los albores del siglo XX.

Como complemento al sólido y exhaustivo aparato crítico que recorre todo el libro, la amplísima bibliografía final, amén

de sustentar *La palabra y el ser* de este volumen, supone una herramienta valiosa para indagaciones posteriores. Por otro lado, el estilo y la precisión lingüística del autor para la formulación y descripción de teoría a lo largo de los capítulos resultan no sólo coherentes al asunto mismo, sino que proporcionan una agradable y pedagógica lectura. En suma, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno* constituye una fundamental contribución al corpus bibliográfico unamuniano y también representa un paso adelante en el enorme y desatendido campo de la teorización literaria en lengua española.

Gerardo Argüelles Fernández

ARENCIBIA, Yolanda & BAHAMONDE, Ángel (Eds.): *Galdós en su tiempo*. Santa Cruz de Tenerife, Parlamento de Cantabria/Parlamento de Canarias/Cabildo de Gran Canaria/Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2006, 395 págs., ISBN: 13:978-84-611-4788-5.

Este volumen recoge las ponencias del Curso *Galdós en su tiempo*, celebrado en el Palacio de la Magdalena de Santander entre el 24 y el 28 de julio de 2006, organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

El libro se abre con unas palabras preliminares de los presidentes de Canarias y Cantabria, instituciones que ofrecieron su apoyo tanto a este curso como a la exposición que tuvo lugar en esas mismas fechas y luego, más tarde, en la capital tinerfeña: *Galdós y la Educación: de la Ilustración al Realismo*.

Los editores Yolanda Arencibia y Ángel Bahamonde han estructurado el volumen atendiendo a las distintas facetas de Benito Pérez Galdós y su relación con las artes. De esta forma encontramos las ponencias agrupadas bajo epígrafes que vinculan al escritor con el cine, el teatro, la novela, la filosofía o la prensa, e incluso su compromiso con el momento histórico que vivió. En la introducción comentan la vinculación de Galdós con Santander, lugar de veraneo de su familia. Analizan brevemente cada una de las ponencias y mencionan las actividades complementarias que se desarrollaron junto a las conferencias, un aspecto más para enriquecer el Seminario.

Teniendo en cuenta su gran calidad como escritor —entre otras muchas facetas, como se podrá comprobar— es muy de agradecer que un amplio número de ponencias, bajo uno u otro epígrafe, se dediquen a la relación de Galdós con la literatura.

Galdós y la novela es uno de esos epígrafes vinculados a la literatura en el que escriben Leonardo Romero Tobar e Isabel Román.

En *Galdós en los experimentos narrativos de su madurez*, Leonardo Romero Tobar señala que Benito Pérez Galdós, a diferencia de otros autores de su época, no expuso sus teorías literarias en artículos independientes sino a través de los personajes de sus novelas. Si la producción novelística de Galdós sirve para conocer todos los movimientos literarios que se sucedieron en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, desde las novelas de tesis hasta las espiritualistas, lo cierto es que se le vincula de manera genérica al Realismo. Romero Tobar apunta tres formas del tratamiento del "yo" que se pueden apreciar en las novelas del escritor canario, desde sus inicios hasta sus últimas producciones: el *yo duplicado*, visible en la llamada *figura del doble*; el *yo fragmentado*, evidente en su narrativa epistolar, y el *yo trascendido*, mediante la representación simbólica de la mitología en algunos personajes o acontecimientos.

En el artículo *Humor y parodia en Galdós*, Isabel Román señala que a Galdós le gustaba dotar a sus novelas de rasgos humorísticos porque de esa forma podía narrar muchas cosas que la censura habría prohibido de no ser así. Al hablar de parodia hay que hacer una referencia obligada a Cervantes, escritor con el que Galdós tiene muchos puntos en común.

Isabel Román analiza la parodia galdosiana atendiendo a su manifestación en tres aspectos concretos: los narradores, los personajes y la construcción de la novela. Respecto a los narradores resulta muy interesante el estudio de su intervención al inicio de las novelas, su manera de abrir la narración, pues suele marcar el tono general de la obra. En relación con los personajes destaca que éstos muchas veces no saben que están realizando una parodia y, para que el lector también se dé cuenta, el narrador hace incursiones que avisan de la imitación burlesca que supone el discurso del personaje. Por último, Isabel Román vincula la construcción de ciertas novelas galdosianas con una forma paródica del folletín que tanto triunfaba en aquella época.

Otro epígrafe es el dedicado a *Galdós y el teatro*. En el artículo *Galdós ante la escena*, Carmen Menéndez Onrubia analiza la relación que tuvo Galdós con el teatro. Hace un recorrido por los teatros madrileños más importantes de la época, como el Español, el de la Princesa o el de la Comedia. También menciona que, después de triunfar como novelista, el teatro fue una manera que tuvo el escritor canario para hacer frente a sus dificultades económicas, pues generaba dinero por una doble vía: los beneficios de la publicación y los ingresos obtenidos por la taquilla de la representación.

Bajo el título *Galdós creador literario* escriben sus artículos Germán Gullón y Yolanda Arencibia.

Germán Gullón, en *La representación del espacio público en Galdós (Fortunata y Jacinta)*, señala que tanto Galdós como Clarín desarrollaron una actividad literaria paralela a la actividad periodística, dos formas artísticas aun cuando el periodismo no se considera un arte. Por eso Gullón se dedica, en primer lugar, a señalar la parte artística del periodismo y, en segundo lugar, a hablar del espacio público que refleja Galdós en su obra cumbre, *Fortunata y Jacinta*. El hecho de seguir desarrollando su actividad periodística al mismo tiempo que escribe sus novelas hace que éstas tengan una apariencia de realidad mucho mayor, pues parecen realmente crónicas de sucesos ocurridos en esas mismas fechas. Es la descripción de los espacios y la forma de hablar que caracteriza a sus personajes lo que da frescura a las narraciones que encontramos en sus novelas.

En *Seres inolvidables: los personajes de Fortunata y Jacinta*, Yolanda Arencibia habla de la importancia de los personajes en las novelas de Galdós por la magistral caracterización que hace de ellos el autor canario. Centrándose en *Fortunata y Jacinta*, Arencibia explica cómo recae en sus personajes toda la fuerza de la novela, destacando la genialidad de los diálogos y el universo que recrean. La caracterización de un personaje se puede realizar empleando varios procedimientos, todos ellos utilizados por Galdós: por lo que los demás dicen de ese personaje, por lo que él mismo dice o por lo que él hace. Yolanda Arencibia repasa algunos de los muchísimos personajes que pueblan *Fortunata y Jacinta*, y termina hablando de ese narrador innominado testigo de los hechos, alejado del tradicional narrador omnisciente, cuya manera de narrar hará que el lector descubra la opinión que le merecen ciertos acontecimientos o personajes. Es un narrador que, por otra parte, no tiene la misma consistencia al principio que al final de la novela.

La relación de *Galdós y las Artes* se trata en otro epígrafe. *Galdós, artista gráfico* nos muestra por medio de A. Sebastián Hernández Gutiérrez una faceta mucho menos conocida del escritor canario: la de pintor. La pintura y el dibujo fueron cultivados por Pérez Galdós desde su niñez. Además, su vinculación con la prensa le permitió ser también crítico de arte, algo que le atraía mucho más. Este volumen contiene también unos cuantos dibujos realizados por Galdós que permiten comprobar que su talento artístico va más allá de la escritura.

En el bloque *Galdós y la prensa* encontramos dos ponencias. La de Pilar García Pinacho, *Influencia de los géneros periodísticos en la novela galdosiana*, gira en torno a la técnica periodística de redacción que utiliza Galdós en muchos de sus textos, ya sean cuentos, cuadros de costumbres, etc. Laureano Bonet, en *Galdós y* La Nación: *años de aprendizaje literario*, compara a nuestro escritor con Dickens por cuanto que su trabajo en los periódicos les sirvió como aprendizaje literario. Así, Galdós desarrolló un gran sentido de la observación de la realidad cotidiana que se ha visto reflejado magistralmente en la mayoría de sus obras.

La vinculación de Galdós con el cine merece otro apartado. Arantxa Aguirre nos ofrece en *Galdós y Buñuel: Tristana* una visión de las posibilidades que ofrecía un escritor realista como Galdós a un cineasta surrealista como Luis Buñuel. Éste supo entender el sentido de *Tristana*, aunque no por ello dejó de ofrecer su interpretación de dicha obra a través del cine. Aguirre considera que estamos ante un caso no de mera adaptación sino de unión entre dos clásicos.

Un bloque diferente es el dedicado a *Galdós y su tiempo filosófico*. Recoge las ponencias de: José Luis Mora, *Galdós, la filosofía y los filósofos*; Juan Carlos Sánchez Illán, *Galdós, precursor de los intelectuales: el impacto histórico del estreno de Electra (1901-1914)*; y Carlos Rodríguez López-Brea, *Galdós, un cristiano heterodoxo*. Demuestran que Galdós fue un intelectual que no sólo se dedicó a la literatura sino también al quehacer filosófico.

Galdós y su tiempo histórico es el último bloque, que reúne las ponencias de: Benito Madariaga, *Galdós y Santander*; Francisco Sánchez Pérez, *La imagen de la primera república en Galdós y Sender: el mito de la revolución*; y Ángel Bahamonde, *El compromiso político: Galdós republicano*. Inciden fundamentalmente en el carácter republicano de Galdós y su vinculación con la política, así como en la estrecha relación que tuvo el escritor con Santander, el escenario que fue testigo de este interesante seminario.

Marta Gutiérrez Sotomayor

AYALA, María de los Ángeles: *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*. Murcia, Cuadernos de América sin nombre, nº 14, 2006, 237 págs., ISBN: 84-7908-852-4. Prólogo de Eva Mª Valero Juan.

En el número catorce de *Cuadernos de América sin Nombre*, María de los Ángeles Ayala recoge las cartas inéditas que Rafael Altamira escribe a Domingo Amunátegui Solar.

La obra comienza con un breve prólogo de Eva Mª Valero Juan y continúa con una nota introductoria de María de los Ángeles Ayala en la que explica el contenido del libro y los medios que se han seguido para reunir el material que lo ha hecho posible. Según explica la autora las cartas se encuentran en la Biblioteca Americana Toribio Medina, dentro de la Biblioteca Nacional de Chile.

Previamente a la trascripción de las cartas, María de los Ángeles Ayala incluye un recorrido bio-bibliográfico de ambos autores, lo que permite contextualizar estas cartas en un periodo muy concreto de las relaciones entre España y América. Este posiblemente es uno de los puntos que despierta más interés por esta correspondencia que data del 11 de marzo de 1893 al 29 de abril de 1939. La cercanía cultural que se desprende de este epistolario choca de alguna manera con la distancia política que a principios de siglo se tradujo con la guerra de independencia de Cuba. El precedente más inmediato de esta relación intelectual en un principio y afectiva finalmente se encuentra, según se apunta en el prólogo de la obra, en 1892, fecha del IV Centenario de Descubrimiento. Este evento promovió un acercamiento que iba dirigido a la "reflexión sobre la identidad cultural española".

Únicamente incluiremos aquí algunos datos biográficos de ambos autores extraídos de la obra, para aquellos que no conozcan su actividad intelectual.

Rafael Altamira Crevea, distinguido polígrafo, se licenció en Derecho y su formación se vio profundamente influida por la Institución Libre de Enseñanza. Su tesis doctoral fue dirigida por Gumersindo de Azcárate, aunque la figura de Giner de los Ríos también fue fundamental en su trayectoria intelectual. Impartió cursos en el Museo Pedagógico Nacional y en la Facultad de Derecho. Finalmente obtiene la cátedra de Historia General del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo. En esta Universidad se relaciona con Clarín, Posada, Buylla, Sela… Por Real Decreto el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes crea exclusivamente para él la Dirección General de Primera Enseñanza. Ocupa también la cátedra de Instituciones Políticas y Civiles de América. Participó por primera vez activamente en la política al ser elegido senador por la Universidad de Valencia. Será nombrado árbitro en el Tribunal de los Litigios Mineros en Marruecos y miembro del Comité de Juristas por el Consejo de la Sociedad de Naciones para la creación del Tribunal Permanente de Justicia Internacional de la Haya.

Por otra parte Domingo Amunátegui Solar cursó Humanidades y continuó su formación en la Facultad de Leyes, aunque su interés intelectual iba dirigido hacia la literatura y la historia. Más tarde, en Santiago, es nombrado Subsecretario de Justicia e Instrucción Pública. Ejerce como profesor en la Facultad de Filosofía y Humanidades, del Instituto Pedagógico y años después se encarga de la dirección del centro. En dos ocasiones ocupará el puesto de Ministro de Instrucción Pública. Fue nombrado también Secretario General de la Universidad, Decano de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Bellas Artes y finalmente Rector de la Universidad de Chile.

Como hemos señalado más arriba éstas son sólo algunas notas que distinguen a ambos autores. En la obra que aquí estamos presentando se puede consultar con todo detalle y rigor la intensa actividad intelectual y política que desarrollaron.

Estas cartas no son únicamente una aportación para el conocimiento del pensamiento de Rafael Altamira explícitamente e implícitamente de Domingo Amunátegui, sino que contribuyen al conocimiento de las relaciones de España tanto con Chile como con otros países hispanoamericanos. Constituyen un documento histórico porque dan testimonio de cómo se vivían los distintos acontecimientos bélicos que durante esos años se fueron sucediendo en América, en España y en el resto de Europa.

Ambos autores difunden las ideas y las obras del otro en su país. Es significativo,

destaca la autora del libro, la recepción en Chile de la obra de Altamira *La Enseñanza de la historia,* que llega incluso a crearse una cátedra para aplicar lo expuesto.

Tanto Altamira como Amunátegui demuestran gran interés por la cultura americana. Son el reflejo una vida dedicada al estudio y la investigación generosa del intercambio y ayuda en pro del conocimiento.

Margarita García Alemany

BERNECKER, Walther L. & BRINKMANN, Sören: *Kampf der Erinnerungen. Der spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936-2006*. Nettersheim (Alemania), Verlag Graswurzelrevolution, 2006, 377 págs., ISBN: 3-939045-02-0.

El primero de los firmantes del libro, Walther L Bernecker (1947), profesor de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, es un hispanista alemán muy conocido por los historiadores de la España contemporánea. Sus libros sobre la historia social y política (colectivizaciones, guerra civil, la dictadura franquista, la transición, la España actual y su relación con su país) tienen gran éxito en Alemania. Es sin duda uno de los autores alemanes más importantes, si no el más importante, en la difusión en Alemania de la realidad política y cultural española contemporánea. En esta ocasión aborda con el también historiador Sören Brinkmann (1970) la cuestión de la memoria histórica. El título traducido, *Lucha de las memorias*, no puede ser más actual. Éste es un asunto candente: multitud de asociaciones se ocupan de encontrar e identificar los restos de republicanos fusilados durante o después de la guerra civil.

La primera parte, escrita por Bernecker, se refiere a la república, la guerra civil y la dictadura. Bernecker recuerda, una vez más, que durante mucho tiempo se consideró la guerra civil como efecto del enfrentamiento entre comunismo y fascismo, dando así un papel exagerado a la Falange y al PCE en el interior y a la intervención alemana e italiana (fascismo) y soviética (comunismo) en el exterior. El autor alemán subraya, frente a esta simplificación, que las causas principales de la guerra se hallan en la conflictividad social generada por una estructura político-económica interna, con oligarquías refractarias a los cambios demandados por amplios sectores de la población campesina y obrera.

Como acostumbra a hacer Bernecker en sus trabajos, pasa revista a las distintas interpretaciones de los hechos. Acerca de la guerra civil, a pesar de la inmensa masa de bibliografía que ha generado, aparecen continuamente apreciaciones enfrentadas sobre aspectos tan importantes como el papel de la ayuda extranjera. Hoy sabemos que los golpistas recibieron mucho más apoyo (soldados, aviones, armas, combustible) que los republicanos, aunque sigue sin conocerse la ayuda exacta de los soviéticos. Desde luego, el apoyo económico a Franco supuso que mientras "ambos bandos se despedazaban militarmente en distintos escenarios bélicos, en las bolsas internacionales la lucha había sido ya ganada por Franco en lo que a política de divisas y de finanzas se refiere." (42)

Al mismo tiempo, Bernecker muestra los conflictos en el seno mismo de la república y concretamente, entre las organizaciones y partidos obreros. Al comienzo de la guerra hay una auténtica revolución en forma de colectivizaciones en el campo y también en la industria. Pero el espíritu colectivista y libertario de esa primera revolución chocó pronto con la posición de quienes ponían en primer lugar la victoria por las armas sobre las tropas de Franco.

Surgió así entre los republicanos el enfrentamiento entre quienes defendían unir la revolución y la guerra (anarquistas y POUM) y quienes defendían ganar primero la guerra con disciplina militar y pasar después a la revolución.

También la actitud de la Iglesia, que en la guerra se presentó como organización de mártires, es analizada teniendo a la vista los resultados que ofrece la bibliografía al respecto. Hoy se conocen tanto las cifras y circunstancias de los clérigos que murieron a manos de los republicanos en los primeros momentos de la guerra civil como el apoyo que los golpistas encontraron en la Iglesia oficial, que no dudó en denominar *cruzada* al levantamiento contra la república. La dictadura de Franco, que vio enseguida en la Iglesia una columna básica de su proyecto político, fue bendecida por el episcopado español en tono mesiánico-teológico como salvadora de la nación y como defensora de la religión católica.

Bernecker muestra la cesura histórica que significa la victoria de Franco. Tras ella viene la España de los vencedores, que no sólo dominarán sobre los vencidos, sino que arrancarán de raíz todo rastro de señales, símbolos o valores republicanos como democracia, partidos, laicismo, libertad individual, divorcio, derechos de la mujer, etc.. No es fácil para las generaciones de hoy hacerse cargo del vuelco que ello significó en la educación escolar, en la moral cotidiana, en la culpabilización que el franquismo intentó y consiguió introducir en las conciencias por el hecho de haber defendido la república (el franquismo acusó y condenó por *rebeldes* a los republicanos ¡por oponerse a la rebelión militar!). Lo más espantoso del franquismo en los años posteriores a la victoria *nacional* es la represión implacable a base de ejecuciones (las cifras de muertos tras la guerra son superiores a las víctimas de la guerra) y cárcel o trabajos forzados, pero ver la estadística de salarios que figura en la página 91 pone los pelos de punta. Tomando como referencia 100 el salario real de 1936, se observa que va descendiendo en 1941 hasta llegar a 52 en 1952.

Las familias trabajadoras, las que no podían acceder a los circuitos privilegiados de los vencedores, saben lo que significaba vivir gracias a la caridad de éstos. Como subraya Bernecker, Franco nunca celebró un día de la reconciliación nacional, sino el día del Glorioso Alzamiento Nacional o el día de la Victoria. Pero el lector de este libro encontrará, además, detallada información de campos de concentración y lugares de trabajos forzados que no suelen mencionarse porque forman parte quizá de ese trauma terrible sobre el que la transición ha echado un velo tupido o un silencio pactado.

En los capítulos escritos por Brinkmann se estudia muy detalladamente la simbología que introdujo el franquismo. Las mismas estatuas del *caudillo* que fueron surgiendo en distintos lugares cambiaron según los años: al principio se acentuó su aspecto guerrero y militar; más tarde apareció más como monarca absoluto o como un ejemplar padre de familia. Las calles principales de las ciudades tomaron el nombre de Generalísimo, de José Antonio y de generales golpistas de la guerra civil. Es todo un estudio sociológico de la España contemporánea seguir los forcejeos por lograr, ya en la época de la transición, que desaparecieran los símbolos del franquismo. Las estatuas de Franco (alguna incluso se ha erigido tras su muerte) han estado presentes en muchos lugares hasta hace muy poco. Ni siquiera el símbolo más emblemático del franquismo, el Valle de los Caídos, construido por presos republicanos, ha pasado a ser un lugar depurado de su simbología franquista, y no está claro que llegue a

serlo, que llegue a ser, por ejemplo, un monumento a *todos* los caídos.

En los capítulos III y IV se pasa revista a la estética del franquismo, desde las novelas y películas, pasando por el NO-DO (Noticiario y Documentales), tan esencial para la etapa franquista, pues la gente no tenía otra fuente de información sobre España que la que obligatoriamente ofrecía el NO-DO antes de la película del domingo (única diversión de los españoles entonces) y las noticias, los "partes" de la radio oficial.

En los capítulos V y siguientes se analiza la transición. Al morir Franco ya no había prisioneros de la guerra civil y habían prescrito los "delitos" ligados a ella. Pero el exilio español seguía siendo importante. En 1977, bajo el gobierno de Suárez, se proclamó, finalmente, una amnistía que liberaba a todos los presos políticos, legitimando así a los encarcelados por combatir la dictadura. Pero en las Cortes los parlamentarios se cuidaron más de lograr consenso para poner en marcha partidos y sindicatos que de ajustar cuentas con los desmanes de los franquistas durante cuarenta años. La república quedaba como una etapa bloqueada para el recuerdo

Con el tiempo, sobre todo a partir de 1986, en que la prensa recordó los 50 años transcurridos desde la guerra civil, se fueron abriendo archivos y publicando monografías que estudiaban con rigor la etapa republicana y, paulatinamente, el mismo franquismo. En algunos estudios se muestra que, mientras los vencedores pudieron sobrellevar el dolor de sus pérdidas con la legitimación que les proporcionó el franquismo, los perdedores se encontraron con su trauma para sí solos (véase págs. 267-268)

Brinkmann informa de los pasos que se han dado y se están dando para recuperar lugares como La Barranca, en La Rioja, donde se ejecutó a unos 400 republicanos, o Pozos de Caudé (Teruel), donde se amontonaron los restos de unos 1000 republicanos. Algunos historiadores y sociólogos hablan con toda razón de amnesia histórica con respecto a ese pacto de silencio que significó la transición. Quizá por ello se ha vuelto conflictivo el recuperar la memoria. De la debilitación del consenso y la politización de la memoria trata por extenso Brinkmann en la última parte del libro, en la que se ocupa del llamado "revisionismo histórico" (tipo Ricardo de la Cierva) practicado por historiadores *amateurs* como Pío Moa, que es despreciado por la historiografía académica, pero que ha vendido más de 200.000 ejemplares de su libro *Los mitos de la guerra civil*, libro en el que se culpa a la izquierda del desencadenamiento de la guerra civil y que es profusamente empleado por la artillería de la derecha española.

El libro termina con 30 páginas de bibliografía, incluyendo direcciones de internet.

Pedro Ribas

Capellán de Miguel, Gonzalo: *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, 424 págs.

Sea cualquiera el objeto a que se aplique, el conocimiento histórico es de suyo inagotable. Ciñendo nuestra reflexión al género biográfico, parece claro que aun cuando ya supiéramos todo de un personaje —que es mucho decir—, siempre quedaría por saber el punto de vista del último biógrafo. Si su "lectura" no es pura mímesis de lo que otros han dicho y escrito, está destinada con seguridad no sólo a enriquecer con nuevos datos o puntos de vista el conocimiento de su personaje, sino a entreverarse con la propia figura de éste. Un buen biógrafo une en cierto modo su destino personal a su biografiado, por más que ello,

como es lógico, no implique identificación. Adaptando el viejo dicho que tanto repetían los mayores a los niños de mi época infantil cuando frecuentábamos ciertas compañías no deseables —"dime con quién andas y te diré quién eres"—, podríamos también nosotros afirmar "dime cómo y a quién biografías y te diré de qué pie cojeas…" Porque el biógrafo no deja de relacionarse noche y día y aun por años enteros con su personaje, y acaba, queriéndolo o sin querer, imitándolo. Bueno, al menos simpatizando con él en aquello que más se parece a su particular proyecto de vida. Y es que hasta cierto punto es criatura suya.

Por eso decía que aun cuando ya supiéramos todo, o al menos lo esencial de un personaje, una buena biografía siempre añade algo nuevo a lo ya sabido, sea en el orden objetivo (nuevos datos, relaciones, fuentes…) o subjetivo (la visión del biógrafo, su punto de vista). Por relación a Gumersindo de Azcárate Menéndez (1840-1917), uno de los krausistas más representativos de la segunda hornada junto con Salmerón, Giner y otros, el complejo de circunstancias que hizo posible su vida quedó ciertamente clausurado con su muerte. Antes de ella algunos, como Palacio Valdés y González Serrano; o con ocasión de ella, Álvaro de Albornoz, Altamira, Ortega y Gasset, Posada, Zulueta, Unamuno…, hicieron para su época el retrato esencial de la persona que habían visto y oído. Los contemporáneos sobrevivientes más atentos a las zonas altas de la cultura sabían quién había sido el ilustre muerto y lo transmitieron con fidelidad cordial y mental a la posteridad. Pero los suyos eran testimonios ardientes arrancados del alma por la emoción de una pérdida irreparable… De gran valor sin duda por proceder de textos vivos abiertos en canal —cosa única e irrepetible—, pero faltos de la distancia reposada y de esos mil detalles objetivos que acompañan a una vida y la hacen racionalmente comprensible para todos. Sólo el tiempo, que serena amores y odios, y la investigación paciente y escrupulosa, que pone a punto y descubre nuevas fuentes de información, va recreando en verdad la figura del personaje, la va dotando de realidad verosímil.

Esa época llegó un poco tarde para don Gumersindo por el cruce en nuestra vida colectiva de la guerra civil. Pero llegó al fin y al cabo y, como tantas otras cosas nuevas entonces, llegó a partir de la década de los 60 con la recuperación académica de la imagen histórica del krausismo. La figura de Gumersindo de Azcárate se fue haciendo más cercana y familiar en estudios de Pablo de Azcárate (su sobrino), López Morillas, Elías Díaz, Gil Cremades, Marcos Oteruelo, Ramón Carande, Torregrosa Peris, Tur Ferrer, etc., etc. Ellos abrieron una época de rigor en el estudio del personaje, pero sin ánimo, y acaso sin posibilidad en los trabajos de mayor antigüedad, de estructurar su vida, obra y pensamiento en una biografía sistemática y completa. Pues son tales los matices que configuran la vida humana (tanto más cuanto más compromiso o papel social ha asumido el personaje, como es el caso) que nunca nadie los alcanza de una vez y para siempre; y más cuando los medios de información disponibles no ayudan a ello. Por eso, por la insatisfacción que producen lo dicho y escrito en tiempo anterior, aun reconociendo su excelencia en tantos aspectos, el investigador atento y laborioso siente la necesidad de revisar, de completar, de enriquecer el acerbo de conocimiento que otros han ido depositando como fruto de su trabajo. En realidad, lo que el nuevo investigador hace es meterse por las vías señaladas o abiertas por sus antecesores mejores, pero que no han sido transitadas por ellos. Es la virtualidad de la tradición viva.

Pues bien, en ese correr de los años de revisión biográfica de Gumersindo de Azcárate que va de su muerte a la actualidad, Gonzalo Capellán de Miguel, profesor de Historia contemporánea en la Universidad de Cantabria, joven comprometido con su tiempo, motor de numerosas actividades culturales, sociales y políticas, muy inclinado a la historia de las ideas o de la inteligencia, dotado él mismo de altas cualidades investigadoras mostradas ya con creces en numerosas publicaciones sobre temas y personajes de la España de Isabel II a la Restauración. Y quien dice de don Gumersindo, dice de una parte muy sustantiva de la escuela krausista española. De ahí que el curso de su vida sea aquí estudiado y presentado siempre en estrecha relación con dicha escuela, vista no en solitario sino inserta en el tejido cultural de España, en diálogo y polémica con otras escuelas. Además, Gonzalo Capellán ha tenido especial interés en cubrir lagunas y en hacer hincapié en aspectos poco atendidos en estudios anteriores. Así pues, una biografía que es al mismo tiempo una radiografía del tiempo español que la cubre.

Dividida en siete apartados, el primero es un lúcido balance bibliográfico de cuanto se ha publicado sobre su biografiado hasta el presente. Se trata en realidad de un exhaustivo, crítico y minucioso estado de la cuestión, imprescindible en todo trabajo de auténtica investigación. Con sola su presencia marca ya una línea interna de calidad respecto de otras biografías. A este apartado preliminar le sigue otro dedicado a exponer la vida de don Gumersindo desde la infancia hasta su muerte. Destaca aquí el autor dos momentos de especial relieve para comprender el pensamiento de su biografiado: la importancia del entorno familiar, especialmente su padre, don Patricio, espiritualista ecléctico, liberal y católico en una pieza; y el encuentro en Madrid con el grupo krausista en la década de los 60. Dentro de este mismo apartado se detiene Capellán en dos de las actuaciones más llamativas del Azcárate joven: 1) aquel comentario suyo, incidental en su obra *El serf-government,* comentario tan manido desde principios de siglo, pero que en esta ocasión dio lugar a la que entiendo fue la tercera polémica de la ciencia española, la protagonizada por Menéndez Pelayo en 1876; 2) sus intervenciones en el Ateneo de Madrid a propósito de la discusión sobre el positivismo y la Sociología.

A este segundo apartado le siguen otros tres dedicados a exponer el pensamiento religioso, socioeconómico y político de Azcárate. En cuanto a lo primero, se detiene morosamente Capellán en estudiar el origen y significado religioso de Channing y "la secta de los unitarios", a la que puede decirse que perteneció Azcárate, según confesó él mismo en 1881. En este punto es de alabar el esfuerzo analítico e historiográfico del autor, que aclara cuestiones hasta ahora confusas en torno a la religiosidad de don Gumersindo y lleva a su justo límite la influencia de Channing, pero se echa en falta la referencia propiamente teológica del caso, a la que el propio don Gumersindo fue particularmente sensible. De haberla incluido, hubiera dado mayor profundidad al problema estudiado. Los otros dos asuntos, el socioeconómico y el político, los trata Capellán con gran lujo de detalles aportando nuevos datos. Aquí Azcárate, como buen krausista, se aleja de las soluciones radicales de socialistas, comunistas y anarquistas, y se apunta al liberalismo moderado y reformista que, más tímido que la doctrina social católica, pretendía armonizar la libertad personal con la índole social del individuo, pero entendida casi exclusivamente en su dimensión jurídica. Si tenemos en cuenta que fue Azcárate el designado para presidir el Instituto de Reformas So-

ciales, no hay más remedio que concluir que la España oficial de la Restauración fue hasta cierto punto en este sentido guiada por un fondo de ideas krausistas. A ellas pues habría que atribuir las luces y las sombras de aquella política social.

El libro termina con una consideración e interpretación del krausismo español en general, y dentro de su escuela el papel que le cupo cumplir a Azcárate. Para el autor es éste, don Gumersindo, quien mejor habría encarnado el significado teórico y práctico del ideario krausista. Sin entrar en valoraciones, lo cierto es que Gonzalo Capellán realiza en el epílogo de su libro un notable esfuerzo de síntesis por desentrañar el significado histórico y filosófico cumplido entre nosotros por el krausismo a través de una vida ejemplar. El fracaso histórico que esa ejemplaridad llevó consigo, no impide al autor reconocer la carga positiva que arrastra, y queda como a la espera de nuevas circunstancias que las hagan fructificar. Y es que en el mundo del espíritu, como en la naturaleza, nada se pierde, o como decía Unamuno, "lo que pasa, queda". Da la impresión, pues, que es éste el mensaje esencial del libro a vueltas de un largo recorrido hecho con las armas bien templadas de un historiador riguroso, siempre apoyado en una base documental sólidamente establecida y dando entrada además a escritos y documentos poco frecuentados hasta ahora.

En última instancia, por el impulso con que de principio a fin ha sido llevada a cabo esta biografía y por lo que se deja entrever en el epílogo, su ejecución pone una vez más de relieve la necesidad que tiene cada época de exigirse a sí misma una visión de su pasado. Lástima que el libro no contenga un índice de nombres propios, y aun analítico, para haberla hecho más útil y manejable.

Antonio Heredia Soriano

Capellán de Miguel, Gonzalo: *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 363 págs., ISBN: 8497425170.

Los estudios sobre la filosofía del alemán Krause así como sobre su influencia en España, el krausismo español, no sólo han aumentado considerablemente en los últimos veinte años sino que, además, han dado un vuelco al enfoque que hasta ahora se le vino dando tanto a este pensamiento como al carácter de su influencia en España. Podemos cifrar en cinco los cambios fundamentales que, aplicando a las ciencias humanas la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn, podemos decir que han dado al traste con el viejo paradigma hermenéutico y constituido el actualmente vigente: primero, contamos con un conocimiento mucho más riguroso y exacto de la filosofía de Krause, inserta dentro del idealismo alemán prehegeliano y en absoluto ligada, como en ocasiones se ha señalado, al romanticismo o al poshegelianismo; segundo, conocemos el desarrollo del krausismo europeo, sobre todo, del alemán, que desmiente el tópico de que la filosofía krausista no ejerció influencia alguna en la cultura en la que se gestó; tercero, hemos determinado con mayor exactitud el trasfondo político-filosófico que propició la importación del pensamiento krausista, que fue el del liberalismo moderado y no aquel con el que luego se alió, el progresista; cuarto, manejamos las fuentes alemanas de las que se nutrió la filosofía del krausismo español y, en concreto, de las que proceden las dos obras emblemáticas que publicó Sanz del Río, el *Ideal de la humanidad* y el *Sistema de la Filosofía, análisis*, lo que ha echado por tierra la vieja tesis de que la filosofía krausista elaborada en España, también en el caso de esas obras, resultaba un producto

nacional peculiar y, por tanto, distinto a su fuente alemana; y, por último, quinto, comenzamos a tener una visión diferente de lo que fue la evolución del krausismo tras la experiencia frustrante de la I República, en concreto, damos por poco riguroso considerar que los krausistas experimentasen un giro positivista después de 1875 hasta configurar un supuesto "krausopositivismo", descartando en este caso, por ejemplo, que la Institución Libre de Enseñanza hubiese sido uno de los resultados de este supuesto enfoque ecléctico entre idealismo y positivismo.

El nuevo paradigma fijado por estos cambios ha dejado obsoletos los manuales elaborados con anterioridad, incluidos los que podemos catalogar como los manuales clásicos de la krausología, como, por ejemplo, las monografías de Pierre Jobit (*Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, 1936), de López Morillas (*El krausismo español*, 1956) y de Cacho Viu (*La Institución Libre de Enseñanza I*, 1962). Estas obras han sido, ciertamente, hitos destacados en la investigación krausológica y siguen manteniendo, por ello mismo, un valor apreciable para el especialista, pero están redactadas bajo un paradigma distinto al que hemos esbozado y con una cantidad de información muy inferior a aquella con la que ahora contamos, de modo tal que, hoy en día, pueden confundir más que ilustrar a quien las lea si no conoce el nuevo enfoque de la krausología más reciente.

Ahora bien, a pesar de la abundante investigación producida en los últimos años, se echaba en falta una monografía que ofreciese una panorámica global del krausismo desde ese nuevo enfoque; la obra que nos ocupa suple, precisamente, esta carencia, y en ello estriba su primer gran mérito, pues ha pasado a representar, en nuestra opinión, el manual canónico de la nueva krausología. Cualquiera que, por algún motivo, tenga interés en conocer lo que es la filosofía krausista y el krausismo, debe comenzar su andadura, sin duda alguna, por la lectura de este libro.

Su autor es uno de los más destacados investigadores de la nueva generación de krausólogos, a quien, además, debemos importantes hallazgos en la historia del krausismo español. Es de apreciar en sus estudios el área de la que procede, la de Historia, lo cual no impide que Capellán se mueva con soltura y rigurosidad en los entresijos filosóficos del krausismo, exigencia inexcusable, por otra parte, para realizar con éxito cualquier investigación histórica sobre este movimiento tan extenso tanto en lo teórico como en lo social; como destaca el prologuista de la obra, Manuel Suárez Cortina, Capellán ha logrado forjar un libro desde una perspectiva transdisciplinar, en su caso, la que aúna áreas como la Filosofía, la Historia y el Derecho, fundamentalmente.

Del hecho de que lo hayamos calificado como "manual canónico" podrá colegir fácilmente el lector familiarizado con el krausismo cuáles son sus dos partes fundamentales, de las tres con las que cuenta. La primera engloba las "Fuentes doctrinales del krausismo", y contiene una exposición global de la Filosofía de Krause, no sólo de su Metafísica sino también de otras tantas regiones teóricas como el Derecho, la Moral, la Religión, etc. Asimismo, en esta primera parte queda expuesto sucintamente el pensamiento de quienes facilitaron la asimilación en España de la Filosofía de Krause, fundamentalmente, el alemán Ahrens y el belga Tiberghien. Puede considerarse ésta la parte filosófica de la obra, donde queda expuesto lo que el propio Capellán identifica como "krausismo mínimo", a saber, los lineamientos teóricos fundamentales comunes a todos los krausistas.

La segunda parte contiene el krausismo español, "Génesis y desarrollo histórico del krausismo en España", y consta de dos apartados: uno primero, que abarca la recepción y expansión de la Filosofía krausista hasta experimentar cierta crisis al desmoronarse la I República; y uno segundo, que corresponde a la época de la Restauración. Si la primera parte del libro es un trabajo eminentemente filosófico, esta segunda es, en gran medida, histórico, y así resulta porque la producción filosófica de los krausistas españoles fue, cualitativamente, de índole menor, aunque no así, en cambio, su elevada actividad socio-cultural, que es lo que más interés suscita en este caso.

Sobre el origen del krausismo español merece destacarse una de las novedosas aportaciones de la krausología reciente y, en concreto, una contribución resultado de las investigaciones del propio Capellán: éste ha situado en 1837 y en la figura de Santiago de Tejada el origen del krausismo español, desplazando a los hasta ahora referentes dominantes en este asunto, el año de 1843 por el viaje a Alemania de Sanz del Río o el algo más temprano de 1841 por la traducción castellana del manual jurídico de Ahrens a cargo de Navarro Zamorano. No se trata este hallazgo, por otra parte, de algo meramente circunstancial, sino que ha resultado ser un hecho crucial, pues Tejada estaba alineado con el liberalismo moderado, lo cual ha obligado a modificar la imagen que se tenía del proceso inicial de asimilación y a elaborar nuevas hipótesis para explicar tanto el interés del moderantismo español en importar de Alemania esta filosofía como los motivos por los que, posteriormente, se aproximó al liberalismo progresista.

En el bloque correspondiente a la Restauración, Capellán expone el origen de la Institución Libre de Enseñanza y sus principios pedagógicos, así como también la influencia que el krausismo siguió manteniendo en el ámbito jurídico una vez concluida la República. Ahí aborda, por otro lado, la cuestión del krausopositivismo, un tema en el que Capellán ha hecho, igualmente, aportaciones apreciables propiciadas por sus investigaciones sobre uno de los krausistas más destacados de esa época, Gumersindo de Azcárate.

No queremos pasar por alto el que consideramos un apreciable segundo mérito de este trabajo, y es que Capellán, impulsado, quizás, por el hecho de tratarse de una obra global sobre el krausismo, se ha arriesgado a hacer algo que también se echaba en falta en la krausología reciente, a saber, plantear nuevas hipótesis sobre algunos asuntos así como tomar postura ante determinados temas y circunstancias; basten algunos ejemplos para ilustrar lo que señalamos: Capellán se muestra convencido de que la filosofía práctica de los krausistas españoles se desarrollaba de acuerdo con la metafísica de Krause (37), y esto resultaba así incluso cuando ésta no estuviese explicitada por quienes comulgaban con los principios morales y jurídicos del pensador alemán; asimismo, descarta la hipótesis del supuesto "ahrensismo" del krausismo español, una hipótesis ésta gestada hace algunos años para intentar reflotar el paradigma hermenéutico ya entonces caduco, y da por seguro Capellán que la fuente del krausismo español se halla netamente en Krause (91); argumenta, por otra parte, por qué el pensamiento krausista de Tiberghien, con el transcurso del siglo, se vio marginado, en concreto, "superado "por la izquierda"" (157), un fenómeno éste que afectó al conjunto del krausismo, incluido el español: "la fe sincera y profunda en el paradigma defendido y su articulación frente al tradicionalismo reaccionario, con la Iglesia y el Absolutismo como referentes básicos, impidió al krausismo afrontar con

éxito los últimos años del siglo XIX", lo que convirtió esta "filosofía en algo periclitado y obsoleto" (162); y, por ofrecer un último ejemplo, Capellán emite un juicio contundente sobre el supuesto giro positivista del krausismo durante la Restauración, el conocido por la krausología tradicional como "krausopositivismo": semejante concepto, señala literalmente, "no sólo carece de la capacidad explicativa que puede justificar la utilización del término desde una perspectiva eminentemente historiográfica, sino que además su propia naturaleza es incorrecta" (224).

Comenzábamos nuestra recensión describiendo el cambio de paradigma experimentado por la krausología; esto mismo aparece, con gran detalle y soporte bibliográfico, en la tercera parte del libro, el "Balance historiográfico sobre el krausismo: hacia una nueva perspectiva", el cual precede al apartado de "Conclusiones", donde Capellán ofrece un balance histórico sobre el krausismo y su evolución en España, tanto de sus méritos y aportaciones como de los motivos para su fracaso y, por tanto, para el fracaso también, en parte, de la historia de España, de una España que aspira desde hace tiempo, como dice el título de la obra recogiendo uno de los conceptos emblemáticos del krausismo, a constituirse como una "España armónica".

Rafael V. Orden Jiménez

CARPINTERO CAPELL, H. & CONILL SANCHO, J. & EGIDO SERRANO, J. & REVILLA CUÑADO, A. & SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: *Metafísicos españoles actuales*. Madrid, Fundación Fernando Rielo, Col. de Filosofía, 2003, 137 págs.

Metafísicos españoles actuales, es un volumen que recoge cinco conferencias pertenecientes al ciclo "Metafísica en pensadores actuales I", que tuvo lugar en 2002 en la Fundación Fernando Rielo. El prólogo, de Jesús María González Gómez, destaca la importancia del interés actual de la metafísica, ya que en torno a ella "se construye toda reflexión de carácter universal". Pero no sólo se pretende resaltar la actualidad y necesidad de la metafísica sino que, a través de los cinco pensadores sobre los que versan estas conferencias, se quiere mostrar que ¡"la metafísica en España está viva"!

Con "Metafísica, criticismo y Filosofía de la Religión. La obra de José Gómez Caffarena", José Egido Serrano realiza un llamamiento para que nos interesemos no sólo por figuras consagradas del pensamiento español, sino que prestemos atención a figuras más actuales y que, aunque en la sombra, han llevado a cabo una tarea filosófica importante y digna de atención y estudio. Concretamente, se refiere a la figura de Caffarena, del que fue discípulo, colaborador e investigador de su obra. Hacer un recorrido por el pensamiento de Caffarena es tarea compleja, pero J. Egido consigue en este artículo dar una imagen bastante minuciosa y completa de su biografía, influencias y sus principales escritos (son de destacar los metafísicos: *Metafísica Fundamental, Metafísica Trascendental* y *Metafísica Religiosa)*. Aunque Caffarena ha dedicado su estudio a muchos temas (la filosofía kantiana, el lenguaje humano, el ateísmo en el mundo contemporáneo), los tres focos principales en los que se centra el autor de esta conferencia son: Metafísica, Criticismo Ilustrado y Filosofía de la Religión (dentro de esta última, se le puede considerar uno de los pioneros y maestros). José Egido hace un recorrido por la evolución intelectual de Caffarena y nos presenta su proyecto filosófico como un intento de conjugar fe e ilustración, "se trata, en definitiva, de una filosofía en la que el *conoci-*

miento (y la lucidez crítica que este produce) se articula con la *voluntad* de trabajar a favor de un proyecto histórico que se propone la *reconciliación* de la conciencia creyente con la racionalidad ilustrada" (pág. 37). Decir para terminar que, si queremos contribuir al cultivo de la filosofía, no podemos dejar de interesarnos, conocer y dialogar con el trabajo de Caffarena.

Avelino Revilla Cuñado en "La propuesta metafísica de Trías: el ser como ser del límite" expone detalladamente la nueva manera de concebir la metafísica por la que apuesta Trías; para lo que hace un recorrido por las tres etapas por las que evolucionó su pensamiento (propedéutica, ensayística y metafísica), sirviéndose para ello de los conceptos más importantes que caracterizan cada etapa ("sombra", "límite", "tragedia", "poder", "pasión"…) y las obras en los que éstos aparecen. El punto de partida de Trías es que "la verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía" (pág. 44), pero también es consciente de que el pensar metafísico ha agotado todas sus posibilidades y que, como consecuencia, hay que abrir nuevas vías. Para que se produzca esta innovación es necesario que se cambie lo que hasta ahora había venido siendo el concepto central en filosofía; Trías sitúa ahora como concepto central el de "límite", aportando una nueva concepción del ser ("ser del límite") que conducirá a una nueva concepción de la verdad (como "adecuación del ser del límite y el logos fronterizo"), de la razón ("razón fronteriza") y del hombre ("hombre fronterizo", que por pertenecer a dos mundos posee una condición trágica). Con su "Metafísica del límite trágica" Trías quiere demostrar que, al contrario de lo que piensa la Filosofía Moderna (especialmente Kant y Wittgenstein), sí que se puede ir más allá de los límites (tanto del mundo como del lenguaje); por lo que convierte en concepto central de su ontología la noción de límite, cuya recuperación nos permite seguir hablando de pensamiento metafísico. En el pensamiento de Trías se producirá un giro religioso debido a que más allá del mundo y del lenguaje está lo sagrado, el cual sólo puede ser abordado por la religión. Como consecuencia, Trías aboga por la puesta en diálogo de la razón ilustrada con el hecho religioso. Aquí es donde introduce el concepto de "símbolo". Como no podemos seguir profundizando en él, invito a traspasar el límite de este papel y leer la conferencia de Avelino que nos dará una nítida y condensada imagen del pensamiento de Trías, y luego abordar de primera mano este interesante y arriesgado intento de hacer renacer la metafísica del aparente estado de olvido e impotencia en el que se encuentra.

El estado actual de la metafísica es lo que analiza Jesús Conill Sancho en "Filosofía sin criptometafísica". Partiendo de una crítica y rechazo de los que afirman que la época actual es "postmetafísica", adopta el término "criptometafísica" para caracterizarla. Con criptometafísica se refiere a la metafísica que hay oculta, encubierta en las reflexiones y pensamientos actuales. Nuestro autor considera que la metafísica está presente, ya que se sigue atacándola, criticándola; hablando de ella en general, aunque sea de su muerte o crisis. "Esta incapacidad para desembarazarse de la metafísica es un claro síntoma de la necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión" (pág. 78). Para él, resulta evidente que tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento pervive la metafísica, pero ésta (debido a su comprobada necesidad) no puede seguir permaneciendo en este estado de disimulo u ocultación. Por ello, debemos llevar a cabo una transformación de la misma. Nuestro autor se pregunta, acertadamente, ¿por qué no se puede

llevar a cabo una transformación de la metafísica adecuándola a los tiempos, igual que ocurre con la filosofía en general? Para esta transformación "lo que hay que descubrir… es… si estamos en un nuevo horizonte desde el que presentar de un modo diferente el nivel metafísico del pensamiento" (págs. 70-71). El resurgir de la metafísica se producirá cuando atendamos a las necesidades de nuestro momento histórico y cultural, y veamos qué papel puede y tiene que ejercer respecto a él la metafísica. Para él, la clave de ello está en la relación racionalismo-(des-)humanización. Tenemos que humanizar nuestra vida, pero ¿podemos hacerlo usando la razón?, ¿o ésta nos ha llevado a todo lo contrario?, ¿puede ayudar la metafísica a esta humanización? Está claro que la razón entró en crisis hace tiempo, pero no podemos abandonarla sino que tenemos que reformarla (como intentó hacer Ortega). La propuesta de J. Conill es por una "razón experiencial" que nos ayude a superar el estado de cientificismo y tecnocracia que caracteriza nuestra época, el cual, como muy bien percibió Zubiri, deja al hombre "sin mundo, sin Dios y sin sí mismo" (pág. 73). En el estado en el que vive el hombre, caracterizado por la técnica, la cotidianeidad, la urgencia, lo inmediato, no es posible la metafísica, ya que ésta va más allá de lo inmediato. Pero, a la vez, es la metafísica la que nos puede ayudar a salir de este estado y aportar algo a esta humanización. Por ello, Jesús defiende un primado de la experiencia, pero sin caer en el pragmatismo ni en el nihilismo, sino todo lo contrario, recuperando ideales que nos hagan vivir plenamente: "hay que pasar a una explícita "filosofía de la experiencia" y de la "vida"" (pág. 82).

Juana Sánchez-Gey Venegas en "Novedad de la metafísica genética de Fernando Rielo", expone de forma clara y detallada la compleja e innovadora concepción de la metafísica que propone Fernando Rielo. Resumir este artículo es imposible porque en la metafísica de Rielo todo está conectado y cualquier punto que obviemos impedirá una adecuada comprensión de su sistema; motivo por el que invito a sumergirse en el pensamiento de Rielo, sirviéndonos de esta pequeña, aunque minuciosa y omniabarcante, introducción de Juana. Para resaltar el atractivo de esta conferencia y del pensamiento de Rielo, decir que el punto de partida es la afirmación de éste sobre la necesaria vocación metafísica de todas las filosofías. Destacar también la distinción que Rielo lleva a cabo entre tres de las ciencias: metafísica, ontología o mística y metodología. Lo nuclear de esta conferencia y de esta metafísica es la caracterización de la ciencia como "genética"; con ello se refiere a algo que nos es constitutivo, que nos viene de nacimiento. Eso que es innato en nosotros es, para Rielo, el estar abiertos al Sujeto Absoluto (algo infinito y personal, pero que no podemos identificar con Dios, la naturaleza…), y que nos constituye *relacionalmente*; motivo por el que el hombre necesita del Absoluto y tiende a comprenderlo. Esta concepción del hombre y de su vida (para Rielo su *metafísica genética* no es sólo algo teórico, sino también *vivencial*) es lo que nos permite comprender la idea de la necesaria vocación metafísica de todas las filosofías y, añado yo, de todo hombre. Para saciar esta vocación geneticometafísica, que nos constituye, identifica y diferencia, deberíamos abandonarnos a la lectura de las obras de Rielo y, para empezar, a la de esta magnífica conferencia de Juana.

"Julián Marías. Estructura y función de la metafísica" de Helio Carpintero Capell es un recorrido por el pensamiento de Marías de la mano del de Ortega (del que fue discípulo y amigo). En ella nos presenta las líneas fundamentales del pensamiento de

Marías, considerándolo un pensamiento bastante original, ya que no sólo no rechaza la metafísica otorgándole un lugar fundamental, sino que lo une y arraiga en lo mundano y cotidiano. Los títulos de sus principales obras demuestran lo anterior: 1) "La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona" (donde atribuye el olvido de esta importante figura al nulo papel que, a mitad del siglo XIX, tuvo la metafísica); 2) "Idea de la metafísica", donde reivindica "la metafísica desde la filosofía de la Razón Vital" (pág. 115); 3) "Antropología metafísica". En sus obras, Julián Marías considera como unas de las más importantes cuestiones filosóficas las preguntas "quién soy yo" y "qué va a ser de mí". En línea con el pensamiento de Ortega, para Marías, es cuando no hay un suelo firme de creencias sobre estas cuestiones cuando aparece la metafísica. Por este motivo, centrará su estudio de la metafísica en dos aspectos: sus orígenes históricos y las necesidades y demandas vitales por las que surge. Aunque Aristóteles fue el primero en denominarla, dando de ella varias definiciones ("ciencia más divina", "ciencia de la sustancia", etc.), ya se habían ocupado de acceder a la verdad, al tipo de conocimiento que aporta la metafísica, Hesíodo, Homero…; lo que demuestra que "la metafísica, como quehacer humano, parece tener su propia "prehistoria"" (pág. 125). Pero lo que diferencia estos dos tipos de hacer metafísica (el prefilosófico y el filosófico) es que el segundo implica un esfuerzo por descubrir la verdad (no una mera revelación) y, como consecuencia, método; así, Marías afirma que "la metafísica es un método, un camino hacia la realidad en su mismidad" (pág. 126). Carpintero se pregunta "¿qué ha hecho Marías con la metafísica?", y muestra que lo que hace es un recorrido histórico, que le otorga continuidad, actualidad y necesidad, debido a que el hombre necesita una certidumbre radical sobre la que construir su concepción del mundo y su existencia. Marías expone cómo esta certidumbre cambia con el paso del tiempo: ser, sustancia, Dios, mi vida; pero las intenciones son las mismas: encontrar una realidad radical. Por ello, define la metafísica como "teoría de la vida humana". Como consecuencia, mientras en el hombre se siga dando el sentimiento de duda, de desorientación radical, mientras siga habiendo náufragos existenciales, seguirá habiendo metafísica.

Después de lo anterior, creo que sobra repetir que "la metafísica en España está viva"; aún así, invito a seguir avivándola y llevándola a cabo con *esfuerzo* y *método* (como se demuestra en y con este libro); además de a perder ese miedo que nos acompaña a la hora de pronunciar ciertas palabras en una misma expresión: "pensamiento español", "filosofía española", "metafísica española", "metafísica española actual".

Gemma Gordo Piñar

CARRASCO, Lawrence: *Las ideas estéticas de César Vallejo*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, 2005, 148 págs.

