



REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Revista de Hispanismo Filosófico

Nº 27 AÑO 2022

NÚMERO 27
AÑO 2022
12 EUROS

REVISTA DE *Hispanismo filosófico* HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO



JUAN CARLOS INFANTE GÓMEZ

Once cartas entre Manuel García Morente y José Ortega y Gasset

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

*Una tipología de las recepciones españolas de Heidegger (1930-1970).
Ensayo de aclaración sociofilosófica*

GERARDO OVIEDO

*La “diferencia práctica”. Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora
en los escritos del segundo Astrada*

ENVER JOEL TORREGROZA LARA

La filosofía política de Nicolás Gómez Dávila

CARMEN HERRANDO Y JAIME NUBIOLA

Eugenio d’Ors y Simone Weil: impacto en Aranguren

DARÍO VARELA FERNÁNDEZ

La influencia de John Stuart Mill en la política española del siglo XIX

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ

*Consideraciones sobre los Símbolos del pensador en José Ortega y
Gasset: genealogía y repercusión de una imagen filosófica*



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

UAM Universidad Autónoma
de Madrid



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID



AHF
Asociación de Hispanismo Filosófico

Fondo de Cultura Económica

REVISTA DE *Hispanismo filosófico*

HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico

(<http://www.ahf-filosofia.es>)

Núm. 27 - octubre, 2022 - 12 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN	7
ARTÍCULOS	
JUAN CARLOS INFANTE GÓMEZ <i>Once cartas entre Manuel García Morente y José Ortega y Gasset</i>	15
FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA <i>Una tipología de las recepciones españolas de Heidegger (1930-1970). Ensayo de aclaración sociofilosófica</i>	45
GERARDO OVIEDO <i>La "diferencia práctica". Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada</i>	67
ENVER JOEL TORREGROZA LARA <i>La filosofía política de Nicolás Gómez Dávila</i>	91
CARMEN HERRANDO Y JAIME NUBIOLA <i>Eugenio d'Ors y Simone Weil: impacto en Aranguren</i>	115
NOTAS	
DARÍO VARELA FERNÁNDEZ <i>La influencia de John Stuart Mill en la política española del siglo XIX</i>	135
PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ <i>Consideraciones sobre los Símbolos del pensador en José Ortega y Gasset: genealogía y repercusión de una imagen filosófica</i>	143
ALEX IBARRA PEÑA <i>Una temprana crítica de Juan Rivano al humanista Ernesto Grassi</i>	153
CRISTINA PASCERINI <i>Recuerdo de Clara Campoamor en el 50º aniversario de su muerte</i>	165
ALBERTO FERRER GARCÍA <i>Imagen de Juan David García Bacca (1901-1992)</i>	177
NOTAS IN MEMORIAM	
AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA <i>María del Carmen Rovira Gaspar (1923-2021)</i>	185
MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ <i>Francesca Gargallo (1956-2022)</i>	197
FERNANDO LARRAZ <i>Francisco Caudet (1942-2021)</i>	201
IGNACIO RAMOS <i>Pilar Altamira García Tapia (1939-2021)</i>	205
RAFAEL MARTÍN RIVERA <i>John H. Elliott. Una forma elegante de hacer historia (1930-2022)</i>	209
LUIS GARAGALZA <i>La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés presentada en el contexto de un Hispanismo Filosófico (1943-2021)</i>	215
MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN <i>Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021)</i>	221
RESEÑAS	227
INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES	311

Consejo de Redacción:

Directora: Cristina Hermida del Llano (URJC, España)

Secretario: Antolín Sánchez Cuervo (CSIC, España)

Secretarios Técnicos: Sara Jácome González (USAL, España); Borja García Ferrer (UCM, España); Rafael Martín Rivera (URJC, España); Luis Carlos Granja Escobar (Universidad Santiago de Cali, Colombia), Helena Nadal (EAE Business School Madrid, España) y José Manuel Iglesias Granda (CSIC, España).

Vocales: Juana Sánchez-Gey Venegas y Gabriel Aranzueque Sahuquillo por la UAM (España); José Luis Villacañas Berlanga, Jorge Úbeda Gómez y Rodolfo Gutiérrez Simón por la UCM (España); Roberto Albares Albares, Domingo Hernández Sánchez y María Martín Gómez por la USAL (España); Antolín Sánchez Cuervo (CSIC, España) y Fernando Hermida de Blas (UAM, España) a propuesta de la Asamblea de la AHF:

Consejo Asesor:

Walther L. Bernecker (Universidad de Erlangen, Alemania), Mauricio Beuchot (UNAM, México), Giuseppe Cacciatori (UNINA, Italia), Rafael Chabrán (Whittier College, Estados Unidos), Pio Colonello (UNIBA, Italia), Manuel Domínguez (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), José Esteves Pereira (UNL, Portugal), Pablo Guadarrama (UCLV, Cuba), Manuel Maceiras Fafián (UCM, España), Hans-Jörg Neuschäfer (Universidad de Saarbrücken, Alemania), Javier Ordóñez (UAM, España), Anthony Stanton (El Colegio de México, México), Gabriel Vargas Lozano (UAM, Iztapalapa, México) Jean François Botrel (Universidad de Rennes 2, Francia), Harald Wentzlaff-Eggebert (Universidad de Jena, Alemania), Diego Hurtado de Mendoza (Universidad de San Martín, Buenos Aires).

Comité Científico:

José Luis Abellán (UCM, España), Shinjiro Ando (Universidad de Ryukoku, Japón), Jorge Ayala (UNIZAR, España), Hugo Biagini (UNLP, Argentina), Gerardo Bolado Ochoa (IES Peñacastillo, España), Pedro Calafate (UL, Portugal), Elena Cantarino Suñer (UV, España), Horacio Cerutti Guidberg (UNAM, México), Cezso Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Gloria da-Curiña Giabbai (Morehouse College, Estados Unidos), Elías Díaz García (UAM, España), Raúl Fonet Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania), Juan Francisco García Casanova (UGR, España) José Luis Gómez Martínez (UGA, EE.UU.), Luis de Llera (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (UNITO, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, EE.UU.), Jorge Novella Juárez (UM, España), Diego Núñez Ruiz (UAM, España), M^a del Carmen Rovira Gaspar † (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernbom, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad de Berna, Suiza), Luis Vega Refón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

Han sido directores de la revista: Diego Núñez Ruiz (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002), Pedro Ribas Ribas (2002-2004) y José Luis Mora (2004-2017).

Han sido secretarios de la revista: Pedro Ribas Ribas (1996-2002); Fernando Hermida de Blas (2003-2007); Antolín Sánchez Cuervo (2008-2015); María Martín Gómez (2016-2018); Miguel Ángel López Muñoz (2019-2020).

La revista circula en las siguientes bases de datos, directorios e índices de impacto: AE Global Index, Arts & Humanities Citation Index, CARHUS, Catálogo Latindex, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO, ERIH+, EBSCO Essentials, ISOC, MIAR, RESH, Scopus, SJR, The Philosopher's Index y Ulrich's Periodicals Directory.

© 2022 Asociación de Hispanismo Filosófico
De cada artículo su autor/autores
De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

Depósito Legal: M 33083-1996
ISSN: 11368071
Composición: COMPOBELL, S.L.

UAM
Ediciones



Colaboran en este número:

Juan Carlos Infante Gómez
Universidad Complutense de Madrid

Francisco Vázquez García
Universidad de Cádiz

Gerardo Oviedo
Universidad de Buenos Aires

Enver Joel Torregroza Lara
Universidad Complutense de Madrid

Carmen Herrando
Universidad San Jorge, Zaragoza

Jaime Nubiola
Universidad de Navarra

Darío Varela Fernández
Sorbonne Université - CRIMIC

Pedro José Grande Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

Alex Ibarra Peña
Universidad Católica Silva Henríquez

Cristina Pascerini
Universidad Autónoma de Madrid

Alberto Ferrer García
Universitat Oberta de Catalunya

Amalia Xóchitl López Molina
Universidad Nacional Autónoma de México

María Del Rayo Ramírez
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Fernando Larraz
Universidad de Alcalá

Ignacio Ramos
Universidad de Alicante

Rafael Martín Rivera
Universidad Rey Juan Carlos

Luis Garagalza
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

María Del Carmen Paredes Martín
Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía

Este número se edita con la ayuda
de la Universidad Autónoma de Madrid,
de la Universidad Complutense de Madrid,
y de la Universidad de Salamanca



Sede oficial de la Asociación de Hispanismo Filosófico
CSIC – Centro de Ciencias Humanas y Sociales
C/ Albasanz, 26-28 – Planta Baja
28037 Madrid

Código de buenas prácticas

El equipo editorial de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* declara que el objetivo de la Revista es el avance y la difusión del conocimiento científico en torno al hispanismo filosófico y la historia del pensamiento iberoamericano, ayudando a promover los resultados alcanzados en la investigación. El equipo editorial se compromete a que la Revista no difunda contenidos que reflejen una mala praxis profesional y desaprueba cualquier contenido que ponga en entredicho las buenas prácticas. En el supuesto de que se observara que alguno de los textos ya publicados vulnera los principios de la ética, la dirección de la Revista advertirá al autor sobre las rectificaciones necesarias, que deberán hacerse efectivas para preservar el Código de Conducta.

Se siguen las directrices recogidas en el Código de Conducta COPE (Committee on Publications Ethics) para Editores de Revistas (versión 2011), en aras de preservar unas buenas prácticas para la gestión, edición, revisión y publicación de resultados científicos. Ello se puede consultar en el siguiente enlace: [COPE](#)

*Este número está dedicado a
María del Carmen Rovira Gaspar (1923-2021),
ilustre historiadora, filósofa y ensayista,
socio de honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico*

Bonhomía

Si tuviera que elegir una palabra para expresar lo que representa este nuevo número de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* elegiría el término “Bonhomía”. Según la Real Academia de la Lengua española, el término deriva del francés *Bonhomie* y significa “afabilidad, sencillez, bondad y honradez en el carácter y en el comportamiento”. Son todas estas cualidades humanas las que se asocian no solo al recuerdo de Francisco Caudet, magníficamente realizado por Fernando Larraz en su nota *in memoriam*, sino a muchas de las figuras que aparecen aquí realizadas. Es así como el lector podrá comprobar que uno de los aciertos de este número es que pone la lupa sobre figuras para las que la cordialidad, la humildad y la rectitud de ánimo han sido siempre algo central a la hora de conducir sus tareas intelectuales.

En un momento en el que el modelo económico-social imperante es proclive a favorecer la competitividad profesional, promocionando el parecer más que el ser, la vanidad, la falta de escrúpulos para lograr los objetivos marcados, la falta de escucha pausada o del pensamiento enérgico o independiente, recuperar figuras con un talante humano e intelectual valioso me parece algo esencial. A mi modo de ver, no puede ser más oportuno recuperar referentes de nuestro pensamiento iberoamericano que nos hagan salir del decaimiento moral actual, a través de ejemplos de vida que encarnan el compromiso, el coraje, la reflexión crítica, el sentido de la responsabilidad, la ausencia de grandilocuencia y arrogancia, la integridad moral, la independencia intelectual, el valor de la amistad.

Más justificado no puede estar por ello que este número 27 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* se dedique a nuestra querida socia de honor Carmen Rovira, profesora emérita de la Universidad Nacional Autónoma de México, lamentablemente fallecida en septiembre de 2021, a la edad de 98 años, lo que se hace a modo de merecido homenaje póstumo por parte de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Esta “historiadora de la filosofía mexicana”, como la definió José Luis Mora García en un artículo publicado en el periódico *El País* el 23 de septiembre de 2021, concentra muchas de las virtudes intelectuales que la convierten en un modelo de filósofa comprometida con nobles valores, como nos recuerda su discípula Amalia Xóchtitl López Molina, profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México a través de una emotiva y personal nota *in memoriam*.

A esta ilustre gran defensora de los derechos humanos, natural de Huelva, que pasó la mayor parte de su vida en México como consecuencia del exilio sufrido en 1939, quiere rendir homenaje este volumen. Fue en este país tan cálido y hospitalario para muchos exiliados donde se formó, cursando estudios en la Academia Hispano-Mexicana, hasta ingresar en la UNAM como profesora en 1945. Sería en esta

universidad donde desarrollaría con notable éxito e irrenunciable vocación toda su tarea intelectual como docente e investigadora, volcada especialmente en la recuperación de las ideas filosóficas perdidas y olvidadas que se gestaron desde el Renacimiento hasta la actualidad. El prestigioso y consolidado seminario de Filosofía Mexicana no se entiende sin la figura de Rovira. No sorprenden por ello los numerosos reconocimientos y premios que obtuvo a lo largo de su larga y rica vida. Entre los últimos, cabría mencionar que en 2016 recibió el bello nombramiento de *Ángel de la Ciudad: Mujeres en Libertad*, otorgado por Ciudad de México, mientras que en 2019 fue galardonada con la *Medalla de la Universidad Autónoma de Madrid*, siendo además nombrada *hija predilecta de Huelva* en 2020. Siempre le agradeceremos que nos acompañara virtualmente en la celebración del XXX Aniversario de la Asociación de Hispanismo Filosófico que tuvo lugar el 25 de septiembre de 2018 en la Sala Cervantes de la Casa de América de Madrid.

En este año 2022, concretamente el 30 de abril, hemos conmemorado el 50 aniversario de la muerte de Clara Campoamor (Madrid, 12 de febrero de 1888- Lausana, 30 de abril de 1972), la abogada y parlamentaria republicana que consiguió que el voto femenino se recogiera en la Constitución de 1931 con la II República, motivo por el que en 2021 también se celebró el 90 aniversario del sufragio femenino. Tampoco este número podía dejar pasar inadvertida a esta gran figura femenina, entre otras razones, porque como filósofa del derecho fue una luchadora incansable que quiso siempre dar virtualidad práctica a sus ideas iusfilosóficas y a la que tanto debemos, en especial, las mujeres españolas. El texto “Recuerdo de Clara Campoamor en el 50º aniversario de su muerte” corre a cargo de Cristina Pascerini en este volumen. Con razón, la autora precisa en las últimas líneas de su nota: “mujer inquebrantable en sus luchas, autora de numerosos libros que invitan a reflexionar, y defensora del derecho de voto femenino y de los derechos de las mujeres”.

Como el lector podrá comprobar, el presente número de la Revista de Hispanismo Filosófico guarda un equilibrio aritmético entre los artículos y las notas, al nutrirse, en régimen de paridad, de cinco artículos y cinco notas. El primer artículo recogido en este volumen “Once cartas entre Manuel García Morente y José Ortega y Gasset” es el de Juan Carlos Infante Gómez, Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Como el propio título indica, ambos pensadores intercambiaron once cartas, todas ellas escritas, excepto la primera, durante la Guerra Civil española. La relación entre estos dos gigantes se había estrechado durante los años de exilio en París. García Morente había escrito a Ortega y Gasset desde la Argentina, donde disfrutó de dos cátedras en la Universidad Nacional de Tucumán, cartas a las que Ortega contestó con una sola carta de gran valor e interés documental por haber permanecido inédita hasta la fecha. También en esta contribución se alude a la carta en la que García Morente revela a Ortega su pretensión de querer ordenarse sacerdote, carta que no sería nunca respondida.

Francisco Vázquez García, profesor adscrito al Departamento de Historia, Geografía y Filosofía de la Universidad de Cádiz, publica un artículo científico, titulado “Una tipología de las recepciones españolas de Heidegger (1930-1970). Ensayo de aclaración sociofilosófica”. Este trabajo ha visto la luz dentro del proyecto I+D del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, titulado “Prosa de ideas

y ensayo en la Transición cultural española (1966-1986)”, cuyos investigadores principales son Domingo Ródenas de Moya y Jordi Ibáñez Fanes, ambos profesores de la Universitat Pompeu Fabra. En esta contribución se pretende ahondar en las raíces históricas de la recepción española de Heidegger a fin de comprender, en un trabajo ulterior, las posiciones adoptadas por los filósofos de nuestro país en relación con el “caso Heidegger”, una controversia abierta tras la publicación de la obra de Víctor Farías en 1987. Se distinguen en este trabajo cinco tipos de lecturas en la recepción del pensador alemán durante cuatro décadas (1930-1970): filosófica, ideológica, apologética, académica y emancipatoria. Esta clasificación se apoya en un enfoque inspirado por la sociología de la filosofía.

El tercer artículo corre a cargo de Gerardo Oviedo, profesor de la Universidad de Buenos Aires, y se titula “La “diferencia práctica”. Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada”. Este trabajo está centrado en algunos escritos tardíos del filósofo argentino Carlos Astrada (1894-1970). El propósito del autor aquí es desarrollar hermenéuticamente la siguiente hipótesis de lectura: el segundo período de su obra (1952-1970) no debería ser leído *sólo* como una “ontología de la libertad” de cuño hegeliano y populista, conforme fue codificado su legado por la Filosofía de la Liberación y por Enrique Dussel, en particular. Aquí se presenta a Astrada como un *fundador* de la Filosofía de la Liberación. Oviedo se centra en demostrar tanto la contribución de Astrada como *una* forma de “Filosofía de la Liberación Latinoamericana” junto con la inclusión canónica del “segundo Astrada” en los orígenes del proyecto más general de una “Teoría de la Liberación Latinoamericana”, siguiendo la propuesta de Horacio Cerutti Guldberg.

Enver Joel Torregroza Lara, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, dedica su contribución al estudio de “La filosofía política de Nicolás Gómez Dávila”. El propósito del artículo es explicar la particular relación existente entre teoría y acción política que caracteriza a la filosofía política del pensador colombiano y que él mismo encarna en la figura del “reaccionario auténtico”, el cual vendría a situarse en las antípodas del intelectual comprometido. Queda en evidencia que la figura del reaccionario auténtico de Gómez Dávila se reconduce a aquel sujeto que no anima ni debe animar ninguna transformación de la sociedad ni ninguna lucha en la arena política. Es por ello por lo que para Enver Joel Torregroza, en realidad, la única acción política que le quedaría al reaccionario auténtico en nuestra época sería “la praxis discreta de la lectura en soledad, el diálogo con pocos amigos, y la escritura fragmentaria como forma de expresión cercana al silencio”.

Carmen Herrando de la Universidad San Jorge de Zaragoza y Jaime Nubiola de la Universidad de Navarra titulan su contribución “Eugenio d’Ors y Simone Weil: impacto en Aranguren”. Eugenio d’Ors es el primer autor que en España escribe sobre Simone Weil. Concretamente, lo hizo en una glosa de mayo de 1949, recordando a Gustave Thibon, uno de los profesores de los cursos de verano que fue celebrado en Santander en agosto de 1948. Poco más tarde, en 1951, sería José Luis L. Aranguren, influido probablemente por d’Ors, quien se interesó en particular por la obra de Weil, siguiendo la estela de su maestro, con la intención de abrir a los lectores en español a pensadores que adquirirían importancia fuera de nuestras

fronteras. Aranguren no disimula su atracción por el pensamiento y obra de Simone Weil, según se deja traslucir en las reflexiones en torno a Dios que quedan reflejadas en este interesante artículo.

En este número de la Revista también se recogen cinco notas de gran interés científico y documental para la historia del pensamiento filosófico español e iberoamericano. La primera, titulada “La influencia de John Stuart Mill en la política española del siglo XIX”, corre a cargo de Darío Varela Fernández de la Sorbonne Université – CRIMIC. El reconocido filósofo utilitarista, economista británico y autor de *On Liberty* (1859), *Considerations on Representative Government* (1861) o *Utilitarianism* (1863) elaboró un nutrido pensamiento teórico en torno al liberalismo como ideología en el siglo XIX. Varela realiza una investigación novedosa, al partir de la premisa de que son muy escasos los trabajos académicos que se han centrado en medir el grado de influencia de Stuart Mill en países con menor tradición liberal cómo es el caso de la España del último tercio del siglo XIX. Aquí el autor trata de demostrar cómo los ecos del pensamiento de Stuart Mill se detectan en el debate político del primer período de la Restauración. Para ello Varela indaga en torno a los posibles nexos existentes entre la obra *El gobierno representativo* y la ley electoral de 1878 así como en el discurso político de Antonio Cánovas del Castillo donde rastrea el uso de las ideas y de la figura del filósofo utilitarista.

La segunda nota, titulada “Consideraciones sobre los *Símbolos del pensador* en José Ortega y Gasset: genealogía y repercusión de una imagen filosófica”, corre a cargo de Pedro José Grande Sánchez de la Universidad Complutense de Madrid. El autor se detiene en el examen de los símbolos estéticos que son capaces de representar la actividad filosófica. A su juicio, no podemos dejar de mencionar que la simbología del pensador ha sido recientemente actualizada por el profesor Juan José García Norro. Es por ello por lo que Grande examina críticamente su propuesta, proponiendo una nueva iconografía, resaltando la inversión del objeto de nuestra reflexión, es decir, el sujeto, espectador de la obra, quien se transforma en el auténtico filósofo al tomar partido por la inteligibilidad de su objeto. Si, como decía J. Marías, “ver es pensar con los ojos”, siguiendo a Ortega y a Goethe, acierta Grande cuando señala al final de su nota lo siguiente: “El cine como catalizador simbólico representaría pues un espacio nuevo de libertad más adecuado para nuestra época de la imagen, cuyo cambio de perspectiva y paradigma, marcado por la falta de referencialidad, resultaría decisivo para entender al nuevo pensador de las sociedades modernas”.

La tercera nota de Alex Ibarra Peña de la Universidad Católica Silva Henríquez se titula “Una temprana crítica de Juan Rivano al humanista Ernesto Grassi”. Como reza el propio rótulo de esta contribución, le interesa al autor ahondar en la crítica de Rivano al filósofo Grassi, desde sus planteamientos que van en defensa de una perspectiva anticolonial y comprometida con un marxismo latinoamericano, confrontando los mitos ideologizados del universalismo filosófico y la idea de que hay pueblos que no tienen historia, lo cual también fue cuestionado con posterioridad por la filosofía de la liberación.

Otra de las notas recogidas en este volumen, además de la dedicada a Clara Campoamor por Cristina Pascerini, profesora adscrita a la Universidad Autónoma de Madrid, a la que ya me referí más arriba, es la que elabora Alberto Ferrer García

de la Universitat Oberta de Catalunya, bajo el título “Imagen de Juan David García Bacca (1901-1992)”. Este texto pretende trazar un recorrido *filosófico-vital* por los hitos más destacados de su pensamiento tan vasto como original. El desconocimiento generalizado que, hoy día, sigue habiendo sobre la vida y la figura de este filósofo conduce a su autor a incluir ciertos datos de índole biográfica o académica que pueden ayudar a construir una idea más precisa de lo que constituye la grandeza de su vida y obra. Se incide sobre todo en el aspecto más desconocido de su figura como filósofo *esteta*, aportando una sorprendente imagen, concretamente, treinta años después de su fallecimiento.

También, como suele ser habitual, en este número se recogen diversas notas *in memoriam* con el propósito de recordar a todas esas figuras relevantes en el ámbito del hispanismo filosófico que, tristemente, nos han dejado y a las que no queremos dejar de recordar, a través de sentidas *líneas* que se gestan como tributo *póstumo* a una excelsa y encomiable trayectoria intelectual. La primera nota *in memoriam*, como ya se advirtió anteriormente, va dirigida a nuestra querida socia de honor, miembro póstumo del comité científico de esta Revista y a la que va dedicado este número completo, María del Carmen Rovira Gaspar (1923-2021), con una emotiva y detallada nota elaborada por su brillante discípula Amalia Xóchtitl López Molina, profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México. Aquí se destacan sus grandes cualidades como pensadora, a través de su itinerario intelectual, además de la labor llevada a cabo al desarrollar con amplitud el concepto de humanismo mexicano, tomando como punto de partida el humanismo de los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII (José Rafael Campoy, Agustín Castro, Francisco Javier Alegre, Francisco Javier Clavijero, Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, Diego José Abad, Pedro José Márquez y Andrés de Guevara y Basoazabal).

La segunda nota *in memoriam* se dirige a ensalzar la figura de Francesca Gargallo (1956-2022), habiendo sido realizada por María del Rayo Ramírez de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. No sin exagerar, podría decirse, que ésta es una verdadera “hermana cuántica”, por ser la expresión con la que Gargallo trató de evocar el debate que mantuvo contra el pensamiento masculino plano, lineal e instrumental. A través de esta bella y documentada nota, el lector se puede acercar al pensamiento y obra de esta escritora de ideología feminista, activista y editora italiana que desarrolló principalmente su trabajo en México. Francesca Gargallo no sólo se formó en la filosofía clásica y contemporánea durante sus estudios realizados en Roma, sino que también obtuvo una honda formación en la historia de las ideas desde los Estudios latinoamericanos de la UNAM, donde disfrutó de maestros como Leopoldo Zea, Horacio Cerutti o Luz María Martínez Montiel. Como aquí se recuerda, “el talante filosófico de Francesca se expresa en sus preocupaciones éticas, políticas, epistemológicas y estéticas”, que supo expresar también en los espacios colectivos fuera de la universidad en los que volcó siempre su vocación intelectual.

La siguiente nota *in memoriam* se dedica a Francisco Caudet (1942-2021) y corre a cargo de Fernando Larraz de la Universidad de Alcalá. Retratado como lo que fue, un hombre con vocación universitaria, afable y generoso, si hay un rasgo que marcó su estilo académico ese fue “la bonhomía”, característica que por ser un rasgo sobresaliente de la personalidad me ha animado a rotular así la presentación

de este número 27 de la Revista. La literatura, como manifestación artística y como disciplina académica, estaba, para Caudet, asociada a una responsabilidad cívica. Como precisa Larraz: “Ello implicaba hacer del trabajo universitario una tarea de indagación constante y colectiva basada en el diálogo y en el compromiso con la construcción de imaginarios fundados en la justicia y la libertad”. Su particular trayectoria académica también incidió muy directamente en la formación de su carácter intelectual si tenemos en cuenta que el exilio lo llevó a profundizar en la cultura de la República, lo que, a su vez, lo acercaría a los escritores del realismo y del naturalismo del siglo XIX y, en especial, a Galdós. También lo condujo a revisar muy críticamente las generaciones del 98 y del 14. Es, según se nos narra aquí, a todas luces, muy loable que siendo catedrático de la California State University en la ciudad de Los Ángeles (Estados Unidos), decidiera regresar a España al final de la Transición para contribuir al proceso de democratización de la universidad española. En 1981 ingresó en la Universidad Autónoma de Madrid, donde permaneció hasta su jubilación treinta años después.

También ha sido elaborada una nota *in memoriam* para recordar a la entrañable y admirable intelectual, autora de una docena de libros, bióloga de formación, Pilar Altamira García Tapia (1939-2021). Su hijo Ignacio Ramos, escritor, aceptó desde el primer momento rendir tributo a su madre, fallecida a los 81 años, a través de estas líneas en las que destaca sus cualidades intelectuales y personales. Resulta de justicia recordar la intensa actividad artística y cultural de Pilar Altamira junto a sus colecciones de relatos y novelas, que pudo impulsar gracias al apoyo que le brindó su maestro y mentor, José Jiménez Lozano, Premio Nacional de las Letras Castellanas y director del periódico *El Norte de Castilla*. Ignacio Ramos resalta, por encima de sus múltiples ocupaciones, lo que fue su principal tarea en la vida: la recuperación de la memoria de su abuelo Rafael Altamira y Crevea (Alicante, 1866 – Ciudad de México, 1951), fallecido en el exilio mexicano y cuya obra había padecido la censura del franquismo. Queda en nuestro recuerdo, como recuerda Ignacio Ramos, “su brillo personal y su fuerza y determinación en todo lo que hacía”, porque bien sabemos que Pilar Altamira “nunca se rendía ante los obstáculos de la vida y siempre estaba dispuesta a colaborar con todo el mundo”.

Rafael Martín Rivera, profesor de la Universidad Rey Juan Carlos, dedica una nota *in memoriam* a John H. Elliott (1939-2022), entendiéndolo que este ilustre hombre representa “una forma elegante de hacer historia”. Como precisa Martín Rivera: “Era un ameno narrador de la historia que tendía constantes puentes entre el escritor y el historiador, entre el público lector y el investigador, sacrificando, a veces, el rigor del *factum* y del *positum* por la originalidad de unas ideas que fluían a raudales”. Precisamente, fue en esa conciliadora actitud ante todo lo que investigaba y escribía, con la oportuna mirada distante y desapasionada del historiador que busca encontrar la objetividad, donde se advierte su elegancia en un modo verdaderamente singular de hacer historia que, sin duda, tuvo siempre como motor principal la búsqueda del equilibrio entre extremos opuestos. Como resalta Martín Rivera, “con una natural elegancia” sabía encontrar el punto medio, resaltando las virtudes de lo acontecido, incluso por encima de los reconocidos defectos de aquéllos a quienes, sin embargo, no dejaba de intentar comprender.

También digno de ser recordado en este número es Andrés Ortiz-Osés (1943-2021), con su hermenéutica simbólica presentada en el contexto de un Hispanismo Filosófico. La nota *in memoriam* corre a cargo de Luis Garagalza del Departamento de Filosofía, profesor de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943- Zaragoza, 2021) constituye un personaje singular, en el que su ascendencia aragonesa y vasco-navarra contribuyó a originar una amplia e importante obra filosófico-hermenéutica, aforística y también poética. Tanto la independencia como la libertad de pensamiento que le caracterizaban se combinan en sus textos con la radicalidad de los planteamientos antropológico-simbólicos, generando en él una fidelidad al sentido del mensaje cristiano desde una interminable interpretación simbólica. Ortiz-Oses se propuso abrir la hermenéutica, haciendo que se implicara en la comprensión de las diversas manifestaciones culturales. La razón hermenéutica queda vinculada con el lenguaje y el simbolismo, pudiendo definirse su hermenéutica simbólica como “una filosofía con alma” que, al entrelazar los opuestos, abre la realidad a un horizonte simbólico. Como allí se precisa: “Si el amor es la apertura radical a la otredad, la muerte es la apertura a la otredad radical (trascendencia). Amor y muerte sellan en la filosofía ortiz-osesiana un pacto simbólico de co-implicación o a-filiación de los opuestos. Por ello nuestro autor acaba definiendo el sentido de la vida como “*amors*”, palabra que reúne amor y muerte (*mors*)”.

La sección de notas *in memoriam* se cierra con el recuerdo a Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021), quien es evocado por María del Carmen Paredes Martín de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Álvarez Turienzo no sólo ocupó durante décadas la Cátedra de Ética en la Universidad Pontificia de Salamanca, sino que aquí se considera uno de los grandes intelectuales de la Facultad de Filosofía de esa Universidad, sin olvidar que antes fue profesor de Filosofía, Derecho Natural y Filosofía del Derecho en el Monasterio y en el Real Colegio Universitario de María Cristina de El Escorial. Su larga vida académica, intelectual y filosófica nos ofrece un panorama inmensamente rico en publicaciones, cursos, conferencias, colaboraciones con revistas e intervenciones en diversos Centros de España y Portugal, Europa e Hispanoamérica, así como en actividades de organización y dirección en revistas, congresos, sociedades filosóficas, etc., que forman parte de las múltiples facetas de su personalidad. Me gustaría incidir en su labor como director de revistas, en especial, en la fundación de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, que dirigió desde 1974 hasta 1990. También destacable fue su labor como director de *La Ciudad de Dios*, primero desde 1955 hasta 1974 y posteriormente de 1984 a 2002. Con respecto a su actividad intelectual, en realidad, dos grandes figuras fueron las que centran su pensamiento: San Agustín y fray Luis de León, aunque ellas no agotan su permanente esfuerzo investigador y la amplitud de miras filosóficas, como demuestra su curiosidad por las heterodoxias provenientes de la disolución de la modernidad, habiendo sido además gran lector del pensamiento español, especialmente de Balmes, Unamuno y Ortega.

Asimismo, en este nuevo número el lector podrá encontrar, como suele ser habitual en nuestra Revista, la sección que aglutina numerosas reseñas bibliográficas, recogiendo así detallada información sobre las obras que han visto la luz en los últimos meses junto con breves reseñas sobre las tesis doctorales que han sido defendidas, así como actividades científicas relevantes que se han organizado

con el propósito de difundir nuestro pensamiento filosófico iberoamericano para posicionar a la filosofía en el lugar que le corresponde.

El contenido del presente número demuestra que el interés por el hispanismo filosófico y la historia del pensamiento iberoamericano sigue creciendo. Mi agradecimiento sincero a todos los que han hecho posible que este nuevo número vea la luz, entre los que incluyo a los miembros del consejo de redacción de la Revista, en especial, al secretario de la Revista, Antolín Sánchez Cuervo, a los miembros del comité científico y, por supuesto, a todos los que escriben en las diferentes secciones, aportando su conocimiento desde perspectivas y metodologías variadas, instalados personal e intelectualmente en un lugar y momento vital distinto, lo que enriquece todavía más este número.

Este volumen demuestra, una vez más, con palabras de Jorge Luis Borges, que “de los diversos instrumentos del hombre, el más asombroso es, sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo. El microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista; el teléfono es extensión de la voz; luego tenemos el arado y la espada, extensiones de su brazo. Pero el libro es otra cosa: el libro es una extensión de la memoria y de la imaginación”. En realidad, y termino, el libro nos permite ese encuentro feliz y placentero con nosotros mismos dedicado a la memoria individual y colectiva.

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO
Madrid, 5 de julio de 2022

Once cartas entre Manuel García Morente y José Ortega y Gasset

Eleven letters between Manuel García Morente and José Ortega y Gasset

JUAN CARLOS INFANTE GÓMEZ

Doctor en Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

jcinfantegomez@madrid.com

A Carmen y Emilio Bonelli García-Morente

Resumen: Manuel García Morente y José Ortega y Gasset intercambiaron once cartas, todas ellas escritas, excepto la primera, durante la Guerra Civil española. Ambos pensadores pudieron convivir estrechamente durante su exilio en París. Tras su separación física, las cartas siguientes las envía Morente desde la Argentina, donde desempeñó dos cátedras en la Universidad Nacional de Tucumán. A ellas quiso Ortega dar respuesta con otra enviada a Tucumán, hasta ahora inédita. Ya en España, la última misiva de Morente da cuenta a su amigo Ortega de su proyecto de ordenarse sacerdote, culmen de su conversión religiosa iniciada en su exilio en París. A esta carta nunca respondió su destinatario.

Palabras clave: García Morente, Ortega, exilio, *La révolte des masses*, proceso intelectual de conversión.

Abstract: Manuel García Morente and José Ortega y Gasset exchanged eleven letters, which were written during the Spanish Civil War, with the exception of the first one. Both philosophers were able to meet regularly during their exile in Paris. Some time later, after going in different directions, the following letters were sent by Morente from Argentina, where he held two professorships at the National University of Tucumán. Ortega replied with another letter, sent to Tucumán; such letter has been unpublished until now. On his return to Spain, Morente posted his last letter to Ortega, letting him know about his plan of becoming a Catholic priest, the culmination of his religious conversion, which had begun to take shape during his exile in Paris. Ortega never replied to Morente's last letter.

Keywords: García Morente, Ortega, exile, *La révolte des masses*, intellectual process of religious conversion.

Ofrecemos diez cartas del filósofo andaluz Manuel García Morente enviadas a su maestro y amigo José Ortega y Gasset, y otra más de éste mismo, Ortega, dirigida al pensador giennense. Excepto la primera, todas ellas nos irán mostrando claramente de forma sucesiva, con el telón de fondo del desastre que cayó sobre España tras el estallido de la Guerra Civil, la desolación personal vivida por Morente en su exilio parisino; sus desvelos por la salud y los proyectos de Ortega y su familia; su posterior estancia de un año en la Argentina y el extraordinario prestigio social y académico que disfrutó en la Universidad Nacional de Tucumán; y, ya por último, su decisión libremente tomada de regresar definitivamente a España para recibir las sagradas órdenes y abrazar la carrera eclesiástica, culmen del proceso espiritual vivido por Morente un año antes, durante los últimos cinco meses de su exilio en París, no referido a su amigo Ortega hasta la última carta a él dirigida, fechada en Vigo el 10 de julio de 1938.

La primera de las cartas, enviada por Morente desde París a Madrid de fecha 14 de julio de 1936, describe la situación social y política de pesimismo que vivía Francia. Desgarrada unos días después España por la Guerra Civil, las siguientes tres cartas –numeradas del II al IV– fueron enviadas por Morente desde su exilio en París a La Tronche, un pueblecito cercano a la ciudad de Grenoble, en los Alpes franceses, donde también tuvo que exiliarse la familia Ortega, “fugitivos de la guerra fratricida”¹, tras su salida de Madrid el 31 de agosto de 1936. Allí permaneció Ortega hasta que pudo desplazarse a París a mediados del mes noviembre de ese mismo año, ciudad en la que se reencontraron los dos filósofos, compartiendo desde entonces su exilio de forma muy estrecha y próxima durante algo más de cinco meses. Pero nuevamente ambos pensadores tuvieron que separarse, al tener que marcharse Ortega a Holanda invitado por el historiador holandés Huizinga, para impartir un cursillo de conferencias en la Universidad de Leiden. Ninguno de ellos pudo saber entonces que a partir del 28 de abril de 1937 –día de la marcha de Ortega a Holanda– su separación física sería ya tristemente definitiva. En consecuencia, la siguiente carta de la serie, número V, fue enviada por Morente desde París a Oegstgest –un pueblecito muy próximo a Leiden– el 5 de junio de 1937, cuatro días antes de reencontrarse el pensador giennense con sus hijas y nietos en París. En ella daba cuenta a su amigo Ortega de su próximo viaje a la Argentina en cuanto llegara su familia, para desempeñar las cátedras de Filosofía y Psicología de la Universidad de Tucumán, atendiendo al ofrecimiento que su antiguo amigo el profesor Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, le había hecho unos meses antes. Seguidamente, las últimas seis cartas, numeradas del VI al XI, se corresponden, por este orden, con las cuatro enviadas por Morente a Ortega desde la Argentina a París; con la enviada por Ortega a la Argentina, en la que muestra su preocupación por la no recepción de las cartas que mutuamente se han enviado en el último año, así como su decepción por la conducta del mundo suramericano hacia él; y, la última carta, ya antes referida, remitida por Morente desde Vigo, tras su regreso definitivo a España, comunicándole a Ortega su proyecto, ya en ejecución, de ordenarse sacerdote.

No obstante, esta enumeración rápida de las once cartas pudiera resultar insuficiente para la estimación correcta de su valor y la plena comprensión de lo que en

¹ Así lo describe su hija Soledad en ORTEGA, S., relato introductorio, *José Ortega y Gasset, Imágenes de una Vida*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, 1983, p. 50.

ellas se dice, lo que nos exige reparar brevemente en la estrecha relación personal y filosófica que mantuvieron en vida ambos pensadores desde su juventud, así como describir las circunstancias pormenorizadas en que fueron escritas, que responden, tanto en Morente como en Ortega, a un momento decisivo de sus vidas².

Como ya es sabido, Manuel García Morente, licenciado en Filosofía en Francia, en la Facultad de Letras de la Sorbona, convalidó su título en la Universidad Central de Madrid en abril de 1908. Ese mismo año conoció a Ortega, entonces catedrático en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid. Tras obtener el grado de doctor en la Universidad Central con la tesis *La Estética de Kant*, Morente se traslada a Marburgo –“burgo del neokantismo”– en el semestre del invierno de 1911 a 1912³. Allí prepara sus oposiciones a cátedra y coincide con Ortega, ya catedrático de Metafísica de la Universidad Central, con quien trabó una estrecha e inquebrantable amistad. En abril de 1912, Manuel García Morente, poco antes de cumplir los veintiséis años, obtiene brillantemente por oposición la cátedra de Ética de la Universidad Central de Madrid, lo que le convierte en el catedrático más joven de España. Desde entonces, en íntima comunión filosófica con Ortega, fue uno de sus grandes colaboradores en muchas de sus empresas editoriales. Profesor de extraordinario prestigio, en 1931, ya proclamada la Segunda República, fue elegido por unanimidad decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, adquiriendo durante esos años dicha facultad prestigio internacional⁴.

² Las cartas I y II, enviadas por Morente desde París, de fechas 14/07/1936 y 4/10/1936 respectivamente, han sido publicadas de forma íntegra en ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus/Santillana Ediciones Generales, S.L., 2002, pp. 218-221; las ocho numeradas del III al IX y XI, han sido publicadas íntegramente en VALADO DOMÍNGUEZ, O., *Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2020, pp. 74-76; 79-83; 98-99; 102-112 y 121-123; y la carta X, enviada por Ortega a Morente, se publica ahora por primera vez gracias a la amable autorización de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, todas ellas procedentes del Archivo de José Ortega y Gasset (Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón). En dicho archivo figuran un total de siete cartas remitidas por Morente desde París a La Tronche, como ya sabemos lugar donde residió Ortega tras su salida de España en agosto de 1936, escritas durante el mes y medio en el que ambos pensadores estuvieron separados en su exilio en Francia, que abarca desde principios de octubre hasta la llegada de Ortega a París a mediados de noviembre, ciudad en la que se reencontraron. Pues bien, de esas siete cartas, únicamente me ha parecido oportuno publicar de forma íntegra tres –numeradas del II al IV– por ser las que guardan mayor relación con el asunto central de este trabajo, lo que no ha impedido que hayan sido citadas en este artículo por su especial relevancia algunas de las no publicadas, como ya se indicará oportunamente.

³ Así –“burgo del neokantismo”– denomina Ortega a esta ciudad en “Prólogo para alemanes”, § 3, en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Santillana Ediciones Generales SL/Fundación José Ortega y Gasset, 2009, tomo IX, (1933-1948) Obra póstuma, p.136. En Marburgo sigue García Morente los cursos de Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann.

⁴ Los datos biográficos han sido tomados del prólogo de GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*. Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Madrid/Barcelona, Fundación Caja Madrid/Editorial Antróphos, 1996, 2 tomos en 4 volúmenes, t. I, vol. 1, pp. IX-XXXV. La admiración de Morente hacia el pensamiento y la figura de Ortega queda muy bien reflejada en su artículo periodístico “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, publicado en *El Sol*, el 8 de marzo de 1936, con ocasión de las bodas de plata de Ortega con la Universidad de Madrid, del que resalto las siguientes palabras: “Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando

Desde sus años de bachillerato en el Liceo Nacional de Bayona, en el país vasco francés, Morente se mantuvo alejado de convicciones y creencias religiosas. En mayo de 1913 contrajo matrimonio con una joven malagueña, Carmen García del Cid, a la que había conocido unos años antes. Pero su matrimonio tan solo duró diez años al morir su mujer de parto, dejándole viudo con dos hijas de nueve y cuatro años respectivamente⁵.

En las cartas ahora publicadas, Morente relata a Ortega su “huida del infierno madrileño”. En efecto, estallada la Guerra Civil, en los últimos días de agosto de

pienso en ello –y cada vez pienso más en ello– me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantes pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas: me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de escuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarlos, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset. Ha sido, por de pronto, como el cumplimiento de un hondo deseo, largamente acariciado. Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico, sobrecogíome un sentimiento extraño, sentimiento desde luego de admiración, pero, además, de gratitud y de efusión, y también de satisfacción personal y de respeto. Y puedo decir que veintisiete años de compenetrada amistad, en diario trato y comercio de las más íntimas confidencias, no sólo no han menguado ese sentimiento, sino que lo han aumentado, conservando su misma primera cualidad y extraña mezcla. [...] es el caso que yo, desde que conocí a don José Ortega y Gasset, he de tributarle esa admiración, mezclada, como digo, de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Vi en él, veo en él, el tipo perfecto de pensador.”, *Ib.*, tomo I, vol. 2, pp. 537-538.

⁵ La familia de Manuel García Morente era profundamente católica. Su hija mayor, María Josefa García Morente, en su conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Giennenses, dentro de los actos de homenaje organizados en el centenario de su padre, dijo: “De estos años de adolescencia parte su negativa a acudir a la iglesia cuando lo requirió para ello su hermana. Desde entonces fue un agnóstico. ¡No un ateo! Él mismo hablaría del Dios de los filósofos, «en el que se piensa, pero al que no se reza»”. GARCÍA-MORENTE, M.J., “García Morente, íntimo” en *Centenario de Manuel García Morente*, Instituto de Estudios Giennenses, Diputación Provincial de Jaén, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Jaén, 1987, p.11. Asimismo, sus dos hijas, María Josefa y Carmen García Morente, refiriéndose al matrimonio de sus padres, dicen: “Hubo que salvar muchas dificultades. La familia García del Cid pertenecía a la burguesía provinciana tradicional, muy religiosa; naturalmente se resistía a aceptar por marido de su hija a lo que entonces se llamaba un “librepensador”. Pero ella respondió al amor. [...] Se enamoró de él y decidieron casarse. Hubo conversaciones, hubo cartas –alguna ha caído en nuestras manos– se asentaron unas premisas previas, unas bases para la construcción del matrimonio: absoluta libertad para que ella cumpliera sus deberes religiosos que su acendrada fe cristiana le pedía; educación de sus hijos, total respeto a las mutuas ideas sin más palabras ni reconvenciones. Así vivieron diez años de intensa felicidad, en concordancia absoluta de gustos, de estilo de vida.” GARCÍA-MORENTE, M.J. Y C., “Epílogo. García Morente, nuestro padre.” en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 577. Este epílogo fue escrito con ocasión del centenario del nacimiento de García Morente y publicado con anterioridad en GARCÍA MORENTE, M., *Escritos desconocidos e inéditos*, edición preparada por Rogelio Rovira y Juan José García Norro, Madrid, B.A.C., 1987, pp. 459-483. El alejamiento de la fe religiosa, en un entorno familiar fervientemente católico, lo encontramos también en Ortega, según afirma su hija Soledad: “Mi padre había perdido muy joven, supongo que en la primera adolescencia, la fe católica que sus padres habían querido inculcarle con tanto empeño [...] una ruptura con la fe católica desde muy pronto y sin trauma [...] No fue un atormentado (Ortega), como pudo serlo Unamuno, y creo sinceramente que perdió la fe de su infancia sin mayores problemas. Pero respetaba toda creencia sincera, al tiempo que se respetaba a sí mismo, y por eso, como lo ha dejado escrito, tuvo exquisito cuidado en informar a-católicamente todos los actos de su existencia. Sin hacer nunca alarde de ello y con la discreción más absoluta.” ORTEGA, S., relato introductorio, *José Ortega y Gasset. Imágenes de una Vida*, o. c., p. 29.