César Vallejo (1892-1938) es reconocido como el gran poeta de la poesía peruana. Se han realizado grandes estudios sobre su obra poética, sin embargo, como destaca Luis Jaime Cisneros, es notable la falta de atención hacia sus textos periodísticos. La mirada se dirige ahora, no sólo al poeta, sino también al pensador.

La investigación de Lawrence Carrasco pretende subsanar la dispersión de los planteamientos teóricos de Vallejo sobre la ex-

periencia estética, la creación artística y la relación del artista, el arte y la sociedad. Realizada la compilación de documentos, el segundo objetivo es analizar la relación crítica y polémica que el pensamiento estético de Vallejo establece con las vanguardias artísticas y el pensamiento moderno para, finalmente, demostrar que el pensamiento de César Vallejo forma parte de la tradición moderna peruana y latinoamericana. El autor aporta una interesante relación de los textos vallejianos en que se basa su reflexión, ensayos, crónicas y artículos, reportajes y epistolario. De sus crónicas y artículos se señalan únicamente los diarios y revistas en que éstos se publicaron, entre 1918 y 1937. Muchos de ellos son fruto de una etapa en que Vallejo debió recurrir al periodismo para sobrevivir, reduciéndose notablemente su producción poética, cuando a fines de 1923, viajó a Francia, donde llevó la difícil existencia del intelectual con los bolsillos vacíos.

El libro que reseñamos se divide en tres capítulos: "Sujeto moderno y experiencia estética", "Creación y producción artística" y "Problematicidad de las relaciones entre el artista y la sociedad moderna", respectivamente.

El primer capítulo, "Sujeto moderno y experiencia estética" es, sobre todo, un recorrido por el desarrollo de la modernidad, su contenido ideológico: las características de la vanguardia artística creada sobre esa base y su concreción en el caso peruano y en el más específico de César Vallejo. Para Taine la obra literaria es resultado de tres causas generales y permanentes: la raza, el medio y el momento. Éstas son adoptadas por Vallejo inclinándose más hacia lo social debido a la filiación marxista de su pensamiento.

Se darán entonces una serie de paradojas entre el progreso material que resulta del racionalismo y sus consecuencias negativas como la razón instrumental y la alienación. El monopolio autoritario ejercido por la razón científica tendría como consecuencia, en opinión de Vallejo, la decadencia de la cultura y la civilización modernas. Esto quizá podría subsanarse mediante la reivindicación de la sensibilidad: la experiencia estética como parte sustancial de la experiencia sensible. Relación entre el arte y la vida defendida por las vanguardias de origen romántico. Todo acto es un arte. El arte como acción frente a posiciones estéticas idealistas: "Si queremos encontrar el equilibrio entre los contrarios, debemos convertir a la ciencia más artística y al arte más científico". Vallejo se mueve por tanto, entre la dialéctica de las paradojas inherentes a la vida y al arte y la ley universal: "Bueno es recordar a los hombres su ley de haber nacido únicamente para ser dichosos (…). Existe una servidumbre natural de todo lo que el hombre crea, por la dicha del hombre… tal es la ley universal. Pero, la felicidad sólo es posible por la libertad absoluta" (*La dicha en la libertad*, 1928, págs. 257-258).

Esta dualidad continúa al establecerse el paralelismo entre "Creación y producción artística" en el capítulo segundo. El arte como acción "produce" frente al mundo idealista de la "creación". Vallejo parte de posiciones románticas hacia otras más críticas e históricas del acto de creación artística. Por su pronta conciencia social, esquiva la interpretación idealista y subjetiva del arte y analiza los procesos de creación artística y cultural desde una perspectiva científica, histórica y crítica acordes con su proximidad creciente al marxismo. Sobre estas bases plantea su concepto de libertad y la necesidad de un nuevo lenguaje poético cuyas raíces están en el corazón del pueblo, porque "sociedad-pueblo es el sustrato que alimenta y sostiene toda creación espiritual" (págs. 65-66). Es la crítica de la

sociedad la que lo lleva a la crítica del instrumento que posibilita la crítica misma: el lenguaje. Vallejo hace lo posible por humanizar y socializar el lenguaje pero tropieza con sus limitaciones: "Hartas veces he querido relatar este recuerdo (…) Ninguna de las forma literarias me han servido. Ninguno de los accidentes del verbo. Ninguna de las partes de la oración. Ninguno de los signos puntuativos. Sin duda existen cosas que ni se han dicho ni se dirán…" (*Contra el secreto profesional*, págs. 53-56). Imposibilidad extensible a las demás artes. La creación moderna, deberá, por tanto, apuntar a crear un nuevo lenguaje. Una poesía, no de nuevas palabras que la recarguen de pedantería, sino hecha de una nueva sensibilidad. La modernidad en busca de nuevos caminos —con reacciones en contra y con oposición— porque "el arte descubre caminos, nunca metas" (pág. 72). Frente a estos planteamientos, Vallejo cuestiona la calidad de la breve vanguardia latinoamericana por su mirada a "un Otro foráneo y deseado" (pág. 80) y por la utilización de formas trasplantadas en vez de un lenguaje propio renovado.

El tercer paralelismo, avanzando hacia mayores niveles de concreción, se establece al analizar las relaciones entre el artista y la sociedad moderna, los intereses que mueven la selección de las obras de arte en el mercado y el papel favorable que puede ejercer la crítica de arte como intermediaria entre el arte y la realidad social. El artista en su alejamiento paulatino y constante del público, su creciente aislamiento, orfandad, rebeldía. Esa dialéctica constante del desarrollo histórico-artístico de Occidente tiene su reflejo en el peculiar ser de Latinoamérica donde el cosmopolitismo/autoctonismo es reabsorbido por la dialéctica entre hispanismo/indigenismo que dará los mejores frutos del arte latinoamericano ya sea a partir de la síntesis o de la confrontación abierta.

En conclusión, se desprende de esta obra la idea clara de que, además de la obra poética, existe todo un corpus teórico del pensamiento estético de César Vallejo, evolución de su pensamiento paralelo al de su propia vida. La obra muestra cómo este pensamiento vallejiano está entretejido de paradojas, a veces incluso de aparentes contradicciones que nacen del pensamiento y sociedad que le ha tocado vivir y de su propia sensibilidad artística. Su obra teórica parece debatirse entre el pensamiento romántico y el cientificismo. Entre planteamientos burgueses y marxistas. Entre el Occidente más puro y Latinoamérica. En definitiva, entre la función social del arte y la sensibilidad que es independiente frente a la razón.

Begoña Fernández Cabaleiro

Colom, Francisco & Rivero, Ángel (Eds.): *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano.* Barcelona/Bogotá, Anthropos/Universidad Nacional de Colombia, 2006, 207 págs.

El presente libro colectivo contribuye notoriamente a esclarecer un tópico demasiado superficial cuando se emplea vulgarmente como el del "atraso hispánico" y sus lastres (catolicismo integral, autoritarismo político, hostilidad hacia la modernidad, fobia a la ilustración, liberalismos restringidos…). El tópico tiene sus poderosas razones de ser y no se trata, obviamente, de reinventarlas, pero sí de analizar la complejidad de las mismas, tan rica en matices, tensiones y hasta contradicciones, tan diversa en tiempos y espacios: no es lo mismo el ultramontanismo de comienzos del XIX que el nacional-catolicismo franquista, por ejemplo. Y muy distintos fueron los carices del

pensamiento y la praxis reaccionarias en Colombia, Chile y Argentina, por poner otros ejemplos. Incluso el caso portugués no es equiparable al español, aun siendo ambos peninsulares. *El altar y el trono* plantea en definitiva una "sociología política del catolicismo político iberoamericano" (pág. 15), a la vista de sus expresiones durante los dos últimos siglos y centrándose en algunas referencias emblemáticas de ambas orillas. Un común hilo conductor articula esta panorámica: la conflictiva resistencia del catolicismo ante el irreversible proceso secularizador de la modernidad, el mismo que invalida su hegemónica alianza con el Antiguo Régimen y en medio del que no obstante buscará iniciativas propias, orientadas hacia una renovada preservación de su hegemonía social y su autoridad política. La moderna substitución de la monarquía absoluta por la soberanía nacional le obligará entonces a relativizar su tradicional ecumenismo en favor de una nueva y contradictoria estrategia "nacionalista". El problema de la identidad nacional en el mundo hispánico, al que los editores del libro ya han dedicado con anterioridad trabajos muy notorios, resulta así insoslayable a la hora de describir los derroteros del catolicismo político en la modernidad. Derroteros que, siempre atormentados por su hostilidad hacia esa misma modernidad que al mismo tiempo no quieren dejar de recorrer, van despejando una pregunta de difícil respuesta: ¿cabe plantear una "modernidad católica" o se agotaría más bien esta fórmula en una pura contradicción? El presente libro no ofrece una respuesta sencillamente afirmativa o negativa, ni parece que lo pretenda; afortunadamente, pues la condición moderna no depende de la aplicación de recetas preconcebidas sino de vicisitudes más complejas, y lo son, no poco, las que el catolicismo iberoamericano encontró y al mismo tiempo interpuso. El balance es en cualquier caso sombrío: las posibilidades de un catolicismo liberal durante el XIX quedaron más o menos truncadas, mientras que el compromiso católico con la emancipación y los derechos humanos a lo largo del XX hubo de asumir fuertes constricciones.

¿Cuáles fueron, en fin, los cauces por los que el catolicismo político discurrió en Iberoamérica durante los dos últimos siglos? ¿De qué heterogeneidad estamos hablando cuando advertimos la complejidad del mismo?

En España, el tradicionalismo decimonónico delineó los contornos de una nación católica por medio de ideólogos como Donoso y Balmes, entre otros, como reacción al liberalismo reformista y parlamentario. Constitución histórica, régimen mixto y autoridad "providencial" del monarca, exclusivamente delimitada por el derecho natural católico y la moderación de cuerpos intermedios representivos de los sectores sociales dominantes, con el clero a la cabeza, serían algunas de sus claves, tal y como expone Antonio Rivera García en "La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX". En el segundo capítulo, a cargo de Francisco Colom bajo el título "El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española", se señalan y desenvuelven tres rasgos ideológicos característicos del mismo como son "la convicción en el carácter excepcional del patrimonio espiritual español, la identificación de la identidad nacional con el catolicismo y la vinculación de ambos —credo y cultura— con una conciencia colectiva que trasciende los meros confines del estado nacional" (pág. 51). Rasgos cuya vigencia en plena era franquista será susceptible de lecturas dispares como las que enfrentarán al falangismo fascistoide y al catolicismo integrista del Opus Dei. El tercer capítulo cierra el recorrido peninsular: "La

restauración católica de Portugal. Nacionalismo y religión en el *Estado Novo* de Salazar", por Ángel Rivero, examina las vicisitudes, los pliegues y las estrategias de un Estado que, sin ser confesional, se apoyó decisivamente en los valores católicos para restaurar autoritariamente el poder.

Tres casos abren seguidamente una cierta panorámica de la otra orilla. "Del corporativismo al neoliberalismo. El conservadurismo católico en Chile", por Carlos Ruiz Schneider, muestra en mi opinión un singular interés por la continuidad y complicidad que se traza entre dos bagajes difícilmente conciliables en apariencia, como el de la tradición católica anti-ilustrada y la modernidad conservadora norteamericana más reciente, "ilustrada" al fin y al cabo. De que el autoritarismo político no es, ni mucho menos, un asunto exclusivo del "atraso hispánico", dan buena muestra, en este caso, los nuevos argumentos que el conservadurismo católico encontró en el neoliberalismo importado por ciertas elites intelectuales, dejando atrás gremialismos corporativistas y posibilitando ciertas legitimaciones de la dictadura militar, que la Iglesia no obstante asumió de manera muy desigual. "Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885-1953)", por Óscar Blanco Mejía y Elurbin Romero Laguado, nos acerca a otro perfil, acaso más homogéneo, originado en la Regeneración de finales del XIX. Hispanidad católica, misión civilizadora de la Iglesia, continuidad espiritual entre la conquista y la emancipación, y antiliberalismo son algunos de sus rasgos fundamentales, cuya herencia se prolongará hasta bien entrado el siglo XX, generando el problema de la disidencia guerrillera y suscitando una respuesta crecientemente crítica por parte de la Iglesia. El caso argentino es más complejo y contradictorio. "Caminos sinuosos. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea", por Fortunato Mallimaci, Humberto Cucchetti y Luis Donatello, parte de la crisis del imaginario liberal y cosmopolita de los años treinta para trenzar algunos itinerarios característicos de un catolicismo que, a la manera de un "*nacionalismo de sustitución*" (pág. 161), seguirá una evolución ideológica plural. El catolicismo social del peronismo, de impronta populista y anticomunista, virará por momentos hacia posiciones más bien antiimperialistas, netamente emancipadoras y dialogantes con el socialismo bajo el influjo del Concilio Vaticano II, escindiéndose tras la consumación golpista del 76. Víctimas y verdugos buscarán entonces legitimidad en el mismo discurso católico, cuya matriz "integralista" común —se advierte al comienzo del capítulo— cuestionará divisiones políticas tajantes.

"Entre la vocación profética y la restauración. Movimientos católicos latinoamericanos en el siglo XX", por Carlos Alberto Patiño Villa, señala y contrapone, en el último capítulo, dos tendencias confesionales críticas hacia la modernidad, si bien desde motivaciones ideológicas bien diferentes: más o menos "convencionales" en el caso de los movimientos católicos conservadores, por su continuidad respecto del tradicionalismo autoritario y reacio a la secularización; más singulares en el caso de los movimientos ligados a la teología de la liberación, cuyos discursos cuestionan el proyecto emancipador de dicha modernidad en la medida en que advierten su sentido eurocentrista y dominante. Volviendo al tópico inicial del "atraso hispánico" y sus contrapuntos, estos últimos discursos, entre otros, ponen de manifiesto que el catolicismo político iberoamericano no siempre fue aliado de la tradición, o que al menos no siempre la entendió de la misma manera.

Antolín Sánchez Cuervo

Corral Basurto, G. et al.: *Ensayos sobre Filosofía Contemporánea*. Querétaro (México), Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Autónoma de Madrid, 2004, ISBN: 968-845-271-8.

Bajo el patrocinio de sus respectivos rectores, Ángel Gabilondo Pujol y Dolores Cabrera Muñoz, la Facultad de Filosofía y Letras y el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid, y la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro acordaron recientemente establecer un programa de Intercambio Académico. Uno de los primeros frutos de este convenio es un libro publicado por colaboradores académicos de estas instituciones; un segundo libro, nacido del esfuerzo sinergético de estos centros de investigación y reflexión filosófica, está por publicarse. *Ensayos sobre Filosofía Contemporánea* es una colección de un total de diez ensayos ocupando un poco más de 200 páginas; cuatro de ellos se relacionan con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger o ambos filósofos; uno de ellos reflexiona además sobre la influencia de José Gaos en el ámbito hispano. Otros tantos tienen como tema principal el pensamiento de Albert Camus, Paul Ricouer, Ortega y Gasset y Unamuno. También la filosofía de las ciencias está representada con un análisis del estatus ontológico de las entidades postuladas por las teorías que toman como fundamento las relaciones cuánticas.

1. "De la indiferencia rutinaria a la rebeldía constructora en el pensamiento de Albert Camus", por Gabriel Corral Basurto, actual director de la Facultad de Filosofía de esta Universidad, nos introduce a la vida y obra del pensador argelino y su invitación a no resignarnos a una vida indiferente, sino pasar a reconocer el absurdo para estar en posición de plantearnos la pregunta fundamental de toda filosofía: ¿La vida vale o no vale la pena de ser vivida?

2. "Nietzsche como antropólogo biopsicológico. José Gaos y los orígenes de una nueva línea interpretativa en el ámbito hispano" de Ángel de la Vega, también originario de la Universidad Autónoma de Querétaro, es un ensayo esencialmente historiográfico muy detallado y elaborado, dedicado a mostrar que el filósofo exiliado José Gaos estableció una línea interpretativa en el ámbito hispano que dio origen a la investigación seria de la relación entre la filosofía de Nietzsche y el conocimiento científico de su época.

3. El siguiente ensayo, por José Emilio Esteban Enguita de la Universidad Autónoma de Madrid, se intitula "La cuestión del nihilismo en la confrontación de Heidegger con Nietzsche" y desmenuza esencialmente la obra *Nietzsche* de Heidegger, donde éste interpreta a aquél sólo en cuanto al problema del nihilismo. El autor se propone defender a Nietzsche contra los abusos hermenéuticos cometidos por Heidegger y, últimamente, demostrar que la posición de Heidegger es insuficiente.

4. "Análisis fenomenológico existencial de la decisión humana, en Paul Ricoeur", por Fernando M. González Vega de la UAQ, es el título del siguiente ensayo. El autor nos presenta primeramente un breve perfil intelectual del pensador francés para analizar en seguida la propuesta de estudiar el problema de la decisión humana desde lo voluntario, usando la fenomenología como método de acceso. Ricoeur muestra, entre otros logros, la relación entre lo racional y lo voluntario a través de la categoría de intencionalidad y proyecto, siendo una aportación fundamental a una antropología filosófica la categoría de la desproporción.

5. La siguiente aportación viene de Gonzalo Guajardo González, también profesor en la UAQ, bajo el título "De Hei-

degger a la praxis en América Latina". El ensayo nos propone el reto de actuar frente a una situación que se ha radicalizado desde la publicación del *Manifiesto comunista*. Estamos ante una contradicción radical entre razón y causalidad por un lado, y voluntad y subjetivismo por el otro, o ante la oposición entre teoría y praxis: "Toda tematización de la teoría qua teoría y de la praxis qua praxis carece de sentido para Heidegger". Pero ante los problemas particularmente de América Latina y de México "¿Acaso no será oportuno deliberar sobre la construcción emancipatoria de la sociedad?".

6. El siguiente ensayo, por José Lasaga Medina, se pregunta: "Minorías y masas en Ortega: ¿metafísica o política?" donde el autor propone que la lectura usual de la obra *La Rebelión de las masas* como algo inserto en lo político tiene también una dimensión filosófica o metafísica. La distinción minoría-masa equivale a la oposición entre dos tipos humanos; mientras toda vida humana se ve afectada por la técnica de manera contradictoria en sus dos componentes al aumentar ésta las facilidades de la circunstancia y dificultando simultáneamente la tarea del yo, sólo una minoría es capaz de retirarse del mundo; el hombre-masa por si sólo jamás hubiera sido capaz de buscar algo fuera de sí. Pero como ahora las circunstancias le son benignas, siente formidables apetitos y poder de satisfacerlos: "la vida como farsa frente a la vida como drama, el capricho frente a la libertad destinada".

7. "Nietzsche: De la redención", por Julio Quesada de la Universidad Autónoma de Madrid, es un breve ensayo que tiene como tema la "desantificación", el desvelamiento de la moral cristiana a manos de Nietzsche, analizando las etapas en que se va desarrollando. Concluye el autor que ahora, al iniciar el siglo XXI, algunos intelectuales reclaman que este siglo será religioso o no será: aclara esto el sentido en que "seguimos siendo nietzscheanos".

8. La siguiente contribución, "Consideraciones sobre el Unamuno socialista", se debe a Pedro Ribas de la Universidad Autónoma de Madrid. Unamuno se proclamó socialista, invocando a Karl Marx y la Internacional de Trabajadores y afirmando que el socialismo limpio y puro es "el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad". Él no tenía una idea muy clara de las teorías oficiales del socialismo, pero contribuía anónimamente a varias publicaciones, de lo que se desprende que Unamuno prefería el socialismo como movimiento sobre el socialismo como teoría. Sostiene una feroz crítica al liberalismo, manteniendo que el sufragio universal es un arma contra el pobre. Unamuno defendió en su etapa socialista una compatibilidad entre socialismo y catolicismo. "No admite que para ser socialista haya que ser materialista". Unamuno se apartó del partido obrero en 1897; hay que ver en este contexto su mayor preocupación religiosa y su rechazo del positivismo que formaba la base del socialismo tal como el lo concebía.

9. Adriana Rodríguez Barraza, egresada de la UAQ y, en el momento de la edición de este libro, alumna de posgrado en la UAM, nos recuerda en su ensayo "Sentido y estructura de la obra de Herder: Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad (1774)", escrito desde la óptica del multiculturalismo, que no tenemos que esperar mucho para encontrar críticos de las ideas más fundamentales de la Ilustración como dominio de las ideas puras y abstractas; y a un promotor de un etnocentrismo cuya propuesta suena totalmente contemporánea. Es —citando a Pedro Ribas— "la respuesta de un clérigo luterano a la Ilustración francesa, especialmente a Voltaire". El ensayo muestra, con mucho

detalle, la propuesta educativa de Herder, alumno de Kant, 20 años menor que éste y crítico vehemente de su proyecto.

10. Tenemos, por último, el ensayo de José Luis Rolleri de la UAQ con el título: "Sobre la ontología de las teorías físicas". El ensayo parte de la noción del "compromiso ontológico" desarrollado por W. O. Quine y analiza sus consecuencias para una ontología de la teoría cuántica.

Kurt Wischin

Da Cunha, Gloria: *Pensadoras de la Nación*. Madrid, Vervuert, 2006, 172 págs.

La profesora de Morehouse College, Gloria Da Cunha, emprende en este libro una revalorización del ensayismo de las que considera las primeras pensadoras de la Nación y fundadoras del pensamiento en América Latina. En particular, realiza una interesante interpretación comparada de las siguientes autoras: Marietta de Veintemilla (Ecuador 1858-1907) y su aplicación práctica de los cambios desde el gobierno; Mercedes Cabello de Carbonera (Perú 1845-1909), la intelectual en busca de la doctrina asiento de la nación; y Luisa Capetillo (Puerto Rico 1879-1922), quien encarna la visión y el deseo de cambio que tenían los obreros. De los ensayos de estas tres autoras se desprende una voluntad de interpretar la concepción europea de *nación* dentro de la historia de las nuevas realidades políticas hispanoamericanas para vislumbrar así posibles direcciones de vida colectiva futura. Este deseo lo encarna su ideal de la nación moderna, para cuya consecución, América Latina debía alejarse de la vieja organización de la monarquía española y ajustarse a criterios originados en Francia y EEUU.

La revalorización del pensamiento de las ensayistas decimonónicas fundadoras tiene que pasar necesariamente por la lectura de sus textos originales y, a tal efecto, Da Cunha ha seleccionado cinco ensayos originales de las tres autoras citadas. Los cimientos del pensamiento latinoamericano se hallan todavía en proceso de reconstrucción precisamente porque ciertos textos, como los aquí publicados, continúan sin tener divulgación y sin analizarse convenientemente. Con esta aportación podemos llegar a conseguir, si no una plataforma clara de las ideas de estas pensadoras decimonónicas, sí una posibilidad de levantar un tronco genealógico sólido que sirva para componer los ramales ideológicos de las plurales voces femeninas que se alzaron en el ambiente del poder caudillesco masculino.

Estas autoras supieron apreciar el valor de la historia como fuente de aprendizaje e interpretación de la realidad para satisfacer las preguntas sobre las cuestiones del gobierno, la elección de las doctrinas fundamentales, la eliminación de las viejas recetas políticas y la aplicación de nuevas fórmulas a sus respectivos países. El conflicto capital de estas ensayistas fundacionales era pensar e imaginar la construcción de un nuevo edificio con materiales ideológicos ajenos al sistema colonial, que también había sido impuesto desde el exterior, aunque sus raíces se hundieran profundamente en la memoria colectiva como si fueran autóctonas. La cuna ideológica del ensayismo decimonónico se mecía, por tanto, con la adopción —ciega en ocasiones— de lo ajeno, por considerarlo la única vía para escapar del oscurantismo colonial en que vegetaban. Su fe en el progreso y en esa nación soñada les hacía tener en cuenta la necesidad de una conversión de la masa en ciudadanos, sin exclusión de ningún sector marginal de la sociedad. De ahí la importancia que dieron a la educación de las mujeres, los indios y los obreros, con el fin de

conseguir su participación activa en la fundación efectiva de la nación moderna.

Comentaremos brevemente algunos de los rasgos sobresalientes de estas tres autoras, de las cuales se ha llegado a decir que pudieron representar tres momentos distintos del proceso de evolución de las ideas europeas en América Latina. La primera de ellas, Marietta de Veintemilla, fue una prominente figura histórica en el Ecuador decimonónico. Su renombre histórico se debió no sólo a que se trataba de la sobrina del presidente y dictador de Ecuador, sino también a su participación política, comandando las tropas, abortando golpes de Estado e incluso, a través de su obra ensayística durante el destierro en Lima cuando las tropas fueron vencidas. En esa época escribe *Páginas del Ecuador* (1890), ensayo publicado en este libro de Da Cunha, junto a *Madame Roland*. En esta última obra es interesante ver cómo Marietta se ubica a sí misma en una ilustre genealogía de mujeres europeas e hispanoamericanas con poder político, como fue Madame Roland, heroína e ideóloga de la Revolución Francesa, con el fin de justificar su empresa política.

La primera narración de la formación de la nación latinoamericana desde la perspectiva de una mujer que tuvo en sus manos gran poder político y militar fue *Páginas del Ecuador*. En este ensayo, Marietta se yergue como filósofa de la historia, como la narradora de la nación que su tío, el héroe moderno, construiría. Asienta su interpretación de la historia de Ecuador en el marco del positivismo. Valiéndose del apoyo que éste le daba a la dictadura presidencial y a la abolición del congreso, Marietta establece un paralelismo histórico entre la dictadura de su tío y las de César, Napoleón y Bolívar, para demostrar que no todas eran iguales. Tenía la firme creencia de que su tío (en sus palabras, el *salvador del pueblo* y *fundador de la nación moderna*), como todo dictador positivista, poseía las loables intenciones de implantar una ecuménica religión de la Humanidad, que lo capacitara para inaugurar una nueva época encaminada hacia una verdadera justicia social. La dictadura surgía, por tanto, como una necesidad natural para que el nuevo héroe moderno de la realidad histórica de Ecuador completara la labor de transformación del país colonial que era Ecuador, en nación moderna.

Otra de las pensadoras fue Mercedes Cabello de Carbonera quien, frente a la aceptación de Veintemilla del positivismo, rehusaba aceptar esta doctrina como la fundadora de los cimientos de la nación hispanoamericana. La razón principal que le movía para rechazar el positivismo era el apoyo que éste brindaba a la dictadura presidencial en la medida en que Cabello tenía la certeza de que la opresión de la mayoría de los ciudadanos por parte del Estado impedía el desarrollo total y pleno de la nación. Por lo tanto, el positivismo y su Religión de la Humanidad no podían consolidar una igualdad en ninguna nación porque significaba opresión por el autoritarismo paternalista que apadrinaba. La propuesta de Cabello favorecía un gobierno republicano y demócrata que asegurara la participación igualitaria de todos los ciudadanos. Esta librepensadora no dudó en armarse con argumentos propios y en alzarse en contra de los postulados del positivismo, mostrando un ideario personal y un *corpus* ensayístico independiente. La muestra más notable de su singular mirada filosófica la tenemos en su carta-ensayo *La religión de la humanidad: carta al señor D. Juan Enrique Lagarrigue* (1893), texto que Da Cunha recoge en esta obra, y que revelaba claramente sus ideas con respecto a los principios que estimaba pilares para la formación de la nación moderna.

La tercera y última pensadora fue Luisa Capetillo, una progresista de Puerto Rico que recibió la influencia de las ideas revolucionarias de la Europa del siglo XIX y que colaboró con varias organizaciones obreras. Da Cuhna recoge, en esta antología, las obras *Mi opinión (sobre las libertades, derechos y deberes de la mujer como compañera, madre y ser independiente)* y *La humanidad en el futuro*. Este último ensayo posee las características de las narraciones utópicas latinoamericanas, en cuanto que visualiza un modelo elevado de sociedad, según los postulados rectores del anarquismo, para reconstruir la nación desde abajo, previa abolición del Estado, con el fin de contribuir así al perfeccionamiento humano de los obreros mediante la educación.

A pesar de la aparente heterogeneidad ideológica del pensamiento de estas ensayistas, hallamos en sus obras un principio primordial: la voluntad de enseñar, de instruir, de hacer de los obreros, mujeres e indios —sus lectores ideales— ciudadanos de la nación. El progreso espiritual de la especie humana y el material de los pueblos, en los distintos modelos de sociedad ideal presentados, conllevan en cualquier caso una mejora de la interioridad humana, a través de una constante renovación individual y colectiva mediante la reflexión que estos ensayos procuran.

Da Cunha no sólo ha tenido el acierto de recuperar estos textos, sino también de analizar críticamente la realidad hispanoamericana decimonónica. Su genuina reflexión sobre los problemas que planteaban los análisis políticos de estas tres mujeres en el siglo XIX siguen siendo un reto en nuestros días y poseen gran relevancia para la filosofía política actual.

Delia María Manzanero Fernández

DÍAZ, Bárbara: *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2005, 112 págs.

Francisco de Vitoria aparece en una encrucijada decisiva de la historia europea. Es un momento revolucionario en que comenzaba a fraguarse una nueva orientación del pensamiento y de la vida en el orden filosófico, religioso, cultural, político y social. Vitoria pasa unos años en las aulas de la Universidad de París que marcaron profundamente su formación intelectual y su orientación práctica. Convergían tres grandes corrientes doctrinales: humanismo, nominalismo y una incipiente restauración del tomismo que estaba produciéndose en el convento parisino de Saint Jacques. Percibe de sus maestros la elegancia y la elocuencia que se juntaron con la lectura directa y asidua de la obra de Santo Tomás, lo que le llevaría después, ya en la Universidad de Salamanca, a imponer como texto para las clases de teología la *Summa Theologiae* en lugar de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. A esto había que añadir un agudo sentido de observación por parte del alumno burgalés.

Pero hay otro hecho que tenemos que tener en cuenta a la hora de hacer un estudio sobre el pensamiento de Vitoria: el descubrimiento de América que tiene lugar precisamente el año en que nace en Burgos Francisco de Vitoria. El descubrimiento de un Nuevo Mundo es un hecho de capital importancia, no sólo en el aspecto geográfico y económico, sino también en el desarrollo de la filosofía. Era el momento de resucitar viejos problemas morales, jurídicos y políticos, y era también la hora de revisar a fondo viejas fórmulas medievales, superadas doctrinalmente por Tomás

de Aquino, pero que en la práctica seguían vigentes. Vuelven a plantearse los problemas relativos al hombre considerado en su doble aspecto, natural y sobrenatural; la personalidad humana con sus derechos individuales, familiares y sociales; la constitución del Estado y sus relaciones y límites entre los derechos de los poderes civiles y eclesiásticos y sus respectivas atribuciones y campos de cada uno. Surgen los problemas de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. Va a crearse un derecho internacional y un derecho de gentes. Todo esto es lo que constituye el campo de investigación de Francisco de Vitoria, y va a hacerlo en sus *Lecturas* y *Relecciones* en la Universidad de Salamanca siempre guiado desde las alturas de los más puros principios tomistas, creando la gran teoría del Estado nacional y supranacional.

Bárbara Díaz, en el estudio que estamos recensionando y que lleva por título *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*, comienza haciendo una especie de *status quaestionis*, para presentar después a los interlocutores del propio Vitoria del que traza algunos rasgos significativos de su vida y de su obra e incluso de su modo de "teologizar" porque era consciente, y así nos lo dice en su *Reelección* "Sobre el poder civil", de "que el oficio del teólogo es tan extenso que ningún argumento, ninguna disputa, ningún asunto puede considerarse completamente ajeno a la profesión e instinto teológico". En sus clases incluyó los temas de mayor actualidad, encarándolos con un enfoque teológico y siguiendo la mejor tradición de Santo Tomás, aunque sin desdeñar lo filosófico y lo jurídico.

En los capítulos III y IV la autora entra en los temas que le interesan a Vitoria y comienza por el estudio de la persona humana en la concepción vitoriana. Santo Tomás es una fuente importante en el pensamiento del profesor de la Universidad de Salamanca y son Tomás de Aquino y el humanismo los que hacen que Vitoria tenga una visión optimista de la naturaleza humana. El primero hace una filosofía enaltecedora del hombre, habla de razón y libertad, y habla de amor; el segundo, al redescubrir los valores greco-latinos hace un canto a las posibilidades humanas, al valor de su razón, a sus éxitos pasados y presentes. Hay una vuelta al estudio de los clásicos, al retorno a las fuentes de la cultura europea que llevaban a una antropología optimista. La persona aparece como una unidad sustancial frente a los diferentes dualismos. Cómo ser libre, es decir, dueño de las propias operaciones, dominador de sus actos porque es capaz de elegir y de deliberar, y para Vitoria, el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad y, siguiendo a Aristóteles ve en la persona una "sociabilidad natural". La unidad, la libertad y la sociabilidad de la persona lleva a Francisco de Vitoria a hablar de la igualdad entre los hombres y de la diversidad cultural: "non cognoscit ius naturale differentiam inter homines", nos dice en el *Comentario a la II-IIae*, q. LXII, art. 1; y en una *Reelección*: "los hombres son todos de la misma especie".

Sentadas estas premisas Vitoria tiene que concluir necesariamente en la existencia de una comunidad, manifestada primero en la *civitas* y más tarde en el *orbis*. Aristóteles lo restringía a la *polis*, y allí era donde terminaba su amistad; ahora, en el siglo XVI, el dominico burgalés extiende la sociabilidad de la persona a todo el universo, y su amistad también, y hablará de *comunitas orbis* o comunidad universal, y de esta manera, con sus teorías jurídicas y políticas, dio el golpe de gracia o el empujón que necesitaba la ilusión medieval del imperio universal y del imperialismo teocrático. Pero lo sustituye por un concepto de co-

munidad universal a la que pertenecen todos los hombres en virtud de su naturaleza social, anterior y superior a la división de naciones. Esa sociedad universal o *comunitas orbis* se rige por el derecho natural y, además, por el derecho de gentes.

En el último capítulo de la obra la Profesora Bárbara Díaz aborda el tema de la guerra entendiéndola como un "fallo" que se produce en la comunicación. Vitoria hace suyas las tres condiciones que Santo Tomás señala para la justicia de una guerra: causa justa, autoridad legítima y recta intención; y rechaza por insuficientes tres causas de guerra: la diversidad de religión (*Credere voluntatis est* dice Santo Tomás. El hombre es libre para pensar y para creer. Tanto la voluntad como el pensamiento están condicionados por sus propios objetos que son el bien y la verdad, los cuales limitan su alcance y su ejercicio. Por esta razón excluirán tanto Santo Tomás como Vitoria la licitud de las guerras de religión, porque a nadie se le puede obligar por la fuerza a creer ni a aceptar una religión determinada), el deseo de ampliar el propio territorio y la gloria y el provecho particular de algún príncipe.

Hay algo en la obra que no termino de ver con claridad y es la relación, que sería una relación de contrastes, que establece la autora entre el pensamiento de Vitoria y el de los pensadores estadounidense F. Fukuyama, S. Huntington y R. Kagan. Es verdad que se da un contraste antropológico entre el español y los americanos, porque mientras uno habla del hombre como prójimo, es decir, como próximo, y reivindica la amistad como origen y fuerza de cohesión social, los otros ponen toda la fuerza en la enemistad y en la lucha, bien como realidad presente, bien como motor de la historia. O el hombre es sociable esencialmente y dado a la amistad y a comunicarse, o bien es "lobo para el hombre". Si lo primero, la guerra es un fallo de comunicación; si lo segundo, una realidad que "hace" al ser humano.

Los autores estadounidenses ven en la *comunitas orbis* una especie de "aldea global" que los lleva a encerrarse en sí mismos, a reflexionar sobre el orden mundial desde una óptica muy particular: la de los intereses americanos. A Vitoria, en cambio, aquella incipiente "globalización" le llevó a reflexionar sobre una comunidad que abarcaba a todos los hombres. En los autores norteamericanos parece como si estuviéramos ante una concepción política maquiavelista que se preocupara casi exclusivamente por la conservación y el aumento de poder. No importa demasiado ni el bien común, ni el bien de las personas.

Mariano Brasa Díez

Di Liso, Saverio: *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*. Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2006, 120 págs.

No es muy frecuente, en los tiempos que vivimos y en el ámbito universitario, que te entreguen una obra sobre Domingo de Soto para que la recensiones y, además, que sea un trabajo sobre ciencia y filosofía de la naturaleza. Claro que estamos ya en el siglo XVI, porque en otra época hubiera sido impensable un estudio con este título y, si además, su fuente principal son los ocho libros de la Física de Aristóteles, sólo le faltaba encontrarse con un Estaban Tempier cualquiera… Domingo de Soto se movió en el ámbito universitario de Alcalá, de París y de Salamanca; conoce las doctrina de Juan de Buridán, de Nicolás de Oresmes y de Alberto de Sajonia.

Soto se reconoce experto en el pensamiento nominalista, escotista y tomista,

"nací entre los "Nominales", nos dice, aunque me alimenté entre los "Reales"". El Maestro de Alcalá aborda el tema de los Universales y encuentra su origen en los filósofos antiguos: Heráclito y Cratilo, Platón y Aristóteles y, más adelante, Ockham y Buridán, cada uno a su manera, desde el absurdo de negar la posibilidad misma de la ciencia, a poner las ideas de las especies realmente separadas de los singulares o sostener que ninguna cualidad puede "predicarse" de una cosa sin que esté realmente unida a ella o llegar a afirmar que *"omnis res mundi est singulares"*.

Domingo de Soto examina las definiciones aristotélicas de *ciencia y demostración* y aparece la autoridad de Aristóteles para refrendar su posición y, al mismo tiempo, echa mano de la *"expositio"* de Santo Tomás. El Maestro de Salamanca quiere precisar el concepto de *saber* y nociones como "conocer" y "evidencia". El autor del trabajo que estamos recensionando se mete en el texto del fraile dominico y examinando las nociones de *scientia* y *demonstratio*, perfila una ciencia que identifica con el *habitus* intelectivo consistente en dar asentimiento evidente y necesario a las conclusiones… El *subiectum* de una ciencia designa aquello acerca de lo cual es conducida a investigar los principios y demostrar las propiedades, mientras que el *obiectum* es el objeto propio de una facultad o hábito cognoscitivo. Por lo tanto las ciencias individuales tienen que determinar con precisión el *subiectum* y remitirle las diferentes propiedades o *passiones*.

Después de haber sentado una serie de nociones que considera importantes y partriendo como lo hace Domingo de Soto de que la *Physica est vere et proprie scientia,* ahora Saverio Di Liso se adentra en el mundo universitario medieval y presenta las doctrinas y tendencias universitarias de París, Oxford y Papua principalmente, y nos descubre a un Domingo de Soto influido por el nominalismo en Alcalá y en París; después vendrá su "conversión" al tomismo. Soto era consciente y tenía siempre presente los debates sobre la *philosophia naturales* y determinadas cuestiones concretas relacionadas con esa filosofía que habían hecho los maestros de París. Se hablaba de un método experimental. A pesar de esta novedad, el Maestro salmantino cree que no tiene nada de superfluo aportar su granito de arena a la investigación de la nueva ciencia.

En las primeras páginas de los *Commentarii super octo libros Physicorum*, el Maestro de Salamanca recuerda la "*intentio"* y la estructura de la argumentación propuesta por Aristóteles. En virtud del "principio del movimiento" que las caracteriza esencialmente, las cosas naturales, *res naturales*, se distinguen de las cosas morales o artificiales. Sentado este principio, antes de tratar las realidades naturales individuales, Aristóteles aborda los aspectos generales y estudia las causas y propiedades comunes del ente móvil.

Al comienzo de su *Super Physicorum Quaestiones* el dominico formula una serie de propuestas preliminares que tienen un carácter epistemológico y que van a ser muy útiles para introducir los temas principales del escrito, y se pregunta si la filosofía natural es una ciencia especulativa y si su *subiectum* es el *ens mobile*. Precisa el Maestro que, aunque otorga una cierta preferencia a la interpretación de Santo Tomás, la ciencia física reclama una investigación de las causas mismas o que se confirmen las opiniones mediante reflexiones adecuadas a la razón. A diferencia de lo que sucede con la lógica y la metafísica, un planteamiento epistemológico y didáctico de la física es más proclive a evitar proliferaciones, a veces desatinadas, que se dan en las distintas escuelas.

El autor del trabajo sobre ciencia y filosofía de la naturaleza en Domingo de Soto, Saverio Di Liso, se mete dentro de la obra del segoviano, profundiza en los conceptos fundamentales que le van a ser necesarios para el estudio de la física y define qué son la naturaleza y el movimiento, el lugar y el tiempo…

En el último capítulo de la obra Saverio Di Liso se pregunta por la "suerte" que corrió la física de Domingo de Soto y cuál ha sido la historia de su interpretación. A lo largo del tiempo y dentro del contexto intelectual de una época, la obra del Maestro universitario ha sido interpretada de distintas maneras y según la faceta que quisiera ponerse de manifiesto se hacía más hincapié en una línea de investigación o en otra: hay quien estudia su aspecto político, su aspecto teológico, o quien vincula la obra del segoviano a la historia de la ciencia. El historiador y dominico Vicente Beltrán de Heredia se detiene en las controversias teológicas y no se olvida de Báñez, Vitoria y Melchor Cano… ¿Qué decir de la "cuestión de Indias", donde Domingo de Soto interviene como mediador entre Las Casas y Sepúlveda?

Mariano Brasa Díez

Ezpeleta Aguilar, Fermín: *El profesor en la literatura. Pedagogía y educación en la narrativa española (1875-1939).* Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 223 págs.

La estrecha relación entre pedagogía y literatura, y más específicamente la novela, han sido objeto de numerosas y fecundas investigaciones en el mundo del hispanismo filosófico y literario. Los novelistas, en efecto, al recrear en sus ficciones la realidad educativa, aportan descripciones y observaciones que escapan muchas veces a los análisis más académicos y, por lo mismo, más "alejados" de esa realidad palpitante que es la vida escolar. El resultado es una peculiar visión de la escuela, que complementa la que ofrecen otros estudios sobre las mismas etapas educativas. Fermín Ezpeleta, doctor en Filología Hispánica y profesor de la UNED, autor del presente volumen —reelaboración de la Tesis Doctoral dirigida por el profesor Leonardo Romero—, explora aquí de forma sistemática la institución escolar, en sus distintos niveles, a partir de los textos narrativos de la época. Surgen así los cinco capítulos en que se divide la obra: "El maestro de escuela", "El profesor de Instituto", "El internado religioso", "La Universidad", "El pedagogo particular".

La figura del docente, hilo conductor del recorrido por los diferentes pasajes, configura un rico y jugoso panorama, en un período tan "pedagogizado" como el que se considera (1875-1939). El novelista, narrador a su modo de esa realidad vital, no puede sustraerse a reflejar en la ficción, con pinceladas más o menos acertadas, sus reflexiones e intuiciones sobre la institución escolar, a veces de forma irónico-sarcástica, incidiendo a menudo en el choque entre la "vieja escuela" y la idea de una "nueva educación", que coincide con la Institución Libre de Enseñanza y sus propuestas pedagógicas (Giner, Cossío, Costa…). La inclusión de pasajes significativos de las obras reseñadas, permite al lector hacerse una idea del carácter (fondo y forma) de las mismas. Algunos títulos (*El doctor Centeno*, de Galdós, p.e.), que contraponen las nuevas corrientes pedagógicas a las prácticas educativas rutinarias, no ocultan el tono irónico: a veces, los comentarios elogiosos "son construcciones irónicas, en las que el autor pone en evidencia lo inviable de las nuevas pedagogías" (pág. 55).

Los epígrafes del capítulo sobre "El maestro de escuela" ("Apóstol y mártir", "Víctima política", "Pasas más hambre…", "Pedantería, ignorancia, locura", "Siembra coscorrones y recogerás sabios"), vienen a ilustrar gráficamente las referencias a la ínfima condición social del maestro y las precarias condiciones en que lleva a cabo su labor. Los autores de los textos reseñados en este apartado (López Pinillos, Baroja, Blasco Ibáñez, Galdós, Pedro A. de Alarcón, Pardo Bazán, Pereda…), reflejan a menudo esos rasgos negativos, junto a las carencias de todo tipo con que la tradición literaria ha dibujado el personaje: pobreza intelectual, cursilería, pedantería…

En el capítulo dedicado a los Institutos, abundan las referencias autobiográficas, en las que los autores evocan con nostalgia el ambiente estudiantil de la época, con sus episodios de alegrías y tristezas, académicas y extraacadémicas. Aunque la figura del profesor de Instituto es dibujada con rasgos menos negativos que la del maestro, ello no obsta para que numerosos autores (Pereda, Fernández Flórez, Baroja, Palacio Valdés, Unamuno…) aporten en sus relatos una vertiente crítica, en tono humorístico, cuando no claramente reprobatorio: escasa preparación y dedicación de los profesores, métodos educativos caducos, trato vejatorio hacia los alumnos; en ocasiones, hay referencias a la peculiar relación —a veces enconada— entre los profesores: vanidad, envidias, preocupación por el escalafón…

La abundancia de novelas de internados religiosos, escribe Ezpeleta, "orientan esta porción de obras hacia la confirmación de una subespecie narrativa con marcas comunes" (pág. 201). Aunque en algunas narraciones se alaba la peculiar pedagogía de estos centros, son mayoría las que ponen en cuestión los modos pedagógicos de los profesores-clérigos; muchas se centran en la *Ratio Studiorum* de los jesuitas, cuyo epicentro es *AMGC*, de Pérez de Ayala; en las críticas a otras órdenes o congregaciones, pese a que salen mejor paradas que los jesuitas, se deja sentir cierta actitud anticlerical propia del ambiente cultural. Los apartados de este bloque, con una amplia gama de textos y autores (Azaña, Zahonero, Azorín, Sánchez Mazas, P. Coloma…), se centran a menudo en los pormenores de la actividad escolar, dibujando la vida académica desde la perspectiva del estudiante.

Los relatos sobre la Universidad enlazan con las "novelas de costumbres universitarias", cuyo antecedente es la novela picaresca del Siglo de Oro. El componente académico queda así diluido en los ingredientes extraescolares: peripecias del estudiante que se traslada a la ciudad universitaria para cursar estudios superiores (camaradería, fiestas, alegrías, fracasos…); todo ello en tono más jovial que en etapas escolares anteriores. Subyace, sin embargo, una línea crítico-satírica al sistema académico universitario, a través de la ideación de profesores descritos peyorativamente con técnicas caricaturescas. La referencia a la Institución Libre de Enseñanza, presente en relatos de varios autores (Galdós, Clarín, Costa, Gumersindo de Azcárate…) es un soplo de aire fresco frente a un ambiente académico frío y rutinario. El apartado "La mujer en la Universidad" deja constancia de los relatos que describen cómo es percibido por la sociedad el fenómeno reciente de la incorporación de la mujer a la universidad, en el marco de su proceso de emancipación.

La figura del pedagogo particular, objeto del último capítulo, se compone a partir de títulos y autores de reconocido prestigio: Galdós *(El amigo Manso)*, Costa, Ganivet, Azorin, Unamuno, Fernandez-Flórez, D'Ors… El eje lo constituye la figura del docente que, "embarcado en la tarea de "contrarrestar la inercia del pueblo español al desgobierno", sale del aula "para practi-

car una pedagogía personalizada que descansa en una determinada concepción de las cuestiones filosóficas radicales" (pág. 174). Algunos relatos son ejemplos paradigmáticos de los dos modelos básicos a principios de siglo: "novela pedagógica" y "novela de formación"; en lugar intermedio, se sitúan las obras de autores como D'Ors, Pérez de Ayala, Benjamín Jarnés…

El amplio aparato crítico de notas y comentarios a pie de página, junto a las "conclusiones" y la amplia bibliografía final, con las fuentes "primarias" y "secundarias", constituyen un digno broche para el presente volumen, cuyos resultados confirman una vez más la vigencia y fecundidad del binomio pedagogía-literatura. Corresponde al lector juzgar la originalidad y oportunidad de estas aportaciones; cabe destacar, no obstante, un aspecto al que Fermín Ezpeleta alude de pasada en uno de los capítulos, y que, a mi juicio, es clave para interpretar de forma más ajustada el sentido y alcance de la obra: las observaciones y comentarios de los autores en los relatos reseñados, muchos de ellos de indudable calidad literaria, no sólo afectan al ámbito educativo o escolar-académico, sino que "al hilo de la revisión de sus experiencias autobiográficas, analizan, desde supuestos pedagógicos, las claves culturales del país" (pág. 21).

Ángel Casado

Fernández Cabaleiro, Begoña: *Crítica y arte abstracto en la prensa madrileña*. Madrid, Ediciones de la UNED, 2006.

La crítica de arte suele aparecer como un género literario menor, carente de la dignidad intelectual y de las ambiciones de la gran filosofía. Propia más bien de cronistas, gacetilleros y reporteros, la crítica no suele alcanzar la consideración que merece la historia de la literatura o la de la filosofía. Ocuparse de la historia de la crítica de arte es además una actividad particularmente ingrata, porque no es tampoco propiamente historia del arte y exige del historiador un trabajo ímprobo, pues la mayor parte de las aportaciones de la crítica no se producen en grandes libros, sino en pequeñas colaboraciones en publicaciones periódicas. Por desgracia, la mayor parte de las historias de la crítica de arte que conocemos está elaborada a partir de los libros de algunos críticos, pero no de un seguimiento de sus propios trabajos en revistas y periódicos. Además, por lo general son pocos los críticos que desarrollan libros específicos sobre su campo de investigación. Rastrear sistemáticamente estas ediciones en las hemerotecas, seguir las innumerables publicaciones periódicas, los diarios y las diversas revistas, constituye sin duda un trabajo meritorio y abrumador que además por desgracia no suele arrojar resultados espectaculares. Por eso es necesario proveerse cuando se aborda una investigación semejante de un programa de trabajo coherente que permita al historiador no sólo desbrozar suficientemente un territorio, sino articular además algunas líneas de lectura coherentes a partir del material recopilado.

El criterio de Begoña Fernández Cabaleiro en esta investigación sobre la historia de la crítica de arte en España ha consistido, en primer lugar, en delimitar prudentemente la extensión de su trabajo en tres direcciones específicas. Se ha centrado para empezar en el problema específico de la abstracción y de su problemática recepción en España, hasta su consolidación como uno de los modelos artísticos de la vanguardia. Por ese motivo ha trazado un segundo corte, éste de carácter cronológico, entre los años 1950 y 1964, fechas entre las que se produce el estallido y el esplendor de la abstracción in-

formalista española. Siendo el tercer corte de su investigación el que la lleva a centrarse específicamente en la prensa madrileña de la época, para ocuparse así de los problemas de la recepción oficial de este tipo de manifestación artística.

El arte abstracto ha sido en España un estilo artístico consagrado en la obra de artistas como Antonio Saura, Eduardo Chillida o Antoni Tapies que, en un momento dado, recibió un cierto impulso oficial desde el interior del aparato propagandístico del franquismo. Desde Fraga Iribarne, quien lo apoyó inicialmente en los encuentros de la Universidad de verano de Santander, en el año 1953, hasta González Robles, quien lo apoyó explícitamente en las diversas bienales Iberoamericanas y, posteriormente, en las bienales internacionales de Venecia, de Sao Paolo o de Estambul, la abstracción fue utilizada por el régimen como una imagen propagandística para el exterior de la modernidad y de la libertad que se respiraba en nuestro país. Sin embargo, alcanzar esta posición privilegiada fue para la pintura abstracta el resultado de un delicado equilibrio, pues tras su aparición, la abstracción fue percibida por los voceros del régimen como una nueva amenaza del comunismo internacional, que pretendía solapadamente ganar en el terreno del arte lo que había perdido en la guerra civil. Por eso fueron muy importantes las argumentaciones de los defensores de la abstracción, desde su probada fidelidad al Caudillo y a los valores más rancios de la Cruzada, mostrando que en realidad el comunismo oficial de la URSS también condenaba la abstracción y defendía la misma figuración decimonónica y clasicista que apoyaban los más reaccionarios falangistas. Este argumento, junto con la adopción de la Iglesia Católica de una política más tolerante en materia de ornamentación de las iglesias, permitió abrir una brecha en la estética imperial del falangismo e introducir por ahí una defensa de la libertad que se terminaría convirtiendo en una de las expresiones más genuinas de la vanguardia artística española.

Con un apoyo documental contundente y una envidiable capacidad de análisis el minucioso estudio de Begoña Fernández Cabaleiro nos permite recorrer así las principales líneas de esta argumentación, y nos ofrece además, por un lado, una breve historia de la pintura española bajo el franquismo y, por otro, una muy pertinente presentación de los críticos más importantes, a partir de sus opiniones concretas en torno al debate sobre la abstracción.

Miguel Cereceda

García López, Jesús: *Escritos de antropología filosófica*. Pamplona, Eunsa, Colección filosófica, nº 195, 2006, 392 págs., ISBN: 84-313-2429-5. Ed. de José Luis Fernández.

Acaba de salir a la luz, en diciembre de 2006, fecha en la que se escribe esta reseña, una obra póstuma que merece sin duda unas palabras, por supuesto por su contenido, pero sobre todo por su autor. El profesor Jesús García López (Orihuela, 1924-Murcia, 2005) tuvo una dilatada carrera académica que desarrolló como profesor Ordinario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (1964-1976) y Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia (1976-1995); siendo Emérito colaboró también como profesor de Metafísica y Teoría del Conocimiento en el Instituto Teológico Franciscano de Murcia, dato que sorprendentemente se ha pasado por alto en el "Prólogo" (págs. 9-15) del libro que presentamos, realizado por el profesor José Luis Fernández. Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos, Lógica,

Metafísica y Teoría del Conocimiento fueron disciplinas que estuvieron bajo su responsabilidad académica y que ocuparon no sólo su actividad docente sino también su quehacer investigador, por otra parte fecundo en cantidad y calidad (según aparece en el apartado final de la obra "Obras completas del profesor Jesús García López", pp. 385-392, donde se señalan sus 16 libros escritos, los 74 artículos y capítulos de libros y las cuatro publicaciones correspondientes a traducciones e introducciones de libros). Una amplitud temática de la que da testimonio el libro que presentamos. Se trata de un total de 26 estudios los que aquí se presentan en torno a los núcleos temáticos de la Metafísica, la Ontología, la Gnoseología, la Teología Natural y, derivada de éstos, la Ética o la Estética. Sin embargo, el nudo gordiano es, como señala el título de la obra, la reflexión antropológica.

El punto de partida doctrinal y el epicentro de su visión filosófica es el tomismo, del cual a juicio del prologuista es "uno de los intérpretes más rigurosos y autorizados de la segunda mitad del s. XX del pensamiento filosófico de santo Tomás" (pág. 11). El catálogo de escritos que presenta no sólo es variado en temática, si bien articulada como hemos señalado, sino que tiene la virtud de hacer frente, en diálogo sincero y sin complejos, a filósofos diversos desde Platón a Sartre, pasando por los autores más significativos de la historia de la filosofía: Aristóteles, San Agustín, Ockham, Descartes, Kant… Autores y temas que vieron la luz en publicaciones como las revistas *Monteagudo*, *Anales de la Universidad de Murcia*, *Nuestro Tiempo*, *Anuario Filosófico*, *Persona y Derecho*, *Revista de Filosofía*, *Cuadernos de Pensamiento* y *Anales de Derecho*, amén de colaboraciones en obras colectivas y actas de congresos. El total de los estudios sigue un orden cronológico (el primero escrito en 1955 y el último en 1997) que ayudan al lector no sólo a realizar una lectura sincrónica de los temas fundamentales y perennes de la filosofía, sino también diacrónica, lo que posibilita un análisis del quehacer filosófico de la segunda mitad del siglo XX.

La colección de trabajos con la que nos encontramos afronta el gran reto de elaborar una filosofía del hombre desde la fundamentación real del mismo, que huye de la narración ontológica en la que se van hilvanando las palabras sin llegar a acometer el hecho diferencial del mismo, cosa de la que algunos podríamos acusar a los intentos metafísicos modernos que nacen en Heidegger y encuentra ecos en ciertos ensayos fenomenológicos. Se recupera una tradición de fundamentación auténticamente metafísica del hombre, cosa que el profesor Jesús García realizó a lo largo de su vida, construyendo su edificación filosófica desde la Metafísica y la Ontología, de la que era gran maestro, y desde el tomismo, del cual es deudor. Y lo mejor de los estudios que se presentan y, por lo tanto de la herencia filosófica del autor, es que los análisis filosóficos en torno a la persona humana y su estructura esencial y actividad no son ni mucho menos un déficit impropio del siglo XXI por depender del análisis metafísico-tomista, sino que se presenta al lector como un oasis de cordura intelectual, de buen hacer analítico y de profundidad muy necesario en los tiempos que corren. Y, ahondando aún más, en un lenguaje de actualización tomista digna de reseñar que hacen a un lector no afín a esta óptica filosófica acercarse a ella para poder extraer la esencia de la frescura que rezuman los estudios realizados por el profesor Jesús García López.

Esclarecedor resulta el estudio (nº 10) titulado "La persona humana", donde aparece de modo inequívoco el núcleo de pensamiento al que nos referimos que nace de la exigencia que ya en 1976 supo ver

con claridad. "Necesidad de un sujeto humano", con este apartado empieza el estudio a partir de la fundamentación real del sujeto personal. Los estudios que señalaremos a continuación van desgranando una antropología fundamental desde la psicología y las facultades humanas esenciales, hasta la naturaleza intrínseca de la actividad humana. Los estudios denotan siempre una preocupación por encontrar las raíces del sujeto humano, de una persona amenazada y que necesita de una apuesta decidida por su esencialidad. Quizás la necesidad emanada de la urgencia por dar respuesta al éxito de las filosofías subjetivas y la visión reduccionista del hombre en su vertiente material, hizo que el autor apostara de forma decidida por la terminología tomista. La exposición tomista se realiza con gran pericia, como hemos dicho con anterioridad, pero hubiera podido verse enriquecida con citas más directas a otras fuentes y tradiciones dentro del ámbito de la filosofía cristiana clásica y contemporánea. Es el único inconveniente que podríamos señalar, propio de una escuela y manera de hacer filosofía que a veces se enroca demasiado en su forma y que no ha de relamerse en sus terminologías, sino de una vez por todas afrontar fuera de sus fronteras la exposición de una tradición que se ha aceptado como "heredada" y que es de una gran riqueza. Efectivamente, si no se hace así, podría incurrirse en el inconveniente que queremos señalar: entre los primeros y últimos trabajos no parece que hayan transcurrido los cuarenta y dos años que los separan (1955-1976). Es verdad que pudiera pensarse que se trata de la perennidad del pensamiento y la universalidad de la filosofía, pero no es menos cierto que nos referimos a la ausencia de dinamismo expositivo que nos lleva a un ficticio inmovilismo conceptual. Digamos que se desaprovecha el caudal metafísico que realmente se encuentra en el libro que presentamos.

El pensamiento de Jesús García López merece ser leído, pensado, revitalizado, desarrollado fuera de los corsés formales propios de los años en que fueron escritos sus textos... y ello han de hacerlo sus seguidores, profesores muchos de gran valía como puede observarse en el excelente "Prólogo" (salvo el *lapsus* de no mencionar su colaboración con los franciscanos de Murcia) y la sapiente elección de los estudios que ordenados cronológicamente son los que siguen: "1. Concepción heideggeriana de la poesía" (págs. 17-24); "2. La libertad humana" (págs. 25-46); "3. La raíz metafísica de la libertad" (págs. 47-50); "4. Historia y cultura" (págs. 51-59); "5. Ontología de la cultura" (págs. 61-83); "6. Nota sobre la trascendentalidad de la belleza" (págs. 85-91); "7. Naturaleza y legalidad" (págs. 93-97); "8. La antropología de Millán Puelles" (págs. 99-115); "9. La conciencia psicológica en Santo Tomás de Aquino" (págs. 117-121); "10. La persona humana" (págs. 123-142); "11. Entendimiento y voluntad en el acto de elección" (págs. 143-163); "12. Derechos naturales y derechos humanos" (págs. 165-182); "13. Interrelación de "theoria", "praxis" y "poiesis"" (págs. 183-189); "14. Las dimensiones de la libertad humana" (págs. 191-206); "15. El derecho y la ley" (págs. 207-213); "16. Humanismo y libertad" (págs. 215-220); "17. El método de las ciencias de la educación" (págs. 221-231); "18. Naturaleza y método de la historia" (págs. 233-237); "19. Filosofía y poesía" (págs. 239-251); "20. La conciencia concomitante en Santo Tomás" (págs. 253-272); "21. Conocimiento y experiencia" (págs. 273-287); "22. Las tres modalidades de la autoconciencia" (págs. 289-304); "23. Naturaleza y razón en la configuración del derecho natural" (págs. 305-320); "24. La genealogía de la persona" (págs. 321-341);

"25. Cosas divinas, cosas humanas" (págs. 343-360); y "26. La filosofía moral como ciencia estricta" (págs. 361-384).

Felicitamos a Eunsa por la edición de este libro que dignifica la investigación filosófica, la escuela tomista y la "Colección Filosófica"a la que pertenece y es una invitación a lector a culminar el ensayo filosófico del autor.

Manuel Lázaro Pulido

Gil, Juan & Pérez González, Fernando T. (Eds.): *Catálogo de la exposición "Extremadura en sus páginas. Del papel a la Web"*. Badajoz, Editorial Periférica, 2005, vol. I: 258 págs.; vol. II: 107 págs.

Durante el otoño de 2005 se desarrolló en Badajoz y en Cáceres *Extremadura en sus páginas,* "una exposición del papel a la Web", fruto de un ambicioso proyecto de la Junta de Extremadura —a través de su Consejería de Cultura— destinado a encauzar los ingentes esfuerzos que viene invirtiendo desde hace ya bastantes años para el cultivo, cuidado y promoción del patrimonio cultural de la Comunidad. El catálogo que surgió entonces no supone un mero registro o transcripción de los contenidos en ella ofrecidos, sino que, trascendiendo el carácter ornamental que a la sazón parece marcar dicho tipo de textos (dedicados a una "región", más que estudiada, publicitada), acaso suponga su apéndice más poderoso, promoviendo una realización propiamente dicha, con resultados a largo plazo. Además de recoger el conjunto de piezas mostradas al público (detalladas en cuidadosas fichas e ilustraciones dentro del segundo volumen), se encuentra constituido por dos valiosos ensayos (que próximamente publicará aparte la Editora Regional en su Colección Estudio) debidos a los comisarios, así como un nutrido panóptico de estudios y colaboraciones dedicados con un afán sistemático muy patente a la morosa presentación del devenir de una tierra, la extremeña, en las distintas escrituras que la han ido configurando, y las instituciones que las han hecho posibles. No en vano de lo que aquí se trataba era de páginas, las de su historia —cultural ante todo, pero inseparables de éste aspecto y presentados así el social, económico, político— diestramente urdida y entramada por los autores, que han alumbrado una obra colectiva digna de consulta y relectura cuando de orientarse en los avatares de la misma, o simplemente de encontrar con tino un dato, se trate. Destaca, como decimos, la articulación de un recorrido tan dilatado, que por detallado no pierde el pulso expositivo, abarcando sin gran fatiga desde las inscripciones más antiguas, sobre la piedra, hasta las virtuales (si por tales se pueden tener las de nuestra delicuescente actualidad).

La coherencia de la perspectiva metodológica, que da cohesión a los textos confiriéndoles una destacable solidez, parece atender justamente a la identidad de un espacio cuyo territorio ha sufrido una constante violencia en su demarcación, "recalificaciones" constantes de sus límites. "Tierra de frontera", más abajo del Duero —como es lugar común explicar su nombre—, ha sido siempre definida por negación, a partir de sus carencias: su posición geográfica a trasmano, la incuria y tozudez de sus habitantes... Sin abandonar la cuestión de las razones de su arduo desarrollo (que, por otra parte, corresponden en gran medida a las de la nación de la que forma parte), los autores han sabido dar a la luz la riqueza de sus distintas intrahistorias, engarzándolas con el contexto más amplio de los distintos pueblos cuyas tradiciones fueron sedimentando. De tal suerte que, pres-

tando atención a la materialidad de los soportes escriturales, de las "herramientas culturales" (abordadas de forma estimulante por Elisa Ruiz), sabrán rotular bien la atmósfera de sus distintas épocas. Pues el tono de cada tiempo se encuentra reflejado hasta en los tipos de letra, como sucede en el caso del abandono de la gótica a la carolina; y en ciertas costumbres, —el registro público obsesivo de toda suerte de asuntos durante el medioevo, pongamos por caso— quedan reflejadas muchas veces las claves que explican una situación que en apariencia las trasciende.

No es baladí la tremenda fuerza que ganó en disuasión la Ley al ser escrita, como tampoco lo es el calado social constitutivo que tuvieron y tienen lo que se conoce como "fuentes efímeras". La literatura de cordel entre otras es justamente atendida en el segundo de los ensayos, constatando la manera en que los almanaques y otros folletos de pequeño formato fueron permeando hasta alcanzar los estratos más humildes, imbuyéndoles así unas primeras nociones científicas que subsanaron en alguna medida los atrasos en que tenía sumida la organización política central a la región, y que acaso permitieron el surgimiento de proyectos posteriores. Su estudio permite acceder a descripciones más ajustadas de lo que realmente ocurrió. Al hilo de esto es importante reseñar la amplitud de datos y fuentes manejados dentro del texto (las distintas voces de los artífices del catálogo, las cuales, sí, nos decidimos a tratar como un todo para ser fieles a su intención común, tan analítica como ilustrativa) que documentan fielmente la situación de los distintos municipios, en lo que a desarrollo y presencia de infraestructuras de producción, distribución y venta libresca se refiere; la tímida evolución y proliferación que las bibliotecas experimentaron, y la importancia de sus sistemas de catalogación, tratándose el importante ejemplo del más notorio bibliófilo extremeño, Benito Arias Montano. Si hay algo que merezca apenas ser objetado es la abundancia de notas al pie que encontramos, que hinchan un poco el volumen y hacen algo trabajosa su lectura, habida cuenta la intención didáctica que se nos antoja lo preside.

Esta reseña no puede concluir sin hacer mención a una de las mayores virtudes de sendos volúmenes, su diseño, de tanta prestancia como manejabilidad: resalta el empleo de materiales que los hacen ligeros a pesar de su tamaño. En su "Dirección única", el Benjamín enamorado de los ficheros anotaba: "La producción media del erudito actual aspira a ser leída como un catálogo. Pero ¿cuándo se llegarán a escribir libros como catálogos?" Nos atrevemos a sugerir que con la presente obra dicha empresa ha rozado su logro, habiéndose editado un catálogo que se muestra ya desde su primera lectura como un muy decoroso libro.

Fernando Pérez Fernández

JIMENO SALVATIERRA, Pilar: *La creación de cultura. Signos símbolos, antropología y antropólogos.* Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2006.

El libro de la profesora Pilar Jimeno Salvatierra se caracteriza por ser una puesta al día teórica del trabajo de varios años de docencia en temas referentes a problemas antropológicos de la asignatura. Su título, *La creación de cultura,* está pensado para un primer contacto con estos temas. Consta de una introducción y ocho capítulos, a través de los que se intenta mostrar al alumno el desplazamiento que sufren los símbolos como exponentes del estudio de las culturas a lo largo del siglo XX. Por esta razón tiene que ver tanto con el desarrollo de las cultu-

ras en el mencionado periodo, como con el transcurso de la teoría antropológica respecto a los temas en los que se tratan los símbolos. También conecta brevemente con algunas ciencias sociales contiguas, como son la lingüística, la filosofía, la psicología o la sociología, en la medida en que algunos de sus teóricos participan de igual manera en nuestros temas con el actual enfoque de lo transdisciplinar.

El planteamiento aborda siempre la relación indisociable entre lo colectivo y lo individual que tiene su lectura en la práctica de la interpretación de los comportamientos sociales. Intenta seguir un planteamiento fisicalista de estos comportamientos colectivos, como comportamientos materiales a la vez que políticos.

En primer lugar plantea algunos temas clásicos que afectan al estudio de los símbolos culturales y religiosos desde el nacimiento de la disciplina, poniéndolos como ejemplo, con objeto de contrastar los focos de interés y el método respecto a los actuales.

También aborda la cuestión del lenguaje del que se nutren signos y símbolos, confrontándolo con otros sistemas de comunicación por signos. Ofrece ejemplos utilizados por los antropólogos con el fin de evitar futuros planteamientos interpretativistas en exceso, con poco fundamento en los hechos o comportamientos sociales, y por tanto falaces.

El estructuralismo está tratado de una forma breve y selectiva, haciendo resaltar sus aspectos positivos para el análisis de los documentos orales y, asimismo, sintetiza una crítica respecto a planteamientos generales y a su aplicación práctica.

El libro hace una importante crítica de la interpretación de los símbolos culturales que había sido clásica en antropología durante décadas. Consiste en la crítica a la interpretación simbolista a partir de tesis más recientes, como las de Sperber o Rappaport quienes, y desde enfoques diferentes, cuestionan el excesivo simbolismo a que estaban sujetas las interpretaciones simbólicas y culturales y que conducían a la arbitrariedad y con frecuencia al etnocentrismo.

El estudio del ritual, como elemento importante al estudiar las culturas, tiene un tratamiento desarrollado y específico en este texto. Insiste en la importancia de un planteamiento material para la interpretación de los rituales religiosos o civiles con un enfoque crítico. Replantea si son del todo generalizables algunas de las tesis de Rappaport, mediante ejemplos prácticos de rituales seculares o laicos.

La religión y la cultura se abordan en el mismo capítulo, pues ambas son deudoras de un planteamiento sistémico desde la ecología humana. Respecto a la cultura y a su utilización en las sociedades actuales, puede decirse que el libro muestra el uso predominante comunicativo y político. Hace ver cómo sus funciones están ligadas visiblemente a la estructura social, poniendo algunos ejemplos.

Configurando la segunda parte el texto, aborda varios temas actuales a debate que se han mantenido protagonizando las últimas décadas del siglo XX. Trata sobre la creación y reproducción de símbolos en la actualidad y está centrado en la identidad y el cambio sociales, referidos con preferencia a los drásticos cambios sociales políticos y económicos que se produjeron en España durante los años 70, donde la producción de símbolos tuvo un proceso acelerado, junto a la reasignación de significados de otros muchos que se mantuvieron. No sólo se trata de la formación de símbolos históricos, sino también de la utilización de las recientes "performances" entre los grupos artísticos y culturales actuales, para los que se utilizan muy similares he-

rramientas. Hay también una actualización de los principales teóricos sobre los temas de identidad y está planteada sobre todo desde las identidades colectivas como identidades políticas, ofreciendo algunos ejemplos de trabajos de campo actuales.

Al finalizar la autora intenta filtrar el tema de la cultura en la actualidad de una manera plural, como corresponde a su uso, abordando algunas cuestiones que considero bien importantes por su interés antropológico hoy en día.

En suma, se trata de un libro que realiza una importante contribución para la lectura, observación e interpretación de la sociedad actual.

Felipe Díaz

LAFUENTE, E. & LOREDO, J. C. & HERRERO, F. & CASTRO, J.: *De Vives a Yela: antología de textos de historia de la psicología en España*. Madrid, UNED, 2005, 360 págs., ISBN: 84-362-5180-6.

Podría pensarse que nos encontramos ante *otra* obra introductoria a la historia de la psicología española. Por sí sólo, éste sería suficiente motivo para congratularnos, dada la escasez de este tipo de trabajos en el panorama editorial español: entre monográficos realmente accesibles sólo contamos con la *Historia de la psicología en España* de Helio Carpintero (Pirámide, 2005), la *Historia de la Psicología española desde una perspectiva institucional* compilada por Florentino Blanco (Biblioteca Nueva, 1997) y los *Personajes para una Historia de la Psicología en España* editada por Dolores y Milagros Sáiz (Pirámide, 1996). Sin embargo, el libro que aquí comentamos se diferencia del resto en una apuesta metodológica que, aun en su supeditación a imperativos docentes, no deja de resultar novedosa y pertinente como producto de investigación.

Efectivamente, el libro nace con vocación de servir de soporte a prácticas de comentario de texto para una asignatura optativa de la licenciatura de psicología impartida en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. En la introducción incluso se reconocen los débitos con las obras mencionadas más arriba, dejándose entrever la condición complementaria que la antología guardaría respecto de aquéllas. Muy particularmente se destaca la de Helio Carpintero, un libro cuyo ascendiente puede reconocerse en prácticamente cada una de las páginas de la antología. A colación de estos débitos, tampoco se olvidan los autores de mencionar la *Revista de Historia de la Psicología*. Es esta una de las fuentes principales del desarrollo y la difusión de la historia de la psicología en España y, por tanto, otro de los recursos irreemplazables en el tema que nos ocupa.

Sin embargo, basta ojear el libro para comprobar que el trabajo de investigación que subyace a la búsqueda, selección, organización y prologación de cado uno de los 66 textos aquí reunidos ha sido ingente. La humildad del objetivo pedagógico y los referentes intelectuales declarados se han traducido en la revisión y toma de decisión sobre un conjunto de escritos que ocupan un arco de 700 años; concretamente desde el Renacimiento —con López de Ayala, Vives o Huarte— hasta la llamada "generación del 16" —configurada por los maestros Yela, Pinillos y Siguán—. En lo que toca a la historia de la psicología española, en particular, y del pensamiento nacional, en general, la aportación original de esta selección y presentación radica, como mínimo, en que cualquier lector puede disfrutar de fuentes primarias difícilmente accesibles; un material con el que podrá juzgar por sí mismo

el valor y el sentido de la aportación psicológica de los personajes que suelen mencionarse y celebrarse entre los precursores de la disciplina.

Tanto como el punto que acabamos de mencionar, importa el peso que en la antología adquieren las trayectorias temáticas. Los propios autores dejan claro en la primera página de la presentación que, a pesar de que la organización sigue canónicamente una nómina de autores ordenada cronológicamente, pretenden que no se descuiden los problemas e inquietudes que de forma recurrente aparecen en el desenvolvimiento histórico de la disciplina en nuestro país. La historia de la psicología no puede ser una pura nómina de figuras insignes sino que debe profundizar en las trayectorias temáticas y las preocupaciones psicológicas que de forma periódica reaparecen durante ese largo periodo, alcanzando incluso nuestros días. En este sentido, la selección ha procurado contemplar y manejar criterios temáticos muy diversos —profesionales, filosóficos, "protopsicológicos", científicos, etc.— aunque, lamentablemente, el espacio disponible también ha influido a la hora de decidir sobre la representatividad de unos textos en detrimento de otros. Según enumeran los propios autores de la antología, se han podido ejemplificar temáticas generales relacionadas con la racionalidad de los animales (textos de Feijoo, Gómez Pereira, Hervás o Dionisio Nieto), el cuidado y las tecnologías del yo (Ignacio de Loyola o Gracián), la naturaleza del alma y la conciencia (Francisco Suárez, Monlau, Ortí y Lara o Zeferino González), las diferencias individuales (Huarte o Gerónimo Cortés), la psicología de los pueblos y nacional (Altamira, Salillas o López Ibor), la psicotecnia (Lafora, Mira, Rodrigo o Germain) y la fundamentación y aplicación de la psicología (Cajal, Turró, Ortega, Pinillos, Yela o Siguán)

Por nuestra parte, creemos que bucear entre los párrafos seleccionados permite adivinar muchas más inquietudes psicológicas propias de nuestro país y su historia; entre ellas la fisiognomía y frenología (Vives, Cubí, Monlau o Sacristán), la delincuencia y alienación (Salillas, Santamaría o Garma), la educación infantil (Barnés o Luzuriaga), los fenómenos metapsíquicos o parapsicológicos (Novoa Santos), la psicología del arte (Lafora), la psicohistoria (Marañón o Pinillos), la psicología de la emoción (Marañón o Carballo) o la reflexión metapsicológica (Viqueira o Germain).

Además, es interesante el hecho de que la nómina de autores propuesta permita deslindar y, al tiempo, detectar zonas de encuentro y transición entre diversas perspectivas psicológicas. Y no sólo en relación con posicionamientos teóricos o aplicados (las relaciones, por ejemplo entre psicoanálisis y psicología aplicada, donde hay que contar con figuras como Labora, Garma, Mira o Germain), sino también ideológicas (desde la escolástica de Zeferino González u Ortí y Lara, hasta el primer krausismo de Sanz del Río o Giner; pasando por la neoescolástica de Arnáiz o el krausopositivismo de Navarro Flores o González Serrano).

Esta extensa nómina temática y psicológica es, al mismo tiempo, reflejo de una amplia concepción de lo que la historia de la psicología y, con ella, la propia psicología es y debe (o puede) ser. La heterogeneidad entre la que se mueven los autores de la antología nos muestra que a ella subyacen diversas perspectivas historiográficas e, incluso, diferentes líneas de investigación. Pero la pluralidad de criterio, lejos de traducirse en un obstáculo, resulta un elemento enriquecedor a la hora de observar el pasado del pensamiento psicológico español. De ello son síntoma no sólo algunas decisiones puntuales del trabajo de selección —el lec-

tor podrá encontrar personajes que, como Salillas o Altamira, no suelen aparecer entre los clásicos apuntados por *otras* historias de la psicología—, sino los esfuerzos contextualizadores de los prólogos y las propuestas de bibliografía recomendada que acompañan a cada uno de los textos. El formato, a este respecto, es canónico: los fragmentos seleccionados se prologan con una breve reseña sobre el autor y la obra, un sucinto comentario sobre su aportación al desarrollo de la psicología en nuestro país y, en muchas ocasiones, un apunte que lo conecta con la psicología contemporánea. Pero tras estos comentarios se descubren distintas perspectivas metahistoriográficas, bien sensiblemente post-modernas y genealógicas, bien reconocidamente tradicionales y reconstructivas.

Precisamente por este motivo es especialmente relevante recordar que el contexto de gestación de la obra corresponde a un entorno pedagógico y docente. Los profesores de la UNED han tratado de ofrecer al alumnado una herramienta interesante y práctica de estudio, pero no sólo para conocer bien la historia de la psicología española, sino también para poder desarrollar una profunda reflexión sobre ella. Por este mismo camino, la interpelación realizada por los autores no puede agotarse en el público novel, ni siquiera en las habituales discusiones eruditas y bizantinas que los historiadores profesionales mantienen a propósito de la pertinencia de hablar de una "psicología española" o una "psicología en España". La interpelación va, de hecho, más allá del propio contexto nacional. Lo que se vislumbra en el horizonte de este trabajo es la "actualidad" de la propia historia de la psicología, de lo que ésta puede aportar a los retos y problemas de la disciplina hoy en día. En cualquier caso, si el lector no consiguiera leer entre líneas a propósito de esta cuestión, siempre encontrará en la antología suficiente material para conocer, de primera mano, algunas de las preocupaciones psicológicas de los últimos siete siglos.

Belén Jiménez Alonso

Lasaga Medina, José: *Figuras de la vida buena*. Madrid, Enigma Editories, 2006, 250 págs.

Si bien no pudiera rescatarse un texto específico como paradigma de la ética orteguiana, no es menos cierto que toda la obra de Ortega está inspirada por una clara vocación moral. La preocupación y atención por la vida humana deriva en Ortega en una continua reflexión moral que, aunque no se condense y sistematice en un único texto, vertebra toda su escritura. Abordar el problema moral en Ortega exigirá, pues, un enfrentamiento plural e histórico con el conjunto de su obra y este es, justamente, el proyecto que José Lasaga Medina realiza en *Figuras de la vida buena*.

Este libro ofrece un ordenado recorrido a través de la ética orteguiana dividido en ocho capítulos. Tras la introducción, los cuatro primeros capítulos apelan directamente a las figuras éticas de las *Meditaciones del Quijote*. El capítulo sexto aborda el tratamiento orteguiano de la crisis europea (exceso de racionalismo y el nacimiento del hombre masa) mientras que los dos últimos, séptimo y octavo, retoman la reflexión metafísica y moral de la vida humana. Este texto, a partir de su esquemática y ordenada estructura, bien pudiera servir de mapa conceptual para quien quisiera, con una sola lectura, vislumbrar las ideas principales del pensamiento ético orteguiano. Es por ello, primer mérito de *Figuras de la vida buena* enfrentarse con el amplísimo *corpus* orteguiano para extraer y recompo-

ner ordenadamente lo que en origen se encontraba fuera de todo orden y sistema, a saber: la filosofía moral de Ortega y Gasset.

Como ya se avanza en el título, José Lasaga inicia su recorrido por la moral orteguiana a partir del enfrentamiento dialéctico entre figuras como el San Mauricio de El Greco, Don Quijote, el Don Juan burlador o el Arquero aristotélico. Es el héroe el sujeto moral por excelencia en su enfrentamiento arrojado y voluntario con la circunstancia trágica, por lo que estas figuras encarnan ejemplarmente modelos de vida desde los cuales extraer conclusiones morales. Así, Ortega sitúa la base de su discurso ético entre la desesperanza materialista y la alucinación idealista abriendo, ya desde la ironía cervantina, la posibilidad de su reflexión ética.

La figura, arquetipo encarnado, incorpora el paisaje y la circunstancia situándose cabalmente entre la voluntad ideal imposible y la crasa facticidad de lo real. Ortega reconoce la vida humana como realidad dramática en sentido literal, esto es, como ejercicio actoral en un papel no elegido donde las circunstancias dadas condicionan pero no determinan el ejercicio de la vida. Tal principio, elemento unificador de la filosofía de Ortega para Lasaga, orienta el recorrido a través de las antedichas figuras. De entre ellas, siendo todas necesarias a partir del enfrentamiento dialéctico, es el Arquero y su esfuerzo deportivo el que mejor ilustraría sintéticamente la moral orteguiana.

Figuras de la vida buena insiste en el equilibrio entre razón y vida que en el discurso moral se situaría entre la idea y realidad. El Arquero propuesto por Ortega es el héroe que en primera instancia elige un blanco en el que después acertar. Tal figura sería análoga a la deriva vital en la que se encuentra el hombre quien, dada su circunstancia histórica, se demuestra carente de ideales. Así, como hiciera el Arquero, el hombre habría de fijarse primeramente un ideal de vida hacia el cual apuntar. La ética orteguiana es, pues, una ética creadora incorporando al mundo real la posibilidad de un blanco, un ideal hacia el cuál dirigirse.

José Lasaga subraya también la importancia del esfuerzo deportivo en la ética orteguiana. Tanto el deportista como el héroe —ambos encuentran su espacio en la figura del Arquero— encarnan el sometimiento autónomo y voluntario fruto de la potencia vital de cada individuo. El ejercicio deportivo y el esfuerzo voluntario simbolizan, en cierta medida, la lealtad con uno mismo y su circunstancia. Ortega retoma el lema de Píndaro haciendo de la lealtad a uno mismo y la circunstancia el mandato fundamental de su filosofía moral. La exigencia de Ortega no se traduce en un contenido positivo y concreto, sino que en su pura formalidad asiste al carácter circunstancial e histórico de su filosofía moral. La ética orteguiana se inscribe en una circunstancia, en una época y en una historia a la que irremediablemente estamos sujetos. Sin embargo, esto no nos conduce irremediablemente a una moral de situación, pero sí sirve de contrapunto a la ética de ideales y valores absolutos que a principios del s. XX se demostró en crisis.

Este libro describe, así, la distancia existente entre la filosofía del deber idealista y la moral de la ilusión orteguiana. Frente a las premisas absolutas del idealismo Ortega sitúa la ilusión como *medium* entre la realidad y la idea. La ilusión se encuentra atada a lo real, pero al mismo tiempo se abre al campo de lo posible. Es en esa apertura o indeterminación donde la moral encuentra su espacio. La vida, indeterminada por definición, se plantea ante nuestros ojos como tarea cuyo cumplimiento se revela semejante al esfuerzo deportivo. La vida es tarea dificultosa pero, al contrario que los preceptos idealistas, admite

posibilidad de cumplimento y éxito. El mal moral sería, pues, el no cumplimiento de la vocación propia, el desatender a la lealtad de uno consigo mismo renunciando a completar la indigencia natural con la propia acción. De ahí que la vida humana deba entenderse como vida inventada, vida creada en ese espacio inespecífico.

Figuras de la vida buena tematiza con claridad y rigor lo que Ortega diseminó generosamente por toda su obra. José Lasaga Medina presenta sistemáticamente el pensamiento ético orteguiano atendiendo estrechamente a la cronología de los textos fuente, lo que favorece, sin duda, a la cohesión interna de la exposición. Son también dignas de mención las numerosas y pertinentes notas al pié que, además de su utilidad aclaratoria, detallan eficazmente la referencia original a los textos de Ortega. Así pues, exposición ordenada y razonada —que no falsamente sistémica— ofrece *Figuras de la vida buena,* un libro que servirá como panorámica de la moral orteguiana a los no iniciados y que buen provecho podrá brindar a quien, aún ya conociendo el fondo de la filosofía de Ortega, busque una interpretación nutrida y coherente de la ética del maestro.

Diego S. Garrocho Salcedo

Miranda, Marisa & Vallejo, Gustavo (Comps.): *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, 672 págs., ISBN: 987-1013-34-5.

A finales del mes de noviembre del año 2004 se celebró en la ciudad de Chascomús, Argentina, el *workshop* internacional "Darwinismo social y eugenesia: pasado y presente de una ideología" organizado por la Unidad de Ciencias Humanas del Instituto de Investigaciones Biotecnológicas IIB-INTECH. La obra *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* recoge los trabajos presentados en dicho encuentro por reconocidos investigadores pertenecientes a España, Cuba, Brasil y Argentina.

Este volumen constituye una importante compilación de más de veinte artículos organizados en cinco bloques de acuerdo a ejes temáticos específicos si bien dentro del libro cada artículo se presenta íntimamente relacionado a los restantes y, a la vez, como argumento a favor de líneas de investigación que recorren la obra como un todo.

En el primero de los cinco bloques, "Darwinismo social como ideología", se ordenan tres artículos que, de manera muy sucinta y aun a riesgo de una injusta simplificación, pasaremos a reseñar a continuación. En "Darwinismo, Darwinismo social e izquierda política (1859-1914). Reflexiones de carácter general", Álvaro Girón Sierra propone varios argumentos que permitirían mostrar que no resulta apropiada la rígida predicación según la cual se distingue al darwinismo, entendido como ciencia, del darwinismo social, como ideología. En "La sociobiología en cuestión. Sobre el determinismo biológico y la libertad humana", Eduardo Wolowelsky nos advierte acerca del peligro que conlleva supeditar el comportamiento humano a las tesis del darwinismo y neodarwinismo. En el tercer y último artículo dentro de este primer bloque, "Ciencia, Tecnología y sociedad: diversidad y complejidad en la biología contemporánea", Alicia Massarini apunta a mostrar la posibilidad de que la interacción de un darwinismo fundamentalista y la biotecnología construyan un nuevo dogmatismo, una forma extrema de reduccionismo biológico en el que la respuesta final se encuentre en el gen.

El segundo bloque temático reúne las investigaciones en torno de la "Eugenesia

como ideología". Abre el bloque "Eugenesia, Ideología y Discurso del poder en España" en donde Raquel Álvarez Peláez, partiendo del concepto foucaultiano de "biopolítica", presenta un recorrido histórico para mostrar el modo en que la eugenesia española fue estableciéndose, con matices particulares en cada región, si bien en todos los casos a partir de interacciones fluidas entre profesionales de la ciencia y poder político. El segundo artículo corresponde a Héctor Palma quien, en "Consideraciones historiográficas, epistemológicas y prácticas acerca de la eugenesia", se encarga de responder a los que serían tres supuestos equivocados acerca de la eugenesia: considerar la eugenesia como una pseudociencia, circunscribirla a la Alemania nazi, y concebir las nuevas terapias y manipulaciones genéticas como una eugenesia actual. Completando este bloque Marisa Miranda y Gustavo Vallejo escriben "La eugenesia y los espacios institucionales en Argentina". Aquí los autores presentan un exhaustivo recorrido histórico que permite reconstruir la eugenesia argentina desde sus comienzos hasta entrada la década de los 80 del siglo pasado. A partir de tal investigación, es posible mostrar que, más allá de las posiciones más extremas o más moderadas, la eugenesia argentina estuvo en gran parte influenciada por la biotipología pendeana y enmarcada en una compleja red de relaciones entre científicos, poder eclesiástico y poder político.

El tercer bloque se compone de cuatro artículos que analizan historiográficamente la "Eugenesia en políticas de Estado". Raquel Álvarez Peláez y Armando García González presentan "Eugenesia e imperialismo. Las relaciones Cuba-Estados Unidos (1921-1940)". La correspondencia mantenida entre los eugenistas norteamericanos Charles Davenport y Harry Lauglhin y el médico higienista cubano Domingo Ramos permite esclarecer el consenso ideológico de estos eugenistas respecto de cuestiones tales como la institucionalización de la eugenesia panamericana, la vinculación entre eugenesia y política de Estado, y la consideración de la eugenesia como "el cuarto poder". En "Las formas del organicismo social en la eugenesia latina", Gustavo Vallejo se encarga de presentar la eugenesia latina como constituyendo un *corpus* teórico que, si bien a partir de estar imbricado a las doctrinas de la iglesia católica pudo pensarse como la oposición a las medidas más "duras" y "negativas" instauradas por el Tercer Reich, estableció un amplio abanico de exclusiones a partir de una solapada coercitividad.

En "La ecología institucional de la eugenesia: repensando las relaciones entre biomedicina y política en la Argentina de entreguerras", Andrés Reggiani presenta un intento de explicación de la "ecología institucional", es decir, la orientación científica y las interacciones con la cultura política de los grupos profesionales ligados a la salud en Argentina a lo largo de la tercera década del siglo pasado. El autor presentará numerosos argumentos que defienden el acercamiento entre la medicina argentina y alemana por aquellos años. Cierra este bloque Karina Inés Ramacciotti con "Las huellas eugénicas en la política sanitaria argentina (1946-1955)" donde se profundiza acerca del desarrollo en el ideario del médico neurocirujano Ramón Carrillo quien fuera Secretario y posteriormente Ministro de Salud Pública durante los primeros dos gobiernos de Juan Domingo Perón.

El cuarto bloque reúne artículos que teorizan en torno a "Darwinismo, eugenesia y estigmas de la otredad". Encabeza el bloque "Giuseppe Sergi y el fin del risorgimento italiano", donde José Luis Peset se encarga de exponer el pensamiento del italiano Giuseppe Sergi a la luz de las teorías biológicas

que influenciaron su concepción antropológica, la cual se presenta sustentada en bases pretendidamente más científicas si bien aún es estigmatizante para aquellos que se apartan de la "normalidad". En "Hacia una fisiología del delito: el modelo biotipológico de Nicola Pende", Andrés Galera intenta explicar las diferencias que se presentan entre la visión del delincuente de la concepción pendeana y del "delincuente nato" de la concepción lombrosiana a partir de indagar los orígenes de la biotipología de Nicola Pende. Para tal fin analizará el ideario del médico Achille de Giovanni, de quien Nicola Pende fuera discípulo. Rafael Huertas, en "La medicalización de la delincuencia infantil en la España del primer tercio del siglo XX", se propone analizar de qué modo la medicina española participó en la construcción de la categoría "infancia delincuente". El recorrido supone revisar la concepción del "programa regeneracionista" y analizar la categoría de "niño golfo", para lo cual el autor se basará en gran medida en la categorización propuesta por el médico español José Sanchís Banús. En "El niño, el médico, el policía y el patrón. Infancia y determinismo biológico en el Brasil de entre-guerras", Luis Ferla nos presenta un completo panorama acerca del tratamiento de la infancia en Brasil durante los años 30. El autor comienza con la exposición del ideario del médico Leonídio Ribeiro, reconocido representante de la Escuela Positiva, para terminar concluyendo que estas propuestas, si bien utópicas y en su mayoría teorizaciones que no llegaron a materializarse, se enraizaron de un modo particular en el imaginario de la sociedad brasileña permitiendo, aun hoy, la estigmatización de los "chicos de la calle". Hugo Biagini, en "La escolástica de laboratorio: juvenilismo y socialdarwinismo", orienta su mirada al análisis de la juventud, en particular la universitaria, como otro grupo estigmatizado. El autor toma principalmente como eje del análisis la concepción pedagógica de Víctor Mercante, ferviente defensor de las tesis lombrosianas, para mostrar los argumentos que desde esta corriente pedagógica se esgrimían para caracterizar la juventud, en la Argentina de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX, como un grupo amenazador del orden social. Completando este bloque, Marisa Miranda escribe "Prostitución y homosexualidad en Argentina: el discurso eugénico como sustrato teórico de biopolíticas represivas (1930-1983)" en donde presenta los avatares jurídicos en torno de la consideración de la prostitución y la homosexualidad en Argentina como grupos estigmatizados. El trabajo permite esclarecer las raíces eugénicas que, a partir de fundamentos pretendidamente higiénicos al comienzo y morales más tarde, configuraron un escenario jurídico oportuno para el establecimiento de un amplio marco de exclusión y cercenamiento de derechos civiles.

En el quinto y último bloque temático del volumen, "Darwinismo y eugenesia en campos disciplinares" se clasifican cinco artículos. Abre el bloque Irina Podgorny presentando "La descendencia argentina de Henri Ducrotay de Blainville: hacia un mapa del pensamiento transformista entre los paleontólogos del Plata (1860-1910)". La autora, luego de presentar las concepciones teóricas de Hermann Burmeister, a partir de quién se introduce la obra *Ostéographie* de Henri Ducrotay de Blainville en la Argentina, se detendrá en el análisis de las diferentes controversias que tuvieron como principales protagonistas a Burmeister, Adolf Doering y Florentino Ameghino y que llevaron a que se viera representada en Ameghino la figura del "Darwin pampeano". Susana García escribe "Herencia biológica en el discurso de naturalistas argentinos de principios del siglo XX". Esta

propuesta supondrá analizar el ideario de Angel Gallardo, principal promotor de la aplicación de los métodos estadísticos para el estudio de los problemas biológicos, y testimoniar el contraste entre lo que podrían denominarse posiciones "neo-darwinistas" y "neo-lamarckianas". En *Eugenesia e higiene mental: usos de la psicología en Argentina (1900-1940)*, Ana María Talak, deteniéndose en el análisis de cómo la psicología infantil en Argentina abordó y reflexionó acerca de las problemáticas de la infancia, argumenta a favor de la existencia de postulados deterministas en el establecimiento de la Higiene Mental en la Argentina de las primeras décadas del siglo XX. Adrián Celentano escribe "Determinismo y psiquiatría: una lectura de la tesis de Gregorio Bermann". Aquí la propuesta será introducirnos en el extenso itinerario intelectual del reconocido médico y catedrático argentino Gregorio Bermann (1894-1972) a partir de un completo análisis de la tesis doctoral de Bermann: *El determinismo en la ciencia y la vida*, (1919). Cierra finalmente el bloque, María José Betancor Gómez con "Eugenesia y pediatría: higiene infantil y "degeneración de la raza" en España a principios del siglo XX" donde esbozará aspectos de la figura del médico Diego Guigou y Costa (1861-1936), quien alcanza notoriedad por sus ideas eugénicas en 1916, presentándolo como uno de los precursores en la intromisión de las ideas eugénicas en el campo de la Pediatría española.

Para concluir, no puede dejar de mencionarse el marco bibliográfico que permitirá al interesado lograr una mejor inmersión en cada una de las temáticas abordadas. Las referencias bibliográficas en cada uno de los artículos de esta compilación dan cuenta de un arduo trabajo de escritorio y seria reflexión por parte de los autores que permiten llevar a buen término cada una de las indagaciones.

En cuanto a la obra como un todo, la revisión de planteamientos sumado a las distintas hipótesis que aparecen esbozadas y que encuentran, a medida que se avanza en los ejes temáticos, de argumentos que las van precisando y reforzando, convierten a esta obra en un texto de escrutinio necesario debido al acertado ejercicio en cada uno de los capítulos por aportar a la reconstrucción del escenario que abrigó al darwinismo social y la eugenesia en Iberoamérica.

María de las Mercedes O'Lery

MORENO YUSTE, Juan Manuel: *Las Ciencias Naturales (Química y Mineralogía) y el Colegio-Academia de Artillería de Segovia: 1839-1928*. Segovia, Biblioteca de Ciencia y Artillería, 2006, 315 págs.

La época dorada de la investigación y docencia en materia química en el Real Colegio de Artillería de Segovia coincide con los años de la presencia en ella de Louis Proust y alguno de sus discípulos artilleros. Esto sucede durante el cambio del siglo XVIII al XIX y ya ha sido objeto de diversos y solventes estudios desde el pionero de Leandro Silván hasta los llevados a cabo desde la creación de la Biblioteca de Ciencia y Artillería, asociación que integra a las principales instituciones segovianas y dedicada a la producción de estudios y recuperación de textos relacionados con el Real Colegio. Mucho menos investigadas, si no ignoradas, resultan las décadas siguientes, rasgo que comparte el estudio sobre el Colegio segoviano con el de la historia de la química española en general, más proclive en publicaciones acerca del XVIII.

La obra que reseñamos pretende aportar datos que contribuyan a la reducción de lagunas en este sentido. El resultado es el

producto de una meticulosa y extensa recopilación de documentación en su mayor parte extraída de la excepcional biblioteca y archivo histórico que la actual Academia de Artillería custodia.

La actividad puramente científica del Real Colegio compagina desde sus inicios la base matemática de la mecánica y la física, con el conocimiento de los minerales y las regularidades teóricas en sus componentes, reacciones y propiedades, esto es, su fundamento químico, necesario para el manejo y producción de materiales de construcción de armamento, así como de los propios detonantes y explosivos. El estudio histórico sobre cómo fueron abordadas tales disciplinas en la institución militar segoviana se convierte en índice de lo que ocurría en del desarrollo de la química y mineralogía a escala nacional. En España, tras el desierto cultural que supuso el reinado de Fernando VII, científicos generalmente aislados inauguran una actividad un tanto deslavazada y en exceso deudora de manuales extranjeros (principalmente franceses), no apareciendo hasta mediado el siglo los primeros intentos institucionales serios para un desarrollo racional de las riquezas geológicas basado en un conocimiento científico de las mismas. Mejoran las cosas durante la restauración monárquica con la relativa estabilidad en la actividad investigadora, arrancando el nuevo siglo con una prometedora etapa de una cierta vida científica ya establecida, con conexiones con el resto de Europa en clave de naturalidad, dentro de los nuevos paradigmas físico-químicos.

Una vez reinstalada definitivamente en Segovia tras las turbulencias políticas y bélicas del primer tercio del XIX, tales momentos se traducen en el centro educativo militar en dificultades iniciales para las ciencias naturales —nombre que a menudo engloba química y mineralogía— a la hora de encontrar recursos, materiales y profesorado que las imparta; los intentos posteriores de racionalizar recursos y planes, llegarán de la mano del conde de Alpuente desde la dirección nacional del arma y, desde dentro, de Adolfo Carrasco (1830-1906), solvente químico, interesante historiador y trabajador impenitente, quien llegará desde un humanismo ilustrado a dirigir el *Memorial de Artillería*. Tras la labor de Carrasco, y coincidiendo con el restablecimiento del propio cuerpo de artillería, disuelto durante la primera república, se establece un periodo de estabilidad docente, caracterizado por un paulatino incremento de medios y equipos pedagógicos —desaparece la práctica unipersonalidad en el cargo de profesor de ciencias—, en un ambiente teórico en el que priman los aspectos industriales y metalúrgicos. Por último, en el primer tercio del nuevo siglo, menudean los contactos de los químicos artilleros con otros profesores e instituciones de relieve nacional e internacional, dentro del nuevo paradigma físico-químico, en el que sobresalen las aplicaciones de la electricidad y los gases, todo ello dentro del marco de un ambiente bélico en que la guerra química ocupará un papel nuclear.

Todo ello, con profusión de información, está presente en *Las Ciencias Naturales…*, aunque se trate antes de proporcionar los datos para la reflexión, que de una interpretación elaborada de los mismos. Así, el lector encontrará material para la revisión de lo acaecido en la Academia durante los casi cien años que se contemplan, estructurados (fragmentados) en tres elementos diferentes: los planes de estudio, los libros de texto y el profesorado.

Los planes de estudios aparecen reconstruidos desde la primera ordenanza de 1768, hasta 1928, fecha en que echa a andar la Academia General de Zaragoza, quedando la de Segovia para la específica aplica-

ción artillera. La exposición, en tablas con todas las materias —no sólo las que competen al título de la obra—, salpicadas de comentarios, en particular sobre las vicisitudes de las ciencias naturales, suponen un acierto por su especial utilidad como páginas de consulta para el historiador o el curioso.

Algunos de los libros de texto más significativos aparecen destripados, con desigual intensidad, desde un original manuscrito de 1830, primera obra química directamente destinada al artillero, hasta los últimos manuales del tándem Martínez Vivas-Fernández Ladreda, de la década de 1910. Se destaca, entre medias, el *Tratado de Mineralogía* de Francisco Luxán, de 1845, obra destinada específicamente al alumnado de la Escuela de Artillería de Segovia. Se trata de uno de los primeros trabajos de su clase editados en España y por españoles, donde Luxán da cuenta de los diferentes puntos de vista en oritognosia dentro el panorama europeo, optando por el sistema de Brongniart, a medio camino entre la escuela werneriana y la química francesa.

El mayor número de páginas está dedicado a los profesores, distinguiendo dos, digamos, categorías: hay un apartado específico, más amplio, para aquellos profesores de la época que el autor califica como *mineralógica* (aprox. 1830-1873). Este trato favorable para tal periodo —extensible, por lo demás, al resto del libro—, queda explícitamente *justificado* por los intereses propios del autor, más cercanos a la historia de las ciencias naturales en sentido restringido, que a la química. El menor detenimiento en las reseñas biográficas del plantel de profesores a partir del último cuarto del XIX, no obstante, no invalida el rigor documental, ni el interés para la historia de la ciencia y la milicia española (en unos momentos especialmente intensos), rescatando en muchos casos del olvido a personajes notables, como puedan ser Jesualdo Martínez Vivas, Enrique Montesinos Checa, o José María Fernández Ladreda.

Pero el mayor interés y abundante aporte documental se refiere a los cuatro profesores que acaparan el período central del siglo XIX: Francisco Luxán, Claudio del Fraxno, Joaquín Bouligny y el citado Adolfo Carrasco. El primero de ellos, figura reseñable en la ciencia y la política española del reinado de Isabel II, termina su formación artillera con el Colegio en el Alcázar de Segovia en 1817, impartiendo cinco años después como ayudante de profesor. Como titular ejerce posteriormente, pero en Madrid, justo antes de que el Colegio se instale definitivamente en Segovia. Su mayor vinculación con Segovia será, no obstante el *Tratado de Mineralogía* citado antes, hecho que constituye razón suficiente (y afortunada) para incluir el estudio biográfico de este autor. Pese a tratarse de una figura cuyo estudio nos ayuda a conocer el pulso de la geología española de su tiempo, así como un indiscutible impulsor de la industrialización del país desde su cargo de ministro, Luxán no contaba hasta ahora, que nos conste, con una monografía biográfica reseñable. La cincuentena de páginas que le dedica el libro ha de ser, cuando menos, una referencia documentada de futuros estudios sobre su persona.

El texto concluye con una puesta al día del estado de la investigación histórica de la colección mineralógica de la Academia, probablemente la más antigua de las que se conservan en Europa. Se trata de una serie de reflexiones, desde la documentación histórica y no desde la geología, sobre los avatares de una colección, actualmente conservada en el Museo de la Academia, cuyo origen se remonta a la adquisición en 1817 de parte del gabinete dieciochesco del naturalista José Ortega. Se recoge lo que pue-

de saberse hoy sobre su historia, así como lo que se ignora, aportándose datos que indican a la persona de Adolfo Carrasco como el origen de algunas de las subcolecciones procedentes del siglo XIX.

En síntesis, una obra trabajada desde las fuentes, que en momentos refleja una cierta precipitación en la exposición, pero de indudable interés para el estudio de la relación ciencia-ejército en la historia de la España reciente.

Juan Luis García Hourcade

ORTEGA, Juan Fernando: *María Zambrano*. Málaga, Arguval, 2006.

El profesor Juan Fernando Ortega, amigo personal de María Zambrano, autor de la primera obra que se publicó en nuestro país sobre la insigne filósofa malagueña y director de la Fundación que lleva su nombre es, sin duda alguna, uno de los autores más capacitados para llevar a cabo esta biografía que aquí vamos a reseñar. La obra se compone de una introducción y seis capítulos, al final de los cuales se incluye una bibliografía fundamental, que recoge las obras principales de la autora y los estudios más significativos sobre su pensamiento. Resultan de mucho interés las cartas que Zambrano dirigió personalmente al autor, pues a través de ellas el lector puede conocer muchos detalles desconocidos sobre la vida "apasionada y apasionante" de nuestra filósofa.

Como bien señala Juan Fernando Ortega en la introducción, esta obra consiste en un manual breve y conciso, de lectura clara y amena, que ocupa un lugar propio dentro de la gran cantidad de biografías fragmentarias que se han editado sobre María Zambrano. El profesor Ortega apunta que la amistad con la filósofa le ha facilitado mucho la tarea.

En el primer capítulo titulado "Años de infancia y juventud" se hace un recorrido por el período que el autor considera el más fundamental en la vida de Zambrano, pues es en esos primeros años, en los que nace la vocación filosófica de nuestra pensadora gracias a la influencia de su padre, don Blas Zambrano —figura destacada dentro de la vida intelectual de Segovia y a quien el profesor José Luis Mora ha dedicado una completísima investigación—. Juan Fernando Ortega tampoco olvida comentar la influencia que ejerció Araceli Alarcón —madre de María— en el pensamiento de nuestra autora, de quien hereda un profundo sentido religioso que se verá plasmado inevitablemente en su obra. Este interés por lo religioso le viene también de su abuelo materno, un teólogo de vocación —"heterodoxo recalcitrante"— con quien la autora mantendrá de mayor una dialéctica religiosa.

También se destacan los espacios en donde se desenvolvió la infancia y la adolescencia de Zambrano —Vélez Málaga y más tarde Segovia— pues éstos marcaron, en cierta medida, el desarrollo de su personalidad. No se pasan por alto sus recuerdos infantiles, ni las amistades que tuvo su padre —entre las que destaca Antonio Machado—, ni su contacto con miembros de la Generación del 98, ni detalles sobre su primer amor —su primo Miguel, licenciado en filosofía—, pues todo ello resulta de un gran interés para conocer a fondo las fuentes del pensamiento zambraniano.