1936, fue asesinado su yerno, el ingeniero geógrafo Ernesto Bonelli, quedando su hija viuda a los veintidós años, con dos hijos de quince meses y tres meses respectivamente. “Lo mataron unos de la FAI de Jaén —escribe él mismo— que en quince días que estuvieron en Toledo, asesinaron a más de trescientas personas”⁶. Destituido como decano de la Facultad de Filosofía, y depurado como catedrático por una comisión nombrada por el ministro comunista Hernández, secretamente fue avisado por Julián Besteiro de que su vida estaba en peligro. Así, en otra de sus cartas fechada en París, informa a Ortega de que

si yo tenía interés en saber si nuestras destituciones se han publicado *nominatim* en la gaceta, es por el peligro que ello representaría para los míos en Madrid. Usted sabe que una de las causas por las cuales a veces se ha asesinado o se han tomado rehenes es el haber sido declarado cesante en la gaceta. Yo salí de Madrid precipitadamente, justamente porque me aseguró Pepe Gaos que mi nombre iba en la primera tanda de cesantes a la gaceta. El de usted y el de Zubiri iban en la segunda. Por fortuna se interpuso el decreto de *cesantía universal*. Pero comprenderá usted que si a pesar de esta, se publicara mi cesantía especial en la gaceta, tendría motivo para sentir cierta inquietud respecto de una de mis hijas o aun de las dos. Afortunadamente parece que no hay nada de eso⁷.

Con serias dificultades, Morente consigue salir de España y exiliarse en París en los primeros días de octubre de 1936, manteniendo con Ortega desde el primer momento, como ya sabemos, muy frecuente correspondencia, hasta que ambos pensadores pudieron reencontrarse en la capital francesa mes y medio después⁸.

Pues bien, durante su dolorosa estancia en París, afligido por las enormes dificultades e impedimentos que fueron surgiendo para sacar a su familia de España, Morente reflexionó sobre todo lo que le había ido sucediendo desde que comenzó la Guerra Civil y todo lo que él mismo había ido meditando desde entonces, en un riguroso y metódico proceso intelectual, racional y objetivo, que culminó en su conversión religiosa, al cual se añadió, recuperada ya su fe, el singular suceso acontecido durante la noche del jueves 29 al viernes 30 de abril de 1937, admirablemente descrito en su conocido opúsculo titulado *El “hecho extraordinario”*. La lectura previa de este opús-

⁶ Carta II, p.... de esta edición.

⁷ Signatura C-13, París, viernes, 1936, Archivo de José Ortega y Gasset, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Asimismo, en otra de sus cartas, Morente sigue detallando a Ortega el asunto de sus cesantías en la Universidad de Madrid: “Supone usted bien que con la radiación de mi nombre como catedrático iba la suya. Así es, en efecto. Y también la de Zubiri. Y no hubo lugar para publicar nuestras cesantías, pues en efecto el gobierno ha declarado cesantes absolutamente a todos los funcionarios públicos; los cuales, si quieren ser readmitidos deben solicitarlo y firmar un cuestionario y adhesión total al régimen. [...] Ni que decir tiene que yo no firmo ni solicito nada. Tampoco Zubiri.” VALADO DOMÍNGUEZ, O. *Manuel García Morente. Una vida a la luz de la correspondencia inédita con José Ortega y Gasset*, o. c., p. 78. Ninguna de estas dos cartas ha sido publicada en este trabajo.

⁸ En este primer periodo de su exilio de mes y medio, García Morente pudo mantener una relativa tranquilidad, según él mismo confiesa a su amigo Alberto Jiménez Fraud por carta de fecha 12 de enero de 1937. Posteriormente, su abatimiento y honda preocupación por sacar a su familia de España fue en aumento: “Estuve tranquilo relativamente hasta mediados de noviembre. Pero se conoce que se me acabó la cuerda.” PALACIOS, J.M., “Vía crucis de un filósofo. Cartas inéditas de Manuel García Morente a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en «El hecho extraordinario»”, en *Diálogo filosófico* (100), enero/abril 2018, p. 60.

culo resulta, pues, realmente necesaria para una correcta comprensión del sentido de lo narrado en las últimas seis cartas, numeradas del VI al XI⁹.

Su familia –cinco mujeres y dos niños– consiguió por fin, tras nueve meses, salir de España y llegar a París el 9 de junio de 1937. En pocos días, Morente arregló el viaje a la Argentina. El 20 de junio embarcaron en Marsella, rumbo a Buenos Aires, llegando a Tucumán el 17 de julio, donde empezó inmediatamente sus clases¹⁰. Pero su proceso espiritual de conversión a la fe cristiana no fue en modo alguno referido entonces por García Morente a ninguna persona, ni a las de su entorno más próximo, como lo fue Ortega, ni en su entorno más íntimo y familiar, manteniendo en Tucumán “a modo de alejamiento último un cierto halo de misteriosa intimidad que impedía llegar a la profundidad de su ser”¹¹.

El éxito académico y profesional de Morente en la Universidad de Tucumán fue rotundo, gozando también de un enorme prestigio social. “Mis enseñanzas son, hoy por hoy, ‘el acontecimiento’ de Tucumán”, le dice a su amigo Ortega¹². Tras la desolación, la angustia y la desesperación vividas durante los nueve meses que duró su exilio en París, y el atroz sufrimiento padecido por su familia en España tras el estallido de la Guerra Civil, la permanencia en Tucumán hizo posible recobrar la felicidad y el sosiego en la intimidad de su hogar.

Asimismo, las atenciones personales que recibió de las autoridades académicas argentinas fueron permanentes, disfrutando también de una considerable holgura eco-

⁹ El “hecho extraordinario” es la carta enviada por Manuel García Morente en septiembre de 1940, en vísperas de recibir las órdenes sagradas, al doctor José María García Lahiguera, entonces director espiritual en el Seminario Conciliar de Madrid. Desde 1951 ha tenido varias ediciones, la más reciente debida a la nieta del filósofo: GARCÍA MORENTE, M., *El “hecho extraordinario”*. Nota preliminar y edición de Carmen Bonelli García-Morente, Madrid, Encuentro, 2015, 70 pp. Otras cartas ya publicadas de Manuel García Morente ilustran ampliamente su proceso espiritual de conversión, cuyas referencias son las siguientes: las dirigidas a Monseñor Eijo y Garay, a don Juan Zaragüeta y a doña Carmen Perales, en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., t. II, vol. 2, pp. 507-513, 516-518 y 528-530 respectivamente; PALACIOS, J.M., “Vía crucis de un filósofo. Cartas inéditas de Manuel García Morente a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en ‘El hecho extraordinario’”, o. c. pp. 57-85; JIMÉNEZ FRAUD, A., *Epistolario II 1936-1952*. Edición de James Valender, José García-Velasco, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay y Trilce Arroyo, Fundación Unicaja/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2017; CARBALLO, J. OP. “Cartas inéditas de Manuel García Morente a Serapio Huici y a José de la Muela”, en *Estudios Filosóficos* LXVIII (2019) pp. 5-18.

¹⁰ Todos estos datos son aportados por el mismo Morente en su opúsculo *El “hecho extraordinario”*.

¹¹ Así lo afirma su hija mayor, María Josefa García Morente en su conferencia “García Morente, íntimo”. En efecto, salvo algunos detalles reveladores de su conversión, su padre guardó la más absoluta reserva en el ámbito familiar. Su hija mayor añade: “Y es que todavía no he comentado hasta qué punto nuestra educación católica, profunda y practicante, había sido siempre el único motivo de fisura en la intimidad familiar. Y no porque él se negara a nuestras prácticas religiosas; al contrario, no sólo no se negaba sino que en aquella honestidad ética que era su norma de vida, pensaba hasta qué punto nosotras teníamos que cumplir aquello en que creíamos. Pero la fisura estaba ahí y nos hacía sufrir. Por eso, cuando llegamos a París –tras un calvario en Valencia y Barcelona–, y nos reunimos al fin con él, nuestra emoción se redobló de oírle decirnos “Vamos a ir juntos a Notre Dame, a dar gracias a la Virgen.” Nos quedamos atónitas. ¡Sería posible! Seguimos el camino trazado desde siempre, camino hecho de tacto y discreción, y no preguntamos nada, ¡tan sólo rezar!” GARCÍA-MORENTE, M.J., “García Morente, íntimo” en *Centenario de Manuel García Morente*, o. c. pp. 16-17. Asimismo, durante los días que permaneció la familia Morente en París, Xavier Zubiri comentó a María Josefa García-Morente: “Mari Pepa, a tu padre le ha pasado algo; no sé decirte qué, pero veo en él una persona distinta.” Testimonio personal de la nieta del filósofo, Carmen Bonelli, al autor.

¹² Carta VI, p.... de esta edición.

nómica. Los comentarios entusiastas que Morente hace a Ortega en una de sus cartas no permiten ninguna duda al respecto:

Vivimos muy tranquilos y en calma. Me han nombrado por elección unánime Director del Departamento de Filosofía y Letras, que al parecer se va a convertir pronto en facultad. Está visto que lo mío es ser Decano. Doy mis clases con gran expectación de público [...] Así, por lo que a mí respecta, todo va muy bien. Las ganancias que obtengo son suficientes y me encuentro perfectamente atendido con el respeto y la consideración de la Universidad y de la sociedad entera [...] ¹³.

Hace muy pocos años, Julián Marías afirmaba que la fecunda actividad docente que tuvo Morente en la Argentina “todavía se recuerda con entusiasmo” ¹⁴.

Pero en Tucumán, Morente sigue manteniendo la más absoluta reserva acerca de lo que él mismo denominó “mi secreto” ¹⁵, esto es, su proceso espiritual de conversión y la recuperación de su fe, no asistiendo a ningún acto de culto de la Iglesia. Por esto, él mismo dice que al empezar a impartir sus clases universitarias

por dentro estaba yo literalmente aterrado. La prueba que a mi incipiente fe y a mi problemática perseverancia se imponía era rudísima. Ganaba mucho, me pagaban bien. Vivíamos con holgura, y aún más que holgura: ahorrábamos dinero. Por otra parte, tenía yo que explicar dos cátedras: una de Filosofía general y otra de Psicología. ¡Qué de peligros, qué de asechanzas, qué de facilidades para deslizarme de nuevo hacia los viejos cauces que tan dramáticamente había abandonado! ¹⁶.

Tan sólo en las palabras finales de la última de sus *Lecciones*, al recordar el artículo de Ortega “Dios a la vista” –que había sido publicado diez años antes en unos de los volúmenes del *El Espectador*– comparó Morente la nueva metafísica de la razón vital con “la proa de los barcos [...] que camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad” ¹⁷.

¹³ Carta VII, de esta edición. Asimismo, en la carta que dirigió a su amigo Alberto Jiménez Fraud, unos días antes de viajar rumbo a la Argentina, Morente describe la atención personal y el excelente trato que en todo momento recibió de la Universidad de Tucumán: “Los de Tucumán se están portando conmigo admirablemente. Escribí diciendo que mis hijas no venían y que no pudiendo yo saber cuándo podrían venir, les ofrecía renunciar a la cátedra y devolverles el dinero que me habían enviado para el viaje. A lo cual me ha contestado el mismo Rector diciéndome que yo soy ya profesor de Tucumán, que me considera como tal, que me concede una licencia por tiempo ilimitado, que es mi deber esperar a mis hijas y que me envía mi sueldo de abril. Comprenderás que esta manera tan generosa de portarse merece correspondencia por mi parte; la cual consiste en no retrasar ni un momento el comienzo del curso. Por eso nos iremos en el primer vapor que podamos, que será probablemente el Campana, que sale de Marsella el día 20, o sea dentro de nueve días.” PALACIOS, J. M., “Vía Crucis de un filósofo. Cartas inéditas de Manuel García Morente a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en «El hecho extraordinario»”, o. c., p. 85.

¹⁴ MARIÁS, J., prólogo, en GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2019, p. 9.

¹⁵ GARCÍA MORENTE, M., *El “hecho extraordinario”*, o. c., p. 69.

¹⁶ *Ib.*, p.68.

¹⁷ GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones Preliminares de Filosofía*, o. c., p.381. El trabajo de Ortega “Dios a la vista” puede verse en ORTEGA Y GASSET, J., *El Espectador VI (1927)*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Santillana Ediciones Generales SL/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, tomo II, pp. 605-607.

Con las elevadas temperaturas del verano austral, la familia Morente se traslada a Tafi del Valle, una pequeña aldea de los Valles Calchaquíes situada a dos mil metros de altura, y que contaba, según describe detalladamente a Ortega, “con una temperatura deliciosa, un riachuelo rumoroso, unos prados verdes rodeados de enormes sauces llorones y un silencio tan hondo, tan perfecto, universal, cósmico o telúrico –como diría Keyserling– que se baña uno en él como en un mar de delicias”¹⁸. María Josefa García Morente, su hija mayor, se pregunta: “¿Fue quizás en aquellas soledades inconmensurables donde tomó la determinación de volver a España? Es muy probable”¹⁹. Y, en efecto, bien pudo ser así, a juzgar por la extensa carta que al poco tiempo de regresar de Tafi del Valle envía Morente al obispo de Madrid-Alcalá, don Leopoldo Eijo y Garay, detallándole su proceso espiritual de conversión y pidiéndole

una merced grandísima [...] que Dios me manda día y noche sin cesar [...] y es ella que V.I. se digne tomarme bajo su protección episcopal y personal, procurándome los medios para regresar lo más pronto posible a España y ponerme en el menor tiempo necesario en condiciones de ser apto y digno de recibir las sagradas órdenes de manos de V.I.²⁰.

En muy pocos días, Morente anuncia a sus hijas la “verdadera necesidad” que tiene de regresar a España, pero sin desvelar todavía las razones últimas que le mueven a ello. Por su éxito académico y prestigio social adquirido en Argentina – “creíamos que íbamos a estar en Tucumán varios años”, dicen sus hijas²¹. – fue invitado a pronunciar una serie de conferencias en distintas Universidades de varias provincias del país, incluido Buenos Aires, en las que hizo varias alusiones a la religión cristiana cosechando un gran éxito en todas ellas. Pero fue en la capital bonaerense donde pronunció unas conferencias sobre el tema de Dios, desgraciadamente desaparecidas, que tuvieron también una excelente acogida. De ellas, únicamente ha quedado una breve alusión de Morente en una carta dirigida a Espasa-Calpe, fechada en febrero de 1940, en la que dice:

Aquellas conferencias tuvieron un éxito que sinceramente me sorprendió y que no merecían [...] Pero cuando pronuncié esas conferencias no tenía aún una noción clara de los problemas que dentro de la doctrina católica se plantean en torno a esta cuestión. [...] Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que se puede y se debe verter toda la verdad cristiana católica (sin menoscabarla en lo más mínimo) dentro de las formas y en el ambiente intelectual de la filosofía contemporánea. Y confío en que, Dios mediante, estaré algún día en condiciones de hacerlo; es decir, de hacer bien lo que en Buenos Aires hice atropellada o insuficientemente²².

¹⁸ Carta IX, p.... de esta edición.

¹⁹ GARCÍA-MORENTE, M. J., “García Morente, íntimo” en *Centenario de Manuel García Morente*, o. c., p.17.

²⁰ Carta “A Monseñor Eijo y Garay, Tucumán, 27 de abril de 1938” en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 507. Obsérvese que esta carta está fechada a punto de cumplirse un año justo de “el hecho extraordinario”.

²¹ GARCÍA-MORENTE, M.J. y C., “Epílogo. García Morente, nuestro padre.” en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 588.

²² GARCÍA MORENTE, M., carta “A la editorial Espasa-Calpe, Fragmento”, en *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 561. Esta carta de Morente, escrita siendo ya alumno interno del Seminario Conciliar de Madrid, responde a una propuesta de la editorial para hacer de dichas conferencias un libro.

Tras recibir un telegrama del obispo de Madrid, monseñor Eijo y Garay, embarcan en Buenos Aires rumbo a España el 3 de junio de 1938. Al día siguiente Ortega le escribe desde París:

Querido Manolo: ¿Qué pasa con nuestras cartas? Es inconcebible, pero después de un año no hemos logrado normalizar nuestra correspondencia [...] Me llega, sin precisión ninguna, el rumor de que va usted a volver enseguida a España. No le doy gran fe²³.

Esta carta no fue recibida por su destinatario. El 11 de junio Morente y su familia llegan a Bahía (Brasil). Según afirman sus hijas, en la evocación personal e íntima que hacen de su padre, “¡iba a ser la noche de la gran revelación!” añadiendo lo siguiente:

Después de la cena [...] nuestro padre nos pidió que subiéramos con él al comedor grande para hablarnos [...] “Ya sé –nos dijo– que estáis deseando saber el motivo que nos lleva a España antes de lo previsto; deseáis saber qué es lo que pasa. Pues bien, ahora mismo lo vais a saber. Voy a leeros una carta que le escribí hace cosa de un mes al Sr. Obispo de Madrid; en ella está todo explicado. Sólo una cosa quiero pedir: que no me interrumpáis y que cuando termine no me digáis nada ni hagáis ningún comentario²⁴.”

Al día siguiente, en la ciudad de Bahía, Morente oyó la primera Misa en compañía de su familia; el 26 de junio llegaron a Vigo donde se confesó con el Sr. Obispo. Unos días después, Morente escribe a Ortega para comunicarle detalladamente su resolución de abrazar la vida religiosa y recibir las sagradas órdenes, “un proyecto que desde hace algo más de un año andaba rondando por mi alma”, añadiendo:

Yo, por mi parte, me siento como renovado y rejuvenecido. Mi vida tiene ahora un sentido claro, neto, y una orientación inequívoca [...] Es muy posible que la vida nos mantenga en lo futuro corporalmente separados. Pero la distancia no será nunca capaz de entibiar el profundo cariño y la gran admiración que por usted siento y he sentido siempre. Espero que no deje usted de concederme unas letras, de vez en cuando, en prenda y confirmación de esos sentimientos inalterables en mi corazón²⁵.

Esta carta nunca fue respondida por Ortega²⁶. En esa fecha, el filósofo madrileño pasaba el periodo estival en San Juan de Luz con su salud muy debilitada, que venía arrastrando desde hacía dos años, justo cuando estalló la Guerra Civil²⁷. De vuelta a

²³ Carta X, p... de esta edición.

²⁴ GARCÍA-MORENTE, M.J. y C., “Epílogo. García Morente, nuestro padre.” en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 589.

²⁵ Carta XI, p... de esta edición.

²⁶ Su hijo José dice: “Alguna vez que comenté con mi padre la conversión de Morente, él me dijo que no le extrañó nada porque venía ya percibiéndola desde antes de la guerra civil. Ésta, con las tragedias y penosidades que aportó a Morente, no hizo más que aflorarla a la superficie.” ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, o, c., p. 223.

²⁷ Dice su hijo José: “Temerosos, muy lógicamente, de cualquier desafuero, el mismo día 18 de julio nos trasladamos padres e hijos a casa del abuelo (materno) [...] Pero Alberto Jiménez Fraud nos aconsejó trasladarnos a la Residencia de Estudiantes [...] Mi padre, con una septicemia que le tenía amarillo y con fiebre, no saldría de la habitación que le preparó el director de la Residencia hasta que abandonó Madrid a finales de agosto.” *Ib.*, pp. 376-377.

París, al finalizar el verano, empeoró gravemente, teniendo que ser operado al borde de la muerte en octubre de 1938. Tras una penosa recuperación, tuvo que seguir, entre febrero y abril de 1939, una convalecencia de tres meses en Portugal, que coincidió con la muerte de su madre en España. Para someterse a una cura regresa a Francia, a la ciudad de Vichy, tras la cual sale hacia París, donde toma, en la misma primavera de 1939, un tren hacia Cherburgo donde embarcaría rumbo a la Argentina, invitado por “Amigos del Arte” para impartir unas conferencias en Buenos Aires²⁸.

Ortega pasa tres años en lo que fue para él “una Argentina inhóspita”²⁹. A este respecto, dice su hijo José: “Mi padre llegaba enfermo y maltrecho; no esperaba mucho ahora de los argentinos, que te atienden –le oí decir– cuando ven en tu solapa el billete de vuelta a tus lares”³⁰. Ya Ortega había comentado a Morente dos años antes, durante su exilio en París, sus deseos de irse también a la Argentina³¹. En relación con ello, el pensador giennense comentó, en su primera carta enviada a Ortega desde Tucumán, de fecha 13 de agosto de 1937, que

con respecto a usted, los dos (Alberini y Romero) me produjeron un efecto indefinible de reserva y como de prudencia. Dan la impresión como de no quererse entregar o comprometer en demasía, y casi me atrevería a afirmar – en el seno de la confianza absoluta que nos une a usted y a mí – que en el fondo no les importa gran cosa que usted vaya o no vaya a la Argentina; o mejor dicho, que si usted no va, eso no les causará mayormente pena ni disgusto³².

A lo que Ortega da respuesta en lo que llegó a ser su última carta a Morente, en junio de 1938, mostrándole su profunda decepción con la Argentina:

Con ese país he roto toda comunicación (estrictamente hablando, queda reducida a alguna que otra carta que escribo a Bebé y a Victoria). La conducta del mundo sud y centroameri-

²⁸ Estos datos han sido tomados de ORTEGA, S., relato introductorio de *José Ortega y Gasset, Imágenes de una Vida*, o. c., p. 53. En relación con la enfermedad de su padre, su hija Soledad dice: “Mi padre (después de pasar el verano en San Juan de Luz) se agrava por momentos, las fiebres son altísimas y la septicemia –no hay antibióticos y sulfamidas– amenaza con llevarle a un fatal desenlace. Xavier Zubiri le vela toda la noche junto a mi madre. Marañón y Hernando traen al mejor internista de París, el doctor Abrahamí, y al cirujano en quien más confían, el doctor Gosset. Lo internan en una clínica de la rue Gros. Gosset se niega a operar para tratar de extraer los cálculos que impiden la circulación de la bilis. “Esto es hacer una autopsia, este hombre está muerto” –dice–. Marañón le presiona: «Opérole. Usted no sabe lo que es un celtibero.» Así lo hace y mi padre se salva. Corría el mes de octubre de 1938.” *Ib.*

²⁹ Así lo refiere, utilizando esta misma expresión, su hijo José en ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, o. c., p. 386.

³⁰ *Ib.*, p. 387.

³¹ PALACIOS, J. M., “Vía Crucis de un filósofo. Cartas inéditas de M.G.M. a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en «El hecho extraordinario»”, o. c., cartas V y XVII, pp. 69 y 85.

³² Carta VI, p. ... de esta edición. Recordemos que el profesor Alberini, seguidor de Ortega, fue quién ofreció a Manuel García Morente una cátedra de Filosofía de la Universidad de Tucumán, dos años antes de la marcha de Ortega a la Argentina. A este respecto, José Ortega Spottorno dice: “Morente, antes de su regreso a España para tomar los hábitos, le había advertido (a Ortega) de que incluso Alberini y Francisco Romero, a pesar de su orteguismo, no veían con buenos ojos que la Facultad de Filosofía le concediera una cátedra, fuera como doctor *honoris causa*, fuera como profesor invitado. Y, aparte de encargarle cursos de conferencias, no pudo Ortega profesar en aquella Universidad, lo que sería un mal para ella”. ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, o. c., p. 389.

cano conmigo oscila entre lo repugnante y lo ridículo. Esta conducta me libera para poder decir en su hora lo que pienso de todo ese lóbulo continental. Como sabe usted, hace un año dejé de escribir en *La Nación*³³.

Observemos que, en los últimos meses de su exilio parisino, en abril de 1937, Morente comentó a Alberto Jiménez Fraud en varias cartas el decaimiento que percibía en Ortega al no haber encontrado la acogida que esperaba en París: “Pepe me parece cada día más abatido. La absoluta frialdad e indiferencia con que ha sido acogido aquí le ha impresionado tanto que creo se va a ir pronto”; y en otra carta, fechada seis días después, vuelve a decirle: “Pepe se marchó ayer a Holanda. Ya te lo decía”³⁴. Pero vayamos de nuevo a la Argentina inhóspita con la que se encontró Ortega. Según afirma su hijo José, la amargura y el sufrimiento físico y moral padecidos por su padre en la Argentina, que nunca había tenido una persona tan jovial como él, se confirma en varias cartas que escribió a Victoria Ocampo, una de ellas de 9 de octubre de 1941, de la que resalto el siguiente párrafo:

Puedo decirte que desde febrero mi existencia no se parece absolutamente nada a lo que ha sido hasta entonces y que, sin posible comparación, atravieso la etapa más dura de mi vida. Muchas veces en estos meses he temido morirme, morirme en el sentido más literal y físico, pero en una muerte de angustia

añadiendo Ortega en otra carta suya anterior:

Cuando las bases de nuestra vida se han roto o están gravemente enfermas, no es posible contar lo que nos pasa ni al mejor amigo porque no se puede, sin más, entenderlo. Sería, sobre lo que sufrimos, falsificar nuestro sufrimiento y traicionarlo. No: hay que callar, aguantar y sumergirse en un rincón. Cada vida es intransferible y, por lo mismo, inefable³⁵.

¿Podrían ser éstas las razones que justificaran la falta de respuesta de Ortega a la última carta recibida de su amigo Manuel García Morente, en la que le comunicó su proceso espiritual de conversión? Quede sin más esta pregunta así planteada.

El caso es que, según sigue afirmando su hijo José,

Ortega no dejaba de trabajar y de proyectar posibles soluciones a su siempre estrecha situación económica. Pero, como veremos, ni sus intentos de tener una cátedra en la Universidad de Buenos Aires, ni sus proyectos de hacer una editorial –la Editorial Azor– acabaron en buen puerto, y unido esto a la sorprendente traición de su querida Espasa-Calpe –que fue su gran disgusto– y a las inesperadas dificultades para su colaboración en *La Nación*, nos explican ahora ese estado profundo de desánimo³⁶.

³³ Carta X, p. . . . de esta edición. Como ya queda referido, esta carta, fechada en París el 4 de junio de 1938, no llegó a ser recibida por su destinatario, al haber embarcado la familia Morente el día anterior en Buenos Aires rumbo a España.

³⁴ PALACIOS, J. M., “Vía Crucis de un filósofo. Cartas inéditas de M.G.M. a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en «El hecho extraordinario»”, o. c., cartas V, VII y X, pp. 69, 72 y 77 respectivamente.

³⁵ ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, o. c., p. 387.

³⁶ *Ib.* Así mismo, los problemas surgidos en su relación con Espasa-Calpe se detallan en *Ib.*, pp. 389-391.

En efecto, a pesar de su hundimiento, Ortega continuó con su actividad prevista, iniciando sus conferencias en “Amigos del Arte” sobre *El hombre y la gente* y dictando su curso en la Facultad de Filosofía sobre *La razón histórica*. Asimismo, tras su llegada a Buenos Aires en 1939, escribió *Meditación del pueblo joven*; redactó *Balada de los barrios distantes*; y grabó sus cuatro charlas radiofónicas sobre el tema *Meditación de la Criolla*³⁷.

En 1942, Ortega, afligido, decide volver a Europa y se instala en Lisboa. Dice su hija Soledad:

Cansado, entristecido y tocando entonces el fondo de la amargura del hundimiento de esa patria española por la que tanto había luchado su generación, la añoranza de la familia se hace agudísima; ya se ha producido otra pérdida, la de su hermana Rafaela, el 12 de noviembre de 1940. Decide volver a una Europa aún abrasada en la terrible contienda e instalarse en Lisboa. En febrero de 1942 se embarcan mis padres en el “Cabo de Hornos”, barco español; pero el viaje dura cuarenta y cinco días, pues todos los barcos neutrales de pasajeros deben pasar el control inglés en la isla de Trinidad. El examen de los infinitos papeles de mi padre parece que vuelve locos a los empleados de dicho control. Desembarcan mis padres en Lisboa en el mes de marzo, no recuerdo el día, y acudimos a esperarlos³⁸.

Poco antes de ponerse en camino hacia Lisboa, el presbítero Manuel García Morente le dice a Soledad Ortega: “Dile a tu padre, de mi parte, que soy profundamente feliz”³⁹. Se cumplían entonces casi cuatro años de su última carta dirigida a Ortega, nunca respondida.

Pues bien, ¿qué hizo García Morente en los meses y años siguientes, tras haber sido recibido en Vigo por el Sr. Obispo, monseñor Eijo y Garay? En septiembre de 1938 Morente ingresó en el monasterio de los Mercedarios de Poio. Sus dos hijas han dejado escrito lo que supuso para su familia el retiro de su padre en dicho monasterio:

Pero una vez más nos acechaba la cruz de la separación [...] A veces nos preguntamos por qué fue tan dolorosa esa separación de Poyo que parecía temporal y hemos llegado a la conclusión de que en nuestro subconsciente, intuíamos que iba a resultar definitiva en cuanto a la convivencia. Efectivamente no volvimos a convivir los tres nunca más en la misma casa. Incluso nosotras dos nos separamos radicalmente después, cuando Carmen entró religiosa en la Asunción⁴⁰.

En el curso 1939/1940 García Morente fue alumno interno en el Seminario Conciliar de Madrid y se reintegró como catedrático en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de la misma ciudad, donde enseñó ética, cosmología y teodicea. El 1 de enero de 1941 celebra su primera Misa. Otros hitos de su vida sacerdotal y familiar señalados por sus hijas son, la toma de hábito de su hija Carmen y la primera comunión de su nieta, Carmen Bonelli. Tras reponerse en su casa de una leve operación, su hija mayor le halló muerto en su lecho el 7 de diciembre de 1942 con la *Suma Teológica* en las manos.

³⁷ *Ib.*, pp. 388 y 391.

³⁸ ORTEGA, S., relato introductorio, *José Ortega y Gasset: Imágenes de una Vida*, o. c., p. 54.

³⁹ Testimonio personal de la nieta del filósofo, Carmen Bonelli, al autor.

⁴⁰ GARCÍA-MORENTE, M.J. y C., “Epílogo. García Morente, nuestro padre.” en GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, o. c., tomo II, vol. 2, p. 591.

En un libro familiar e íntimo sobre la vida de Ortega, su hijo primogénito, Miguel, refiriéndose al fallecimiento de Manuel García Morente, escribe: “Fue para mi padre un desgarrón enorme. Me dijo: «es el primero de los nuestros que se marcha»”⁴¹.

Cartas

I. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

París, 14 de Julio de 1936

Querido Pepe:

En primer lugar, el tiempo es de todos los diablos. Ni un solo día sin lluvia desde que llegué y el frío es casi invernal. Ayer tuvimos doce grados. En segundo lugar, el humor de los franceses es de todo punto insoportable. Nerviosos, inquietos, medrosos, no saben lo que quieren, no saben qué querer. Los del frente popular no se atreven todavía a confesarse a sí mismos que hay que rectificar; tienen miedo a lo que un amigo mío llama “segundas masas”; pero por otra parte están aterrados, sobre todo porque advierten que el peso específico de Francia en Europa disminuye por momentos. Los países de la Europa oriental – Rumanía, Yugoslavia, Checoslovaquia, Polonia, etcétera – se les van de las manos y les pierden el respeto. Los franceses de centro derecha y derecha pura – que llaman “nacionales” – tampoco saben qué hacer. No se atreven a querer activa y resueltamente la dictadura, ni aun la “reforma del Estado”; pero piensan que es inevitable y necesaria. Lo malo es que no tienen dictador posible. El coronel de la Rocque⁴² es un imbécil, *nemine discrepante*. Ahora se ha formado el partido de Doriot⁴³, de quien hablan bien muchas personas. Sí, la desorientación es completa y ya puede usted figurarse lo que eso representa para la mentalidad francesa, que necesita para vivir ideas claras. Casi todos los días se arman trifulcas en los Campos Elíseos y en el Boulevard Saint Michel. En las cuales las gentes son “beligerantes” y levantan el puño cerrado lindamente. Parece que empieza a dibujarse un movimiento serio de clases medias, pequeños industriales, propietarios y comerciantes. Por ahora los más notorios adalides de ese movimiento son viejos!! el señor Marchandeu⁴⁴ y el Sr. Bienvenu Martin⁴⁵, este último tiene ochenta años y fue ministro hace cuarenta.

Anoche he comido en casa de un Sr. Rounseaux, que hace la crítica literaria en el *Fígaro*. Estaba también el músico Florent Schmidt⁴⁶. Parece que la joven generación (los que tienen ahora veinte años) son de tipo completamente distinto; y me dicen que, edu-

⁴¹ ORTEGA, M., *Ortega y Gasset, mi padre. Una visión íntima y emocionada del primer filósofo español*. Barcelona, Editorial Planeta, 1983, p. 158.

⁴² François, Conde de la Rocque (1885-1946), militar y político francés, líder de la *Croix de Feu*, de tendencia derechista, fundó el 12 de julio de 1936 el Partido Social Francés. En marzo de 1943 fue deportado por los alemanes.

⁴³ Jacques Doriot, secretario general de las Juventudes Comunistas de Francia.

⁴⁴ Paul Marchandeu, político francés adscrito al Partido Radical, nacido en Gaillac en 1882. Ministro en varios gabinetes, a la sazón era alcalde de Reims, cargo que ocupó hasta 1942.

⁴⁵ Jean-Baptiste Bienvenu-Martin, político francés radical (1847-1943), fue ministro de Justicia en 1913.

⁴⁶ Florent Schmidt, compositor francés nacido en 1870, autor, entre otras obras, de *La Tragédie de Salomé*.

cados en plena crisis y privaciones, con angustias familiares y porvenir sombrío, representan un retorno a la espiritualidad que desde hace veinte años había desaparecido; a la dedicación devota, a la poesía, a la gravedad intelectual. A mis comensales les chocaba justamente ese nuevo espíritu en condiciones de apretura material y lo hacían resaltar. Yo creo que justamente las dificultades e inquietudes económicas tiene que producir en Francia esas reacciones, sólo aparentemente incomprensibles, pero en realidad muy explicables. La holgura económica de 1920-1930 había desmoralizado a la juventud. La juventud nueva, más castigada, se ha recogido más enérgicamente y ha vuelto al pensamiento. Pululan otra vez las “petites revues” en el Barrio Latino y los escritores ya llegados se sienten mucho más vigilados que hace diez años. Morand⁴⁷ ha caído del todo. Montherlant⁴⁸ está desgringolando. Se sostienen Duhamel⁴⁹ y Maurois⁵⁰. Ha entrado en pleno resplandor Bernanos⁵¹, que vive en Palma de Mallorca, y Caino, magistrado poeta.

En la superficie callejera se nota la crisis económica de un modo atroz. Muchas casas de artículos de lujo se cierran. Los grandes restaurantes abaratan desesperadamente los precios, justamente cuando la vida empieza a encarecer notoriamente. Desde hace un mes a hoy cálculase en un 31% de encarecimiento de la vida. La producción de lo que Francia suele exportar ha encarecido tanto que se prevén contracciones del comercio exterior, que pueden tener consecuencias graves para la economía. Ya le contaré a usted pequeños episodios curiosos de huelgas que he visto; y también algunas conversaciones interesantes que he tenido. El embajador Cárdenas me ha dado muchos saludos para usted. He visto a Delacroix, decano de Letras de París. He estado en Ermenonville, en donde he visto la tumba de Rousseau, que me ha producido una impresión enorme. Le hablaré a usted de Carré – que dicho en secreto es un imbécil – y de Martino⁵², stendhaliano simpático y hombre de mucho “esprit”. He huido de los filósofos como de la peste. Lo que he hecho con más gusto es pasear por los bosques de Chantilly, de Senlis y de Meaux. Esta tierra de Francia es un encanto. Acaricia los ojos y derrite el corazón. Se come estupendamente en estas aldeítas a cien kilómetros de París. Pero todo eso se acibara siempre por el estado de ánimo general de nerviosismo, recelo, inquietud, desconfianza, irritación contenida que reina más o menos en todos los pechos franceses. En conjunto: un país que veo en una situación, para mí desconocida, de angustia, pesimismo y depresión.

Espero salir el viernes y detenerme un día en Bayona-Biarritz. Creo, pues, que llegaré a Madrid hacia el domingo o lunes. Enseguida iré a verle y espero hallarle ya completamente restablecido.

⁴⁷ Paul Morand, diplomático, novelista, dramaturgo y poeta francés, nacido en París en 1888.

⁴⁸ Henry de Montherlant, novelista y dramaturgo francés, Gran Premio de Literatura de la Academia Francesa en 1934.

⁴⁹ Georges Duhamel, poeta francés, fue elegido miembro de la Academia Francesa en 1935.

⁵⁰ Andre Maurois, novelista y ensayista francés nacido en 1885, conocido por sus biografías y obras históricas.

⁵¹ Georges Bernanos, (1888-1948), novelista francés, católico. En 1934 se trasladó con su familia a Mallorca, donde escribirá su obra maestra, *Diario de un cura rural* (1936). Posteriormente, en su novela *Los grandes cementerios bajo la luna* (1938) denunció las matanzas del bando Nacional producidas en Mallorca durante la Guerra Civil.

⁵² Pierre Martino (1880-1953), lingüista francés. La Academia Francesa le otorgó en 1926 el *Premio Sainclair* por su edición de la obra de Stendhal *Racine et Shakespeare*.

Le abrazo muy efusivamente.

MGMMorente

Muchos saludos a Rosa⁵³ y a Soledad⁵⁴, a Miguel⁵⁵ y a José⁵⁶.

II. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

París, 4 de Octubre de 1936

Querido Pepe:

Hace tres o cuatro días que me encuentro en París. Al fin tuve que huir del infierno madrileño. No sé si sabe usted que mataron a mi yerno. Mi pobre hijita se ha quedado viuda, a los veintidós años, con dos hijos de 15 meses y de 3 meses. Hubo que ir a buscarla a Toledo con un salvoconducto especial y después de un viaje angustioso por los pueblos del trayecto, convertidos en hordas salvajes, llegó a casa a las once de la noche con lo puesto y sus nenes. A mi yerno lo mataron unos de la FAI de Jaén, que, en quince días que estuvieron en Toledo, asesinaron a más de trescientas personas. A mediados de septiembre el ministro de I.P. [Instrucción Pública], el comunista Hernández⁵⁷, nombró una comisión para depurar al profesorado universitario. La comisión se componía de cuatro catedráticos y diez estudiantes. Entre los catedráticos estaba Pepe Gaos⁵⁸. Inmediatamente se habló de mí y los estudiantes pidieron mi destitución de catedrático justamente con la de otros muchos, y toda la Facultad. Pepe Gaos me defendió bravamente; pero no encontró el apoyo de nadie (Carrasco era uno de los catedráticos) y la tensión llegó al punto de amenazar los estudiantes a Gaos con una acusación ante la Agrupación socialista por contrarrevolucionario, fundándose en que me defendía. Luego me avisó secretamente Besteiro⁵⁹ de que me marchara enseguida pues sabía que mi vida estaba en peligro; al parecer – como luego supe – los estudiantes, temiendo que el Ministerio no aceptase su propuesta de dejarme cesante, habían resuelto provocar mi muerte. Enseguida tomé las precauciones necesarias y por Bernardo Giner⁶⁰ conseguí pasaporte y salvoconductos. He dejado a mis hijas al cuidado de mi cuñado el notario y pude al fin salir de Madrid el sábado 26, por la noche. En Barcelona me encontré con que los documentos madrileños no servían de

⁵³ Rosa Spottorno, esposa de José Ortega y Gasset.

⁵⁴ Soledad Ortega Spottorno, hija de José Ortega y Gasset.

⁵⁵ Miguel Germán Ortega Spottorno, hijo de José Ortega y Gasset.

⁵⁶ José Ortega Spottorno, hijo de José Ortega y Gasset.

⁵⁷ Jesús Hernández Tomás, ministro de Instrucción Pública tras el estallido de la Guerra Civil, fue uno de los fundadores del Partido Comunista de España. En 1974 publicó el libro *Yo fui ministro de Stalin*, Colección Memorias de la Guerra Civil Española 1936-39, G. del Toro Editor.

⁵⁸ José Gaos González-Pola, discípulo de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri, fue catedrático de Filosofía en la Universidad Central de Madrid y rector de esta misma universidad desde 1936. Militante del Partido Socialista Obrero Español.

⁵⁹ Julián Besteiro fue catedrático de Lógica en la Universidad Central de Madrid. Tras la proclamación de la II República fue elegido presidente de las Cortes Constituyentes. Estallada la Guerra Civil, formó parte del Consejo de Defensa de Madrid. Sucedió a Manuel García Morente, tras su destitución, en el decanato de la facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid.

⁶⁰ Bernardo Giner de los Ríos García, a la sazón ministro de Comunicaciones en el gobierno de Largo Caballero, sobrino de Francisco Giner de los Ríos.

nada. Estuve dos días y conseguí un salvoconducto de la CNT pudiendo al fin atravesar la frontera de Cerbère el martes 29. Llegué a París el miércoles 30. Claro, que no pude sacar dinero y desembarqué aquí con 230 francos. Afortunadamente la viuda de un viejo camarada de liceo y de Sorbona me aloja en su casa y me mantiene; y tengo esperanza fundada de hallar aquí otros apoyos. Pero no sé todavía que va a ser de mí. Tengo los más vivos deseos de saber de usted y de su salud y de los suyos y de los proyectos y propósitos que tenga usted. Le suplico que me escriba. Mis señas son:

Madame Malovoy
(pour Mr. Morente)
31 Rue de Sommerard
París – (Ve)

Ayer se fue Américo⁶¹ a Buenos Aires. Hoy se va Ramón Prieto⁶² a Londres y mañana parten para el mismo destino los Jiménez⁶³. Tengo una muy gran impaciencia por saber de usted. Arrese me llevó en su coche a la estación el día que salí de Madrid.

Le abrazo con el mayor cariño

MGMMorente

III. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

París, lunes [octubre de 1936]

Mi querido Pepe:

Recibí su carta el sábado, después de haber escrito unas letras a Rosa y a Soledad. Le agradezco a usted infinitamente el cariño que me demuestra en su carta. Sus consejos son para mí inestimables y haré todo lo posible por evitar la depresión y el desaliento de esta situación en que nos encontramos. También le agradezco mucho que le haya usted hablado de mí a Ortiz Echagüe. ¿Qué debo hacer? ¿Ir a verle o esperar que me llame? Mientras no me diga usted nada me abstendré de toda visita y si cree usted que debo verle, tenga la bondad de decírmelo y comunicarme sus señas aquí.

Ayer domingo no pude ir a la Casa Payot. Pero acabo de estar en ella y he hablado con el propio Señor Payot. Me dice que le conoce a usted muy bien y que habiendo regresado ayer de viaje, no ha podido todavía ver su carta de usted. Afirma que el libro de Junod – *Les moeurs des Bantous* – lo ha tirado a poquísimos ejemplares y ha resuelto no darlo a nadie más que a los etnólogos. Yo entonces he insistido mucho; le he recordado las reseñas que de sus ediciones se han hecho en la *Revista de Occidente* y le he dicho que usted prometía cuatro artículos en *La Nación*. Esto ha parecido impresionarle algo, aunque como buen comerciante afirma que lo que más le interesa son juicios de etnólogos notorios y no ensayos personales acerca de los temas tratados en el libro. De todas suertes me ha prometido enterarse enseguida de su carta de usted y escribirle sin tardar. Es un señor que habla con una rapidez y volubilidad sorprendentes y que trata todo con una ejecutividad de puro negociante. Me ha dicho

⁶¹ Américo Castro, filólogo, catedrático de Historia de la Lengua Castellana de la Universidad Central de Madrid. Su hija Carmen contrajo matrimonio canónico en 1936 con Xavier Zubiri.

⁶² Ramón Prieto Bances, jurista, fue ministro de Instrucción Pública en 1935 en el gobierno presidido por Alejandro Lerroux.

⁶³ Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes, y su familia.

que traducirá con gusto “sur le champ” una buena historia de España breve y un libro español bueno sobre nuestra civilización o cultura. ¿Conoce usted alguno? Yo no. Pero si usted sabe de alguno, le agradecería me lo dijera para ofrecérselo.

Alberto⁶⁴ se va mañana a Londres. Debió haberse ido hoy; pero una indisposición de Natalia⁶⁵ le obliga a aplazarlo a mañana. Aquí están Baroja, Zubiri⁶⁶ y muchos refugiados españoles. Como usted desea, evito que se hable de usted y lo voy consiguiendo bastante bien. Ayer llegaron los Hernando⁶⁷ y también Azorín. Pero no he visto a ninguno de ellos. ¿Piensa usted venir a París?

Aquí se tiene la impresión de que Franco entrará en Madrid antes de fin de mes. Yo procuraré volver enseguida a Madrid, tan pronto como ello sea posible, pues aunque recibo noticias tranquilizadoras de mis hijas y su personal situación, tengo el más vivo deseo de reunirme con ellas. Veremos lo que el destino nos depara.