En el capítulo segundo, Juan Fernando Ortega nos hace un recorrido por los comienzos de la trayectoria intelectual de Zambrano. Aquí se aportan muchos detalles sobre sus años de estudiante, que coincidieron con un momento brillante de la facultad de filosofía de Madrid, en el que destacaron profesores como Ortega, Zaragüeta, Zubiri, García Morente, entre otros. En sus primeros años, Zambrano colabora en algunos perió-

dicos como *El Liberal*, también se inicia como profesora de filosofía —primero como profesora ayudante en el Instituto Escuela y más tarde sustituyendo a Zubiri como profesora auxiliar de Metafísica— y es también en su primera juventud cuando empieza a sentir una especial preocupación por lo social y por lo político, que se plasma en su ingreso en la FAE y más tarde en su compromiso con el ideal republicano.

Los capítulos tercero y cuarto se dedican a desentrañar las vicisitudes del exilio zambraniano, —que comprende desde 1939 hasta 1984— y que, según nos dice el autor, fue la etapa más original y productiva de la vida intelectual de nuestra filósofa, pues el exilio "le permitió cortar amarras con sus maestros y volar por su cuenta". El capítulo tercero detalla los años en que María vivió en México, La Habana y Puerto Rico y el cuarto se detiene en su regreso a Europa. Según J. Fernando Ortega, la etapa romana de Zambrano coincide con la de su madurez intelectual.

El capítulo siguiente está consagrado a la vuelta de María a España y a dar cuenta de las fases por las que transcurrió el reconocimiento, en nuestro país, de la obra zambraniana. En un primer momento, señala el autor, el pensamiento de la filósofa veleña fue más apreciado por estudiosos de fuera de nuestras fronteras —Alain Guy fue pionero en hacer un estudio sobre su obra—, y hubo que esperar diez años para que en España aparecieran las primeras referencias a la obra de Zambrano. Juan Fernando Ortega también hace referencia a las dificultades con las que se encontró personalmente para conseguir el reconocimiento, por parte de las instituciones, del pensamiento de nuestra autora, un esfuerzo que culminó con la creación de la Fundación María Zambrano.

El último capítulo es una magnífica síntesis sobre lo más original y profundo de la filosofía zambraniana.

Esta obra, perfectamente estructurada, resulta de gran utilidad para los que quieran conocer en profundidad la figura de Zambrano, pues de una forma magistral, se van entretejiendo los sucesos biográficos de la autora junto con el desarrollo de su trayectoria intelectual. No obstante, en próximas ediciones sería conveniente corregir algunos errores:

1) La madre de María falleció en 1946 y no en 1945; asimismo, el padre falleció en 1938 y no en 1939.

2) No es cierto que Don Blas fuera Catedrático de Gramática, sino Maestro Regente de la Escuela de Prácticas.

3) En la página 29 se dice que la familia Zambrano se trasladó a Segovia a finales de 1909 y en realidad este traslado se produjo en el mes de julio. El motivo del mismo fue la toma de posesión de don Blas de su plaza de Maestro Regente.

4) No es seguro que el padre de María fundara la revista *Castilla*, aunque sí lo es que dirigió algunos de sus cinco números.

5) El semanario Segovia, fundado por Ignacio Carral, no es del año 1919 sino de 1923.

6) No es cierto, como se dice en la página 31, que aprobaran el examen de ingreso del Instituto únicamente dos alumnas, sino que lo hicieron 9 entre 23 alumnos varones. Este dato aparece en *El Adelantado de Segovia* del 21 de septiembre de 1915.

Marta Nogueroles Jové

OTERO CARVAJAL, Luis Enrique (Dir.): *La destrucción de la ciencia en España. Depuración universitaria en el franquismo*. Madrid, Editorial Complutense, 2006, 365 págs., 25 x 17 x 2,5 cm.

Vivimos un tiempo afanado en la *conmemoración*. Toda fiesta celebra la reme-

moración, incluso recreación si viene acompañada de aparato ritual, de un evento dado en un tiempo otro que está vinculado de algún modo con el presente. Un acto tal reafirma el vínculo con ese pasado que así se hace presente y constata que sigue *haciendo el presente*. Ese tener algo común que celebrar y la repetición de la celebración común contribuye a la constitución de una comunidad. Hoy, en las sociedades laicas postilustradas, el principal motivo de celebración memorativa son los aniversarios de acontecimientos culturales e históricos. Esta publicación se halla inmersa en esta suerte de dinámica conmemorativa: abre el centenario de la creación de la Junta para Ampliación de Estudios (1907), parte del homenaje que la Universidad Complutense rindió en 2005 a Lázaro Cárdenas, el Presidente mexicano que tan generosamente abrió las puertas al exilio republicano español, y coincide con la presentación de la Ley de la Memoria Histórica por parte del gobierno en 2006. No obstante, aparte de la inevitable función comunitaria, no parece que hoy esté claro cuál es el significado ni el uso que se hace de la memoria. Frecuentemente parece responder a un trágico deber de restañar lo ya irreparable a través del reconocimiento póstumo: el homenaje que evita el desvanecimiento en el olvido sería el modo de tratar de saldar una deuda histórica. La memoria histórica pasaría entonces por ser la tarea de erigir monumentos con la modestia y la frustración del que se sabe impotente para devolver totalmente lo adeudado. Ahora bien, el objeto de la rememoración no son los individuos particulares en sí mismos sino en cuanto que sólo a través de ellos y de la *intrahistoria* que conforman alcanza sentido la historia. Los beneficiarios de la memoria, por tanto, no son sólo los afectados, sino toda una sociedad que en la reincorporación de los hechos al seno de una narración común se reinterpreta y altera el signo de su porvenir. La tarea de hacer memoria es la construcción de nuestra verdad. Esta publicación, al recuperar la firme urdimbre de escuelas e instituciones que en el primer tercio del siglo XX fue la condición de posibilidad de un incipiente sistema de investigación científica en España, cuyo destino no era otro que convertirse en el basamento de toda una sociedad por fin moderna, confirma la insistente presencia en nuestro país de toda una tradición sustentadora de los valores del humanismo, primero; del liberalismo y el espíritu emancipatorio ilustrado, después, aunque tantas veces frustrada, nunca se extinguió. Frente a la más o menos implícita idea de un hiato insalvable con nuestro pasado, esta investigación contribuye a la tan necesaria labor de mostrar una historia con la que el futuro que somos sí puede entroncar.

El objeto de estudio de estos artículos es por tanto la progresiva construcción y brusca destrucción de un tiempo esperanzador para la investigación científica en España durante el primer tercio del siglo XX, con el acierto de hacerlo no desde el nivel de la confrontación de ideologías, de la estrategia y la decisión política, sino a través del decurso de los propios científicos y profesores, de las instituciones y las publicaciones que comenzaban a consolidarse. El centro de irradiación de la llamada Edad de Plata de la ciencia española, del que todos estos análisis parten, es la Junta para Ampliación de Estudios, fundada en 1907 con dos ámbitos fundamentales de acción: el primero, la gestión de estancias en el extranjero de profesores y jóvenes científicos españoles, con el fin de que entraran en contacto con las principales líneas de investigación internacionales así como con el funcionamiento de las instituciones científicas extranjeras. Entre 1907 y 1936 la Jun-

ta de Pensiones concedió 2000 de las 9000 solicitudes que recibió, siendo la Pedagogía y la Medicina las áreas de conocimiento más favorecidas. Este dato sirve a esta obra para vindicar, por un lado, la enorme relevancia de la investigación médico biológica, por encima incluso de la humanística que fue la que más trascendió, y de la incipiente en ciencias físicas y químicas. Por otra parte, el primado de la Pedagogía en la concesión de pensiones revela el carácter *tardo ilustrado* de todo este movimiento: todas las revoluciones científicas ilustradas propiciaron para su despliegue reformas de los sistemas educativos y la formación de profesionales de la enseñanza, por medio de la creación de Escuelas Normales en Francia, primer modelo importado en España, y en la Alemania del XIX con la reforma que von Humboldt proyectó para el sistema universitario, que quedaba vinculado por primera vez a la investigación activa. Este es el sistema que, ya entrado el siglo XX, España estaba empezando a aplicar. Y este fue, en último término, el núcleo del drama de España en este periodo, su incorporación a contrapié a la corriente de la modernidad, cuando precisamente su modelo político estaba en crisis, lo cual redundó en la negligente neutralidad de las naciones vecinas durante la Guerra, así como en la falta de apoyo a las reclamaciones de la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el extranjero cuando la Sociedad de Naciones prefirió aliarse con la estable subordinación del régimen franquista. El estudio de José Mª López Sánchez muestra cómo hasta entonces la UPUEE, pese a la dispersión y a las condiciones extremas a la que el exilio había llevado a muchos de los profesionales universitarios, mantuvo ejemplarmente su compromiso con los valores democráticos, integrando las distintas ideologías republicanas, así como unos fines plenamente científicos y, una vez más, ilustrados, orientados al examen de las condiciones que permitirían la efectiva reforma del país una vez se restableciera un régimen democrático. Aunque auroral, la capacidad de esta red de la ciencia en España para mantener un mínimo de unidad incluso en el exilio, sólo definitivamente disuelta cuando la comunidad internacional le dio definitivamente la espalda, demuestra su fortaleza y su aptitud truncada para haber cimentado una nueva sociedad desde el conocimiento.

Porque el verdadero logro de la JAE fue la creación de un entramado de instituciones que permitieron dar continuidad a la formación adquirida en el extranjero por los pensionados. Las contribuciones de Luis Otero Carvajal a este volumen sacan a la luz la densa red de discipulado que cuajó en escuelas a su vez albergadas en los centros e institutos de investigación de la JAE, cuyos miembros, beneficiarios de las pensiones, iban sustituyendo a sus maestros en las cátedras de la Universidad Central. Así, la generación de los Ramón y Cajal, Menéndez Pidal, Ignacio Bolívar, Pío del Río Hortega, Enrique Moles, Sánchez-Albornoz o Juan Negrín inauguraron tradiciones de investigación en el Centro de Estudios Históricos, en el Centro Nacional de Investigaciones Físico-Químicas, que a su vez englobaba al paradigmático Laboratorio de Investigaciones Biológicas que más tarde llevaría el nombre de su fundador, Ramón y Cajal, el muy activo Museo de Ciencias Naturales y el Laboratorio de Investigaciones Físicas. El inmenso valor de la consecución de una tal red de instituciones y escuelas de investigación hermanadas con la docencia universitaria debe medirse hoy a la luz del proceso de *homologación* de estructuras y contenidos en el que están inmersas las universidades europeas que, de derivar en *indiferencia* y uniformidad de la enseñanza, puede acabar

por escindir la docencia de la labor investigadora impidiendo la formación de tradiciones de investigación en el ámbito universitario y desvirtuando la figura del profesor-investigador.

La aportaciones de Otero Carvajal, Gutmaro López Bravo y José Mª López Sánchez dejan ver que el objeto de la depuración de la Universidad de Madrid era este tejido científico por sí mismo, y no tanto la orientación política efectiva de los acusados. El fondo ideológico de la depuración era el de un esencialismo nacional-católico conforme al cual la universidad no podía ser concebida sino como "un ejército teológico para combatir la herejía y defender la unidad católica", tal como dicta el BOE del 31 de julio de 1943. Si lo esencialmente propio era el dogma católico inherente al ser español, la Universidad no podía aceptar el principio cosmopolita de una universalidad de la razón. Lo que esta publicación logra demostrar es, por tanto, que no se perseguía la afiliación política republicana sino el ejercicio de la actividad científica considerada como una injerencia extranjerizante en la esencia dogmática española, en una fiel aplicación de la tristemente célebre sentencia de Fernando VII "fuera *de nosotros* la funesta manía de pensar". Se comprende así el desprecio con el que todo un López Ibor ensalza el "bautizo de fuego" con el que la recién inaugurada Ciudad Universitaria de Madrid, pagó su pretencioso "desfile de bibliotecas, seminarios y laboratorios". El objeto de la depuración era esa red de escuelas científicas como prueba que el mayor porcentaje de catedráticos depurados se diera en las facultades de Medicina y de Ciencias. Y lo que corrobora aún más esta tesis: no sólo se expulsó a más del 44% de los catedráticos, sino también a profesores temporales o ayudantes en clases de prácticas. En este punto, el artículo de Otero Carvajal "La depuración de la Universidad de Madrid", tiene el gran acierto de presentar al mismo nivel casos de depuración de ayudantes de prácticas y de ocasionales profesores auxiliares con los de los grandes catedráticos, haciéndoles compartir espacio dentro de un mismo párrafo, entre nombres hasta ahora seguramente anónimos. El artículo consigue así un reflejo incluso gráfico del entramado de la ciencia en España, que se opone a la más habitual historia de la intelectualidad como una serie de gestas más o menos aisladas de unos pocos individuos geniales.

Los herederos de la entonces Universidad Central, hoy Complutense (cuya facultad de Medicina todavía exhibe, en su fachada posterior, las cicatrices de la metralla de entonces), nos devuelven a través de la *intrahistoria* de la ciencia española en el siglo XX una Historia que nuestro tiempo sí puede y debe sentir como propia.

Gonzalo Velasco

París, Carlos: *Memorias sobre medio siglo. De la Contrarreforma a Internet*. Barcelona, Península, 2006, 397 págs.

Yo llegué a Valencia a finales de septiembre de 1961 para iniciar los estudios en Filosofía y Letras. Entonces, los dos primeros años de la carrera eran comunes a todas las especialidades: en el ámbito filosófico, en el primero existía una materia de "Fundamentos de Filosofía", y en el segundo, otra de "Historia de los Sistemas Filosóficos". Yo iba equipado, entre otras cosas, con el manual de Millán Puelles, que un amigo malagueño me había prestado tras usarlo él en Madrid. Con la mejor intención, me dijo al dármelo: "Ya verás lo útil que te va a resultar para pasar *Fundamentos*". Para aquéllos que no llegaron a conocerlo, hay que decir que el libro de Millán

se movía dentro de la Escolástica más pura y dura. Mas a la semana de estar en Valencia, un compañero del Colegio Mayor San Juan de Ribera de Burjasot, donde residía, que ya había terminado el primer curso, en un gesto de insólita solidaridad con un "novato", me facilitó el programa de "Fundamentos", cuyo autor —me comentó— era un catedrático "interesante" que no hacía mucho había llegado a la Universidad valenciana y que tenía por nombre Carlos París. Yo lo estuve hojeando detenidamente, y aquello, para mi sorpresa, era otro mundo; no tenía nada que ver con la Escolástica, en la que había estado sumergido durante el Bachillerato. Había temas de lógica "moderna", temas de índole antropológica, temas que relacionaban la filosofía con la ciencia y con la técnica (Carlos París había publicado ya *Física y Filosofía*, *Ciencia, conocimiento, ser* y *Mundo técnico y existencia auténtica*), temas, en fin, en estrecha vecindad con la sociedad y con la ciencia que se movía a nuestro alrededor. Era, en suma, un programa muy sugestivo y eficaz incitador de inquietudes filosóficas. Nunca olvidaré que en este primer curso entré, por ejemplo, en contacto con un concepto, que me impactó grandemente, como fue el del "racionalismo prometeico", una de las ideas más fecundas, en mi opinión, del pensamiento de Carlos París, que resulta de una gran utilidad y de una extraordinaria rentabilidad para comprender el verdadero espíritu de la cultura moderna. Honda huella dejaron también en mí ese curso su valoración de la historia del pensamiento español, sin anteojeras ideológicas; su crítica de la actitud gratuita y un tanto esnobista de importar pensamientos foráneos, aun cuando la operatividad de tales pensamientos en nuestro contexto nacional fuera más que discutible; o su visión de Unamuno desde perspectivas entonces poco transitadas.

Por razones familiares, al terminar el segundo año de Comunes, hube de venirme a Madrid, y fue en la Universidad Complutense donde cursé la especialidad de Filosofía. La añoranza de la experiencia valenciana me invadía a menudo. La estancia en la Facultad de Letras supuso de nuevo la más rotunda inmersión en la Edad Media. Y esto no es ninguna expresión metafórica, sino la más cruda realidad. En Lógica había que estudiar el manual del Padre Gredt, que estaba escrito en un latín macarrónico; en Historia de la Filosofía reinaba Muñoz Alonso, gran cínico y gran malabarista de conceptos, que daba la impresión de que se había hecho agustiniano para, con la coartada de la intuición, no tener que estudiar. Así podía compatibilizar la cátedra con la Dirección General de Prensa y con su alto puesto en Sindicatos. En Metafísica, nos encajamos en junio sin haber pasado de Juan de Santo Tomás. El panorama en la sección de Filosofía, con la honrosa excepción del profesor Aranguren, era desolador. Esta situación, a fuer de poco estimulante, llevó a algunos compañeros a matricularse al mismo tiempo en otras especialidades, como Psicología, y en mi caso, me empujó hacia la Sociología y hacia la Biología.

Valgan sencillamente estas palabras introductorias para reseñar uno de los aspectos más relevantes de la larga trayectoria académica de París: su papel renovador del anquilosado panorama de la filosofía hispana en esa época; tarea renovadora que ha continuado ejerciendo en décadas posteriores, como queda patente en estas *Memorias* y como avala su amplia lista de publicaciones.

Por hallarme en Alemania, no pude asistir a la presentación del libro en Madrid, y desconozco lo que sobre él comentaron los presentadores; presentación por cierto, según he podido ver en la convocatoria, realizada por personalidades de prestigio, como

José Saramago, Martínez Montávez (rector que fue de la Autónoma madrileña y el primero en ser elegido en la España democrática) y Antonio R. Santesmases. Mas yo quiero hablar aquí de perfiles de Carlos París, que a mí me han tocado más de cerca. A fin de cuentas, como él mismo declara en las *Memorias*, "fue la universidad el eje perenne de mi vida" (pág. 191). Por eso, junto a la faceta antes señalada, deseo destacar su labor como reformador institucional-universitario. Su quehacer académico estuvo siempre animado por "el sueño de crear una universidad a la altura que requiere nuestra presencia más viva en el mundo científico y la elevación de nuestra sociedad" (pág. 366). Dentro de esta línea, un hito importante fue la creación de la Universidad Autónoma de Madrid y la fundación de la sección de Filosofía. En el libro encontramos datos de primera mano para conocer la historia de la Autónoma madrileña, narrados por una persona como él que fue uno de los protagonistas tanto en los momentos iniciales como en su devenir posterior. París contextualiza adecuadamente cómo las universidades autónomas nacen al amparo de la pretendida reforma de Villar Palasí en 1968, y cómo pocos años después el Régimen franquista, por sus propias limitaciones políticas, fue incapaz de digerir las reformas que él mismo había puesto en marcha. Menudean las anécdotas divertidas y curiosas sobre cómo se gestó el actual asentamiento de la Autónoma madrileña y las consecuencias que esto trajo para la vida universitaria. Se describe con fina ironía los motivos de su alejamiento a 14 kilómetros de Madrid, su posición en una hondonada, lo que París llama "aspectos topográficos", a lo que hay que añadir el afán de una "arquitectura represiva" (pág. 260), explicitada en el diseño de los edificios. Hay abundante información sobre los eventos políticos-universitarios a partir del curso 1971-1972, así como en torno a los avatares acaecidos tras la muerte de Franco, en la etapa de la transición democrática, etapa que Carlos París analiza y critica con lucidez, poniendo de manifiesto las mistificaciones del proceso y las consiguientes frustraciones.

La constitución de la sección de Filosofía en la Facultad de Letras de la Autónoma madrileña fue otro hecho no menos significativo. Los criterios fundacionales, según nos dice el propio París, los tenía muy claros: "desarrollar una actividad filosófica abierta a los grandes problemas de nuestro mundo, no de proseguir la filosofía, que ya satirizaba Bacon, aquella que, como la araña, teje la tela a partir de su propia sustancia" (pág. 230). Este enfoque, en los tiempos que corrían, era algo insólito en el plano institucional. De este modo, se generó un plan de estudios enormemente innovador, que fue primero motivo de asombro para otras Facultades, y luego, modelo a imitar. La mayoría de los profesores, a los que París integró en el nuevo departamento, éramos gente desahuciada por la ortodoxia filosófica imperante e imposibilitados de hacer carrera dentro de la Academia. Allí convivieron en estos primeros años profesores de todas las tendencias. Era un departamento lleno de vitalidad creadora, en el que se producían vibrantes debates intelectuales. Los más frecuentes se daban entre los dialécticos o marxistas, los analíticos y los llamados "lúdicos" o nietzscheanos. Como el autor de estas *Memorias* señala, "cualquier relación entre aquel ambiente y el que hoy reina en la Universidad, desdichadamente, no es pura, sino imposible coincidencia" (pág. 236).

El relato de sus estancias en las Universidades de Santiago de Compostela y de Valencia nos aporta igualmente datos muy útiles para el conocimiento del ambiente universitario de ese periodo. Constituyen

valiosas informaciones de cara a reconstruir la historia de la universidad española de los últimos cincuenta años, tarea que está aún por hacer. Lo mismo habría que decir de su intensa actividad intelectual, de la que se desprenden noticias y episodios de gran relieve para el análisis de lo que era la vida cultural en el franquismo y en los primeros años de la democracia. El libro resulta en este sentido un eficaz instrumento para recuperar la "memoria histórica" sobre lo acaecido en el plano universitario y cultural de ese periodo.

No podemos terminar esta reseña sin destacar otra vertiente fundamental en la vida de Carlos París, la de "intelectual comprometido". En España, la génesis de los intelectuales como grupo social específico tiene lugar a finales del siglo XIX. Desde entonces, y propiciado por la situación española, han predominado en este ámbito dos características singulares: el compromiso con la realidad social circundante, bien como militante de un partido político o bien desde un ángulo independiente, y el modelo de intelectual como "mentor de opinión pública", lo que lleva habitualmente a la colaboración en la prensa diaria como plataforma de expresión de ideas. Ambas connotaciones están presentes en la trayectoria vital de París. En la cuarta parte del libro el autor nos relata su itinerario hacia el PCE, y el paso del pensamiento a la acción, tránsito no siempre fácil en la vida de personas dedicadas primordialmente a menesteres teoréticos. Por último, no quiero dejar de apuntar un hecho, por desgracia hoy no muy frecuente: el libro está escrito en un buen estilo narrativo, claro y directo, en una prosa elegante y cuidada a la par que amena.

Diego Núñez

PIÑERO MORAL, Ricardo: *El olvido del diablo*. Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2006, 139 págs.

Cuando se abre un libro de filosofía se desea, sobre todo, indagar en la naturaleza humana y sentirse orientado; así ocurre en éste que lleva como título *El olvido del diablo* y constituye una profunda reflexión en la que se pone en evidencia algunas inquietudes importantes: a) el por qué de este olvido; b) el pensamiento moderno acerca del mal; c) la necesidad de una metafísica y una filosofía práctica bien relacionadas (pág. 59); la búsqueda de la verdad, entre otros temas.

De este modo, tras la exposición de la historia y naturaleza del diablo se analiza, con rejo y maestría filosófica, su presencia en la historia de la filosofía como en Sócrates, Descartes, Leibniz, Erhard… para subrayar el problema del mal, que exige el compromiso teórico y moral de enfrentarnos a él y destronarlo. Pensar sobre el diablo no es inútil porque significa comprender la libertad humana.

Por ello, en un lenguaje sencillo, propio de un experto, que maneja la sabiduría y por ello conoce bien la filosofía, diríamos también la teología, e incluso el misterio de la realidad humana tras el capítulo dos que titula *Pensar el diablo*, el autor nos engancha intelectual y emotivamente en el tercero *Actuar contra el diablo* en donde se expone todo un programa de vida (véase el Epílogo).Y ahora resulta aún más creadora la aportación de Ricardo Piñero, como filósofo original, pues nos describe las estructuras psicológicas y ontológicas de la naturaleza humana, la consistencia de la moral y su búsqueda del bien, la necesaria apertura de ésta a la religión donde se transcienden las dimensiones humanas (pág. 107) y, por tanto, la necesidad de la religión. Se atreve, en fin, a cuestiones teoló-

gicas desde una sencillez envidiable y afirma la existencia del diablo (pág. 99).

El autor rechaza una educación en valores que sólo se reduzca a lo racional y analiza la sociedad de nuestros tiempos para explicar la debilidad de la voluntad, la *akrasía,* como el mal del hombre y la tentación de nuestro tiempo (págs. 114-127).

Filosofar es atreverse a pensar, a pensar por uno mismo y esta es una cualidad magnífica del libro de Ricardo Piñero, pero además está cargado de sabiduría por lo cual llegamos a descubrir cuál fue el pecado de Adán y Eva, y porque no sólo es atribuible a ellos, porque "el mal absoluto no es atractivo" y porque el bien es lo que realmente atrae y constituye así el fin de la vida humana y cómo el compromiso "es un contenido intencional" que nos hace mejores, si se forja en nosotros con un verdadero empeño de vivir el bien y no dialogar, ni siquiera, con el mal.

Juana Sánchez-Gey Venegas

RANGEL MAYORAL, Modesto Miguel: *Rubén Landa Vaz. Un pedagogo extremeño de la Institución Libre de Enseñanza en México*. Mérida, Editora Regional Extremeña, 2006, 365 págs.

Poco a poco vamos conociendo la obra de quienes conformaron la fuerte implantación que la ILE tuvo en Extremadura. Contábamos ya con los trabajos de Manuel Pecellín, *El krausismo en Badajoz: Tomás Romero de Castilla*, Badajoz, 1987, con las actas del Congreso celebrado en Badajoz, enero de 1995, sobre la figura de Joaquín Sama en edición de Fernando Pérez González y con otros de reconocidos especialistas, entre ellos, el del propio Pecellín *Pensadores extremeños*, Badajoz, 2001. Precisamente en este libro aparecía ya una inicial noticia sobre Rubén Landa Vaz (1890-1978), hijo de otro hombre ilustre, el abogado pacense Rubén Landa Coronado. Ahora este personaje pasa a formar parte de la galería de ilustres extremeños universales de aquel grupo de institucionistas gracias al muy buen trabajo de Modesto Miguel Mayoral, autor de esta monografía.

Como ha sucedido con tantos nombres, su fallecimiento en México ha hecho difícil la recuperación de su biografía y de sus interesantes aportaciones en muchos campos de la cultura, como era norma en quienes se formaron en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza. Casado con una hermana del filósofo y psicólogo gallego Juan Vicente Viqueira (f. Blanco, "J. V. Viqueira", Saiz, M. y Saiz, D, *Personajes para una historia de la Psicología en España*, Madrid, 1996, pp. 269-282), estuvo vinculado a la JAE y a la Residencia de Estudiantes durante muchos años y fue a sustituir a otro extremeño, Don Blas José Zambrano, como académico de número en la entonces Universidad Popular de Segovia, cuando los Zambrano abandonaban la ciudad del acueducto y llegaba a ella Rubén Landa. Compartió allí cátedra con Antonio Machado y ambos cambiaron de destino casi al tiempo para completar un periplo por varios institutos de España, como también era habitual. Implicado como profesor en las tareas pedagógicas de la República y militante de Acción Republicana, al finalizar la contienda se exilió en México donde moriría muchos años después.

No es causal que el autor de este estudio haya hecho hincapié en este postrer periodo de la vida de Landa, pues fue sorprendente la actividad que desarrolló en el país americano en relación con la recuperación de autores y obras de la historia literaria y filosófica española y en su aportación como experto en educación a favor de la erradicación del analfabetismo y la mejora de las

escuelas mexicanas. Su prestigio le llevó, además, por varias universidades estadounidenses, donde realizó diversas traducciones. Una vida intensa, rica intelectualmente, de un creador y testigo de una época que forma parte de la cultura de esa España que conocemos como republicana.

Miguel Modesto Rangel ha realizado una magnífica labor de reconstrucción de su biografía intelectual a través de tan complejo periplo con buen trabajo de documentación, de hemeroteca y de estudio de la muy extensa obra del autor. El lector accede, pues, por igual a la vida dilatada y a la obra extensa de este pacense. Me parece claro el interés del autor al mostrárnoslas así, pues tan importante es una como otra y ambas no pueden entenderse por separado, ya que si su vida fue hija del compromiso social, político y pedagógico, la obra es el resultado del sentido de esa misma vida. Sus años de formación, el periodo de la Residencia de Estudiantes, el paso por los Institutos de Enseñanza Media, hasta los años de guerra civil, muestran al lector la vida intensa de un profesor con gran conocimiento de las técnicas pedagógicas modernas, puesto al día en la bibliografía, tanto en literatura como en literatura juvenil. Sorprende lo adelantado que fue Landa en este campo literario, que está teniendo en los últimos años un desarrollo muy intenso.

Quizá han quedado por descubrir algunos detalles de su paso por las ciudades de Salamanca, Segovia o El Escorial. Tampoco es fácil conseguirlos, pues obliga a una labor de hemeroteca casi infinita pero sería interesante poder completarla en algún momento. Seguro que desempeñó un papel activo en las ciudades por las que pasó. Así, por ejemplo, sabemos que en Segovia sustituyó a Blas José Zambrano, padre de la conocida filósofa, como profesor de número de la Universidad Popular, fundada pocos años antes. Y sorprende porque fue propuesto apenas llegado a Segovia. Habrá que revisar las actas de aquellos años, de la ahora llamada Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, para saber qué actividad llevó a cabo dentro del programa de actividades de esos años. El testimonio de Pablo de Andrés, manejado por el autor, es muy importante, pero seguramente no agota el conocimiento que puede lograrse de Rubén Landa en Segovia. También puede llevar a error el nombre del Instituto donde estuvo pues "Andrés Laguna" ha dado nombre a un centro mucho más moderno donde se trasladaron los archivos del viejo instituto donde compartió cátedra con Machado. Se trata de detalles que no empequeñecen el trabajo realizado en absoluto. Bastante difícil es construir la biografía de estos autores, maestros de escuela, profesores de instituto, etc. que jugaron un papel muy importante en la vida cultural de esas capitales de provincia, muy rica en publicaciones, actividades y en la mejora de los centros de enseñanza, pero que apenas fue conocida más allá de círculos reducidos.

Bien interesante es conocer su compromiso durante los años de la República en la consejería de Instrucción Pública, su relación con Rafael Lapesa, su viaje a Moscú y el impulso dado a las colonias escolares.

Pero, si cabe, sorprende más aún su actividad en México, a donde llegó con casi cincuenta años y su vinculación allí al Instituto Luis Vives y a las otras instituciones que el autor estudia minuciosamente para mostrar la enorme labor al servicio de la renovación pedagógica y a la erradicación del analfabetismo.

Si importante es su vida, tanto o más es su obra, muy poco conocida y menos leída, salvo mínimas excepciones. Por eso el capítulo V "Análisis de sus principales escritos" resulta especialmente interesante y útil para los estudiosos del pensamiento español. El autor divide en tres apartados la

obra de Rubén Landa: traducciones, obras pedagógicas y estudios filosóficos e históricos. Llama la atención la vasta cultura de hombres como Landa, atentos a autores, temas y problemas bien diversos, sometidos todos ellos a la unidad de su preocupación por el hombre y su progreso. Quizá por eso profesa admiración por quienes más se han distinguido en esta labor y, entre ellos, sobresalen Francisco Giner de los Ríos y Antonio Machado. Pero llama la atención, también, su vinculación con la obra de Martí y precisamente la labor del autor cubano en el ámbito de la literatura juvenil, de gran interés, y lo mismo podemos decir de Vasco de Quiroga y Luis Vives, a quienes dedica estudios llenos de conocimiento y sabiduría.

El libro se acompaña de una serie de apéndices muy bien ordenados y utilísimos para el estudioso, tanto las fuentes documentales, bibliografía directamente relacionada con la obra de Rubén Landa, cartas y escritos de carácter oficial, fotografías. Todo ello proporciona la información necesaria que nos acerca a una figura que adquiere en este estudio de Rancel Mayoral su verdadera dimensión. Y esta es sobresaliente.

José Luis Mora García

SÁDABA, Javier: *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*. Madrid, Espasa Calpe, 2006.

El libro *De Dios a la nada*, escrito en forma de ensayo, contiene siete capítulos que narran los avatares fundamentales de las religiones sumeria, hebrea, islámica y jainista, más un primer capítulo sobre antropología de la religión, una nota sobre el cristianismo y un capítulo final con reflexiones filosóficas sobre las religiones. A ello se añaden tres apéndices, a los que me referiré al final.

El libro surge de un interrogante doble: ¿por qué los seres humanos han profesado desde siempre tantas y tan variopintas creencias acerca de lo divino o lo sobrenatural?, y ¿debemos los humanos cultos del siglo XXI interesarnos *todavía* por estas antiguas creencias y por sus actuales equivalentes? Para responder a la primera pregunta se hace un recorrido histórico por las religiones mentadas, sucinto pero enjundioso. La exposición sigue de cerca la *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, de Mircea Eliade, y con él su insistencia en que Sumeria es el punto de partida, pues constituye el origen de la escritura y en muy buena medida de la civilización. La exposición se centra en las creencias religiosas, dejando en un segundo plano los aspectos prácticos como el culto, los ritos o las liturgias, e insistiendo particularmente en las creencias morales aparejadas. La exposición es histórica, atendiendo asimismo a revelantes aspectos geográficos y, en menor medida, filológicos o arqueológicos, para procurar una adecuada contextualización.

Al final de cada capítulo vienen las reflexiones filosóficas, porque, y esto es fundamental, el autor insiste en que el filósofo de la religión no puede dejar de preguntarse por la *verdad* de las *creencias*. El veredicto es claro: cada una de las religiones examinadas contiene un credo que es *increíble* (racionalmente inaceptable) para el hombre culto actual. Esto afecta especialmente a las religiones monoteístas (uno no puede dejar de preguntarse si, de haberse examinado igualmente religiones politeístas vivas, como el Shivaísmo o el Vishnuísmo, el juicio no habría sido aún más severo). El jainismo, sin embargo, recibe un juicio notablemente más benévolo. En parte porque niega la existencia de Dios, con lo que no

tiene que cargar con creencias teológicas, en parte por su epistemología relativista y perspectivista, que invita a ser muy tolerante para con las creencias, incluidas las religiosas, y en parte, porque su moral es más civilizada y ecológica, por no decir austera. Alguien podría objetar que, pese a todo, la metafísica jainista, que admite la doctrina del karma y las reencarnaciones, así como la idea de mónadas espirituales, es también bastante discutible filosóficamente, pero es difícil negar que los valores señalados por el autor están presentes en el jainismo, y la hacen una religión especialmente apreciable en un mundo en el que los fundamentalismos y las posturas dogmáticas procedentes de religiones monoteístas constituyen una amenaza palpable y, aún peor, cada vez más indiscriminada.

Enumeradas las religiones que se examinan, algunos podrán echar de menos que en un libro subtitulado "De Dios a la nada" no aparezcan doctrinas religiosas como el budismo, especialmente en aquellas versiones del Mahayana o del Zen en las que la noción de Sunyata (vacío, inanidad) ocupa el lugar de referencia, llegando a convertirse de algún modo en lo absoluto para tales religiones, o tampoco aquellos místicos que como Eckhart han identificado a lo absoluto con la Nada.

El capítulo 7, titulado "El análisis independiente de la religión" pretende ser un balance filosófico de las creencias examinadas. El guía espiritual es declaradamente Hume, sobre todo el de los *Diálogos sobre la religión natural*. El juicio sobre cada religión en particular vimos que era negativo, pero ¿puede darse un juicio global sobre las religiones que recupere en parte la verdad de sus creencias? (repárese en que no se está juzgando la conveniencia, utilidad, indispensabilidad... moral, social, política, histórica o antropológica de las religiones, sino la verdad de sus creencias). Al no encontrar nada parecido a un núcleo común de verdad religiosa, al modo en que algunos fenomenólogos hablarían de la experiencia mística y las creencias que pudieren fundarse en ella, el juicio tiene que ser negativo, o más bien escéptico. La idea es que algo debe de haber, y algo muy profundo, en la naturaleza humana para que desde el inicio de la hominización, los humanos "ante el choque con los límites de la existencia" hayan reaccionado formando creencias religiosas, ya sean monoteístas, politeístas, impersonalistas, animistas, o de una religiosidad más agnóstica. El autor concede que amén de estas opciones religiosas, el rechazo de toda creencia e incluso de toda actitud religiosa siempre es posible y respetable, aunque sea más infrecuente de lo que pueda parecer. Pero incluso teniendo una actitud religiosa, las creencias son tan diversas y abigarradas que desafían la comprensión.

De los tres apéndices finales, el primero sobre el sexo y la religión, aun siendo muy interesante y marcadamente personal — pues refleja una parte muy oscura de la historia de nuestro país—, lo encuentro un tanto al margen del planteamiento del libro. Los dos siguientes, muy breves, sobre biología y religión y el futuro de la religión, representan la conclusión de las reflexiones desarrolladas en el capítulo 7: tiene que haber un gran componente biológico en las actitudes (y formación de creencias) religiosas; un valor biológico de supervivencia; y, por ello, predecir el futuro de la religión (no digamos ya pronosticar por enésima vez su desaparición) es tan difícil como arriesgado. Esto por lo que respecta al programa y desarrollo del texto.

Que un filósofo se ocupe en nuestro país de las religiones en plural, y en particular de sus creencias, y que se arriesgue a ofrecer un juicio crítico independiente y ponderado, no confesional ni apologético, es ya

de por sí una muy buena noticia, dado que la inmensa mayoría de nuestros colegas filósofos hacen caso totalmente omiso de las religiones, y pocos de los que se ocupan de ella lo hacen sin un trasfondo de apostolado (sea desde una confesión religiosa determinada, sea desde su profesión de ateísmo militante).

La redacción del libro es fluida y amena, y la información sobre historia de las religiones referidas es, en general, suficiente para poder hacer un balance. Quizá sea en la exposición de algunos argumentos filosóficos donde la rapidez en la descripción pueda causar problemas. Por ejemplo: el argumento ontológico, el teorema de Bayes y su incidencia para un nuevo argumento cosmológico, la lógica jainista o el principio antrópico son expuestos, a mi modo de ver, de un modo tan sucinto que me pregunto si el lector sin conocimientos previos podrá comprender, y con ello valorar en su justa medida, los enjundiosos y largos debates que subyacen a estas argumentaciones. En la pág. 156 el autor se justifica: "A este tipo de argumentos se le da el nombre de Teología filosófica. Algunos, erróneamente, piensan que es eso lo más importante cuando se estudia la religión. Y cometen un grave error. Porque para hablar de religión lo primero que hay que hacer es conocer sus distintas historias". Totalmente de acuerdo; pero cuando el objeto declarado de estudio no es la religión *simpliciter*, sino *las creencias religiosas* y su *verdad* (o sea, cuando nos situamos en la *filosofía de la religión*), entonces las teologías, así como las creencias sistematizadas sobre el *Dharma*, *Brahma*, el *Tao* o el *Nirvana*, pasan a ocupar la preeminencia.

¿Cuál es, para terminar, la respuesta a la segunda y principal pregunta? En primer lugar, en cuanto bagaje cultural de la humanidad, y de los europeos en particular, sin un conocimiento serio de la historia de las religiones, empezando por el cristianismo, es imposible comprender y apreciar los logros de nuestra historia de las artes plásticas, de la música, de la literatura, o de los mismos urbanismo y arquitectura de nuestra ciudades que son atractivos turísticos de primer orden. Eso por no hablar de la convulsa historia de nuestra Europa. Por ello es urgente remediar la supina ignorancia en materia de religión de nuestros estudiantes y aun de tantos "intelectuales". Esa es una contribución no menor de este libro.

En segundo lugar, y de modo más fundamental e imperioso, dado que las creencias religiosas constituyen, si no un universal humano al modo de las creencias éticas, al menos un quasi universal, y dado que su repercusión es enorme en prácticamente todos los factores de nuestra vida, y muy especialmente en la historia y en la política actuales a nivel planetario, el conocimiento y el interés por las creencias religiosas es *conditio sine que non* para poder comprendernos a nosotros mismos y, sobre todo, a nuestros cada vez más cercanos vecinos, y para que podamos convivir en paz y relativa armonía.

En cuanto a un tercer nivel, el de un pluralismo religioso que propiciara un verdadero entendimiento y comunidad entre las religiones, al modo de lo que propugnan Hans Küng, (mencionado puntualmente por el autor) o de modo más filosófico, un mínimo común denominador de creencias compartidas por todas las religiones, al modo de lo defendido por John Hick, el autor se confiesa muy escéptico, y concluye apelando al taoísmo como una religiosidad de mínimos. Es verdad que el pluralismo religioso llevado a sus últimas consecuencias conlleva mucho relativismo y agnosticismo, y que la mayoría de las religiones, y especialmente las monoteístas, no están por la labor de difuminar su identidad. En este sentido, una cierta dosis de agnosticismo

filosófico es fundamental para abordar con sabiduría el conflicto entre religiones. Lo difícil es recetar justo la dosis adecuada. Leyendo el libro de Javier Sádaba asalta un interrogante final: ¿cómo evitar concluir que la dosis de agnosticismo religioso no ha de ser el 100%? Dicho de otro modo: ¿nos queda algo más que la ética? Si la respuesta a esta última pregunta fuera "no", entonces, aun estando sobradamente justificado el interés por las religiones *a lo largo de la historia* como bagaje de cualquier persona culta, un interés por las creencias religiosas *actuales y vivas* tendrá que ser o bien de carácter sociológico, o psicológico o antropológico. Pero, así las cosas, ¿podrá justificarse *además* un interés *específicamente filosófico* por las creencias religiosas?

Enrique Romerales

SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. Madrid, Tecnos, col. Los Esenciales de la Filosofía, 2006, 559 págs. ISBN: 84-309-4430-3. Estudio introductorio, traducción, notas y anexos de Agustín Uña Juárez.

Desde mediados del año 2006 llega a las librerías una cuidadosa edición de *Las Confesiones* de S. Agustín. Quien la ofrece con un excelente estudio preliminar, una traducción magistral, un riguroso aparato crítico y el habitual anexo onomástico y topográfico es Agustín Uña Juárez, Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, quien con esta obra se acredita, una vez más, como uno de los más cualificados especialistas españoles e internacionales en la obra del Obispo de Hipona. El libro, editado por Tecnos, forma parte de la colección *Los esenciales de la filosofía* y cuenta con un prefacio, tal vez innecesario, del propio Director de la colección, Manuel Garrido.

En el estudio introductor Agustín Uña pormenoriza los diferentes factores generales y particulares de *Las confesiones* que facilitan al lector, sobre todo desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía pero también del de la Historia de la Teología, una lectura eficaz de esa obra. Deben destacarse, por su interés, tres elementos: La comparación de los estudios más actuales del texto agustino con otros de épocas precedentes, la explicación de la noción de *confessio* y el análisis del lenguaje y el estilo que S. Agustín pone en juego en su escrito, incluyendo en tal análisis la crítica no siempre favorable a la estructura de la obra. Esta parte del libro, por su amplitud, por su detalle y por la excelente y organizada bibliografía que la culmina, bien puede considerarse como una auténtica monografía especializada, útil no sólo para la comprensión de *Las Confesiones* sino, incluso, del conjunto de la obra agustiniana.

De la traducción que sigue destaca sobre todo su claridad, pues se evidencia en ella un interés particular por facilitar al lector actual, la comprensión de aquellos periodos o secuencias más condicionados por los usos retóricos del Latín culto del siglo IV. La tarea no es fácil, debe procederse a ella sin menoscabo de la fuerza dramática y el apasionamiento, la *existencialidad* si se quiere, de un texto que, en gran medida, es un clásico justamente por estas características. En la versión de Agustín Uña, la belleza del texto original se advierte en el ponderado tratamiento de los recursos estilísticos del texto original, es decir en la precisión conceptual terminológica y discursiva de la propia traducción, pues en ella se da muestras de una gran sutileza en la comprensión del sentido de la lengua, tanto si nos referimos a la del texto original como a la del lector a quien la traducción va destinada. Todo un ejemplo en lo que se ha de entender por fidelidad a un texto.

Se completa el libro con un anexo onomástico y topográfico que, situado al final del libro, resulta de gran utilidad para quien además de leerlo, necesite utilizarlo para fines docentes o de investigación.

La presentación material del libro, su impresión y encuadernación, dada su calidad bien hubiera merecido un mayor dispendio por parte de la editorial, pero es de suponer que en ello han regido las características de la colección en donde se incluye. De todos modos y como queda dicho, se encontrará el lector con una excelente aportación a la historiografía filosófica sobre S. Agustín escrita en español.

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez

SAVIGNANO, A.: *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Marietti 1820, Genova-Milano, 2005, 431 págs.

Este libro, como bien destaca en las primeras páginas su autor, vendría a rescatar del injustificado olvido la aportación filosófica española del siglo XX. Bajo ese propósito, A. Savignano nos presenta este volumen en el que, a través de sus dieciséis capítulos, establece un documentado recorrido que comprende desde la Generación del 98 hasta Enrique Tierno Galván. Ya de inicio, deberíamos reconocer el valor que tiene este estudio en el que se expone al público italiano una visión global de la filosofía española del siglo XX.

Como en todo trabajo en el que trate de atenderse a un período filosófico concreto, habrá quién eche en falta algunos nombres y quien entienda prescindibles algunos de los autores seleccionados. Sin embargo, este libro cubre dignamente la propuesta adelantada en su título, esto es, ofrecer una panorámica filosófica del siglo XX español. No sólo no falta ninguno de los que todos pudiéramos reconocer como imprescindibles sino que, adecuándose a la singular tradición española, Savignano no duda en incluir en su estudio alguno de los autores que según la estricta ortodoxia no debieran reconocerse propiamente como filósofos. Así, los Machado, Azaña, Larrea o Bergamín aparecen merecidamente junto a los *incuestionables* Ortega, Zubiri y Zambrano haciendo uso del término filosofía en su sentido más amplio, esto es, como pensamiento.

El carácter del libro es expositivo con clara vocación didáctica. El autor, presenta individualmente a cada uno de los autores incardinándolos en sus respectivas corrientes inmediatas. En algunos casos también se refieren algunas de sus influencias externas e incluso su posición dentro de la filosofía continental. Sin embargo, creo que es virtud de este libro no tratar de rebautizar a la tradición española dentro del contexto europeo sino respetar las singularidades que le son propias y que, quizá, supongan a la larga su más valiosa aportación. Es significativa también la neutralidad con la que se expone el contenido del libro por lo que los comentarios críticos siempre vienen justificados con pertinentes citas o alusiones a otros reputados expertos.

Como impone la propia naturaleza de la obra, en este volumen no encontraremos estudios minuciosos o relecturas de ninguno de sus autores. Sin embargo la aportación documental en forma de citas y de bibliografía es muy notable. La exposición realizada por Savignano se mantiene siempre apegada a las fuentes originales ofreciendo pertinentes anotaciones lo que permitiría a cualquier lector interesado orientarse a la hora de ahondar en cualquiera de las temáticas referidas en el libro.

Sin desmerecer, ciertamente, ninguno de sus capítulos, consideramos que merecen mención especial aquellos dedicados al estudio de Ortega, Zambrano y Zubiri. Ade-

más de ser los capítulos más largos de todo el libro, en ellos se concilia la claridad expositiva y la estructura didáctica con una nutrida cantidad de información. Así pues, sin renunciar al propósito del libro —esto es, presentar una vista general de nuestro siglo XX— en estos tres capítulos podemos reconocer una digna aportación erudita.

Panorama della filosofia spagnola del Novecento puede ser un libro de utilidad para aquellos que quisieran iniciarse en el pensamiento español del siglo XX o meramente como ordenación, como exposición estructurada de las líneas maestras de nuestra filosofía del siglo pasado. Además, al final de cada capítulo viene detallada bibliografía específica de cada uno de los autores o corrientes. Sí debiéramos advertir el hecho de que esta bibliografía viene referida a originales —generalmente en castellano— no citando, en los casos en los que existiera, la edición italiana.

Saludamos, pues, con optimismo la publicación de este libro, un volumen que sin duda presentará con garantías la singularidad de nuestro pensamiento del siglo XX ante el público italiano. Creemos que incluso sería útil poder contar prontamente con una traducción al castellano de este *Panorama* puesto que la sensibilidad, el rigor, la precisión y la claridad del texto hacen de este libro una valiosa guía para fijar nuestra historia del pensamiento más cercana.

Diego S. Garrocho

SERRANO, C. & SALAÜN, S. (Eds.): *Los felices años veinte. España, crisis y modernidad*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2006, 371 págs., 21,5 x 14,5 cm, ISBN: 84-96467-20-1.

Los editores de este volumen, Carlos Serrano y Serge Salaün, fueron directores de varios proyectos gestados en el entorno de la asociación "Pour une Histoire Culturelle de l'Espagne Contemporaine", creada por un grupo de hispanistas en la Universidad de París III, en 1984. Entre estos proyectos se encuentra *1900 en España* (Madrid, Espasa-Universidad, 1991), sobre el atractivo cambio de siglo entre el XIX y el XX, seguido de *Temps de crise et "années folles". Les années 20 en Espagne, 1917-1930* (París, PUPS, 2002), cuya traducción al castellano, objeto de esta reseña, presentó Marcial Pons Ediciones de Historia en abril del año pasado. La relación de autores que participaron en la redacción conjunta de esta historia cultural de la España de los años veinte aparece conformada por los nombres de Paul Aubert, Jean-Michel Desvois, Evelyne López Campillo, Brigitte Magnien, Claire-Nicolle Robin y Eliseo Trenc, junto con los de los editores, Serge Salaün y Carlos Serrano, a quien queda dedicada la edición en castellano. La obra abarca la historia de la cultura española en el espacio cronológico comprendido entre 1917 y 1930; los límites de esta historia cultural se encuentran, por lo tanto, en el final de la Primera Guerra Mundial y en las vísperas del advenimiento de la Segunda República Española. Fue este un periodo convulso en lo que a política, economía, cultura y sociedad se refiere, en tanto en cuanto supone una época de crisis de la tradición y advenimiento de la modernidad.

El contenido del libro puede ser dividido en cuatro partes. La primera de ellas estaría formada por la primera sección de la obra, dedicada al contexto internacional en que debe ser insertada esta historia cultural; la segunda parte, que se correspondería con la segunda sección señalada en el índice, está dedicada a la situación social, económica y política de España durante los años veinte; una tercera parte, que abarcaría los cinco siguientes capítulos del libro, atiende

a la cultura en general y puede ser, a su vez, subdividida bajo dos grandes rublos: la alta cultura, la de la intelectualidad, y la cultura de masas; la cuarta y última parte estaría formada por los tres restantes capítulos, dedicados a la producción artística del momento en lo que a artes plásticas, literatura y música se refiere. A esto se le añade un epílogo, por Serge Salaün, en el que se contextualiza el proyecto editorial originario, al que ya nos hemos referido, y se ofrecen algunas explicaciones acerca del contenido mismo de la obra.

En cuanto al contexto internacional, se destaca especialmente la instauración de un nuevo orden político, el sistema de bloques, caracterizado por una forma de diplomacia que ya no quiere resolver tensiones, sino eliminar sus causas y evitar conflictos ulteriores. Promesas de paz y de armonía que la historia, a través de los nacionalismos, echaría por la borda, pero que tuvieron como consecuencia la espectacular transformación de la economía mundial, con la marginalización del bloque comunista, el enriquecimiento de EEUU y el surgir del nuevo modo de ser capitalista. Asimismo, la quiebra de la historia que supuso el final de la Primera Guerra Mundial trajo consigo la institucionalización de una intelectualidad concienciada éticamente con la situación, crítica con el proyecto ilustrado desmentido por su pasado más reciente y que, en lo que al arte se refiere, se vuelca con unas vanguardias que acabarán volviéndose contra su carácter revolucionario, rebajadas a un arte para las masas.

Partiendo de este contexto internacional, los autores de *Los felices años veinte* dirigen su atención, como hemos señalado, hacia diversos aspectos de la sociedad, la política, la economía y la cultura de la España de la época. Así, la segunda sección del volumen aparece dedicada al aumento demográfico que supuso la caída de la mortalidad, a pesar de la persistencia de algunas epidemias y enfermedades endémicas, así como a la transformación económica y el surgimiento de una España urbana y moderna en la que la periferia recibía a espuertas población emigrante del interior. A pesar de esto, se señala la existencia en nuestro país de un retraso de varias décadas con respecto a Europa, producto del anquilosado sistema político bipartidista; incapaz de afrontar los grandes problemas nacionales, trajo consigo la instauración de la dictadura de Miguel Primo de Rivera. A pesar de la modernización y el crecimiento económico que acarreó dicho régimen, su insuficiencia institucional, así como la crisis financiera internacional del 29, llevaron en 1931 a la desaparición tanto de la dictadura como de la monarquía que la apoyó.

Las siguientes secciones del libro, hasta el final, se centran en diversos aspectos de carácter más estrictamente cultural. Se destacan los años veinte como los años de la explosión del mundo editorial en España, así como de la promoción y desarrollo de la demanda de lectura ante la incipiente oferta editorial. Del mismo modo, es esta década la de la profesionalización del periodismo, así como la de su dignificación y la del surgimiento de una prensa de carácter informativo alejada del compromiso continuo con alguna ideología. Sin embargo, mundo editorial y compromiso sociopolítico siguen muy vigentes, a través de diversas editoriales y de publicaciones. La cultura de masas crece en España durante los años veinte a través de estos medios, pero también gracias a la democratización de la fotografía, así como la irrupción del cine o la radio en la cotidianeidad.

Tal y como se señala en *Los felices años veinte*, la modernización contrasta con un grave problema de analfabetización en una España con un sumamente deficiente sistema educativo, salvado única-

mente por la educación religiosa y universitaria. El contraste es, en definitiva, el contraste entre el atraso rural y provinciano y el dinamismo de la periferia y la gran ciudad en la que la mujer comienza a jugar un nuevo papel y en la que la moda, el deporte, el baile, la publicidad, el comercio, los toros, el mundo del espectáculo, el cine, la radio, la música y el turismo comienzan a configurarse o se constituyen en fenómenos de gran calado social. La cultura se convierte en los años veinte en una cultura de masas cuyo desarrollo nos lleva al estado de cosas actual.

Esto, en cuanto a la cultura cotidiana; la cultura de más alto nivel sigue otros derroteros. La intelectualidad española del momento —personificada en insignes figuras tales como Maeztu, Unamuno, Jiménez Caballero, Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Azaña, Jiménez de Asúa o la joven María Zambrano—, atiende a los problemas fundamentales de fondo de aquella España. Los intelectuales españoles, acabada la Primera Guerra Mundial, toman partido y se implican políticamente en la renovación de la cultura, la reconstrucción nacional y la democratización del sistema político mediante la recuperación de la tradición liberal y revolucionaria, la reivindicación de una auténtica moral patriótica y la apuesta por la democratización y el republicanismo.

Los felices años veinte muestra cómo España se debate entre la tradición y la modernidad, en plena crisis, quiebra y fractura. Las artes, a las que se dedican las tres últimas secciones del volumen, no podían ser menos; la herida se extiende hasta ellas. Frente a la tradición, se alzan las nuevas tendencias, las vanguardias y los ismos: subversión de los códigos estéticos y abandono de la tradición, gracias fundamentalmente al influjo de ideas procedentes de Europa. Pasado y futuro, tradición y vanguardia, pugnaron en los años veinte en todos los ámbitos del arte: pintura, escultura, música, poesía y novela.

En resumen, este volumen debe ser leído como una exhaustiva e intensa historia cultural de la España de los años veinte; plagada de datos, de nombres, de fechas y de acontecimientos, establece, a su vez, síntesis y conceptos que retratan aquella época y permiten entender lo acontecido después y hasta nuestros días en los espectros sociales, económicos, políticos y más estrictamente culturales de nuestro país. La aparente obviedad de que sin pasado no hay presente, significa que el presente no es sino la determinación de las posibilidades liberadas del pasado; es el presente el que convierte en experiencia el pasado al tenerlo en cuenta, al incorporárselo: sin pasado no hay presente y, sin él, no hay futuro. Es la memoria la raíz de la que surge el presente; de ahí la importancia y la necesidad de libros como el aquí y ahora reseñado.

Roberto Navarrete Alonso

SERVÉN, Carmen: *La obra narrativa de Luis A. Santullano*. Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2006, 87 págs.

Claro exponente de los intelectuales de su tiempo, por formación y dedicación, Luis Alvarez de Santullano (Oviedo, 1879-México, 1952) pertenece a la llamada "generación del 14", cuyos miembros tendrán una actuación relevante en el acontecer histórico de nuestro país en el primer tercio del siglo XX. Toda contribución al mejor conocimiento de este grupo de intelectuales es siempre de agradecer, especialmente si la aproximación se vincula, como es el caso, al contexto histórico-biográfico. En efecto, Carmen Servén, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid y autora del texto

que nos ocupa —reelaboración de un trabajo de Licenciatura dirigido por el profesor Santos Sanz Villanueva—, apunta desde la introducción que su objetivo es el estudio y difusión de la producción de este intelectual asturiano, "uno de los intelectuales inquietos que lucharon esforzadamente por la renovación cultural del país" (pág. 11).

El primero de los cuatro apartados de que consta el presente volumen, incorpora datos relevantes sobre la biografía y la personalidad de Santullano: desde sus primeros pasos juveniles, vinculados al clima de renovación pedagógica del grupo krausista asturiano, hasta su "adhesión" a la Institución Libre de Enseñanza, de la que fue profesor, su activa participación en empresas culturales o su vinculación a la Secretaría del Patronato de Misiones Pedagógicas. Hay asimismo referencias a sus estudios de Derecho —profesión que nunca llegó a ejercer—, su implicación en temas pedagógicos como Inspector de Primera Enseñanza, sus viajes y estancias por diferentes países europeos, o sus tareas en la Junta para Ampliación de Estudios, desempeñando la Secretaría de la misma.

En referencia a su obra narrativa, Carmen Servén estima que pudo verse oscurecida por su importante labor en otras vertientes: crítica de libros, trabajos de carácter didáctico, traducción de obras pedagógicas, monografías sobre docencia, etc. Se añade a ello su colaboración en diferentes publicaciones y revistas, entre las que destaca la *Revista de Pedagogía* (1922-1936), de la que fue redactor y en la que publicó numerosos artículos y crítica de libros, así como *Residencia*, *Escuelas de España*, *Revista de las Españas*, etc. Activo colaborador en los proyectos de renovación y mejora de la educación en España entre 1914-1936, Santullano vivió de cerca algunas de las realizaciones educativas de su tiempo (la llamada 3ª fase del "institucionismo"): Residencia de Estudiantes —donde dirigió el "Grupo de Niños"—, Instituto-Escuela de Segunda Enseñanza, etc.

La mayor parte de sus relatos aparecieron entre 1925 y 1936; son, pues, "textos de madurez en que el autor aporta un sólido punto de vista sobre la realidad humana y española" (pág. 11). Tras los relatos breve iniciales, surgen obras narrativas de mayor enjundia: *Carrocera, labrador*; *Pinón*; *Paxarón...*; *Bartolo...*, cuyos pormenores y detalles de fondo y de forma, son cuidadosamente analizados por la profesora Servén. La guerra civil vino a truncar bruscamente el desarrollo de esa obra en España. Al finalizar la contienda se exilia a América, instalándose finalmente en México, tras una breve estancia en Puerto Rico. Profesor de la cátedra del Quijote en la Escuela de verano de la Universidad Nacional de México, conferenciante y Secretario del Colegio de México, Santullano estuvo siempre vinculado a empresas intelectuales de los exiliados españoles, siendo miembro fundador de la Junta de Cultura Española en México. Su obra literaria en esta época abarca títulos como *Telva o el amor puro*, estudios como "Las mejores páginas del *Quijote*", así como varios trabajos publicados en diferentes revistas: *Romance, Las Españas*, *Ultramar...*

El segundo apartado ("Descripción general de las novelas") lo ocupa un interesante análisis de los rasgos que caracterizan la producción literaria de Santullano. Los relatos largos, apunta Carmen Servén, "pueden considerarse novelas, teniendo en cuenta su extensión y su complejidad hecha de diálogos, descripciones paisajísticas y estudios psicológicos" (pág. 29). Mención especial merece la peculiar técnica del escritor asturiano, muy distinta de la novela tradicional, que "convierte la mayor parte de las obras de Santullano en una colección de fotografías verbales independientes, más que verdaderas narraciones" (pág.

31). Las consideraciones sobre los textos se exponen agrupados en apartados específicos, que incluyen pasajes significativos al respecto: las secuencias narrativas, los diálogos, las descripciones, el espacio y el tiempo, los personajes, el narrador, el humor, el lenguaje…

El contenido del tercer capítulo, "Temas constantes en la narrativa de Santullano", enlaza con su preocupación por las cuestiones relacionadas con la situación nacional: *Pedagogía*, con especial atención a la situación docente, en un tono crítico e irónico; *los ambientes rurales*, que revelan su interés por la vida en el campo y por los valores de la vida rural, con una preocupación de fondo: dignificación de la vida campesina; *el mundo infantil*, que forma parte del paisaje de fondo y de la preocupación de los mayores: juegos, alegría, ingenuidad…; *la política y los políticos,* donde se advierte el ideario regeneracionista y las propuestas de la ILE. Finalmente, *la fatalidad*, presente en la mayor parte de las narraciones largas, de donde cabe deducir el escepticismo de Santullano "en lo que se refiere a la facultad humana de dominar el propio destino" (pág. 64)

El apartado sobre las "Relaciones literarias. Ramón Pérez de Ayala", contiene un amplio análisis de las coincidencias y puntos de contacto entre las novelas de Santullano y las de Pérez de Ayala, escritor coetáneo y paisano, de quien fue condiscípulo en la Facultad de Derecho de Oviedo. Se destaca la raíz asturiana de ambos novelistas, presente en localizaciones espaciales de los personajes, rasgos lingüísticos y folklóricos, locuciones de carácter dialectal, presencia de personajes religiosos, etc., si bien se advierte que en Santullano la crítica es más suave, entre tierna e irónica, menos irreverente que en el caso de Pérez de Ayala.

La "Conclusión" final ofrece un apretado extracto de los apartados anteriores, recalcando cómo "la narrativa de Santullano se integra, gracias a su peculiar sentido del humor, en la línea iniciada en el siglo anterior por el grupo de novelistas decimonónicos asturianos: Juan Ochoa, Armando Palacio Valdés y Leopoldo Alas "Clarín" (pág. 81). Tras aclarar que en sus novelas Santullano no se empeña "en renovaciones audaces de la técnica narrativa", la prof. Servén apunta como lo mejor de las mismas, su capacidad para "convertir la novela en un conjunto de burbujas de vida", que tienen sentido y atraen por su colorido; lo peor: "la inevitable incoherencia causal del todo en ciertas ocasiones" (pág. 81).

Una amplia y cuidada bibliografía relacionada con el tema ocupa las últimas páginas del volumen, del que cabe decir que cumple con creces los objetivos propuestos inicialmente: rescatar del olvido la personalidad y la obra narrativa de este intelectual asturiano, dando a conocer sus títulos más relevantes, íntimamente ligados a la peripecia vital del autor y a su implicación en la renovación cultural del país, a la que no es ajeno su exilio en 1939. Una obra, pues, que por muchos motivos, entre los que cabe mencionar su prosa ligera, su atractiva viveza y la animación de algunos discursos de los personajes, merece sin duda ser recordada.

Ángel Casado

SIERRA GONZÁLEZ, A. & DÍAZ TORRES, J. M. & PARADINAS FUENTES, J. & PINO CAMPOS, L. M. & FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, R.: *Filosofía y Literatura. Clave de la cultura hispánica*. Madrid, Fundación Fernando Rielo, Biblioteca de Humanidades, 2006, 159 págs.

En marzo de 2004 se celebró en La Laguna el curso "Filosofía y Literatura: clave

de la cultura hispánica", organizado por dicha universidad y la Fundación Fernando Rielo. Constó de seminarios, conferencias y una mesa redonda formada por escritores y profesores de Filosofía y Literatura. En este volumen se recogen cinco de las conferencias allí pronunciadas. Hay que apuntar que sus autores pertenecen al ámbito filológico y/o al filosófico, combinándose y compartiéndose así ambos enfoques, única forma, a mi entender, de abordar la relación entre Filosofía y Literatura.

Ángela Sierra González trata en "Cultura y misticismo: positivismo versus melancolía" el misticismo español desde la cultura española; en esta última es donde cree que verdaderamente se encuentran las claves explicativas del misticismo. Considera que las actitudes de los místicos españoles al rechazar la inacción y la melancolía para inhibir la voluntad junto a su defensa de un "activismo positivista" son fruto del intento de acabar con los males que se daban en la vida religiosa de su época. Para terminar con la melancolía y la inacción, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y San Ignacio de Loyola recuperan un positivismo y revalorizan la acción, el sentido común y los sentimientos. Esto es lo que distingue el misticismo español del oriental (caracterizado por la aniquilación y el quietismo de la voluntad). Pero, a pesar de la recuperación de un positivismo activo, el misticismo del Siglo de Oro español se rebela contra el intelectualismo, por considerar que el intelecto no puede comprender a Dios, pero sí el corazón; por eso se unen poesía y mística. En este punto creo que es donde reside lo más importante de la conferencia respecto a la relación filosofía-literatura. La autora aborda el misticismo como un fenómeno filosófico-literario y afirma como primer rasgo del misticismo español "el encuentro entre poesía y mística", "una confluencia entre literatura y mística" (pág. 16). Sólo este tipo de palabra, la poética, la que se basa en las razones del corazón y no en las del intelecto, es la que puede llegar a expresar lo no-expresable.

Lo que Juan Manuel Díaz Torres pone de manifiesto con "La razón de la literatura en el corazón de la filosofía" no son las distintas relaciones que puede haber entre Filosofía y Literatura, sino la distinción, la frontera, que hay entre ellas. Por ello, señala que para trazar esa frontera hay que realizar una doble distinción: entre una literatura con pretensiones filosóficas y otra sin ellas, y entre la filosofía que se escribe en forma de tratado y la que se sirve de los moldes de la literatura. Considera que dependiendo de qué tipo de filosofía y literatura hablemos, estas pueden llegar en ocasiones hasta confundirse; se trata de la literatura de "pálpito filosófico" y la filosofía en formato literario. Uno de los motivos de ello es que ambas se *ocupan, preocupan y fascinan* por la realidad, lo que hará que compartan muchos de sus temas (la vida, la muerte, el amor, etc.). Si a esto le añadimos que estos tipos concretos de literatura y filosofía persiguen tanto la verdad como la belleza y están enraizadas en el dolor (Unamuno nos enseñó que "pensar y meditar sobre el ser humano es sentimiento, sufrimiento y deleite"); (pág. 42)), la conclusión es que no las podemos ver como algo irreconciliable, sino todo lo contrario: su relación se debe basar en el *respeto* y en una *admiración mutua*. Otro aspecto importante, y que no se suele tener presente, es el señalado por nuestro autor al principio del artículo: la importancia de la actitud del receptor de la obra a la hora de entablar las distinciones entre filosofía y literatura, porque una obra terminará siendo no sólo lo que haya pretendido su autor, sino también lo que haya significado para su lector.

Jesús Paradinas Fuentes con "Arias Montano y la filosofía del Renacimiento"

nos retrotrae al Renacimiento con un humanista español, Benito Arias Montano, (que se dedicó íntegramente al estudio de la Sagrada Escritura), para demostrar que a pesar de lo que algunos historiadores afirman, la obra de Montano sí que fue filosófica. Nuestro autor considera que el poder designar "filósofo" a Montano y "filosófica" su obra dependerá de cómo entendamos el término "filosofía"; si como lo entiende la concepción moderna o racionalista (dominada por la abstracción, el sistematismo) o como lo entendieron los antiguos (como un modo de vida, del que surgiría el discurso filosófico; no al revés). Esta última postura es la que defienden Malingrey, Hadot y Domanski (para este último, "todos los filósofos de la Antigüedad han estado de acuerdo en la idea de que para ser un verdadero filosofo no basta "saber", sino que había que "vivir" de acuerdo con dicho saber", (pág. 51)), y la que adopta nuestro autor. Aunque esta manera práctica de entender la filosofía se pierde en el medievo con la escolástica, en los siglos XIV y XVI se recupera. Arias Montano vivió en el siglo XVI, por lo que para catalogar su obra de filosófica o no, nuestro autor nos invita a remitirnos a la filosofía de su época y a comprobar si este se encuadraba o no en ella. Lo que caracteriza la filosofía del Renacimiento es el neoplatonismo y un nuevo tipo de escepticismo. Para Montano la Revelación es la única fuente de conocimiento, tanto de las cosas sobrenaturales como de las naturales; debido al pecado, el hombre es una *naturaleza degradada*, por lo que sus sentidos y experiencia le imposibilitan llegar a un conocimiento certero. Solo acudiendo a la Sagrada Escritura podremos llegar a una filosofía auténtica. Esta idea, unida a la importancia de los nombres y sus significados, representarían las dos corrientes (neoplatonismo y escepticismo) que caracterizaron la filosofía del Renacimiento; demostrándose así lo que nuestro autor pretendía: otorgar categoría filosófica a Arias Montano y su obra.

Por su parte, Luis Miguel Pino Campos analiza en "El pensamiento hispano del siglo XX y la literatura original: los ejemplos de Ortega y María Zambrano" la vuelta a la Literatura Griega antigua llevada a cabo por Ortega y Zambrano a la hora de elaborar sus reflexiones, especialmente respecto al tema del Quijote y el Teatro. Para la comprensión del ser del hombre y de la vida presente, estos dos autores vuelven al pasado, a los orígenes, tanto literarios como filosóficos. Nuestro autor da numerosas muestras de ello refiriéndose a las principales obras de Ortega y María; en "Meditaciones del Quijote" podemos ver la inspiración platónica al referirse al amor como lo que conecta todo; también habría influencias de Eudoxo de Cnido (con su idea de "salvar los fenómenos"), y muchas más referencias a la literatura y filosofía griegas. Esto también queda patente en "Idea del Teatro" y en "Máscaras", donde Ortega profundiza sobre el ser y el origen del teatro, llegando a la conclusión de que surgió del culto popular que el pueblo rendía a los dioses (haciendo un análisis detallado del papel fundamental de Dioniso como posibilitador del nacimiento del teatro). Para nuestro autor el teatro fue tan necesario en la Grecia antigua como lo es ahora, ya que permite salirse de la rutina de la vida, *extraviarse*, *divertirse, distraerse* por momentos, dejándose poseer por los dioses; lo que permite convertir el *quehacer* en que consiste la vida en algo más llevadero. En *El sueño creador* María Zambrano aborda el tema de la tragedia, cuyo surgimiento considera que fue simultáneo al de la filosofía y que las dos tienen como tema central al hombre. Zambrano considera a la tragedia hermana gemela de la filosofía, pero el desarrollo de la tragedia cesó cuando el

hombre asumió su conciencia individual y su libertad para decidir su destino. Como vemos por lo que expone nuestro autor, no sólo hay un vínculo entre filosofía y literatura, sino un vínculo entre filosofía y literatura del siglo XX y la filosofía y literatura de la Grecia antigua.

"Lazos dialógicos entre Filosofía y Literatura" fue la contribución de Rafael Fernández Hernández; esta conferencia gira en torno a las relaciones "solidarias e íntimas" que se han dado entre Filosofía y Literatura a lo largo de la historia dentro del marco español. Para ello, se centra en tres ejemplos de diferentes épocas: Unamuno, María Zambrano y José Jiménez Lozano. El autor de esta conferencia confiesa que, aunque estos tres autores no sean el "paradigma ideal" del vínculo entre Filosofía y Literatura en España, lo que le ha movido a elegirlos como ejemplos es "más la pasión que la razón" (pág. 139). Esta misma expresión es con la que podríamos caracterizar la actitud y obra de estos tres autores; entre ellos hay cierta conexión espiritual y también influencias (o, como prefiere llamarlas Jiménez Lozano, "complicidades"): María Zambrano estuvo influenciada por Unamuno, y Jiménez Lozano tanto por Unamuno como por María Zambrano (entre muchos otros). Las obras de los tres no son fruto de una mera actividad creativa, sino que están enraizadas: su protagonista es el hombre, pero no el hombre abstracto o universal, sino un hombre concreto, un hombre con rostro y alma. Muestra de ello es la concepción subjetiva que tiene Unamuno de la filosofía; como consecuencia, todos sus protagonistas tienen algo de él, de sus pasiones, preocupaciones; son sus "otros-yo". Y esto lo lleva también a sus novelas y obras de teatro, poseyendo así cierto fondo filosófico. Por ello, habrá temas que aparezcan una y otra vez en sus diferentes obras: el de la identidad, la voluntad de ser… Sobre esta actitud de Unamuno respecto a la implicación y plasmación del autor en su obra, realiza María Zambrano un juicio con el que estoy completamente de acuerdo: "tal vez el signo de una personalidad genial sea la existencia de este universo propio, de este mundo en el cual hay que sumergirse, cuando se quiere hablar de ella" (pág. 144). Jiménez Lozano considera fundamental que cada personaje simbolice un mundo interior, espiritual; para ello se debe estar a la "escucha" de ese mundo íntimo y cotidiano y alejarse de lo frívolo y superficial. Motivo por el cual presta especial atención al hecho de aprender a mirar (igual que María Zambrano), que para él es además de lo único que puede nacer la poesía. Para terminar la referencia a esta conferencia, destacar que el hecho de elegir tres autores de momentos diferentes como ejemplos de la relación entre Filosofía y Literatura nos permite mostrar cómo ésta no se limita o reduce a una época determinada.

Esta y las anteriores conferencias ponen de relieve cómo el vínculo Filosofía-Literatura o Literatura-Filosofía, no es algo exclusivo de una época y, mucho menos, de un autor (tómese a Unamuno, María Zambrano…). También podemos argüir que ni siquiera es algo exclusivo de un país, España. Como hemos venido diciendo, la clave reside en la manera en que entendamos la filosofía y la literatura (el concepto que tenemos de una y otra, la forma de realizarlas, sus finalidades). Así, más que hablar de "relación o vínculo" entre Filosofía y Literatura, podríamos hablar de "relaciones o vínculos"; esto se debe a que no sólo hay un tipo de Filosofía y de Literatura (muestra de ello es "la filosofía desde el cómic", de la que habla D. José Segura Munera).

El tema de este volumen es actual y su tratamiento, necesario; pero no es un tema al que se le pueda poner un punto final, sino que será algo que tendremos que se-

guir tratando con el paso del tiempo, debido a que tanto la filosofía y la literatura irán cambiando (tanto respecto a su forma como a su contenido), y con ello también las relaciones que se dan entre ellas. Por este motivo, debemos considerar este volumen como un meritorio eslabón de esa cadena que, además de contemplar, debemos continuar.

Gemma Gordo Piñar

VARGAS LOZANO, Gabriel: *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México, Universidad de Nuevo León, 2005, 287 págs. ISBN: 968-5724-43-1.

Gabriel Vargas Lozano, profesor de la Universidad de Iztapalapa lleva años dedicado al estudio de la filosofía en México y en Latinoamérica. Se considera discípulo de Adolfo Sánchez Vázquez, lo que puede ayudar a explicar su especial interés por el marxismo. Tales cuestiones, filosofía latinoamericana, marxismo y su recepción, son las que aborda este libro, en un tono didáctico no exento de sentido crítico.

El autor se queja de que "en muchos planes de estudio de las escuelas de filosofía no se subraya entre sus materias obligatorias, la historia de la filosofía en México." (pág. 18) Y no es que se proponga promover el conocimiento de la filosofía en México a costa de abandonar a los grandes autores clásicos, sino simplemente valorar los esfuerzos hechos en el país, con el fin de que el estudio de los problemas universales sean hechos a partir de la propia situación.

Vargas Lozano llama la atención sobre la no existencia de una historia de la filosofía mejicana, ni tampoco latinoamericana. De ahí arranca para mostrar obras que se acercan a la historia de la filosofía en Méjico, tema sobre el que se percibe un notable abandono después de 1970. ¿A qué se debe? El autor apunta varias razones: eurocentrismo, como dominio ideológico y económico; líneas de pensamiento apoyadas por el gobierno (Juárez, el positivismo; Obregón, el espiritualismo; Cárdenas, el marxismo soviético; gobiernos posteriores, positivismo lógico).

La primera parte constituye un esbozo de la filosofía en Méjico, empezando por el positivismo introducido por Gabino Barreda, quien proyecta sobre el país los tres estadios comteanos como Colonia, Independencia y Reforma, Modernidad capitalista. El positivismo se proponía sustituir el peso de la Iglesia por la razón científica, pero "la fuerza de la Iglesia Católica era tan poderosa, que los positivistas mexicanos sólo encontraron la solución de oponerle otro conjunto de creencias religiosas." (pág. 39) Vargas Lozano analiza la institucionalización de la filosofía positivista y rebate el mito de que ella fue la ideología oficial del porfiriato. Lo cierto es que Caso y Vasconcelos fueron quienes representaron la reacción del espiritualismo cristiano frente al positivismo.

El autor comenta y critica la obra de Samuel Ramos, que escribió en 1934 *El perfil del hombre y la cultura en México* y que, aplicando el historicismo orteguiano, señala un complejo de inferioridad en el mejicano. Algunas insuficiencias de esta obra responderían a la no consideración de la complejidad de ámbitos desde los que analizar la realidad mejicana. Despachar el indigenismo como "egiptología", como hace Ramos, es desconocer un componente esencial de Méjico.

Vargas Lozano se ocupa también del exilio español, destacando la labor de los intelectuales republicanos en la fundación de revistas, traducciones, docencia y, en definitiva, en la consolidación de la filosofía como tarea intelectual de imprescindible

presencia en la sociedad. En las páginas dedicadas a los españoles, sobresalen las que tratan de José Gaos, al que además consagra un apartado en la segunda parte. Gaos sería un foco importante por su contribución al estudio de la filosofía como quehacer humanista, pero lo sería especialmente por su atención a lo específico latinoamericano y mejicano, tema sobre el que escribió multitud de páginas y hacia el que intentó llevar la investigación de otros.

Parece indudable que Gaos reforzó en Méjico su comprensión del papel de la filosofía como tarea ligada a las necesidades culturales de la sociedad en un sentido que se aproximaba a lo que Sartre llamó compromiso del intelectual. Además, intentando captar el sentido de lo que Gaos reclamaba, escribe Vargas Lozano: "mientras no se creen tradiciones, mientras no haya una reflexión constante sobre nuestra producción, no podrá haber condiciones para el desarrollo pleno de la filosofía." (pág. 158)

Vargas Lozano señala que, a partir de los años 60 del siglo XX, se dibujan tres líneas en la filosofía de Méjico: la latinoamercanista (Zea), la analítica (Villoro, Salmerón, Rossi), filosofía de la praxis (Sánchez Vázquez). A cada una de ellas dedica el autor algunas páginas. Hablando de Zea, que es sin duda el filósofo mejicano más conocido del siglo XX, se refiere a su polémica con el peruano Augusto Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, cosa que pone en duda el peruano. Zea responde al libro de Salazar (*¿Existe una filosofía en nuestra América?*) con su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*. Zea mantuvo también una polémica con Villoro, quien objetaba que la filosofía plantea problemas universales, y no particulares, polémica que responde a dos líneas filosóficas diferentes, la historicista de Zea y la analítica de Villoro. A éste consagra Vargas Lozano numerosas páginas en que valora muy positivamente su aportación a la filosofía en Méjico

Al tratar del marxismo, Vargas Lozano no se refiere sólo a Sánchez Vázquez, sino también a Eli de Gortari, cuya concepción de la lógica dialéctica fue atacada por los seguidores del positivismo lógico. De Sánchez Vázquez afirma que su marxismo no fue arrastrado por el derrumbe de 1989 gracias a que él había revisado y criticado la ortodoxia estalinista de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Las aportaciones del exiliado español se centran en la estética marxista, pero su libro más influyente es sin duda *Filosofía de la praxis*, en el que ya apunta una crítica al teoricismo de Althusser y defiende un humanismo centrado en la praxis. Vargas Lozano se refiere también al papel de Althusser y de Gramsci en América Latina. Igualmente revisa con bastantes pormenores la polémica Caso-Lombardo Toledano acerca del marxismo, sobre la que vuelve, una vez más, en una reseña al libro de Fornet Betancourt *La transformación del marxismo*.

El libro termina con varias reseñas de libros y con una detallada cronología de la filosofía mejicana desde 1867 a 2005 (págs. 241-283). Estamos ante una obra con cierta dispersión, pero con valiosas indicaciones, señalamiento de problemas y útil bibliografía sobre la filosofía latinoamericana, un libro que sabrán agradecer los interesados en un debate tan actual como lo es el de la filosofía latinoamericana.

Pedro Ribas

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (Ed.): *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*. Madrid, Verbum, 2006, 738 págs. ISBN: 84-7962-358-6.

Estamos ante una antología de textos cuya reedición viene muy bien porque no se

ha prestado la atención que merece al periodo breve, pero intenso, del neokantismo español del siglo XIX: el representado por José del Perojo y Manuel de la Revilla. El autor de esta antología escribe un amplio estudio preliminar (págs. 13-139), para incluir posteriormente los siguientes materiales: "Prólogo" de Revilla a *Estudios de moral y de filosofía*, de Urbano González Serrano; el libro *Ensayos sobre el movimiento intelectual de Alemania*, de Perojo; "El neokantismo en España", de Revilla; "La ciencia española. Primera Parte", de Revilla; "Mr. Masson redivivo", de Menéndez Pelayo; "La filosofía española", de Revilla; "La ciencia española bajo la Inquisición", de Perojo; "Introducción a las obras filosóficas de Descartes", de Revilla; "Advertencia del traductor de la *Crítica de la razón pura"*, de Perojo; "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía" de Kuno Fischer; "Historia de los orígenes de la filosofía", de Kuno Fischer (ambos títulos traducidos por Perojo); los ensayos de Revilla: "El naturalismo en el arte", " Los orígenes del arte", "Principios de la crítica", "La interpretación simbólica del *Quijote*", "De algunas opiniones nuevas sobre Cervantes y el *Quijote*", para terminar con un discurso de González Serrano y el prólogo de Antonio Cánovas del Castillo a las obras de Revilla. Como se ve, el asunto no es sólo el neokantismo, sino que tiene bastante que ver con la llamada polémica de la ciencia española.

En el estudio preliminar Villacañas destaca el papel de Perojo como héroe de la cultura, que se arruina en sus empresas intelectuales. Ojalá fueran más abundantes en España este tipo de empresarios, no por la bancarrota final, sino por el envidiable y poco frecuente orgullo de promover revistas y libros innovadores. La bancarrota es la anécdota, lo sustancial, como en el Don Quijote derrotado, es el proyecto cultural que nos legó como héroe de la derrota. Villacañas valora muy positivamente la empresa de Perojo como introductor de Kant en España con su *Revista contemporánea*, en cuyas páginas colaboró intensamente ese gran crítico que fue Manuel de la Revilla, de cuyas obras completas acaban de aparecer tres volúmenes en la Universidad Autónoma de Madrid.

Se puede discrepar del enfrentamiento que Villacañas presenta entre neokantismo y krausismo. Es indudable que el neokantismo tiene el mérito de haber introducido en España un pensamiento crítico que era una ráfaga de aire fresco en el ambiente dominado por un catolicismo estancado en la tradición, como también el de haberse enfrentado con valentía a Menéndez Pelayo. Pero Villacañas deja caer sobre el krausismo un estigma de secta masónica (aunque lo fuese, ¿acaso tiene algo de malo?) que intentó frenar o incluso desalojar la línea progresista que significaba el neokantismo. Esta crítica al krausismo recuerda demasiado (supongo que no intencionadamente) la practicada por el nacionalcatolicismo y por los ideólogos del Movimiento Nacional durante el franquismo. No creo que el krausismo, aunque se opusiera al neokantismo, desempeñara un freno a la modernización y, mucho menos, un freno a la cooperación entre las distintas regiones de España (esto lo sugiere Villacañas claramente en pág. 96), cuando lo cierto es que el krausismo defendió un Estado descentralizado, lo que constituye justamente una de las claves de su relativo éxito de implantación, tal como sostienen Elías Díaz (véase la pág. 61 de su *La filosofía social del krausismo* español, 1973) o José Ignacio Lacasta (véase pág. 332 de su *Hegel en España*, 1984).

La diferencia entre la filosofía del neokantismo y el krausismo es un hecho, pero ¿por qué no ver que si el neokantismo aportaba savia nueva con su filosofía crítica y li-

gada a la ciencia, el krausismo aportaba una renovación pedagógica y política de inmensa trascendencia? Más todavía, no debería olvidarse que entre los krausistas hay científicos de renombre y que el espíritu científico conecta con filosofías diferentes, no sólo con la kantiana. Y no creo que haga falta recordar la cantidad de instituciones de inspiración krausista, como la Junta para la Ampliación de Estudios, de la que tantos científicos e intelectuales se beneficiaron. ¿Por qué entonces no ver neokantismo y krausismo como orientaciones complementarias?

En todo caso, hay bastantes análisis que quedan por hacer en torno al neokantismo. ¿Por qué tardó tanto en llegar a España la filosofía de Kant? ¿No tiene alguna consecuencia el hecho de que Perojo introdujera a Kant en el marco, no del kantismo sin más, sino del neokantismo? ¿No tendrá esto que ver con el hecho de que no tradujera más que la mitad de la *Crítica*? Pienso en el viejo libro de Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (1945), en el que acusa a los neokantianos de no tener en cuenta más que la "estética" y la "analítica", desdeñando la "dialéctica", por no estar ésta directamente ligada al conocimiento de la naturaleza y al ámbito de las ciencias, precisamente, el destacado por los neokantianos. No vendría mal analizar qué hay de ello en Perojo. Villacañas no menciona el libro *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*, editado por la Universidad Autónoma de Madrid en 2003, libro que quizá le hubiese podido sugerir algún matiz en el análisis del significado del neokantismo. Lo indudable es que los estudiosos de la filosofía española podrían darse por satisfechos si esta antología tuviese la virtud de suscitar debate acerca del neokantismo y de su relación con el krausismo, siendo el nuestro un medio en el que el debate filosófico es tan escaso. Quizá Villacañas ha querido ser provocador en este sentido.

El libro está editado con esmero, empezando por una encuadernación muy cuidada. Termina con un índice onomástico que lo hace más útil. Pero llama la atención que falten en este índice los nombres de quienes tienen más mérito en el estudio del neokantismo en España, como son Diego Núñez y Mª Dolores Díaz Regadera, aunque sí son mencionados en el estudio preliminar.

Pedro Ribas

VILLAR BORDA, Luis: *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Serie de Teoría jurídica y Filosofía del Derecho, 2006, 180 págs.

La actualidad de la tesis de Carl Schmitt de la legitimidad del estado de excepción —tan agudamente analizada por Agamben, entre otros—, el decisionismo autoritario —tan influyente en el neoconservadurismo norteamericano—, la naturaleza teológica de la política —tan controvertida por autores como Bloomenberg y Lefort— o la definición de esta última a partir de la dualidad "amigo-enemigo" —de tan sangrante vigencia en la política internacional—, llevó al experimentado profesor y diplomático colombiano Luis Villar Borda a indagar sobre algunos de sus precedentes más cercanos. Entre ellos, la obra de autores como De Maestre, De Bonald y, más aún, Donoso Cortés. El presente libro no es —ni pretende serlo— un estudio exhaustivo sobre la influencia del pensador tradicionalista en el jurista filo-nazi, pero sí una exposición amplia y crítica, bien documentada y ricamente contextualizada, de sus trazos y perfiles fundamentales. Predomina el enfoque filosófico-político-jurídi-

co sobre el historiográfico, así como la inquietud ante la violencia del presente sobre la erudición científica del pasado. Es decir, el presente libro tampoco se encuadra dentro de lo que podrían denominarse, estrictamente, los estudios hispanistas; pero resulta de indudable interés también para cualquier estudioso del pensamiento en lengua española —especialmente de sus corrientes reaccionarias—, no ya por razones obvias, sino también por un motivo añadido: buena parte del libro está dedicada a la proyección de Donoso en el pensamiento reaccionario colombiano; algo que, si en los estudios colombianistas siempre ha pasado relativamente inadvertido, mucho más aún lo ha sido en el marco de los estudios sobre filosofía española.

Donoso Cortés y Carl Schmitt pone así en juego diversas perspectivas, solidarias entre sí y organizadas en torno a tres partes. La primera, que comprende la mitad del libro (págs. 21-107), lleva por título "Influencia de Donoso Cortés en el pensamiento de Carl Schmitt". Influencia de la que este último fue bien consciente hasta el punto de dedicar a aquél cuatro ensayos, a saber: "Sobre la filosofía política de la contrarrevolución" (1922), "Donoso Cortés en Berlín (1849)" (1927), "El desconocido Donoso Cortés" (1929) y "Donoso Cortés en la interpretación general de Europa" (1944). En el primero se destaca la insoluble contraposición donosiana entre Restauración y Revolución, autoridad y anarquía, catolicismo y secularismo, ante la que no cabe otra salida que el decisionismo aristocrático del Estado soberano en favor de lo primero, aun cuando ello suponga el ejercicio de la dictadura —de suyo legítima, por su origen divino-. Donoso Cortés y Carl Schmitt coincidieron en el odio a la deliberación, la tolerancia, el liberalismo y la soberanía popular; incluso al hombre mismo, dado el pesimismo antropológico que asimismo compartieron. El segundo ensayo gira en torno a la labor diplomática de Donoso en la capital alemana, en cuyo ambiente revolucionario y protestante nunca se sintió cómodo. En el tercero se distinguen cuestiones diversas, tales como la contribución de Donoso al alineamiento de todas las potencias católicas europeas, la reacción contra el socialismo de Proudhon o su concepción de la política en base a la relación amigo-enemigo. En el cuarto, escrito cuando el nazismo estaba a punto de ser derrotado, se subraya interesadamente la agudeza visionaria de Donoso ante la amenaza revolucionaria de las clases populares, esto es, del comunismo.

Pero, obviamente, la influencia en cuestión no se agotó en la escritura más o menos puntual de estos ensayos. A lo largo de la primera parte del libro se muestra como caló en no pocos lugares del pensamiento de Carl Schmitt. Por ejemplo, a propósito del origen teológico de los principales conceptos de la moderna teoría del Estado, secularizados en clave reaccionaria; del decisionismo en tanto que legitimación de la dictadura; o del sentido necesariamente coactivo de la política, entre otras cuestiones. Trece conclusiones cierran, a modo de síntesis, esta primera parte.

La segunda parte (págs. 111-152) lleva por título "Influencia de Donoso Cortés en el pensamiento reaccionario colombiano del siglo XIX" y se centra sobre todo en el pensamiento y la acción política de Miguel Antonio Caro, principal mentor de la llamada "Regeneración" (1885-1900), así como de la Constitución conservadora de 1886. Tampoco son en este contexto escasas ni pequeñas las huellas del tradicionalismo donosiano. Tal y como señala argumentadamente el autor, Caro fue un político contrarrevolucionario que anegó la obra del liberalismo anterior; abusó del "Estado de sitio" contemplado en la Constitución, con-

fundiendo así oposición con insurrección; implantó un Estado netamente confesional; y apeló a la autoridad infalible del catolicismo para ejercer una dictadura sólo en apariencia constitucional. Paralelamente, desarrolló una cierta obra de pensamiento en torno a los pilares de la autoridad, el clericalismo y la tradición.

Sin dejar el contexto colombiano, la tercera y última parte —la más breve—, titulada "Donoso Cortés y Sergio Arboleda" (págs. 155-174), repara en el romanticismo reaccionario de este último, político asimismo conservador que no obstante matizó el extremismo de Caro hasta el punto de propugnar un liberalismo oligárquico, en la línea del "Estado medio" de Guizot.

En definitiva, el triple horizonte espacio-temporal que a lo largo de unos capítulos y otros se va configurando en torno al tradicionalismo donosiano, el regeneracionismo colombiano y la teología política de Carl Schmitt, dota al presente libro de un singular atractivo hermenéutico en medio del cual sus claves de lectura se enriquecen mutuamente.

Antolín Sánchez Cuervo

VIVES, Luis: *Los Diálogos (Linguae Latinae Exercitatio)*. Pamplona, Eunsa, Col. de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 65, 2005, 642 págs. Estudio introductorio, edición crítica y comentario de María Pilar García Ruiz.

Poner a disposición del público lector las obras que componen el acervo cultural de las sociedades, es una de las tareas más dignas de elogio y de agradecimiento en el ámbito de las Humanidades. En la línea de dicho servicio a la cultura y a la sociedad, este libro nos ofrece, con el mayor nivel de rigor, la *Linguae Latinae Exercitatio* o *Diálogos* de Luis Vives, en edición crítica del texto latino y en traducción de éste al español, junto con la Presentación e Introducción de María Pilar García Ruiz, autora de la edición y traductora del texto. Terminada de redactar en 1538, la *Linguae Latinae Exercitatio* fue publicada por Robert Winter en Basilea en 1539 y constituyó un verdadero *best-seller* —como con acierto se refiere a esta obra la editora— del que se hicieron cientos de ediciones. Los *Diálogos* de Vives fueron para sucesivas generaciones un adecuado instrumento para el aprendizaje de la lengua latina y son una obra de referencia del Humanismo por su lengua, por su finalidad, por su contenido y por su construcción dialógica.

Si la amplia e intensa aportación de Luis Vives a distintas ramas del saber descansa principalmente en sus grandes obras, como *De disciplinis*, *De ratione dicendi*, *De anima et vita*, *De initiis, sectis, et laudibus philosophiae*, *In Pseudo-dialecticos*, *De Aristotelis operibus censura*, *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus*, etc., no es posible tener una visión y una comprensión completas de su obra y de su contribución a la filosofía, a la retórica, a la teoría del lenguaje, a la praxis comunicativa, a la pedagogía, si no se tiene en cuenta su *Linguae Latinae Exercitatio*. En el prefacio-dedicatoria de esta obra al príncipe niño, que después sería Felipe II, Vives escribe: «Muy grandes son las ventajas de la lengua latina tanto para hablar como para pensar correctamente. Pues es como un tesoro de toda clase de erudición, porque grandes y destacados ingenios compusieron toda suerte de disciplinas en lengua latina, a las que no se puede llegar más que a través del conocimiento de aquella lengua. Por este motivo, aun en medio de ocupaciones de mayor envergadura, no me pesará colaborar también en este aspecto en los primeros pasos de la educación de la infan-

cia» (traducción de María Pilar García Ruiz, pág. 119). Vives es consciente de que ésta es una obra con una dimensión y una finalidad distintas de las de muchas de sus otras obras, pero no por ello renuncia a participar activamente en la importante tarea pedagógica de hacer posible y facilitar el conocimiento de la lengua universal de su tiempo, el latín, que no sólo es un instrumento imprescindible para acceder a grandes obras, a grandes autores, sino que también es un apoyo al pensamiento mismo, en una vinculación entre hablar y pensar, entre lenguaje y pensamiento, presente en las ideas lingüísticas y retóricas de Vives, para quien mente (*mens*) y lenguaje o discurso (*sermo*) están unidos, derivándose, como un río, éste de aquélla, según explica en *De ratione dicendi*.

Los *Diálogos* presentan diversas situaciones comunicativas en las que los personajes dialogan sobre los aspectos varios de la vida cotidiana, los lugares en los que ésta tiene lugar, las actividades habituales, el cuerpo humano, el vestido, la comida, el palacio, la educación del príncipe, etc., en un latín que el autor ofrece como modelo en los distintos niveles lingüístico-pragmáticos, como praxis para el aprendizaje de la lengua, con un léxico adecuado a las necesidades comunicativo-expresivas del momento en el que la obra es escrita. Vives pone así en pie ante el lector unas escenas en las que los personajes dialogan, comunican interactivamente con el mejor uso de la lengua latina y, lo que no deja de tener una gran importancia en el género literario didáctico del diálogo, con plena adecuación al contexto comunicativo, a la situación, a los interlocutores, dentro de una práctica ejemplar del *decorum* retórico-comunicativo. Y, con su dominio no sólo del lenguaje, sino también de la técnica dramática que el género dialógico requiere, Vives consigue que el lector de sus *Diálogos* se transforme en oyente y en espectador, que lee, pero también participa de la oralidad y la visualidad de las situaciones en las que los personajes hablan y actúan. Los *Diálogos* de Vives trascienden así los límites del espacio para el que fueron creados y van más allá de la finalidad inicial que marcó la intención de su autor, de tal modo que se convierten en obras indudablemente literarias, por el uso de la lengua, por el estilo y por su fuerza dramática.

Ante la imposibilidad, por razones de espacio, de ocuparme de varios diálogos en esta reseña, de los veinticinco de que consta la obra voy a elegir el diálogo XI ("El vestido y el paseo matutino"), para hacer un breve comentario de un diálogo concreto. En el undécimo de los *Diálogos*, Vives presenta la situación comunicativa en la que unos amigos que residen en Lovaina, ciudad que él conoce perfectamente, se levantan, se visten y calzan y salen a dar un paseo. El diálogo contiene numerosos elementos léxicos de utilidad para el aprendizaje de latín, insertos en la vívida conversación que mantienen los personajes, que hablan con naturalidad e incluso con desenfado y hacen constante referencia a lo que están haciendo o van a hacer. Ofrecen un interés extraordinario la descripción del espacio lovainense por el que pasean, tanto por el paisaje del entorno urbano como por el efecto que produce en los personajes ("Recorramos dos o tres veces este paseo de las murallas, para contemplar con más recreo y gusto una vista tan hermosa", traducción de María Pilar García Ruiz, pág. 223), y el conocimiento cultural del escenario, del que forman parte referencias a construcciones y parajes, pero también a elementos no menos importantes, como la cerveza ligera de la ciudad de Brabante ("MALUENDA. ¿Beberemos vino? BELINO. De ninguna manera, cerveza y muy ligera, de esa clara de Lovaina o bien agua pura y

limpia de la que brota de la fuente latina o de la griega", traducción de María Pilar García Ruiz, pág. 223). La intertextualidad literaria con obras de Virgilio, Juan de Mena y otros autores es uno de los rasgos de este diálogo y una constante en los *Diálogos* de Vives, que mantienen así una vinculación con el estilo y los temas de autores que sirven de modelo de imitación y cuya lectura se promueve.

María Pilar García Ruiz ha hecho una edición crítica modélica en la que los principios de la ecdótica han sido puestos en práctica con pleno conocimiento de éstos y también del texto objeto de la edición. El resultado de su trabajo es un texto latino perfectamente fijado a partir de una cuidadosa constitución del *corpus* y de una adecuada valoración de las ediciones. Esta excelente labor de la editora se ve complementada por su no menos valioso trabajo de traductora; con la técnica del *testo a fronte*, nos ofrece en página par una traducción al español que revela, además de un extraordinario conocimiento de la lengua latina y de la lengua española —tan necesario para la traducción es el conocimiento de la lengua de llegada como lo es el de la lengua de partida—, un gran sentido estético y una cuidadosa apreciación estilística y pragmática del texto original, que consigue transferir a su traducción, haciendo de ella un texto plenamente equivalente al escrito por Vives.

La Introducción de María Pilar García Ruiz a esta edición y traducción es en sí misma una aportación de gran valor para el conocimiento de la obra de Luis Vives. En ella estudia la obra que edita y traduce, su lugar y significación en el conjunto de la obra del autor de *De Disciplinis* y su difusión, en una reflexión, a la vez profunda y expuesta con sencillez y convicción, sobre las coordenadas de los *Diálogos*. No menor valor tiene su explicación del proceso ecdótico que ha llevado a cabo, así como la de sus presupuestos y proceso de traducción. Merece la pena destacar el interés del Apéndice "Contribución al estudio del léxico nominal de la *Linguae Latinae Exercitatio* de Juan Luis Vives", que es clave para la comprensión del uso y de la creación léxica en la obra. Completan esta excelente edición y traducción de los *Diálogos* el comentario a la edición, los índices, el glosario de términos y las láminas; todo ello de gran utilidad. Esta edición, junto a la traducción de la que es una obra imprescindible de Luis Vives, constituye un volumen de referencia en varias áreas del saber, desde la Filología Latina hasta la Retórica, pasando por la praxis de la edición de textos y de la traducción.

No podemos concluir esta reseña sin referirnos al Prólogo de Antonio Fontán, quien, desde su saber que tanto apreciamos, examina sus líneas principales y valora adecuadamente la aportación que lleva a cabo María Pilar García Ruiz con este volumen, el 65 de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, en la que tan importantes textos y estudios se han publicado.

Tomás Albaladejo

VV.AA.: *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Universidad Autónoma de Madrid, 2005, 800 págs.

En el año 2004, XXV aniversario del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, se organizaron las XV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Reseñamos ahora las Actas de estas Jornadas que, tanto histórica como sistemáticamente, constituyen un magnífico estudio que interesará a los especialistas y a quienes por vez primera deseen conocer esta área de conocimiento.

Virginia Maquieira, profesora de Antropología y entonces directora de dicho Instituto abre esta obra colectiva con una introducción histórica y también metodológica acerca de los temas de este Congreso cuyo objetivo es: "analizar la incidencia del feminismo científico en el desarrollo intelectual y la democratización de nuestra universidad"… de manera especial en la UAM (pág. IX). Ya que esta magnífica introducción me exime de un exhaustivo trabajo, me detendré en algunos temas y en algunos aspectos que- a mi parecer- son muy destacables.

Políticas de género comunitarias españolas constituyen las dos primeras conferencias que explanan el desafío del nuevo Espacio Europeo en su incidencia del papel de la mujer en la Educación Superior. Subrayaremos la de Carmen Ruiz-Rivas, entonces Directora General de Universidades, *El espacio Europeo de educación Superior: un marco flexible para las nuevas enseñanzas* pues expone el *status questionis* sobre los estudios de género en la universidad española hasta el 2004. También destacamos la de Véronique Degraef, investigadora de la Dirección General de Investigación de la Comisión Europea, que analiza "la movilización política de las mujeres científicas" (pág. 4) y presenta los trabajos que la Comisión Europea encargó desde 1999 a un "Grupo de funcionarias nacionales responsables de promover "Mujer y Ciencia" a nivel nacional" (pág. 11). Incide especialmente en que "la igualdad de género es el resultado del movimiento político" y da a conocer los nuevos proyectos de la Comisión Europea "con el fin de mejorar nuestro entendimiento sobre el tema de la mujer y ciencia y el tema de igualdad de género en la investigación y en la innovación…" (pág. 14).

La segunda Mesa redonda versó sobre *Estudios de Género y Universidad: Docencia e Investigación* (págs. 39-328). Se analizó el panorama de dichos estudios que reciben, asimismo, otros nombres en los diferentes centros de investigación de las universidades españolas, siendo el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, el primero que alcanzó dicho reconocimiento. Esta sesión tuvo la mayor participación, pues contó con más de veinte comunicaciones. La conferencia central *Los estudios de las mujeres en las universidades españolas a comienzos del siglo XXI* estuvo a cargo de Teresa Ortiz Gómez, catedrática de Historia de la Ciencia de la Universidad de Granada. Resulta un estudio muy interesante donde se exponen el trabajo realizado y nuevas tareas para el futuro, está magníficamente documentado y da a conocer los *curricula* tanto de docencia como de investigación, así "la puesta en marcha en 1996 del Programa Sectorial de I+D de Estudios de las Mujeres y de Género… las convocatorias de premios y ayudas a la investigación…" (pág. 54) y las "plazas universitarias de profesorado permanente con perfiles específicos de Estudios de la Mujeres o de Género…" (pág. 55). No obstante, se señala también que junto al alto nivel de profesionalización, aún existe mucho voluntarismo y tensiones interdisciplinares que no facilitan la articulación de dichos estudios y el cambio generacional de los mismos.

Siguen otras muchas investigaciones más concretas sobre la Universitat de València, de La Laguna, de Valladolid, del sistema público universitario vasco, *Sobre los estudios de género en las facultades de Derecho*, la presencia del género en la programación docente, *De la investigación a la docencia: el IUEM y la igualdad en la educación*, así como estudios sobre la terminología de género, estudios de género y de psicología, la psicología del adulto, la representación de mujeres y hombres en la prensa de la transición, *La historia de las*

mujeres latinoamericanas, arqueología de género, etc. Todos ellos completan un amplio panorama, pues desde diversas áreas de conocimiento, se expone esta amplia investigación cultural y académica sobre la participación y el conocimiento de la mujer en los últimos años.

No obstante, destacaremos *Qué dicen y qué ocultan las estadísticas* de Eulalia Pérez Sedeño, donde esta investigadora del CSIC presenta "un estudio cuantitativo y cualitativo de la situación de las mujeres en la Universidad Española" (pág. 77) y se abordan las relaciones sociales, discursos y representaciones verbales obteniendo unas conclusiones muy comprehensivas (págs. 77-79). Juan Ignacio Martínez Pastor expone una estupenda comunicación sobre la Dra. Gertrudis de la Fuente en *El tributo de la desviación: género y clase social en la Academia Española* (pág. 133-148). Teresa del Valle en *El potencial de la tensión y su aportación a la antropología desde la crítica feminista: fuentes, procesos y tipologías* destaca la importancia de la interdisciplinariedad en saberes nuevos como el de la crítica feminista y un estudio sobre la tensión en este campo de la antropología, que resulta certero y novedoso (págs. 227-241).

La tercera Mesa se encargó de celebrar *25 años de estudios de las Mujeres en la UAM* para así reflexionar sobre la investigación que se ha desarrollado en el Instituto y en la docencia de muchos departamentos de dicha universidad, como Virginia Maquieira señala en la introducción (pág. XI).