Muchos recuerdos a Rosa, a Soledad y a sus dos hijos⁶⁸. Le abraza su fiel amigo

MGMMorente

Repito mis señas.
Madame Malovoy (poner Mr. Morente)
31 Rue du Sommerard.
París

IV. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

París, 21 de Octubre [1936]

Querido Pepe:

Si no le he escrito a usted antes, no es porque aguarde contestación de mis cartas, sino porque en realidad no tenía gran cosa que contarle de nuevo. Supongo que las noticias de España las conoce usted por la prensa. Le recomiendo vivamente *Le Temps*, que las trae más abundantes y metódicamente expuestas que ningún otro periódico. En estos tres últimos días han ocurrido dos hechos en nuestro pequeño mundo de emigrados. Quiero referírselos a usted. El primero es que Araquistain⁶⁹ mandó un recado a Establier⁷⁰, pidiéndole que se diera alojamiento en el Colegio de España al vice-cónsul español en París. Establier contestó que no podía acceder a esa petición, ya que el reglamento

⁶⁴ Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes, entonces exiliado en París, fue invitado por el profesor J.B. Trend, catedrático de Estudios Hispánicos de la Universidad de Cambridge, a hospedarse con él en Inglaterra.

⁶⁵ Natalia Cossío López Cortón, de Jiménez Fraud.

⁶⁶ Xavier Zubiri, filósofo y teólogo, fue discípulo de José Ortega y Gasset y de Martin Heidegger. Ocupó la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid entre 1926 y 1935.

⁶⁷ Teófilo Hernando, médico, eminente investigador farmacológico, fue amigo de Gregorio Marañón y Posadillo.

⁶⁸ Cf. notas 53, 54, 55 y 56.

⁶⁹ Luis Araquistáin Quevedo, periodista, escritor y político español, miembro del Partido Socialista Obrero Español.

⁷⁰ Ángel Establier, químico, director del Colegio de España en la Ciudad Internacional Universitaria de París.

del colegio no autoriza la estancia en este de personas que no sean estudiantes o profesores o académicos o intelectuales, en suma. Araquistain no se dio por satisfecho y envió al colegio... a su mujer. La cual llegó aquí en “coup de vent”; y con modales insolentes, imperativos y amenazadores conminó a Establier para que recibiera al citado cónsul. Establier opuso una nueva negativa firme, pero cortés. La señora se desató, acusó al colegio de ser un nido de fascistas, amenazó con quitarle la dirección del colegio a Establier, etc. Este entonces le contestó que su cargo de director no dependía de la Embajada, ni siquiera del Estado español, sino única y exclusivamente del rector de la Université de Paris y del patronato del colegio, que es un patronato principalmente compuesto de franceses; que él ya había consultado el caso con el rector y con el señor Langevin⁷¹, patrono del colegio y que estos señores aprobaban por completo su conducta (no olvidemos que Langevin, amigo de la difunta Mme. Curie⁷², es frente popular francés); por último le dijo que ya hacía mes y medio que el Estado español había suprimido la subvención al colegio y que él –Establier– había admitido en el colegio a las personas universitarias o intelectuales, sin preguntarles sus opiniones políticas, como era su deber.

Madame Araquistain se marchó furiosa. Establier escribió enseguida una carta a Araquistain ratificando su actitud y los motivos de esta.

El segundo hecho curioso es el cambio de actitud de D. Blas Cabrera⁷³. D. Blas llegó a París lleno de cachazudo optimismo, de confianza en el gobierno de Madrid y resuelto a volver a Madrid hacia el 25 de este mes. Pero ahora se ha dado cuenta de la verdadera situación. Primeramente ha recibido noticias de su hijo, que resulta está en el frente de los nacionales, sirviendo como oficial del regimiento de Telégrafos. Segundo: se ha encontrado con la liberación de Oviedo, la toma de Illescas y de Añover de Tajo y ve clara la marcha de los nacionales sobre Madrid. Y tercero ha recibido un telegrama de Madrid en que se le dice que el rector (ahora es Pepe Gaos) reclamaba su presencia para una Junta importantísima de facultad. En el telegrama se alude veladamente a actitudes amenazadoras de Carrasco. Todo esto ha tumbado su ánimo optimista y confiado y le ha inyectado gran copia de preocupación, temor y recelo. Se da cuenta de que ha sido un poco o un mucho imprudente; comprende que quizá ha exagerado más de la cuenta su adhesión al gobierno de Madrid. Entre otras cosas ha cometido la imprudencia de firmar antes de salir de Madrid, su petición de reingreso en la Universidad; y no contento con eso se ha apresurado a hacer una visita a Araquistain aquí. Con lo cual está un poco, bastante, asustado. No quiere ya volver y cavila sobre los modos de justificar su permanencia aquí.

Anteayer llegó el joven Macorra⁷⁴. Yo no le he visto. Pero me ha contado Zubiri que ha dicho haber oído referir a Miguel Germán⁷⁵ que usted, Zubiri y yo habíamos sido

⁷¹ Paul Langevin, físico francés, patrono de Colegio de España en la Ciudad Internacional Universitaria de París.

⁷² Marie Curie, científica polaca, nacionalizada francesa, Premio Nobel de física y de química.

⁷³ Blas Cabrera y Felipe, catedrático de Electricidad y Magnetismo en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid.

⁷⁴ Se trata de Rafael de la Macorra. Su padre, el ingeniero de bosques José de la Macorra, hizo donativos en algunas ocasiones a Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes. Murió en el frente de la guerra civil en 1937.

⁷⁵ Cf. nota 55.

destituidos especialmente y *nominatim* en tres decretos salidos en la Gaceta. No me extrañaría nada que ello fuera verdad, pues nuestros tres nombres figuraban en la lista de depuración que preparaba la comisión especial nombrada por el Ministro. Precisamente esta fue la causa decisiva de mi salida de Madrid. Pero yo tenía entendido que nuestras destituciones no llegaron a publicarse en la Gaceta, porque se les adelantó el decreto general de cesantía de todos los funcionarios. ¿Es que a pesar de eso se han publicado en la Gaceta? ¿Cómo lo sabe Miguel Germán? Yo le agradecería a usted le diga a Miguel que me ponga cuatro letras dándome precisiones sobre este punto.

Me alegro mucho de que me haya dado usted tan precisos detalles sobre las circunstancias que rodearon la firma del manifiesto y de las exigencias de los escritores antifascistas referentes a que hubiera usted de hablar por la radio. Todo eso se sabrá. Ya le dije que se sabía en parte y yo procuré poner en circulación el resto. En cuanto a los propósitos que abriga Miguel, mi opinión personal, puesto que usted me la pide, es que en efecto debe ofrecer sus servicios como médico al gobierno nacional. Y creo que debe hacerlo porque además de llenar con ello su misión profesional, cumpliendo con un deber humano y ciudadano, servirá su gesto para situar exactamente la posición familiar de ustedes todos. No me parece difícil obtener aquí un salvoconducto eficaz y aun quizá una orientación neta y clara para Miguel. Yo no hago ni digo absolutamente nada hasta que usted me autorice para ello. Llegada su autorización de usted, me pondré al habla con todo sigilo con Carlos de la Huerta, a quien someteré el caso y sin resolver nada, le comunicaré a usted el resultado de mis gestiones y entonces usted definitivamente resolverá lo que le parezca. Ni que decir tiene que Carlos de la Huerta guardará el mismo sigilo y no se sabrá nada. Si Carlos Huerta me da para Miguel las seguridades que espero, y usted está conforme con ello, entonces le plantearé el asunto a Quiñones⁷⁶ y confío en que, llegado el caso, todo se hará sin dificultad. Pero repito que de momento aguardo su resolución para empezar a hablar con Huerta.

Me admira algo lo que me dice de que ni aun en Francia se considera usted exento de peligro. ¿No habrá en eso algo de exageración? No creo que la animosidad que se desencadenó en Madrid contra usted llegue a tanto. ¿O es que tiene usted alguna noticia especial? Piense en ese caso si no podría serle útil el que yo la conozca, en la más profunda confidencialidad, por si me fuera posible obviar algún peligro.

Hace ya bastantes días que llevé las cartas de usted a Hernando⁷⁷; la llevé en realidad el día mismo en que la recibí. Ya no vive en el Hotel du Quai d'Orsay, sino en el Hotel des Champs Élysées, rue Balzac. No le he vuelto a ver desde ese día; pero sé que sigue allí, aunque deseando trasladarse a un lugar menos oneroso.

De Vela⁷⁸ no sé absolutamente nada. Pocos días después de su partida de usted de Madrid, me telefoneó preguntando por usted. Yo no sabía entonces nada y nada pude decirle. Desde entonces no he vuelto a saber nada de él. Yo estuve malo a mediados de septiembre. Luego vinieron los días de peligro para mí y por último mi salida precipitada de Madrid y no pude enterarme de nada. Solo me aventuré a ir a Calpe el mismo

⁷⁶ José Quiñones de León, diplomático español, representante en París del bando nacional.

⁷⁷ Cf. nota 67.

⁷⁸ Fernando Vela, secretario de redacción de la Revista de Occidente.

día de mi salida de Madrid. Fue por la mañana. Hablé con Mathieu⁷⁹, con Olarra⁸⁰. Estaban aterrados y acongojados. Se había formado en Calpe el dichoso Comité de obreros, a pesar de la incautación por el gobierno; y ese comité gobernaba la casa, bien que de modo negativo, es decir, oponiendo vetos a las disposiciones que mejor les parecía. En realidad la autoridad de los directores estaba anulada, pues aunque el comité obrero no dispone nada, anulan todas las disposiciones que se les antojan, niegan el pago de los recibos y facturas que no son de su agrado, y la publicación y venta de las obras que consideran vitandas. Para pagarme a mí la mensualidad de septiembre hubo de recurrir al comité, que al fin autorizó el pago. Pero Mathieu y Olarra consideraron que había tenido yo una suerte extraordinaria, pues suelen negar casi todos los cobros de autores, colaboradores y demás fauna intelectual. Supongo yo que la tolerancia que conmigo tuvieron se debe exclusivamente a la intervención amistosa de León, el regente de la imprenta.

Y ahora ya creo que he vaciado mi saco de noticias. Todavía tendría dos o tres cosillas que contarle, pero pueden aguardar a una carta próxima. ¿Le he dicho a usted que murió Marcelino Granada?

Ayer vino a verme Zulueta⁸¹. Le contaré otro día su curiosísima visita. También otro día le hablaré de Zubiri⁸² —que está muy bien (de conducta)— y de Américo⁸³, que ha huido a Buenos Aires. Supongo pues que dentro de dos o tres días tendré materia para otra larga carta.

Muchos recuerdos a Rosa⁸⁴, a Soledad y a los niños⁸⁵ y un gran abrazo de su fiel amigo

MGMorente

V. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

París. 5 de Junio de 1937

Querido Pepe:

Mis hijas no han llegado aún. Pero creo que ya no tardarán. Me escriben que por órdenes de Negrín⁸⁶ se ocupa de ellas y del asunto el delegado de Hacienda de Barcelona.

Recibí sus observaciones. Algunas se refieren a errores de copia a máquina y ya las tenía yo corregidas en mi ejemplar. He revisado las otras corrigiendo el texto de acuerdo con sus indicaciones. He puesto “convivance” y “convivre” y una nota breve explicán-

⁷⁹ Aurelio Díaz Mathieu, gerente de Espasa-Calpe.

⁸⁰ Manuel Olarra Garmendia, gerente de Espasa-Calpe. Tras la guerra civil, fue director de Espasa-Calpe Argentina.

⁸¹ Luis de Zulueta, político español, ministro de Estado en uno de los gabinetes presidido por Azaña y embajador de España en Berlín entre 1933 y 1934.

⁸² Cf. Nota 66.

⁸³ Cf. nota 61.

⁸⁴ Cf. nota 53.

⁸⁵ Cf. notas 54, 55 y 56.

⁸⁶ Juan Negrín López, catedrático de Fisiología en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid, a la sazón presidente del Consejo de Ministros.

dolo y lamentando que el francés – que posee las palabras “survivance” y “survivre”, no tenga esas dos. He enviado a la Sta. Darrecarrère el texto español y mi texto francés ya corregido. Solo lo que hasta ahora tengo de éste. Cuando usted me envíe las observaciones referentes a la segunda mitad, le remitiré el resto a la Sta. Darrecarrère.

Entregué *Ideas y creencias* a Soledad⁸⁷. La exención de derechos consulares está aquí desde fines de abril. Estuve en el consulado, que me recibió menos displicentemente que otras veces.

En cuanto lleguen las chicas nos vamos a Tucumán. Recibí carta del rector tucumano diciéndome que me tomara todo el tiempo necesario y aun ofreciéndome su intercesión para sacar a las chicas por vía diplomática. No cabe más amabilidad.

Le escribo muy deprisa, para que esta carta salga hoy. No deje de enviarme las observaciones sobre el texto de la traducción.

Muy fuerte abrazo. Morente

VI. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset⁸⁸

Tucumán, 17 de Agosto de 1937
Calle de Crisóstomo Álvarez, 42

Mi muy querido Pepe:

Acabo de sufrir un disgusto tremendo, el único desde que salí de París. Recibo una carta de Losada⁸⁹ y Urgoiti⁹⁰ en la que me dicen que usted les ha escrito en fecha 6 de agosto de Oestgeest y les dice que no tiene noticias mías. Ahora bien, yo escribí a usted una carta por avión, dirigida a París y fechada el 16 de julio de Buenos Aires. Necesariamente tiene que haberse perdido y esto es lo que me tortura, porque en esa carta le relataba yo no solo las impresiones que había recibido de los gerentes de E. Calpe, al hablar con ellos, sino las otras impresiones de mis conversaciones con Bebé Sansinena⁹¹, con V. Ocampo⁹² y con los filósofos Alberini⁹³ y Romero⁹⁴. Yo le ruego pregunte a Rosa⁹⁵ y a Soledad⁹⁶ no sea que hayan recibido la carta en París, en ausencia de usted, y se les haya olvidado reexpedirla a Oestgeest. La presente se la envié a usted a Oestgeest.

En resumen, le repetiré a usted lo que entonces le decía. De los gerentes de E. Calpe saqué muy buena impresión. Su iniciativa de constituir la sociedad argentina

⁸⁷ Cf. nota 54.

⁸⁸ Transcripción cotejada con la carta original (Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón)

⁸⁹ Gonzalo Losada, gerente de Espasa-Calpe.

⁹⁰ Nicolás María de Urgoiti, periodista, creador de La Papelera Española, impulsor de los periódicos *El Sol* y la editorial Calpe, fundada por él en 1918.

⁹¹ Elena Sansinena de Elizalde, escritora argentina, fundadora y presidente de la asociación “Amigos del Arte”.

⁹² Victoria Ocampo, escritora argentina, fundadora de la editorial y la revista *SUR*.

⁹³ Coriolano Alberini, decano de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

⁹⁴ Francisco Romero, profesor de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la de La Plata.

⁹⁵ Cf. nota 53.

⁹⁶ Cf. nota 54.

ha sido salvadora. Están llenos de buena voluntad de proyectos que van a realizar en plazo breve. Yo creo que se puede contar con ellos para publicaciones inmediatas.

De mi conversación primera con Bebé Sansinena ya tuvo usted noticia inmediata, puesto que ella habló con usted por teléfono. Le decía yo en mi carta que quedó muy desolada al saber su propósito de aplazar indefinidamente su viaje a Buenos Aires. Tiene indudablemente un deseo sincero y vehemente de tener a usted en B. Aires, y se desvive por conseguirlo y por no omitir nada de lo que pueda serle a usted grato. De V. Ocampo puede afirmarse lo mismo, aunque con un leve matiz de desasimiento que puede muy bien obedecer a la multitud de variados intereses y quehaceres en que anda metida. De los filósofos Alberini y Romero fueron los únicos a quienes pude ver a placer. No vi a Guerrero. Alberini estuvo perfecto conmigo, cariñoso, atento, servicial. Lo mismo digo de Romero, pero con un matiz todavía más íntimo y cordial, o digamos, menos “oficial” que Alberini. Pero con respecto a usted los dos me produjeron un efecto indefinible de reserva y como de prudencia. Dan la impresión como de no quererse entregar o comprometer en demasía y casi me atrevería a afirmar – en el seno de la confianza absoluta que nos une a usted y a mí – que en el fondo no les importa gran cosa que usted vaya o no vaya a la Argentina; o mejor dicho, que si usted no va, eso no les causará mayormente pena ni disgusto. Es posible sin embargo que esta impresión mía sea solamente una interpretación errónea de las reacciones de timidez o de respeto, en suma de un estado de ánimo que podría describirse diciendo: “Ortega está tan en otro plano, tan en otra órbita, que no nos atrevemos ni a desear, ni a pedir nada, ni a ofrecer nada, no sea que le resulte enojoso nuestro entrometimiento”. Y es posible también que en su actitud haya un poco de todo.

Durante los días que pasé en B. Aires estuve atendidísimo. Di una conferencia en Amigos del Arte, con que la buenísima Bebé se propuso sin duda auxiliar mi presupuesto de viaje e instalación. Tuve buen éxito de público y de prensa. En suma, que de la semana que pasé en B. Aires estoy muy contento.

De Tucumán estoy, estamos, todos encantados. Hemos sido recibidos con un cariño, una afabilidad, un entusiasmo realmente excepcionales. Nos han dado para todo, toda suerte de facilidades. Por decirle que ya tenemos casa desde hace tres semanas y muebles con todos los detalles de una casa puesta. Tenemos una casa entera con patio al que dan las habitaciones, algo parecido a nuestras casas andaluzas. Aquí todas las casas son así y en toda la ciudad no hay más de tres casas de pisos. La ciudad es agradable; ha sido perfectamente saneada y asfaltada; tiene agua corriente en todas partes y la fiebre palúdica ha desaparecido casi por completo, no quedando sino muy pocos focos en el campo, y aun estos reducidos a casos esporádicos. Estamos en pleno invierno y la temperatura es tan suave que todos vamos vestidos de verano. Eso sí, a juzgar por el calor que ahora en invierno hace, pienso que el verano ha de ser tremendo y tanto mas insoportable cuanto que es lluvioso y húmedo. Queda el recurso de la montaña. La vida es baratísima en cuanto a comida. La vivienda algo cara. Nosotros pagamos 140 pesos mensuales. Los objetos de uso oscilan y lo importado es caro. Pero creemos que podremos vivir regularmente con mi sueldo. Yo doy en la Universidad ocho horas, que se reparten así: dos lecciones de Introducción a la Filosofía; dos lecturas con comentario de Descartes; tres lecciones de psicología; y una hora de ejercicios prácticos de psicología en conversación con los alumnos. Mis enseñanzas son,

hoy por hoy, el “acontecimiento” de Tucumán. Viene el público a la Universidad en tan atropellada abundancia que el local mayor resulta demasiado pequeño. El Consejo de la Universidad está encantado de ver a la gente acudir a las aulas; asisten a mis clases los ministros del gobierno provincial y todas las personas notables de aquí; y la prensa se deshace en ditirambos afirmando que con mi llegada se inicia una nueva época en la Universidad de Tucumán. Veremos lo que dura este entusiasmo. En resumen, estoy contentísimo y mis hijas también. Como le decía a usted al principio, el único disgusto que hasta ahora he sufrido ha sido el de la pérdida de la carta que le escribí.

En B. Aires y aquí predomina entre los españoles la tendencia favorable al gobierno. Entre los argentinos hay sobre esto una división que aproximadamente coincide con la que existe en la política interior entre los partidarios de Alvear y los de Ortiz (prolongación de Justo). Pero en general suelen coincidir todos en no querer aquí nada que se parezca a luchas sociales, y en mirar con cierto miedo la que de España viene. Yo he sido en este punto la mudez personificada. Nadie me ha sacado una palabra. Y debo decir que conmigo todo el mundo ha sido de una discreción perfecta. Nadie ha intentado pedirme una definición que yo no estaba dispuesto a dar. Estoy deseando saber de usted, de sus proyectos, de la *Rebelión* francesa (quiero un ejemplar)⁹⁷ y del éxito seguro que le vaticino. Escribame largo, por Dios. Yo reincidiré pronto en escribirle. Un abrazo enorme.

Manolo

VII. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset⁹⁸

Tucumán, 26 de Septiembre de 1937

Mi querido Pepe:

Estoy sin noticias de usted. Le he escrito dos cartas, ambas por avión, una desde Buenos Aires a mediados de julio y otra desde aquí a principios de agosto. Esto es el fin del mundo, ya lo sé. Pero me parece que aun al fin del mundo deben llegar noticias. La humanidad está siendo lo bastante lista para inventar medios adecuados a todas sus necesidades. Estoy muy impaciente por saber qué es de ustedes, si ha llegado al fin su familia a Francia, si se ha publicado *la Rebelión* en francés, si piensa usted venir por aquí y cuando y cuáles son sus propósitos para estos meses próximos.

De nosotros nada especial puedo decirles. De salud estamos bien. Hasta ahora el calor es soportable y la casa cómoda con su patio y su toldo como en Andalucía. Vivimos muy tranquilos y en calma. Me han nombrado por elección unánime Director del Departamento de Filosofía y Letras, que al parecer se va a convertir pronto en facultad. Está visto que es mi sino ser Decano. Doy mis clases con gran expectación de público en dos de ellas, las de Introducción a la Filosofía, y mucha laboriosidad

⁹⁷ José Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, traduit de l'espagnol par Louis Parrot, avec une préface de l'Auteur, Librairie Stock, Paris, 1937.

⁹⁸ Transcripción cotejada con la carta original (Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón)

de alumnos en las de Psicología y en las lecturas que hacemos de Descartes. Así es que por lo que a mí respecta todo va muy bien. Las ganancias que obtengo son suficientes y me encuentro perfectamente atendido con el respeto y la consideración de la Universidad y de la ciudad entera. Lo que más echo de menos son noticias de ustedes y de los demás amigos. Esa falta de noticias y la tardanza en llegar las pocas que llegan son lo que más contribuye a la sensación de destierro, bastante penosa. Aunque estoy bien aquí y sin problemas materiales, sin embargo no dejo de pensar con ilusión en el regreso a España y algunas palabras de usted sobre este tema me harían mucho bien. Espero pues que me ponga unas letras pronto. No se puede usted figurar lo que una carta de Europa produce de buenos efectos. Le devuelve a uno la noción de “existir”, que aquí, en la calmosa soledad de estos calores, parece diluirse en una extensa “nada”.

Dele muchos recuerdos y saludos a Rosa⁹⁹, a Soledad¹⁰⁰ y a José¹⁰¹. Le abraza su siempre fiel amigo

MGMorente

VIII. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

Tucumán, 25 de Noviembre de 1937

Querido Pepe:

He recibido por fin su carta y con ella noticias del otro mundo. ¡Gracias a Dios! De lo que no sé una palabra es del éxito que haya tenido *La Rebelión de las Masas* en francés. Y puede usted creer que siento un deseo vivísimo de dos cosas: tener un ejemplar francés, y que usted (o alguien a quien usted encargue) me dé una idea clara de las repercusiones que haya tenido o esté teniendo la obra.

Me entero con pena de lo que me dice usted respecto a haber suspendido sus colaboraciones en *La Nación*. Aquí en la Argentina no hay publicaciones dignas de usted más que *La Nación*, *La Prensa* y *Sur*. Todo lo demás es morralla que no merece la pena. Y aun *Sur* – se lo digo en confidencia – me parece bastante en decadencia.

De mí, ¿qué le diré? Lo que me pasa personalmente es extraño. Figúrese usted que tengo todos los motivos exteriores y materiales para estar contento. Y sin embargo, estoy triste, deprimido, soñando con mi país, y con la vida de mi país. Aquí materialmente estoy bien. Los Tucumanos se desviven por agradarme. Me han nombrado director del Departamento de Filosofía y Letras con sueldo equivalente a una cátedra; lo que hace que cobre mil pesos mensuales, cantidad holgada para vivir todos bien. Además ha sido elegido Rector el Dr. Prebisch¹⁰², excelente hombre, gran admirador de usted y que me estima y quiere hasta el punto de haberme propuesto para el cargo de miembro extraordinario del Consejo Superior de la Universidad; y el Consejo ha votado la propuesta por unanimidad. A mi iniciativa se debe, primero,

⁹⁹ Cf. nota 53.

¹⁰⁰ Cf. nota 54.

¹⁰¹ Cf. nota 56.

¹⁰² Raúl Prebisch, economista argentino y Rector de la Universidad Nacional de Tucumán.

una reforma del plan de estudios del Departamento de Filosofía y Letras y, segundo, un proyecto de construcción de edificio universitario, que ha sido unánimemente tan bien acogido que por de pronto la Provincia ha regalado a la universidad un terreno enorme y además el presidente Justo ha prometido meter en el presupuesto más de dos millones de pesos para la construcción. La gente aquí dice a porfía que desde mi llegada he cambiado el rumbo algo somnoliento de la Universidad. También a mi iniciativa se debe la fundación de un departamento de investigaciones regionales (historia, filología, folklore, medicina tropical, economía y estadística regional, etc.). De todo esto puede usted colegir que sólo motivos de satisfacción y de contento debo tener. Y sin embargo no estoy contento, sino triste, abatido y añorando España como no puede nadie figurarse. Cualquier cosa daría porque la guerra acabase y pudiera yo reintegrarme a mi España; aunque fuera para retirarme a un rinconcito mediterráneo y esperar la muerte en la paz de un cielo claro, y un mar azul, entre los que siempre han sido los míos.

Aquí hace un calor formidable. Llevamos unos días danzando alrededor de 40 ó 45 grados. Nosotros hemos resuelto marchar a fines de diciembre (que habrán terminado los exámenes) a Tafí del Valle, pueblecito de la montaña que está a más de 2000 metros de altura, y al que se llega en un viaje de media hora por avión (no hay carretera). Allí me propongo dar un buen empujón al diccionario, que está algo abandonado desde que salí de París por el mucho trabajo y sobre todo muchas ocupaciones que la Universidad me ha dado.

No sabe usted cuanto le agradecería un pronóstico suyo sobre la situación y porvenir inmediato de España y la posibilidad para nosotros de regresar a ella. A pesar de no tener aquí ni la más mínima causa de descontento, mi anhelo secreto y constante es volver a España. Sueño con embarcarme y sobre todo con desembarcar y ver las tierras españolas y andar por las calles de Madrid, que estarán hechas escombros; pero a pesar de eso las tengo muy dentro del corazón. Dígame pues lo que piense. Yo sigo en *La Nación* las noticias. Parece dibujarse más concretamente un movimiento de restauración monárquica, apoyado por Inglaterra. ¿Qué le parece a usted? Yo creo que no estaría mal. Quizá fuera la mejor y más pacífica solución. En fin, deme su opinión sobre todo eso.

Aunque estemos en Tafí del Valle, siga escribiendo a Tucumán pues la correspondencia se traslada allá.

Muchos recuerdos cariñosísimos a todos los suyos. Mis hijas desearían unas letras de Soledad¹⁰³. Y yo y todos los de la casa aguardamos con impaciencia la llegada de sus noticias. Cuente como siempre con el incommovible cariño y la admiración de su más devoto amigo.

MGMorente
Tucumán
Calle Crisóstomo Álvarez, 42

¹⁰³ Cf. nota 54.

*IX. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset*¹⁰⁴

Tafi del Valle, 26 de enero de 1938

Mi querido Pepe:

Huyendo de los calores horribles de Tucumán – que no bajan de 38° y llegan a 45° – hemos venido a refugiarnos durante las vacaciones en este pueblecito, o mejor dicho, aldehuela de la montaña, a dos mil metros de altura, en un valle inmenso, rodeado de montañas de 3500 y 4000 metros, con una temperatura deliciosa, un riachuelo rumoroso, unos prados verde esmeralda, rodeados de enormes sauces llorones y un silencio tan hondo, tan perfecto, universal, cósmico o telúrico –como diría Keyserling– que se baña uno en él como en un mar de delicias. Hacemos vida de perfectos rurales argentinos. Montamos a caballo, sobre todo Carmencita¹⁰⁵ y yo, que somos ya avezados jinetes y no hemos sufrido aun el menor disgusto hípico. Verdad es que nos han buscado unos animalitos tan mansos, dóciles y ecuanímenes que, cuando por rara ocurrencia nos viene a las mentes el deseo de hostigarles e iniciamos el gesto, vuelven hacia nosotros la cara con expresión tan sorprendida y condolidada que nos conmueve; y recogemos la fusta todo avergonzados. Aquí no hay otro medio de locomoción que las piernas personales de cada cual o las patas de caballos y mulos, por la sencilla razón de que no hay carretera ninguna ni nada que se le parezca. Para venir desde Tucumán hubimos de optar entre diez horas de caballo o veinte minutos de avión; naturalmente, preferimos lo último y en efecto una buena mañana nos elevamos por los aires y traspusimos la cordillera del Aconquija en un viajecito que fue delicioso; salvo que mi nietecita se mareó y por imprevisión indisculpable nos regó a todos con los efectos de su indisposición.

Aquí estamos tan retirados que ni aún correo viene de Tucumán a diario. Solo los viernes recibimos correspondencia; y solo los lunes la podemos enviar. Esta carta que le escribo partirá el lunes próximo. Los días se nos pasan pues en la más profunda paz. No leemos periódicos, que no tenemos. Hemos traído algunos libros, pocos; y yo me he hecho remitir varios para hacer el diccionario, en el que trabajo con regularidad y grandes adelantos. Así que no tenemos noticias de nada, ni sabemos lo que pasa en el mundo. Mejor que mejor; pues me figuro que no debe pasar nada bueno.

Creo que ya le conté a usted que me habían nombrado director del departamento de Filosofía, con sueldo equivalente a una cátedra. Con ello reúno los mil pesos mensuales muy suficientes para vivir, pero no bastantes para reunir algunos ahorros. Cuando vuelva a Tucumán, dentro de un mes o cosa así, veré la manera de aumentar algo más mis ingresos para poder tener algo en reserva. También me han nombrado miembro del Consejo Superior de la Universidad. Aquí las Universidades son, como usted sabe, autónomas y las rigen el Rector y el Consejo Superior que se compone de siete miembros. Los decanos son miembros natos del Consejo Superior. Pero como los estudios de Filosofía y Letras no constituyen aun Facultad, el Consejo me ha llamado a su seno haciendo uso

¹⁰⁴ Transcripción cotejada con la carta original. (Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón)

¹⁰⁵ Carmen García-Morente y García del Cid, hija menor de García Morente.

de un artículo del Estatuto universitario que le autoriza a nombrar consejero a cualquier persona que le parezca; no pudiendo hacerlo más que tres veces.

De Buenos Aires no tengo noticias ningunas que puedan interesar a usted. He recibido una carta muy cariñosa de Ramón; pero de pura amistad y en la que no me dice nada de particular. De Europa he recibido una carta de Luzuriaga preguntando si hay algo para él aquí. Hoy por hoy, no veo nada en que pueda decentemente ocuparle. También de Alberto¹⁰⁶ y de Zubiri¹⁰⁷ he recibido cartas.

Hace mucho tiempo que de usted no tengo noticias. Si le cansa escribir, pídale a Soledad que lo haga en su vez; que además María Pepa lo agradecerá. No me ha dicho usted todavía nada de la "*Révolte des masses*". ¿Qué tal ha ido? Le agradecería a usted muy de veras que me haga remitir un ejemplar francés. ¿Dónde escribe usted ahora? ¿Cómo podría yo hacerme de las cosas que usted publique? Me desconsuela mucho no poder seguirle en su trabajo. A ver si me da usted los datos necesarios para que yo pueda obtener, aunque sea con retraso, sus publicaciones actuales. A pesar de lo bien que económicamente y de salud nos va todos por aquí, sigue siendo mi sueño el regresar a España. El destino me pesa; no porque necesite la convivencia, pues me va muy bien en soledad, sino porque necesito el suelo, el cielo, las cosas, el aire, la realidad material de mi tierra; y la necesitan los míos. Aquí estamos sin duda excelentemente atendidos, agasajados y respetados. Pero no nos hallamos; nos falta el país; la morriña se siente en mil detalles domésticos, sociales, indumentarios. Quizá esto obtenga alivio y aún curación con el tiempo. Pero hoy por hoy nuestro mayor anhelo sería que terminara la guerra en este año y pudiéramos volver a nuestra casa.

Adiós por hoy, querido Pepe. Escribame o mande que Soledad me escriba. Dele muchos recuerdos a Rosa¹⁰⁸, a Soledad¹⁰⁹, a Pepe¹¹⁰ y a cuantos le rodeen a usted y yo conozca. Para usted un abrazo muy apretado de su fiel e incondicional amigo

MGMMorente

X. De José Ortega y Gasset a Manuel García Morente¹¹¹

París, 4 junio 1938

Querido Manolo:

¿Qué pasa con nuestras cartas? Es inconcebible, pero después de un año, no hemos logrado normalizar nuestra correspondencia. Últimamente rogué a Olarra¹¹², de quien recibo perfectamente las cartas, que le hiciese a usted saber la no recepción que padezco de las que usted me haya escrito y, viceversa, que yo le había escrito a usted. También le envié un ejemplar de la *Révolte des Masses*.

¹⁰⁶ Cf. nota 64.

¹⁰⁷ Cf. nota 66.

¹⁰⁸ Cf. nota 53.

¹⁰⁹ Cf. nota 54.

¹¹⁰ Cf. nota 56.

¹¹¹ Inédito. (Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón).

¹¹² Cf. nota 80.

Respecto al resultado de este libro, ya hablaremos cuando tengamos ocasión, pero confirma mis presunciones respecto al estado intelectual y moral en que se halla Francia. La falta de reacción, tanto colectiva como individual de los franceses, es cosa que alcanza dimensiones impresionantes.

Durante este año yo las he pasado de todos los colores, mejor dicho, de colores poco agradables, sobre todo en el orden económico. Ahora parece que también en este punto me empiezan a mejorar algo las cosas. He tenido una enormidad de familia en casa¹¹³, pero desde hace un par de meses me he quedado solo con Rosa y su padre que llegó hace poco muy enfermo en larguísimo viaje desde Madrid. Soledad ha estado y está tenida “au pair”, dando clases en un colegio de Gales. José¹¹⁴ está de soldado en Aragón, y Miguel¹¹⁵ de médico en la Batería a que pertenece su hermano. No obstante todo esto, mi humor es excelente y mis ilusiones de trabajo superabundantes. Por desgracia, la serie innúmera de problemas que la dirección de tan compleja y numerosa familia implica ha quitado toda continuidad a mi labor. Pero creo que ahora voy a poder conseguir alguna cosecha importante.

Me llega, sin precisión ninguna, el rumor de que va usted a volver enseguida a España. No le doy gran fe.¹¹⁶ También he oído que acaba usted de dar dos conferencias en Buenos Aires. Yo recibí una carta de usted escrita en lo alto de esa sierra tan poco accesible y por ella veo que se encontraba usted a gusto. Ha resultado excelente su determinación de pasar ahí todo este tiempo y aun creo que puede usted, sin pérdida ninguna, prolongar su estadía.

Nosotros pasaremos el verano probablemente en San Juan de Luz.

El temple de la España nacional va mejorando, y si se sabe ver en el presente el futuro, puede decirse que muestra buen cariz, esto es, que la resultante será bastante favorable. De todas suertes, la comunicación con esa España es muy escasa y no fluyen de allá para acá datos con suficiente abundancia. No obstante, las gentes se han ido encajando, las situaciones se han ido aclarando y desde hace ya mucho tiempo la vida se ha ido haciendo más fácil moralmente.

Con ese país he roto toda comunicación (estrictamente hablando, queda reducida a alguna que otra carta que escribo a Bebé¹¹⁷ y a Victoria¹¹⁸). La conducta del mundo sud y centro-americano conmigo oscila entre lo repugnante y lo ridículo. Esta conducta me libera para poder decir en su hora, lo que pienso de todo ese lóbulo continental. Como sabe usted, hace un año, dejé de escribir en *La Nación*.

¹¹³ Desde los primeros días de su exilio en París, la familia Ortega acogió en el pequeño piso donde se instaló a numerosos familiares y amigos. Dice Soledad Ortega: “Si en los primeros momentos solo ocupamos el piso los cinco miembros de la familia propiamente dicha – es decir, padres e hijos – pronto, en sucesivas oleadas, la guerra civil iba arrojando a nuestra casa deudos y amigos, jóvenes, viejos y niños como arroja la marea a la playa los restos de un terrible naufragio. [...] Cuando llegamos al número de dieciséis para dormir y diecinueve para comer, hubo que alquilar también otro de los pisos superiores”. ORTEGA, S. relato introductorio, *José Ortega. y Gasset., Imágenes de una vida*, o.c., p. 51.

¹¹⁴ Cf. nota 56.

¹¹⁵ Cf. nota 55.

¹¹⁶ Recuérdese que el día anterior a la fecha de esta carta, Morente embarcaba con su familia en Buenos Aires rumbo a España.

¹¹⁷ Cf. nota 91.

¹¹⁸ Cf. nota 92.

Ahora voy a escribir en *La Revue de Paris* y sospecho que en este orden no van a ir mal las cosas aquí. Por debajo de la inercia mental de los franceses actuales, fermenta una auténtica sed y oculto apetito de ideas claras, nuevas y fuertes.

Le envío a usted esta carta certificada a nombre de su hija. Haga usted con la suya lo mismo, dirigiéndola a madame Spottorno¹¹⁹. A ver si, por fin, nos ponemos en diálogo.

Un abrazo fraternal.

Pepe

XI. De Manuel García Morente a José Ortega y Gasset

Vigo, 10 de julio de 1938
Paseo de Alfonso XII, 29-1º

Querido Pepe:

De Vigo, en donde estamos desde hace pocos días, escribo a usted para comunicarle nuestra llegada a España después de un viaje felicísimo. Vinimos por Lisboa; y pasamos inmediatamente aquí, que es – por ahora – la residencia del Señor Obispo de Madrid-Alcalá. Permaneceremos en esta ciudad quizá unos meses y hemos tomado un pisito amueblado, desde cuyos balcones contemplamos toda la bahía. No puedo ponderar a usted la emoción de todos nosotros al entrar en España después de tantas tribulaciones y sufrimientos. Nos parecía mentira. Pero lo principal que quiero comunicarle en esta línea es la resolución que he tomado – y estoy ejecutando – de abrazar la vida religiosa; y por de pronto dedicarme a la preparación necesaria para hacerme digno, en el menor tiempo posible, de recibir las sagradas órdenes. Una vez ordenado sacerdote, ya habré tenido tiempo de discernir claramente la vocación concreta que Dios me quiere manifestar, y obraré en consecuencia. Ahora, por fin, me ha sido dado poner en ejecución un proyecto que desde hace algo más de un año andaba rondando por mi alma. En aquellos días funestos de mayo del año pasado, cuando la desesperación se apoderaba de mí, ante la imposibilidad de recobrar a mis hijas, sentí la necesidad imperiosa de un retiro en el seno de Dios, y por medio del abbé Jobit – el autor de una tesis doctoral sobre el krausismo, de quien usted quizá me haya oído hablar alguna vez – entré en relaciones con el abad benedictino de Ligugé; el cual ya me tenía concedida hospitalidad en su convento, cuando súbitamente cambiaron las cosas y se logró la llegada de mis hijas. Interrumpí entonces la ejecución de mis proyectos y nos trasladamos todos a Tucumán. Allí, poco a poco, en la soledad espiritual de aquel desierto poblado, los propósitos aplazados fueron cada vez más imponiéndose en mi alma. Al iniciarse en abril el curso nuevo, sentime incapaz por completo de seguir enseñando y rescindí mi contrato con la Universidad. Di algunas conferencias en Buenos Aires, en Rosario, en Córdoba y en Montevideo para aumentar un poco mis ahorros, y le escribí al Señor Obispo de Madrid, mi diócesis, una carta explicándole mi resolución de abrazar la carrera eclesiástica. El Señor Obispo me ha recibido con los brazos abiertos, me ha tratado con un cariño y una benevolencia emocionantes y

¹¹⁹ Cf. nota 53.

aprobando por completo mis planes, me ha ofrecido hospitalidad en el seminario que desde septiembre va a funcionar provisionalmente en Rozas de Puerto Real, a pocos kilómetros de San Martín de Valdeiglesias. Allí pues me trasladaré dentro de dos meses. Mi familia no sé todavía donde se instalará. Si no es posible acomodarla en San Martín de Valdeiglesias o en Ávila, permanecerá aquí, en Vigo, donde la vida es barata y cómoda. Mi hija María Pepa está gestionando le concedan la pensión de viudedad a que, según me dicen, tiene legalmente derecho como viuda de asesinado. Hemos traído de América dinero suficiente para vivir unos diez o doce meses. Así pues el optimismo y la felicidad reinan en nuestro pequeño mundo familiar. Yo, por mi parte, me siento como renovado y rejuvenecido. Mi vida tiene ahora un sentido claro, neto, y una orientación inequívoca. Primero: trabajar para lograr cuanto antes ponerme en condiciones de recibir las sagradas órdenes; luego, seguir las directivas que la voz de Dios me señale, bien sean el abrazar la vida religiosa en algún monasterio o el cuidar de las almas en algún pueblecito, o alguna otra actividad dentro del servicio de Dios, al que exclusivamente he de dedicarme en adelante.

En Buenos Aires vi a Olarra¹²⁰ –en los primeros días de mayo– que me dio noticias de usted. Ahora quisiera que me las diera usted mismo. Es muy posible que la vida nos mantenga en lo futuro corporalmente separados. Pero la distancia no será nunca capaz de entibiar el profundo cariño y la gran admiración que por usted siento y he sentido siempre. Espero que no deje usted de concederme unas letras, de vez en cuando, en prenda y confirmación de esos sentimientos inalterables en mi corazón.

Salude muy cariñosamente a Rosa¹²¹ y a todos los suyos.

Le abraza fraternalmente.

MGMMorente

¹²⁰ Cf. nota 80.

¹²¹ Cf. nota 53.

Una tipología de las recepciones españolas de Heidegger (1930-1970). Ensayo de aclaración sociofilosófica¹

A typology of the Spanish Receptions of Heidegger (1930-1970). An Essay of sociophilosophical clarification

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

Departamento de Historia, Geografía y Filosofía

Universidad de Cádiz

francisco.vazquez@uca.es

Resumen: En este artículo se pretenden dilucidar las raíces históricas de la recepción española de Heidegger a fin de comprender, en un trabajo ulterior, las posiciones adoptadas por los filósofos de nuestro país en relación con el “caso Heidegger”, una controversia abierta tras la publicación del libro de Víctor Farías en 1987. Se distinguen entonces, en la recepción del pensador alemán, entre 1930 y 1970, cinco tipos de lecturas: filosófica, ideológica, apologética, académica y emancipatoria. La tipología construida se sustenta en un enfoque inspirado por la sociología de la filosofía.

Palabras clave: recepción, Heidegger, filosofía española, sociología de la filosofía

Abstract: This paper seeks to elucidate the historical roots of the Spanish reception of Heidegger in order to understand, in a subsequent work, the positions adopted by the philosophers of our country in relation to the “Heidegger case”, a controversy open after the publication of the Víctor Farías’s book in 1987. There are five types of readings at the reception of the German thinker between 1930 and 1970: philosophical, ideological, apologetic, academic and emancipatory. The typology built is based on an approach inspired by the sociology of philosophy.

Keywords: reception, Heidegger, Spanish Philosophy, Sociology of Philosophy

¹ Este trabajo se publica dentro del proyecto I+D del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, titulado “Prosa de ideas y ensayo en la Transición cultural española (1966-1986)”, referencia PGC2018-095257-B-I00, cuyos investigadores principales son Domingo Ródenas de Moya y Jordi Ibáñez Fanes, de la Universitat Pompeu Fabra.

1. Introducción

La traducción castellana de la obra de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, en 1989 (la edición original francesa data de 1987), suscitó en España una intensa polémica que trascendió el ámbito académico proyectándose en los medios de comunicación. Periódicos como *El País*, *ABC* o *El Independiente*, se hicieron eco de una controversia que ha vuelto a reavivarse recientemente al comenzar la edición de los cuatro volúmenes que componen los denominados *Cuadernos Negros*, publicados en Alemania entre 2013 y 2015 y cuya primera entrega fue vertida al castellano ese mismo año en el sello de Trotta.

Se ha señalado a menudo que los debates teóricos constituyen un observatorio privilegiado para analizar a escala “micro” cómo está estructurado un campo filosófico en una coyuntura histórica determinada². Esto exige por una parte reconstruir filosofemas y estrategias argumentativas que tienen una continuidad prolongada en el tiempo. El caso que nos ocupa, el estudio de la polémica suscitada en el universo filosófico español por el libro de Farías, exige entonces remontarse a la larga y compleja historia de la recepción de Heidegger en nuestro país³. Al intento de poner orden en este enmarañado paisaje se dedicará el presente trabajo, dejando para un momento posterior el análisis pormenorizado de la polémica iniciada a finales de la década de los ochenta.

Un estudio centrado exclusivamente en la exploración interna de los discursos resulta insuficiente, porque un mismo argumento teórico puede desempeñar funciones muy distintas en coyunturas históricas diferentes; así por ejemplo, el argumento heideggeriano que contrapone la verdad predicativa a la verdad revelación (*alètheia*), no opera igual en un texto que cuestiona la radicalidad ontológica del pensador alemán explorando creativamente un planteamiento alternativo⁴; en otro que pretende corregirlo desde la ortodoxia de la *philosophia perennis*⁵ o finalmente en un estudio que se ciñe a la rigurosa aclaración interpretativa de la textualidad de Heidegger⁶. Pero además, para captar estas diferencias es fundamental emplazar los debates en el contexto institucional, social y cultural, donde tienen lugar. En el caso que nos ocupa, la controversia española implica la importación —es decir la trasposición a un marco nuevo y filosóficamente dominado, con sus propios envites específicos⁷— de una discusión que había circulado con anterioridad en paisajes filosóficos nacionales más prestigiados.

² FABIANI, J.-L., *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010, pp. 81-84 y MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1913, pp. 39-43.

³ Sobre los estudios de “recepción filosófica” en España, BOLADO, G., “Monografías de recepción y filosofía española contemporánea (1995-2015)”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 21 (2016), pp. 163-173.

⁴ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 13-15.

⁵ CEÑAL LORENTE, R., “El problema de la verdad en Heidegger”, en *Actas del Primer Congreso de Filosofía*, vol 1, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 1009-1014.

⁶ NAVARRO CORDÓN, J. M., “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.1 (1966), pp. 29-52, pp. 44-51.

⁷ PINTO, L., “Introduction”, en PINTO, L. (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*, Paris, Éditions du Croquant, 2009, pp. 9-15.

El análisis de los productos, esto es, de los textos, debe completarse con un análisis de los productores, de su posición y trayectoria dentro del campo filosófico, teniendo también en cuenta las resonancias de este con otros campos adyacentes, como el de los intelectuales en general, el campo político y el campo de los medios de comunicación. Por esta razón, si se quiere ir más allá del comentario de las obras que han discutido y glosado a Heidegger en España⁸, es necesario trascender la pura historia interna de la filosofía recurriendo a la sociología del conocimiento filosófico.

No se entrará ahora en detallar las características de una subdisciplina que viene desarrollándose en el ámbito académico occidental desde hace más de cuarenta años, que cuenta con una pluralidad considerable de perspectivas (sociología de los campos sociales, de las cadenas de interacción ritual, de los “juegos de lenguaje” filosóficos, de las “constelaciones filosóficas”, del “autoconcepto intelectual”, del “posicionamiento social”, etcétera) y a la que por nuestra parte he tratado de contribuir con distintos trabajos realizados dentro de un equipo de investigación radicado en la Universidad de Cádiz⁹. Me limitaré a señalar que el enfoque “sociofilosófico” apunta a trascender la alternativa entre la hermenéutica interna de los textos y el reduccionismo sociologista, y que en nuestro caso se concibe como una utilización de las ciencias sociales al servicio de una reflexividad o autoconciencia de las determinaciones que caracteriza genuinamente a la actividad filosófica¹⁰.

2. Una recepción filosófica. La escuela de Madrid

El predominio de una Historia de la Filosofía marcadamente internalista en nuestro país, explica en parte la inexistencia de un estudio global –aunque muy neces-

⁸ Un ejemplo de este ejercicio de comentario es la conferencia pronunciada por Juan Manuel Navarro Córdón en el encuentro organizado en mayo de 2012 por el Consello da Cultura Galega, titulada “A recepción de Heidegger en España”, cuyo vídeo está recogido en la plataforma YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=WKI9SdOBy3U>.

⁹ Principalmente VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009 y VÁZQUEZ GARCÍA, F., *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014. Sobre el trabajo desarrollado por este equipo, VÁZQUEZ GARCÍA, F., “La sociología de la filosofía en el grupo de Cádiz (2006-2018). Un balance”, en Jornada “La filosofía española contemporánea: entre textos y contextos”, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2019 (inédito).

¹⁰ Este es un asunto controvertido en el ámbito de los cultivadores de la sociología de la filosofía. KUSCH, M., *Psychologism. A case study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London, Routledge, 1995, pp. 23 y 35 y el grupo de Bourdieu, por ejemplo BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 41 y PINTO, L., *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. La métamorphose de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 7, tienden a contemplar el enfoque sociológico como una prolongación de la reflexividad filosófica, pero COLLINS, R., *Sociología de las Filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005, pp. 882-883 y los investigadores próximos a la teoría del autoconcepto intelectual, como GROSS, N., *The Making of an American Philosopher*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 27-28 y HEIDEGREN, C.G. y LUNDBERG, H., “Towards a Sociology of Philosophy”, en *Acta Sociologica*, n. 53 (2010), 1, pp. 3-18, p. 16, consideran sin embargo que la sociología de la filosofía forma parte de la disciplina sociológica, manteniéndose ajena y distinta respecto a la reflexividad del filósofo. En nuestro equipo de investigación nos hemos pronunciado a favor de la primera opción, VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., p. 12 y MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 24-25.

rio— sobre la recepción de Heidegger en el mundo filosófico e intelectual español, comparable con lo realizado en Francia¹¹ o incluso en el ámbito hispanoamericano en su conjunto¹². Existen aportaciones puntuales dentro de panorámicas sobre la recepción española de la fenomenología¹³ o de la hermenéutica¹⁴, aparte de recopilaciones bibliográficas de los trabajos de y sobre Heidegger en España¹⁵, o estudios específicos, algunos incorporando el enfoque sociofilosófico, sobre la recepción del pensador alemán en la escuela de Madrid¹⁶, en los círculos de la extrema derecha durante la Segunda República y la Guerra Civil¹⁷ o en las obras de García Bacca¹⁸, Manuel Sacristán¹⁹ y Félix Duque²⁰. Teniendo en cuenta por otra parte la condición estrábica del discurso filosófico, que implica a la vez juegos de lenguaje diversos²¹, con tomas de posición simultáneamente teóricas e ideológicas, algo que ha sido bien estudiado en el caso de Heidegger²², llama la atención que nadie se haya aventurado a realizar un examen global de la importación del legado de este pensador en España, pues semejante apor-

¹¹ JANICAUD, D., *Heidegger en France*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 2001; PINTO, L., *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France Contemporaine*, Paris, Seuil, 2007, pp. 215-224 y FABIANI, J.-L., *Qu'est-ce qu'un philosophe français?*, o.c., pp. 196-202.

¹² CORTÉS-BOUSSAC, A., “Heidegger en Latinoamérica”, en *Civilizar. Revista electrónica de difusión científica*, n. 10 (2006), pp. 1-28; MARTÍNEZ GARNICA, A., “Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica”, en *Revista Cultural de Santander*, n. 1 (2006), pp. 102-125; CONSTANTE, A., *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México, Ediciones Paraíso, 2014 y ROSALES, A., “La recepción de la filosofía de Heidegger en Latinoamérica”, *Revista Filosofía*, n. 26 (2015), pp. 7-19.

¹³ ARIAS MUÑOZ, J. y GÓMEZ ROMERO, I., “Materiales para una historia de la fenomenología en España”, en *Fragua*, n. 23-24 (1983), pp. 14-39; LERÍN RIERA, J., “Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 5 (1992), pp. 142-153 y SAN MARTÍN, J. (Hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Kögshausen & Neumann, 2005.

¹⁴ GÓMEZ HERAS, J. M^a y MARTÍN GÓMEZ, M^a (coords.), *Comprender e interpretar. La recepción de la hermenéutica en la España democrática*, Salamanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015.

¹⁵ DÍAZ DÍAZ, G., “Martin Heidegger en las letras españolas. Nota bibliográfica”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n. 12 (1977), pp. 133-156; MATEOS, A., “Heidegger en español (1989-1997)”, en *Revista de Filosofía*, n. 19 (1998), pp. 271-291; SEGURA, C., “Martin Heidegger. Publicaciones recientes en castellano: 1995-2000”, en *Er. Revista de Filosofía*, n. 29 (2000), pp. 165-186 y ROJAS, A., “Informe bibliográfico sobre la obra de Martin Heidegger”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, n. 14 (2009), pp. 305-322.

¹⁶ PINTOR RAMOS, A., “Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri”, en AAVV., *Acercamiento a la Obra de Martin Heidegger*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991, pp. 153-187.

¹⁷ CASTRO SÁNCHEZ, A., “Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del ‘Movimiento Nacional’ durante la Guerra Civil española (1936-1939)”, en *Revista Historia Autónoma*, 13 (2018), pp. 145-160.

¹⁸ VIZCAÍNO REBERTOS, H., “García Bacca, lector crítico de Heidegger 1: datos sobre la recepción”, en *Eikasía*, n. 44 (2012), pp. 161-175.

¹⁹ FERNÁNDEZ, M^a F., “Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán”, en *Sociología Histórica*, n. 2 (2013), pp. 73-110.

²⁰ VÁZQUEZ GARCÍA, F., “Félix Duque o el ‘barón de Münchhausen’ de la filosofía española. Una aproximación sociofilosófica”, en GABILONDO, A., LANCEROS MÉNDEZ, P., GÓMEZ RAMOS, A., PÉREZ DE TUDELA, J. Y ROCCO LOZANO, V., *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2016, pp. 111-146

²¹ KUSCH, M., *Psychologism*, o. c., p. 25.

²² BOURDIEU, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 80-89.

tación tendría mucho que decir, no sólo sobre la historia de la filosofía, sino acerca de la historia política y cultural española de los últimos cien años.

A grandes rasgos se podrían diferenciar en ese periodo cinco variaciones idealtípicas de la apropiación y utilización de la obra heideggeriana en el espacio intelectual y filosófico español: la lectura filosófica, la ideológica, la apologetica, la académica y la emancipatoria. Estos idealtipos son ficciones que se obtienen estilizando o resaltando unilateralmente atributos que abarcan series distintas de casos singulares, y permiten ordenar en configuraciones comparables la complejidad abigarrada que encontramos en el mundo histórico²³.

Se tiene en primer lugar una lectura estrictamente filosófica de la textualidad heideggeriana, asociada a propuestas específicas de creación conceptual. Este es el caso de las aproximaciones realizadas en la Escuela de Madrid por Ortega y por su discípulo Zubiri. Ambos operaban en un contexto donde la filosofía universitaria española se encontraba escasamente institucionalizada, sin contar con revistas académicas especializadas y englobada, como sucedía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, dentro del ámbito híbrido de las Humanidades. Este quehacer filosófico impuro reservado mayoritariamente a profesores procedentes de las capas altas de las clases medias, se proyectaba entonces en revistas de índole cultural como *Cruz y Raya* o la *Revista de Occidente*, e implicaba a menudo –más en Ortega que en Heidegger– la intervención en la prensa y a través de la conferencia mundana, manteniendo una fuerte vinculación con el espacio político. En este entorno, donde “para ser filósofo no bastaba con leer libros de filosofía; había que ‘crear’”²⁴, Ortega y Zubiri abordaban la obra de Heidegger, con la que se encontraban familiarizados ya a finales de la década de 1920, desde el horizonte de la superación de la alternativa entre el realismo premoderno y el subjetivismo o idealismo moderno.

La red de nociones asociadas a la tematización del *Dasein* en *Ser y tiempo*, afrontado como apertura y verdad patentizadora, esto es, como espacio luminoso donde se revelaba el sentido de las cosas, permitía trascender la alternativa en cuestión. Sin embargo esta apropiación revestía en Ortega un acento más antropológico –proseguido por su discípulo José Gaos, primer traductor de *Sein ud Zeit* al castellano y divulgador en México de la obra del alemán²⁵. Ortega, vindicando su condición de adelantado respecto a Heidegger en este rebasamiento de la disyuntiva entre realismo e idealismo, consideraba que el profesor de Messkirch llegaba demasiado lejos en su deriva ontológica al hablar de “existencia” y no de “vida” o “razón vital”²⁶. Por una parte Ortega se vio obligado a redefinir su propio proyecto

²³ Sobre el lenguaje tipológico de las ciencias históricas y sus nexos con el razonamiento comparativo, PASSERON, J. C., *Le raisonnement sociologique. Un espace non-poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 31, 45, 64, 71, 130-131, 257-275.

²⁴ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., p. 98.

²⁵ MARTÍNEZ GARNICA, A., “Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica”, o.c., pp. 105-107; CORTÉS-BOUSSAC, A., “Heidegger en Latinoamérica”, o.c., pp. 6-9 y ROSALES, A., “La recepción de la filosofía de Heidegger en Latinoamérica”, o.c., pp. 10-11.

²⁶ PINTOR RAMOS, A., “Heidegger en la filosofía española”, o.c., pp. 159-170. El asunto de la relación de Ortega con Heidegger y con su obra ha sido ampliamente glosado por la bibliografía orteguiana, destacan los trabajos de CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 302-338 y ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*,

filosófico, desafiado por la aportación de Heidegger, forcejeando para sustituir sin éxito –como se ve en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958)– los tanteos del ensayismo por el pensamiento sistemático²⁷. Por otra parte, el madrileño tomó conciencia de su fracaso dado que sus mismos discípulos –en particular Zubiri– tendieron a asumir el planteamiento ontológico del teutón respecto al meramente antropológico y “mundano” –engullido por la crítica heideggeriana de la metafísica– que representaba Ortega.

En el caso de Zubiri, cuyo deslumbramiento con la figura de Heidegger es muy conocido²⁸ y que más allá de la familiaridad con *Ser y tiempo*, pudo conocer muy bien los textos que prefiguraron la inflexión (*Kehre*) de la trayectoria del alemán, pronto se hicieron de manifiesto las afinidades de *habitus* con su nuevo mentor, la procedencia católica y ultraconservadora, la primacía de la exégesis de textos sobre la proyección “mundana”²⁹. El pensador de Messkrich fue abordado por el vasco en su propio terreno, el ontológico, estimulando decisivamente una propuesta filosófica original. Este frecuentó los cursos de Heidegger a finales de los años veinte y desde su retorno a Madrid fue considerado el principal conocedor de la obra del maestro alemán. Desde la traducción de *¿Qué es metafísica?* en la revista *Cruz y Raya* (1933) hasta los seminarios de la segunda mitad de la década de los cuarenta, pasando por sus intervenciones publicadas desde 1941 en la revista *Escorial*, su proximidad al grupo falangista de Laín y la edición de *Naturaleza, Historia y Dios* (1945), Zubiri no dejó de marcar sus distancias respecto a Heidegger. Este habría trascendido la dicotomía entre la metafísica tradicional (“cosas en sí”) y el gnoseologismo moderno (“cosas en mí”), pero su focalización en el ser como ámbito de manifestación del sentido, le habría impedido atisbar un espacio aún más radical, situado más allá del ser. Esto es lo que Zubiri articuló con la noción de “realidad”, dando así cuenta de las dimensiones mal acogidas por la meditación heideggeriana: la realidad natural abordada por la Física relativista y cuántica –aquí se ponía de relieve la sólida formación científico-natural del vasco– y la realidad divina, emplazada allende el ser y acogida en el tema de la “reli-gación” –en esto se evidenciaba su fornida educación teológica³⁰.

3. Una apropiación ideológica. Nacionalsindicalistas y monárquicos de Acción Española

En las antípodas de estas lecturas filosóficas, de intensa sublimación conceptual, se emplaza una lectura ideológica de la obra de Heidegger, protagonizada por las dos facciones de la extrema derecha española que pugnaron entre sí para dominar el emergente espacio político del franquismo durante la Guerra Civil y en la inmediata postguerra. Aquí se distingue de un lado la adaptación falangista de Heidegger, anti-

Madrid, Gredos, 1979 y ORRINGER, N., *Nuevas fuentes germánicas de ‘¿Qué es filosofía?’ de Ortega*, Madrid, CSIC, 1984.

²⁷ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 157-159.

²⁸ GAOS, J., *La filosofía de la filosofía*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 22-23.

²⁹ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 102-105.

³⁰ PINTOR RAMOS, A., “Heidegger en la filosofía española”, o.c., pp. 170-186.

cipada por Ledesma Ramos, fundador de las JONS y asiduo lector del filósofo, al que accedió a partir de la frecuentación de la obra de Ortega³¹.

En 1930 y en *La Gaceta Literaria*, que dirigía Giménez Caballero, Ledesma Ramos publicó unas “Notas sobre Heidegger. Qué es Metafísica”, donde comentaba la célebre lección impartida por el pensador de Messkirch. En el artículo, publicado en tres entregas, se asimilaba el *Dasein* a la “Vida” orteguiana, y las “tonalidades afectivas” – como el “tedio” o la “angustia” – a “vivencias”³². En esta descodificación orteguiana y antropológica de Heidegger, se insistía sobre todo en la tematización de la “nada” como condición del ser y en la objetivación del ser practicada por la ciencia³³. En esta glosa de la lección de Heidegger no parece haber implicación ideológica alguna. Pero interpretado el artículo a la luz de las conferencias y de otros textos políticos posteriores, el alcance ideológico de esa lectura se pone de manifiesto. La “Vida” es entendida como nietzscheana voluntad de poder sin trascendencia alguna; su trasfondo es la nada³⁴. Y del mismo modo que las angustias experimentadas por el pueblo alemán en el extremo empequeñecimiento y aniquilación que representó la República de Weimar, hizo que las masas comprendiesen “la ‘voz’ de Hitler”³⁵, la “juventud española”, análogamente, en el momento más peligroso para la patria, encarnando una vida arraigada en la tierra y proyectada como “Sujeto” en la historia, hará posible la “revolución nacional”³⁶.

La recepción nacionalsindicalista de Heidegger iniciada por Ledesma Ramos, formado filosóficamente, como José Antonio Primo de Rivera, por Ortega³⁷, fue continuada por Laín. En plena contienda civil y en publicaciones falangistas como *Arriba España* y *Jerarquía*, donde la impronta católica atenuaba el aliento revolucionario de Ledesma Ramos y de José Antonio, Laín importó los motivos heideggerianos de la temporalidad, de la “derelicción” (*Geworfenheit*) y del “ser para la muerte”, con objeto de dotar de peralte filosófico a lo que denominaba el “estilo falangista”³⁸. El nacionalsindicalismo quedaba entonces presentado como un “hacerse” a partir del aherrojamiento en el mundo, un “Movimiento” que encaraba la muerte como posibilidad más radical de la existencia. Pero ese “ser para la muerte” aparecía en Laín desprovisto del “nihilismo” heideggeriano; su trasfondo no era la “nada” sino la exis-

³¹ SIMANCAS, M. y MORALEJA, A., “Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos”, en *Cuaderno Gris*, n. 5 (2001), pp. 247-263.

³² LEDESMA RAMOS, R., “Notas sobre Heidegger ¿Qué es Metafísica?”, *Gaceta Literaria*, 15 de febrero de 1930, p. 13.

³³ LEDESMA RAMOS, R., “Notas sobre Heidegger ¿Qué es Metafísica?”, *Gaceta Literaria*, 1 de abril de 1930, p. 14.

³⁴ SIMANCAS, M. y MORALEJA, A., “Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos”, o.c., p. 257.

³⁵ LEDESMA RAMOS, R., *Discurso a las juventudes de España* (1935), en LEDESMA RAMOS, R., *¿Fascismo en España. Discurso a las juventudes de España*, Barcelona, Ariel, 1968 pp. 209-335, p. 302.

³⁶ SIMANCAS, M. y MORALEJA, A., “Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos”, o.c., p. 257.

³⁷ SACRISTÁN, M., “Pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera” (ca. 1952), en *Lecturas de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 71-79, p. 78.

³⁸ Sobre la presencia del tema de la “cura” en Quevedo y su enlace con la muerte como posibilidad radical de la existencia, LAÍN ENTRALGO, P., “La vida del hombre en la poesía de Quevedo” (1937) en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Plenitud, 1965, pp. 883-913, p. 904 y LAÍN ENTRALGO, P., “Quevedo y Heidegger”, en *Jerarquía*, n. 3 (1938), pp. 199-215.

tencia de un “Verbo sobrehumano”, de modo que morir se afrontaba como una entrega heroica de la vida entendida al modo joseantoniano, esto es, bajo el ascetismo de la lucha y del servicio³⁹.

A la lectura de Heidegger promovida desde el nacionalsindicalismo respondía la realizada desde la otra familia política que alentó el levantamiento militar. Se trata del grupo aglutinado inicialmente durante la República en torno a la revista *Acción Española*. Aunque no parece que estuviera tan familiarizado con Heidegger como el fundador de las JONS, Ramiro de Maeztu es a la recepción del alemán dentro de esta facción de la extrema derecha, lo que Ledesma Ramos en el polo nacionalsindicalista. En la época de la puesta en marcha del quincenal *Acción Española*, cuando el impulso revolucionario y antimoderno eclipsó en Maeztu incluso su admiración por la modernización puramente económica y social que representaba el espíritu capitalista a la americana, el autor de la *Defensa de la Hispanidad* (1934) llegó a considerar a Heidegger como el filósofo más interesante de la Alemania contemporánea⁴⁰. Los recelos del maestro de Messkirch ante la soberbia de la razón que había caracterizado al pensamiento alemán desde Kant y Hegel, el énfasis casi agustiniano en la “angustia” y en la condición “caída” y mortal del hombre –“¿no estamos a dos pasos del ‘yo pecador’ de nuestra religión?”⁴¹– y la vindicación de la mística y del “misterio”, implicaban *a contrario* una reafirmación del tradicionalismo español menéndezpelayista frente al curso de la modernidad ilustrada, liberal y revolucionaria. Era como si el mundo hubiera “dado otra vuelta y ahora estaba con nosotros”⁴².

En esa estela de Maeztu se inscribía asimismo la recepción de la obra de Heidegger por parte de uno de los intelectuales más destacados del grupo de Acción Española: José Pemartín y Sanjuán. Este emplazaba al pensador teutón en el tronco de los vitalismos contemporáneos, siguiendo a Nietzsche y a Bergson como valedores de una reacción neorromántica contra el racionalismo, el materialismo y el positivismo modernos. Aquí Pemartín, principalmente en su *Introducción a una filosofía de lo temporal* (1937) recurría a la polaridad conceptual presentada en *Ser y tiempo*, de modo que lo “inauténtico”, lo banal se asociaba con la primacía de lo inerte, esto es, del espacio y de la materia, que encaraban el espíritu de la modernidad propio de corrientes como el marxismo y el liberalismo, inclinados hacia una representación mecanicista de la sociedad y del Universo. Los impulsos de la existencia auténtica, en cambio, involucraban el predominio de la temporalidad haciéndose cargo de la tradición, que en el caso español coincidía con el catolicismo imperial del siglo XVI, y proyectándola hacia el futuro en un movimiento nacional donde el aliento fascista, representado por Falange, era sólo un medio al servicio de esa tradición⁴³.

³⁹ CASTRO SÁNCHEZ, A., “Ser-para-la-muerte y vida auténtica”, o.c., pp. 152-156.

⁴⁰ VILLACAÑAS BERLANGA, J.L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, España, 2000, p. 336.

⁴¹ DE MAEZTU, R., “La Hispanidad y el espíritu”, en *Acción española*, t. XVI, n. 83 (1936), pp. 144-168.

⁴² *Ib.*, p. 163.

⁴³ CASTRO SÁNCHEZ, A., “Ser-para-la-muerte y vida auténtica”, o.c., pp. 156-158.

4. La recepción apologética en la Compañía de Jesús

Un acontecimiento que transformó el estatuto de la filosofía académica ya antes de finalizar la Guerra Civil y durante el decurso del franquismo, fue la institucionalización de las materias filosóficas y su entrada, con fuerza, en el currículo de bachillerato. En los planes de enseñanza vigentes en la República, la presencia de la filosofía era limitada y se daba siempre en mixtura con otros saberes. Así, en el de Marcelino Domingo (1931), que en esto guarda continuidad con la situación previa, se contemplaba una asignatura de “Psicología y Lógica” y otra de “Ética y Rudimentos del Derecho”, durante dos cursos de bachillerato, siendo modificado en el plan del Ministro Filiberto Villalobos (1934) al incluirse una materia de “Filosofía y Ciencias Sociales” en sexto y séptimo⁴⁴.

Pero el Plan de 1938, elaborado por Pedro Sáinz Rodríguez, Ministro de Instrucción Pública y miembro destacado del grupo de Acción Española, cambió la situación, emplazando distintas asignaturas filosóficas de modo independiente, agrupadas junto a las de Religión. Se trataba de extirpar en la formación de los españoles, todo lo que representaba la modernidad intelectual, desde la Ilustración hasta el marxismo pasando por el liberalismo, sustituyendo estas corrientes extranjerizantes por la ortodoxia católica y española, tal como Menéndez Pelayo la había definido. Sáinz Rodríguez lo recordaba en el preámbulo de la ley –“El catolicismo es la médula de la historia de España” (B.O.E., 23 de septiembre de 1938), señalando la necesidad de completar “una sólida instrucción religiosa (...) con nociones de Filosofía e Historia de la Filosofía”. La filosofía se impartiría en los tres últimos cursos del Bachillerato, con cuatro asignaturas y tres horas semanales de dedicación: Introducción a la Filosofía (quinto curso), Teoría del Conocimiento y Ontología (sexto curso) y “Principales Sistemas Filosóficos” (séptimo)⁴⁵.

Esta distribución, que se mantuvo hasta 1953, cuando el Ministro Ruiz-Giménez impulsó un nuevo plan de enseñanzas⁴⁶, obligaba a constituir un cuerpo de profesores de Filosofía en el bachillerato, lo que requería a su vez la constitución de una licenciatura específica de filosofía y la formación de docentes de enseñanza media –la importante presencia de centros religiosos hacía que un importante contingente de éstos fuesen sacerdotes– y superior. Esto suponía una novedad respecto al panorama institucional anterior, donde la filosofía se integraba en el conjunto de las materias universitarias de la Facultad de Filosofía y Letras, reforzándose así la condición híbrida de la actividad filosófica, según el patrón orteguiano.

La necesidad de contar con profesores universitarios de “filosofía pura”, como se decía en la época, condujo en 1939 a la fundación del Instituto Luis Vives de Filosofía, encuadrado en el Patronato Raimundo Lulio de Teología, Filosofía y Derecho del CSIC. A esta circunstancia se añadía la proliferación de seminarios diocesanos para dar respuesta a la avalancha de vocaciones sacerdotales producida tras la Guerra Civil. En esos establecimientos se incluían asimismo materias filosóficas.

⁴⁴ BUENO, G., “El proyecto Symploké”, en *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, n. 23 (2004), p. 2.

⁴⁵ BUENO, G., “El proyecto Symploké”, o.c.; GARCÍA MORIYÓN, F., *El troquel de las conciencias: para una historia de la educación moral en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 2011, p. 229.

⁴⁶ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., pp. 48-49.

Este proceso de institucionalización de la filosofía para garantizar la reproducción de un cuerpo de especialistas se organizó a partir de una norma que identificaba el cultivo de la filosofía con la interpretación descontextualizada –la verdad sólo puede ser perenne, ajena a los vaivenes históricos– y con la transmisión de los textos de la tradición. Este patrón exegético, de inspiración religiosa fue difundido desde una “base material” que en lo fundamental procedía de la Iglesia. Las instituciones docentes, al menos al nivel del Bachillerato, las sociedades profesionales, las editoriales o las publicaciones periódicas que sustentaban la circulación del discurso filosófico eran mayoritariamente de propiedad o dirección eclesiástica⁴⁷. Incluso un órgano tan relevante en la vida del pensamiento académico del franquismo como la *Revista de Filosofía*, fundada en 1942, se editaba en un centro estatal, el mencionado Instituto Luis Vives, cuyos tres primeros directores –el dominico Manuel Barbado (1940-1945), el también dominico Santiago Ramírez (1946-1947), que siguió como director honorario tras renunciar y el sacerdote Juan Zaragüeta (1947-1963)– fueron eclesiásticos⁴⁸. Este masivo reclutamiento de clérigos entre las cohortes de docentes permitió también incorporar al mundo de la enseñanza filosófica, hasta entonces reservado a los hijos de las capas altas de la burguesía urbana, a un amplio espectro de hijos de pequeños agricultores cuyas familias encontraban en el sacerdocio un modo idóneo, en el contexto del nacionalcatolicismo, para el ascenso social.

El patrón intelectual que convertía a la exégesis textual interna en el cometido nuclear del filósofo oficial y que transformaba a este en un “repetidor” más que en un “creador”, en un “profesor” más que en un “intelectual”, apartándolo, frente a lo que acaecía en la coyuntura anterior a la Guerra, del mundo periodístico, es el que funcionaba en todas las escalas de la profesión, desde los artículos de investigación hasta la docencia en el bachillerato, pasando por las tesis doctorales y los manuales. En su práctica, no obstante, esta “norma de la filosofía”⁴⁹ se atenía a un ritual que sólo gradualmente llegaría a transformarse. Por una parte se exponía el sentido de los textos descifrados, pero por otra sus argumentos eran evaluados a partir de la ortodoxia aceptada, esto es, una escolástica de inspiración principalmente tomista⁵⁰.

Como ha señalado Moreno Pestaña⁵¹, esta nueva norma conquistó muy pronto el predominio institucional en el campo filosófico, al finalizar la Guerra Civil. Pero todavía en la década de los cuarenta se mantuvo subordinada en el terreno intelectual, pues el prestigio del modelo orteguiano, anterior a la Guerra Civil, se mantuvo intacto, y los debates teóricos de los años cuarenta, como el referido a las “generaciones” así lo muestran⁵². La norma exegética sólo se impuso finalmente en la década de 1950, a través de una encarnizada campaña contra el orteguismo y contra el estándar filosófico que este

⁴⁷ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., pp. 49-50.

⁴⁸ CASTRO SÁNCHEZ, A., “Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 23 (2018), pp. 123-142, p. 131.

⁴⁹ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c.

⁵⁰ Desde mediados de los años cuarenta, aproximadamente, se produjo, no obstante, un cierto relanzamiento de planteamientos escolásticos no tomistas: Suárez, Duns Scoto y el agustinismo, MARTÍNEZ GÓMEZ, J.L., “Filosofía Española Actual”, en *Pensamiento*, n. 29 (1973), pp. 347-365, p. 349.

⁵¹ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 121-122.

⁵² MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 85-126.

representaba⁵³, asociado al historicismo –que relativizaba, al contextualizarla, la verdad de los textos, a la preferencia por lo “mundano” –Ortega reflexionaba sobre objetos profanos como los toros, la caza o el deporte, al agnosticismo difuso o a las ligerezas “femeninas” del ensayo contrapuestas a la arquitectura viril del tratado y del sistema.

En esta contienda para desbancar al orteguismo, Heidegger desempeñó un papel crucial. Su figura y su filosofía de la existencia, que los comentaristas ortodoxos contraponían al existencialismo ateo de Camus y Sartre, encarnaba todo lo que los valedores del nuevo *nomos* filosófico defendían: un quehacer filosófico presentado como exégesis rigurosa y puramente interna de los textos; una voluntad de organización sistemática; un repertorio de motivos serios y nobles (el Ser, la esencia y la existencia, la verdad, la temporalidad, la muerte, etcétera); una hexis corporal recia y austera –todo lo contrario al *glamour* urbanita de Ortega– fiel a la tradición y al terruño, y una procedencia rural, católica y ultraconservadora que se avenía bien con las disposiciones del profesorado de filosofía en la España nacionalcatólica.

Pero la textualidad heideggeriana, pese a su idoneidad para combatir al orteguismo y también para hacer frente a todo lo que representaba la modernidad ilustrada, liberal y positivista, ofrecía también asperezas –como su exaltación de la radical e irredimible caducidad de la existencia– que entraban en colisión con la fe católica y con su baluarte filosófico: la *philosophia perennis* en su continuación tomista. Por eso la exégesis fiel de sus obras debía incorporar siempre el ritual apologético del distanciamiento y de la crítica realizada desde la ortodoxia.

De esta tarea se ocuparía principalmente toda una serie de comentaristas de Heidegger procedentes, en su mayoría, de la Compañía de Jesús. Desde el temprano artículo del Padre Ramón de Iriarte –jesuita iniciador de la polémica antiorteguiana con una monografía sobre el pensador madrileño editada en 1942 por Razón y Fe– publicado en 1937⁵⁴ hasta los últimos trabajos del Padre Jesús Iturrioz Arregui⁵⁵ sobre el maestro de Messkirch, que vieron la luz a finales de los años sesenta, pasando por los del presbítero José Ignacio Alcorta⁵⁶ y sobre todo la vasta producción del padre Ramón Ceñal Llorente en las décadas de 1940 y 1950⁵⁷. Esta empresa apologética en torno a Heidegger se fue forjando principalmente en las páginas de *Razón y Fe* y de *Pensamiento*, pero también en las de la *Revista de Filosofía* que editaba el instituto Luis

⁵³ MARTÍN PUERTA, A., *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 90-188 y MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía*, o.c., pp. 127-141.

⁵⁴ DE IRIARTE, J., “En torno a la filosofía existencial. Heidegger y Unamuno”, en *Razón y Fe*, n. 112 (1937), pp. 323-348.

⁵⁵ ITURRIOZ ARREGUI, J., *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica*, Madrid, Aldecoa, 1943; ITURRIOZ ARREGUI, J., “Abstracciones en Heidegger”, en *Pensamiento*, n. 3 (1945), pp. 353-357 y ITURRIOZ ARREGUI, J., “Heidegger octogenario”, en *Razón y Fe*, t. 180, n. 863 (1969), pp. 431-436.

⁵⁶ ALCORTA, J. I., “Existencia, libertad y opción en el existencialismo”, en *Revista de Estudios Políticos*, n. 41 (1952), pp. 127-132; ALCORTA, J. I., “Constitutivo ontológico existencialista”, en *Revista de Filosofía*, n. 15 (1955), pp. 5-53 y ALCORTA, J. I., “El humanismo de Heidegger”, en *Sapientia*, XV, n. 55 (1960), pp. 7-17; 56, pp. 107-119.

⁵⁷ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., “En recuerdo del P. Ramón Ceñal. Un apunte bio-bibliográfico”, en *Pensamiento*, n. 131 (1977), pp. 323-331 y DÍAZ DÍAZ, G., “Ceñal Lorente, Ramón”, en DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. II, Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1983, pp. 306-308.

Vives. Perfilarla con detalle excede los propósitos del presente trabajo, por eso me limitaré a ilustrarla tomando como referencia uno de los artículos significativos del Padre Ceñal, “La filosofía de Martin Heidegger”⁵⁸.

El Padre Ceñal, nacido en Madrid (1907) en una familia de convicciones conservadoras y de fuertes raíces católicas, ingresó muy pronto en el noviciado de la Compañía de Jesús. La disolución de esta Orden durante la República hizo que su formación transcurriera fuera de España, principalmente en Holanda, Bélgica, Alemania y Roma, en cuya Universidad Gregoriana se doctoró. Regresó a España en 1939 y residió fundamentalmente en Madrid, tanto en la Casa de Escritores de la Compañía como en la Casa Profesa, hasta su fallecimiento en 1977. Fue el primer secretario de la revista *Pensamiento*, contribuyendo a ponerla en marcha en 1945. Mantuvo contactos permanentes con el Instituto de Filosofía Luis Vives, participando en la fundación de la *Revista de Filosofía* y de la Sociedad Española de Filosofía⁵⁹, además de trabajar en diversos proyectos, y se mantuvo siempre próximo a Aranguren, con quien convivió en los célebres encuentros religiosos de Gredos⁶⁰. En su producción intelectual se combinan de un modo muy característico en la época, dos tipos de recursos: el estudio del pensamiento español (escolástica de Fonseca y Suárez, Caramuel y el cartesianismo peninsular, Feijoo, Donoso Cortés) y el cultivo de la filosofía alemana. En esta segunda vertiente se ocupó como traductor e investigador de las obras de Leibniz, Kant y Husserl, pero sobre todo destacó su papel de difusor e intérprete de los escritos de Heidegger.

Uno de sus empeños más reconocidos fue la traducción de la monografía de AlphONSE de Waelhens sobre Heidegger, editada en Lovaina en 1942 y una de las primeras introducciones generales consagradas al pensamiento del maestro de Messkirch. De Waelhens, que era también jesuita y ejercía como profesor en la Escuela Santo Tomás de Aquino en Lovaina, sobresaliendo como experto en la fenomenología, ofrecía en el libro una exposición rigurosa y centrada fundamentalmente en *Sein und Zeit* y en otros opúsculos de ese periodo, en particular *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ceñal redactó para la versión española de 1945 una nota preliminar, que publicó ese mismo año en la *Revista de Filosofía* del Luis Vives.

En la primera parte de ese estudio, ciñéndose a los argumentos y a los términos —que Ceñal recomienda mantener en lengua alemana— del propio Heidegger, se trata de exponer lo sustancial de su proyecto filosófico. Su filosofía de la existencia, a diferencia de las de otros existencialistas, tanto germánicos (Jaspers) como franceses (Marcel, Sartre), no se dedica simplemente a describir las posibilidades concretas de

⁵⁸ CEÑAL LORENTE, R., “La filosofía de Martin Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, t. IV, n. 14 (1945), pp. 346-364.

⁵⁹ GÓMEZ, L., “En recuerdo del P. Ramón Ceñal”, o. c., p. 325.

⁶⁰ Aranguren desde la década de los cincuenta aparece muy familiarizado con la obra de Heidegger. Reseñó la traducción de *Sein und Zeit* por José Gaos, ARANGUREN, J.L.L., “La traducción española de ‘Sein und Zeit’”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 28 (1952), pp. 102-107, y la publicación de *Holzwege*, ARANGUREN, J.L.L., “Sobre ‘Holzwege’ de Martin Heidegger”, en *Arbor*, n. 54 (1950), pp. 243-253, y los planteamientos de Heidegger están muy presentes en su tentativa para redefinir la actitud del cristiano más allá de los moldes del ritualismo religioso oficial, ARANGUREN, J.L.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), en *Obras selectas*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 1-227 y ARANGUREN, J.L.L., “Las actitudes actuales de la muerte cristiana”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 96 (1957), pp. 261-272.

la existencia humana. Su intención no es antropológica sino, mostrando más hondura especulativa, metafísica; se trata de componer una teoría del Ser.

Sin embargo, y este es el objetivo desarrollado en *Sein und Zeit*, primera parte de su sistema, el acceso al Ser requiere primero aclarar fenomenológicamente aquellas dimensiones de la existencia humana que convierten a ésta en lugar de revelación de la verdad ontológica y apertura al Ser. El análisis existencial pone entonces al descubierto que el sentido del Ser se abre en la temporalidad extática constitutiva de la existencia, mostrándose esta como finitud y contingencia intrascendibles, cuya posibilidad más radical sería la muerte. Posteriormente, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger puso de manifiesto el entronque de su proyecto con la *Kritik der reinen Vernunft*; en ambas propuestas se interrogaba por las condiciones de posibilidad de la metafísica, y en ambos casos se desembocaba en la temporalidad como marca definitoria de la finitud humana.

Ceñal empieza entonces a marcar sus distancias con Heidegger filtrando el vocabulario aristotélico-tomista. El estudio sobre Kant es en cierto modo la continuación de *Sein und Zeit*, una obra incompleta, pero ese estudio no proporciona la respuesta prometida en el libro de 1927, no desemboca en una nueva teoría del Ser, sino en una teoría del existente humano, esto es, en una metafísica de la finitud que en realidad no consigue salir del horizonte característico de la antropología filosófica.

Heidegger por tanto reduce el Ser a contingencia radical; el Ser de lo existente se revela en la nada porque es la nada, la pura limitación, lo que lo habita. Pero de este modo el alemán olvida, dice Ceñal, la “dialéctica” que conforma a lo contingente; esta implica al mismo tiempo la existencia o acto y la esencia o potencia; la determinación como negación y como afirmación de una manera de ser. Un puro orden de existentes finitos, de singularidades contingentes, significaría la recaída en el nominalismo extremo. Tiene que haber un plano de esencias donde cada existente afirma su manera de ser con un grado de perfección y plenitud, y en esa escala se abre al existente humano la verdadera trascendencia que es el acto puro, es decir, Dios.

Ceñal procede entonces, una vez contrastada la aportación de Heidegger con la verdad perenne del tomismo, a dictar su sentencia. El alemán enfatiza la caducidad, la finitud y la mortalidad como dimensiones vertebrales de la existencia humana; deja a un lado “el irreprimible deseo de todo hombre de una felicidad sin límites y plena, su afán de romper con todo lo caduco y temporal para vivir de lo imperecedero y eterno”⁶¹. En ese sentido, no hay lugar para Dios en la filosofía de Heidegger, cuyo contenido existencial supone una “repulsa de la existencia auténticamente cristiana”⁶². No obstante, acaba matizando la condena: su contribución no es absolutamente nula y desaprovechable, pues su énfasis en la experiencia radical de la finitud es un idóneo punto de partida para armar un auténtico proyecto metafísico, que pasa siempre por la superación de la finitud.

⁶¹ CEÑAL LORENTE, R., “La filosofía de Martin Heidegger”, o.c., p. 363.

⁶² Ib., p. 364.

5. La recepción académica. Del eje Rábade-Montero a la tesis doctoral de Sacristán

En el curso de la década de los cincuenta y en el ámbito de la filosofía universitaria española arrancó un proceso cuyas consecuencias sólo se harían plenamente efectivas a mediados del siguiente decenio. La lectura apologética comenzó a coexistir con un tipo de aproximación a los textos que, preservando la concentración en las nervaduras internas del discurso de la tradición filosófica, tendía a prescindir de su enjuiciamiento elaborado a partir de una ortodoxia que se daba por sentada. Aparecía así una lectura estrictamente académica de las fuentes filosóficas, atenta a sus peculiaridades semánticas, a los deslizamientos en el sentido de los conceptos y a la conformación discursiva de los problemas.

Este movimiento es coetáneo de la formación de lo que en otro lugar he denominado “eje Rábade-Montero”⁶³, con la construcción de un nuevo tipo de filósofo identificado con la figura profesoral que acumulaba principalmente recursos vinculados al capital institucional universitario (cargos, direcciones de tesis, presidencia de tribunales y de comisiones) y al capital escolar (publicación de manuales, guías didácticas, monografías introductorias y ediciones de clásicos) y que se proyectaba fundamentalmente en el comentario profesional de los textos filosóficos.

En relación con la obra de Heidegger, este prototipo de lectura académica la vemos muy bien anticipada en una serie de tres artículos que Fernando Montero Moliner publicó en la década de 1950, íntimamente conectados con la temática de su tesis doctoral –defendida en 1952– sobre el problema de la significación en Husserl y en Heidegger. En esta tríada de trabajos⁶⁴ se advierte el primado del rigor historiográfico –de una historia estrictamente interna del discurso filosófico– sobre toda pretensión apologética. En ninguna de estas intervenciones –sobre el abandono heideggeriano de la reducción trascendental fenomenológica, sobre las nociones de significación y objeto en Husserl y Heidegger o sobre la cuestión del “relativismo trascendental” en el filósofo de Messkirch– hay el menor atisbo de enjuiciamiento a partir de una doctrina preestablecida. Lo que le interesaba fundamentalmente a Montero era captar con precisión las filiaciones y las discontinuidades conceptuales y de uso del método fenomenológico entre Husserl y Heidegger. Cuando se evoca la escolástica no es para evaluar desde sus supuestos las aportaciones de los filósofos modernos, sino para discernir las diferencias semánticas entre la teoría tomista del Ser y la tematización del noema y del ente

⁶³ Ambos autores, junto a Pedro Cerezo, han sido catalogados como “academicistas” por FLÓREZ, C., “Panorama de la vida filosófica en España, hoy” en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 119-144, pp. 130-131. Sobre el eje formado por Montero Moliner y Sergio Rábade, VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., pp. 86-103. La tendencia del grupo opusdeísta vinculado a la Universidad de Navarra –constituido también en la década de los sesenta– a afirmar el “objetivismo” frente al subjetivismo de la modernidad filosófica, lo llevó a preferir –como fue el caso de Millán Puelles– la integración de la fenomenología husserliana frente a la filosofía de la existencia heideggeriana, manteniendo siempre los protocolos de la “lectura apologética”, MILLAN PUELLES, A., “¿Un metafísico romántico?”, en *ABC*, 26 de septiembre 1989.

⁶⁴ MONTERO MOLINER, F., “Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental”, en *Revista de Filosofía*, n. 42 (1952), pp. 443-466; MONTERO MOLINER, F., “La teoría de la significación en Husserl y Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, n. 46 (1953), pp. 393-426 y MONTERO MOLINER, F., “El relativismo trascendental de Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, n. 56 (1956), pp. 43-53.

respectivamente, en Husserl y Heidegger, para comparar las posturas ontológicas entre el relativismo trascendental demandado por el método fenomenológico y el realismo absoluto del tomismo, o para contrastar el orden de las razones, de modo que lo que en Heidegger constituía el punto de llegada era para el Aquinate el punto de partida⁶⁵.

En estos artículos de Montero Moliner se insinuaba ya una estrategia argumentativa muy distinta a la avalada por el Padre Ceñal y por sus hermanos de Congregación, en relación con la tradición filosófica. Esta, como había subrayado Rábade, aunque tuviera un tronco eminentemente escolástico, debía pensarse como una instancia abierta e integradora, idónea “para recoger lo moderno y lo actual”⁶⁶. Este será el programa que tanto Sergio Rábade en la Universidad Complutense de Madrid como Montero Moliner en Valencia, pondrán en marcha: redefinir el canon filosófico integrando entre sí modernidad y tradición en un nuevo panteón jerarquizado de autores y temas de referencia. Esto pasaba por asumir la conversión de la metafísica clásica, de herencia aristotélico-tomista y centrada en el absoluto, en una metafísica de la subjetividad que abarcaría el gran eje moderno situado entre Descartes y el idealismo alemán, y la transformación de aquélla, a su vez, en una metafísica de la finitud, que integraría las críticas de la modernidad realizadas por Nietzsche y por Heidegger.

En el grupo de Rábade, el órgano que pretendía plasmar esta deriva estrictamente académica en la lectura de la tradición, fueron los *Anales del Seminario de Metafísica*, que comenzaron a publicarse en 1966. En esta revista, Heidegger ocupará un lugar destacado. Desde 1966 hasta 1990, el autor de *Sein und Zeit* fue el segundo al que más artículos se consagraron (15 por 16 a Kant), dedicándosele además tres monográficos (“Heidegger”, “Heidegger y Unamuno” y “Heidegger y Wittgenstein”)⁶⁷. En este colectivo, liderado por Rábade se formaron algunos de los que hoy son reconocidos como principales especialistas españoles en la obra de Heidegger: Navarro Cordón, Ramón Rodríguez, Félix Duque y José Luis Molinuevo. Más allá de sus disensos exegéticos acerca de la obra heideggeriana, todos comparten el primado de la hermenéutica interna de los textos, característico de la lectura académica, sobre cualquier tipo de concesión a la sociología o a la crítica de las ideologías. Esto condicionará en buena medida sus posiciones cuando tenga lugar el célebre debate sobre el “caso Heidegger”⁶⁸.

Aunque en el curso de su trayectoria Manuel Sacristán acabe emplazado en una posición del campo filosófico muy distinta a la de Rábade y Montero, su tesis doctoral sobre Heidegger, defendida en 1959 en la Universidad de Barcelona y publicada ese mismo año por el Instituto Luis Vives del CSIC, no difiere en cuanto al enfoque de

⁶⁵ MONTERO MOLINER, F., “La teoría de la significación en Husserl y Heidegger”, o.c., pp. 424-426.