Destacaremos principalmente la conferencia de la profesora Maquieira *El IUEM entre dos siglos: lugres de la memoria y la acción* en sus palabras, donde se propone "rescatar una memoria que no sólo es una mirada hacia el pasado, sino que puede ser la fuerza del presente y del futuro…" (pág. 331) y da cuenta de algunos hitos: la fundación del Seminario (1979); las Primeras Jornadas (1981); la creación en Instituto Universitario (1993); Publicaciones y la convocatoria del Premio Ángeles Durán (2004). Virginia Maquieira recoge información y, principalmente, debates teóricos que van desde la reconstrucción de esta área de conocimiento a la denominación de *Estudios de la Mujer* con el trasfondo histórico y político que conlleva (págs. 337-338). Desde un profundo análisis afirma "la existencia de un colectivo universitario que tiene mucho en común pero que al mismo tiempo es plural y en el que se dan posiciones muy diversas sobre temas concretos" (pág. 340) y defiende el compromiso teórico que suponía la creación del Instituto Universitario (págs. 343-345) y destacaremos la conclusión: "Pero sin embargo nos queda todavía un gran camino por recorrer. El siglo XX que hemos dejado atrás ha sido un siglo lastrado por la violencia y las guerras y el siglo XXI se ha estrenado con nuevos escenarios de conflictos bélicos,.. Y sabemos, … que son las mujeres las que más sufren la violencia en tiempos de paz y de guerra y en todos los rincones del mundo… Por eso,… me gusta recordar… el valor de la apuesta colectiva que entonces se iniciaba "reside en su pretensión de crear una onda intelectual expansiva cuyos efectos se extienden a más largo plazo y en áreas alejadas del punto originario de incitación" (1982:9)" (pág. 353). Además, la profesora Maquieira presenta un Anexo de publicaciones muy completo (págs. 354-356).

Resulta también de enorme interés el artículo de Cristina Sánchez Muñoz *Mi experiencia en el IUEM: tras la ciudadanía académica*, pues relata la importancia de "nuestra capacidad de empoderamiento en la construcción del saber… capacidad colectiva para la construcción intelectual" (pág. 437), pues este espíritu provenía de

que "todas hacíamos nuestro ese lema del feminismo de la Segunda Ola "lo personal es político". Nuestro trabajo como feministas no se detenía en la puerta de la clase o en la conferencia que dábamos, sino que llevábamos a cabo una "lectura desde el género" de la realidad social que nos rodeaba" (pág. 438). Y añade: "Uno de los intereses teóricos del IUEM era —y sigue siendo— el análisis de los obstáculos que impiden una participación plena de las mujeres en la esfera publica. Este objetivo teórico lo concebimos interdisciplinariamente" (pág. 439). Cristina Sánchez Muñoz se centra en una línea de investigación a la que viene dedicándose desde 1995 "la ciudadanía de las mujeres" y expone con claridad esta investigación (págs. 439-440), en donde "su objetivo profundamente crítico con los marcos teóricos heredados hace que las/os estudiantes comiencen a cuestionarse a su vez la (im)pertinencia de los saberes establecidos" (pág. 440).

Mónica Egea presenta *La igualdad de representación y participación en la toma de decisiones. El caso de la UAM* que constituye un buen documento con claros análisis de los/las estudiantes, el personal docente, el de administración y servicios, los órganos de gobierno, unipersonales y colegiados, y las comisiones. Especialmente relevantes serán las conclusiones y las estrategias a seguir con las que finaliza dicho artículo (págs. 487-497).

La cuarta Mesa Redonda giró en torno a *Feminismo en un mundo global* (págs. 501-771) que supone una riqueza sobre la trayectoria de los grupos feministas y desde muchas cuestiones como *Género en Internet*, frente a las nuevas tecnologías de la información, las nuevas tecnologías, el feminismo islámico, la mística de la feminidad, *La expresión del feminismo* que resulta muy interesante para situar bien la historia y avatares de estos estudios (págs. 583-593), *Sujeto ético feminista y globalización. Construir una utopía feminista para el siglo XXI* es un artículo muy completo con magníficas reflexiones finales y, como sucede en la gran mayoría de las investigaciones expuestas, presenta una rica bibliografía (págs. 595-612). También me parece muy destacable el de Margarita Alfaro *Exilio y escritura femenina intercultural: Agota Kristof* "que ponen de relieve testimonios" importantes y que la autora recoge con belleza y precisión (págs. 643.658), esto mismo sucede en el de Carmen Mata Barreiro *Identidad migrante, identidad urbana, identidad mujer: escritoras inmigrantes en el mundo francófono* que resulta muy enriquecedor por su perspectiva y por las matizaciones de las conclusiones. En esta misma tónica, inteligencia y emoción unidas, se articulan las siguientes investigaciones de Antonia Navarro Tejero *Yo no soy feminista: Movimientos de mujeres en India* (págs. 691-704), *La situación de las niñas en el mundo* de Esperanza Ochaíta Alderete y Mª Angeles Espinosa Bayal y la de *Carmela Sanz Rueda* y Valentina Fernández Vargas *De la teoría a la praxis: ¿podemos las académicas mejorar la situación de otras mujeres?*

Esta magnífica obra bien editada y con buena y abundante bibliografía, al final de cada investigación, se cierra, con unas fotos que recuerdan dicha celebración, y con un Epílogo. Esto es, una carta de Mª Ángeles Durán bella, tierna y sugerente para la inteligencia y las conclusiones finales.

Juana Sánchez-Gey Venegas

VV.AA.: *Pensamiento hispánico e iberoamericano: Filosofía, Literatura, Misticismo*. Instituto Cervantes de Varsovia/Instituto de Filosofía UWM de Olsztyn/Cátedra UNESCO UWM de

Olsztyn/Facultad de Sociología y Pedagogía WSIiE TWP de Olsztyn, 2006.

El presente libro, conjunto de artículos presentados en el Simposio Nacional celebrado el año pasado en la Universidad de Olsztyn (Polonia) y consagrado al pensamiento hispánico e iberoamericano, en muy amplio sentido del término es, sin duda alguna, una huella válida dentro del marco de una reflexión humanística moderna enfocada desde la perspectiva polaca. Los textos que constituyen el tomo se inscriben esencialmente en la dimensión del diálogo a varias voces, arraigado en las corrientes y escuelas filosóficas tanto de la Península Ibérica como de América Latina (sobre todo de México y del Perú). El material reunido y sometido a la consideración de un lector español tiene ya en este momento el valor del documento, siendo testimonio de un importante acontecimiento de una envergadura intelectual considerable dentro del ámbito científico polaco. Es un esfuerzo de los redactores del tomo por hacernos adentrar en la materia tan compleja que abordaron los filósofos polacos durante el Simposio, no quedó en vano. Logró agudizar en un lector atento una convicción de que las diferentes formas de pensar, analizar e interpretar el mundo, sus proyecciones y perspectivas existenciales, por ende, esencialmente "filosóficas", desembocan en los sistemas de pensamiento heterogéneos que, sin embargo, pueden complementarse y entrelazarse en una continua y vital confrontación.

La estructura del libro y su armazón temático y metodológico se proponen tender puentes entre la vieja Europa y el Nuevo Mundo, entre el pensamiento de los más grandes filósofos españoles —Unamuno y Ortega y Gasset— y la obra de una pensadora tan particular como María Zambrano. Los contextos sociológicamente novedosos en función de la narrativa de Alfredo Bryce Echenique quedan puestos en confrontación con los conceptos políticos del poeta y ensayista mexicano Ovtavio Paz. La reflexión filosófica así matizada, busca su trascendencia en el volumen presentado, teniendo como telón de fondo los mundos literarios de Cervantes, Machado, Goytisolo, Cortázar... La teología de la liberación, la obra de Santayana, conceptos de Manuel Castells y de Nicolás Gómez Dávila dialogan entre sí, en busca de las nuevas propuestas ideológicas y conceptuales en función tanto de un ser individual como de las etnias, pueblos, sociedades.

El material presentado y entregado ahora al lector español está organizado en cinco partes. El orden de los textos no está sometido al criterio de un *in crescendo* lineal de las problemáticas y polémicas tratadas, sino que, más bien, se nos ofrece como una estructura polifónica a varias voces, en busca de su, tal vez posible, armonioso contrapunteo. Por lo tanto, es posible intentar una lectura doble de los textos presentados, considerándolos, de un lado, como una propuesta formal y conceptual autónoma y conclusa o viéndolos, desde otro ángulo, como testimonio de la heterogeneidad de las tradiciones polifacéticas, complejas y a menudo contradictorias dentro de las angustias metafísicas, de la búsqueda eterna de lo absoluto, de las ilusiones e utopías de un ser individual, su "circunstancia" y su entorno.

Las partes del tomo son: "Panorama", "En la perspectiva del raciovitalismo", "Entre la metafísica y la poesía", "Hacia los mundos otros", "Tres acentos polacos".

La primera parte presenta, en general, el mundo de ideas en la Península Ibérica y en América Latina y las relaciones entre la teología y la filosofía, problemática de los sincretismos ideológicos y culturales. La segunda parte aborda los aspectes polifacéticos de la filosofía de Ortega y Gasset,

sobre todo, el concepto del raciovitalismo y sus propuestas de interpretar la situación del individuo ante su circunstancia existencial. La tercera parte del volumen nos hace quedarnos todavía dentro del pensamiento de Ortega "Entre la metafísica y la poesía". Los textos que constituyen esta parte hacen penetrar las relaciones entre la palabra y su contexto, la idea y la forma y por fin, la ética, la estética y la metafísica. En esta parte llama especialmente la atención la lectura de un artículo dedicado a la "Visión del mundo en la obra de los cabalistas españoles de los siglos XIII-XV", de la autoría de J. Niedzwiecki. A su vez, J. Wachowska y M. Jaglowski, en una interpretación a dos voces, nos hacen acercarnos a un personaje singular, insólito, diríamos "emblemático", para los ámbitos intelectuales del siglo XX, marcados por el síndrome del exilio y el destierro, que fue la pensadora del exilio español, María Zambrano, que entre otros dones nos ha dejado también ese de la conciencia lúcida, perspicaz y sin ilusiones de que hay exilios sin retorno y esta puede ser una opción vista no como una circunstancia esencialmente trágica, sino como una propuesta existencial desprovista del sentido trágico de la vida... Este diálogo enriquece notablemente esta parte del tomo, de igual modo que la polémica de A. R. Rodríguez (Costa Rica) y J. Wojcieszak (Polonia) que gira en torno al pensamiento filosófico de Octavio Paz, visto desde dos diferentes perspectivas de cultura e historia de ideas.

"Hacia los mundos otros" es la cuarta parte del volumen, que tiene como objetivo proyectar ideológicamente hacia los campos de la sociología y política. Esta parte permite conocer a los autores más bien desconocidos en Polonia, como son Manuel Castells, Ernesto Laclau, Nicolás Gómez Dávila. El valor informativo y novedoso de esta parte es indiscutible.

La última parte del tomo —"Tres acentos polacos"— tiende puentes que unen la cultura española con la polaca y se adentra en aspectos hasta la fecha no sometidos a la consideración analítica, documental o histórica que fueron las manifestaciones de la presencia de la cultura española en los terrenos polacos de las regiones de Warmia y de Mazuria, de la emigración de los españoles a Polonia en los años 50 del siglo pasado, también, de la influencia del arte español, sobre todo de las artes plásticas y de su reflejo en los proyectos y visiones escenográficas del excelente dramaturgo, pintor, actor y escenógrafo polaco Tadeusz Kantor.

Los materiales reunidos en el presente libro son, sin duda alguna, una propuesta temática y conceptual interesantísima, original y novedosa. Su dramaturgia interna, perspectivas que se proponen abordar, ambiciosamente alcanzan los horizontes del pensamiento que simplemente pueden resultar inspiradores, invitando al diálogo de ideas y de culturas pero, sobre todo, de las personas que desde diferentes formaciones intelectuales, ámbitos académicos y curiosidades personales, desde Polonia y desde España, se salen al encuentro.

Barbara Stawicka-Pirecka

ZAMBRANO, María: *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga, Ágora, 2007, 181 págs. Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey

La Filosofía de la Educación no se ha consolidado en la España de las últimas décadas y la repercusión que esto tiene para la formación de profesores está siendo negativa. Varias son las causas que han influido en que se haya llegado a esta situación pero, sin duda, la más determinante ha sido

la falta de textos. De no haber dispuesto con facilidad de aquello que escribieron nuestros principales pensadores, concretamente en el primer tercio del pasado siglo.

Las reformas educativas que se han realizado desde la influyente LGE de 1970, de orientación tecnocrática, de la que nació la figura del "profesor de educación general básica"; las llevadas a cabo en los ochenta de corte posmoderno hasta la reforma permanente de estos últimos años, todas ellas han ido marginando el papel de la filosofía en los centros de formación de maestros. La situación ha ido conduciendo hasta su pérdida total de sentido. Lo mismo podría señalarse para los propios estudiantes de Filosofía que apenas reciben formación alguna en este campo, cuando la historia de la filosofía ha mostrado, bien explícitamente, la vinculación de la filosofía con la educación desde sus mismos orígenes en Grecia como los más cercanos en el Siglo de las Luces, periodo en que fundan las instituciones modernas de la enseñanza primaria y secundaria y se ponen en marcha los establecimientos de formación de maestros.

El destronamiento de la filosofía escolástica progresivamente a partir de mediados de los años sesenta, cultivada oficialmente durante las décadas que siguieron a la guerra civil, se llevó por delante y por las mismas razones de inutilidad que valían para la filosofía en general, la que se explicaba en las familiarmente conocidas como Normales. Se consideraba ya a esa filosofía como inútil para dar cuenta de los procesos sociales y científicos de las nuevas sociedades y, en este caso concreto, de los procesos educativos. Se trataba de la filosofía que formaba parte en las Escuelas del Magisterio, en los planes de 1950 y de su ubicación tras el *aggiornamento* de los años sesenta. En su lugar quedó el vacío filosófico que fue ocupado por los "nuevos" discursos, es decir, por la ciencias sociales.

Excede con mucho la finalidad de esta reseña realizar aquí una historia de los planes de estudio y de los debates que los acompañaron. Baste recordar aquí la gran dificultad que existía para acceder a muchos de los textos filosóficos del periodo 1876-1936 y de la radical imposibilidad de conocer lo que estaban escribiendo quienes durante esos años estaban en el exilio. Todo ello explicaría adecuadamente porque nos hallamos ante un libro necesario.

Este es, pues, un libro necesario porque se implica de manera rigurosa en la recuperación de estos textos. Es el caso particular de María Zambrano. A éste libro habrán de seguir otros trabajos que permitan al lector del siglo XXI y al estudiante de las actuales Facultades de Educación del caudal producido por la Filosofía española acerca de la educación durante más de medio siglo.

La filósofa de Vélez-Málaga era hija y nieta de maestros, profesora ella misma antes de la guerra en el Instituto Escuela y como suplente de Zubiri en la Universidad Central. Ya en el extranjero lo sería en Morelia, en La Habana y en Puerto Rico en periodos más cortos de acuerdo a las difíciles circunstancias del exilio. Gracias al trabajo de los profesores Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, ambos de la Facultad de Educación de la Universidad Autónoma de Madrid, disponemos hoy de esta antología espléndida de textos recuperados, en buena parte, de los manuscritos que se conservan en la Fundación María Zambrano así como de distintas revistas donde fueron publicados previamente. En ellos encontrará el lector motivos suficientes para reconciliarse con la reflexión filosófica de esa dimensión personal y social del ser humano que llamamos educación. Y con la explicación más radical que puede hallarse para justificar la existencia del maestro pues "no tener maestro —nos dice Zambrano— es no tener a quien preguntar

y más hondamente no tener ante quien preguntarse" (pág. 117).

Junto a esta justificación que da sentido al conjunto de los textos, el lector encontrará reflexiones, tan profundas como sencillas y bellas, sobre el papel de medicación que el maestro realiza respecto de la realidad natural y de aquellos con quienes construimos nuestra dimensión social; cómo vamos viviendo las distintas edades de nuestro tiempo: la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez…; el papel trascendente de la atención "pues no atender es no vivir"; el temblor ante los exámenes como aprendizaje para saber estar ante las cosas, el silencio que precede a la palabra en el aula, la armonía musical como base del aprendizaje de la virtud. Y, sobre todo, su reflexión sobre el fin de la educación que debe desvincularse de los paraísos inalcanzables lo mismo que del temor, ambos paralizantes, para apostar por la esperanza vinculada a la libertad que incita a la actividad. De tal manera que, pareciendo estos artículos pequeños estudios de detalle cuando se leen en forma de libro se les ve dotados de una arquitectura sobria y unitaria que conforma un "sistema".

Toda una labor de prevención y ánimo a la que nos somete María Zambrano como fin de la educación que consiste, no sólo en el estudio objetivo de cada proceso psicológico o social, sino en la construcción de la realidad personal, individual y social.

El libro está editado de manera rigurosa, los textos de María Zambrano van precedidos de una extensa y detallada introducción explicativa tanto de los temas abordados por María Zambrano como de los criterios seguidos para la selección de los textos y su ordenación. El trabajo llevado a cabo por los profesores Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey está sometido voluntariamente a un triple criterio con el fin de proporcionar al lector la fiabilidad necesaria en su papel de mediadores: el que precisa la educación, el que exige la trascripción de los textos (no siempre fácil en el caso de Zambrano) historia y el obligado de carácter cronológico cuando se hace historia.

Los lectores de este libro serán los profesionales del mundo educativo que no desean evitar el debate sobre los fines a propósito de la educación; quienes gusten de la escritura densa y tersa de la filósofa veleña y quienes deseen conocer mejor nuestro pasado filosófico.

Por aquí será posible recuperar el necesario papel de la filosofía en la formación de los futuros maestros.

José Luis Mora

ZAMBRANO, María: *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*. Firenze, Le Lettere, 2006, 342 págs. Introducción y antología de Francisco José Martín.

"*Maria Zambrano é il suo esilio*", como comenta Francisco José Martín en su excelente introducción a esta antología, parafraseando la *Carta sobre el exilio*, es uno de los más valiosos testimonios autobiográficos contenidos en este volumen. Y esta afirmación es tanto más cierta cuanto más se considera la polisemia del concepto "exilio" aplicado a Zambrano. Es a la vez: político; filosófico, porque su pensamiento quiso inscribirse en los márgenes, quiso formar parte de esa línea evolutiva de los marginados, de los exiliados de las corrientes preponderantes victoriosas en la academia y en la imprenta; y ontológico, porque dota al exilio de una positividad conceptual, hace de él una metáfora a partir de la cual es posible entender y definir la vida. Así se entienden las palabras "amo mi exilio", escritas nada más volver a España, en 1984.

Francisco José Martín, autor de un estudio tan decisivo como *La tradición velada*, no puede pasar por alto la recuperación (exenta de toda veleidad nacionalista o academicista) por parte de María Zambrano, del valor de una filosofía hispánica, ignorada por un error de perspectiva, no por la falta de pensadores importantes: la reivindicación de una libertad metafórica frente a la violencia de los sistemas conceptuales de otras tradiciones es presentada, por lo tanto, como uno de los mayores logros de la filósofa de Vélez-Málaga, y aparece de hecho en más de uno de los textos "italianos" recogidos en este volumen.

La experiencia personal de Zambrano permite a Francisco José Martín delinear un cuadro general sobre el fenómeno del exilio intelectual español: la boyante escuela orteguiana mexicana, desde la que la filósofa fue, de algún modo, de nuevo exiliada a la pequeña Universidad de Morelia, luego a Cuba y Puerto Rico; París, primero bajo el drama del nazismo y luego rebosante cultura, pero siempre de alguna manera un ambiente frío, poco acogedor para Zambrano; y, sobre todo, Roma, considerada por la filósofa el comienzo de una vida nueva, pero a la vez el lugar de la conciencia de perderse en la inmensidad del exilio. En los once años romanos, en distintas casas invadidas por el bullicio de los hasta treinta gatos que llegó a tener su hermana Araceli y que a la postre serán la causa de la denuncia que las obligará a dejar la Ciudad Eterna, escribió algunas de sus obras más importantes, inspirada por la cercanía de ese círculo de amigos como Guillén y Bergamín, al que dedica un homenaje recogido en esta antología, y jóvenes poetas (Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral) que habían escogido Roma para vivir en el exilio. La filósofa se integró también profundamente en el tejido cultural italiano, dado que conoció a figuras como Moravia y Elsa Morante Pero, en este sentido, la figura fundamental es la de Elena Croce, co-fundadora con Zambrano de los "*Quaderni di Pensiero e Poesia*" y, junto con otras "heterodoxas intelectuales" entre las que destaca Cristina Campo, una de las pocas figuras de la elite cultural italiana que realmente creyeron en ella. La Croce, en uno de los tres apéndices recogidos al final del volumen, destaca una cierta indiferencia hacia la obra de la filósofa en una Roma "provinciana", para cuyos editores "*i saggi geniali di María Zambrano erano troppo sottili o troppo poetici*".

La selección de textos recogida en este volumen no se limita a un criterio temporal —el de los años transcurridos en la Ciudad Eterna—, sino que incluye también un escrito anterior y varios posteriores a esa época, en los que se muestra una fuerte vinculación con el mundo romano. No en balde, el subtítulo de la antología no es *Scritti in Italia*, o *dall'Italia*, sino *Scritti Italiani*: el denominador común de estos 27 textos sobre temas heterogéneos y de diversa extensión podría considerarse la publicación en ese país, pero también una cierta atmósfera romana que impregna cada frase, la lúcida nostalgia provocada por esa ciudad experimentada como "*il luogo della presa di coscienza del fallimento e dell'accettazione dell'esilio come orizzonte di vita*". Francisco José Martín avisa al lector de que no *todo* lo escrito por Zambrano en Roma o lo publicado en Italia aparece en este volumen: sin embargo esta valiosa recopilación constituye en sí un importantísimo primer paso para proseguir en la dirección de otras antologías, lo que seguramente no se hará esperar en una Italia cautivada hoy en día por el pensamiento zambraniano. Es deliberada la elección de no incluir en la selección el libro "*España*", escrito en 1964, y del que habían aparecido publicados en Roma sólo algunos capítulos, que sí se encuentran en la selección: esta decisión se

justifica por la extensión del texto y por el hecho de que el público italiano cuenta con una reciente edición (2004, Editorial *Cittá Aperta*) de esta obra en su totalidad. En cambio, sí se recoge otro texto aparecido como libro independiente, el esquemático pero fundamental *I sogni e il tempo*, incluido en España en la tercera edición de *El sueño creador*.

Resulta particularmente interesante y útil para el investigador la lista bibliográfica que se encuentra al final de la Introducción, en la que se aclara en qué momento y revista aparecieron los textos, así como la mayor parte de los traductores e incluso una breve nota crítica sobre la "aventura editorial" de las distintas obras en Italia y en España. De hecho, es importante destacar que para el orden de los textos se ha escogido como criterio la fecha de publicación *en Italia*, dividiendo el volumen en dos partes: la primera recoge lo que apareció en las revistas *antes* de 1964, y por lo tanto se escribió en lo que propiamente debe entenderse como el exilio "romano"; entre estos textos destacan por derecho propio las páginas hermosas de *Diotima*, *Epoche di catacombe* y la ya citada *Lettera sull' esilio*. La segunda parte, de la que cabe mencionar por su extensión e importancia el reconocido homenaje al maestro en *Ortega e la ragione vitale*, así como por su intensidad vibrante los dos cortos ensayos *Fiamma* y *Lo specchio di Atena*, reúne lo publicado en Italia pero escrito desde el exilio ginebrino, entre 1967 y 1984.

Se ha decidido mantener inalterada En todos los textos la traducción con la que aparecieron en esas primeras ediciones, a pesar de algunas insuficiencias de forma y de fondo: la intención es presentar la obra italiana de Zambrano *tal y como* fue recibida en esos años, mucho antes de su éxito de los años 80. En este sentido, la antología no sólo constituye un valioso elemento para profundizar en el conocimiento de esta etapa del pensamiento y de la vida de la filósofa española, sino también un documento para rastrear en la historia intelectual y editorial de la Italia de esas décadas.

Entre todos los importantes textos recogidos en esta selección, quizás merezca destacarse por su originalidad la traducción al italiano que la autora de *El hombre y lo divino* llevó a cabo de dos poemas y tres cartas de García Lorca. Algunos de estos versos, reinterpretados y, por lo tanto, revividos por ella, expresan esa añoranza tan bien como cualquier texto zambraniano de esa época: "*i galli appuntano banderille di lusso sul collo dell' alba e io mi faccio bruno di sole e di luna piena*".

Poesía del mártir rescrita por una filósofa: España en italiano. El exilio romano de esta segoviana de adopción puede leerse en cada densa palabra de este verso.

Valerio Rocco

LIBROS RECIBIDOS

ABELLÁN, José Luis: *Hacia otra España*. Edición de Ángeles Mateos. Madrid, Laberinto, 2006, 190 págs.

El presente volumen recoge una selección de artículos del profesor Abellán publicados a lo largo de los últimos veinticinco años en la prensa diaria (*El País* y *Diario 16*) y en determinadas revistas (*Cambio 16* y *Revista de Hispanismo Filosófico*) sobre la situación sociopolítica del país y los problemas más acuciantes de nuestra sociedad. De ahí que recurra en el título al libro publicado por Ramiro de Maeztu en 1899. Se inicia la antología con una entrevista en donde la editora interroga a Abellán sobre los temas desarrollados en cada una de las partes.

Dividido en cuatro partes la primera, bajo el recurrente título del problema de España, se enfrenta a cuestiones como la unidad del país, la idea plural del estado, las autonomías, el golpismo, la democracia y la concepción excluyente de la historia española. Está la segunda dedicada al exilio, uno de los temas que más han interesado a Abellán a lo largo de su carrera académica y cuya recuperación histórica considera necesaria para superar las contradicciones del pasado. La tercera parte, los españoles de la libertad, recoge la serie que con este título publicó en *Diario 16* en 1982; nombres como Vasco de Quiroga, Las Casas, Luis Vives, Jovellanos, Larra, Cervantes, Unamuno, Ortega, Santa Teresa, Mariana Pineda, Josefa Amar y Borbón, Clara Campoamor y María Zambrano desfilan en un mosaico de luces y esplendores dando señas e identidad a nuestra historia. Y por último, en reflexiones en torno a una nueva España nos ofrece su lúcida mirada a propósito de cuestiones tan actuales como clonación y biodiversidad, la discriminación positiva, el papel del intelectual en el mundo de hoy, las guerras no declaradas, nacionalimo y globalización, la paz y el orden mundial, la fase imperialista del nacionalismo vasco, racismo, xenofobia violencia y terrorismo.

AYALA, Francisco: *Ensayos políticos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, 524 págs. Edición de Pedro Cerezo Galán.

Al finalizar el feliz cumpleaños de Francisco Ayala en sus cien años de edad el profesor Pedro Cerezo ha tenido el feliz acierto de reunir los textos de este granadino ilustre en los cuales podemos leer sus reflexiones sobre la libertad y el liberalismo organizados en cinco apartados: El problema del liberalismo, Libertad y opinión pública, Libertad y Tecnología, El intelectual ante la crisis y El problema de España, escritos a lo largo de un cuarto de siglo, entre 1941 y 1966.

El libro se abre con un extenso, bello y documentado estudio del profesor Cerezo, "Francisco Ayala o el *ethos* de la libertad" que fuera el discurso inaugural del Congreso Internacional celebrado en julio de 2006 en el que ofrece claves y antecedentes que hacen más compresibles las reflexiones del propio Ayala sobre la libertad en tiempos que fueron difíciles.

COLONNELLO, Pio (Ed.): *Itinerari di filosofia hispanoamericana*. Roma, Armando Editore, 2007, 127 págs. ISBN: 88-8358-866-5.

Loable intento de aproximarse a una filosofía, la hispanoamericana, que no es precisamente corriente en ámbitos filosóficos europeos, ni siquiera en España. El libro

abarca un capítulo sobre Gaos, otro sobre Eugenio Ímaz y Beneddetto Croce, otro sobre Nicol como intérprete de Vico, un capítulo sobre la cultura española en la etapa franquista, dos capítulos sobre Ortega y Gasset (reforma de la universidad e interpretación de Kant) y un apéndice confrontando a Gaos con Heidegger.

CHACÓN GODÁS, Ramón: *Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*. Madrid, Fundación Fernando de Castro, Fundación Diego de Sagredo, 2006, 241 págs. + 24 sin paginar.

La figura de Fernando de Castro, a pesar de su importancia y trascendencia, no ha merecido el cuidado de la crítica que otros nombres ilustres del krausismo sí han disfrutado. El estudio de Ramón Chacón viene a paliar esa laguna al ofrecernos un estudio serio y riguroso de su vida y circunstancias elaborado de primera mano tras repasar todas las noticias y referencias encontradas en archivos públicos y privados, nacionales, municipales y parroquiales, pero, sobre todo, en los fondos de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer que el propio Fernando de Castro fundara en 1870. De este modo nos ofrece la primicia de una excelente biografía intelectual.

Pero por otro lado nos presenta un análisis pormenorizado y sugerente de su obra y de su pensamiento a partir de cuatro etapas que comprenden su liberalismo inicial, su pensamiento ortodoxo, su pensamiento heterodoxo y su crisis religiosa final con unas reflexiones últimas muy interesantes a propósito del catolicismo liberal español y el papel jugado por Fernando de Castro dentro del mismo.

MENÉNDEZ UREÑA, Enrique: Die Krause-Rezeption in Deutschland im 19. Jahrhundert. Philosophie-Religion-Staat. Stuttgart-Bad Cannstatt, Verlag Frommann-Holzboog, 2007, 392 págs. Unter Mitarbeit von Johannes Seidel.

Se estudia la recepción de la filosofía de Krause en revistas e historias de la filosofía en Alemania entre 1830 y 1900 (caps. 1-3), la influencia de los krausistas alemanes en los saintsimonianos y la recepción de la filosofía krausista en la escuela económica de Tubinga (cap. 4), así como el influjo en la evolución del Deutschkatholizismus (cap. 5) y en el primer movimiento femenino de Alemania, con el que los krausistas colaboraron además estrechamente (cap. 6). El libro descubre una importante y variada influencia de la filosofía krausista en la Alemania del siglo XIX desconocida hasta ahora.

MORENO ALONSO, M.: *El miedo a la libertad en España. Ensayos sobre Liberalismo y Nacionalismo*. Sevilla, Alfar, 2006, 498 págs.

El profesor Moreno Alonso, autoridad reconocida en la investigación sobre los liberales españoles de comienzos del XIX, reúne en este libro catorce artículos publicados a lo largo de casi veinticinco años. Los completa con un estudio sobre los nacionalismos: "El agotamiento de los nacionalismos, según Lord Acton". En él hace una semblanza de quien fuera profesor de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge y ofrece una síntesis del pensamiento de quien se mostraba un enemigo acérrimo de los nacionalismos emergentes en la Europa de la primera parte del XIX.

Tiene así el lector a su disposición un bagaje riguroso sobre este apasionante pe-

riodo de la difícil construcción del liberalismo español, de sus ideales y de sus contradicciones analizadas por uno de nuestros mejores expertos.

Ortega y Gasset, José: *Vieja y Nueva Política y otros escritos programáticos.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 322 págs. Edición de Pedro Cerezo Galán.

En los últimos años la Editorial Biblioteca Nueva ha tenido el acierto de ofrecer al lector ediciones de nuestros autores más representativos y suplir así una carencia que nos ha costado bastante cara durante largo tiempo. Este libro ocupa el octavo lugar de la "Biblioteca del 14" de la que forman parte ya bien significados títulos. El acierto del profesor Cerezo consiste en unir a los conocidos textos de Ortega "Vieja y Nueva Política" (1914) y "Prospecto de la Liga de Educación española" (1913) una serie de artículos complementarios de los años 1908 a 1915 que hacen más comprensible el primero de ellos que da título al libro.

La introducción del profesor Cerezo, amplia, detallada y precisa sitúa al lector en todo aquello que necesita para entender las bases de un proyecto político y moral trazado por Ortega en tiempos de crisis en Europa y no menos en España. Sabemos que esa propuesta no fue viable en aquellos momentos, mas sabemos también que España es un país de efectos diferidos. Los estudiosos del pensamiento de Ortega y nuestros jóvenes estudiantes cuentan con esta excelente edición para comprobar las virtualidades que estas reflexiones orteguianas ofrecían a sus contemporáneos cuanto la vigencia que tiene para nuestro tiempo.

Pérez González, Fernando Tomás: *El pensamiento de José Álvarez Guerra*. Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2007, 603 págs.

Fernando Pérez murió en 2005 a los 52 años, cuando trabajaba en la revisión de este texto para su publicación, un texto que había sido tesis doctoral con la máxima calificación y premio extraordinario.

José Álvarez Guerra, nacido en Zafra en 1778 y muerto en fecha incierta en torno a los 80 años, hoy prácticamente desconocido, es una figura destacada del pensamiento liberal español decimonónico en su primera mitad. El estudio de Fernando Pérez le rescata del olvido y nos ofrece la primera monografía seria y rigurosa sobre su persona y su obra elaborando su biografía intelectual y señalando con precisión los hitos más importantes de su trayectoria vital. Autor de varios textos, pero sobre todo de *Unidad Simbólica y Destino del Hombre en la Tierra* (1837) que durante veinte años revisó, corrigió y amplió con complementos, suplementos y compendios para ofrecer de forma clara y sencilla un sistema filosófico de corte panteísta y armonicista, un monismo simbólico en clave ontológica tendente a la regeneración moral del hombre y la implantación universal de la virtud. Un sistema y una filosofía que entronca con las ideas ilustradas y el socialimo utópico de Fourier y Saint-Simon y cuyo panteísmo armonicista se ha considerado precursor de determinadas ideas krausistas. Pensamiento con notas de panteísmo, monismo y armonicismo, rasgos que pueden señalarse en la filosofía apócrifa de Antonio Machado (de quien era bisabuelo) según sus heterónimos Abel Martín y Juan de Mairena.

En suma, una obra imprescindible, un trabajo modélico y riguroso por el estudio de las fuentes manuscritas procedentes de distintos archivos y el análisis crítico de las

obras impresas para la comprensión cabal de su pensamiento, en fin "una excelente aportación —en palabras de Diego Núñez tomadas del prólogo- para el mejor conocimiento de la historia de las ideas en la primera mitad del siglo XIX español".

REVILLA, Manuel de la: *Obras Completas*. Estudio introductorio, edición y notas de Fernando Hermida, José Luis Mora, Diego Núñez y Pedro Ribas. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2006, 3 vols.

La publicación de las *Obras Completas* de Manuel de la Revilla supone un acontecimiento de primer orden en el mundo editorial español a la vez que una contribución decisiva a los estudios sobre nuestra historia del pensamiento. Fue Revilla (1846-1881) una de las figuras más destacadas en el ámbito cultural español de la segunda mitad del siglo XIX y, a pesar de su corta vida, dejó una obra importante repartida en libros y artículos, sobre todo éstos últimos aparecidos en las revistas más prestigiosas del momento y en la prensa diaria donde fue un crítico certero y despiadado de la vida literaria madrileña.

Proyectada la edición en siete volúmenes, con exclusión de los libros publicados por su autor o editados póstumamente, se recopilará toda su labor articulística de difícil consulta por las carencias hemerográficas en que nos movemos. Estos tres primeros volúmenes recogen una serie de manuscritos y todos los artículos publicados en *El Espíritu, El Museo Universal, Boletín Revista de la Universidad de Madrid, La República Ibérica, La Revista Social, El Pueblo, Revista de España, La Ilustración Española y Americana, El Imparcial, La Crítica* y *Revista Europea*. El primer volumen contiene un largo, denso y trabajado estudio biográfico de 150 páginas que repasa la vida, actividades y ocupaciones de Revilla a la vez que presenta un panorama muy completo del ambiente literario y filosófico de la España de la Restauración.

El mérito de esta excelente edición de las obras completas de Revilla se debe al grupo de investigación sobre Historia del Pensamiento Español constituido en la Universidad Autónoma de Madrid por los profesores Diego Núñez, Pedro Ribas, José Luis Mora y Fernando Hermida que ha venido publicando, a lo largo de los últimos años, trabajos muy meritorios y valiosos sobre el pensamiento español decimonónico.

Antígona. Revista cultural de la Fundación María Zambrano, nº 1, 2007.

Con la foto de María Zambrano contemplando el templo de Poseidón nace una nueva revista, editada por la Fundación Zambrano. Figuran en este primer número las obligadas presentaciones que preceden a trece artículos escritos por especialistas en la obra zambraniana que constituyen en su conjunto un panorama del estado de la cuestión en los estudios zambranistas. Se completa con las reseñas bibliográficas de las últimas publicaciones sobre María Zambrano y la inclusión de dos originales, uno poco conocido: el famoso manifiesto del FE, publicado en la revista *Luz* en marzo de 1932 y firmado entre otros por María Zambrano que ya incluyera Jesús Moreno en el prólogo a su edición de *Horizontes del liberalismo*; y otro inédito titulado "Para entender la obra de María Zambrano" que hubiera merecido una breve introducción.

Deseamos larga vida a esta publicación que nace bajo el impulso del Director de la Fundación, Juan Fernando Ortega Muñoz. Está muy bien editada y bellamente ilus-

trada con la sobrecogedora foto de Marisa Paredes y Paco Sanz en la interpretación de *La tumba de Antígona* en Mérida.

ART DECU enca. La revista de Las Bellas Artes. Cuenca, 2006.

Publicada por un grupo de intelectuales vinculados a Cuenca, esta revista trimestral ha sacado ya cuatro números. Hablamos de una bella revista dedicada al mundo del arte en sus diversas facetas entre las cuales la reflexión filosófica de la que se ocupa el profesor Antonio Hernández ocupa un lugar bien señalado. En el primero de los números ya ofreció una muy ajustada reflexión sobre el pensamiento orteguiano en su "¡Ortega a la vista!

El placer visual de las excelentes reproducciones de obras de arte nutre, y se nutre a su vez, de las reflexiones y estudios que introducen al lector en la experiencia integral del arte como la expresión que mejor encarna la vida del hombre en la ciudad. Precisamente la ciudad es la razón de ser de esta publicación en una ciudad que ha hecho del arte, también, su razón de ser. Es un lujo para el lector/caminante de páginas que busca el reposo en los bancos y recodos que forman los artículos hasta configurar una unidad armónica que se ha propuesto como fin recuperar al hombre como ciudadano y a éste como a aquel. Sin conocimiento y rigor el arte tiende a caer en el esteticismo mas este riesgo ha sido bien superado por sus proponentes.

Resúmenes de Tesis Doctorales

ADRIANA RODRÍGUEZ BARRAZA

HISTORIA, CULTURA, LENGUAJE Y NACIÓN EN JOHANN GOTTFRIED HERDER

Director: Pedro Ribas Ribas
Universidad Autónoma de Madrid (2006)

Con este trabajo nos propusimos relacionar el perspectivismo cultural que hay en Herder frente a una razón universal con los problemas actuales derivados de la mundialización, y el derecho de cada pueblo a su propia autodeterminación; así mismo, analizar las líneas que han definido y definen en la actualidad la problemática filosófica, social y política de Latinoamérica y sus raíces europeas.

Los conceptos Historia, Cultura, Lenguaje y Nación se encuentran entrelazados en las obras analizadas. Herder invierte la óptica con la que se percibe el sentido de la historia: enfatiza las subjetividades culturales así como la propia identidad histórica que se forma con ellas. Los mitos, leyendas, canciones, poesía, etc., van a constituir el objeto de estudio de la auténtica Historia. En el caso de Voltaire, son elementos que no ayudan a la cultura. La tensión que creemos que hay entre Voltaire y Herder puede representarse como el enfrentamiento entre Civilización y Cultura.

Una cuestión reveladora, desde el punto de vista herderiano es el cambiar la perspectiva haciendo que nuestra visión de la historia tenga un significado distinto: antes de lo universal habría que recobrar la tradición de nuestra propia identidad cultural, particular y única que nos sirve para observar desde nuestra posición.

Herder aceptó la tesis de que la historia tiene un fin, se opuso a los filósofos ilustrados afirmando que ese fin dependía de la sabiduría y omnipotencia divinas y que era errado suponer que el camino para su realización consistía en el avance unilateral de la racionalidad mecánica; en particular criticó la pretensión de creer que la Ilustración representaba la etapa más alta del progreso humano y, por lo tanto, que sería una regla adecuada para medir el avance de los demás pueblos. En su lugar, aseveró que cada uno constituye la manifestación del plan divino, valiosa y respetable por sí misma, y que su desarrollo sólo puede ser entendido en su pleno sentido en la medida en que se capte su espíritu, esto es, lo que lo singulariza y distingue de los demás. De manera breve, en esto consiste la tesis del *Volksgeist* (espíritu del pueblo) o del *Volkseele* (alma del pueblo) de la que deriva su complemento: el método de la *penetración simpática*, que busca una comprehensión íntima del otro.

Parte de la originalidad herderiana consiste, entre otras cosas, en la capacidad que tuvo para transformar las claves de la metafísica de Leibniz en consideraciones sociohistóricas y culturales. Quizá el ejemplo más claro de la correspondencia entre aquella metafísica y esta nueva Filosofía de la Historia como base de un hipotético multiculturalismo esté en el significado nacionalista que tiene para Herder el concepto de *Volk*. El *Volk* se reúne en torno al árbol sagrado del lenguaje materno. Esto quiere decir que lenguaje y linaje van de la mano. El lenguaje es la auténtica alma del pueblo porque es la fuerza activa que aglutina todo sus ser. Mediante el lenguaje somos capaces de sintetizar nuestras percepciones, sensaciones, juicios, etc.: de ahí la importancia de Herder y su valorización del lenguaje tanto como sujeto y objeto de conocimiento del pueblo, como de cualquier cultura pasa-

da y su avanzada posición investigadora como pionero de lo que podríamos llamar multiculturalismo lingüístico.

Herder es un antecedente del giro lingüístico, por lo que una de las conclusiones más claras que podemos sacar de nuestro trabajo de investigación es que toda obra filosófica hubiera sido imposible sin el lenguaje: con Herder la reflexión adquiere de forma definitiva e irreversible una forma verbal.

Cada pueblo, como cada lengua, constituye un horizonte en donde nace crece y se multiplica una determinada forma de ser con todas sus posibilidades de expresión cultural (filosófica, religiosa, artística y política): este radio de acción determina su propia existencia. Por lo tanto, se ve claramente el ataque frontal a la idea racionalista e ilustrada del Estado-nación moderno, fundamentado en el pacto social, cuyos intereses tienen que ver con una realidad social múltiple que se cohesiona de fuera a dentro con leyes que surgen del propio pacto. Sin embargo, para Herder en la auténtica cultura, en la autentica nación o pueblo, no hay posibilidad de pacto porque eso significaría haber permitido y pervertido el auténtico sentido de la historia, que no es otro que desvelarnos la cohesión interna, orgánica, en la que se asienta cada pueblo y su propio desarrollo, es decir, su propia historia. En el caso de nuestro autor, en vez de pacto social tendríamos que hablar de organismo lingüístico cuyas potencialidades, como ocurre con la propia lengua, obedecerán siempre a la ley interna del propio organismo que se constituye en fondo y forma, en parte y todo.

Creemos que el estudio de Herder podrá presentarnos diversas posibilidades reflexivas de estos problemas puesto que una tesis fundamental que defiende a lo largo de la obra analizada es que cada pueblo, cada lengua, en fin, cada cultura, es única e inigualable y, por lo tanto, capaz de expresarse particular y singularmente.

No se trata de un trabajo teórico únicamente puesto que tiene que ver con los problemas que se viven en América Latina, especialmente en México, dado que algunos autores entienden que la Constitución mexicana limita la autonomía de las distintas culturas. Existen transformaciones legislativas en el propio México y en otros países de Latinoamérica, pero no podemos pensar en el multiculturalismo como en la panacea que solucione los problemas de la sociedad, sino que se deben señalar las contradicciones de ciertas hipótesis para poder plantear soluciones adecuadas a la realidad.

No queremos terminar sin dejar de mencionar otro elemento vertebral en la obra de Herder: la difícil cuestión de la identidad, que se hace más compleja al agregar elementos regionales. Volviendo a México, recordemos que es un territorio pluricultural conformado por 54 etnias y 62 lenguas distribuidas en 1.972.550 kilómetros cuadrados: para Herder esto significaría 62 perspectivas diferentes dentro de un mismo territorio. Esto coloca a México entre los ocho primeros países que poseen la mayor cantidad de pueblos indígenas: según datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos indígenas, hay en total cerca de 12.7 millones de indígenas, que representan el 13% de la población nacional. Además, un porcentaje superior al 50% de la población es pobre, en parte por causa de la gran desigualdad regional y étnica así como las diferencias en cuanto al acceso a la salud, educación, etc. En un territorio tan vasto, existen escasos y deficientes sistemas de comunicación con las pequeñas poblaciones; eso sin entrar en más detalles de infraestructura, servicios básicos y elementales como son luz, agua, drenaje, alimentación. Son problemas primordiales que también afectan a las comunidades indígenas de los que se derivan a su vez los demás: por ejemplo, dentro de ellas son es-

pecialmente vulnerables las mujeres, los ancianos y los niños. Hay que tomar en cuenta que la mayoría se encuentra no sólo alejada de la realidad nacional, sino incomunicada geográficamente. Estos son algunos de los problemas que agudizan la situación de marginación en la que se encuentran las minorías étnicas y que dificultan su reconocimiento e integración.

Consideramos que si queremos pensar en toda su profunda complejidad los orígenes teóricos de los problemas que afectan a las diferencias culturales y a la minorías, si queremos llegar a conocer realmente la génesis de dichos problemas y tener las correctas herramientas o llaves conceptuales que nos acerquen a una correcta comprensión, así como el planteamiento de posibles soluciones, sería de gran utilidad aproximarnos a nuestro controvertido autor.

ARÁNZAZU OVIEDO GARCÍA

PROYECTO CULTURAL DE JOSÉ MARTÍ PARA AMÉRICA LATINA: NATURALEZA Y PATRIA

Tutor: Pedro Ribas Ribas
Universidad Autónoma de Madrid (2006)

Los estudios sobre la obra de Martí son innumerables. Lo que no es raro en quien es considerado *Fundador de la patria cubana, Apóstol* o *liberador del pueblo cubano*.

Sin embargo, y pese a la recreación incasable del pensamiento martiano y a la utilización ideológica de su figura por sucesivos gobiernos cubanos, estudiar a Martí no carece de interés en pleno siglo XXI.

Primero, porque Martí habría sido el primer intelectual de la historia en anticipar el peligro de la penetración norteamericana en los intereses de los pueblos de América Latina. Por eso Martí es llamado, con toda justicia, el gran precursor de la lucha antiimperialista de los pueblos hispanoamericanos.

Segundo, porque Martí advierte que la raíz profunda del hecho imperialista radica en su intento por hacer una división de razas, de la humanidad, basando su poder en relaciones económicas, lo que limita y niega la libertad de los pueblos de desarrollar un modelo propio de producción atendiendo a las propias necesidades y particularidades. Por lo tanto, Martí habría desvelado las intenciones de un neo-imperialismo en el mundo representado por EEUU. Asimismo, Martí parece dar con la clave de la causa de la llamada "dependencia integral" de los pueblos de América Latina.

Tercero, porque Martí prevé los posibles peligros de los excesos de la modernidad y el liberalismo aplicado de manera radical y exagerada.

Y cuarto, porque Martí desarrolla una teoría de los derechos humanos inigualable a la de los pensadores contemporáneos.

Por eso, volver a Martí no es gratuito ni obsoleto: de su obra se pueden extraer un sin fin de intuiciones para comprender el problema latinoamericano, esto es, la malograda independencia de los pueblos de América Latina, pues los patrones occidentales se siguen exportando y copiando.

Desde este interesante panorama, parte nuestro estudio. Sin embargo, la tesis enfoca el pensamiento martiano desde una nueva perspectiva que explicaría, en cierto modo, lo genial y actual del pensamiento de José Martí.

La tesis prueba —a través del estudio de los textos martianos, su biografía personal y documentos históricos— que el pensador cubano es parte integrante de lo que Isaiah Berlin denomina *pensamiento expresivista*. Un pensamiento paralelo a la modernidad que pone en cuestión muchos de los presupuestos de los enciclopedistas del

XVIII e ilustrados decimonónicos. El *expresivismo* tendría como representantes más destacados a Vico, Herder y Hamann y sus premisas se extraerían de las teorías del medio geográfico contenidas en el pensamiento de Montesquieu y A. V. Humblotd.

En términos muy generales, *el expresivismo* combina la teoría *hilemorfista* de Aristóteles, que quiere rectificar el equívoco que existe en la pretensión de separar la forma de la materia, la potencia de la esencia, y la concepción del mundo del romanticismo en la que el hombre es entendido esencialmente como *genio creador*. Para el *expresivismo* el hombre no es sólo cuerpo y espíritu disociados (por un lado, entendimiento y razón y, por otro, sentimiento e imaginación), sino una unidad viva que engloba a ambos. De este modo, el *expresivismo* entiende al hombre, antes que nada, como un ser *expresivo*. Y así, los hombres sólo alcanzan su realización a través de la *actividad expresiva*, pues a través de esta actividad es como lgran autoexpresarse imponiendo a la materia una forma que viene determinada y, al mismo tiempo, determina el contexto cultural y la circunstancia histórica.

Según Berlin, Vico y Herder son los primeros en teorizar la idea de que "*los grandes poetas expresaban la conciencia y la experiencia de sus sociedades*": al igual que en la literatura, cualquier expresión artística y/o modo de producción pone en relación al hombre con los demás miembros de la comunidad, recreando la propia cultura y auto-realizando, al mismo tiempo, al individuo.

Ahora bien, para el pensador *expresivista*, ninguna expresión humana puede ser evaluada como verdadera o falsa, antes bien como resultado de aserciones que expresan sentimientos, actitudes, deseos, etc. Postura que, como se observa, choca frontalmente con el racionalismo, el clasicismo y la fe en la omnipotencia del método científico de la época y que rechaza en el fondo las ideas del excluyente eurocentrismo.

La crítica al intento por universalizar y homogeneizar las particularidades y diferencias muestra lo reduccioncista del proyecto de la modernidad. Pero el pensamiento *expresivista* no cae en el relativismo postmoderno. Por el marcado humanismo que todo pensador *expresivista* exhibe, el *expresivismo* no desatiende la aplicación y la teorización de premisas coherentes con el entendimiento de la humanidad como un todo homogéneo donde no cabe hacer distinción de raza o clase. Por esto, el pensador *expresivista* desarrolla un ideario político que respeta la dignidad de la persona humana y el derecho del hombre sobre las totalidades, ya sean estas culturales o de tipo ideológico.

Bajo la tesis del *expresivismo*, el llamado por José Lezama Lima "misterio Martí" —por la genialidad y lo adelantado del pensamiento martiano— queda resuelto.

Es más, bajo la hipótesis de que Martí es un pensador que continúa la línea marcada por los pensadores *expresivistas*, la tesis doctoral ilumina y apunta ideas en el pensamiento martiano hasta la fecha no señaladas o erróneamente interpretadas:

a) La relación de Martí con el krausismo español cambia de término. No es la metafísica la gran influencia krausista en el pensamiento de Martí, sino la idea de derecho y república de la llamada "cuarta hornada" de krausistas. O sea, aquellos que siguieron la cátedra de Giner de los Ríos y desarrollaron sus ideas en la Carrera de Derecho de la Universidad Central de Madrid, de la que Martí fue alumno, como lo demuestra su expediente académico, encontrado en la Universidad de Zaragoza. Martí puede así ser llamado con toda justicia, *reformista*, visto su intento por rectificar y superar el modelo monárquico anterior que conformaba una estructura jerárquica y es-

taba basado en privilegios, y su crítica a la inmoralidad de la doctrina política liberal.

b) La importancia del concepto de naturaleza en el pensamiento de Martí. Según el intelectual cubano, la identidad de un pueblo se consolida de manera determinante por el medio geográfico. Por tanto, Martí une el problema de la independencia integral de los pueblos latinoamericanos con el problema de la relación del hombre americano con su naturaleza.

c) Martí es uno de los primeros pensadores de la historia en hacer una crítica a la teoría del arte y a la concepción estética de belleza utilitarista de John Ruskin. Así mismo, Martí juzga como un equívoco la negación de Rukin de las prerrogativas de los teóricos del medio geográfico, a los que el inglés describe como pensadores que caen en la "falacia patética".

d) La hipótesis de la tesis descubre, además, que Martí está influenciado por el norteamericano R. W. Emerson, en la medida en que este pensador comparte elementos de la obra de Herder y Vico. Anteriormente nadie ha apuntado esta influencia del pensamiento de Herder y Vico en Emerson, ni cómo Martí toma de Emerson su aspecto herderiano y viconiano.

Todo esto mostraría que Martí comparte los presupuestos de los teóricos *expresivistas*.

FERNANDO CAÑAMARES LEANDRO

ORTEGA Y GASSET Y LA NOVELA DE *NOVA NOVORUM*

Director: Francisco Caudet Roca
Universidad Autónoma de Madrid (2006)

Entre 1926 y 1929 se desarrolla una importante experiencia editorial y literaria dentro del ámbito de la editorial Revista de Occidente. Se trata de la colección *Nova novorum*, que es presentada y recibida como el escaparate de las principales novedades artísticas en un contexto de superación del realismo decimonónico. Estuvo compuesta por cinco novelas: *Víspera del gozo* (1926), de Pedro Salinas; *El profesor inútil* (1926) y *Paula y Paulita* (1929), ambas de Benjamín Jarnés, y otros dos títulos firmados por Antonio Espina, *Pájaro Pinto* (1927) y *Luna de copas* (1929). A ellos se suma una obra teatral de Valentín Andrés Álvarez, *¡Tararí!* (1929), que, por su carácter dramático, queda fuera de los límites de nuestro estudio.