⁶⁶ PASCUAL, P., “La directriz del pensamiento filosófico docente español es tradicional. Declaraciones del Doctor Rábade Romeo, Catedrático de Metafísica”, en *Diario Arriba*, jueves 11 de abril de 1963.

⁶⁷ JIMÉNEZ GARCÍA, A., “*Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido*”, en *Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido*, N° Extra de Homenaje a Sergio Rábade (1992), pp. 97-108, pp. 101-102.

⁶⁸ El caso de Martínez Marzoa y de su discípulo Arturo Leyte, grandes conocedores de la obra de Heidegger, es similar. El primero transitó de una vocación más política y militante, próxima al grupo de Ciencia Nueva a comienzos de los 70, hacia un perfil de riguroso comentarista académico de textos, distanciado “aristocráticamente” del ruido de las pugnas universitarias, VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., pp. 373-374 y LEYTE, A., “FMM: una fotografía de su obra”, en LEYTE, A., (ed.), *La historia y la nada. Ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 291-297.

eso que se ha denominado “lectura académica”⁶⁹. La tesis se tituló *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* y fue la culminación de un trato con la obra del filósofo alemán que se remontaba bastantes años atrás, en la época en que Sacristán, a comienzos de los cincuenta, conducía junto a otros compañeros la singladura de la revista *Laye*, una publicación cultural falangista vinculada al Sindicato Español Universitario (SEU) de Barcelona, y que como sus hermanas de Madrid, *La Hora* y *Alcalá*, proponían, sin renunciar al ideario político del Movimiento, una apertura intelectual a ciertas corrientes de la modernidad, en particular al legado representado en España por la generación del 98 y el pensamiento de Ortega⁷⁰. Es el momento en que arreciaba, como antes se señaló, la campaña contra el orteguismo realizada desde el polo intelectual representado por el integrismo católico y monárquico y por la ortodoxia escolástica.

Los puentes entre el nacionalsindicalismo y Heidegger se remontaban, como se ha visto, a una época anterior a la Guerra Civil, y se habían plasmado por ejemplo en la asimilación de los motivos de la “autenticidad” y del “ser para la muerte” en la retórica falangista sobre el heroísmo, el espíritu de servicio y la afirmación patriótica. En esas coordenadas se situaba el grupo de intelectuales falangistas nucleado en torno a la revista *Escorial* durante los primeros años de la década de 1940. Pero las cosas habían cambiado un decenio después, e intelectuales como Laín, en *La espera y la esperanza*⁷¹, y Ridruejo, por no hablar también de Valverde y Aranguren en sus ensayos, promovían la integración de la obra de Ortega y de Unamuno y recurrían a Heidegger y a los filósofos de la existencia para la redefinición de lo que significaba ser católico, trascendiendo el encorsetado ritualismo de la práctica religiosa oficial. En ese contexto, las mencionadas revistas seuistas y publicaciones católicas como *El Ciervo*, proponían un diálogo con lo que difusamente representaban corrientes como el existencialismo y el personalismo.

De esas publicaciones, *Laye* era la más atenta a las novedades del pensamiento europeo y la que mostraba menos apego al tradicionalismo católico⁷². Pues bien, en el número de abril-junio de 1953, Sacristán publicó en sus páginas un extenso artículo titulado “Verdad, desvelación y ley”, donde trataba de probar la posible armonización de la ontología existencial heideggeriana con la epistemología de la Física subatómica⁷³, centrándose principalmente en las aportaciones del positivismo lógico (Reichenbach) y en la noción de “verdad de las creencias” (Bertrand Russell)⁷⁴. Sacristán homologaba los planteamientos ontológicos de Ortega y los de Heidegger, incluso reconoce la anticipación de las tesis del alemán por el español⁷⁵. Esto, en plena campaña antiorteguiana, implicaba una inequívoca toma de partido.

Respecto al artículo de *Laye*, el planteamiento de la tesis doctoral publicada en 1959 difiere ostensiblemente. En 1952 Sacristán forcejeaba todavía con el pensamiento

⁶⁹ FERNÁNDEZ, M^a F., “Una lectura de Heidegger en la España franquista”, o.c., pp. 104-106.

⁷⁰ GRACIA, J., *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo 1940-1962*, Barcelona, Anagrama, 2006.

⁷¹ LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1957), en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Plenitud, 1965, pp. 309-879; sobre Heidegger, pp. 571-584.

⁷² GRACIA, J., *Estado y cultura*, o.c., p. 182.

⁷³ FERNÁNDEZ, M^a F., “Una lectura de Heidegger en la España franquista”, o.c., p. 77.

⁷⁴ SACRISTÁN, M., “Verdad, desvelación y ley” (1953), en SACRISTÁN, M., *Papeles de Filosofía. Panfletos y Materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 15-55.

⁷⁵ SACRISTÁN, M., “Verdad, desvelación y ley”, o.c., p. 31.

joseantoniano; en 1959 ya había ingresado en las filas del PCE-PSUC y había pasado por el aprendizaje a fondo de la lógica simbólica en la Universidad de Münster. Aunque, correspondiendo con lo esperado en una tesis doctoral en esa coyuntura, Sacristán efectuaba una pulcra interpretación de la textualidad heideggeriana en clave de lectura interna⁷⁶, su actitud no es tan puramente descriptiva e historiográfica. A la cuestión de hasta qué punto la tradición epistémica del positivismo lógico y de la racionalidad científica pasaba la prueba de la crítica heideggeriana de la ciencia y de la imagen racional del mundo, la respuesta, esta vez, era claramente negativa. Si Ceñal señalaba que en el pensamiento de Heidegger no hay lugar para Dios, Sacristán constataba que no hay lugar para el pensamiento científico; su ontología existencial no podía dar cuenta de las operaciones abstractivas que organizan el discurso científico; Heidegger representa un filosofar incompatible con la tradición de la racionalidad occidental.

Esta posición de Manuel Sacristán coincidía con la deriva progresista, europeísta, racionalista y socialista –aunque anticomunista, como revela su presencia en el “contubernio de Munich” de 1962⁷⁷– de los sectores intelectuales del falangismo donde anteriormente había cundido una extremista recepción ideológica de Heidegger. Las cosas se precipitaron después de la protesta estudiantil de 1956, y los antiguos miembros del grupo de *Escorial*, como Laín o Ridruejo, o jóvenes falangistas como Miguel Sánchez-Mazas –promotor de la revista *Theoria*, fundada en 1952– iniciaron una peregrinación política hacia la izquierda política y hacia la “reconstrucción de la razón” en el ámbito intelectual⁷⁸.

6. La recepción emancipatoria. Pedro Cerezo, Álvarez Bolado y el joven Eugenio Triás

Hay que referirse finalmente a una recepción de Heidegger preferentemente teñida de acentos proféticos y emancipatorios. Tuvo lugar fundamentalmente en el ámbito de lo que se ha denominado el “polo religioso-escatológico” del grupo nucleado en torno a Aranguren⁷⁹. En rigor, esa variante de su discipulado recibió identidad institucional sólo a partir de la fundación del Instituto Fe y Secularidad,

⁷⁶ Sólo en dos ocasiones dentro del texto, como señala FERNÁNDEZ, M^a F., “Una lectura de Heidegger en la España franquista”, o.c., p.102, se atisban gestos de lectura política o crítico-ideológica de Heidegger en Sacristán. El primero es cuando Heidegger niega en el artesano cualquier relación “tética” con su objeto, algo que Sacristán considera inadecuado para el “hijo de un tonelero”. La segunda, más interesante, es en una nota al pie, comentando la monografía de De Waelhens sobre Heidegger. Sacristán sugiere que este jesuita, en un gesto muy propio de la “filosofía académica”, descarga al pensador de la Selva Negra del “lastre” que vincula a Heidegger con el “irracionalismo del pensamiento nacionalista”, y con la “mitología” nacionalsocialista, elogiada por el filósofo alemán en su *Introducción a la metafísica*, SACRISTÁN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 129-130. Se trata probablemente de las primeras alusiones a la relación de Heidegger con el nazismo, recogidas en la bibliografía española sobre el pensador.

⁷⁷ AMAT, J., *La primavera de Múnich. Esperanza y fracaso de una transición democrática*, Barcelona, Tusquets, 2016.

⁷⁸ DÍAZ, E., *Notas para una Historia del Pensamiento Español Actual 1939-1973*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1974, p. 53 y ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset y los Orígenes de la Transición Democrática*, Madrid, Espasa, p. 286.

⁷⁹ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., pp. 190-219.

acaecida en 1967⁸⁰. Los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II tendentes a una mayor proyección y apertura de la Iglesia Católica al mundo secular, implicaban también crear espacios de comunicación entre el Cristianismo y las corrientes del pensamiento contemporáneo que encarnaban los valores de la modernidad laica e incluso atea, como por ejemplo el marxismo. La creación del Instituto era una respuesta a estas nuevas exigencias.

Los integrantes y colaboradores del centro en cuestión, ligados por su filiación intelectual con Aranguren, quien antes del Concilio había auspiciado la necesidad del diálogo entre el Cristianismo y el pensamiento de la modernidad, tuvieron como elemento aglutinador un conjunto de reflexiones filosóficas sobre la historia y su sentido, que combinaba algunas variantes filosóficas contemporáneas con la acogida de las teologías renovadoras que enfatizaban la humanización del mensaje evangélico, muy en boga tras el Concilio. En este discurso impregnado por un fuerte talante escatológico y profético se producía una aproximación del tronco teórico que iba desde la filosofía práctica de Kant hasta la historia ontológica de Heidegger, teniendo como bisagra central al joven Hegel y a los “marxismos cálidos”, especialmente Ernst Bloch y su *Principio Esperanza*, pero también la crítica frankfurtiana de la cosificación.

Pues bien, el encuadre interpretativo de Heidegger –un autor dotado de una sólida cultura teológica, muy presente en sus escritos– dentro de este discurso intensamente utópico y profético, se había iniciado unos años antes de la fundación del Instituto Fe y Secularidad, a través de dos pensadores emplazados en este polo religioso del círculo Aranguren y que habían tenido la posibilidad de encontrarse e interactuar creativamente en Barcelona a mediados de los años 60, en torno a la revista *Convivium*⁸¹. Me refiero al jesuita Alfonso Álvarez Bolado –que en 1967 se convertiría en el primer director de Fe y Secularidad– y al discípulo de Aranguren, Pedro Cerezo Galán, que sería un colaborador asiduo de este Instituto.

Pedro Cerezo defendió su tesis de licenciatura sobre Heidegger en 1958, pero esta no se publicó hasta 1963 con el título *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Su tesis doctoral en cambio, defendida en 1961, versó sobre la noción de *ousía* en Aristóteles, aunque se trataba, eso sí, de poner a prueba la interpretación heideggeriana de ese concepto como “presencia constante”⁸². Por su parte, Álvarez Bolado leyó en 1951 su tesis de licenciatura sobre Hegel (*Prolegómenos a la Lógica de Hegel*), algo bastante insólito en la época, y su tesis doctoral en 1964, titulándola *El ser y la historia ontológica. Estudio del pensamiento histórico ontológico de Martin Heidegger*⁸³.

⁸⁰ RODRÍGUEZ DE LECEA, T., “El ‘Instituto Fe y Secularidad’ de la Universidad de Comillas (Madrid) y su actividad filosófica (1967-1987)”, en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990, pp. 185-200.

⁸¹ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La Filosofía española*, o.c., p. 194.

⁸² DÍAZ DÍAZ, G., “Cerezo Galán, Pedro”, en DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. II, Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía Luis Vives, pp. 317-320.

⁸³ QUINZÁ LLEO, X. Y ALEMANY BRIZ, J. J., “El coraje de pensar. Itinerario intelectual de Alfonso Álvarez Bolado”, en QUINZÁ LLEO, X. Y ALEMANY BRIZ, J. J. (eds.), *Ciudad de los Hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S. J.*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, pp. 29-63.

Ambos autores compartían un método de lectura estrictamente internalista propio del enfoque académico que hemos visto en los círculos de Rábade y Montero⁸⁴. El jesuita llegó incluso a practicar en un temprano artículo sobre el pensador de Messkirch –antes de que Álvarez Bolado se marchara a Innsbruck para estudiar con el teólogo Karl Rahner, discípulo de Heidegger– la lectura apologética, recurriendo a la refutación desde la ortodoxia del pensamiento tradicional⁸⁵. Así, no dudó en condenar al autor de *Ser y tiempo* por haber excluido en su meditación “la dependencia ontológica que religa al ‘ser finito’ en la plenitud de su conexión significativa, al Ser Autosuficiente”⁸⁶.

Pedro Cerezo por su parte, sin llegar a adoptar un gesto semejante, sí daba una amplia cancha en *Arte, verdad y ser en Heidegger* a la confrontación de los planteamientos heideggerianos –la diferencia entre Ser y ente, el motivo de la *alètheia*– con los aristotélico-tomistas⁸⁷, señalando a menudo las injusticias o las inexactitudes de las lecturas practicadas por el maestro de Messkirch y tendiendo a limar las disonancias entre sus aportaciones y las del pensamiento tradicional⁸⁸.

Pero lo realmente innovador de la recepción de Heidegger presente en estos intérpretes españoles era su tentativa de conectar la historia del Ser heideggeriana con la visión hegeliana de la historia. Ambos, Cerezo y Álvarez Bolado, conocían ya las secuelas de la *Kehre* y el tránsito del análisis existencial a la historia del Ser –Álvarez Bolado además, fue uno de los primeros lectores españoles de los cursos de Heidegger sobre Nietzsche, publicados en 1961⁸⁹. Cerezo veía en Heidegger una suerte de “hegelianismo invertido”⁹⁰. El de Messkirch, queriendo rebasar la alternativa entre realismo e idealismo, formulaba en *Ser y tiempo* una metafísica de la finitud que suponía una recaída en el antropologismo y un nuevo ocultamiento entificador del Ser. Ese énfasis en la nihilidad del existente como ámbito de apertura al Ser suponía el fracaso del proyecto ontológico, pero evidenciaba el relieve que la menesterosidad, la “enajenación”, la cosificación del hombre contemporáneo, “entregado a la artificialidad de la técnica”⁹¹, tenían en la meditación heideggeriana. La *Kehre* –Cerezo no usa este término, prefiere hablar de “el cambio”– significaba la introducción del Ser entendido como *Logos*, como fuente de toda significación

⁸⁴ Un ejemplo de “lectura académica” en la década de los 60 es la monografía del franciscano Manuel Olasagasti (1967), que presenta una introducción global al pensamiento de Heidegger, con un amplio tratamiento de su segunda etapa. No obstante el autor intenta conciliar el planteamiento heideggeriano con las aportaciones de la teología cristiana –llega a señalar que Heidegger es ante todo “un buscador de Dios”, Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 193– insistiendo en que la crítica del teutón se dirige contra el “Dios metafísico” de la tradición ontoteológica, y no contra el Dios del “auténtico cristianismo”.

⁸⁵ ÁLVAREZ BOLADO, A., “Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del *Dasein*”, en *Convivium*, n. 1 (1956), pp.73-114.

⁸⁶ ÁLVAREZ BOLADO, A., “Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del *Dasein*”, o.c., p. 110.

⁸⁷ CEREZO GALÁN, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963, pp. 26-32 y 110-117.

⁸⁸ *Ib.*, pp. 34 y 112.

⁸⁹ VÁZQUEZ GARCÍA, F., “Un Nietzsche para cristianos progresistas (1963-1975)”, en ANTORANZ, S. y SANTIAGO S. (eds.), *La recepción de Nietzsche en España. Nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*, Bern, Peter Lang, 2018, pp. 257-281, p. 265.

⁹⁰ CEREZO GALÁN, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger*, o.c., p. 260.

⁹¹ *Ib.*, p. 255.

que se abre en los distintos momentos históricos ocultándose, en sus envíos o destinaciones (*Geschick*). El paralelismo con Hegel es claro; si este consideraba la historia como una marcha hacia el saber absoluto, Heidegger la presentaba como una errancia donde la obnubilación del Ser por el ente resultaba inextirpable⁹². Ambos compartían sin embargo un trasfondo idealista desde el momento en que afrontaban al Ser como *Logos*, como horizonte posibilitador de todo sentido.

La tesis de Álvarez Bolado, por su parte, quedó sin publicar (sólo vio la luz un extracto de 24 páginas en 1969)⁹³. No obstante, lo sustancial de la misma fue expuesto en una conferencia presentada durante las Terceras Convivencias de Filósofos Jóvenes, celebradas en Madrid (1965). El tema de esa edición era la “temporalidad”, y el presidente del encuentro fue ese año, precisamente, Pedro Cerezo. La ponencia del jesuita, según los testimonios y el resumen que han permanecido, hizo época⁹⁴. En ella se explicaba cómo la deriva hacia la historia del Ser iniciada tras la *Kehre* pretendía corregir el fracaso de *Ser y tiempo* y su recaída en un cierto antropologismo. Al mismo tiempo se sugería en qué medida su historia corregía el teleologismo hegeliano y abría una orientación escatológica válida para sostener la esperanza utópica en medio de las injusticias del presente.

Las aperturas del Ser (*Geschick*) como *eschaton* –aquí los recursos teológicos de Álvarez Bolado se ponían al servicio de su exégesis– permitían evitar vía Heidegger los excesos del idealismo hegeliano –la historia como *parousía* del espíritu Absoluto– que eran también los que estaban presentes en el utopismo comunista. La lección del segundo Heidegger estaba por un lado en su relativización historicista de todo orden trascendental, y por otro en su comprensión trágica de la libertad entendida como aceptación heroica de la necesidad, esto es, como asunción activa del destinarse del Ser⁹⁵: “A nosotros toca decidir si nuestra época ha de acabar en la catástrofe de la gigantomaquia cosmovisional de la Metafísica, armada ahora con la técnica, o si en la recordación del Ser se prepara para el nuevo comienzo, para ‘el Dios del Ser’”⁹⁶.

Heidegger, subrayaba Álvarez Bolado, emplazaba la obra de Nietzsche como el final de la metafísica, como su consumación en la era de la omnipresente planificación técnica (*Ge-stell*). El discurso filosófico elaborado por el jesuita, sumamente depurado y sublimado, con un extraordinario dominio de la lengua heideggeriana, no dejaba por otro lado de obedecer al estrabismo inherente a toda filosofía, que mira a la vez a la teoría y a la política. El público entusiasta al seguir las reflexiones expuestas por este que era entonces un joven profesor –sus cursos sobre Hegel y la dialéctica del amo y del esclavo se recibían como una implícita preparación en filosofía marxista⁹⁷– ¿Cómo no iba a advertir la vertiente política de un discurso que hablaba del presente como

⁹² *Ib.*, p. 259.

⁹³ VÁZQUEZ GARCÍA, F., “Un Nietzsche para cristianos progresistas”, o.c., p. 265.

⁹⁴ JIMÉNEZ MORENO, L., “III Convivencia de Filósofos Jóvenes”, en *Aporia*, n. 4 (1965), pp. 387-397.

⁹⁵ CEREZO GALÁN, P., “La idea de la historia en X. Zubiri” en QUINZÁ LLEO, X. Y ALEMANY BRIZ, J. J. (eds.), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 91-124, pp. 103 y 113-114.

⁹⁶ ÁLVAREZ BOLADO, A., “Boletín Heideggeriano”, en *Pensamiento*, XX, n. 79 (1964), pp. 307-318, p. 315.

⁹⁷ FONT, P. L., “Un siglo de Filosofía a Catalunya” en CASANOVAS, P. (ed.), *Filosofía del siglo XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell, Fundació Caixa de Sabadell, 2001, pp. 33-57, pp. 48 y 51.

“omnipotencia de la planificación” en pleno apogeo de los Ministros tecnócratas del Opos, del “crepúsculo de las ideologías” y de “los planes de desarrollo”?

Uno de esos seguidores entusiastas de Álvarez Bolado y de Cerezo fue precisamente Eugenio Trías. Este, alumno de ambos profesores a mediados de los sesenta, los consideraba como los principales receptores españoles del segundo Heidegger, y recordaba “con emoción de discípulo” el “estupendo seminario” que ambos impartieron en Barcelona, a finales de esa década, sobre motivos de ese Heidegger posterior a la *Kehre*⁹⁸.

El propio Eugenio Trías, cuando estaba aún en la veintena, fue entronizado en la comunidad filosófica española a través de una conferencia que pronunció en 1967 durante las Quintas Convivencias de Filósofos Jóvenes, celebrada en Alcalá de Henares. En ese momento Trías trabajaba como ayudante de Álvarez Bolado, y fue Pedro Cerezo quien le encargó la conferencia en cuestión⁹⁹. Trías se encontraba entonces realizando el mismo transcurso que sus maestros habían efectuado con anterioridad: el tránsito desde la metafísica clásica, ligada a la escolástica, hacia una ontología de la finitud, vinculada a la renovación del canon y a impulsos políticos progresistas y emancipatorios. En otro lugar hemos analizado con detalle el contenido de esta intervención¹⁰⁰. En ella se mostraba de qué modo con Heidegger se verificaba la ruptura con el humanismo metafísico, un planteamiento empeñado en abolir la metafísica pero terminando siempre por restituir alguna modalidad de fundamento metafísico (la Naturaleza de los ilustrados, el Espíritu hegeliano, el hombre feuerbachiano, el ser social de Marx, el inconsciente de Freud, la voluntad de poder nietzscheana). En la meditación heideggeriana se abría según Trías un “nuevo humanismo” alejado del pensamiento judicial inherente a la metafísica, una perspectiva inédita que llevaba a afrontar al hombre como condición “ex-stática”, proyectada en la historia del Ser. El mérito de Heidegger estaba en su capacidad de liberarnos del humanismo metafísico, imposibilitado para hacerse cargo de la radical contingencia humana. Su déficit estaba en obviar la problemática real surgida de lo que Trías denomina “las desventuras de nuestra existencia fragmentaria”¹⁰¹. Se sugiere que la emancipación real respecto a los ídolos del humanismo metafísico era de orden práctico —es decir, político— lo que no impedía, señalaba con tono profético y en pleno tardofranquismo, “barruntar más allá del presente que nos urge, las señales confusas del porvenir”¹⁰².

Esta recepción emancipatoria de Heidegger, pese a su ebullición en la década de los sesenta, no tendría mucho futuro. En el polo religioso de los discípulos de Aranguren, la referencia heideggeriana, puesta al servicio de una crítica de la cosificación en la era de la técnica, acabaría perdiendo brillo en detrimento de las aportaciones de la escuela de Frankfurt y especialmente, a partir de los años ochenta, de la recepción de la obra de Habermas. Esta circunstancia explica la posición adoptada por los

⁹⁸ MAESTRE, A., *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 92.

⁹⁹ TRIÁS, E., *El Árbol de la Vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003, pp. 298-305.

¹⁰⁰ VÁZQUEZ GARCÍA, F., “Rituales de interacción y especies de capital en el neoneitzscheanismo español (1968-1976)”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 53 (2011), pp. 47-66.

¹⁰¹ TRIÁS, E., “De la conciencia desventurada al humanismo existencial (Humanismo existencial y antiteísmo)”, en *Revista de Filosofía*, n. 96-99 (1966), pp. 217-247, p. 247.

¹⁰² *Ib.*

continuadores del polo religioso (Gómez Caffarena, Reyes Mate, Gimbernat) en la controversia sobre el “caso Heidegger”.

7. Coda final

La tipología de recepciones españolas de Heidegger que se ha presentado –filosófica, ideológica, apologética, académica y emancipatoria– constituye sólo un marco interpretativo preliminar para poder comprender cómo se ha desarrollado en España la polémica sobre el “caso Heidegger”. En esas distintas apropiaciones está prácticamente ausente –salvo una acotación tangencial realizada por Manuel Sacristán– toda referencia a la militancia política de Heidegger y a la posible relación de la misma con el contenido de su filosofía. Cuando el libro de Víctor Farías ponga al descubierto para muchos, sucesos que en parte ya se conocían, las reacciones del campo filosófico español no se harán esperar y estarán en buena medida condicionadas por el paisaje de recepciones que hemos tratado de deslindar aquí.

La “diferencia práctica”. Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada

*The ‘practical difference’. Philosophical Latin
Americanism and decolonizing liberation in the
writings of second Astrada*

GERARDO OVIEDO

Universidad de Buenos Aires

gerovied@yahoo.com.ar

Resumen: En el presente artículo se abordarán algunos escritos tardíos del filósofo argentino Carlos Astrada (1894-1970). Se intentará acreditar hermenéuticamente la siguiente hipótesis de lectura: el segundo período de su obra (entendiendo por tal la que va de 1952 hasta su fallecimiento en 1970) no debería ser leído *sólo* como una “ontología de la libertad” de cuño hegeliano y populista, pues así fue codificado su legado por la Filosofía de la Liberación, en general, y por Enrique Dussel, en particular. Antes bien, se sugerirá considerar a Astrada un *fundador* –aunque ciertamente lateral y olvidado– de la Filosofía de la Liberación. Bajo esta luz se tematizará, de un lado, el aporte de Astrada como *una* forma de “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, diacrónicamente precedente a la generación argentina que “irrumperá” a comienzos de los años setenta, pero sincrónicamente válida como una de sus modalidades posibles. Y se planteará, del otro lado, la necesidad de la inclusión canónica del “segundo Astrada” en los orígenes del proyecto más general de una “Teoría de la Liberación Latinoamericana”, sugerido en su momento por Horacio Cerutti Guldberg.

Palabras clave: Humanismo, América Latina, Praxis, Dialéctica, Liberación.

Abstract: This article will address some late writings of de Argentine philosopher Carlos Astrada (1894-1970). The following reading hypothesis will be tried hermenutically: the second period of his work (understood as the one that goes from 1952 until his death in 1970) should not be read *only* as an “ontology of freedom” of Marx-Hegelian and populist. Thus his legacy codified by the Philosophy of Liberation, in general, and by Enrique Dussel, in particular; rather, it will be suggested to consider Astrada –although certainly lateral and forgotten– of de Philosophy of Liberation. Under this light, the contribution of Astrada will be thematized on the one hand as a form of “Philosophy of Latin American Liberation”, diachronically preceding

the Argentine generation that will “break in” at the beginning of the 1970s, but synchronously valid as one of its possible modalities. And the need for the canonical inclusion of the “second Astrada” in the origins of the more general project of a “Latin American Liberation Theory” will be raised, suggested at the time by Horacio Cerutti Guldberg.

Keywords: Humanism, América Latina, Praxis, Dialectics, Liberation.

1. Un punto de partida polémico

En su libro *Dios en el laberinto* (2016) el ensayista independiente Juan José Sebreli señala a Carlos Astrada como “el primero en introducir la filosofía latinoamericana en la universidad” (argentina). Este aserto, sin embargo, no debiera leerse como un aporte historiográfico-intelectual. Pues se trata de una imputación política. Al decir que Astrada está en el origen académico del latinoamericanismo filosófico en la Argentina, Sebreli profiere una denuncia, lanza una acusación¹.

Conviene señalar desde el principio, sin embargo, que tomar esta presunta investiva como un precedente inquietante de lo que tendría como desenlace fatal la agonística revolucionario-populista de la Teología de la Liberación –tal la liza de discusión que Sebreli viene entablando en su libro *Dios en el laberinto*–, entrañaría, por su revés de trama, un paradójico acto de justicia poética, si se pudiera decir así. Ya que una aproximación menos resentida al tema no desmentiría la verosimilitud empírica que contiene la filípica de Sebreli.

Todavía hay algo más que anotar. Tomar en serio el relato revulsivo según el cual el latinoamericanismo filosófico argentino no es inaugurado por la Filosofía de la Liberación Latinoamericana a comienzos de los años setenta, sino, en verdad, por Astrada a mediados de los años cincuenta (casi al mismo tiempo que Leopoldo Zea en México pero con total independencia de éste), nos conduciría, como mínimo, a reconsiderar el estatuto fundacional –y el alcance programático– de la fuente que esgrime Sebreli: la ponencia que lee Astrada en el Congreso Internacional de Filosofía de San Pablo, celebrado del 9 al 15 de Agosto de 1954. Hasta ahora –hay que reconocerlo–, un texto más bien desatendido –o desaprovechado– por la historia de la recepción. Apresurémonos a añadir, a su vez, que el enunciado de Sebreli connota una implicación subsecuente, todavía más decisiva.

¹ Cabe detenernos un momento en la argumentación de Sebreli. Comienza por señalar que el “tercermundismo y el antieurocentrismo compartido tanto por la teología de la liberación como por la Iglesia de la pobreza indujeron a la busca de una filosofía pretendidamente latinoamericanista, cuyos iniciadores olvidados fueron dos mexicanos: Vasconcelos y Zea”. En rigor –precisa Sebreli–, a “Vasconcelos le siguió Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana* (1945) y *América como conciencia* (1953), donde sostenía que América Latina debía renunciar a la cultura europea para crear la suya propia”. Sebreli apunta que “Zea, sin ser católico, llegó a participar en congresos de filosofía latinoamericana organizados por los jesuitas en los años setenta, donde se reunían los teólogos de la liberación”. Tras estas coordenadas históricas, vale la pena dejar que el propio Sebreli se extienda: “El primero en introducir la filosofía latinoamericana en la universidad fue el singular filósofo Carlos Astrada, en su ponencia en un congreso internacional en San Pablo (1954): ‘La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona’. Luego desarrolló esta idea en *El mito gaucho*. A pesar de su inculcable ateísmo, Astrada consiguió incidir en la teología de la pobreza, a través de Amelia Podetti. [...] La filosofía latinoamericanista languideció hasta que fue redescubierta, aunque con otras ideas, por la teología de la liberación y la Iglesia de la pobreza”. SEBRELI, J. J., *Dios en el laberinto. Crítica de las religiones*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016, pp. 531-532.

Si el latinoamericanismo filosófico de Astrada es el verdadero inspirador de la Teología de la *Liberación*, lo que estaría en juego, entonces, no sería simplemente su incidencia en la génesis externa –linajes autorales, posicionamientos políticos, etc–, sino, y más aún, en la construcción *interna* –textos estimuladores, categorías de referencia, etc– del propio concepto de “liberación”. En consecuencia, nos vemos obligados a plantear la cuestión que suscita semejante efecto hermenéutico de la “hipótesis” de Sebreli: si el segundo Astrada –el de la “etapa dialéctica”²– es el inspirador secreto de la Teología de la Liberación, ¿no lo sería, tanto más coherentemente, de la *Filosofía de la Liberación*?

Claro está, incriminar a Astrada como introductor insidioso del latinoamericanismo filosófico liberacionista en la Argentina es un hecho que dista de ser evidente entre los especialistas, y ni qué decir, en sus protagonistas de la hora³. Linaje subrepticio

² Aquí nos atenemos a un criterio de periodización que en su momento aportara otro miembro original argentino de la Filosofía de la Liberación, Mario Casalla, que si bien es esquemático y parcial, como no escapará a los especialistas, para nuestros fines inmediatos resulta todavía útil (sin compartir necesariamente sus juicios sustantivos): “Hay dos etapas claramente diferenciadas en la vida intelectual de Carlos Astrada. Una primera (1918-1952) que podríamos denominar *existencial* (por la clara –aunque crítica– influencia de la filosofía de Heidegger) y otra (1952-1970) *dialéctica* (de inspiración en la dialéctica de Hegel y su posterior corrección en Marx). La relativa separación entre ambas podríamos ubicarla en 1952 con la publicación de su obra *La revolución existencialista* (aunque la tensión que llevaría a este deslinde estaba ya latente en el breve texto de su conferencia *Heidegger y Marx*, pronunciada en 1933). Sin embargo, esta ruptura con la ontología heideggeriana no significa olvido, sino corrección del rumbo tomado por la fenomenología al resultar modificada por el creador de *Ser y Tiempo*, cayéndose en lo que Astrada consideraría una ‘mitologización del ser’. Para él Heidegger –desde la publicación de sus escritos posteriores a 1946– toma un rumbo equivocado, al sentar aquello de que ‘no es el hombre lo esencial, sino el ser’. Por el contrario, para Astrada hay que profundizar en esos temas que, en su entender, el pensador alemán abandona: la finitud, la historicidad, la temporalidad. De aquí su creciente apertura a Marx, donde estima encontrar instrumentos para esa profundización y –al mismo tiempo– su peculiar lectura de la tradición dialéctica (Heráclito, Hegel, Marx, Mao), propia de quien llega a ella con una tradición fenomenológica (Husserl) y existencial (Heidegger). En nuestro entender, la tensión entre esas dos grandes corrientes de la tradición filosófica (existencialismo/marxismo), marca decisivamente la obra de Carlos Astrada y permanece creativamente irresuelta, actuando como un permanente estímulo intelectual”. CASA-LLA M, “Carlos Astrada: un pensador creativo y polémico”, en Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, (Prólogo de Mario Casalla) Buenos Aires, Catari, 1994, p. 12.

³ Me limito aquí a consignar dos narrativas clave, procedentes de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, cuyas respectivas versiones de los orígenes de la Filosofía de la Liberación tienden a solaparse en autocomprensiones biográfico-intelectuales. Enrique Dussel señala su momento de conversión hacia la Filosofía de la Liberación en 1969, momento preciso en que declara conocer la “Teoría de la Dependencia”, en medio de un clima social que en la Argentina adquiría los visos de la acción revolucionaria, con el “Cordobazo” como parteaguas histórico central. A ello adjunta la necesidad de responder a la clásica intervención de Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, en 1968, y su propia recepción de Emmanuel Levinas (DUSSEL E., *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2018, pp. 32-33). Por su parte, Juan Carlos Scannone recuerda el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de la Teoría de la Dependencia y la necesidad de responderle Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana. Según Scannone, la Filosofía de la Liberación Latinoamericana nació en 1971, en la Argentina, sobre la base de tres eventos concatenados. El primero es el encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y con el propio Scannone, “en las sierras argentinas de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la filosofía de la liberación como camino de respuesta a Salazar Bondy, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas”. El otro evento es el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba, Argentina), en junio de 1971, “donde se congregaron numerosos filósofos interesados en

que Sebreli repone metonímicamente en la Teología de la Liberación local, incluso, o ante todo, por venir impulsada a través de una discípula de Astrada, la filósofa hegeliana Amelia Podetti⁴.

Mirado de este modo, si el referente del predicado ideológico de Sebreli fuese textualmente acreditable en el *corpus* astradiano, ¿contribuiría a restañar el olvido⁵ de su contribución fundacional al latinoamericanismo filosófico liberacionista argentino? Nos inquieta en este punto una requisición que cae por su propio peso: ¿no ameritaría ello una relectura en clave *liberacionista* del legado tardío de un humanista radical que en la Argentina elaboró, desde mediados de los años cincuenta hasta fines de los sesenta, una filosofía “no solo latinoamericana de origen, sino latinoamericanista de finalidad”?⁶

la filosofía latinoamericana, en torno del Simposio ‘América como problema’, y así se pusieron en contacto con la naciente filosofía de la liberación”. El tercer evento, señala Scannone, son las “Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires), en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la ‘Liberación Latinoamericana’, en un diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología”. SCANNONE, J. C., “La Filosofía de la Liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en GANDARILL SALGADO J. G. y MORAÑA (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, México, UNAM, 2018 pp. 39-40. Obsérvese que tanto Dussel como Scannone (teólogos-filósofos con una más que sólida formación europea) refieren el vuelco contextual de sus trayectorias reflexivas (1968 y 1971, respectivamente) a partir del desafío, si no interpelación, que representara para ellos el tan poderoso como breve ensayo de Salazar Bondy, de manera complementaria a la incorporación de la Teoría de la Dependencia, insumo sociológico central del liberacionismo filosófico y teológico. Ambos pensadores –atacados por Sebreli en su libro– también coinciden en datar el año 1971 como la fecha clave en el surgimiento del movimiento, y en subrayar la impronta argentina, y más precisamente *regional* de su origen (Cuyo, Córdoba, Santa Fe, Provincia de Buenos Aires, periféricamente –por así decirlo– con respecto a la Capital Federal y su Universidad de referencia, la Universidad de Buenos Aires). En términos autorales, se podría decir que Salazar Bondy sustituye el papel que el último Astrada hubiera podido cumplir en el giro latinoamericanista de Dussel y Scannone –y en otros de sus pares generacionales–, de haber éstos accedido a ejercer una recepción, siquiera distante y adversa, del legado de un filósofo que no sólo publicaba, todavía, en 1970 –y que falleciera apenas un mes antes del “primer encuentro en las sierras cordobesas” de los jóvenes de relevo–, sino que ya había acuñado un lenguaje liberacionista para la filosofía latinoamericana, y –todo lo parcialmente que se quiera– coincidía con el esquema dependencista desde su antiimperialismo tercermundista, como tendremos ocasión de ver.

⁴ Es por demás significativo que Amelia Podetti reconozca a su maestro Astrada en la dedicatoria de su libro, fechada en 1968: “Dedico este libro al profesor Carlos Astrada, en cuyo último curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en 1965, sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, tomé contacto con este filósofo”. PODETTI A., *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu* [1968], (Prólogo de J. M. BERGOGLIO, Advertencia preliminar de J. R. PODETTI), Buenos Aires, Biblos, 2007. p. 7. No menos significativo, en este contexto, es que sea Jorge Mario Bergoglio, el actual Papa Francisco, notoriamente, quien prologue la edición de la investigación de la discípula de Astrada.

⁵ En lo que Sebreli replicaría, involuntariamente y como contrafigura argumentativa, empero, el mismo gesto vindicativo que le destinara detalladamente el máximo exégeta apologético de Astrada, su biógrafo Guillermo David: “Dadas las impías políticas de la memoria que nos aquejan, resulta tan ominoso como sintomático que se haya acabado por condenar al olvido deliberado a su figura y su obra”. DAVID G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, p. 195.

⁶ Esta frase de Sebreli se enmarca en el siguiente argumento adversativo: “La filosofía latinoamericana, si existiera tal peculiaridad, lo sería en sí misma, sin necesidad de preocuparse en serlo, como si se tratara de un deber a cumplir o un programa a realizar. Aun cuando estos intelectuales comentaran a algún filósofo europeo, se las ingeniaban para relacionarlo con arbitrariedad con los problemas y los personajes políticos locales y actuales. Un rasgo fundamental de sus escritos fue constituir una ontología, no solo

2. Latinoamericanismo filosófico y Humanismo politicista en la ponencia de 1954

Veamos un poco de cerca el texto de la ponencia del 54 en San Pablo, que pertenece al último período de la obra de Astrada⁷. Lo menos que puede decirse es que se trata de la época en que Astrada comienza a explicitar su recepción del marxismo, principiando por la proximidad al Partido Comunista Argentino,⁸ hasta culminar en una franca adhesión al maoísmo. Los que nos interesa subrayar ahora es que al menos en lo que atañe a la lógica de su operación discursiva, en la ponencia del '54 Astrada esboza el horizonte normativo de una filosofía latinoamericanista de pretensión *revolucionaria*, y por consiguiente, “liberacionista”.

Sebrelli cita mal el título de “la ponencia del '54” –como la llamamos aquí abreviadamente–, cuando transcribe el título “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona”. Porque donde Sebrelli transcribe “autóctona”, en el original de Astrada dice “autónoma”. ¿Sería esto un síntoma? Comencemos por aclarar que el texto de Astrada (“La filosofía latino-americana como exponente de una cultura *autónoma*”, con énfasis nuestro), presenta numerosos pasajes que serán luego incorporados a la segunda edición de *El mito gaucho* (1964). Pero esa inclusión es parcial y fragmentaria, y lo más interesante, un tanto desplazada respecto de la definición del problema de la existencia de una filosofía *latinoamericana*, que, en *El mito gaucho*

latinoamericana de origen, sino latinoamericanista de finalidad, lo cual les impidió hacer nuevos aportes al conocimiento filosófico”. SEBRELLI J. J., *Dios en el laberinto, o.c.*, p. 533.

⁷ Viraje que Guillermo David sitúa definitivamente entre 1953 y 1955, cuando sostiene que “en apenas tres años Carlos Astrada ha roto con sus orígenes existencialistas, a cuyas cimas ha llegado; ha hecho el pasaje, paulatinamente, por la vía indirecta de la filosofía moral de Schelling y la dialéctica de Hegel, al marxismo; ha establecido sus distancias irreductibles con el peronismo, experiencia histórica que había acompañado con cierta independencia pero desde adentro”. “Esta situación, de rápido viraje, en la que se ha visto súbitamente ‘liberado’, como ironizaba, del peso de la cátedra y de las ataduras institucionales que supone, ha de derivar en circunstancias propias. La primera de las cuales es su viaje a la URSS, impensable hasta hace poco tiempo atrás, que, por contrapartida, le resultará particularmente aleccionador sobre los límites del socialismo y en especial de la práctica intelectual en él. Su pasaje vertiginoso al decidido cultivo de la filosofía marxista es ya un hecho”. DAVID G., *Carlos Astrada, o.c.*, pp. 257-258.

⁸ El historiador marxista Ernesto Kohan data recién en 1956 el vuelco marxista de Astrada: “Finalmente, en 1956 se produce un nuevo viraje –esta vez sin retorno– en la biografía intelectual de Astrada. Escribe entonces *Hegel y la dialéctica*, una obra que sería la primera y la definitiva de su nueva época filosófica, teñida por su ferviente y apasionada (re)conversión al marxismo. [...] A partir de esa notable mutación nuevamente Astrada se sumergirá –hasta su muerte en 1970– de lleno en la problemática marxista. No obstante, nunca llegará a pertenecer orgánicamente a los partidos de izquierda –de la cual lo distanciaba su edad, su formación y su poca confianza en la militancia política cotidiana; motivaciones que lo conducirán años más tarde a enfrentar a las nuevas camadas y corrientes desde su propia revista *Kairós*. Desgarrado entre esos polos, su viraje lo encontró a mitad de camino”. KOHAN, N., *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, (Prólogo de Michel Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 147. Como explica la especialista en historia del comunismo argentina Adriana Petra, Astrada, “en el marco del acercamiento al peronismo de 1952, prestó su apoyo al llamado pacifista de los comunistas y permaneció como un particular ‘compañero de ruta’ hasta los últimos años de la década de 1950”. “El recibimiento de Astrada a la familia del compañerismo comunista enterró los ataques furiosos que lo habían tenido como blanco en los años precedentes, en un movimiento que replicaba el ‘caso Sartre’ y que los argentinos se encargaron de resaltar, buscando sumar prestigio por una doble acumulación de nombres”. PETRA A., *Intelectuales y cultura comunista. Itinerarios, problemas y debates en la Argentina de posguerra*, Buenos Aires, FCE, 2017, pp. 227-228.

—precisamente— está más bien volcado al significado de la “filosofía argentina”, o en sus propios términos, “filosofía de la argentinidad”. No es una ampliación temática y terminológica menor la que ahora nomina una “filosofía *latinoamericana*” en la discursividad contextualista de Astrada.

El esbozo programático del *latinoamericanismo filosófico* que postula Astrada en la ponencia del '54 trasluce una torsión ideológica radical, que afecta interiormente a su idea misma del Humanismo. Se trata de la reinterpretación marxista de su “humanismo de la libertad”, antropológicamente regulado desde un horizonte teleológico-hipotético de superación total e irreversible del capitalismo⁹. Bajo esta luz, el vuelco latinoamericanista que Astrada explicita en la ponencia del '54, antes que limitarse a tramitar una relectura hegelianizante del humanismo marxista¹⁰, escorza un programa de filosofía crítica “en situación”, en el sentido radicalmente pragmático de un discurso teórico *contextualmente* referido a la *cuestión social* continental¹¹. Se entiende así por qué Astrada afirma que el “pensamiento americano, desde el primer estadio de su desarrollo, y urgido por necesidades de su ambiente histórico, ha mostrado, naturalmente, preferencia, por las filosofías orientadas, en mayor o menor medida, hacia lo concreto, con su acentuación de los problemas antropológicos y sociales”.

⁹ “La formación de [la] idea de la formación política —escribe Astrada— requiere un principio activo, originario, una *praxis* humanista como dirección esencial del querer humano. Sólo sobre esta base será posible una estructuración político-social que contemple al hombre en su concreta humanidad. Ciertamente, si la idea formativo-humanista, de un humanismo universal de este tipo, poseyese fuerza de irradiación e influjo catalizador, ella contribuiría a que el declinar inevitable del capitalismo consuma su proceso sin colapsos y sin luchas, cuyas consecuencias pueden interceptar el porvenir del hombre y del de la civilización. [...] El corolario, precisamente, de aquella nueva idea formativa es el humanismo activista o existencial de la libertad. Este humanismo coloca al hombre en una posición espiritual y políticamente central y hegemónica dentro del proceso económico-social. [...] El hombre no es lo que ha hecho de él la economía capitalista, es decir un medio, que sólo existe para producir mercancías y servir, así, un proceso acumulativo de bienes materiales, sino que él es un fin en sí, y la producción y la riqueza son *para* el hombre y están al servicio de sus necesidades y del desenvolvimiento integral de su vida”. ASTRADA, C., *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Eva Perón [La Plata], Nuevo Destino, 1952, pp. 182-183.

¹⁰ Pensando en la recepción argentina de Sartre, Oscar Terán detecta los “senderos cruzados entre existencialismo y marxismo”, cuyo “concepto de praxis se anudó con el de dialéctica”, el cual “era promovido desde otro ángulo por Carlos Astrada, quien de ese modo contribuía a una lectura del marxismo con improntas hegelianas que predominará hasta mediados de la década del sesenta”. TERÁN, O., *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, pp. 24-25.

¹¹ Es éste el criterio utilizado por Hugo Biagini para definir a la filosofía latinoamericana como una “filosofía en situación”, que como podremos comprobar, se corresponde enteramente con el proyecto del último Astrada. “Debe puntualizarse —dice Hugo Biagini— la asunción y problematización que ha llegado a ejercer la filosofía latinoamericana de su propio contexto, como no siempre pudo hacerlo la filosofía europea que, violentando su mismo indole noética, ha pontificado desde una presunta *sub specie aeternitatis* y ha solido adoptar actitudes ingenuas o ideológicamente interesadas. [...] La filosofía de Latinoamérica, en un sentido conceptual, no sólo se halla entrañablemente ligada a la cuestión social sino que esta misma, tomada en su amplia extensión —desde la ética y el derecho hasta la educación y la economía—, ha sido percibida como su clave reflexiva y su atributo esencial”. BIAGINI H., “La filosofía en situación”, en *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*, Lanús, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2009, pp. 118-119.

Con este criterio liberacionista y pragmatista–,¹² prosigue diciendo Astrada en 1954, “la reflexión filosófica vernácula actualiza y apura los supuestos metodológicos y heurísticos de las últimas filosofías europeas, con vistas a una derivación de los mismos hacia un enfoque integral de los hechos y, a la vez, a una praxis humanista”¹³.

Esta primacía de la praxis está en la base de la inflexión latinoamericanista que experimentará el humanismo filosófico de Astrada en el segundo período de su obra. En plena Guerra Fría, Astrada considera que ese giro lo demanda el propio *Zeitgeist* mundial, donde América Latina se encontraría destinada a ejercer una misión sociopolítica revolucionaria desde la periferia capitalista. El hilo conductor de su humanismo crítico será siempre su coronación política, ahora yendo de la “comunidad organizada” a la “realización del socialismo”. De acuerdo con esta posición radicalmente antisistémica, Astrada advierte que se viene “perfilando en Latino-América, con caracteres bien nítidos, un humanismo que es instrumental en lo que atañe a una estructuración de una cultura, y que es politicista por su finalidad, en lo que atañe a la modalidad social y troquel estatal de la convivencia”, definiendo así “un humanismo de cuño propiamente americano”¹⁴.

Queda, pues, establecido que el planteamiento programático del humanismo práctico y politicista “americano” de Astrada, viene decidido a sistematizar lo que se ha de denominar, luego, la “vocación práctico-política” de la filosofía latinoamericana¹⁵. Admitiendo, consecuentemente, que es en la ponencia del ‘54 donde Astrada expresa de modo decidido la andadura marxista que viene atravesando toda su reflexión, como mínimo, desde 1949,¹⁶ de lo que se trata ahora es de tematizar filosóficamente, y de

¹² En una clave radicalmente nihilista de ontología del presente, Astrada describe –ya en un estilo cuasi marxista– la tendencia del “hombre a ser libre para su humanidad –a recuperarse de toda enajenación– dentro de la libertad de esa situación humana total”, en el contexto histórico-mundial de “la liberación del planeta, del mundo como ámbito de la existencia humana, en la economía, en la técnica, en una interrelación política universal”. ASTRADA, C., *La revolución existencialista*, o. c., 1952, p. 9. Diagnóstico de época proto-socialista que en el plano de justificación filosófica supone –por decir lo menos– la incorporación sistemática de la onceava tesis a Feuerbach, pues “con esta idea fundamental de Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición inicial de Heidegger”. *Ib.*, p. 54.

¹³ ASTRADA, C., “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, en *Congreso Internacional de Filosofía (de 9 a 15 de Agosto de 1954)*. Anais, Vol. III, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, p. 1078.

¹⁴ *Ib.*, p. 180.

¹⁵ Para Raúl Fornet-Betancourt (sin referencia a Astrada) la filosofía en América Latina se hace pensando en lo que las doctrinas y teorías occidentales puedan aportar, aplicativamente, al progreso del país adonde llega. Por todo esto, es fundamental aquí el reconocimiento, dice, de “América latina como lugar de una tradición filosófica con vocación práctico-política”. El filósofo cubano-germano reconoce que “en el ámbito cultural latinoamericano cuaja, en efecto, un estilo o modelo propio de hacer filosofía, cuyo eje central es la preocupación por hacerla ‘práctica’, esto es, por hacer una filosofía que, alimentándose en su reflexión política y con la clara finalidad de contribuir a la transformación de la sociedad”, representa “un modelo de filosofía con eminente vocación ético-política que busca, por consiguiente, la función de una fuerza de orientación práctica”. En consecuencia, “la denominación ‘filosofía práctica’ no designa en este contexto una forma más de hacer filosofía o una disciplina de la misma, sino más bien la perspectiva fundamental desde la que se ejercita”. FORNET BETANCOURT, R., “La contribución de la Filosofía al cambio social en América Latina”, en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM, 1992, p. 80.

¹⁶ Lo que implica que quizá no habría que enfatizar demasiado el carácter intempestivo del viraje izquierdista de Astrada hacia mediados de los años cincuenta –y su consiguiente “despedida” del peronismo

orientar económica, política y socialmente, una voluntad de “liberación” de América Latina. Pues es Astrada quien explica que afirmada “la independencia nacional de los latino-americanos, éstos advienen, en el dominio de la ciencia y de la filosofía, a la cultura occidental, pero sin renunciar a su peculiar modo de ser, y sin considerarse imitadores ni voceros serviles de lo europeo”, en tanto asimilan “la técnica europea, –la que ya es un bien universal– asignándole un valor instrumental para la propia liberación en lo económico y en lo social”¹⁷.

Estas tesis de la ponencia del ‘54 –leídas aquí sucintamente– revelan, sinópticamente, la pretensión liberacionista y descolonizadora que atraviesa la última fase de su pensamiento. Puesto que en dicho texto surge con trazos nítidos el sentido anti-capitalista –antisistémico, decimos hoy– del término “liberación”. Si no hubiera más nada que mencionar, basta con recordar que ya desde *El Mito Gaucho* en su versión de 1948, la escritura filosófica de Astrada se inscribe con todo derecho en lo que se ha denominado el “ensayo tercermundista”¹⁸. Es el Estado social que el viejo antiimperialista Astrada¹⁹ conoce con el primer peronismo el que lo autoriza a trazar una crítica del precedente Estado liberal-conservador neocolonialista. Antes del peronismo, explica

clásico–, teniendo en cuenta que, como mínimo en 1949, en su artículo del primer número de la Revista *Sexto Continente*, “El hombre del nuevo ethos y el marxismo”, ya la presencia de una postura marxista en su reflexión es bien audible, si bien eufemística en parte. Lo más revelador de dicho artículo es en todo caso su título. Por lo demás, y siempre en términos propios de un nacionalismo anticolonialista, Astrada escribe que si “dirigimos ahora una mirada a la situación que ya nos está despejando el nuevo ethos, comprobaremos que un muy vasto sector de la humanidad, constituido por pueblos y hasta continentes colonizados por el imperialismo, se yergue contra la civilización capitalista y sus comandos políticos”. ASTRADA, C., “El hombre del nuevo ethos y el marxismo”, en *Sexto Continente*, Buenos Aires, N°1, julio de 1949, p. 11.

¹⁷ ASTRADA, C., *o.c.*, p. 1082.

¹⁸ Siquiera en el muy genérico sentido siguiente, aplicable sin mayores fisuras a la primera versión de *El Mito Gaucho*, y radicalizada para la de 1964: “El concepto ‘Tercer Mundo’ –explica Florencia Viterbo– fue acuñado en la década del 50 para designar a aquellos territorios que no estaban alineados con ningún bloque durante la Guerra Fría [...] La idea del Tercer Mundo vino a designar así a la periferia del capitalismo, a aquellos países que cumplen el rol de proveedores de materias primas que Marx identificó en la ‘división internacional del trabajo’, reproduciendo la relación dialéctica que Hegel había definido para el vínculo entre el amo y el esclavo. Los ensayos tercermundistas parten de esta dualidad y se orientan sobre un conjunto de conceptos que atraviesan lo social, lo económico y lo político y que pueden sintetizarse en la tríada raza, clase y nación, comenzando en los ensayos esencialistas de escritores latinoamericanos de la década de 1920”. VITERBO, F., “El ensayo tercermundista: raza, clase, nación”, en CROCE, M. (ed.), *Latinoamericanismo. Una utopía intelectual*, Buenos Aires, Simurg, 2011, pp. 95-96. En cualquier caso, Astrada es un exponente preterido de un clima de época que Andrés Kozel resume pertinentemente: “Desde principios de los años cincuenta el campo ideológico-cultural rioplatense debió procesar una serie de acontecimientos internacionales, continentales y locales de enorme relevancia: la muerte de Stalin y la posterior desestalinización, el golpe de Estado en Guatemala, el golpe de Estado que en 1955 depuso a Perón, la emergencia del Tercer Mundo, la traición del presidente Arturo Frondizi, la tensión sino-soviética, la Revolución Cubana, su giro comunista, sus múltiples consecuencias. En ese complejísimo anudamiento el campo político se volvió polifónico hasta la estridencia; previsiblemente, se multiplicaron los cauces de la discursividad antiimperialista”. KOZEL A., “Estaciones del antiimperialismo rioplatense”, en Kozel, Andrés, Florencia Grossi y Delfina Moroni (coords.) *El imaginario antiimperialista en América Latina*, Buenos Aires, CCC-CLACSO, 2015, p. 40.

¹⁹ Refiriéndose a su período juvenil, Martín Bergel consigna que en “paralelo al imperialismo denunciado por la generación reformista, Occidente había ejercido según Astrada una suerte de imperialismo cultural”. BERGEL, M., *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015, p. 194.

el intelectual nacional-culturalista²⁰ Astrada, “nuestro Estado nacional era una parodia de Estado; arrastraba una vida en falencia, desde que la clase oligárquica, que se había adueñado de él, no realizaba ningún fin histórico propio”, ya que ese sector económica y sociopolíticamente dominante, “carente de todo programa de empresa histórica, sin espíritu misional, gobernaba simplemente, lo supiese o no, por delegación y tácito encargo de los intereses extranjeros, que habían mediatizado su función, haciendo del país un *Hinterland* colonizado, y tributario de sus necesidades metropolitanas”²¹.

De aquí que esta primera formulación de la idea de una “filosofía argentina” (la de *El Mito Gaucho*) contenga una pretensión de “liberación” que será recién explicitada terminológicamente como tal tras su abierto viraje marxista, ya en el contexto argumentativo de un explícito telurismo revolucionario. Vuelco que en efecto hará expreso Astrada ya definitivamente en *El marxismo y las escatologías* (1957), por cierto, otorgándole todavía al socialismo soviético un lugar conductor –pues se trata de un escrito que ya circulaba inédito incluso en la URSS, por intermedio del Partido Comunista Argentino, con el que acabará rompiendo, renegando de la experiencia del bloque europeo oriental–, donde, entretanto, concibe la autonomía descolonizadora como un proceso de *liberación* social y económica. Astrada, en efecto, considera en dicho ensayo que “por haberse universalizado la civilización tecnológica, la técnica se ha convertido en instrumento de liberación para todos los pueblos colonizados, y los reducidos a una situación semicolonial, por el imperialismo financiero e industrial de Occidente, permitiéndoles luchar por su autonomía económica y cultural”²².

El texto citado está construido sobre la premisa de que aquí “liberación” significa, de conformidad con el vocabulario marxista ya desembozadamente aplicado por Astrada, la *lucha por la autonomía* económica y cultural de las naciones periféricas

²⁰ Astrada prosigue en el siglo XX, expresamente, la tradición romántica decimonónica del nacionalismo cultural rioplatense, empero, sin las limitaciones racialistas de la Generación del 37. Como refiere Oscar Terán, en la “época de la ‘invención de las naciones’ surgieron dos versiones nacionalistas”, esto es, de un lado, “quienes propugnaron el nacionalismo llamado político o constitucionalista y del otro los adherentes al nacionalismo culturalista”, en tal modo que si el “primero imaginó el lazo nacional (es decir, aquello que oficia como instituyente del vínculo identitario y legitimador de lo social) como la adhesión a la Constitución de un país en tanto código que establece las leyes fundamentales que regulan los derechos naturales y por ende universales, tales como la libertad, la propiedad, la seguridad, etcétera”, el “nacionalismo cultural, en cambio, de raíz romántica, predicó la consigna *una nación-una cultura*” TERÁN, O., *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, pp. 90-91. La construcción de la nacionalidad es una empresa paradójica en manos de los jóvenes de la Generación del 37. Sus jóvenes miembros se atuvieron al modelo, “que prescribía que una nación debía derivarse de una cultura autóctona”, de modo que aquí, los “sobrinos de Víctor Hugo y de Lamartine partieron en su búsqueda para encontrarse con que aquello que remitía a un legado nativo era o bien inexistente (y es el caso de Esteban Echeverría persiguiendo canciones populares sin hallarlas), o bien despreciable (y es el caso de Alberdi al sostener que ‘en América Latina todo lo que no es europeo es bárbaro’)”, de forma tal que “producida la independencia, los futuros argentinos se encontraron con que tenían que diferenciarse en el mismo gesto del pasado inmediato de la colonia española y del pretérito anterior del mundo indígena”, ya que ni “indios ni españoles apelaron entonces a la más amplia identidad de europeos”. TERÁN, O., “Acerca de la idea nacional”, en ALTAMIRANO, C., (ed.), *Argentina en el Siglo XX*, Buenos Aires, Ariel-Universidad Nacional de Quilmes, 1999, p. 279.

²¹ ASTRADA, C., *El Mito Gaucho. Martín Fierro y el Hombre Argentino*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948, p. 105.

²² ASTRADA, C., *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957, p. 144.

con base en sus masas asalariadas y sectores populares en general. Este giro socialista-revolucionario, explicitado desde su escrito del '57, cobra forma sistemática y definitiva en su ensayo de 1960, *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Pues es en este texto donde Astrada elabora lo que aquí quisiéramos expresar como *diferencia práctica*, de manera análoga a la introducción heideggeriana de la “diferencia ontológica”, pero no referido al plano del pensamiento filosófico sino al campo de la acción política. Y con ello arribamos al punto crucial de nuestro recorrido.

3. La “diferencia práctica” entre libertad cognitiva y realización de la libertad en los escritos de los años sesenta

Aun a riesgo de apresurar una conclusión que se podría explayar con una consideración más cuidadosa, es preciso retener aquí, analíticamente, la distinción dialéctica —cargada también de contenido político táctico— que Astrada erige entre “libertad cognitiva” y “realización de la libertad”. En fin, la “diferencia práctica” entre *libertad* y *liberación*. Si valen estas contraposiciones, no se trata de establecer para Astrada una diferencia epistémica entre lo óntico y lo ontológico, sino de aclarar la diferencia normativa que existe entre lo cognoscitivo y lo práctico.

Esto se lo sugiere la misma historia del problema. Por ello en principio Astrada intenta determinar el estatuto *práctico* que la idea de libertad debe asumir en el marco de un humanismo dialéctico cuyo primer deslinde —a despecho de lecturas ya consagradas en la historia de la discusión— es con respecto a la herencia hegeliana. Eso significa que, a la luz de su planteo de un humanismo latinoamericano colocado en *traducción tensionada* del marxismo²³, Astrada rechaza un concepto de libertad enten-

²³ No sería inadecuado confrontar en espejo la operación crítico-culturalista de latinoamericanización de la filosofía occidental, en general, y del marxismo, en particular, encarada por Astrada, con la localización y reconfiguración epistémica que ya había ensayado Mariátegui en los años veinte respecto del marxismo internacionalista. Seguimos aquí a Oscar Terán cuando analiza la operación intelectual de Mariátegui como un modo de traducción nacionalizadora del marxismo. Creemos que ello es homologable con el procedimiento de concretización epistémica que Astrada pone en juego, como mínimo —pues a nuestro juicio su construcción teórica es mucho más compleja que la del peruano—, siquiera desde la ponencia del '54 en adelante, proyectando su culturalismo nacionalista a escala regional y continental, y *también* integrando la cuestión aborígen, si bien retrospectivamente aludida. Según Terán, Mariátegui introduce “un análisis nacionalmente situado”, por medio del cual revela que si el indio es el problema que desarticula la sociedad y la nacionalidad peruanas, es a partir de este descubrimiento “como el proyecto mariáteguiano hallará la posibilidad de nacionalizar su discurso y de operar no un ‘calco’ o ‘copia’ del marxismo como una teoría exterior, sino una traducción productiva al propio análisis social y político de la realidad peruana”, confirmando por esta vía que “una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traducibilidad nacional, para lo cual requiere apoyarse en una fuerza social estratégica y además recuperar núcleos de ‘buen sentido’ en la tradición cultural nacional”. TERÁN O., “Mariátegui: la nación y la razón”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p. 115. De nuevo en espejo con Mariátegui, vemos que *también* hay en Astrada un “marxismo” traslapado en el mito amerindio. Precisamente en ello estriba su propia articulación flexiva de la “tensión del pensamiento latinoamericano”. No deja de ser sugestiva, en nuestro contexto de debate, la lectura que hace Aníbal Quijano de la “originalidad cultural” en Mariátegui. Leemos: “Yo sospecho que por debajo de estas ideas y hasta categorías formales de procedencia e historia europea, en el movimiento mariáteguiano de reflexión y de conocimiento, en su relación con la realidad, actuaba lo que sigue actuando hoy en el pensamiento, en la producción del pensamiento latinoamericano. Con Mariátegui estaba constituyéndose,

didada como forma del espíritu objetivo, restringiéndola categorialmente en una objetivación cosificada (*natura naturata*). Desde el punto de vista de la ontología dialéctica del segundo Astrada, el sujeto también se aliena en la “libertad” que ha conquistado con trabajo y dolor, pero que ya no es futurológicamente operativa en él, pues se estabiliza al servicio de instancias históricas superadas, coaguladas en exterioridades sustantivas. Es sólo entonces que la libertad objetivada se comprende eminentemente como un dato metafísico, en el sentido de un dato ahistórico, extramundano y de-socializado. Según Astrada, en efecto, si se “piensa metafísicamente que la libertad es una cualidad de la naturaleza del hombre, es decir, de su vida natural, y se pregunta si el hombre es o no es libre”, es porque las “concepciones de la libertad han sido formuladas con prescindencia flagrante de las condiciones históricas; se ha pensado en una libertad enteramente hecha, acabada, exenta de peripecias temporales y luchas sociales”²⁴.

Se puede observar que al criticar la representación abstracta, desmundanizada y deshistorizada, de la libertad, Astrada socava toda conceptualización puramente *ontológica* de la misma. Esta idea puramente metafísica de *libertad* está en la base de su rechazo del idealismo hegeliano. Conviene no olvidar el cuadro analítico de fondo: el segundo Astrada es un filósofo *marxista* que recupera internamente la dialéctica hegeliana como método filosófico de superación del marxismo oficialista soviético y su “Diamat”. Cabe insistir: el nudo de la cuestión consiste en trasponer el concepto idealista, metafísico y gnoseológico de libertad. Así, cuando en Hegel —explica Astrada— la realidad total que contempla el Espíritu se resuelve en la Idea, quedando incorporada a su desenvolvimiento inmanente, “esto acontece en un plano meramente cognitivo, en la instancia del Espíritu, el cual, en el sistema hegeliano, absorbe en sí todo lo real, identificado, en la medida en que es conceptualizable, con lo racional”. Sin embargo —precisa Astrada—, de lo que se trata fáctico-vitalmente, más bien, “es de la realización de la libertad del hombre, de la liberación de todos los hombres; de que la libertad pueda transconsustanciarse en carne y sangre de la vida cotidiana”²⁵.

Este último párrafo es para nosotros fundamental. Pues en él Astrada afirma que la “realización de la libertad” significa la transmutación práctica de su conceptualización en una fácticamente activista *liberación*. Y es éste el paso que dio el joven Marx, no ya Hegel. ¿Cuál es el concepto que le opone Astrada, entonces? Se trata, en resumidas cuentas, del concepto marxista, crítico-práctico, de “liberación”. Astrada efectiva-

a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, ni, del otro lado, el movimiento de la reflexión llamable idealista del pensamiento y del conocimiento. Este campo cultural original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectualivo en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante y en movimiento, que es indispensable para otorgar estatus suprahistórico, mítico, pues, a lo que sólo puede realizarse en la historia a través de muchas trascendencias y transfiguraciones. ¿No es eso lo que nombra la palabra utopía en su sentido genuino?”. QUIJANO A. Quijano, “La tensión del pensamiento latinoamericano” (1987), en *Cuestiones y horizontes: antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (Selección y prólogo a cargo de D. ASSIS CLÍMACO), Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 700-701.

²⁴ ASTRADA, C., *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960, p. 99.

²⁵ *Ib.*, p. 105.

mente declara que “Marx parte del planteamiento hegeliano del problema de la libertad para proponer una solución concreta del mismo en el terreno de la *praxis* social”, pues de lo que “se trata, viene a decirnos es nada menos que de la efectiva liberación de los hombres”. Puesto que ésta, la *liberación* de los oprimidos, es expresamente la “exigencia” de Marx: los “hombres, para realizar históricamente su libertad, tienen que comenzar por establecer un orden social justo”²⁶.

Séanos permitido señalar ahora que el sintagma “efectiva liberación” no debería tomarse a menos en este contexto de argumentación práctica. Pues ello demuestra, de manera patente, que al segundo Astrada le desvela demostrar que él no es –o si se prefiere, *ya no es*– un “ontólogo de la libertad”, y menos, un “filósofo hegeliano” sin más (tal como por ejemplo será leído/acusado por Enrique Dussel). Se hace necesario decir que Astrada, desde mediados de los años cincuenta, es un teórico marxista revolucionario que adhiere militantemente a la experiencia maoísta y a su modelo de realización del socialismo, con base en el proyecto de las “comunidades populares”.

En este marco, *conviene insistir de nuevo*: su concepción de la dialéctica se opone a toda cristalización metafísica de la idea de libertad, superándola a través de la noción marxista de “liberación”. Precisamente es el concepto coagulado de libertad el que Astrada se ocupa de suprimir integralmente desde el punto de vista del humanismo *práctico*. Astrada refiere en efecto que el “humanismo práctico o dialéctico de la libertad”, es aquél que tiende “al rescate del hombre de todas las estructuras fetichizadas en que él se ha alienado, incluso de su alienación en la ‘libertad’ objetivada y congelada, que es un producto muerto del espíritu histórico”. Este *humanismo práctico* de orientación marxista es el que comprende que su época “es la primera de la historia en que los hombres han acometido la tarea de su propia y total liberación, instrumentándola mediante el advenimiento y consolidación del Estado revolucionario, el que, en términos dialécticos, implica, en la instancia política y social, la negación de la negación de la libertad por parte de los intereses que la desconocen y rechazan”²⁷.

¿Cómo comprender entonces que se haya afirmado que la herencia filosófica de Astrada se agota en la producción abstracta de un “ontólogo”? Un poco más: esta pretensión *socialista* de *liberación* que hace suya el humanismo dialéctico-práctico del segundo Astrada, también se justifica en términos de su crítica social antiimperialista, dirigida en contra de toda forma de *dependencia colonial*. Todo indica –tal como hemos sugerido– que Astrada se anticipa en algunos nudos conceptivos cruciales al tipo de planteo que se conocerá pronto como “Teoría de la Dependencia”²⁸.

²⁶ *Ib.*, p. 114.

²⁷ *Ib.*, pp. 116-117.

²⁸ Efectivamente, el periodo que se abrió con el triunfo de la Revolución Cubana pone de manifiesto el hecho de que para alcanzar la liberación nacional y social debe liquidarse la base de sustentación de la dominación imperialista que constituye el capitalismo dependiente. Además, la caída de los regímenes populistas del Cono Sur y la sucesión de golpes militares, inaugurados en Brasil en 1964, sumados al fracaso de las políticas de desarrollo implementadas en la región y la desconfianza generada por las medidas destinadas a superar el subdesarrollo que propuso Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso, provocaron el surgimiento de una nueva corriente de pensamiento que tenía como objetivo explicar, desde una perspectiva realmente latinoamericana, la situación de atraso y *dependencia* de América Latina. Tomando al marxismo como marco teórico de referencia para dar cuenta de una forma más completa de la situación de subdesarrollo que aqueja al continente, un grupo de sociólogos, básicamente brasileños

Es menester consignar que ya Astrada plantea una crítica frontal a la teoría desarrollista de la modernización, denunciándola como una vía de penetración imperialista del capitalismo monopolista en los países periféricos neocolonizados. A comienzos de los años sesenta, vemos a Astrada percibir el “peligro que implica para las naciones de cualquier área geográfica la industrialización y una explotación de los recursos de su suelo impuestos en función de intereses foráneos”, pues precisamente ello “está a la vista en lo que acaece en Latinoamérica”. Es así que en nuestro continente, debido a “la tendencia hegemónica que caracteriza la penetración económica de las naciones inversoras de capital altamente desarrolladas industrial y económicamente, el resultado ha sido el sometimiento económico y el estado de coloniaje de sus naciones, bajo la apariencia de la soberanía política”. De manera tal que “si estas naciones subdesarrolladas, no pueden, por la situación técnica atrasada o deficitaria, realizarse en virtud de un natural proceso endógeno, y se requiere apelar, estimulándolos, a la penetración de la empresa y el capital forasteros”, entonces “esto último debe hacerse con suma cautela”, dice, avizor, Astrada, ya que no hay que “violentar las estructuras sociales de nuestros pueblos, impulsándolos a un desarrollo que tendría un resultado negativo puesto que los reduciría económica, cultural y políticamente a una situación de dependencia colonial por tiempo indefinido”²⁹.

Bajo esta luz, va de suyo que un contexto periférico de *dependencia colonial* exige una política de *liberación* social y nacional. Esta posición política y epistémica des-

(Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos, Octavio Ianni, Rui Mauro Marini, Vania Bambirra, entre los más notorios) desarrollaron lo que se conoció como *Teoría de la Dependencia*, superando desde una óptica local los postulados de la CEPAL. A mediados de los años sesenta los teóricos de la dependencia convergieron en Chile, donde estas ideas pudieron ser sintetizadas y elaboradas definitivamente en el exilio, pues fue allí donde consideraron que estaban dadas las condiciones óptimas para el desarrollo de los postulados que influyeron sensiblemente en la elaboración del programa de la Unidad Popular, marcando una evolución cuantitativa en la estrategia de la lucha revolucionaria en América Latina. Esto repercutió en forma de intentos de revisiones críticas hacia la teoría de la modernización, que ya para entonces comenzaban a adoptar aquellos sociólogos latinoamericanos frecuentemente más identificados con aquella. Desde sus ramificados aunque poderosos orígenes, las “teorías de la dependencia, la teología de la liberación, las concepciones anticolonialistas, la filosofía de la liberación, y otras corrientes de los años sesenta y setenta, pusieron en jaque tanto la autonomía de las esferas sociales como la posibilidad de hallar ‘leyes universales’ capaces de explicar la realidad”, al grado que no hay, desde esta herencia, “definitivamente, posibilidad de alcanzar la ‘universalidad’ en los términos neutrales del cientificismo desarrollista, ni tampoco en la perspectiva del marxismo soviético”. BEIGEL F., “Vida, muerte y resurrección de las «teorías de la dependencia»”, en BEIGEL F., et. al., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 320. Se ha advertido que a pesar de que la preocupación teórica por la dependencia económica puede rastrearse en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX, éste en rigor se reanuda a comienzos de la década de los sesenta –al calor del proceso de institucionalización de las ciencias sociales–, en gran medida como respuesta al fracaso de las teorías y políticas del desarrollo formuladas principalmente desde la que sedujeron a múltiples científicos y políticos de la región, incluso a la mayoría de los partidos comunistas del Continente. Es ese fracaso lo que “dio lugar a una fase ascendente de luchas sociopolíticas que se potenció con el triunfo de la Revolución Cubana con el que inició la *década revolucionaria*, que finaliza tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile”. CÁRDENAS CASTRO J. C., “La *subsunción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del *giro dependencista* al *giro decolonial*”, en GANDARILLA SALGADO J. (COORD.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, México, Akal, 2016, p. 283.

²⁹ ASTRADA, C., “Penetración imperialista y cambio social”, en *Revista de la Liberación*, n. 1, (1963), p. 3.

*colonizadora*³⁰ compone un hilo conductor analítico y crítico que atraviesa casi todos los textos del último Astrada, con particular énfasis en sus ensayos de intervención. La opción por el maoísmo no hace más que terminra de definir su modelo liberacionista en términos agrario-insurgentes. Es este vuelco insurreccional, pues, el que redefine en clave telúrico-revolucionaria su reescritura de *El mito gaucho* en 1964. Pues el intelectual antiimperialista que es siempre Astrada desplazará el engarce “peronista” de la ontología telúrica de la versión de *El mito gaucho* de 1948, ahora en términos de un esquema maoísta de revuelta de las masas campesinas y urbanas, base social real de América Latina en tanto zona geográfica periférico-dependiente, en general, y de la Argentina como país semicolonial, en particular. Por eso en la dialéctica agonal pampeano-liberatoria del segundo Astrada es fundamental entender que el “gaucho, como clase social, alienta, metamorfoseado, en constante palingenesia, en el sector mayoritario de la vida argentina”. En cambio, el sector de “la minoría clasista es el de lo forastero, de lo colonialista”, y en consecuencia, el “sector llamado a ser superado cualitativamente por el salto insurreccional”. Y ello debido a que “la hormona vital de la liberación sólo circula en la corriente sanguínea de los criollos cuyo ancestro telúrico es el gaucho, ya injerto en el indio”. Pues en el “suelo americano, no es el capital ni son los monopolios, sino la tierra la que tiene la última y decisiva palabra”. De aquí que en la Argentina, “como en otras partes, la clave de la empresa liberadora sea la insurrección agraria”³¹.

Pues bien, es Astrada en 1964 quien profiere las palabras “liberación” e “insurrección” en una misma aserción evaluativa. ¿Abstracciones analíticas de un “ontólogo” nacionalista, o llamamientos militantes de un marxista revolucionario? Ironías aparte, de aquí se sigue –precisamente por lo que se refiere a su contenido revolucionario– que al preconizar el levantamiento insurreccional de masas, Astrada concretiza políticamente las categoría de “liberación” –y otras concomitantes– a las que apela sistemáticamente en sus escritos tardíos. Esta idea revolucionaria socialista, con todo, es apropiada y

³⁰ Puede verse que las posturas propias del latinoamericanismo filosófico liberacionista del último Astrada –incluso a nivel lexicográfico de época– serán genéricamente atribuidas al surgimiento de los miembros fundadores de la Filosofía de la Liberación. Valga como ejemplo la siguiente caracterización: “Entre los años 50 y 70 del siglo XX, en América Latina se desarrollan matrices autónomas de pensamiento sobre la línea cepalista, que demarcan la relación centro-periferia, entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo. Tales matrices abarcan principalmente las áreas socio-económica, filosófico-teológica, educativa y artística, con hondas repercusiones en la realidad. Entre ellas se encuentra la Teoría de la Dependencia dirigida a cambiar las estructuras económicas reforzando el papel del Estado en la transformación de la situación de pobreza en Centro, Sur América y Caribe. La Teología de la Liberación, que a la luz del Evangelio hace una reflexión sobre la situación socio-política y económica declarando la opción preferencial de los cristianos por los pobres del Continente latino. [...] De igual manera, se despliegan varias tendencias artísticas y literarias que rescataban la americanidad. Estos amplios movimientos de ideas, que se extienden a varias áreas de las actividades humanas, encuentran su punto de partida en la idea filosófica de la liberación como núcleo teórico en torno al cual ruedan las demás concepciones, sean sociológicas, sean políticas, sean económicas, sean culturales y hasta religiosas. En Argentina un grupo de jóvenes académicos muy motivados, da inicio a una reflexión profunda, orientada a desestructurar la filosofía latinoamericana euro dependiente, para refundarla con un nuevo imaginario colectivo y permitirle ubicarse así en la historia universal. Allí se halla el origen de la llamada Filosofía de la Liberación Latinoamericana”. PASQUALE S., *La descolonización cultural de América Latina. Antología de una polémica filosófica*, Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2013, pp. 47-48

³¹ ASTRADA, C., *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964, p. 40.

contextualizada por Astrada desde el legado patriótico-emancipatorio anticolonial, que así legitimaba desde las guerras de Independencia americanas su modelo de liberación anti-imperialista. Astrada establece así una continuidad entre las luchas de liberación colonial de principios del siglo XIX americano y las luchas de liberación colonial del siglo XX tercermundista. Es la hora de la liberación social, nacional y popular contra el neocolonialismo. Pues no obstante –escribe Astrada– que el “influjo libertador del ideario de la Enciclopedia y de la Revolución francesa ha hecho su obra, permitiéndonos emanciparnos política y espiritualmente de España”, quedan “en nuestro suelo, juntamente con los descendientes de los pelucones contrarrevolucionarios, las cadenas traídas con el trasplante la clase que surgió de aquel acontecimiento”, pues ahora son “las cadenas con que, desde nuevas metrópolis de la expoliación, se quiere remachar la servidumbre del pueblo argentino”. Pero las masas populares argentinas, “en una no lejana etapa de la lucha por su liberación, arrumbará todos los artilugios” puestos “al servicio del colonialismo”, con el objetivo, por fin, de “instaurar una *gauchocracia comunitaria*, o una democracia gaucha con mandato revocable para sus representantes”³².

No se ha de insistir lo suficiente que en la segunda edición de *El Mito Gaucho* el concepto de “libertad” es suplido, en tanto función normativa reguladora, por el de “liberación”, resemantizándolo en clave antiimperialista, agrario-insurgente, nacional-comunista y democrático-popular. Praxis de *liberación descolonizadora* que es alegorizada, en alusión genealógica al independentismo revolucionario patriótico-americano, como un *rompimiento de las cadenas* de la opresión neocolonial. Figuración épica igualmente destinada a circular potentemente en el léxico combativo de la Filosofía de la Liberación, cuando menos en la vertiente que conforma la ética vitalista dusseliana³³.

³² *Ib.*, pp. 40-41.

³³ No estaría de más traer a colación la incidencia determinante que esta imagen de la “rotura de las cadenas” ha tenido en el curso de la Filosofía de la Liberación hasta el presente. Sólo a guisa de ejemplo, digamos que es una representación retórica fundamental en el discurso ético de Enrique Dussel, quien pese a desarrollar su compleja reflexión con un léxico categorial ya muy alejado del horizonte de discusión filosófica de Astrada, no tarda en reconducir su argumentación al punto decisivo que vemos completamente prefigurado –por decir lo menos– en el último Astrada, ligada precisamente a lo que aquí denominamos la “diferencia práctica” entre libertad teórica y *realización* de la libertad, de un lado, y su remisión a una genealogía de luchas libertadoras previas, del otro. Dussel parte de la reproducción de la transformación factible, la cual “es el *proceso histórico de liberación*, no como mera anticipación de ilustración (en el orden del conocimiento, la ciencia, y aún de la Teoría Crítica), sino como dicha emancipación integrada en un proceso inmensamente más complejo”, ya que es un proceso “siempre también material, corporal, cultural, de contenidos, que tiene momentos autorregulados, con intervenciones auto-conscientes de discursividad crítica, y cuya materialidad-formal llamamos *liberación*”. Se trata entonces del proceso de “liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado, de sus gestas de liberación ya acontecidas”, pero que asimismo “tienen proyectos y programas de realización futura (cuando han alcanzado estas comunidades de víctimas organización suficiente, es decir, cuando el grado de subjetividad socio-histórica es tal que ‘emergen’ como sujetos históricos nuevos)”. Esta emergencia despliega la “imagen clásica de la liberación expresada por una cadena (el sistema formal opresor o excluyente)”, que rompe “los eslabones más débiles con estridencia”, pues las “cadenas, materiales y metálicas, instrumento que coarta la libertad de los esclavos o presos, deben ser ‘rotas’ (negatividad) por una capacidad actuante”, en forma tal que “la ‘fuerza’ de los brazos debe ser proporcional (es un problema de factibilidad expresado por el ‘éxito’ del *romper* las cadenas) a la resistencia del hierro de la cadena que aprisiona”. DUSSEL E., *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México, Trotta-UNAM, 1998, p. 559.

No está demás insistir que esta representación agonística de la idea de la liberación nacional descolonizadora –concebida, ya en los años sesenta, como una insurrección popular de base agraria–, está enteramente volcada a legitimar el modelo maoísta de cambio social revolucionario. Vemos así que Astrada, en términos generales, acepta que con “vocación para reivindicar los derechos imprescriptibles de su libertad y soberanía integral, los pueblos sometidos, con la complicidad de gobiernos serviles, al coloniaje se han vuelto siempre, como la aguja imantada hacia su norte, a un ideal universal de liberación y justicia”. Pero –apunta Astrada con algo más que entusiasmo militante– “la Rep. Popular China es el lugar de focalización de la historia de la humanidad venidera”, puesto que ella “señala a los pueblos expoliados por el imperialismo yanqui la ruta de su lucha y de su liberación”³⁴.

Si apuntamos mejor a una intelección de conjunto, cabe retomar el tratamiento astradiano de lo que nosotros hemos denominado la *diferencia práctica* aplicada al concepto de libertad. Según este análisis –que Astrada reintroduce en *Trabajo y alienación* (1965) en similares términos–, “Hegel ha llegado a fundamentar, desde el punto de vista del idealismo especulativo, el conocimiento de la libertad”, pero la “libertad de que nos habla es una libertad que sólo es tal en un plano meramente cognitivo”, cuando para “Marx, que parte del planteamiento hegeliano del problema, se trata, en cambio, de la realización de la libertad del hombre, de establecer las bases para la emancipación de todos los hombres”, ya que éstos, para “realizar históricamente su destino terreno, tienen que instaurar un orden social que debe considerarse, en principio y de hecho, como un orden social justo, y el cual ha de ser de su propia obra”. Es por ello –concluye Astrada– que los sujetos “no pueden reconocer como causa del mismo a ninguna potencia trascendente, ni a ninguna necesidad inexorable, llamada a incidir desde fuera sobre el destino humano y la organización de la sociedad de acuerdo a un orden justo”, pues “Marx ha excluido, incluso, la existencia de una férrea necesidad dialéctica que como un determinismo subrepticio planee por encima de la sociedad, de su desarrollo inmanente y peculiares tareas programáticas”, debido precisamente a que el “problema que se presenta en esta instancia es saber cómo se ha de establecer tal orden social, que garantice la efectiva libertad de los hombres”. Es que, en síntesis, el “agente de esta realización no es otro, para Marx, que la praxis revolucionaria, o dicho con expresión significativamente política, la revolución social”³⁵.

Lo que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su introducción de la noción de “liberación” contenida en la categoría de “revolución social”, en el período final de su obra Astrada ajusta cuentas con el legado idealista de Hegel, leído desde la inversión activista revolucionaria propiciada por al joven Marx a través de Ludwig Feuerbach. Bajo esa luz, la recepción astradiana del joven Marx es un elemento que no debería tomarse a menos para la comprensión de su obra tardía. Este tema impacta directamente en su idea de la *liberación*, eso es, en el segundo Astrada, de la realización práctica de la libertad en tanto lucha por la autonomía económica, social y cultural de América Latina.

³⁴ ASTRADA C., “Convivencia con Mao Tse-Tung en el diálogo”, en *Capricornio*, n. 3 (1965), pp. 44-45.

³⁵ ASTRADA C., *Trabajo y alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, pp. 137-138.

En esta misma línea conviene aclarar que la crítica al hegelianismo tiene un rival contemporáneo en una de las derivas de la “Escuela de Frankfurt” (que Astrada se resistió a identificar como tal), tal como la encara en *Dialéctica e Historia* (1969). Como quiera que sea, en su crítica a su viejo discípulo Herbert Marcuse (compartieron curso como alumnos de Heidegger en 1930), Astrada, por un lado, rechaza la idea de que la libertad y la razón “sólo pueden ser concebidas como utopías”. Por el otro, señala persistentemente la limitación euro-occidental de la perspectiva filosófico-histórica de Marcuse, y su consecuente ocultamiento de las luchas de *liberación anticolonial* en la periferia del Tercer Mundo. Pues –señala un Astrada maoísta y latinoamericanista–, “Marcuse, al igual que Kojève, reduce el escenario del proceso histórico universal, computando dentro de él sólo como factores decisivos a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética”, desconociendo con ello “que la historia se ha universalizado y que el pensamiento filosófico ha operado una apertura hacia el acaecer total”. Marcuse propende a configurar “una interpretación dialéctico materialista del *Dasein*, en Marx” –esto es, como en parte el propio Astrada–, donde “se trata de completar la ontología existencial con una fenomenología dialéctica”. Empero, como sucede con su común maestro Heidegger, ambos han “parcializado su enfoque, reduciéndolo a lo europeo (o a lo euro-asiático), sin tener en cuenta un hecho de verdadera trascendencia histórica: el despertar de Oriente, la etapa que se inicia con la guerra revolucionaria y las guerras de liberación nacional de los ámbitos colonizados, lo que da una dimensión planetaria al acaecer histórico”³⁶.

4. La herencia inmediata del latinoamericanismo filosófico liberacionista de Astrada y la “generación irruptora” de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

Pese a las resistencias de la narrativa canónica de la “Filosofía de la Liberación Latinoamericana” a admitir a Astrada como un intelectual crítico y revolucionario en el que inspirarse directamente –o al menos con el que confrontar abiertamente–, nuestra visita hasta aquí aspiró a bosquejar un relato alternativo, que sea consistente con una valoración más ecuánime de su legado *liberacionista*. Puntualmente, esta discrepancia nos conduce a cuestionar cierta genealogía propuesta por Dussel acerca de la irrupción y formación del movimiento de la Filosofía de la Liberación.³⁷ Pues cuando

³⁶ ASTRADA C., *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969, p. 116.

³⁷ La construcción narrativa de Enrique Dussel sobre los orígenes de la Filosofía de la Liberación merece transmitirse integralmente, puesto que, más allá del notorio gesto de auto-promoción que le subyace, revela una comprensión histórica aguda y profunda del devenir de la filosofía académica argentina del siglo XX, ya que su relato –debido a simplificaciones propias de las urgencias de la hora– podrá ser rediscutido, refinado o rectificado en varios puntos, pero jamás desconocido, y mucho menos abolido o liquidado. Leemos: “No es extraño que sea desde Córdoba, ciudad interior y antiportuaria, opuesta a los intereses de la ‘pampa húmeda’, que se eleven las dos figuras más importantes de la ontología argentina de la primera parte del siglo XX. Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín, no pertenecientes a la oligarquía doctoral cordobesa pero de alguna manera viviendo la magnitud de su responsabilidad intelectual, fueron becados a Alemania tres años antes de la revolución del 30. El primero estudió con Heidegger en Freiburg y el segundo con Cassirer en Hamburg. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica. Desde el ‘ser’ (como *Sein* en Astrada, o como *esse* en Anquín) se

Dussel identifica a los exponentes de una suerte de “pre-historia” de la Filosofía de la Liberación, menciona efectivamente a Astrada en ella, pero al precio de reducir su aportación a un mero antecedente académico y ontologizante, presto a ser relevado (pese a reconocerle su deriva marxista última). Apreciamos lo valioso del relato dusseliano respecto a la inclusión de Astrada en los orígenes próximos de lo que será, una generación siguiente, la “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”. Con todo –y a la luz de la rápida ojeada hecha hasta aquí–, si bien Dussel tuvo el mérito de plantear el tema, la solución que nos ofrece no deja de suscitar serias dificultades.

Séanos permitido señalar ahora que nuestra disensión se concentra en un punto fundamental: la presunta superación de la “ontología” de la libertad en Astrada, por parte de la más “práctica” Filosofía de la Liberación, militantemente impulsada. A diferencia de este relato (Astrada se limitaría, como De Anquín, a postular un filosofar, decía Dussel, donde “la crítica ontológica es todavía abstracta, universal”), nosotros sugerimos, en cambio, que el humanismo dialéctico-práctico desplegado en los *textos* del segundo Astrada no solo prefigura, sino que a su modo *es ya una* forma argumentativa singular, o modalidad teórica diferenciada, de “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”.

O sea que suponemos aquí, o si se prefiere, trabajamos en la hipótesis de que el humanismo practicista de Astrada se propuso fundamentar una ontología dialéctica de la historia, en efecto como lo advierte Dussel, pero *liberatoriamente* orientada a la formación de una voluntad revolucionaria. Por si fuera poco, sobre la base, expresamente desde 1954, de la postulación de un *latinoamericanismo filosófico*. La diferencia entre el humanismo marxista latinoamericanista de Astrada y la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, en resumidas cuentas, se diría que es de índole política, ideológica y coyuntural más que de orden conceptual, y mucho menos normativo y existencial.

En esta misma línea conviene aclarar que el esbozo programático de un *humanismo liberacionista* (activista-revolucionario) por parte de Astrada –desde mediados de los años cincuenta hasta su fallecimiento en 1970– no logró cuajar en un colectivo intelectual que lo encarne *políticamente*; la “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, en cambio, sí. Su programa de latinoamericanismo filosófico liberacionista no pudo encarnar en un colectivo político militante, lo que recién sucederá en 1971. Como consecuencia de ello, Astrada, en fin, no franqueó el lugar de la precedencia y del “maestro” reconocido, aunque rebajado a objeto de relevo. De hecho, es esta una imagen cristalizada al interior del movimiento liberacionista, a tal punto que informes posteriores del

crítica al ente, a los ‘objetos’ de Ingenieros, Korn o Romero. Uno desde una posición que desde la adhesión al gobierno popular (ya que es director de *Cuadernos de Filosofía* durante el peronismo en Buenos Aires) pasa después a una declaración marxista, el otro desde la adhesión tomista tradicionalista de extrema derecha (la revista *Arche* en Córdoba la publicará igualmente en gobierno peronista) pasará después a vitalizar grupos armados de extrema izquierda; uno y otro, ambos, terminan por asumir el pensamiento hegeliano. Vemos así cumplirse el pasaje del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana. Hegel es el pensador de esta generación. Por ello se puede hablar del ‘espíritu del pueblo’ como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (el primer Anquín), y desde un movimiento anti-imperial ‘equivocado’ (como es el peronismo). De todas maneras la crítica ontológica es todavía abstracta, universal. Astrada muestra en su obra *El mito gaucho* elementos de importancia, pero al fin no logra proponernos un análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular”. DUSSEL E. “La *Filosofía de la Liberación* en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, n. 2, (1975), pp. 218-220.

mismo pueden prescindir limpiamente de los nombres de los “maestros argentinos” del movimiento.³⁸ Creemos haber aportado indicios textuales más que suficientes, empero, para mostrar que la figura del segundo Astrada no se correspondería ya simplemente con la de un “ontólogo hegeliano”, sino con la de un intelectual *marxista revolucionario*, por si no bastara, ya ajeno a la institución universitaria, en particular de la Universidad de Buenos Aires, de la que fue cesanteado tras el golpe militar de setiembre de 1955.