La fecha en que se inaugura la colección, tan solo un año después de que Ortega publicara en forma de libro sus ensayos *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela* (1925), resultará crucial para futuras interpretaciones de este conjunto de obras. Esta cercanía en el tiempo alimentará la idea de que las novelas, lanzadas en una editorial auspiciada por el propio Ortega, no podían ser sino la realización práctica de los postulados teóricos del filósofo: un prejuicio a menudo perpetuado en manuales e Historias de la Literatura.

Pero lo cierto es que la proximidad en las fechas es precisamente el principal argumento en contra de esa valoración. Aun en el caso de que Ortega se hubiera propuesto ejercer o demostrar esa influencia, lo cierto es que apenas existe tiempo material para que una concepción poética fuera asimilada y asumida como propia por los escritores, y para que fructificara además en obras concretas. Tal posibilidad queda definitivamente descartada si consideramos que numerosos fragmentos de estas novelas aparecieron en diversas revistas —incluida la *Revista de Occidente*— con mucha anterioridad a 1925, incluso desde 1921. *La deshumanización del arte* fue, por tanto, mucho más un filtro de lectura desde el que

se interpretaron estas obras que un condicionante de su producción.

Ahora bien, tuvo que existir algún vínculo importante entre el filósofo y los citados novelistas para que estas obras y no otras fueran admitidas dentro de la colección. Ninguno de los autores niega esta afinidad y Benjamín Jarnés no duda, además, en confesarse un entusiasta discípulo y defensor de Ortega. Este vínculo se explica cuando extendemos la mirada a ensayos más antiguos, sobre todo de la década anterior, en los que Ortega está perfilando conceptos esenciales de su filosofía, como el "ser irreal": es decir, la imagen que el observador construye de las cosas a través de una tarea cognitiva denominada "desrealización", consistente en ensamblar, como si de un montaje cinematográfico se tratara, los datos obtenidos desde diferentes perspectivas.

En esa tarea de someter cognitivamente la realidad sorprendemos a menudo a los protagonistas de las novelas estudiadas. Con éxito desigual, los personajes procurarán capturar la imagen de un mundo fragmentado en una inabarcable multiplicidad de perspectivas posibles en el espacio y el tiempo. La misión del observador se ve dificultada por la velocidad del automóvil, la confusión de la gran ciudad y otros elementos propios de una modernidad incipiente que fascina al novelista.

Todo este trabajo perceptivo se realiza desde una actitud contemplativa en un sentido orteguiano del término, es decir, opuesta al utilitarismo. Esta actitud, que se extiende tanto a los personajes como a los autores, genera unas obras en principio nada propicias al compromiso social o político, aunque ya en el reducido ámbito de la colección se aprecian indicios de la evolución que está sufriendo el conjunto de la novela española hacia una estética realista cada vez más politizada. Como resultado de esta evolución, las opciones estéticas afines a *Nova novorum* irán quedando relegadas a medida que avance la década de los treinta.

Actividades

VIII JORNADAS DE HISPANISMO FILOSÓFICO: "TRADICIONES FILOSÓFICAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA"

Tradicionalmente, la Asociación de Hispanismo Filosófico ha convocado, con carácter bianual, una reunión científica en la que los socios exponen los trabajos de investigación que han realizado recientemente o que están en fase avanzada de realización. Por ese motivo, las Jornadas no habían respondido en ninguna ocasión anterior a una temática concreta. Sin embargo, en esta edición se ha buscado tener una proyección más allá del ámbito estricto de la Asociación, procurando incorporar el testimonio de destacados grupos de investigadores todavía no vinculados a ella. Por eso para estas VIII Jornadas se propuso un tema: "Tradiciones filosóficas de la Península Ibérica". En esta ocasión, la Asociación ha contado con la colaboración de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y la Societat Catalana de Filosofía. Las Jornadas se desarrollaron en Barcelona durante los días 11, 12 y 13 de abril.

En la sesión de apertura intervinieron el Director del Departamento de Filosofía Teorética y Práctica en la Universidad de Barcelona, Ramón Martí, Joseph Montserrat, en representación del Presidente de la Societat Catalana de Filosofía; José Luís Mora García, Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y Jordi Sales, Decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Barcelona.

La primera conferencia corrió a cargo de Misericordia Anglès, que ofreció algunas claves para definir la tradición filosófica catalana. A continuación José Luís Barreiro habló sobre la vinculación de Castelao con la tradición republicana gallega. Finalmente Antonio Jiménez pronunció la conferencia titulada "La Escuela de Madrid: Ortega y los orteguismos".

En la Mesa Redonda de la tarde intervino en primer lugar el profesor José Luis Mora García, que reflexionó sobre la situación actual del pensamiento español y la necesidad de tener continuidad en los planes de estudio. Francisco López Frías se ocupó de la figura de Ortega distinguiendo tres etapas. Carmen Revilla expuso el origen y los proyectos pendientes dentro del "Seminario María Zambrano" y presentó la revista "Aurora", que recoge los estudios realizados. Idoya Zorroza nos dio a conocer el proyecto que se está llevando a cabo desde la Universidad de Navarra sobre el pensamiento clásico español desde el siglo XIV al siglo XVI. Para finalizar José María Romero Baró presentó los últimos estudios realizados por la Universidad de Barcelona en relación al Pensamiento español. Tras un breve descanso se dio paso a la sesión de comunicaciones. La primera intervención corrió a cargo de Antolín Sánchez Cuervo, que puso de relieve la preocupación de Eduardo Nicol por la metafísica, la ética, la ciencia y el hispanismo. Seguidamente Fernando González, de la Universidad Autónoma de Querétaro, tituló su comunicación "Cuestionamientos metodológicos sobre la comprensión histórica y filosófica del pensamiento mexicano: reflexiones sobre Antonio Caso y José Vasconcelos". Y por último Juan Carlos Moreno Romo, de esa misma Universidad mexicana, habló de "Unamuno, Descartes y nuestra filosofía".

La primera intervención del jueves día 12, fue la de Pedro Ribas, que se centró en el marxismo español distinguiendo cuatro etapas fundamentales, desde su origen hasta las últimas investigaciones realizadas. A continuación, Gerardo Bolado se ocupó de

"La polémica entre analíticos y dialécticos" en el periodo de la transición. La última sesión de la mañana corrió a cargo de Jorge Novella, que habló sobre sus últimas investigaciones acerca de la "Tradición y reacción en la España del siglo XX".

La sesión de la tarde se abrió con el turno de comunicaciones. La primera de ellas fue la de Margarita García Alemany, que habló sobre la recepción de Larra en Buero Vallejo y Francisco Umbral. A continuación, Sergio Sánchez Collantes se centró en la figura de Jaime Martí-Miquel: "un heterodoxo en el federalismo español". Ricardo Pinilla presentó una comunicación titulada "Francisco Giner de los Ríos y su *Arqueología artística de la Península*: la contribución krausoinstitucionista a una historiografía crítica del arte". La última comunicación de esta primera sesión fue la de Joseph Montserrat, que presentó la obra de Alexandre Galí, *Filosofía a Catalunya (1900-1936)*, editada por la Societat Catalana de Filosofía. La segunda sesión de comunicaciones comenzó con la intervención de Marta Nogueroles Jové, que se centró en la "Presencia del pensamiento de Nietzsche en el primer Savater". A continuación, Ángel Casado expuso los resultados de su reciente investigación en colaboración con Juana Sánchez-Gey acerca de "Las tradiciones filosóficas de España en María Zambrano". Francisco Javier Chaguaceda expuso su trabajo sobre "Juan Ramón y Ortega y Gasset. Una tradición española: entre la filosofía y la poesía". Para finalizar, intervino Santiago Arroyo Serrano con una comunicación titulada "Antonio Rodríguez Huéscar y la tradición filosófica manchega". La jornada del día 12 se despidió con la inauguración del Seminario de Filosofía latinoamericana organizado por la Societat Catalana de Filosofía. La conferencia inaugural fue pronunciada por Antonio Jiménez García.

La jornada del viernes comenzó con la intervención de Jordi Sales, que se ocupó de Pere Coromines: concretamente, de su obra *Jardins de Sant Pol*. Seguidamente intervino Ignasi Roviró adelantándonos alguna de las investigaciones que ha realizado sobre Milá y Fontanals como introductor de los estudios estéticos en España. La conferencia de clausura, "Tradiciones filosóficas portuguesas del siglo XX", fue pronunciada por Pedro Calafate.

El resultado de las jornadas ha sido decididamente positivo, no sólo por la calidad de las intervenciones sino por la hospitalidad con la que nos han acogido la Universidad de Barcelona y la Societat Catalana de Filosofía. Estas jornadas han servido para crear lazos de futuro.

Margarita García Alemany

CURSO "FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX"

Del 19 de octubre al 29 de noviembre de 2006, se celebró el curso "Filosofía y ciencia en la España del siglo XX" en el Salón de Actos del IES Lope de Vega de Madrid. La organización del mismo corrió a cargo de la Asociación de Hispanismo Filosófico y el CAP Madrid Centro, en colaboración con el Instituto de Filosofía del CSIC. El responsable de la coordinación externa fue Antonio Martínez Mansilla (CAP) y los responsables de la coordinación interna fueron José Luis Mora García (AHF), Fernando Hermida de Blas (AHF) y José Luis González Quirós (CSIC).

El objetivo principal de este curso, destinado principalmente a profesores de enseñanza secundaria, fue dar a conocer la situación de la Ciencia y de la Filosofía españolas en el siglo pasado, para intentar así superar los viejos tópicos sobre la in-

existencia de Ciencia y Filosofía en nuestro país.

Las conferencias se dividieron en dos bloques. En el primer bloque los ponentes se encargaron de hacer un recorrido histórico por distintas disciplinas científicas: "Lógica y Filosofía en la España del siglo XX", a cargo de Luis Vega (UNED); "Medicina y Biología en la España del XX" por Mª Jesús Santesmases (CSIC); "Física y Matemáticas en la España del s. XX", por Javier Ordóñez (UAM); "La psicología en la España del XX", por Florentino Blanco (UAM); "Sociología en la España del XX", por Miguel Beltrán (UAM); e "Institucionalización de la Ciencia", por José Manuel Sánchez Ron (UAM).

En el segundo bloque se trataron temas diversos: "Ciencia y propaganda en el franquismo", por Felipe Ramírez (IES Torrejón de Ardoz); "Debate sobre Filosofía/ Ciencia en los años 60 (revistas, etc.)", por Fernando Broncano (Univ. Carlos III); "Darwinismo en España de 1940 a 1975", por Francisco Blázquez (IES Pedro Valdivia); "Realidad y percepción de la ciencia", por Cayetano López (UAM); "Estado actual de la filosofía de la ciencia en la España de la segunda mitad del siglo XX", por Andrés Rivadulla (UCM).

El último día se celebró una mesa redonda sobre "La Filosofía de la Ciencia en la educación secundaria" en la que intervinieron Juan José Abad, Ignacio Quintanilla y Juan Manuel Moreno Yuste.

Un curso muy interesante y completo en el que la calidad de las conferencias y el respetable número de asistentes nos permiten hacer un balance muy positivo del mismo.

Quien desee una información más detallada encontrará un resumen de cada una de las conferencias en la página web de la AHF http://www.ahf-filosofia.es.

Marta Nogueroles Jové

I CONGRESO INTERNACIONAL HISPANO-PERUANO

Del 7 al 9 de mayo de 2007 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el I Congreso Internacional Hispano-Peruano. El evento fue patrocinado por la asociación cultural "La mirada malva" y por la revista *Solar* y su organización estuvo a cargo de Rubén Quiroz Ávila, Antonio Jiménez García y Gemma Gordo Piñar.

La intención de este Congreso, de carácter interdisciplinar, ha sido favorecer el diálogo entre estas dos comunidades de hispanohablantes, así como la estrechar los lazos que ya, de por sí, nos vinculan. En el acto de apertura intervinieron Rubén Quiroz y Antonio Jiménez, que pusieron de relieve la importancia de iniciativas como ésta, que abre nuevos caminos en la difusión del pensamiento latinoamericano en nuestro país.

El primer día hubo tres mesas distintas.

En la Mesa 1, "Diálogo hispanoamericano de filosofía", tuvieron lugar las siguientes ponencias: la de Rubén Quiroz (U. de San Marcos, Lima) que se tituló "¿Una historia de la fabricación de violines? La filosofía contemporánea en el Perú"; seguidamente intervino Antolín Sánchez Cuervo (CSIC) que nos habló sobre "El regeneracionismo colombiano. Tres aproximaciones al pensamiento reaccionario de M.A. Caro"; la ponencia de Lawrence Carrasco (U. Autónoma de Madrid) se tituló "Arte y sociedad: César Vallejo y la problemática del artista latinoamericano"; por último, Edgar Montiel (UNESCO) intervino con el tema "Perú: ¿qué hacer con cinco mil años de antigüedad?"

La Mesa 2 se dedicó a "Educación, interculturalidad y derechos humanos" y en ella expusieron sus trabajos: Rocío Canchari (U. Carlos III), "Hacia una justicia de género en el conflicto armado en Ayacu-

cho en el marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos"; José Dextre (U. Científica del Sur, Lima), "La educación peruana, de la verdad excluyente a la verdad inclusiva"; y Luis Ferreira (U. Paris VIII) "La moral emergente de Arturo Andrés Roig: un humanismo animal".

La Mesa 3 se centró en "Filosofía del derecho y derechos humanos": Gilmer Alarcón Requejo (U. Mayor San Andrés, Bolivia) nos habló sobre "Estado de derecho y Estado dictatorial: experiencias discursivas entre Perú y España"; Lupe Rodríguez Siu (Pontificia Universidad Católica-Perú) sobre "La violencia de género en el sistema de administración de justicia peruano: una relectura desde la Teoría Feminista del Derecho"; Roger Rodríguez Santander (Letrado del Tribunal Constitucional del Perú) sobre "Jurisdicción constitucional y argumentación: instrumentos de pacificación en tiempos de terrorismo"; por último, Edgardo Rodríguez Gómez (U. Carlos III) sobre "Algunos argumentos para la justificación de las guerras desde la *Relectio de Indiis* hasta el conflicto armado interno peruano".

El segundo día hubo dos mesas.

El tema de la Mesa 4 fue "Literaturas y discursos", y en ella intervinieron: Juan Manuel Chávez (U. Científica del Sur) con "Narrativa peruana para un siglo nuevo: cuatro análisis y un testimonio"; Olga Muñoz (Saint Louis University) con "Hospital: Salida al mar en el trasatlántico de Guevara"; José Luis Mora García (U. Autónoma de Madrid), con el tema de "La imagen de Europa en los escritos de Galdós a *La Prensa* de Buenos Aires (1884-1905)"; por último, Gemma Gordo (U. Autónoma de Madrid) con su trabajo "Creadores de ambientes: Ricardo Palma y Miguel de Unamuno".

La Mesa 5 estuvo dedicada a "Experiencias peruanas en España": Herbert Morote (escritor e historiador) nos habló sobre "Experiencia de escribir en España pensando en el Perú"; Carlos Torres Rotondo (escritor) dedicó su ponencia al tema "La Inmigración hispano-peruana vista por un escritor. Testimonio de parte"; Rossana Díez (guionista) disertó sobre "Crónica de un viaje anunciado (tan lejos, tan cerca)"; por último, Jorge Benavides (escritor) nos dio una conferencia titulada "Las dos orillas de una misma nostalgia".

El último día del Congreso se presentaron tres mesas.

El tema de la Mesa 6 fue "Perú, España, Hispanoamérica: sus historias y dilemas": la primera intervención estuvo a cargo de Luis Gonzáles (historiador), quien nos habló sobre "El racismo, el legado colonial y la imagen de España en el Perú"; seguidamente, Francisco Arenas (U. de Valencia) disertó sobre "Algunos paradigmas hermenéuticos en el panorama filosófico peruano contemporáneo"; Fermín del Pino (CSIC) tituló su conferencia "Estereotipo y entendimiento peruano de España"; Pedro Ribas (UAM) habló sobre "Unamuno y Mariátegui: dos visiones de América"; por último, Miguel Ángel Quintana (U. Cervantes, Valladolid) expuso su trabajo "Elucidaciones, parangones e inquisiciones en torno al pensamiento de Antenor Orrego".

La Mesa 7 se dedicó al "Teatro peruano y latinoamericano". En esta mesa participaron: Percy Encinas (U. Científica del Sur) con "El teatro peruano de la subversión armada y la antisubversión"; Laurietz Seda (U. of Connecticut) con "Teatro contra el olvido: los casos de Argentina y Perú"; or último, Luis Ramos García (U. of Minnesotta) habló sobre "Derechos humanos y teatro político en el Perú".

En la Mesa 8 hubo presentación de libros de algunos de los participantes en el Congreso, así como el nº 2 de la revista *Solar* y el nº 11 de la *Revista de Hispanismo Filosófico*.

Seguidamente tuvo lugar la clausura del Congreso. En el acto intervinieron Rubén Quiroz y Antonio Jiménez, que dejaron constancia del éxito de este primer encuentro hispano-peruano y manifestaron su deseo de que se vuelva a repetir en años venideros.

Marta Nogueroles Jové

PRIMER SIMPOSIO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS CRUZADOS SOBRE LA MODERNIDAD "UNAMUNO Y NOSOTROS"

Del 20 al 24 de noviembre del año 2006 se celebró en Santiago de Querétaro, México, el Primer Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad "Unamuno y Nosotros". En las jornadas que abrazó el Simposio se tocaron límites en diversos ámbitos, siguiendo la ruta que va de Salamanca a Santiago de Querétaro, tomando el ejemplo de Unamuno, quien fuera uno de esos artistas que tienen la virtud de postrarse en el límite que hay entre la fealdad y la belleza, acertando las más de las veces a la segunda sin dejar nunca por ello de coquetear con la primera. De ahí que México y el año 2006 hayan sido ocasión idónea para que desde Santiago de Querétaro, la ciudad del gran acueducto, pudiesen ser enfrentados no pocos de los límites que separan a veces a los estudiosos hispanoamericanos gracias a las discusiones generadas al interior del foro que albergó el homenaje que la Universidad Autónoma de Querétaro rindió a Don Miguel de Unamuno y Jugo a las siete décadas de su fallecimiento.

Pensando en esos límites que es menester superar, fue que bajo el título "Unamuno y Nosotros" el Cuerpo Académico de Estudios Cruzados sobre la Modernidad, convocó a investigadores y estudiosos —filósofos, historiadores, antropólogos, lingüistas y literatos— a participar en un Simposio Internacional cuyo interés fundamental fue el de meditar y discutir en torno a la obra del gran pensador español. Participantes de España, Italia, Argentina, Estados Unidos y México se dieron cita en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro para tal efecto. Pues el interés que despierta la figura de Don Miguel de Unamuno al otro lado del Atlántico es sumamente rico tanto en la variedad de los estudios que a propósito de su pensamiento se generan como en la expresión que de él se manifiesta. Prueba de lo anterior han sido los trabajos expuestos en este Simposio Internacional.

La atmósfera compuesta por el Cuerpo Académico de Estudios Cruzados sobre la Modernidad, que coordina Juan Carlos Moreno Romo, hubo de ubicarse a partir de esa gran eclosión que es la Modernidad: época y situación en la que Unamuno adopta un papel excepcional en la historia del pensamiento hispano, cuestionando y reflexionando el mundo moderno desde diversos flancos, por lo que fue el filósofo y poeta bilbaíno el foco de las reflexiones en este otoño mexicano.

Leer a Don Miguel de Unamuno desde América supone superar esa muralla ideológica que muchas veces separa en mayor medida que la mar, a los hispanoamericanos de los "hispanoespañoles" que diría el propio Don Miguel. Y además, significa explorar ese receptáculo de emociones e ideas que es el lenguaje, asunto que tanto interesó a Unamuno y que Pedro Ribas recordó con sutileza en la intervención magistral que tuvo en el Simposio. El propio Pedro Ribas hizo notar los lazos históricos y sociales que unen a España con Latinoamérica, siendo Unamuno pilar fundamental

en la mencionada relación que, sin lugar a dudas, sigue siendo un tema pendiente en la agenda intelectual de nuestro tiempo. El tema del socialismo, que ha ocupado al profesor Ribas durante los últimos tiempos, es un asunto que él observa como imprescindible para dilucidar nuevas vías de relación entre el pensamiento de Unamuno y la situación latinoamericana, cuestión que genera preguntas a las que urge dar respuesta. Precisamente, Pedro Ribas animó a su auditorio a enfrentarse a esos problemas, dado que la relación que guarda Latinoamérica con el resto de Occidente no es muy distinta en el horizonte académico de la que tiene en el ámbito económico o político.

Latinoamérica es una zona institucionalmente marginal y dependiente en lo académico, privada de la mayoría de las discusiones de un tiempo que considera "suyo", dicho en español, solamente de prestado. Y mucho de ello se origina en la sempiterna tensión que existe entre los márgenes que pugnan por el lugar del centro, pues de márgenes y no de centros está tejido el mundo: márgenes o límites que se abrazan a una causa como los brazos de un río abrazan a los pueblos europeos. Y en la causa del pensamiento, Unamuno constituye un inagotable manantial de ideas que han alimentado el trabajo de los hispanoamericanos. Claudio Maíz insistió en esa "ruta" del pensamiento que siguieron las ideas hispanas desde París hasta Salamanca y que fueron alimentando, como las aguas del Atlántico —que algo tienen también del Mediterráneo—, a las tierras amerindias. Frente a la europeización y a la occidentalización, el pensamiento hispano es uno de esos pliegues de Occidente que esconde aún situaciones que urgen ser discutidas en la reflexión que el propio Occidente hace de sí en la época contemporánea.

Pues así como la Modernidad se vive en diferentes horizontes y a distintos niveles, así el mundo hispano, que recibe en su seno alguna capa de esa vertiginosa oleada de pensamiento e historia que viene muy probablemente desde las brumas del Norte, al mismo tiempo no permite la entrada total a sus oquedades de las distintas manifestaciones de ruptura que terminarán de fracturar tras la Reforma a la mismísima latinidad. Antonio Marino tuvo la agudeza de señalarlo en su magnífica participación en el citado foro. Pues la historia hispanoamericana se encuentra frente a ese conflicto de su herencia europea, que se le revela en la obra de Unamuno —más española que europea— y que tiende por ello lazos que aclaran en gran medida la pregunta por la propia identidad —en medio de esa ancestral la novela de mestizajes—, que el pensamiento hispanoamericano ha planteado con vehemencia en más de una época.

Para nadie es un secreto que Don Miguel de Unamuno ha sido interlocutor intenso de los pensadores del nuevo mundo: Borges, Reyes y Paz, por mencionar sólo a tres magnánimas figuras de las letras americanas, fueron serios lectores del Rector de Salamanca. Y como recordó en su Conferencia magistral Juan Carlos Moreno Romo, algo hay de herencia lingüística en esos pensadores de talla universal que han sabido hacer la necesaria traducción cultural a nuestro espacio de las ideas que han nacido en otro tiempo y en otras latitudes, y que han alimentado a su vez a su propio pensamiento. Rumiando el pensamiento de otros, estos pensadores se ubican al otro extremo del modelo intelectual que puebla el ámbito norteamericano o del noroeste europeo. Contra ese intelectualismo que se olvida de la carne y contra esa carne que tiene la desgracia de no creerse más que carne, se levanta Don Miguel, y con él sus contemporáneos que colaboraron no poco con la "epistolomanía" del profesor Unamuno. Al tiempo que juntos cuestionan a la Moderni-

dad, armando un eje de pensamiento que se aferra a su latinidad —según lo señaló Moreno Romo—, adelantándose incluso en el citado cuestionamiento a las modas postmodernas que hoy pululan en el ambiente intelectual predominante.

Y es que la obra de Don Miguel de Unamuno y Jugo es tan vasta y su figura tan abrumadora, que la inmortalidad que anhelaba la ha ganado en la memoria de sus lectores con toda justicia. Y empero, a pesar de sus lectores venidos de diversas lenguas, el pensamiento de Don Miguel sigue aún por momentos disperso. El Unamuno positivista tan poco conocido en América, fue comentado y discutido en el Simposio "Unamuno y Nosotros" a través de la Conferencia que ofreció Nazzareno Fioraso, que ha dedicado el último tiempo a investigar la obra del joven Unamuno, centrando su interés en los años comprendidos entre 1884 y 1891. Descubrir a ese Unamuno mucho menos conocido en la latitud hispanoamericana baña de renovado interés las disputas que contra el cientificismo y la razón librará el Unamuno posterior a la crisis del 97, proporcionando antiparras con nueva graduación para los estudios unamunianos que se desarrollan en el poético paisaje de México y en el resto de Latinoamérica.

Porque entre las cosas que habrá que agradecerle a Don Miguel de Unamuno está la de recordarles a sus lectores la condición poética, es decir creadora, que reside en el mantillo del lenguaje. Luis Álvarez Castro mostró su interés por hacer evidente que, si bien Unamuno no ideó nunca un tratado de teoría literaria, su obra misma es ejemplo de creación teorética y de teoría creadora. Y entre los muchos temas que abordó desde los diversos géneros literarios, la seriedad de Don Miguel le permitió, incluso en medio de su inmensa obra poética, darse tiempo también para el humor. Así de amplia es la obra de este gigantesco pensador. Por otro lado, Mauricio Beuchot, en un horizonte similar al abordado por Álvarez Castro, hubo de explorar y discutir con el auditorio la dimensión ontológica de la poesía unamuniana. Beuchot abordó con ahínco la superficie cosmológica y la construcción trascendental de la poética de Unamuno. En una hermosa exposición, Mauricio Beuchot insistió en el embalaje de pensamiento que es la obra de Don Miguel y en lo oportuna que es para pensar nuestro presente desde nuestras propias letras.

Y aunque sería imposible resumir en un sucinto informe lo que aconteció en el I Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad "Unamuno y Nosotros", estas líneas son un intento de cubrir de alguna manera con esa llamada al recuerdo, que exige cumplir cabalmente con lo que la memoria traerá seguro al presente de quien participó en las jornadas unamunianas. El encuentro humano, que no hubiese desaprobado el propio Unamuno, no deja de tener aquí constancia. Y la esperanza en el mañana está presente en el interés de quienes esperan cerrar el *boucle* de esta incursión en el pensamiento del filósofo español con la lectura del libro que, se espera, nazca de las actas del Simposio. Unamuno sigue vivo y el Simposio "Unamuno y Nosotros" ha dado fiel testimonio de ese hecho.

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

CENTENARIO DEL "INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS"

El 18 de junio de 1907, la Diputación Provincial de Barcelona, mediante un dictamen-acuerdo firmado por su presidente Enric Prat de la Riba, decidía "crear un nuevo centro que podrá llamarse *Institut d'Estudis Catalans"*. La timidez con que

era aludido el propio nombre de la nueva institución iba unida a la incertidumbre en cuanto a su organización. Efectivamente: el Institut estaba dividido en cuatro secciones: a) de Historia, b) de Arqueología, c) de Literatura, d) de Derecho; pero se añadía seguidamente la posibilidad de "establecer nuevas secciones". Si los aspectos formales estaban todavía por decidir definitivamente, los objetivos de la fundación estaban muy claros: "el restablecimiento y organización de todo lo que se refiere a la cultura genuinamente catalana". Estos objetivos respondían a un clamor de la opinión pública que se había manifestado repetidamente y en concreto durante las sesiones del I Congrés Internacional de la Llengua Catalana en octubre de 1906. La nueva institución tuvo su sede en el Palacio de la Generalitat (por aquel entonces Palacio de la Diputación), en las dependencias que había ocupado hasta poco tiempo antes la Audiencia Provincial. La filosofía no estaba entre las secciones originarias, y su inserción, llevada a cabo primeramente por Eugeni d'Ors, se realizó en la sección de Ciencias (resultado de la primera organización efectiva de las secciones en 1911). Es en el ámbito de la sección de Ciencias que debe rastrearse la acción institucional de Ors. Así, los artículos de los diferentes seminarios de temática filosófica fueron publicados en los *Arxius de la Secció de Ciències* y los libros en la colección "Biblioteca Filosòfica", dirigida en los primeros años por Eugeni d'Ors (en los que aparecieron *Vives a Inglaterra,* de Forster Watson, y *La Natura i la Història,* de P. Dorado Montero) y después por Pere Coromines, quien publicó los dos volúmenes de David García Bacca, *Introducció a la Logística* y *De la Bellesa,* de Francesc Mirabent. Posteriormente, en una nueva organización (1968) se formó la sección de Filosofía y Ciencias Sociales. Para la torturada historia del *Institut d'Estudis Catalans* puede consultarse con provecho la obra de Albert Balcells y Enric Pujol, *Història de l'Institut d'Estudis Catalans,* vol. I (1907-1942), vol. 2 (1942 *fins als temps recents),* publicada por el IEC y la editorial Afers en Barcelona recientemente. En su lectura puede seguirse la presencia intermitente y singular de la filosofía en la institución.

La *Societat Catalana de Filosofia,* filial del *Institut d'Estudis Catalans,* tuvo una muy corta vida (1923) y como resultado cabe consignar un primer número de su *Anuari,* que cuenta con valiosas aportaciones. Con todo, su deceso demuestra la poca madurez institucional conseguida hasta ese momento. Las voluntades que requería mantener el impulso fundador no podían sostenerse aún de manera suficiente. Cabía esperar, pues, que el desarrollo, si lo había, se presentase en otra parte, que en este caso será la Universidad, especialmente de la mano de J. Serra Húnter y T. Carreras Artau. Copiamos de la presentación de la Societat en el *Anuari:* "Dins la nostra renaixença mancava indubtablement una Societat de Filosofia Catalana. On n'hi ha tantes altres d'ordre secundari, no podia faltar-n'hi una de tan principal. Algunes vegades n'havíem parlat amb el senyor Bordoy-Torrents, actual Secretari de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans, i ambdós coincidíem en la necessitat d'acoblar aquells homes de la nostra terra que amb seriositat la conreuen per tal de mancomunar llur esforç a l'ombra protectora de l'Institut". Fueron miembros fundadores de la misma, Ramon Turró, Miquel d'Esplugues, Pere Coromines, Alexandre Galí, Pere M. Bordoy, Josep M. Llovera (presidente), Lluís Carreras, Jaume Serra Hunter, George Dwelshauvers y Josep M. Capdevila. Del *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* se publicó un solo número

el 1925. Repasando el sumario, damos cuenta de su contenido: "Les persones polítiques en l'Athenaion Politeia", por P. Coromines; "Idealitat, Metafísica i Espiritualismo", por J. Serra Húnter; "De l'observation interne comme méthode metaphysique et comme méthode psychologique", por G. Dwelshauvers; "La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana", por P. M. Bordoy Torrents; "Els Estatuts del Col·legi Major de Sant Vicenç i Sant Ramon, dels Dominicans, a Barcelona", por R. d'Alòs-Moner; "La Metafísica i la Psicologia del mestre Guiu de Terrena", por B. Xiberta; "Estudis de psicologia ètnica: la mentalitat primitiva", por T. Carreras Artau; "Die manzer 'Lullistenschule' im 18. Jahrhundert", por A. Gottron; "El Cardenal Joan-Tomàs de Boixadors i la seva influència en el renaixement del tomisme", por J. Tusquets; "El concepte de creació en l'obra artística", por J. M. Capdevila; "Una pàgina inèdita del Dr. Llorens".

La Societat Catalana de Filosofia fue reconstituida el 1980 y presidida por Eusebi Colomer, a quien han sucedido hasta la fecha Josep M. Calsamiglia, Ramon Valls, Francesc Gomà, Jordi Sales y Dídac Ramírez. Después de una década continuada de actividades retomó la publicación del *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (1988, vol. II) a cargo de Jordi Sales Coderch.

Josep Monserrat

XLIV EDICIÓN DEL "CONGRESO DE JÓVENES FILÓSOFOS"

Entre los días 10 y 13 de abril de 2007 ha tenido lugar la XLIV edición del Congreso de Jóvenes Filósofos, cuyas sesiones se han desarrollado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y en el Círculo de Bellas Artes. Como otros años, ha sido una ocasión para favorecer el contagio de inquietudes filosóficas entre personas de todas las edades y de toda la geografía española y, simultáneamente, desvelar los puntos de desencuentro que han favorecido el debate desde posiciones heterogéneas y a menudo irreconciliables. Este congreso, que se organiza según el modo de funcionamiento establecido desde sus inicios, cuenta con un instrumento eficaz para proponer temas centrales que ocupan a los estudiantes en cada momento. Así, en la asamblea del pasado congreso celebrado en Mallorca, se decidió que "Cuerpo y sexualidad" fuera el título en torno al cual girasen las contribuciones de este año. La reflexión sobre el cuerpo y la sexualidad había quedado en muchas ocasiones en los márgenes de la tradición filosófica y silenciada en muchos espacios de pensamiento. Desde el siglo pasado, en cambio, se ha producido una eclosión que ha dado lugar a una proliferación de discursos y técnicas en las que la reflexión sobre el sexo ha conocido numerosos desplazamientos y la consideración sobre el cuerpo ha venido a situarse en el quicio entre la máquina, lo orgánico o lo plástico. Sin embargo, en buena medida, esta tendencia todavía no había sido objeto de una valoración global que buscara los hilos conductores y levantara acta de ella.

Uno de los objetivos inmediatos en este congreso fue procurar las condiciones de posibilidad para la puesta en común de nuevas propuestas en un contexto de confrontación y crítica recíproca. Por ello, una vez más, el núcleo de estas jornadas han sido las ponencias de los filósofos jóvenes, que han abordado el tema del cuerpo y la sexualidad desde perspectivas tan distintas como el feminismo, la hermenéutica, la te-

oría del arte, la literatura o la filosofía analítica. La nueva generación de filósofos rescató aspectos poco estudiados en la historia de la filosofía y a la vez mostró una gran inquietud ante los fenómenos propios de nuestro tiempo: de esta manera ha sido posible escuchar en la misma sala análisis de la corporalidad en Platón o San Agustín y reflexiones sobre el sexo virtual o el significado especulativo de los cyborgs. No han faltado tampoco referencias a autores insertos en la tradición filosófica española, como Ortega, Gaos y otros menos conocidos como Olivia Sabuco o María de Cazalla. En esta línea, el filólogo alemán Bernhard Teuber reflexionó sobre las implicaciones filosóficas y teológicas de la novela ejemplar *La fuerza de la sangre* de Cervantes.

Una de las características específicas de esta edición ha sido la apertura a otras áreas de conocimiento con las que la filosofía encuentra proximidad: algunos de los conferenciantes como José Manuel Cuesta Abad, Antonio Gómez Ramos y Julián Jiménez Heffernan mostraron la proficuidad de tender puentes entre la especulación filosófica y la teoría de la literatura; Domingo Hernández Sánchez aportó un enfoque artístico hacia el problema del cuerpo y la violencia; y también se intentó que los mundos de la moda, las artes plásticas y el cine tuvieran una presencia a través de la mesa redonda coordinada por Fernando Castro y la proyección de una película a cargo de Javier Ordóñez.

Encontramos conferencias de pensadores ya afirmados como Félix Duque junto a propuestas filosóficas prometedoras como las de Gabriel Aranzueque, Enrique Alonso o Javier Moscoso. También cabe destacar la frescura e intensidad de la incursión del jurista Julián Sauquillo en los territorios de la filosofía estoica y del pensamiento contemporáneo.

Puede considerarse un éxito la multiplicidad de áreas que han concurrido al congreso, donde han tenido la palabra voces que procedían de campos de trabajo aparentemente distantes, mostrando lo fructífero que puede resultar poner en común discursos diferentes donde, por otra parte, pueden encontrarse afinidades que a menudo las divisiones artificiosas de la institución académica no dejan ver. También es digno de mención el elevado número de contribuciones que han provocado largas discusiones dentro y, sobre todo, fuera de las salas de conferencias y que esperamos puedan cristalizar muy pronto en una publicación de las actas del congreso. La asistencia fue muy numerosa, heterogénea y representativa de los diferentes enfoques que conforman el actual panorama filosófico español.

Fue también notable el éxito de participación en las actividades nocturnas que, como en anteriores ediciones, pretendían dislocar la estructura tradicional y los usos asociados a los congresos y que, seguramente, no se debe sólo a la calidad de las propuestas artísticas, sino que quizá revela también la necesidad de volver a pensar nuevas estrategias que permitan la apertura a otras formas de hacer filosofía. Este síntoma constituye sin duda un reto para próximas ediciones, en las que podrán ensayarse nuevas fórmulas que rejuvenezcan realmente el Congreso de Filósofos Jóvenes. En este sentido, desde la dificultad que entraña la organización de un congreso como éste, en el que las cosas nunca pueden salir del todo bien, nos gustaría resaltar, también de cara a los que quedan por venir: su propio carácter de ensayo, de *exagium* donde pesar y pensar, donde poner en suspenso el orden establecido y poner a prueba la filosofía desde la filosofía misma.

Alba Jiménez

LOS OTROS EXILIOS

Del 24 al 28 de julio de 2006 ha tenido lugar en Vélez Málaga un curso de verano organizado por la Universidad de Málaga dirigido por José Luis Abellán y en el que ha actuado como secretaria Julia Cela. Este curso ha estado muy vinculado a la Fundación María Zambrano, en la que se inaugurará el año próximo un Centro de Estudios sobre el Exilio dirigido por el ahora presidente de la Fundación, Juan Fernando Ortega Muñoz.

El curso fue inaugurado por la conferencia de José Luis Abellán, "Los otros exilios: otra España", en la que presentó el amplio panorama de la emigración republicana, que tan bien conoce.

A lo largo de la semana intervinieron los siguientes profesores en orden cronológico: Mª Fernanda Mancebo (Universidad de Valencia), con el tema "Dispersión y exilio de los profesores universitarios"; Alicia Alted (UNED de Madrid), con "La infancia en el exilio"; Ernesto García-Camarero (CSIC), "El legado científico del exilio"; Pilar Altamira (Fundación Rafael Altamira), con la conferencia "El exilio en el ámbito de la historia", donde rescató del olvido a varios de los historiadores del exilio; Antonio Jiménez (UCM) habló de las "Labores de traducción de los filósofos exiliados", centrándose en las traducciones de los filósofos y acercando sus escritos a los estudiosos de habla española; Julia Cela (Departamento de Ciencias de la Información de la UCM), trató de "Periodismo y exilio", centrándose en Argentina y en el quehacer periodístico de Francisco Ayala; José Luis Mora (profesor titular de la UAM) habló del exilio interior en su interesante conferencia "La revista *Ínsula*, un puente entre el exilio exterior y el interior"; Juan Fernando Ortega (catedrático de Filosofía de la Universidad de Málaga y, como se ha dicho, director de la Fundación María Zambrano), desarrolló en "La dispersión de la Escuela de Madrid" una amplia exposición en la que destacó la amplia influencia de Ortega y su crítica desde algunos escritos de María Zambrano; finalmente, cerró el ciclo Margarita de la Villa, exiliada y profesora de derecho de la UNAM, con "Los grandes juristas del exilio".

El Curso se completó con actividades culturales entre las que vale la pena destacar la Conferencia sobre Picasso de la ministra de Cultura, Carmen Calvo, los conciertos de jazz y guitarra, y la visita a Frigiliana, último reducto de los moriscos de Granada.

En definitiva, un paso más en la tarea de profundizar y dar a conocer el exilio republicano de 1939.

Mª Fernanda Mancebo

EXPOSICION "EL DARWINISMO EN LOS MANUALES ESCOLARES DE CIENCIAS NATURALES DEL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX EN ESPAÑA"

Esta exposición se realizó en la Biblioteca Central de la UNED, con motivo de la "VI Semana de la Ciencia" celebrada en Madrid del 6 al 19 de noviembre de 2006. La iniciativa partió del Centro de Investigación MANES y la comisaria de la exposición fue Margarita Hernández Laille, investigadora de MANES y becaria predoctoral del Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada de la UNED.

En la muestra, que extraordianariamente se pudo visitar hasta el 10 de febrero de 2007, se expusieron manuales escolares de Ciencias Naturales de segunda enseñanza, obras de Darwin y otros libros que hacían referencia al darwinismo, procedentes de los fondos bibliográficos del Centro de In-

vestigación MANES, la Biblioteca Central de la UNED, la Residencia de Estudiantes de Madrid, el Instituto de Enseñanza Secundaria Cardenal Cisneros de Madrid y el Centro Internacional de la Cultura Escolar de Berlanga de Duero (Soria). Asimismo se pudieron contemplar otros documentos y diversos materiales alusivos al darwinismo, como cuadros, dibujos, carteles, fósiles, etc.

El objetivo de la exposición fue mostrar algunos de los resultados obtenidos en la investigación sobre cuándo, cómo y con qué valores se introdujo la teoría de la evolución de Darwin en nuestras instituciones escolares, y cuáles fueron los primeros libros de texto en España que incluyeron el darwinismo en sus contenidos, cómo lo hicieron y cuál fue la evolución de esta enseñanza. Por este motivo, aunque la exposición se centró en los manuales escolares de Ciencias Naturales publicados desde 1874 hasta 1900, se incluyeron también algunos libros de texto anteriores y posteriores a estas fechas, por considerarlos de especial interés para mostrar el desarrollo educativo de esta materia.

En la exposición se incluyeron algunos de los manuales escolares de Ciencias Naturales de segunda enseñanza, publicados en el último tercio del siglo XIX, que introdujeron el darwinismo en sus contenidos, como los dos volúmenes de la *Historia Natural* de Odón de Buen y del Cos, prologados en 1896, el manual *Elementos de Historia Natural*, publicado por I. Bolivar, S. Calderón y Arana y F. Quiroga en 1890, *Nuevos elementos de Historia Natural* de I. Bolivar y S. Calderón, publicado en 1900 y *Elementos de Historia Natural*, publicado por Rafael García Álvarez en 1891.

También se exhibieron otros manuales escolares que defendieron como única teoría el origen divino del hombre y de la tierra, es decir, la creación por un Ser Supremo de todo lo existente según las pautas literales de la Biblia, como la 7ª edición de 1878 de *Nociones de Fisiología e Higiene*, y la 9ª edición de 1883, de Joaquín González Hidalgo, el *Programa Sumario de elementos de Historia Natural* de Manuel Mir y Navarro, publicado en 1896 y la 5ª edición de *Elementos de Historia Natural* de Félix Sánchez Casado, de 1882.

Asimismo, se pudieron observar en la muestra libros de texto de Ciencias Naturales cuyos autores eran explícitamente contrarios a la teoría de la evolución de Darwin, como Felipe Picatoste, que en 1889 publicó sus *Elementos de Historia Natural*, Luis Pérez Mínguez, quien publicó su 8ª edición de *Nociones de Fisiología e Higiene* en 1897 y negó la importancia de la Geología en la 9ª edición de *Historia natural e ideas generales de Geología*, de 1893. También entre los autores antidarwinistas figuraba Félix Sánchez Casado con la 8ª edición de su *Guía del Bachiller* publicada en 1895.

También se expusieron manuales escolares de autores que apoyaron la concordancia entre los dogmas transmitidos por la Biblia y las teorías de la Ciencia, como José Monlau, del que se exhibieron en esta exposición el tercer volumen del *Compendio de Historia Natural*, de 1874, y la 5ª edición de *Nociones de Fisiología e Higiene con las nociones de anatomía humana correspondientes*, publicada en 1881.

Uno de los libros de texto anteriores al último tercio del siglo XIX que se expusieron fue *Lecciones de Historia Natural*, de Doyere, traducido del francés en 1847 para la enseñanza de las Ciencias Naturales en España. También se mostraron la 5ª y la 7ª ediciones, de 1858 y 1865 respectivamente, del *Manual de Historia Natural* de José de Galdo López de Neira, catedrático de esta asignatura en el Instituto Cardenal Cisneros de Madrid, cuya 1ª edición publicada en 1848 constituye el primer libro de texto de

Ciencias Naturales escrito en castellano. Este manual se mantuvo activo durante 50 años, publicándose su novísima edición en 1894. Asimismo, se expuso la 2ª edición de *Nociones de Historia Natural para uso de los alumnos de segunda enseñanza*, publicada por Rafael García Álvarez en 1867.

Entre los manuales escolares expuestos que fueron publicados con posterioridad a 1900, se encontraba la 2ª edición de *Nociones de Historia Natural* de Salvador Calderón y Arana, publicada en 1905, la 5ª edición del *Compendio de Fisiología*, de E. Hedón, de 1910, el manual de *Ciencias Naturales* de E. Caustier, publicado en 1917 y la 3ª edición del *Tratado elemental de Historia Natural* de Celso Arévalo, cuya 3ª edición se publicó en 1920, todos ellos darwinistas. También pudieron observarse otros libros darwinistas como *Geología*, de José Macpherson, la 4ª edición del *Programa explicado de Historia Natural*, publicado por Enrique Serrano Fatigati entre 1913 y 1920 y la 2ª edición publicada en 1918 de *Nociones de Anatomía, Fisiología e Higiene* por Orestes Cendrero Curiel. Otros manuales escolares de autores antidarwinistas que, habiendo aparecido con posterioridad a la fecha estudiada, no obstante se expusieron en esta ocasión fueron la 9ª edición de *Historia Natural con principios de Fisiología e Higiene*, publicada en 1901, y la 2ª edición de 1909 de *Historia Natural con nociones de Anatomía y Fisiología humanas* de Fidel Faulín Ugarte.

La heterogeneidad en el tratamiento del darwinismo en los contenidos de los manuales escolares que figuraban en la exposición representaba un fiel reflejo de la situación política y social de nuestro país en aquel momento histórico. Asimismo, la exposición trató de mostrar el papel que tuvo la Iglesia en la controversia acerca de la teoría de la evolución de Darwin y la influencia de la legislación educativa de la alta Restauración en la introducción del darwinismo en la enseñanza. En cuanto a este último aspecto, la muestra quiso dejar constancia de que la política educativa española se volvió más intolerante desde el comienzo de la etapa restauradora, atendiendo al sesgo político conservador que buscaba basar la enseñanza en los principios básicos del catolicismo. Como es bien sabido, Cánovas puso especial empeño en integrar a los ultramontanos en el sistema para acabar con el conflicto carlista. La Iglesia apoyó de este modo la Restauración de la monarquía, cuya Constitución declaraba al Estado español confesional y católico, a cambio de recibir el control de la educación. Con tal fin, se pudo leer en la exposición el real decreto de Orovio, de 26 de febrero de 1875, que aparentemente trataba de regular el problema de los libros de texto y programas de estudio, pero que en realidad lo que hacía era derogar los artículos 16 y 17 del decreto de Octubre de 1868 y restablecer la ley Moyano de 1857 en cuanto a la libertad de los profesores para elegir los libros de texto, volviéndose al sistema de lista de libros aprobados y prohibidos, y la circular dirigida por el mismo Orovio a los rectores "para que vigilaran la adaptación de la enseñanza a la ortodoxia religiosa y política del nuevo régimen".

La exposición recibió una gran atención mediática, lo que demuestra una vez más que el darwinismo sigue siendo un tema socialmente "vivo", tanto a este lado del Atlántico como al otro, donde los episodios acaecidos en los últimos tiempos en los Estados Unidos nos remiten al ambiente de los años posteriores a la publicación de *El origen*. Baste citar algunos ejemplos de ello: el diario *El País* del 6 de noviembre de 2006; el diario *El Mundo* del 12 de noviembre de 2006, y el suplemento *Aula*, que el diario *El Mundo* publica para los alumnos de segunda enseñanza, del 14 de

diciembre de 2006. Asimismo se realizó una entrevista radiofónica a Margarita Hernández Laille en Radio UNED de Radio 3, el 12 de noviembre de 2006, y se emitió una grabación de la exposición y una entrevista sobre la misma en VEO, la televisión de *El Mundo*, el 15 de noviembre de 2006. También, el 9 de febrero de 2007 se emitió un programa sobre la exposición en la segunda cadena de televisión española, dentro del espacio "La aventura del saber", donde Margarita Hernández explicó detalladamente el contenido y la finalidad de la exposición.

Por último, hay que señalar que actualmente se está preparando una exposición virtual de la muestra en la página web del Centro de Investigación MANES.

Diego Núñez

III CONGRESO MUNDIAL DE METAFÍSICA

La Fundación Idente de Estudios e Investigación, con la colaboración de la Fundación Fernando Rielo, organizó el III Congreso Mundial de Metafísica, celebrado en Roma del 6 al 9 de julio de 2006. Los dos primeros congresos, celebrados en los años 2000 y 2003, reunieron a numerosos filósofos, y estudiosos de otros campos, para explorar las vías de renovación de la metafísica en el siglo XXI, teniendo en cuenta las aportaciones del pasado. A la luz de estos intercambios con profesores de 27 naciones (Europa, América del Norte y del Sur, Oriente Medio, Asia y Australia) y tomando en consideración sus intereses y especialidades, se fijaron para este III Congreso las siguientes áreas generales: Metafísica y Cultura; Metafísica y Epistemología; Metafísica y las Artes; Metafísica y Ética; Metafísica y Mística; Metafísica y Pedagogía; Metafísica y Ciencias Experimentales; Metafísica y Derecho; Metafísica y Personeidad; y Metafísica y Desarrollo Global. El criterio seguido se basa en la convicción de que todas las dimensiones y actividades humanas están abiertas a la consideración de su fundamento último. Ésta es la premisa central de la empresa metafísica: la búsqueda de una concepción válida de lo absoluto en relación con la experiencia y la comprensión humanas.

El acto inaugural del Congreso fue presidido por el Cardenal Vicario de Benedicto XVI, Camillo Ruini, quien destacó la importancia de que tantos estudiosos se encontraran reunidos en torno a la metafísica y expresó el apoyo personal del propio Pontífice, y por el Presidente de la Fundación Idente de Estudios e Investigación y Presidente del Congreso, Jesús Fernández Hernández. Éste señaló en sus palabras de apertura que "no hay que tener miedo a la palabra "metafísica", pues designa la ciencia suprema, la que fundamenta y da unidad, dirección y sentido al pensar y actuar humanos sobre una realidad que ha intentado, intenta e intentará ser siempre plasmada en las ciencias experimentales. Sin metafísica —continuó— todo camina a la deriva. Las ciencias, la sociedad, la historia, la cultura, no se hacen solas, sino que, antes bien, las hace el ser humano con su ontológica visión creativa y transformativa".

"Este Congreso de Metafísica lo es del mundo de las vivencias; en ningún caso, de la matematización, de la técnica o del experimento, que poseen su propia metodología. Cualquier mímesis o remedo de la metodología de las ciencias experimentales, cuando tratamos el mundo de las vivencias, es un reduccionismo que sólo interesa a la voluntad de poder de las ideologías, que se caracterizan, —según Fernando Rielo—, por tres perversiones fundamentales: el reduccionismo, el exclusivismo y el fanatismo".

"¿Qué es lo único que hay en el ser humano que no reduce, no excluye, no fanatiza?: el amor. Fernando Rielo afirma del amor que es el motor de la historia, el motor de la ciencia, el motor de la sociedad, el motor de la familia, el motor del arte y, en definitiva, el motor de toda actividad, motivación y creatividad humana. No es el Ser lo más importante, sino el Amor. El amor no es ser abstracto, sino Ser más, es comunión entre personas. El amor es, en definitiva, el estado de ser, el acto de ser, la forma de ser y la razón de ser de una persona con otra persona. El amor es la síntesis de todas la virtudes, de todo lo que es positivo en la persona humana; por eso, el ser humano es dialogal, perceptivo, comunicativo, relacional".

La primera ponencia del Congreso la realizó José M. López Sevillano, de la Escuela Idente, quien habló sobre "Nuevo paradigma del conocimiento en Fernando Rielo", que sirvió también de introducción al seminario que se dedicó a este místico y pensador español, creador de esta Escuela de Pensamiento y otras varias fundaciones, donde se desarrollaron distintos aspectos de su original modelo metafísico y su aplicación a diversas áreas de conocimiento. Los demás ponentes fueron los profesores: Vittorio Possenti, de la Universidad de Venecia, quien desarrolló el tema "Interioridad extática, amor, comunicación. Sobre la metafísica de la persona"; Steven T. Katz, de la Universidad de Boston, que habló de "Misticismo, Epistemología y Metafísica"; Juana Sanchez-Gey, de la Universidad Autónoma de Madrid y Directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo, que trató "Algunos precedentes de la visión rieliana en el pensamiento español"; "El vaciado del concepto de ser en la filosofía contemporánea" lo desarrolló el Director de la Fundación María Zambrano y Catedrático de la Universidad de Málaga, Juan Fernando Ortega Muñoz; Jesús Conill, de la Universidad de Valencia habló sobre "Metafísica y ética"; y David G. Murray, investigador de la Escuela Idente, concluyó las ponencias con la titulada "La definición mística de la persona humana: nuevas perspectivas para el pensamiento contemporáneo".