Traigamos a consideración, una vez más, el Manifiesto de 1975, donde Dussel muestra la irrupción generacional y su afán de ruptura, y por la cual identifica tres líneas genealógicas. Una primera línea liberal o socialista, a nivel filosófico positivista, primero, que permanece en la perspectiva cósmica del ente, y antipositivista luego, protagonizada por Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francico Romero, los “padres fundadores” de la filosofía profesional. Una segunda línea, liberal o conservadora, idealista y que apunta a la esfera de los valores, que se muestra atendida todavía a la subjetividad que se representa el ente. La tercera línea, a su vez desplegada generacionalmente en dos sub-vertientes, es la que cuenta para Dussel por su densidad histórico-política y por la radicalidad de sus apuestas filosóficas, que emerge con Nimio de Anquín y Astrada. En este preciso punto es que Astrada comienza a ser nombrado por Dussel, acaso haciendo más explícita una deuda –o siquiera una presencia– hasta entonces expurgada en sus propios escritos. Lo cierto es que en dicho texto, un todavía joven Dussel se muestra a la vez agradecido y desdeñoso con los “maestros cordobeses” Astrada y Nimio de Anquín. Es cuando proclama que la “nueva generación debe ir más allá que Astrada y de Anquín; se enfrenta por ello en cierta manera contra ellos; «les agradece sus servicios prestados».” Este último es un párrafo clave, que se completa con esta otra frase displicente que –irónicamente– también se podría haber servido de Astrada (autor de *El juego existencial*, en 1933, y de *El juego metafísico*, en 1942). A diferencia de los viejos, con los jóvenes –asiente dramáticamente su exponente Dussel–, “se trata de una generación «jugada»”³⁹.

Ahora bien, cuando Dussel, en evidente –e irreverente– ademán parricida, reduce la obra de Astrada a una precedencia “ontológica” a ser superada, de ello se infiere que la misma carece de peso propio, más allá de preparar el terreno de donde surgirá la generación “irruptora” (que protagonizaría descollantemente el propio Dussel, se sobreentiende). Con todo, no deja de ser cierto que, no obstante esta severa contracción narrativa aplicada a los “maestros” que los precedieron, Dussel ha dado un paso fundamental al referirse a Astrada –junto a Nimio de Anquín– como precursor de la

³⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., “La filosofía de la liberación”, en AA.VV., *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1987.

³⁹ Dussel, Enrique, “La *Filosofía de la Liberación* en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, ed. cit., pp. 218-220. Años más tarde, Dussel vuelve a referirse a Carlos Astrada en clave narrativa. Retoma su periodización de 1975 y señala que con Nimio de Anquín y Carlos Astrada “se inaugura el pensamiento ‘ontológico’ propiamente dicho –algo antes que José Gaos, republicano español en México–. La *Raza Cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito Gaucho* de Carlos Astrada en [1948] son obras de esta etapa que expresa un ‘nacionalismo ontológico’ del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad”. DUSSEL E., “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. -O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, en DUSSEL E., y K. O. APEL, *Ética del discurso y ética de la liberación*, (Prólogo: Raúl Fornet Betancourt), Madrid, Trotta, 2005, p. 77.

Filosofía de la Liberación. Cabe preguntarse, empero, si no es necesario dar un paso narrativo más. Avanzando en esta línea, el legado del segundo Astrada no podría ser liquidado como mero episodio cronológico en la pre-historia de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, mostrando que más bien fue un pensador que habitaba en su propio espacio de posibilidad y emergencia, aunque como una voz lejana, si se quiere marginal, pero contemporánea e internamente afin a la misma. Si esta reconsideración genealógica fuera plausible, el legado de Astrada asumiría el carácter, en efecto, de un exponente más del *discurso liberacionista* de mediados del Siglo XX, y no ya sólo de uno de sus antecedentes filosóficos.

Se hace necesario decir, pues, que en este sentido, no nos parece especialmente preocupante que Astrada no deba ser considerado como un crítico “poscolonial” en el sentido actual del término, sino apenas un baluarte del “mero” humanismo anti-imperialista radicalmente moderno, que asume una voz pública en la época de los populismos nacionalistas del siglo XX⁴⁰. Pues efectivamente, Astrada *también* era un “filósofo Calibán”; un intelectual dialécticamente contextualista que fue en busca de una *latinoamericanización* del discurso occidental de la modernidad⁴¹. Como quiera

⁴⁰ Tal vez ya se haya advertido que decimos esto, un tanto irónicamente, con y en contra de una lectura, acaso ya canónica, que en su momento echara a rodar Santiago Castro-Gómez Este interesante filósofo colombiano ha esgrimido la tesis de que el proyecto intelectual denominado “Filosofía latinoamericana” no es más que la invención letrada en la que convergen dos dispositivos históricos de producción de verdad, típicos de la formación discursiva del culturalismo nacionalista del siglo XX: la emergencia de regímenes populistas y las estrategias estatales de homogenización identitaria nacionalista. La “crítica de la razón latinoamericana” que encara Santiago Castro-Gómez estriba en gran parte en deconstruir genealógicamente esa formación discursiva letrada, en la cual, nos advierte muy foucaultianamente, “los discursos de identidad emergieron al interior de un *orden populista*, que durante gran parte del siglo XX garantizó la producción, circulación y distribución del saber sobre «lo propio»”. CASTRO-GÓMEZ S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996, p. 97. Esta lectura implica que muchas de las observaciones que Santiago Castro-Gómez destina a Arturo Roig y Leopoldo Zea, resulten tanto o más plausibles para la contextualización del humanismo radical de Astrada que va de 1948 a 1970, en general, y de su latinoamericanismo filosófico populista y revolucionario, en particular. A ello se añade su prefiguración del paradigma dependentista en el marco de su antiimperialismo liberacionista. Pues el filósofo colombiano pretende “mostrar que tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás”. En cualquier caso, en Astrada, al igual que en Zea y Roig, a Castro-Gómez le resultaría condenable el hecho de que son filósofos que “se dan a la tarea de elaborar una crítica filosófica a la modernidad europea mediante una latinoamericanización de sus contenidos humanísticos”. *Ib.* p. 104.

⁴¹ Pese a la reconstrucción adversativa de Castro-Gómez en el plano normativo, coincidimos plenamente con el aspecto descriptivo de su argumento poscolonial. Éste inquiera la “gramática” que organiza la verdad de los discursos liberacionistas y sostiene que se trata de la metafórica de Próspero. “La teoría de la dependencia –enumera Castro-Gómez–, la pedagogía freiriana, la teología de la liberación y la filosofía latinoamericanista, todas estas corrientes buscaban una sola cosa: la realización del proyecto de la modernidad para América Latina. Sólo que ahora sería una modernidad humanística, liberadora, capaz de incluir en su dinámica a los sectores marginados de la sociedad. Para dejar de ser colonias, para salir de la ‘periferia’ y el subdesarrollo, era necesario alcanzar la verdadera modernidad. El lenguaje en el que se articula este proyecto es el mismo de la *episteme* europea moderna: la postulación de un sujeto único y de un saber universal, la centralidad de la política, el carácter especular de las ciencias, la necesidad de la industrialización, el convencimiento en una progresiva ‘humanización’ de la humanidad, la función mesiánica de las vanguardias intelectuales, el logro de la ‘mayoría de edad’ a través del conocimiento, la autonomía del estado-nación. Y el símbolo de estas teorías fue, por supuesto, Calibán, el esclavo que se rebela contra su amo utilizando su propio lenguaje para maldecirle. No estamos frente a una ‘ruptura epistemológica’

que sea, el hecho que Astrada resulte visualizado –al menos en el campo de la filosofía académica– como un ensayista *tercermundista* y un filósofo *liberacionista latinoamericano*, y no ya *sólo* como un pensador heideggero-hegeliano-marxista nacionalista, sería un avance sustantivo en la historia de la recepción de su obra. ¿Cómo encarar un primer esbozo de esa reestructuración narrativa?

Se podrían seguir en principio, quizá, dos vías de interpretación diferentes, pero no antagónicas entre sí. De un lado, puede pensarse el marxismo tercermundista del último Astrada más en términos de un paradigma general de cuño humanista latinoamericano e intención práctica, que con respecto a un paradigma liberacionista en sentido más restringido. Astrada sería, según esta lectura, un exponente clásico del humanismo práctico latinoamericano, tal como hoy lo ve Pablo Guadarrama con respecto a Dussel, por ejemplo⁴². Puesto que es el propio Astrada, tal como pudimos ver, quien define su filosofía, precisamente, como un “humanismo práctico americano”.

Ahora bien, atenerse exclusivamente a este camino genérico –con todo lo justo que se quiera– conllevaría diluir el *liberacionismo* del último Astrada, quien definía expresamente su humanismo instrumental-politicista como una problemática filosófica de orientación marxista y pretensión *revolucionaria*. Acabamos de ver que esta posición radical, atinente a una forma de *liberacionismo latinoamericanista*, no alcanzó a ser acogida por la joven generación de relevo que fundará la Filosofía de la Liberación, más allá de casos aislados, como el del joven Cerutti o especialmente el de Arturo Roig andando los años⁴³. Sin embargo, una lectura más atenta al “segundo Astrada” sugiere que esta primera reconstrucción es la que se muestra más adecuada a las fuentes editadas del *corpus* textual programático de la Filosofía de la Liberación en sus inicios.

Sospechamos, en efecto, que un segundo camino se nos abriría sólo con ampliar las referencias canónicas del movimiento, como sutilmente ya lo ha hecho el propio Arturo Roig en más de una ocasión, precisamente con respecto a Astrada⁴⁴. Esto sería plausible

del discurso europeo de la modernidad, [...] sino frente a una *latinoamericanización* del mismo. Se trata, pues, de un *corpus* teórico que, siguiendo a Horacio Cerutti Guldberg, pudiéramos identificar como una «filosofía de los calibanes». CASTRO-GÓMEZ S., “La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una ‘crítica de la razón latinoamericana’?”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, n. 180, (1997), pp. 540-541.

⁴² Nos atenemos aquí a la siguiente caracterización proporcionada por Pablo Guadarrama González: “Son múltiples las evidencias de humanismo práctico en los próceres de la independencia latinoamericana, quienes no limitaban sus objetivos a la conquista de la independencia política respecto a la metrópoli, sino que buscaban alcanzar mayores grados de justicia social. Esto puede apreciarse en Simón Bolívar y demás líderes iniciadores de tales luchas emancipadoras, así como también en sus continuadores en nuevas etapas, como José Martí, e incluso en la actualidad, cuando algunos pueblos, después del fracaso del llamado ‘socialismo real’, ensayan nuevos proyectos de sociedad más justa y por tanto humanista práctica. La llamada filosofía de la liberación ha sido uno de esos notables ejemplos de que algunos de sus más destacados representantes –entre los cuales sobresale Enrique Dussel– han continuado cultivando esa tendencia aportadora de nuevas formas de humanismo práctico”. GUADARRAMA GONZÁLEZ P., “El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel”, en *Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, o. c., p. 58.

⁴³ Para un tratamiento de este punto en particular, séame permitido referir: OVIEDO G., “A vueltas de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación: Arturo Roig, lector de Astrada”, en *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3 (2018), pp. 121-153.

⁴⁴ Valga un solo ejemplo testimonial: “Al abrirse los ’60 –declara Arturo Roig– aún estábamos bajo el impacto de lo que Carlos Astrada, en un libro suyo que marcó época, *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1952) [*La revolución existencialista*], denominó «giro existencial». [...] Mas, lo que nos interesa

con sólo tomar al pie de la letra las sugerencias respecto a que la Filosofía de la Liberación responde a un paradigma emergente mucho más amplio, expandiéndose en clave decolonial en la actualidad. En dicho caso, el último Astrada no tendría dificultades en ser incorporado al canon de ese paradigma crítico-emergente como una de sus modalidades liberacionistas posibles, pese a quedar excluido como fundador paralelo en la auto-narrativa canónica de los filósofos liberacionistas. Dado que aquello que se predica con referencia a los orígenes de Dussel, no parece desmedido, a la luz del último tramo de su obra, aplicarlo al latinoamericanismo filosófico liberacionista del último Astrada⁴⁵.

Entonces cobraría nuevos ímpetus la sugerencia de Horacio Cerutti Guldberg acerca de la necesidad de construir una “Teoría de la Liberación” en un sentido más amplio que en su versión “filosófica” original.⁴⁶ Pues aquí “teoría” incluye eminentemen-

señalar es que ya en aquel texto significativo del pensamiento filosófico argentino, se hablaba de «liberación». ROIG A., “Arturo Andrés Roig. En cuesta sobre Historia de las Ideas (II Parte). Alejandro y Fabián Herrero”, en *Estudios Sociales*, Año IV, n. 7, (1994), p. 170.

⁴⁵ Dado el excelente resumen que proporciona José Gandarilla Salgado sobre el contexto de surgimiento del giro liberacionista de Dussel parece ser todavía más adecuado, nos parece, para caracterizar el cuadro epocal de crisis civilizatoria que experimentó y pensó a fondo el último Astrada, ciertamente como un modernista radical de expectativas revolucionarias: “Ya a fines de los años sesenta del siglo pasado se estaban precipitando acontecimientos que anunciaban resquebrajamientos que fueron empujando, por ejemplo, a la filosofía, en sus preguntas sobre si había o no una ‘filosofía latinoamericana’, desde horizontes estéticos en que se dirimía la praxis y la libertad hacia dimensiones en las que se busca, sin ambagues, propiciar condiciones, políticas y reflexivas, que conduzcan hacia horizontes ‘de liberación’. Si se están verificando esos vuelcos será porque hay una emergencia del pensar que acompaña las pugnas por el rumbo de las cuestiones sociales y políticas. Siendo así, uno puede afirmar, del pensamiento latinoamericano, filosófico, humanístico y social, que ‘si su quehacer pudiera ser considerado «crítico» es porque la crisis sobre la que se ejerce la nutre de su «criticidad» [Arturo Roig]. Renunciar, entonces, a la condición de participar de este mundo en condición de entes dominados o intentar, al menos, que ese periodo histórico que se abrió con la Colonia deje de marcar nuestras relaciones sociales, irá orientando nuestras luchas, hasta en el terreno del pensamiento, hacia paradigmas de liberación y enfoques ganados hacia el terreno de la criticidad. [...] El movimiento filosófico en que el pensamiento de Enrique Dussel se inscribe, documenta sus orígenes en la recuperación de la gesta histórica de nuestros pueblos y se ubica en el marco de las agitaciones sociales que la región latinoamericana registra de la revolución Cubana hacia la expansión de variados movimientos (armados, algunos de ellos) en los años sesenta y que, desde fines de ésta e inicios de la siguiente, va desatando impactos en, cuando menos, cuatro terrenos de la actividad humanística y de pensamiento latinoamericano y del Caribe, cuyas repercusiones alcanzan a expandirse más allá de nuestra geografía, y ocupan planos mundiales en sus resonancias. En el ámbito de lo narrativo, el llamado *boom* literario del realismo mágico y otras creaciones estéticas (como las múltiples propuestas del teatro popular); el movimiento en escala continental de la que será conocida como Teología de la Liberación y su opción por los pobres; la nueva teoría social con su creación de conceptos y categorías relevantes para explicar de mejor modo la cuestión social y la persistencia de condiciones desiguales y heterogéneas (‘dependencia’, ‘colonialismo interno’, ‘subdesarrollo’, etc.), y las pedagogías comprometidas con el oprimido y la investigación/acción participativa son, cada uno de ellos, elementos de un variado pero profundo movimiento que está ya ofreciendo aportes para desatar el nudo de la cuestión (con y más allá del marxismo) y para colocar en primer plano el carácter multidimensional del dominio sobre nuestros países y el desplazamiento de la ‘cuestión nacional’ desde sus acotamientos políticos ‘desarrollistas’ hacia un horizonte ‘de liberación’ que trata de situarse más allá de la divisoria colonial del mundo y la persistencia de sus hiatos”. GANDARILLA SALGADO J., “Latinoamericanismo, descolonización y modernidad”, en *Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, o. c., pp. 347-348.

⁴⁶ Horacio Cerutti estima que en América Latina todavía no “disponemos de una teoría de la liberación, aun cuando la demanda por una tal teoría sea reiterada”, en tanto “el planteo del umbral irreversible de la dominación, después del cual ya no quedaría ninguna oportunidad para romper las cadenas opre-

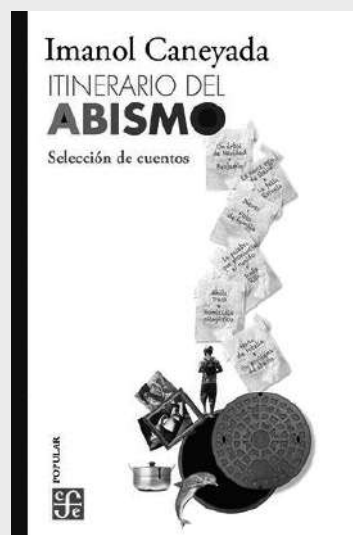
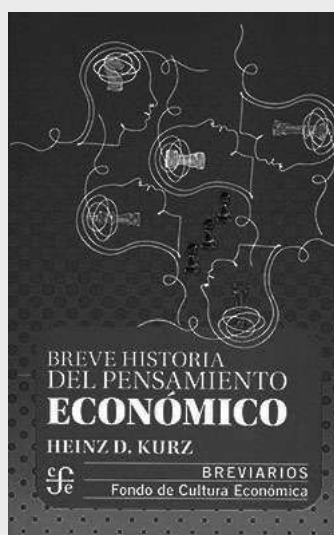
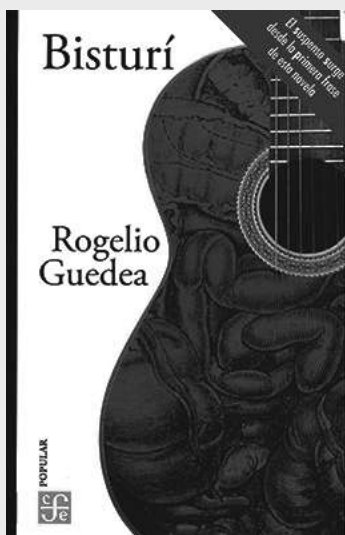
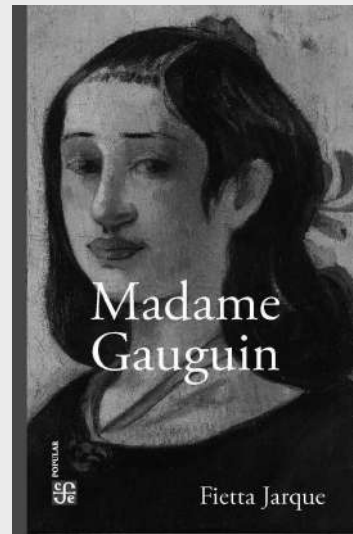
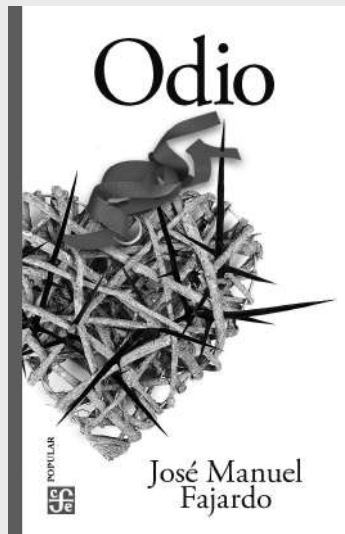
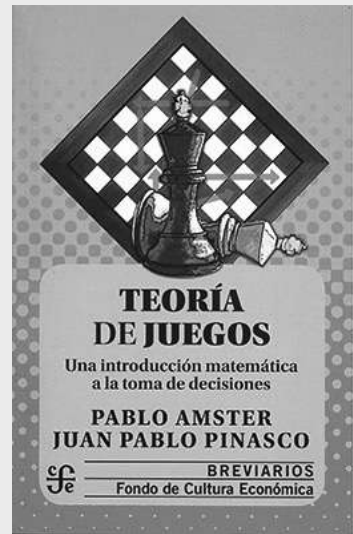
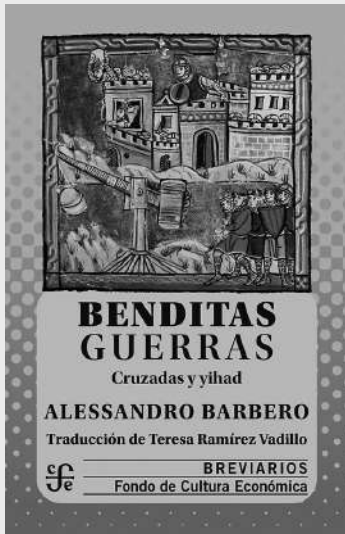
te “filosofía”, pero notoriamente también, la reflexión analítica y práctica procedente de las ciencias sociales, de la teología y de la teoría literaria y cultural, tan relevantes en América Latina. Si semejante *Teoría* de la Liberación Latinoamericana resultara un proyecto todavía asequible –cabe insistir, más allá de la esfera “estrictamente filosófica”–, su reconstrucción narrativa sería mucho más amplia e inclusiva, como se advierte, que la de la sola *Filosofía* de la Liberación. Por esta vía, el humanismo dialéctico de Astrada sí contaría cabalmente como *uno* de sus exponentes canónicos. Quizá desde esta perspectiva ampliada del liberacionismo teórico, el legado del último Astrada quedaría ya eximido de la justicia poética o el resentimiento polemista.

5. Comentario final

Tal como surge de la última parte de nuestro recorrido, aquí hemos intentado alegar hermenéuticamente a favor de la hipótesis de lectura que sugiere que la obra de Astrada no puede, o al menos no debería ser leída *sólo* como una “ontología de la libertad” de cuño hegeliano y populista, tal como característicamente ha codificado su legado la Filosofía de la Liberación, en general, y Enrique Dussel, en particular. Para ello nos hemos servido, en clave polémica, de una observación adversativa del ensayista Juan José Sebreli –ex marxista sartreano– quien sitúa en la obra de Astrada el origen del latinoamericanismo filosófico académico en la Argentina. Lo que para Sebreli es motivo de repulsa, sin embargo para nosotros contribuye a despejar la bruma que se tiende sobre los escritos latinoamericanistas del segundo Astrada, en un sentido débil y constativo, y sobre su carácter de precursor de la Filosofía de la Liberación, en un sentido fuerte y conjetural. De modo que el argumento central que plantea nuestra recepción de los escritos tardíos de Astrada plantea la necesidad de valorar su aporte como *una* forma de “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, diacrónicamente precedente a la generación argentina que “irrumperá” a comienzos de los años setenta, pero sincrónicamente válida como una de sus modalidades posibles. Esto en un sentido restringido. Pero en un sentido más amplio, ya no debería llamar la atención la inclusión canónica del “segundo Astrada” en los orígenes del paradigma que sustenta el proyecto –insinuado por Horacio Cerutti– de una “Teoría de la Liberación Latinoamericana”.

Por todo esto y en fin, Astrada no sería entonces un mero “precursor”, sino más bien un *fundador* –aunque ciertamente lateral y olvidado– de la Filosofía de la Liberación, así como un impulsor central de una futura *Teoría de la Liberación Latinoamericana*. En la hora en que las fronteras disciplinares sean fundidas en beneficio de nuevos territorios epistémicos liberados –prefiguración discursiva, quizá, de una praxis históricamente operante–, allí estarán los escritos tardíos de Astrada para iluminar los caminos emancipatorios a ser emprendidos por nuevas camadas de lectores, y si acaso, de luchadores sociales.

sivas, cuanto el planteamiento mismo de la carencia o insuficiencia de las argumentaciones disponibles para elaborar una teoría de la liberación, constituyen también y fundamentalmente, problemas teóricos”. CERUTTI GULDEBERG H., “¿Teoría de la liberación?” (1989), en *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 2008, p. 135.



La filosofía política de Nicolás Gómez Dávila

The Political Philosophy of Nicolás Gómez Dávila

ENVER JOEL TORREGROZA LARA

Universidad Complutense de Madrid

torregroza@gmail.com

Resumen: El propósito del artículo es explicar la particular relación entre teoría y acción política que caracteriza la filosofía política del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila y que él mismo encarna en la figura del “reaccionario auténtico”. Con la fórmula “reaccionario auténtico” Gómez Dávila describe su propia postura filosófica ubicada en las antípodas del intelectual comprometido. Para Gómez Dávila, los postulados políticos de su reaccionario auténtico no animan ni deben animar ninguna transformación de la sociedad ni ninguna lucha en la arena política. En coherencia con las tesis de Gómez Dávila, la única acción política que le queda al reaccionario auténtico en nuestra época es la praxis discreta de la lectura en soledad, el diálogo con pocos amigos, y la escritura fragmentaria como forma de expresión cercana al silencio.

Palabras clave: Nicolás Gómez Dávila, filosofía política, pensamiento reaccionario, acción política, pensamiento hispanoamericano.

Abstract: The purpose of the article is to explain the political philosophy of Nicolás Gómez Dávila, emphasizing his particular way of understanding the relationship between theory and political action. For Gómez Dávila, the ‘authentic reactionary’ –as he calls himself– is the opposite of the committed intellectual, and therefore his political postulates do not encourage and should not encourage any transformation of society or any struggle in the political arena. Consistent with Gómez Dávila’s thesis, the only political action left to the authentic reactionary in our time is the discreet praxis of reading alone, dialogue with few friends, and fragmentary writing as a form of expression close to silence.

Keywords: Nicolás Gómez Dávila, Political Philosophy, Reactionary Thought, Political Action, Hispanic American Thought.

1. Introducción. Breve contextualización de la filosofía política de Gómez Dávila

En este artículo se ofrece una interpretación de la filosofía política de Nicolás Gómez Dávila (Bogotá 1913-1994) a la luz de sus tesis sobre el reaccionario auténtico, su crítica a la democracia como religión antropoteísta de la modernidad y las características generales de su labor como pensador y escritor. El artículo se centra en explicar un aspecto central de su filosofía política que puede iluminar todos los demás: la particular relación entre teoría y praxis política que se deriva de la perspectiva filosófica global del pensamiento reaccionario gomezdaviliano. Sin embargo, antes de entrar en materia, resulta útil explicar algunos aspectos generales de esta destacada figura intelectual colombiana, con el fin de introducir al lector que por vez primera se aproxima a su obra.

Gómez Dávila ha sido considerado un pensador único en su género y hasta extraño¹. Incluso Franco Volpi, uno de sus principales divulgadores en Europa y traductor al italiano de algunos de sus escolios, ayudó a alimentar la imagen de un Gómez Dávila solitario y excéntrico en su ensayo introductorio *El solitario de Dios*². La conducta en vida de Gómez Dávila y su singular personalidad ajena a la publicidad³, su práctica de escritura, fragmentaria y distante de los estándares académicos, su vocación paciente por la lectura que le impulsó a atesorar una enorme biblioteca⁴ y su condición social pudiente, no favorecieron su integración en el *mainstream* de la cultura hispanoamericana, siendo durante años apenas visto como un pensador discreto a la sombra del *Boom* latinoamericano. Solo después de su muerte y tras la reedición de sus obras, Gómez Dávila comenzó a ser incluido dentro de la historiografía de la filosofía en Colombia⁵. Además de las características particulares de su vida y de su obra ya

¹ Una caracterización general de la obra del filósofo colombiano se puede encontrar en MEJÍA MOSQUERA, J. F., “Introducción”, en MEJÍA MOSQUERA, J. F. (ed.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Caro y Cuervo, 2018, pp. 15-53, y en MEJÍA MOSQUERA, J.F. “Nicolás Gómez Dávila”, en CASTRO-GÓMEZ, S., FLÓREZ-MALAGÓN, A., HOYOS-VÁSQUEZ, G. y MILLÁN DE BENAVIDES, C. (eds.), *Pensamiento Colombiano del Siglo XX*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007, vol. 1, pp. 461-477.

² VOLPI, F., *Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios*, Bogotá, Villegas Editores, 2005.

³ PIZANO DE BRIGARD, F., “Semblanza de un colombiano universal. Las claves de Nicolás Gómez Dávila”, en *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Homenaje a Nicolás Gómez Dávila*, n. 542, 1988, pp. 9-20.

⁴ El fondo de la biblioteca de Gómez Dávila reposa actualmente en la sede principal de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, ubicada en el Barrio La Candelaria en Bogotá. Se han catalogado a la fecha más de 17 mil volúmenes en varias lenguas. El filósofo bogotano no solo era un gran escritor, sino ante todo un gran lector: GOENAGA, F. H., “La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila, el cronotopo de una novela infinita”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 51, n. 92, 2017, pp. 96-115; GÓNZALEZ DEGETAU, A., “La lectura como terapia, impacto y compromiso en la obra de Nicolás Gómez Dávila”, en *Comunicaciones en Humanidades*, n. 5, 2016, pp. 120-124; RABIER, M., “Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila”, en *Revista interamericana de bibliotecología*, vol. 36, n. 3, 2013; *Ibid.*, “La cuestión literaria en la obra de Nicolás Gómez Dávila”, en *Perífrasis*, n. 10, 2014; *Ibid.*, “Un filósofo y su biblioteca: el fondo Nicolás Gómez Dávila más allá de su valor patrimonial”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. XLIX, n. 89, 2015.

⁵ LÓPEZ, C. A. Reseña de “Mejía, Juan Fernando, ed. *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2018. 296 pp.”, en *Ideas y Valores*, vol. 69, n. 172, 2020, pp. 191-195. La incompatibilidad del pensamiento de Gómez Dávila con el clima intelectual imperante no solo ha dificultado

mencionadas, no era fácil su reconocimiento en Colombia como un filósofo original debido a dos prejuicios fuertemente anclados en el ambiente intelectual y universitario: la desconianza con respecto a toda filosofía producida en el país y el desprecio de los intelectuales que no comulgan con la izquierda. Si a eso se le suma que Gómez Dávila pertenecía a la élite bogotana y que nunca ocultó sus críticas al modo de ser de los colombianos⁶ y a la universidad⁷, se obtiene un cóctel propicio para que el reconocimiento académico de su obra solo haya podido obtener impulso en Colombia después de su muerte y gracias a lectores extranjeros.

La valoración del pensamiento de Gómez Dávila creció en Colombia debido principalmente a los esfuerzos de Franco Volpi⁸, quien no solo tradujo parte de su obra al italiano y ayudó a su divulgación en Europa, sino que también se esforzó en convencer al propio ámbito académico e intelectual colombiano de la necesidad de hacerle justicia a la grandeza de la obra del pensador bogotano. Después de la reedición de la obra de Gómez Dávila por Villegas Editores en Bogotá a comienzos del siglo XXI, con el impulso de su hija Rosa Emilia Gómez y el apoyo de Volpi, y gracias también al trabajo de algunos primeros intérpretes de avanzada como Francia Helena Goenaga, el pensamiento de Gómez Dávila comenzó a ser leído y discutido por filósofos colombianos de renombre, como Guillermo Hoyos Vásquez⁹.

Tanto Juan Fernando Mejía-Mosquera, como Nicolás Barguil y Francia Helena Goenaga han refutado la falsa representación divulgada por Volpi y por Kinzel de un Gómez Dávila “europeizante en medio de la manigua”¹⁰. Gómez Dávila estaba inserto en el contexto cultural de su tiempo y de su país. Su pensamiento en parte se explica como una toma de distancia crítica de la realidad que vivió en Bogotá. Gómez Dávila también es un testigo ejemplar de las transformaciones que vivió la sociedad colombiana en el siglo XX, así sus diagnósticos y pronósticos, junto con su forma de describir esa realidad, no le satisfacía en absoluto a las posturas dominantes de la

su recepción en Colombia sino también en Francia: RABIER, M. “Una cierta idea de la filosofía: acerca de la recepción y no recepción de Nicolás Gómez Dávila en Francia”, en *Rev. Fil. UIS.*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 189-206. Sobre la dispar recepción de Gómez Dávila en España véase: SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., “Apuntes sobre la recepción de la obra de Nicolás Gómez Dávila en España”, en *Biblioteca, Libros y Lectores. La Biblioteca de Nicolás Gómez Dávila*, junio 2016, Colombia, Universidad de los Andes, no publicado, artículo disponible en: <https://eprints.ucm.es/38968/>. Sobre la recepción en Polonia, KRZYSZTOF, U., “La recepción de Nicolás Gómez Dávila en Polonia”, en *Pensamiento y cultura*, vol. 16, n. 2, 2013, pp. 33-49.

⁶ Ejemplo de la molestia que ha generado este punto es el comentario que hace al respecto el filósofo académico colombiano Carlos B. Gutiérrez: GUTIERREZ, C. B., “La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila”, en *Ideas y valores*, n.136, 2008, pp. 122 y ss.

⁷ Por ejemplo: “Civilización es todo lo que la universidad no puede enseñar”. GÓMEZ DÁVILA, N. *Escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 256. Sin embargo, hay escolios de Gómez Dávila sobre lo que la universidad debería ser: “en una universidad respetable la sola mención de un problema contemporáneo debería estar prohibida” y “la universidad educa en cuanto enseña al joven a apasionarse por todo lo que le será inútil más tarde”. GÓMEZ DÁVILA, N. *Escolios a un texto implícito*, Tomo II, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 260.

⁸ ABAD, A. “Franco Volpi. Una interpretación de Nicolás Gómez Dávila”, en *Universitas Philosophica*, vol. 37, n. 75, 2020, pp. 151-173.

⁹ Véase: HOYOS VÁSQUEZ, G., “Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico”, en *Arbor*, vol. CLXXXIV, n. 734, pp. 1085-1100.

¹⁰ MEJÍA MOSQUERA, J. F. (ed.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Caro y Cuervo, 2018, pp. 19 y ss.

izquierda intelectual y académica latinoamericana. Gómez Dávila no solo se explica desde una realidad cultural bogotana que ha sido ignorada por los historiadores¹¹, sino que es una fuente valiosa que aporta elementos teóricos para explicar la sociedad de su tiempo y la historia de su propio país.

Sin embargo, también es cierto que Gómez Dávila ayudó a construir con sus escolios esa imagen de héroe que se enfrenta en solitario al mundo moderno. No en vano, Till Kinzel, divulgador y traductor de la obra de Gómez Dávila en Alemania, recurre a la imagen del francotirador o del guerrillero de la literatura para describirlo¹², apoyándose en un pasaje donde Gómez Dávila describe su tarea combativa de esa manera¹³. Gómez Dávila era claramente consciente de la imagen de sí mismo que estaba construyendo tanto con su vida como con la forma particular de construir su obra: “Lo que el escritor inventa primero es el personaje que escribirá sus obras”¹⁴.

Característico de Gómez Dávila es que su forma de pensar es indisociable de su estilo, compuesto por textos fragmentarios, ensayos breves y escolios —así llama sus frases—, esto es, glosas, anotaciones al margen o notas de lectura, que se corresponden con su rica personalidad como lector. Dice Gómez Dávila, en las primeras páginas de su primer libro publicado:

Ya que el orgullo me calla, intentaré entregarme a las delicias de una meditación que nada interrumpe.

Inicio aquí un desfile monótono.

Sin presumir una importancia de que carecen estas notas, las escribo con una sencillez desinteresada, similar a la de nuestra actitud ante las imágenes que preceden al sueño. Las proclamo de nula importancia, y, por eso, son notas, glosas, escolios; es decir, la expresión verbal más discreta y más vecina del silencio¹⁵.

Su forma de escribir le hace eco a una práctica de escritura marginal apreciada entre su círculo íntimo intelectual y entre los ensayistas colombianos de su tiempo¹⁶. Estilo e idea, forma y contenido, son indisociables en su obra, en la que trabajó durante décadas como cualquier paciente y exigente escritor en el taller de su biblioteca. Como señaló su amigo Álvaro Mutis:

¹¹ Sobre el campo intelectual bogotano de mediados del siglo XX sólo hay investigaciones desde los estudios literarios, como el libro de E. GIRALDO, *La poética del esbozo: Baldomero Sanín Cano, Hernando Téllez, Nicolás Gómez Dávila*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2014.

¹² KINZEL, T., “Ein kolumbianischer Guerillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávilas Ästhetik des Widerstands”, en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, vol. 54, n. 1, 2018, pp. 87-107.

¹³ “Las tácticas de la polémica tradicional fracasan ante el dogmatismo impertérrito del hombre contemporáneo. // Para derrotarlo requerimos estratagemas de guerrillero. // No debemos enfrentarnos con argumentos sistemáticos, ni presentarle metódicamente soluciones alternativas. // Debemos disparar con cualquier arma, desde cualquier matorral, sobre cualquier idea moderna que se avance sola en el camino.” GÓMEZ DÁVILA, N. *Escolios a un texto implícito*, Tomo II, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 383.

¹⁴ GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 467.

¹⁵ GÓMEZ DÁVILA, N., *Notas*, Bogotá, Villegas Editores, 2003, p. 50.

¹⁶ GIRALDO, E., “De la nota al diario. Ernesto Volkening y Nicolás Gómez Dávila”, en *Revista de la Universidad de Antioquia*, n. 326, 2016, pp. 27-32.

No conozco antecedentes en castellano de una más transparente y hermosa eficacia de estilo. Cada palabra da plenamente en el blanco y no pocas veces un humilde sustantivo, un verbo servicial o un adjetivo irremplazable, soportan con natural elegancia el peso abrumador de un luminoso hallazgo del pensamiento.

Algunos de estos Escolios llegan a tener a veces la honda, nocturna y ebria corriente del poema por virtud y gracia de sabio ritmo impuesto a la frase y por la certeza con la que nombra las más delgadas, las más inasibles regiones del alma¹⁷.

El también escritor colombiano Hernando Téllez (Bogotá, 1908-1966), amigo y contemporáneo de Gómez Dávila y conocedor de primera mano de su obra, describió tempranamente su estilo como “Una confesión de tipo pascaliano acuñada en la fórmula literaria de La Bruyère”¹⁸. El estilo de Gómez Dávila, los escolios, hacen parte integral de su filosofía, puesto que son el indicador fundamental de su actitud ante la vida y el mundo. El filósofo bogotano se posiciona ontológica y epistemológicamente, pero también ética y políticamente, en la posición del escoliasta que lee la realidad, el tejido o el texto del mundo. Gómez Dávila glosa su propio ser-en-el-mundo sin posicionarse nunca como su Autor, sino solo como su marginal escoliasta. Una postura que sólo hasta ahora ha sido examinada en su dimensión estética, pero que tiene hondas implicaciones ontológicas y epistemológicas que merecen ser desarrolladas. Aquí ofrecemos el aspecto filosófico-político de esta postura.

Las ideas de Gómez Dávila son críticas desde un punto de vista que no es popular en el mundo académico. Muchos de sus escolios –no “aforismos”¹⁹–, son ácidos y hasta sarcásticos. La mayoría están cargados de inteligencia y densidad conceptual suficientes como para desatar una reflexión de largo aliento. Hay más ideas sugerentes en una página de Gómez Dávila que en muchos libros que llenan estanterías y no es fácil sintetizar sus posturas, pues más bien invitan a la meditación pausada y a una extensa conversación. A pesar de no pretender escribir aforismos, como las grandes figuras de la moralística europea, con las cuales ha sido comparado numerosas veces desde que lo hizo Téllez²⁰, en los escolios de Gómez Dávila habita la misma lucidez. Gómez Dávila, además, no suele moderar sus tesis, afirma sus pensamientos sin con-

¹⁷ MUTIS, A., “Donde se vaticina el destino de un libro inmenso”, en *Poesía y prosa*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1981, pág. 431. Reimpreso en: *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, vol. 81, n. 542, abril-junio de 1988, p. 25.

¹⁸ TÉLLEZ, H., “Presentación de la obra de Nicolás Gómez Dávila”, en *Mito*, vol. 1, n. 4, 1955, p. 210. Sobre la relación entre Gómez Dávila y Téllez véase: BARGUIL, N., *El arabesco de la inteligencia: para una poética de Nicolás Gómez Dávila*, Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2013, pp. 23-25.

¹⁹ “El lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición *pointilliste*”. GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios a un texto implícito*, o. c., p. 11. Cf. BUS-TAMANTE, P., *Morfología del mal en la obra de Nicolás Gómez Dávila*, Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 93-95. Sin embargo, pueden interpretarse los escolios como aforismos si se utilizan los escolios de Gómez Dávila para enriquecer el concepto de aforismo y darle *status* filosófico, como lo hace E. MARTÍNEZ en “Decir verdad, hacer ficción: para una revisión del aforismo”, en *Pensamiento*, vol. 76, n. 290, 2020, pp. 761-775.

²⁰ Además de Téllez: GOENAGA-OLIVARES, F. E., *Trois moralistes: Marie Linage, François de La Roche-foucauld et Nicolás Gómez Dávila*, Tesis de doctorado, Universidad de París VIII, 2005-2006; VERHELST MONTENEGRO, S. y RAGA ROSALENY, V., “Similitudes entre el escepticismo de los Ensayos de Montaigne y las Notas de Nicolás Gómez Dávila”, en *Eidos*, n. 28, 2018, pp. 218-254; MOLINA PELÁEZ, T. F., “Montaig-

templaciones, no es condescendiente ni contemporiza, no lo animan propósitos pedagógicos, ni se desgasta en tratar de convencer o de argumentar.

Las posturas de Gómez Dávila también causan incomodidad pues no satisfacen las expectativas de ningún credo, partido, escuela de pensamiento o iglesia. No es fácil alinear a Gómez Dávila con una única tendencia de pensamiento, pues casi siempre se encuentra un escolio que contradice el intento. Por poner solos unos ejemplos: su fideísmo y paganismo no permite que se lo encaje entre católicos ultramontanos²¹, y su crítica del valor de la cultura hispánica lo aleja por completo de los defensores conservadores de la hispanidad²², contradiciendo la identificación entre pensamiento reaccionario e hispanismo ultramontano en los escritores de lengua española. A diferencia de muchos reaccionarios, Gómez Dávila no manifiesta nostalgia por algún pasado idealizado. En este punto su pulsión es más platónica que romántica, más trascendente que histórica: “El reaccionario no es el soñador nostálgico de pasados abolidos, sino el cazador de sombras sagradas sobre colinas eternas”²³.

Aunque su pluma ha recordado a Nietzsche, y se pueden argumentar sus similitudes²⁴, la médula de su pensamiento es cristiana y platónica²⁵: una inversión del nietzscheanismo, habría que decir. Es un crítico implacable de la modernidad; de un modo que ha impulsado a algunos intérpretes a caracterizar su pensamiento como “posmoderno”²⁶, por la ausencia programática de sistematicidad en su pensamiento y porque no se presenta como una filosofía de la totalidad. Pero claramente su teoría platonizante de los valores, que alienta muchos de sus textos, está lejos de ser posmoderna. Su pensamiento, en suma, es rebelde, incluso frente a sí mismo, pues no es siempre fiel a sus propias ideas.

En toda esta caracterización de una filosofía asistemática y aparentemente dispersa, se pueden encontrar sin embargo hilos conductores y un alto grado de coherencia que gira en torno a la irreverencia reaccionaria y la radical fidelidad del filósofo bogotano al imperativo de la lucidez. Ya se ha argumentado cómo Gómez Dávila puso en práctica una forma de filosofía como modo de vida²⁷, digna de la filosofía de los antiguos. Un modo de vida que implica la práctica constante de la escritura y la búsqueda

ne y Burckhardt como fuentes de la doctrina reaccionaria en los Escolios de Nicolás Gómez Dávila”, en *Escritos*, vol. 27, n. 58, 2019, pp. 49-69.

²¹ SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J. M., *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*, Pamplona, Eunsa, 2015.

²² SARALEGUI, M., “Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica”, en *Ideas y Valores*, vol. 65, n. 162, 2016, pp. 315-336.

²³ GÓMEZ DÁVILA, N., “El reaccionario auténtico”, en *Revista de la Universidad de Antioquia*, n. 240, 1995, p. 19.

²⁴ GUTIERREZ, C. B., “La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila”, o. c., pp. 11-125.

²⁵ QUEVEDO, A., “Esbozo del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, «el Nietzsche colombiano»”, en *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, vol. 10, Contemporary Philosophy, 2018, pp. 225-229.

²⁶ ALZATE, G. A., “Una posmodernidad reaccionaria: el pensamiento de Álvaro Mutis”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXIII, n. 258, 2017, pp. 167-188.

²⁷ VILLEGAS GIRALDO, P. A., “La educación y el escepticismo. Contrastes en Nicolás Gómez Dávila”, en PIOTROWSKI, B. (ed.), *Nicolás Gómez Dávila: homenaje al centenario de su natalicio*, Chía, Universidad de la Sabana, 2017, pp. 165-175; ABAD, A. “Gómez Dávila y la filosofía como forma de vida”, en *Revista Boletín Redipe*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 53-61.

de la comprensión como meta última²⁸. A esto hay que añadir que su escritura no es la “exposición” de sus pensamientos, sino una actividad rebelde, una práctica política en sí misma, hecha con convicción y honestidad y sin el más leve atisbo de impostura. Lo que resulta sumamente significativo a la hora de comprender su filosofía política y sus tesis sobre el pensamiento reaccionario.