Se presentaron 146 comunicaciones en las áreas arriba mencionadas, que se desarrollaron en sesiones simultáneas y por grupos lingüísticos: en español, inglés e italiano, aunque había participantes de otras importantes lenguas europeas y asiáticas. Tanto tras las ponencias como tras las comunicaciones, se ha dado un enriquecedor coloquio entre los participantes en el Congreso. Un aspecto destacable del Congreso ha sido la creación de un marco de diálogo de distintas concepciones culturales, religiosas, metafísicas, partiendo de una posición unitaria para, desde ella, apreciar las diferencias, y no a la inversa, como camino más fructífero. Finalmente, se desarrolló un taller-seminario de jóvenes pensadores, que han aportado sus reflexiones desde la experiencia en torno al tema de la libertad y el poder de las ideologías, con un enriquecedor coloquio posterior.

En las conclusiones de los distintos grupos de trabajo se destacaron los siguientes aspectos: la pregunta por el problema del hombre y su relación con el Absoluto, como clave para la metafísica; la necesidad de conocer y ordenar el estatuto ontológico del hombre; la relación entre fe, razón y filosofía; el valor de la experiencia mística para el conocimiento; y el compromiso de buscar una vía de salida al momento crítico del pensamiento.

En sus palabras de clausura, el Presidente del Congreso dijo lo siguiente: "Hagamos verdadera ciencia, ciencia suprema, fundamentante, de una metafísica que, teniendo como objeto la realidad suprema,

cuya intimidad constitutiva tienen que ser personas divinas, nos ponga en diálogo con las diversas culturas, con la sabiduría que nos han legado, como afirma Aristóteles, los que nos han precedido, con los avances de la ciencia, con las diversas formas del arte; pero sobre todo, nos enseñe a valorar la riqueza inconmensurable, sagrada —afirma Séneca— deitática —afirma Rielo— que es el ser humano".

El Congreso quedó clausurado, dejando ya abierta la convocatoria de su IV edición, que tendrá lugar en el año 2009.

Ascensión Escamilla Valera

III CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Con el título, "Constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento europeo contemporáneo", la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel organizó en Salamanca su III Congreso Internacional, durante los días 17, 18 y 19 de octubre de 2006. El motivo y tema del Congreso fue la conmemoración del segundo centenario de la publicación, en 1807, de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, una de las cimas del pensamiento filosófico. La celebración de este Congreso anticipó los numerosos actos que previsiblemente tendrán lugar en 2007 con motivo de dicho centenario. De esta manera, la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, cuyo presidente es Mariano Álvarez Gómez, de la Universidad de Salamanca, se sitúa en primera fila entre las asociaciones filosóficas que dedican una reunión científica de carácter internacional al debate sobre esta obra.

Este III Congreso guarda relación con los dos Congresos Internacionales, que la mencionada Sociedad celebró en 1998 y en 2002. En el primero de ellos, bajo el título "Razón, libertad y estado", se presentaron temas esenciales de la obra de Hegel. En el segundo, se analizó el significado de "La controversia de Hegel con Kant", que dio título al Congreso. Bajo aspectos distintos, esas dos actividades permitían analizar ya en concreto alguna obra determinada, en este caso la *Fenomenología del espíritu*, por su repercusión en la evolución del pensamiento filosófico en las últimas décadas.

En cuanto a los participantes, se pudo contar con especialistas españoles así como europeos y americanos que actualizaron el sentido de la obra mediante el conocimiento del contexto histórico y el análisis de los conceptos fundamentales que determinan su estructura así como la vigencia del planteamiento general del desarrollo del pensamiento de Hegel en un sentido cultural y colectivo. De hecho, las ponencias tuvieron un considerable nivel y abordaron tanto aspectos internos de la obra de Hegel como la presencia en ella de otras grandes figuras filosóficas de la talla de Kant, Fichte y Schelling, así como del pensamiento clásico y moderno Antígona y Don Quijote, entre otras. Precisamente, debido a la complejidad de la *Fenomenología del Espiritu,* una de las pretensiones del Congreso era tratar de exponer un hilo conductor que proporcionara la idea de su arquitectura interna, dentro de la cual se conjuga el rigor del concepto con el curso de la experiencia.

Intervinieron un total de dieciséis ponentes: L. Siep, de Münster, A. Sell, del Hegel-Archiv, en Bochum; T. Rockmore, de Pittsburg (USA); J.L. Vieillard-Baron, del Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand de Poitiers; así como Juan Manuel Navarro, Pedro Cerezo, Ángel Gabilondo, Gabriel Amengual, Félix Duque,

Raul Gabás, Salvi Turró, Francisco Pereña, Juan José Padial, Reynner Franco y los organizadores, Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín. Las ponencias abordaron el significado de la *Fenomenología* y su proyección en el pensamiento contemporáneo, tanto desde el punto de vista teórico como de la filosofía práctica, ya que en dicha obra ambas perspectivas se encuentran intrínsecamente unidas. Hacer presente esta doble perspectiva fue uno de los objetivos del Congreso, con el fin de poner de manifiesto la dimensión que adquiere la relación entre pensamiento y acción, cuyo análisis es necesario para mostrar el carácter concreto y efectivamente real que tiene el concepto de *espíritu*. Uno de los aspectos que se pusieron de manifiesto en estas jornadas fue la vigencia de esta obra y el creciente interés que se ha suscitado sobre ella en las últimas décadas, con un considerable número de publicaciones monográficas.

La celebración del Congreso de Salamanca se anunció ante el Congreso Internacional de la Hegel-Gesellschaft que tuvo lugar en Poznan (Polonia) del 21 al 24 de septiembre de 2006, así como ante el IV Simposio Internacional celebrado en Buenos Aires del 3 al 6 de Octubre de 2006 y organizado por Dialógica (la Sociedad Iberoamericana sobre Hegel) y el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

La Sociedad Española de Estudios sobre Hegel publicará los resultados de estas ponencias mediante la edición de las Actas del Congreso, cuya elaboración se llevará a cabo a lo largo de 2007.

María del Carmen Paredes Martín

II CONGRESO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO POLÍTICO HISPÁNICO

Murcia, 13-16 de noviembre de 2006

El pasado mes de noviembre se celebró en Murcia el II Congreso Internacional de Pensamiento Político Hispánico, organizado por el grupo de investigación "Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo" de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. En esta segunda edición, la convocatoria estuvo centrada en el pensamiento, la época y la recepción de uno de los autores políticos más importantes del barroco español: precisamente, el murciano Diego de Saavedra Fajardo.

Escritor, político y diplomático bajo los reinados de Felipe III y Felipe IV, desarrolló gran parte de su labor literaria con "el rey planeta", así como sus quehaceres como embajador y plenipotenciario en las negociaciones para la paz de Westfalia. Su incuestionable talla como pensador político, de la que da fe la atención que se le ha prestado en otras lenguas, junto a la simultánea escasez de trabajos de investigación recientes en este ámbito, animó a los organizadores a la convocatoria de este congreso. Desde la celebración de los respectivos centenarios de su nacimiento y muerte, los trabajos dedicados al ministro murciano se habían ralentizado o prácticamente desaparecido, reduciéndose a episodios anecdóticos. Dedicar un espacio de un tamaño y categoría acordes con el personaje permitió a los asistentes atender a aspectos muy concretos de su obra, así como proporcionar un nuevo impulso a los estudios sobre su figura.

Fueron un total de treinta y dos ponencias repartidas a lo largo de cuatro jornadas las que ofrecieron una mirada caleidoscópica del murciano, desde la conferencia inau-

gural de José Mª González, profesor del Instituto de Filosofía del CSIC, hasta la de Díez de Revenga, catedrático de literatura de la Universidad de Murcia, que clausuró el congreso. El primero rastreó, acompañando su exposición con bellísimas imágenes, la presencia en la obra de Saavedra de la metáfora barroca del espejo y su aplicación a los campos semánticos de la sabiduría, la fortuna, la prudencia o el engaño. Por su parte, el profesor —y también editor— del autor murciano, el profesor Díez de Revenga, indagó en la huella literaria del ministro barroco a través de la escritura de autores contemporáneos como Azorín o Francisco Ayala. Pero entre una y otra intervención los cuatro días de este congreso abrieron multitud de puertas e interesantes ocasiones para el diálogo y el debate. Diversos aspectos relacionados con la razón de Estado fueron el tema central de algunas ponencias, confrontándose en ellas el análisis de Saavedra con autores coetáneos: Elena Cantarino, profesora de la Universidad de Valencia, clarificó conceptos haciendo una lectura paralela entre Saavedra y Gracián; el profesor de la Universidad de Sevilla, Antonio Hermosa, radiografió la obra de Saavedra escrutando las implicaciones maquiavelianas en las *Empresas Políticas*; el profesor Gómez Orfanel, de la Universidad Autónoma de Madrid, primó en su lectura el concepto de "secreto" privilegiado por Naudé y su velada presencia en las páginas del ministro de Felipe IV; de la misma universidad, el joven investigador Jorge del Palacio Martín destacó la utilización ideológica de Justo Lipsio en la monarquía hispánica; José Javier Ruiz, profesor de Historia Moderna de la Universidad de Murcia, leyó atentamente algunos pasajes de la obra del francés Jean Boucher, que sirvieron para calibrar las distancias entre ese pensamiento católico y las nuevas aportaciones al pensamiento político de la época. También en íntima relación con el concepto de razón de Estado moderno, los profesores Miguel Grande, de la Universidad de Comillas, y Patxi Lanceros, de la Universidad de Deusto, abordaron un elemento tan barroco en el "arte de gobernar" como el disimulo: el primero indagó en el dilema moral que el engaño y la apariencia suponían para los pensadores del XVII, así como la relación del disimulo con la ley natural; el segundo reflexionó sobre conocimiento y poder en el barroco.

Otra dimensión de la obra política de Saavedra Fajardo que fue tenida en cuenta en dos de las ponencias es su aportación al pensamiento económico. La relación del diplomático español con los arbitristas napolitanos de su tiempo —especialmente Carlos Tapia y Antonio Serra— fue puesta en evidencia por el profesor de la Università degli studi dell'Aquila de Roma, Gaetano Sabatini. También el profesor Enrique Ujaldón contribuyó a esta lectura en clave económica, deteniéndose en un autor español contemporáneo de Saavedra, Sancho de Moncada.

Diferentes lecturas desde diversos ángulos de la obra saavedriana contribuyeron a tejer un colorista tapiz: los jóvenes investigadores Iván García Rodríguez, de la Universidad de León, y Carlos Martínez, de la Universidad Humboldt de Berlín, abordaron —si bien desde diferentes perspectivas— el derecho natural en Saavedra. Este fue también el tema escogido por el profesor Jorge Ayala, de la Universidad de Zaragoza, quien analizó el significado de Saavedra como continuador de la escuela de derecho natural. Otro joven investigador, Víctor Egío, de la Universidad de Murcia, rastreó sus reflexiones sobre la guerra a través de la obra cumbre del escritor barroco. También los profesores Jorge García López, de la Universidad de Girona, y José Sanmartín, de la Universidad de Alicante,

escogieron temas y objetos de análisis muy definidos de Saavedra: Jorge García analizó la presencia de Diógenes el Cínico en la *República literaria* de Saavedra y José Sanmartín hizo hincapié en la idea de identidad moral, a su juicio fundamental en el pensamiento del escritor murciano.

Los rasgos propios de la época no fueron descuidados en el congreso, siendo el objeto de la mirada de algunos de los participantes. Relacionándolos directamente con la problemática del imperio hispánico, el profesor Oscar Mazín, del Colegio de México, escudriñó los entresijos del orbe indiano a través de dos de sus más importantes figuras, los fiscales Juan de Solórzano y Juan de Palafox. La investigadora norteamericana Rachel Price, de la Duke University, reflexionó en torno al concepto de "distancia" en el imaginario de la monarquía hispánica, y sobre la problemática relación barroca de naturaleza y representación. Simonetta Scandellari, de la Universidad de Ferrara, ofreció a los oyentes una amable lectura del papel de los secretarios en las cortes italianas de los siglos XVI y XVII.

Por otro lado, el pensamiento de Saavedra fue leído en el contexto de la nueva realidad europea previa a Westfalia, abordándose la tensión, tan evidente en la obra saavedriana, entre la España imperial que se desvanecía y la nueva Europa de los incipientes Estados modernos. Sobre ello giraron las ponencias del profesor José Luis Villacañas, de la Universidad de Murcia, y del joven investigador Villacañas de Castro, de la Universidad de Valencia. El primero subrayó la dialéctica entre pasado y presente, la tensión dramática entre los modelos tradicionales y las nuevas exigencias políticas, visibles en los escritos del ministro español. El segundo abordó la cuestión del Estado como núcleo ontológico fundamental a través de la interpretación foucaultiana del nacimiento del Estado moderno. El profesor de la Universidad de Murcia, Antonio Rivera, y el investigador de la Universidad Eötvos Lórand de Budapest, Tibor Monostori, analizaron el horizonte europeo del ministro a través de los conceptos del incipiente *ius gentium europaeum*, por parte del profesor Rivera, y de la política transilvana, cuya huella en Saavedra indagó Monostori.

Un espacio del congreso, también importante, fue el dedicado a la recepción de Saavedra Fajardo en los escritores posteriores como Sempere y Guarinos en el siglo XVIII, Francisco Ayala o Tierno Galván en el XX. El investigador de la Universidad de Murcia Rafael Herrera, especialista en el político ilustrado, presentó la lectura que este último hizo de la obra histórica de Saavedra *Corona Gótica*. Juana Sánchez-Gey recorrió una biografía intelectual de Ayala centrándose en su interpretación del escritor barroco. Por su parte, el profesor de la Universidad de Murcia, Jorge Novella, conectó a Tierno Galván y Ayala con el autor murciano en sus respectivas lecturas —idénticas, a juicio del profesor— sobre la Contrarreforma. Por otro lado, el congreso sirvió para presentar un manuscrito inédito de Saavedra Fajardo, cuya trascripción y edición ha corrido a cargo de quien firma estas líneas, y que se puede leer publicado en la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo.

Pero este II Congreso Internacional de Pensamiento Político Hispánico fue asimismo un marco excepcional para rendir un emotivo homenaje al investigador emérito Gonzalo Díaz, cuya magna obra *Diccionario de filósofos españoles* está siendo digitalizada por la biblioteca Saavedra Fajardo. En el homenaje, programado en la sesión inaugural del congreso, intervinieron profesores y amigos que dedicaron elogiosas y emocionadas palabras a la labor de un hombre incansable, cuya ceguera y

avanzada edad no impidieron sin embargo su presencia en el acto. El profesor Antonio Heredia, de la Universidad de Salamanca, recorrió de forma evocadora la distancia que separa el logro de Gonzalo Díaz de crear un diccionario de filósofos españoles con el intento fallido de Gumersindo Laverde. José Luis Mora, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y director de esta revista, mostró un interesante registro del punto en que se halla la institucionalización de la disciplina académica "Historia del Pensamiento Español", aportando datos muy significativos de los avatares a que se ha visto sometida. De la misma universidad madrileña, la profesora Juana Sánchez-Gey destacó la personalísima aportación de Gonzalo Díaz a la historiografía española, coronando sus palabras con un emotivo agradecimiento a su labor. Finalmente, el investigador de la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo, Miguel Andúgar, responsable de la digitalización de los fondos documentales del homenajeado, ilustró a los presentes en la sala las posibilidades investigadoras de una herramienta digital como esa. Fue el propio Gonzalo Díaz quien cerró el acto agradeciendo el homenaje y recordando la contribución de su mujer Dolores Abad a una tarea que por sí mismo —dijo— no habría podido realizar.

En definitiva, este congreso interdisciplinario sirvió para reunir, en torno a la figura y la época del autor barroco, a un nutrido grupo de estudiosos —prestigiosos profesores e investigadores noveles— unidos sobre todo por el interés en el pensamiento hispánico. Una herramienta de investigación como la Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo no podía menos que dedicar un espacio al estudio de un autor que no sólo es su referente onomástico, sino que representa mejor que ningún otro la vocación internacional que debe presidir todo trabajo de auténtica aspiración investigadora. Remozar, actualizar, refrescar la mirada en torno a un político murciano de talla internacional, respetado y reconocido por sus contemporáneos, merecía este esfuerzo.

B. Rosa de Gea

VIII COLOQUIO INTERNACIONAL BARILOCHE DE FILOSOFÍA

Entre los días 20 y 22 de septiembre de 2006 se celebró en S. C. de Bariloche (Argentina) el VIII Coloquio Internacional de Filosofía, con el tema "Filosofía y Lenguaje". De los 233 ponentes que participaron, las contribuciones de los 19 que provenían de universidades o centros de investigación españoles (F. Álvarez, E. Bustos, R. del Castillo, A. Escudero, J. V. Mayoral, J. Muguerza, Q. Racionero y L. Vega Reñon de la UNED; L. Fernández Moreno, J. M. Navarro Cordón y A. Rivadulla de la UCM; C. Gómez López, J. Ordóñez y J. Vega Encabo de la UAM; A. Domènech, M. Pérez Otero y E. Lynch de la UB; E. Pérez Sedeño del CSIC y A. Faerna de la UCLM), así como las de algunos investigadores procedentes de la UBA (como P. Lorenzano) o la UNAM (L. Valdivia o M. Gómez Torrente), entre otras de investigadores europeos o americanos, resultan significativas en la medida que favorecen el incremento del patrimonio filosófico de investigaciones en español. Por otra parte, algunas de ellas reflejan el estado actual de los nuevos debates sobre Filosofía del Lenguaje, Epistemología, Filosofía de la Ciencia o Argumentación y análisis del discurso que se están promoviendo desde determinados marcos de investigación hispanos.

La contribución de C. Gómez López, "Usos posibles/ Mundos posibles: (¡no pienses, mira!)" para la mesa "Wittgens-

tein", coordinada por Samuel M. Cobanchik, permitió a los asistentes reflexionar sobre los problemas de la "forma lógica y el significado" de las proposiciones. Tomando como ejemplo el *Tractatus* y algunos planteamientos de R. Brandom, el ponente contrapuso la idea de determinación "explícita" del significado de los cuantificadores a través de reglas formales, a una noción de significado basada en el "uso práctico" del lenguaje. La relación entre forma lógica y significado también constituyó objeto de reflexión para E. Bustos, quien participó en la mesa "En torno a formas lógicas, realidad y significado de T. M. Simpson" con una ponencia —"Presuposiciones y forma lógica"— en la que planteó una revisión de la postura de FLRS a la luz de las modernas propuestas de autores como Carston, (2002) o Recanati, (2002) sobre el proceso de "enriquecimiento" de la forma lógica o la idea de que existen "constituyentes no articulados" en algunos niveles descriptivos. En el intento de dar un nuevo sentido a la noción "significado", A. Faerna planteó en "Significado y valor: La crítica pragmatista al emotivismo", planteó —para la mesa por él coordinada "Pragmatismo y lenguaje— que la clave para comprender la relación pragmatismo-positivismo se encontraba en el análisis del significado de los enunciados "valorativos" (vs. descriptivos) y en la posibilidad de un conocimiento de valores (vs. conocimiento de hechos).

También E. Bustos hizo referencia a la "axiología" —en relación con la "argumentación"— en su ponencia "Lo que queda de la Filosofía Analítica", correspondiente a la mesa "Análisis y topología del discurso. Orientaciones actuales en la Filosofía del Lenguaje", coordinada por Quintín Racionero. Bustos defendió que sólo sería posible una caracterización conceptual de la Filosofía Analítica que fuera más allá de la sociología académica sobre una base axiológica constituida por un conjunto de valores intelectuales —de naturaleza epistemológica en general y argumentativa en particular— que pudieran dar consistencia al análisis. La Filosofía Analítica y su vinculación al denominado "giro lingüístico" constituyeron asimismo objeto de discusión y crítica para algunos de los ponentes que participaron fuera de los debates de las mesas redondas. Este fue el caso de Leticia Valdivia, quien defendió en "La "existencia" del giro lingüístico", que el giro que causó el desarrollo de la Filosofía Analítica también favoreció el desarrollo de semánticas no compatibles con determinadas concepciones intuitivas de la noción de "existencia". Javier Muguerza en su ponencia "A vueltas con el giro lingüístico: Medio siglo de avatares de la razón", planteó una vía de superación de la hegemonía del "giro lingüístico" a través de la asunción de ciertos logros alcanzados en función del mismo —rigor, precisión o claridad mental— y la sustitución de determinados planteamientos por otros de carácter post-metafísico. El argentino Pablo Lorenzano también dedicó una ponencia —"El giro lingüístico y el giro pragmático: La Filosofía contemporánea de la Ciencia y la vuelta a los clásicos"—, a la reflexión sobre el giro lingüístico en relación con el pragmático y la Filosofía de la Ciencia: lo hizo dentro de la mesa "Lenguaje y Ciencia", coordinada por él, que integró el mayor número de investigadores.

En la misma línea de debate sobre los problemas del "giro lingüístico", Alejandro Escudero, que integraba la mesa "Análisis y topología del discurso", presentó un trabajo titulado "W. Benjamin y M. Heidegger ante el giro lingüístico de la Filosofía contemporánea". Su pretensión era defender la incursión en "aporías" por parte de quienes han pretendido convertir el lenguaje en un "instrumento" al servicio del hombre. A

partir de la lectura de dos artículos de Benjamin (1916) y de Heidegger (1957), reflexionó sobre las dificultades que derivan de supuestos contemporáneos relativos a la aplicación de planteamientos "lingüísticos" a temas filosóficos. En lo referente a la cuestión del giro pragmático, Q. Racionero distinguió en "El giro pragmático de la razón en la Filosofía del Lenguaje" dos concepciones dentro de dicho giro, pendientes de conciliación. Postuló con este objeto una doble vía basada en: 1) La conexión de ambas con versiones clásicas del pragmatismo y 2) una relectura ontopraxeológica del pragmatismo que cambiase la idea del "pensar *para* la praxis" por la de "pensar *desde* la praxis".

En la mesa "Temas de semántica filosófica" participaron: M. Gómez Torrente con la ponencia "Una concepción nihilista moderada de la vaguedad", que esbozó respecto de los predicados vagos; L. Fernández Moreno, que trató de responder a la cuestión "¿Son los términos del lenguaje natural designadores rígidos?"; y M. Pérez Otero, que defendió en "Particularismo semántico y mundos posibles" un particularismo modal basado en las tesis de Kripke frente a la interpretación metafórica de los mundos posibles como "lugares lejanos observados con telescopios". También E. Pérez Sedeño y A. Rivadulla hicieron referencia a las "metáforas" en la mesa coordinada por Lorenzano. Pérez Sedeño puso de manifiesto la función social que tienen la elaboración y la comprensión de las metáforas para la Filosofía de la Ciencia, en una ponencia titulada "El sexo de las metáforas" y planteó algunas cuestiones referentes al papel de las metáforas en el razonamiento científico o la intervención de valores contextuales y no cognitivos en la selección de las mismas que, supuso, deberían poder responder una teoría crítica de la metáfora en la Ciencia. Por su parte, A. Rivadulla consideró algunas hipótesis que permitían aclarar las relaciones entre modelos, metáforas y analogías en la Ciencia, desde la perspectiva pragmatista desarrollada en su libro *Éxito, razón y cambio en Física* (2004).

En una línea también cercana a los debates actuales en Filosofía de la Ciencia, J. Ordóñez enfocó el debate Mach-Boltzmann en su ponencia "Sobre si conviene hablar de lo que no debemos hablar: El debate Mach-Boltzmann" desde el punto de vista de la nueva epistemología histórica, donde las "estrategias discursivas" se apoyan en la acción de elementos internistas de la Ciencia. Y J. V. Mayoral ("Una cuestión de lenguaje: El diálogo Kuhn-Rorty") analizó en la mesa "Pragmatismo y lenguaje" el intercambio epistolar Kuhn-Rorty y el alcance de sus pretensiones filosóficas y epistemológicas.

En otra línea más cercana a la concepción del lenguaje como medio de comunicación y entendimiento filosófico J. M. Navarro intervino también en la mesa "Análisis y topología del discurso…" con una comunicación titulada "Historia, lenguaje y Mundo", en la que, partiendo de la distinción entre lenguaje y "lingüisticidad", defendió que lingüisticidad y conceptualidad constituyen la histórica relación Lenguaje-Mundo de naturaleza dialéctico-especulativa. Por otra parte, R. del Castillo, intervino en la mesa "Pragmatismo y lenguaje con "lingua franca" para intelectuales: Léxico científico y léxico humanista, de Snow a Rorty", para cuestionar cuál era la lengua más adecuada para un intelectual no científico ni literato. E. Lynch defendió en "El habla de la precisión" que la poesía puede ser considerada un habla de precisión cuya referencia al mundo se aproxima a la experiencia musical. En el debate de la mesa "La importancia de la historia de los conceptos en la investigación filosófica práctica", A. Domènech

hizo un balance de las perniciosas consecuencias que ha tenido el descuido de la historia de los conceptos para la Filosofía práctica, lo que resulta interesante contrastar con la idea que defendió J. Vega Encabo fuera de las mesas redondas —con la ponencia "El vínculo epistémico de la experiencia perceptiva y la creencia"—, sobre las experiencias perceptivas de éxito cognitivo pero no dotadas de contenido conceptual o en parte no conceptuales.

Finalmente, las ponencias de F. Álvarez y L. Vega Reñón vinieron a constituir aportaciones originales a las nuevas líneas de investigación relacionadas con los estudios sobre "normatividad y argumentación" en marcos hispanos. F. Álvarez presentó una ponencia titulada "Normas y rutinas en las prácticas científicas", para la mesa "Lenguajes y prácticas científicas", organizada por V. Rodríguez, en la que centró su atención en la diferencia entre "rutinas y normas" para dar sentido a la importancia del lenguaje en tanto que tecnología cognitiva. Y otra fuera de las mesas redondas, —"Estrategias argumentativas y tecnología persuasiva"— desde la que relacionó el procesamiento de la información con algunas formas habituales de argumentar como punto de partida del análisis de las estrategias argumentativas entendidas como mecanismos de decisión rápidos y poco exigentes (como los que funcionarían en condiciones de incertidumbre). Sin embargo, Luis Vega llevó a cabo con "Variaciones sobre la argumentación en Filosofía" un estudio más exhaustivo sobre la argumentación como recurso para la solución a problemas derivados de concepciones rígidas del lenguaje basadas en modelos lógicos formales. Vega consideró diferentes propuestas en torno al papel y el sentido de la argumentación en Filosofía para mostrar y justificar la necesidad de la buena argumentación en este campo, como género discursivo. Su ponencia terminó con la vindicación de una nueva lógica civil o teoría de la argumentación para los filósofos, orientada a la calidad del discurso público dentro de la perspectiva del nuevo trivium (Lógica, Dialéctica y Retórica).

Susana Ballestín Pérez

V CONGRESO DE LA SOCIEDAD DE LÓGICA, METODOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN ESPAÑA. "SIMPOSIO SOBRE TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN"

Del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2006 se celebró en Granada el V Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, organizado por la propia SLMFCE y el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.

Como en ocasiones anteriores, la estructura del congreso distinguió entre contribuciones individuales, agrupadas en 6 secciones, y participaciones conjuntas, que sumaron 11 simposios y mesas redondas. También incluyó dos sesiones plenarias a cargo de los profesores Gabriel Sandu (CNRS/IHPST París y Universidad de Helsinki), que pronunció una conferencia bajo el título "Dependency Relations in Logic", e Ilkka Niiniluoto (Universidad de Helsinki), quien intervino con un trabajo titulado "Abduction and Scientific Realism".

En cuanto a las comunicaciones, la sección de Lógica, Historia y Filosofía de la Lógica constó de un total de 15 trabajos sobre temas tan variados como la adecuación de la concepción tarskiana de "consecuencia lógica" respecto de la práctica deductiva ordinaria (Sagüillo), la discusión de la tesis quineana de que los principios lógicos per-

tenecen al núcleo de nuestro conocimiento y no son revisables (Morado, Martínez Vidal), el estudio de sistemas formales para el razonamiento cualitativo y el conocimiento falible (Burrieza Muñiz y Ojeda Aciego, Herrera González), el análisis de algunos textos clásicos sobre lógica y su recepción: Post (Ballestín Pérez), Aristóteles (Correia), Frege (Úbeda Rives), etc.

La sección de "Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la mente, Epistemología" agrupó 35 comunicaciones en torno a cuestiones tales como la función del contexto en la determinación de las propiedades semánticas (Briciu, Lihoreau, López de Sa, Predelli, Villegas Forero, Zeman), la epistemología del testimonio (Olmos) y de las proposiciones modales (Roca), la teoría de la racionalidad y sus paradojas (Corredor, Santamaría, Zilhao) o el reto escéptico (Coll, Pérez Otero, Rosell), entre otras.

También la sección de "Filosofía y Metodología de la Ciencia" fue amplia: un total de 25 comunicaciones. Entre estudios de teorías y autores particulares citamos: Bohm y la mecánica cuántica (Bosca); la fundamentación de la matemática de Dehaene (Caba); temperatura y dilatación temporal en Heisenberg y Einstein (Ghafari y Yazdani); unidades naturales de medida en Plank y la mecánica cuántica (Sánchez Ovcharov); y la idea de precisión en el trabajo cartográfico de Mercator (Sánchez Martínez). También habría que incluir propuestas generales en torno a la evaluación del riesgo (Luján y Todt), el papel de las imágenes en la elaboración del conocimiento científico (González Gilmas), la relación entre los conceptos de causación y aleatoriedad (Romberg), la definición de igualdad social (Torres González), la testabilidad del realismo científico (Soler Gil), etc.

Por su parte, la sección dedicada a la "Historia de la Ciencia" incluyó comunicaciones sobre la historia de la electrodinámica (Bujalance y Ordóñez), de la mecánica cuántica (Madrid Casado), e incluso de la ciencia en su conjunto desde el punto de vista de los currículos universitarios (Thomas Pacheco), sobre la ciencia barroca (Marcaida), sobre los postulados de Euclides (Graziani), etc.

En cuanto a la sección de "Ciencia, Tecnología y Sociedad", hubo varias contribuciones en torno a la problemática propia de las biotecnologías (Pérez Sedeño y Miranda Suárez, Ortega, Umérez), así como sobre la incidencia de la tecnociencia en la ética (Queraltó Moreno) y en la elaboración de proyectos como las Converging Technologies (Quesada Blázquez). También se presentaron análisis sobre las nanotecnologías (Cózar Escalante) y sobre la comunicación social de la ciencia (Feltrero Oreja, Sanz Merino), entre otros asuntos.

Por último, la sección de "Ética y Ciencia" contó con 11 comunicaciones que versaron sobre temas como la función de las neurociencias en la propuesta de criterios de identidad personal (Rodríguez Serón) y en la demarcación entre vida y muerte (Rodríguez-Arias Vailhen y Molina Pérez), la contraposición entre racionalidad prudencial, instrumentalismo y ética (Flores Galindo, Fernández Agis), o la ética medioambiental (Lázaro, Menéndez Viso).

El V Congreso de la SLMFCE también contó con las siguientes mesas redondas:

"Realismo y representación", coordinada por P, Universidad de Málaga.

"Nelson Goodman en el centenario de su nacimiento y Pierre Duhem en el centenario de la Théorie Physique", coordinada por Xavier de Donato, del IIF, de la UNAM.

"Teoría y práctica de la racionalidad axiológica acotada", coordinada por José Francisco Álvarez, de la UNED.

"Filosofía de la Ciencia y Filosofía del Arte: elementos para una poética de la cien-

cia", coordinada por Alfredo Marcos, de la Universidad de Valladolid.

"Biomedicina y tecnologías del cuerpo desde los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) y Ciencia, Tecnología y Género (CTG)", coordinada por Esther Ortega, del CSIC.

En cuanto a los simposios, Jesús Zamora Bonilla, de la UNED, coordinó el titulado "Naturalismo científico y epistemología comunitaria", en el que se debatieron algunas propuestas naturalistas y no naturalistas recientes, y su relación con la idea de normatividad epistémica. Además, el simposio contó con la presencia del profesor Martin Kush, lo que posibilitó que una de las sesiones estuviese dedicada específicamente al análisis de su concepción comunitarista de la epistemología dirigida por valores.

En el simposio denominado "Las patentes como indicadores de qué. Respuestas interdisciplinares, coordinado por Ana Romero de Pablos (CSIC), se discutió sobre la incidencia de las patentes en la actividad investigadora y su evaluación (García-Bermejo Ochoa, Plaza, Romero de Pablos), en la transferencia del conocimiento (Azagra Caro, Muñoz), en la economía (Molero) e incluso sobre la naturaleza del derecho a la propiedad intelectual y su legitimidad (Zamora Bonilla)

El simposio "Lógica y lenguaje: ambigüedad e incertidumbre", coordinado por Ángel Nepomuceno Fernández, Fernando Soler Toscano y Francisco J. Salguero, de la Universidad de Sevilla, sirvió como marco para profundizar en aquellos aspectos del lenguaje y el razonamiento ordinarios que menos afines resultan al tratamiento lógico clásico: ambigüedad, incertidumbre, razonamiento abductivo, la función del contexto en la resolución de anáforas pronominales, etc.

Así mismo, se celebró un simposio dedicado al "Pensamiento de Ulises Moulines", coordinado por Ana Rosa Pérez Ransanz, del IIF, de la UNAM, y el "III Seminario Navarro sobre vaguedad", coordinado por María Cerezo, de la Universidad de Navarra

Por último, y con un poco más de detalle, el simposio sobre "Teoría de la Argumentación", coordinado por Luis Vega Reñón, de la UNED, presentó una panorámica de los estudios sobre argumentación en sus más diversos ámbitos. Así, en la presentación de Jesús Alcolea Banegas se llamó la atención sobre la dimensión retórica de la argumentación filosófica, a menudo olvidada no sólo temáticamente, sino también en la práctica misma, y su relación con la dialéctica, entendida como procedimiento de refinamiento de una tesis. El trabajo de J. Francisco Álvarez buscó dar cuenta de la necesidad de incorporar criterios de racionalidad argumentativa a las teorías de la elección racional, con el fin de constatar las limitaciones de los agentes en cuanto a tiempo, recursos y conocimientos como condiciones de partida de sus decisiones. Manuel Atienza analizó la argumentación jurídica sobre la base de una distinción entre reglas de acción para la argumentación clasificatoria o substantiva, reglas instrumentales para la argumentación finalista o adecuativa, y principios para la argumentación ponderativa. Lilian Bermejo Luque defendió la concepción toulmiana de la lógica como teoría no-formal de la validez y, en base a ésta, dio cuenta de su carácter constitutivamente normativo. Eduardo de Bustos presentó un análisis de cierto tipo de "vértigos argumentales" —a saber, aquellos en los que la prolongación injustificada de la argumentación se lleva a cabo mediante la proyección de analogías— a través del estudio de un caso particular: la defensa de L. Floridi de un campo para la ética de la información, por analogía con la ética humana y la ética ecológica. Juan Manuel Lo-

rente Tallada y José Pedro Úbeda Rives mostraron que el hecho de que la Programación Lógica incluya la "negación como fallo" no genera una lógica no monótona, al dar cuenta de ésta no como una conectiva monádica, sino como una conectiva cuyo valor depende del valor de una proposición y de la base de datos sobre la que se aplica. Ángel Nepomuceno Fernández propuso un análisis formal del razonamiento abductivo basado en una definición de "consecuencia explicativa", cuyo rango y dominio serían conjuntos de sentencias de un lenguaje. Paula Olmos analizó la posibilidad de aportar criterios para definir e identificar el objeto de la Teoría de la Argumentación, proponiendo tres tipos de fuentes: históricas, relacionadas con la cuestión de su aparición, psico-lingüísticas, relacionadas con la cuestión de la adquisición de la habilidad argumentativa en los individuos, y pragmático-culturales, relacionadas con la enseñanza-aprendizaje de la (buena) práctica argumentativa. José M. Sagüillo propuso distinguir entre una concepción de la lógica en tanto que ontología formal, a la par que otras ciencias en cuanto a su alcance normativo, una concepción de la lógica como epistemología formal, que incluiría métodos para establecer la validez de los argumentos, y una concepción de la lógica como matemática aplicada a la elaboración de modelos formales para fragmentos del lenguaje natural y de cálculos formales para ellos. Finalmente, Luis Vega Reñón desarrolló el concepto de "lógica civil", que tendría sus raíces en la constitución de la Retórica como disciplina dedicada al análisis del razonamiento sobre asuntos relacionados con la vida civil, y que entroncaría con la tradición hispana del s. XVIII, y dio cuenta del lugar de una concepción de la deliberación, dentro de ésta, como "confrontación discursiva y cognitiva de carácter y propósito públicos".

El V Congreso de la SLMFCE contó con casi un tercio de contribuciones de otros países europeos y de América Latina, y fue sin duda un buen escaparate del trabajo actual en este campo en nuestro país.

Lilian Bermejo Luque

CONGRESO "FACTOR HUMANO. VOCES DE NUESTRO TIEMPO"

Bajo este título, la Universidad de Sevilla organizó durante los días 6, 7, 8 y 9 de marzo de 2007 un Congreso destinado a reunir a un grupo de personalidades procedentes de campos tan diversos como la poesía, la música, la filosofía, la dramaturgia, la historia, la ciencia o las artes plásticas, con el fin de abordar desde la reflexión y el diálogo el papel de la humanidades ante el vigente siglo XXI. Tan heterogénea configuración respondía a un intento de fracturar las históricas barreras que separan a las ciencias y a las humanidades para generar un abierto escenario de diálogo; no en vano, el evento se celebró en el Salón de Actos de la E.T.S. de Ingenieros de la Universidad de Sevilla.

El día 6, participaron en el Acto Inaugural el Sr. Vicerrector de Ordenación Académica, D. Juan José Iglesias Rodríguez, que dedicó unas palabras a la urgente necesidad de dar un espacio a las humanidades para responder sobre los acelerados cambios que en el siglo XXI se le vienen encima al hombre, y Dña. Eva Lainsa, Directora del Secretariado de Promoción Cultural y verdadera *alma mater* de Factor Humano junto con David Vico Pastor. Eva Lainsa reiteró su intención de que los estudiantes asistentes tuvieran una participación activa durante el Congreso con objeto de formar una gran mesa de diálogo, una vez que se habían realizado más de 600 inscripciones,

y expresó su voluntad de que Factor Humano naciese con una continuidad en el futuro. La Conferencia inaugural corrió a cargo de Carlos Edmundo de Ory, nombrado Presidente de honor del Congreso y que lanzando al público algunos de sus "aerolitos" abrió su intervención: "Gritos del Silencio, la poesía." El poeta gaditano habló de la condición de "extranjero" del ser humano, de "exiliado en el mundo", y reivindicó la poesía como "grito o suspiro del silencio". Por la tarde, la filósofa Victoria Camps pronunció una magnífica conferencia titulada "El punto de vista humano ante la tecnología", en la que habló de la necesidad de poner en comunicación a los dos ámbitos del conocimiento, el científico y el humanístico, y de dar una "función" a la filosofía reorientándola a la meditación sobre los problemas de nuestro tiempo, al cuestionamiento de la sociedad de la información y a la reflexión de sus problemas prácticos. A continuación, se abrió una mesa de diálogo en la que participaron Rafael Argullol y César Antonio Molina, y que fue moderada por Diego Romero de Solís, quien en sus breves intervenciones dejó algunas interesantes perlas sobre el valor de la palabra y del silencio. Cesar Antonio Molina, bajo el título "El mundo de las letras y la reivindicación de la palabra", puso una cierta voz de alarma sobre posibles consecuencias de la nueva sociedad de la información y de internet, como la de caminar hacia un mundo sin libros. "Con ruido de fondo" fue el título que Rafael Argullol dio a su intervención, en la que advirtió que la palabra está bajo amenaza en nuestro tiempo, ante la cultura de la imagen, lo que implica que el hombre está simplificando su relación con la existencia.

El día 7 comenzó con la suspensión de la conferencia de Adela Cortina, que llevaba por título "Ética de las biotecnologías". Se reanudó el Congreso con la voz de José Antonio Marina, quien partiendo del carácter inquieto de la "especie humana" habló de la importancia de la inteligencia en tres niveles (inteligencia creadora, práctica y metafísica) y del deber del hombre de conquistar su propia dignidad. Por la tarde, Eudaldo Forment Giralt disertó desde una perspectiva tomista sobre "La teología en el siglo XXI" en la que defendió la idea de que, actualmente, las dos tendencias más importantes en dicho campo son la "teología del pluralismo" y la "teología de la *explicatio fidei*". Le sucedió Javier Sádaba que bajo el título "El futuro de la religión. ¿Vuelve Dios?", indagó sobre la raíz de la religión llegando a la conclusión de que "en el ser humano anida el interrogante religioso", bien sea en la forma de la creencia, el ateísmo o el agnosticismo, y de que la religión no desaparecerá mientras el hombre se pregunte por el sentido de la existencia. Para terminar, el cantautor Luis Eduardo Aute proyectó su audiovisual "metAMORfosis AMORtal" y leyó algunos de sus "poemigas" publicados en *Animalhada*.

La jornada del día 8 la abrió Manuel Toharia con su conferencia "Sin Ciencia no hay Cultura", en la que reivindicó la necesidad de forjar una cultura científica y tecnológica a base de preguntas sobre sus raíces y su finalidad, y de difundir esa cultura. A continuación, Víctor Gómez Pin, bajo el título "Entre lobos y autómatas: las dos vertientes del antihumanismo", disertó sobre la amenaza que hoy se cierne sobre el hombre desde la "inteligencia artificial" y desde la homologación genética entre el hombre y los primates. Frente a ambas líneas teóricas, Gómez Pin subrayó la singularidad y la complejidad del ser humano frente a la máquina y frente a otros animales, y ensalzó la importancia del humanismo en nuestra época. Por la tarde, volvió a estar presente Gómez Pin como modera-

dor de una mesa de diálogo en la que participaron Javier Echeverría y José Luis Molinuevo. Se ocupó el primero de "El papel de las humanidades en la construcción de la sociedad del conocimiento", realizando un interesante análisis de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y de la creación desde éstas de un tercer entorno, el espacio electrónico, como "nuevo espacio social" que debe ser humanizado progresivamente; es decir, considerado como el nuevo ámbito para el desarrollo del hombre y reconfigurado en ese sentido. Por su parte, Molinuevo expuso su teoría del "Humanismo Tecnológico", que plantea como alternativa al transhumanismo y al posthumanismo, y que consiste en redefinir el humanismo teniendo en cuenta que "somos seres tecnológicos", que las tecnologías no son algo instrumental sino parte del ser humano. Desde ahí estableció la "cultura de la imagen" como campo del nuevo humanismo, y advirtió la urgencia de derribar tópicos relativos a la deshumanización provocada por las nuevas tecnologías. El día lo cerró Agustín García Calvo, quien bajo el rótulo de "Razón contra Fe, Ciencia y Hombres" acertó con su sabia palabra a herir intelectualmente al público, como era su objetivo. Procedió a una desmitificación del humanismo como camino hacia la salvación del ser humano, y en esa línea habló de la necesidad de desvelar la mentira de la realidad que encubren la religión, la política, las humanidades…, y de la falta de una "verdadera crítica" que nos descubra la "falsificación general de la Cultura" y nos verifique que "la realidad no es todo lo que hay".

El día 9 empezó con la conferencia "¿Para qué aún filosofía?" de Fernando Savater, quien subrayó la importancia de la filosofía como ciencia que genera preguntas y pretendió disolver desde ahí la tendencia actual por ceñirla a una utilidad práctica. A continuación, Santos Juliá se ocupó de enfocar desde la Historia la situación de las Humanidades, y lo hizo con un repaso a los principales métodos historicistas desde la Revolución Francesa, incidiendo en el agotamiento de éstos y remitiendo a la vigencia actual de la fragmentación de los discursos y la historia de las individualidades. Por la tarde, el carismático dramaturgo Fernando Arrabal conquistó al público sevillano en una genial representación de su papel de creador entre la patafísica y el surrealismo. El título de su conferencia era "La condición humana. Las voces pánicas y patafísicas, fuera de tiempo", aunque Arrabal se limitó a denunciar que no existe la tal crisis de las humanidades y a regalar a la audiencia con la narración de algunos episodios de su vida, como su relación con el matemático Perelman o la persecución que sufrió por el franquismo. Acto seguido se abrió la última mesa redonda, donde se planteó "La crisis de las humanidades, ¿qué nos cabe esperar?" y en la que participaron Carlos Álvarez Santaló, Victor Gómez Pin y Santos Juliá, exponiendo cada uno desde su punto de vista personal la perspectiva futura que veían en las humanidades. La clausura de Factor Humano corrió a cargo del Excmo. Rector de la Universidad de Sevilla, D. Miguel Florencio Lora, que evaluó el gran éxito del congreso, especialmente en lo relativo a la activa participación de los estudiantes, como era uno de los objetivos primordiales: "reivindicar las humanidades como el fundamento común a todo universitario con independencia del grado de especialización de su disciplina".

Miguel Ángel Rivero Gómez

CONGRESO INTERNACIONAL "TEATRO Y MÚSICA EN ESPAÑA. LOS GÉNEROS BREVES EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII"

En el Salón de Actos del Centro Cultural Conde Duque de Madrid tuvo lugar los días 26 a 28 de marzo el Congreso Internacional "Música y teatro en España. Los géneros breves en la segunda mitad del siglo XVIII". Organizado por la Universidad Autónoma de Madrid y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha contado con la activa colaboración del Ayuntamiento de Madrid y de la Biblioteca Histórica.

Acercarse al estudio del espectáculo teatral en su conjunto estuvo en la base de la concepción que los directores del congreso, la Dra. Begoña Lolo (UAM) y el Dr. Joaquín Álvarez Barrientos (CSIC), tuvieron del mismo. Un planteamiento interdisciplinar como medio de aunar los esfuerzos investigadores de filólogos y musicólogos en torno al teatro menor con música del siglo XVIII, con el objetivo, también, de revitalizar desde el punto de vista teatral y musical un repertorio, además de ingente, muy interesante literaria, dramática y musicalmente.

Este planteamiento inicial condicionó la estructura del congreso, en el que las sucesivas sesiones se estructuraron en torno a aspectos literarios y musicales referidos a los géneros más representativos del teatro breve del siglo XVIII: los sainetes y las tonadillas, sin olvidar otros como el melólogo y formas más breves, sin olvidar las referencias a su posible interrelación con otros géneros de características similares en Europa.

Tras la inauguración del congreso que, junto a los directores, corrió a cargo de la Dra. Mª Jesús Matilla Quiza, Vicerrectora de Bibliotecas y Promoción científica de la UAM, la primera sesión contó con las intervenciones del Dr. Joaquín Álvarez Barrientos, que se refirió a las diversas, e incluso opuestas, consideraciones que los "géneros menores", la tonadilla y el sainete, han tenido a lo largo del tiempo e hizo una breve semblanza de la historiografía en torno a estos géneros, y de Joaquín Díaz (Fundación Joaquín Díaz), quien disertó con amenidad sobre la presencia y significado de los instrumentos populares que aparecen en las tonadillas. Se completó la sesión con cinco comunicaciones centradas en aspectos históricos, analíticos y formales de la tonadilla escénica.

Variada fue la segunda sesión, que comprendió, además de dos ponencias, una visita a los fondos de la Biblioteca, con la valiosa guía de su Directora, Dña. Mª Carmen Lafuente, y la representación del melólogo *Doña Inés de Castro*, con texto de Luciano Comella y música de Blas de Laserna. La primera ponencia, a cargo del Dr. Antonio Martín Moreno (U. de Granada), estuvo centrada en las posibilidades que, de cara a la obtención de información sobre teatro, nos proporcionan los periódicos de la época y, particularmente, el *Diario curioso, erudito, económico y comercial* de Madrid durante los años 1786 a 1794, mientras que la del Dr. Alberto Romero Ferrer (U. de Cádiz) versó sobre el reflejo que en las tonadillas y sainetes podemos encontrar del costumbrismo andaluz, e intentó aventurar explicaciones a esta importante presencia.

Uno de los capítulos más interesantes del congreso lo constituyó la representación del melólogo, punto de encuentro, según intención de los organizadores, de actores y músicos que han tenido ocasión de trabajar en común en un proyecto que ha precisado aunar concepciones y acercar criterios en torno al teatro del siglo XVIII. La representación de este melólogo ha sido posible gracias a la iniciativa y colaboración

del Ayuntamiento de Madrid, y especialmente de Pilar Redondo y Juan Carrete. La excelente interpretación de los actores y de la Camerana del Prado, dirigida por Tomás Garrido, contribuyeron indudablemente al éxito de la función.

Centrada en torno al sainete, la tercera sesión estuvo formada por tres ponencias y cinco comunicaciones, siempre en torno a aspectos literarios y musicales de este género. En la primera de las ponencias, la Dra. Antonietta Calderone (U. de Messina) disertó sobre la espectacularidad de los sainetes del siglo XVIII, que se observa tanto en el lenguaje como en la representación escénica, y su papel como prolongador en el teatro de las festividades y celebraciones de la sociedad: navidad, carnaval, etc. Por su parte, la Dra. Mireille Coulon (U. de Pau) dedicó su intervención a la utilización de la música como elemento dramático o cómico en los sainetes de Ramón de la Cruz y también analizó la evolución que, en relación a la música, se puede observar en sus sainetes, los instrumentos, bailes y cantos que aparecen, así como la intención que subyace en su utilización. Por último, la ponencia de Josep Sala Valldaura (U. de Lleida), versó sobre dos sainetes musicados por Pablo Esteve. Tras referirse a las características de cada uno, recalcó la influencia de Ramón de la Cruz en numerosos aspectos, así como la importancia del punto de vista, de la realidad observada desde el conflicto, que transmiten estos sainetes.

En la cuarta sesión, tras las comunicaciones enfocadas esta vez hacia aspectos sociales reflejados en la tonadilla, tuvo lugar la mesa redonda dedicada a la recuperación de obras teatrales y musicales del siglo XVIII. Estaban convocados representantes del medio teatral, como Carlos Doménech (RESAD) y Eduardo Vasco (Director del CNTC), y del ámbito musical, como Tomás Garrido (Director de orquesta), Alicia Lázaro (músico) y Nan Maro Babakhanian (cantante). Desde distintos puntos de vista, y desde la experiencia práctica de la programación el año pasado de varios sainetes de Ramón de la Cruz, se analizaron los problemas (tanto puramente dramáticos y musicales, como de infraestructura y subvenciones) a los que se enfrentan aquellos que quieren poner en escena este repertorio.

La quinta y última sesión estuvo dedicada a géneros diversos, con la intervención del Dr. Rainer Klainerzt (U. de Saarland) que disertó sobre los equivalente europeos de los géneros breves con música, y del Dr. Eduardo Huertas (UNED), que lo hizo específicamente sobre las tipologías más breves del teatro musical del siglo XVIII según algunas de sus características formales o temáticas. Por último, la Dra. Elisabeth LeGuin (UCLA) abogó por una nueva consideración de la tonadilla tardía, que tras sufrir el peso de los peyorativos epítetos de "hipertrofia y decrepitud" con que la calificó José Subirá, apenas ha sido considerada digna de estudio.

La correspondiente sesión de comunicaciones contó, entre otras, con las intervenciones de Germán Labrador y María Angulo, artífices de la recuperación musical y literaria del melólogo que se escuchó la tarde del lunes, quienes destacaron los aspectos más importantes tanto de este peculiar género como de la obra de Comella y Laserna en particular. Tras ella, llegó la última ponencia a cargo de la Dra. Begoña Lolo, centrada también en la tonadilla, y en cierta manera en la misma línea que ya había iniciado la Dra. LeGuin, porque se hizo eco de la necesidad de revisar muchas de las teorías que en su momento se propusieron y reavivar el estudio crítico tanto del repertorio como de los estudios de Cotarelo y Subirá —aun con todo el respeto debido a estas figuras tan señeras—, planteando nue-

vas hipótesis en torno a aspectos históricos y formales.

En la clausura, tras la intervención del Decano de la Facultad de Filosofía de la UAM, Dr. Huberto Marraud, y del Dr. Eduardo Manzano, director del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, que coincidieron en aplaudir iniciativas interdisciplinares como el presente congreso enfocado a paliar el distanciamiento entre las distintas especialidades, el congreso finalizó con unas palabras de la Dra. Begoña Lolo que expresa y públicamente quiso agradecer, no sólo la participación del Ayuntamiento en esta iniciativa, sino la ayuda y colaboración constantes que siempre han prestado la Biblioteca Histórica y su personal a los investigadores que han pasado a consultar sus riquísimos fondos de música y teatro, apoyando con ello de forma palpable su conocimiento, estudio y difusión.

Si en la base del congreso planeaba el reconocimiento y homenaje a dos figuras fundamentales en el estudio del teatro musical, Emilio Cotarelo y Mori y José Subirá, que con su esforzada y solitaria dedicación consiguieron recordar y mantener vivo el estudio de unos géneros poco valorados en los siglos XIX y XX, y cuyos trabajos siguen siendo hoy sustento de nuevas investigaciones, compartimos de cara al futuro el deseo de los directores de que el congreso constituya un punto de partida, un estímulo, para el estudio de los géneros del teatro musical español, generador de nuevas líneas de investigación, publicaciones y congresos.

Adela Presas

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Apdo. de Correos 3185 - 28080 Madrid (España) (enviar por correo a la atención 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: ..... Código postal: .....

País: ..... Teléfono: .....

Correo 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 atender 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 (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 atender 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

.....