Unas últimas palabras introductorias sobre los conceptos de reacción y democracia en Gómez Dávila. El filósofo bogotano usa el término “reaccionario” no como un mote político, sino como una caracterización programática de su personal apuesta filosófica. La noción de pensamiento reaccionario en Gómez Dávila debe ser por tanto entendida en el marco de una propuesta filosófica integral, que abarca tanto su pensamiento político como su teoría estética, sus posturas éticas y su ontología. El carácter de “reaccionario” se aplica a todas las dimensiones de su filosofía. Por ejemplo, puede afirmarse que Gómez Dávila desarrolla una verdadera epistemología reaccionaria. Por ello, no es necesario, como han señalado algunos intérpretes como Alfredo Abad, insistir en la complejidad de la obra de Gómez Dávila para liberarlo del mote de “reaccionario”. Antes bien, la filosofía del bogotano es una filosofía *de lo reaccionario*, que al mismo tiempo que propone una forma singular de entender la reacción en el mundo moderno, permite problematizar las formas corrientes de entender el concepto²⁹. No en vano Gómez Dávila habla de un “reaccionario auténtico”, lo que presupone que hay una forma inauténtica o vulgar de serlo.

Desde el punto de vista de la filosofía política, el aporte fundamental del pensamiento de Gómez Dávila a la discusión contemporánea es su interpretación de la democracia como religión antropoteísta de la modernidad. Para Gómez Dávila, la democracia es un antropoteísmo a futuro, que se empeña en construir un dios como promesa por venir: la humanidad o el Hombre. El mundo moderno es el programa de realización histórica de ese proyecto teológico, tarea que se logra solo pasando por encima de las ruinas de lo humano, es decir, a partir del desprecio programático, metódico e industrial de la condición humana, que es por definición frágil e histórica. Esta definición le permite a Gómez Dávila poner al descubierto la teología, la teogonía y la teofanía del dios de la democracia en el magistral sexto ensayo de su libro *Textos*, donde desbroza

²⁸ Al inicio de su primer libro, *Notas* (o. c., p. 49), Gómez Dávila dice: “Anheló que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir. Imposible me es vivir sin lucidez, imposible renunciar a la plena conciencia de mi vida. Actor desastrado, busco una silla de espectador. No pudiendo contribuir noblemente al drama del mundo, prefiero que se me jubile como inepto a que se me admita como comparsa o figurante. Ciertamente no creo que para pensar, meditar o soñar, sea siempre necesario escribir. Hay quien puede pasearse por la vida los ojos bien abiertos, calladamente. Hay espíritus suficientemente solitarios para comunicarse a sí mismos, en su silencio interior, el fruto de sus experiencias. Mas yo no pertenezco a ese orden de inteligencias tan abruptas; requiero el discurso que acompaña el ruido tenue del lápiz, resbalando sobre la hoja intacta. Última razón de vivir: el deseo de comprender. Secreto anhelo perdurable. Ambición desmedida, pero ambición consciente de la estrechez del recinto que el destino le otorga. Ambición tenaz, decidida a ocupar el diminuto espacio concedido. No se me oculta la mediocridad de los resultados que cabe lograr, pero me basta la sola actividad del espíritu que piensa. No veo, luego, en estos cuadernos el repositorio de raras revelaciones; me contento con arrancar a mi estéril inteligencia unas pocas centellas fugitivas”.

²⁹ Por ejemplo, en RABIER, M., *Nicolás Gómez Dávila, penseur de l'antimodernité. Vie, oeuvre et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2020, pp.169-196.

con agudeza los más hondos resortes metafísicos de la modernidad³⁰. Para el filósofo bogotano, la democracia no es por ello un tipo de régimen, un sistema de gobierno, un modelo de Estado, o una forma de entender el poder, sino que es la verdadera *Weltanschauung* del mundo moderno: la metafísica de la modernidad. Según su argumento, las democracias liberales y las comunistas del siglo XX, como realidades históricas y como doctrinas ideológicas, son solo expresiones externas o manifestaciones públicas parciales de una religión de fondo que pretende hacer del ser humano un dios; un *homo deus*, construido a futuro. En este sentido, doctrinas ideológicas contemporáneas como el transhumanismo, por ejemplo, serían, desde un punto de vista gomezdaviliano, meras prolongaciones lógicas e históricas de la religión antropoteísta de la modernidad, en la medida en que implican el mismo programa onto-teológico: el deseo de negar y superar la finitud como característica fundante de la existencia humana.

La filosofía política de Gómez Dávila invita por ello a elevar la discusión filosófico-política desde el nivel de la contienda política diaria, en los parlamentos y los medios de comunicación, al nivel de una querrela metafísica sobre la esencia, existencia y destino del ser humano en el mundo. Su batalla dialéctica no está de este lado de la caverna, con Arendt, Habermas o Laclau, por ejemplo, sino por fuera de ella, en el lugar donde discuten Platón, Nietzsche o Heidegger. Lo que está en juego en la crítica gomezdaviliana al programa entero de la civilización moderna es la insurrección metafísica que la teología y ontología democráticas implican. Como demostraré más adelante, tales tesis se articulan coherentemente con el tipo particular de praxis política que se encarna en el reaccionario auténtico, y que Gómez Dávila asumió como modo de vida filosófico-político.

2. El ‘centón reaccionario’ y la escéptica confianza en la razón

Tratándose de una obra discontinua, los puntos de vista de Gómez Dávila sobre la filosofía política los encontramos dispersos en varios lugares de su obra. Sin embargo, hay hilos conductores, como ocurre con el tema de la democracia. Gómez Dávila expone sus ideas sobre la democracia tanto en su obra temprana, los libros *Notas y Textos I*, publicados en ediciones privadas en 1954 (México) y 1959 (Bogotá), como en los libros de escolios publicados décadas después, y en los ensayos *De iure* de 1988 y *El reaccionario auténtico*, publicado este último en 1996, pero escrito con seguridad antes de 1978³¹. En todos ellos encontramos una valoración

³⁰ TORREGROZA, E., “El fracaso del hombre. La antropología de Nicolás Gómez Dávila”, en MEJÍA MOSQUERA, J. F. (ed.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, o. c., p. 284.

³¹ *Notas y Textos I* fueron reeditados póstumamente por Villegas Editores en 2003 y 2002, respectivamente. Hay también edición española de *Textos* en Atalanta (2010). Los libros de escolios incluyen los dos tomos de *Escolios a un texto implícito*, publicados por el Instituto Colombiano de Cultura en 1977, los dos tomos de *Nuevos escolios a un texto implícito* (Bogotá, Procultura, 1986) y el tomo de *Sucesivos escolios a un texto implícito* (Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992), todos también reeditados por Villegas en una edición de lujo en 2005 y publicados también por Atalanta en un único tomo en 2009, ambas ediciones con prólogos de Franco Volpi. El artículo *De iure* fue originalmente publicado en la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (vol. 81, n. 542, 1988, pp. 67-85) y *El reaccionario auténtico* en la *Revista de la Universidad de Antioquia* (n. 240, 1995, pp. 16-19; reeditado en el número 320 de 2013). El ensayo *El reaccionario auténtico* también se encuentra reproducido en la edición de *Textos* de la editorial Atalanta.

negativa de la democracia que se desprende de la particular forma que tiene Gómez Dávila de comprenderla.

Como ya se indicó, el texto en el que encontramos la consideración más extensa de Gómez Dávila sobre la democracia es el sexto ensayo del libro *Textos I* (pp. 55-84 en la edición de Villegas de 2002), ensayo conocido como el “centón reaccionario”, pues el mismo Gómez Dávila lo describe con esas palabras: “Amanuense de siglos, sólo compongo un centón reaccionario”³². Se trata de un pasaje famoso de la obra de Gómez Dávila no solo porque allí se pone de manifiesto una crítica articulada a la modernidad como recidiva gnóstica, que ha interesado a varios lectores de Gómez Dávila³³, sino también porque su amigo Francisco Pizano de Brigard difundió la leyenda de que ese fragmento de la obra gómezdaviliana era el ‘texto implícito’ al que hace referencia el enigmático título de sus compilaciones de escolios³⁴.

Lo cierto es que el ensayo sexto de *Textos I* no se anuncia como el pasaje central del libro y el lector no puede encontrar ninguna marca textual que evidencie jerarquías entre los textos que componen el libro. Tampoco es necesario considerar ese pasaje como el “texto implícito” al que hace alusión el título de los sucesivos libros de escolios publicados tiempo después³⁵. Sin embargo, el ensayo sexto sí es uno de los pasajes en el que se encuentran más elementos articulados para caracterizar tanto la posición filosófica de Gómez Dávila sobre la democracia, como su postura metodológica frente a la tarea de la filosofía política.

Puede decirse que el ejercicio de reflexión que emprende Gómez Dávila con el centón reaccionario no tiene otra finalidad que la contemplación misma del fenómeno de la democracia. Con su reflexión, Gómez Dávila sólo pretende, en sus palabras, “trazar una curva límpida”:

Este parcial intento es artificio de un pensamiento reaccionario. Morada pasajera de un huésped obstinado. No inicio catequización alguna ni ofrezco recetarios prácticos. Ambición, tan solo, trazar una curva límpida. // Tarea ociosa. Lucidez estéril. Pero los textos reaccionarios no son más que estelas conminatorias entre escombros³⁶.

Existen además ediciones parciales de los escolios en Atalanta y en Villegas, incluyendo una traducción de una selección al inglés, y traducciones de selecciones de escolios o de algunos de sus tomos publicadas en las editoriales Gog, Adelphi, L'Arché, Editions du Rocher, Karolinger Verlag, Tedesco, Lepanto Verlag OHG y Furta Sacra. Hay traducción de *De Iure* al italiano en La nave de Teseo; del *Reaccionario Auténtico* al francés en Editions du Rocher y al alemán en Stichting De Blauwe Tijger. Hay traducciones de *Textos* al alemán en Karolinger Verlag y al italiano en Edizioni di AR. *Notas* está traducido al alemán en MSB Matthes&Seitz y al italiano en Circolo Proudhon Edizioni. Todas son ediciones y traducciones póstumas entre 2011 y 2021.

³² GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, Bogotá, Villegas Editores, 2002, p. 55.

³³ ABAD, A., “Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad”, en *Ideas y Valores*, vol. 59, n. 142, 2010, pp. 131-140. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, J.M., “Gnosticismo y religión democrática”, en *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, n. 29, 2013, pp. 365-392.

³⁴ PIZANO DE BRIGARD, F., “Semblanza de un colombiano universal. Las claves de Nicolás Gómez Dávila”, o. c., p. 10. El poeta colombiano Juan Gustavo Cobo Borda refiere haber escuchado la idea del mismo Gómez Dávila, cf. BARGUIL VALLEJO, N., *El arabesco de la inteligencia, para una poética de Nicolás Gómez Dávila* o. c., pp. 76-79.

³⁵ Hay una amplia discusión sobre el significado del “texto implícito”. Una interpretación distinta a la leyenda de Pizano de Brigard se encuentra en MEJÍA MOSQUERA, J. F., “Introducción”, o. c., p. 26. Una síntesis crítica de las hipótesis en RABIER, M., *Nicolás Gómez Dávila, penseur de l'antimodernité*, o. c., pp. 20-22.

³⁶ GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., pp. 55-56.

Se trata de un programa metodológico que contiene en sus derroteros una posición definida frente a la posibilidad de poner en práctica las tesis políticas reaccionarias. Tal posición es fundamentalmente escéptica con respecto a la posibilidad de dar el paso a la acción –es un “artificio”, “morada pasajera”–, así como es escéptica frente a sus resultados, si de todos modos se intenta –es “lucidez estéril”–. Gómez Dávila postula además que, por definición, su pensamiento no está orientado a la acción, pues no quiere “catequizar”, ofrecer “recetarios prácticos”, es “tarea ociosa”, y sus textos apenas son “estelas conminatorias entre escombros”. En este sentido, cabe preguntarse hasta qué punto es viable usar en su caso la expresión “filosofía política”. Tal inquietud conduce lógicamente a la necesidad de establecer las características propias de lo filosófico-político en Gómez Dávila. Puesto que actuar es inevitable, y toda teoría sobre la acción política y la historia implica, quiérase o no, una indicación práctica, orientadora como menos, la tarea debe ser entonces establecer qué tipo de acción política está implicada en la filosofía reaccionaria gomezdaviliana.

Gómez Dávila quiere en el centón reaccionario dibujar un argumento que, por una parte, sea coherente, y que por otra le permita al pensamiento asumirse, superar su estado inocente y su “espontaneidad ciega”, mediante el acto de plasmarlo y objetivarlo en un razonamiento cercano al sistema, más no idéntico a él. La lucidez se convierte por ello en la primera meta, si no la única, del ejercicio reaccionario.

La coherencia que celosamente persigue Gómez Dávila en el desarrollo de su tarea de “amanuense de siglos”, que ordena “con la menor arbitrariedad posible, temas dispersos y ajenos”³⁷, no es un simple anhelo de sistematicidad que se satisface en la pura perfección de la articulación lógica.

En primer lugar, Gómez Dávila afirma estar componiendo un “centón”. En la antiguas Grecia y Roma un “centón” era un vestido multicolor que los campesinos pobres elaboraban a partir de retazos de vestidos rotos o pedazos de tela aún en buen estado. También era el nombre de las composiciones literarias elaboradas a partir de versos y frases extraídas de poetas antiguos con el fin de exponer ideas nuevas. Se trata de un género de composición muy popular en la antigüedad, que en el mundo pagano fue puesto al servicio de parodias y obras burlescas o frívolas, pero luego adquirió cierta seriedad y terminó siendo utilizado por autores cristianos griegos para darle prestigio al mensaje del Evangelio mediante el uso del lenguaje de los poetas paganos más estimados³⁸. Esto significa que el centón reaccionario de Gómez Dávila, émulo de los antiguos centones, no tiene pretensión de originalidad y se apropia del lenguaje y las ideas de otros³⁹. Se trata evidentemente de una declaración de modestia: la manifestación de un autor, Gómez Dávila, que es consciente de trabajar

³⁷ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, pp. 55.

³⁸ TRISOGLIO, F., “Introducción”, en GREGORIO NACIANCENO, *La pasión de Cristo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1988, pp. 5-14.

³⁹ En la *Anatomía de la melancolía* de 1621, Robert Burton describe su obra también como un centón: “*I have laboriously collected this cento out of divers writers*” (98-99). Para aproximarse a la función del centón en Burton: SHIRILAN, S., *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy*, Nueva York, Routledge, 2015. Sobre Burton, dice Gómez Dávila: “O se cita como Montaigne y Burton, o no se cita”. *Escolios a un texto implícito*, Tomo II, o. c., p. 120). Sobre la semejanza del estilo de Gómez Dávila con el de Burton y el de Aulo Gelio en *Noches áticas*: RABIER, M., “Sobre un modo gomezdaviliano de escribir (y de leer)”, en MEJÍA MOSQUERA, J. F. (ed.), *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, o. c., p. 143.

con fragmentos heredados. Con el apelativo de “centón”, Gómez Dávila indica de entrada, en un gesto deconstructivo, la génesis asistemática de lo que, en apariencia, tras su tejido, parece sistema. No es gratuito por ello el título “Textos” con el que se bautizó el libro. En cambio, “Texto” –en singular–, el nombre de “lo implícito” en los títulos de las obras posteriores de los años 70, 80 y 90, ya no es el nombre modesto de los tejidos que componen su libro de ensayos de 1959, y que incluyen el tejido del centón. “Texto” en la fórmula “texto implícito” será, más bien, el tejido del mundo, en una declaración no de teología negativa, sino de una innovadora teología alusiva, meramente indicativa e indirecta.

En segundo lugar, Gómez Dávila adscribe al pensamiento reaccionario una actitud cauta frente a “la postiza simetría de los conceptos” o “los automatismos de la lógica”, por lo que su ejercicio se distancia de un mero afán de simetría conceptual. Antes bien, quiere desplegar un pensamiento precavido, que evite las “aseveraciones enfáticas”, las fórmulas definitivas o los dogmas⁴⁰.

La cautela frente al poder de la lógica y, en general, de la razón, caracteriza la filosofía de Gómez Dávila. La confianza que podemos depositar en el poder de la razón es para el pensador reaccionario inevitablemente limitada. No se trata de un rechazo absoluto de toda forma de racionalidad, pues el pensador reaccionario usa la razón como acicate permanente de la inteligencia, evitando la parálisis del dogma, las conclusiones definitivas e incrementando su perspicacia⁴¹. Se trata más bien de una práctica de la racionalidad y una comprensión de la misma que es socrática, caracterizada por una “escéptica confianza” en la misma, que es lo que define la “dura voz reaccionaria”⁴².

Gómez Dávila es un pensador reaccionario. Esto significa, en su caso, que es un pensador escéptico. Su escepticismo tiene en todo caso varias dimensiones, que están expuestas en estos breves párrafos que introducen el ensayo sexto de *Textos I*. Como ocurre con sus escolios, en un espacio muy breve Gómez Dávila condensa el edificio de sus ideas.

En primer lugar, su escepticismo es un atento reconocimiento de las limitaciones que tiene la razón ante la vida. La racionalidad que Gómez-Dávila defiende está obligada a ser permanentemente cautelosa frente a la novedad de la vida. Creer que todo está pensado y dicho en el primer intento, es la primera trampa y tentación de un filósofo.

El tema de la tensión entre filosofía y vida no es un asunto aislado y exclusivo del “centón reaccionario”. *Textos I* contiene un ensayo, el segundo, completamente dedicado a esta cuestión (pp. 17-19 en la edición de Villegas). La filosofía, dice Gómez Dávila allí, debe acometer “la meditación de lugares comunes”; es el precio de su sanidad. Con ello puede evitar el enriquecerse “a costa del abandono de la vida”, “envanecida con su integridad y su pureza”. Gómez Dávila rechaza las filosofías que solo se ocupan de resolver técnicamente las preguntas que ellas mismas se formulan en su idiosincrático vocabulario y al interior de su sistema y que, por ello, desdeñan la “penumbra cotidiana” y las “interrogaciones opacas” que plantea la vida. Un rigor escrupuloso puede resultar más un vicio que una virtud y termina por corromper la tarea

⁴⁰ GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., p. 55.

⁴¹ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 56.

⁴² GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 55.

filosófica. La filosofía debe buscar la profundidad con obstinación y preferir esto a ser “sutil” o “ingeniosa”⁴³. La filosofía es una terca pregunta y no el arte de embelesarse con el brillo de la cristalización lógica de una respuesta.

En segundo lugar, la dura voz reaccionaria disuade de las “impertinencias pedagógicas”⁴⁴. En el caso particular del centón reaccionario, este no ha sido construido con el afán de catequizar a nadie. Esto es porque, según el reaccionario, la verdad no se transmite, sino que, más bien, “acontece”. Según *Textos I*, la verdad no es un objeto que pase “de mano en mano”, sino el efecto de un proceso que no se puede precipitar. La enseñanza reaccionaria, dice Gómez Dávila, es un “diálogo entre amigos”, el “llamamiento de una libertad despierta a una libertad adormecida”⁴⁵ y no “la exposición dialéctica del universo”. La verdad reaccionaria está más cerca de ser una experiencia que acontece en la intimidad de una conversación discreta entre amigos, que en la transmisión pública de ideas expuestas dialécticamente en clases, conferencias o libros. En la práctica, Gómez Dávila realizaba a menudo con sus amigos cercanos tertulias en la biblioteca de su casa, y nunca realizó conferencias o dictó clase alguna, por lo que sin duda está defendiendo aquí su propio modo de proceder⁴⁶.

No resulta extraño por tanto que Gómez Dávila rechace de tajo cualquier posible utilidad práctica de sus elaboraciones teóricas. La desconfianza en la pedagogía como ejercicio de transmisión pública de la verdad cancela de entrada la posibilidad de comunicar un mensaje que el discípulo pueda entender automáticamente y asimilar gracias a su repetición constante, como pretende toda catequesis. Y esto anula, en consecuencia, su eficacia práctica también. El pensador reaccionario no pretende liberar de la oscuridad a nadie. No quiere llevar de la mano al ingenuo o al ignorante por el camino de la razón hacia la luz. Tampoco pretende salvarlo de su ignominiosa condición mediante la manifestación pública de la verdad. Claramente opuesto al espíritu de la ilustración, por lo menos en su más palmario sentido moderno, el pensamiento reaccionario tiene una comprensión anti kantiana del ejercicio de la razón pública. La publicidad es inútil, no comunica, ni tampoco es ni debe ser la pretensión del filósofo que escucha la dura voz reaccionaria.

Si hay educación, esta sería, para el pensador reaccionario, una experiencia privada de la verdad que solo acontece desde y por sí misma en el diálogo entre amigos, allí donde habita una complicidad previa y una correspondencia fundamental de las almas, y no precisamente en los escenarios de publicación de la verdad privilegiados por el pensamiento ilustrado. Lejos de ser simplemente una invitación al secretismo, como ya ha señalado Michaël Rabier⁴⁷ esta comprensión reaccionaria del carácter esotérico de la comunicación de la verdad es straussiana⁴⁸, esto es, una estrategia de escritura defensiva, que se oculta y es irónica con el fin de proteger la filosofía de un

⁴³ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 20.

⁴⁴ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 55.

⁴⁵ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 56.

⁴⁶ PIZANO DE BRIGARD, F., “Semblanza de un colombiano universal. Las claves de Nicolás Gómez Dávila”, o. c., p. 12.

⁴⁷ RABIER, M., “Sobre un modo gomezdaviliano de escribir (y de leer)”, o. c. y RABIER, M. *Nicolás Gómez Dávila, penseur de l'antimodernité*, o. c., pp. 54-64.

⁴⁸ Tal y como la desarrolla Leo Strauss en su texto clásico *Persecution and Art of Writing* de 1952.

medio ambiente político, una época o un clima cultural adverso, de modo análogo a como lo hizo Platón, el primer escritor y filósofo reaccionario. Si ha de exponerse al público, por ejemplo, en un libro, el pensamiento reaccionario está obligado por lógica al disimulo y al ocultamiento, y tiene que exponerse a través de alusiones e ironías. Sin embargo, la necesidad política de defender la filosofía reaccionaria frente a su incompreensión en manos del vulgo, no es el único motivo por el cual cabría explicar la defensa gomezdaviliana de la comunicación íntima de la verdad en el diálogo entre amigos. La comprensión gomezdaviliana de la comunicación de la verdad es fundamentalmente platónica, y no solamente por los argumentos straussianos expuestos por M. Rabier. Aquí nos vemos obligados a ir más allá de lo expuesto por el comentarista francés de Gómez Dávila. La concepción íntima de la verdad, donde la verdad se identifica plenamente con el acontecimiento de su comunicación, discreta y sin afán, implica que la experiencia de la verdad es independiente de la simple voluntad, del deseo y del trabajo de los sujetos cognoscentes. La verdad acontece cuando quiere (Platón, *Carta VII*, 341c). La verdad no es el resultado de un método y el camino a la verdad no asegura que esta se asome⁴⁹. Que la verdad, platónicamente hablando, sea un acontecimiento, significa que no la podemos producir sino solo acoger, si es que estamos dispuestos a ser hospitalarios con su dureza.

Al mismo tiempo que el pensamiento reaccionario impone un arte de escribir esotérico, que oculta y desoculta, el paradigma de comprensión del acto de lectura del texto reaccionario es el diálogo cercano entre amigos. El texto de Gómez Dávila es una invitación a entrar en una conversación, donde el autor se presenta como amigo del lector en la intimidad del acto de lectura. Su capacidad persuasiva no se aposenta en la exposición didáctica y en la argumentación pública de la verdad, sino en la afirmación paradójica y provocadora, en el escolio que oculta su argumento, en la ironía y la alusión poética que le habla, callada y secreta, al individuo o grupos de amigos que leen en voz baja, en ambiente de complicidad con el autor. Los escolios y textos de Gómez Dávila están hechos para no develarse abiertamente y democráticamente a la mentalidad progresista dominante.

A pesar de su platonismo epistemológico, Gómez Dávila se distancia del político que fue Platón, y no intentará como el ateniense tener su Siracusa; y esto por razones esenciales. Al no existir la posibilidad ni la intención de persuadir mediante un despliegue retórico a un público amplio para que transforme su conducta, el pensamiento reaccionario no puede producir el efecto que sí añora el discurso progresista. Pero este no es el único motivo por el cual las reflexiones gomezdavilianas carecen de ambiciones prácticas. La tarea del pensador reaccionario se define a sí misma como “ociosa” y “estéril” *per se*. No solamente no es posible divulgar sus ideas con el fin de generar cambios en la consciencia colectiva y transformar la realidad social y política. Sencillamente sus enseñanzas no sirven a semejante propósito, carecen de toda efectividad práctica. Su inutilidad ínsita constituye la esencia de la reacción, como respuesta a las pretensiones modernas de transformación y dominio de la historia y la naturaleza por parte del ser humano. Una respuesta que se eleva en la forma de interrogante.

¿Qué es entonces el texto reaccionario? Si no es una catequesis, ni un recetario práctico, ¿qué nos ofrece? Dos respuestas podemos encontrar a esta pregunta: una

⁴⁹ HEIDEGGER, M. “La doctrina platónica de la verdad”, en: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

general, a partir de las consideraciones generales que expone Gómez Dávila sobre el pensamiento reaccionario en *El reaccionario auténtico* y algunos escolios, y una particular a partir de un examen del centón reaccionario de *Textos I*. Quiero en lo que sigue explicar la visión general gómezdaviliana de la reacción, para luego dar paso a un examen de la tesis central de su teoría de la democracia en el centón. Puesto que ambas respuestas están conectadas, puede decirse que una explicación general de la relación entre teoría y praxis en Gómez Dávila resulta iluminadora a la hora de comprender su crítica a la democracia en *Textos I* y viceversa.

3. La esterilidad política del pensamiento reaccionario y la filosofía política

Gómez-Dávila nos ofrece una caracterización general del pensamiento reaccionario en *El reaccionario auténtico*, un breve ensayo publicado un año después de la muerte de su autor, pero redactado antes de 1978, como lo prueban los comentarios de su amigo Ernesto Volkening publicados en ese año⁵⁰. En ese texto, los valores políticos gómezdavilianos aparecen encarnados en la figura del “reaccionario auténtico”, un personaje que el filósofo bogotano configura a partir de las creencias que tendría de él un personaje opuesto: el progresista. Al hacerlo de esta manera, de entrada, Gómez Dávila nos indica tres cosas:

Primero, que existe un reaccionario inauténtico o falso que se puede confundir con el verdadero. El progresista fácilmente los confunde. La definición del reaccionario que provee Gómez Dávila no es la de cualquiera, pues no se identifica con el uso más extendido o coloquial de la palabra. Gómez Dávila hace un esfuerzo además por caracterizar el pensamiento reaccionario de tal forma que se comprenda por qué incurrimos cotidianamente en esa confusión.

Segundo, la lectura desprevenida del texto puede fungir de *test* para establecer qué tan progresistas somos, pues Gómez Dávila explica allí cuáles son las razones por las cuales el pensamiento reaccionario incomoda o perturba a sus críticos y, en ese sentido, su texto como contrapartida desnuda la mentalidad progresista.

Tercero, aquello que aplica al personaje del reaccionario auténtico también es aplicable por extensión al texto reaccionario, por lo que su descripción nos puede ayudar a comprender el tipo de filosofía política desarrollada en el centón reaccionario.

El reaccionario auténtico protesta “en contra de la sociedad progresista”⁵¹. Se trata de su característica más evidente a primera vista, políticamente hablando. Sin embargo, a pesar de su protesta, el reaccionario auténtico se resigna, y no intenta por ningún

⁵⁰ VOLKENING, E., “Anotado al margen de ‘El reaccionario’ de Nicolás Gómez Dávila”, en: *Eco*, n. 205, diciembre de 1978, pp. 95-99. Nacido en Amberes, Ernesto Volkening es uno de los intelectuales y ensayistas colombianos más importantes del siglo XX, conocido sobre todo por sus textos pioneros sobre Gabriel García Márquez y sus múltiples traducciones de ensayos de pensadores europeos publicadas en la revista bogotana *Eco*, de la que fue su director. Mantuvo toda su vida una estrecha amistad con Gómez Dávila (CONSTAÍN, J.E., “Escolios a un texto explícito”, en *El Tiempo*, Bogotá, 24 de enero de 2021). Volkening fue también el privilegiado primer lector de sus escolios, comentándolos en cinco cuadernos manuscritos que se conservan en el archivo Gómez Dávila de la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá. Se han publicado a la fecha los dos primeros cuadernos: VOLKENING, E., *Diario de lectura de los Escolios de Nicolás Gómez Dávila. Cuadernos I y II*, Bogotá, Universidad de los Andes y Universidad Eafit, 2020.

⁵¹ GÓMEZ DÁVILA, N., “El reaccionario auténtico”, o. c., p. 16.

medio cambiar el mundo: simplemente acepta el dominio actual de la historia que detenta la racionalidad moderna, fundamentalmente progresista y liberal.

Semejante actitud del reaccionario desconcierta por completo al progresista, según afirma el mismo Gómez Dávila. El progresista espera de todo individuo una cierta coherencia política entre el pensar y el actuar según la cual, si estoy inconforme con algo, debería luchar para cambiarlo. Sin embargo, lo que pone al descubierto el razonamiento gómezdaviliano es el carácter prejuicioso de ese anhelo de “coherencia”. Se trata de un supuesto que no siempre tiene que ser el caso, que no es *a priori* cierto: si algo no me gusta, no es un imperativo tener que hacer algo para cambiarlo, y si no puedo cambiarlo, no tengo por qué dejar de condenarlo. Como señala Ernesto Volkening, en uno de los primeros comentarios publicados a este texto: “En una época comprometida (en el doble sentido de la palabra), *le réactionnaire, c’est l’homme non-engagé par excellence*”⁵². El reaccionario es la antítesis del intelectual comprometido.

Gómez Dávila identifica en los primeros párrafos de su corto ensayo sobre el reaccionario auténtico a dos tipos de progresistas. Por una parte, están los radicales, defensores de la filosofía de la historia –la *Geschichtsphilosophie*, en el sentido de la Ilustración o del Idealismo Alemán–, en la que el acontecer histórico se desenvuelve por la mera necesidad de la razón. Por otra parte, están los progresistas liberales, defensores de la libertad humana, entendida ésta como la capacidad del hombre para cambiar voluntariamente el curso de su destino. El progresista radical sería, por ejemplo, el marxista, que no comprende cómo el reaccionario auténtico acepta la necesidad histórica con la que se suceden los acontecimientos revolucionarios y las transformaciones sociales al mismo tiempo que las condena. El progresista liberal, por su parte, sería el revolucionario francés, por ejemplo, o el existencialista sartriano, que no soportan que el reaccionario auténtico tenga tan serios y hondos reproches a propósito de la realización histórica de los ideales progresistas y al mismo tiempo no haga nada para contener lo que considera una debacle de la humanidad y cambiar así el destino de su historia.

El reaccionario auténtico no es por tanto un pensador político que, al estar inconforme con una realidad que juzga mala, propende entonces por su transformación mediante la acción política, lo que sería la norma. Tampoco es simplemente alguien que quiere que evitemos un cambio cuyas consecuencias considera negativas, pues evitar el cambio hacia lo peor, que es lo que define al conservador⁵³, es también y a fin de cuentas la realización de una acción política que pretende tener resultados concretos y útiles para la sociedad. Por ello el reaccionario auténtico, políticamente hablando, no solo se distingue del pensador político conservador y, en consecuencia, del político conservador, sino que además se les opone por completo. Mientras que el político conservador moderno busca mediante su discurso pedagógico y público y mediante su acción política, individual y colectiva, poner un freno a los cambios históricos que según la lente de su ideología particular le disgustan⁵⁴, el reaccionario auténtico no pretende cambiar ni frenar el curso de la historia. Ni siquiera piensa que semejante cosa sea posible. No hay que confundir por tanto el concepto de reaccionario gómezdaviliano con el pensamiento reaccionario

⁵² VOLKENING, E., “Anotado al margen de ‘El reaccionario’ de Nicolás Gómez Dávila”, o. c., p.96.

⁵³ STRAUSS, L., *Persecution and Art of Writing*, Chicago, University Press, 1952.

⁵⁴ NISBET, R., *Conservatism: dream and reality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

restauracionista de De Maistre o de Donoso Cortés, por ejemplo, como lo hacen Hoyos-Vásquez⁵⁵ y Kinzel⁵⁶, porque al menos, en la caracterización del ensayo *El reaccionario auténtico*, una identificación de este tipo no es defendible.

En consecuencia, el pensamiento reaccionario *auténtico* es improductivo históricamente hablando. Sus realizaciones son nulas y sus consecuencias históricas inexistentes o, por lo menos, no intencionales, mínimas y de nulo valor. Por lo tanto, el ejercicio del centón reaccionario, y la tarea en general del escoliasta reaccionario, se define por principio como inútil e inocua desde el punto de vista de la acción política. No podría decirse que es una tarea perjudicial, puesto que, en virtud de su esterilidad, la comunicación de ideas por parte del reaccionario auténtico puede mostrarse inofensiva, tanto para el progresista radical como para el liberal. Puede que las frases puntillosas del reaccionario auténtico minen la voluntad de acción política de algunos seres, pero hasta ahí pueden llegar sus efectos colectivos, que no superarían los límites estrechos de una minoría cultivada y ajena a los devaneos del mundo. A largo plazo y en una escala histórica significativa, el impacto del pensamiento reaccionario auténtico sería en este sentido cercano a cero.

El centón reaccionario no es por tanto un texto equiparable al *Manifiesto comunista*. No solo se le opone en su contenido; también se le opone en la “clase” de retórica que encarna. En este sentido, es su antítesis substancial. Al no ser un texto del mismo tipo, y estar desprendido de todo propósito práctico o contenido programático, el pensamiento reaccionario que cultiva Gómez Dávila le plantea un reto elevado a la filosofía en su dimensión política. Frente a la pregunta de si debe haber una filosofía política en el sentido de una elaboración teórica que tenga finalidad práctica en el campo de la acción, la respuesta del escéptico reaccionario es que, si bien este tipo de filosofía en efecto existe, no se corresponde con la idea de filosofía que vale la pena defender. Si llega a haber una filosofía política en Gómez Dávila esta no puede ser interpretada en ese sentido tan corriente y de uso tan amplio: Gómez Dávila no construye un discurso teórico cuyo propósito sea ofrecernos pistas claras para una acción política sabiamente orientada, sea cual sea el significado de esta última expresión. Para poder pensar la filosofía política en Gómez Dávila debemos por lo tanto utilizar un concepto distinto. Y lo mejor será descubrirlo en sus propios textos, como lo demanda la hermenéutica filosófica.

Neutralizada la dimensión práctica, al menos en el sentido político habitual moderno de la palabra *praxis* –es decir, el marxista–, nos queda preguntarnos cuál puede ser el impulso secreto, la motivación interna o la “finalidad sin fin” del pensamiento reaccionario gómezdáviliano. En su ensayo *El reaccionario auténtico*, Gómez Dávila ofrece justamente una respuesta característicamente poética a esta inquietud: “El reaccionario –dice allí al final– no es el soñador nostálgico de pasados abolidos, sino el cazador de sombras sagradas sobre colinas eternas”⁵⁷. Lo que define al reaccionario auténtico es, por ende, su búsqueda incansable de los valores eternos, de una realidad que trasciende las miserias de la historia humana. Lejos de esperar la realización po-

⁵⁵ HOYOS VÁSQUEZ, G., “Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico”, o. c.

⁵⁶ KINZEL, T., “Parteigänger verlorener Sachen. Nicolás Gómez Dávila”, en *Sezession*, vol. I, n. 3, 2003, pp. 8-13.

⁵⁷ GÓMEZ DÁVILA, N., “El reaccionario auténtico”, o. c., p. 19.

lítica de un ideal cualquiera en esta tierra, el pensador reaccionario es un ser sensible que persigue –vanamente, hay que advertirlo–, las huellas de lo divino en medio del trasegar humano⁵⁸. Sus causas, dice Gómez-Dávila, “no ruedan sobre el tablero de la historia”, son causas “que no importa perder”⁵⁹. Se trata de una confesión de platonismo –en versión neoplatónica– que se repite en otros lugares de su obra, como en los ensayos octavo y décimo de *Textos I*⁶⁰.

Lo anterior no significa que el escoliasta colombiano abandone la reflexión sobre lo político. Al contrario, la reflexión sobre lo político y la historia es permanente a lo largo de su obra y está íntimamente imbricada con sus consideraciones sobre problemas estéticos, éticos, epistemológicos o metafísicos. En el primer tomo de sus *Escolios*, publicado en 1977, por ejemplo, propone varias ideas sobre la naturaleza de lo político y sobre cómo debe ser la acción política o el Estado. Allí lo hace con una mirada que sigue siendo, no obstante, coherente con sus postulados reaccionarios expuestos en *Textos I* y en *El reaccionario auténtico*. La acción política virtuosa retratada por el reaccionario en esos pasajes es aquella que es lenta o retarda sus eventuales efectos: “La política no es el arte de imponer las mejores soluciones, sino de estorbar las peores”⁶¹. O también: “No definir metas sino rumbos, actuar sobre la más remota condición posible, negarse a aislar los problemas, son los tres requisitos de una acción política auténtica”⁶². Y de manera aún más contundente, en una identificación de la necesidad de desplazar y dilatar la acción política que recuerda las tesis de Hans Blumenberg sobre la función política de la retórica⁶³: “Quien adquiere experiencia política sólo confía en la máxima clásica: no hagáis hoy lo que podéis dejar para mañana”⁶⁴. Se trata de caracterizaciones de la acción política formuladas con cierta distancia y que apuntan más a definiciones de la conducta política ideal resultado de una prudencia política conquistada gracias a la experiencia y a la historia, que a llamados concretos a la acción.

No obstante, en otros lugares de su obra, Gómez Dávila nos propone tesis que reflejan vaivenes en su pensamiento y que obligan a rechazar la idea de una posición política o filosófica invariable y monolítica a lo largo de su obra. Por ejemplo, en algunos pasajes parece apoyar un punto de vista más convencional de tipo conservador. El reaccionario puede ser concebido, sin escepticismo, como alguien que “anhela” un efecto en los demás: “El reaccionario anhela convencer a las mayorías, el demócrata sobornarlas con la promesa de bienes ajenos”⁶⁵. Aunque por supuesto puede tratarse en este escolio de un recurso retórico provocador, para robarle al demócrata en la definición su pretensión más preciada de convencer a las mayorías y desnudar su demagogia. En otros escolios, en cambio, Gómez Dávila explica con claridad por qué el reaccionario no debe ser con-

⁵⁸ Su empeño es vano porque está signado por el fracaso, la nota característica de la condición humana; tesis fundamental de la antropología filosófica de Gómez Dávila. Ver TORREGROZA, E., “El fracaso del hombre. La antropología de Nicolás Gómez Dávila”, o. c.

⁵⁹ GÓMEZ DÁVILA, N., “El reaccionario auténtico”, o. c., p. 19.

⁶⁰ Correspondientes a las páginas 91-112 y 137-154 de la edición de Villegas.

⁶¹ GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios a un texto implícito*, Tomo I, o. c. p. 413.

⁶² GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 98.

⁶³ BLUMENBERG, H., “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-142.

⁶⁴ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 350.

⁶⁵ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, p. 174.

fundido con un defensor liberal o neoliberal de la expansión del mercado y la acumulación de capital, algo que es tan típico de la nueva derecha a nivel global desde los años 80 del siglo XX: “Para definir correctamente al reaccionario, recordemos que el primer reaccionario de la historia moderna no se pronunció contra la Revolución sino contra el Absolutismo: Justus Möser”⁶⁶. La referencia al crítico alemán del capitalismo en el siglo XVIII significa que para Gómez Dávila el reaccionario no es simplemente el opuesto del revolucionario, sino aquel que se opone a la modernidad.

4. La crítica de la modernidad en el centón reaccionario

Tras caracterizar el tipo de pensamiento que él mismo despliega en el centón reaccionario, en las primeras páginas del ensayo sexto de *Textos I* Gómez Dávila inicia su crítica de la democracia, la cual se presenta a su vez como una forma –crítica también– de comprender filosóficamente la modernidad.

No es posible exponer aquí en toda su complejidad, amplitud y riqueza la totalidad del argumento expuesto en el centón reaccionario en contra de la modernidad, tema que también cultiva Gómez Dávila en sus escolios, en *Notas* y en *De Iure*. Basta para los propósitos y el espacio breve de este artículo indicar los aspectos centrales de su crítica haciendo énfasis en aquellos que nos permiten comprender mejor la relación que postula la razón reaccionaria con la acción política.

Lo primero que hay que subrayar es el particular concepto de democracia que el filósofo bogotano propone. Para Gómez Dávila, la democracia no es un procedimiento electoral, un régimen político, una estructura social o una organización económica. La democracia es, en cambio, una religión antropoteísta⁶⁷. En su pensamiento, “democracia” deviene en sobrenombre de la modernidad, entendida en principio como la era de la autodestrucción del hombre. Las formas de vida política que en el mundo moderno llamamos “democráticas», y en consecuencia, las formas de administración del poder y los sistemas sociales, económicos y de gobierno que de allí se derivan, son apenas manifestaciones concretas en el campo político de una forma global de ver el hombre, el mundo y la historia, mucho más fundamental, que opera como un paradigma de época, el de la modernidad, y como una *Weltanschauung* específica: la cosmovisión moderna.

Lo anterior implica que la democracia objeto de crítica es también una forma de entender la moral, una ética y un *ethos* a la vez, una particular manera de vivir el arte, una teoría y una praxis estética, y un paradigma epistemológico, una visión e ideal de ciencia, un procedimiento particular para acceder al conocimiento y una concepción de la verdad. La democracia es, en la concepción gómezdaviliana, el entramado de creencias, actitudes y costumbres que definen al hombre moderno, en su forma particular de comprender el bien, la belleza y la verdad, y no solamente en su forma de definir el poder y lo político.

Lo anterior fácilmente permite comprender por qué desde el inicio del centón reaccionario Gómez Dávila habla de democracias burguesas y democracias populares como

⁶⁶ GÓMEZ DÁVILA, N., *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Procultura, 1986, p. 174.

⁶⁷ GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., pp. 58, 62.

manifestaciones de la misma matriz que solo divergen en lo superficial⁶⁸, pues comparan los mismos valores y ambiciones. Tanto el capitalismo como el comunismo moderno persiguen el mismo objetivo: una sociedad y un mundo en la que el hombre sea señor de su destino. “La democracia –afirma Gómez Dávila– espera la redención del hombre, y reivindica para el hombre la función redentora”⁶⁹. Esta es la razón por la cual Gómez Dávila la define como una religión. Si bien no es una religión verdadera, porque no se alimenta del aliento de lo sagrado, cumple las funciones de la religión en la modernidad, en un proceso que cabe llamar, siguiendo a Blumenberg, de “reocupación” (*Umbesetzung*), pues tras el cambio histórico permanece la función, mas no el contenido.

Dialogando con las categorías políticas de su tiempo, las de la Guerra Fría, pues es en la década de los años 50 del siglo XX en que Gómez Dávila escribe y publica *Textos I*, el pensador bogotano le hace saber ver a sus interlocutores desde un comienzo que su mirada de lo político y, por ende, su posición política, está en un lugar mucho más elevado que la oposición pedestre entre capitalismo y comunismo, entre liberalismo democrático y democracia socialista o comunista. Gómez Dávila contempla desde una escala histórica considerablemente más amplia –más adelante en el ensayo se va varios siglos atrás–, pero también desde un punto de vista más alto –o profundo–, los debates entre izquierda y derecha que caracterizan la discusión política internacional de la época, debates que también atraviesan la nación colombiana de ese tiempo, sometida a la brutal guerra civil entre conservadores y liberales conocida como “La Violencia” en los 50, y a la posterior guerra civil crónica entre el Estado, guerrillas, grupos paramilitares y narcotráfico que ocupará todas las restantes décadas del siglo XX de la historia colombiana y prosigue en el siglo XXI.

Para construir semejante punto de vista más elevado, Gómez Dávila debe desprenderse de las epistemologías históricas que ideológicamente están condicionadas, en sus cimientos por la mentalidad democrática. El filósofo colombiano desconfía por ello no solo de la epistemología de izquierda de las democracias populares –de inspiración marxista–, sino también de las epistemologías de las ciencias sociales de las democracias burguesas, que le parecen más sosas. Ni *El Capital*, ni *La riqueza de las naciones*, ni mucho menos *La sociedad abierta y sus enemigos* pueden ser referentes útiles.

¿Dónde se posiciona Gómez Dávila? Claramente lo hace en su antropología filosófica, que desarrolla a fondo en otros ensayos de *Textos I*⁷⁰. De modo particular, en el centón reaccionario, Gómez Dávila se apoya en una antropología del *homo religiosus* para comprender el fenómeno de la democracia como *Weltanschauung* de la modernidad. En un argumento que recuerda en su estructura a los de Mircea Eliade⁷¹, Gómez Dávila

⁶⁸ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*, pp. 56-58.

⁶⁹ GÓMEZ DÁVILA, N., *Ib.*

⁷⁰ En particular en el ensayo tercero (pp. 21-36) donde tematiza el modo como la conciencia acepta o rechaza su finitud; el ensayo quinto (pp. 45-53) donde explica la antropogénesis en la experiencia de la percepción de lo sagrado; el ensayo octavo (pp. 91-112) donde desarrolla una fenomenología de la carne de la conciencia concreta que es opción; el ensayo noveno (pp. 115-135) donde expone su filosofía de la historia; y el poético ensayo décimo (pp. 137-154) sobre la historia de la conciencia de cara a la vejez, la muerte y la nada, uno de los textos más profundos y significativos de Gómez Dávila, que lo ubica a la altura de los más grandes pensadores occidentales del siglo XX.

⁷¹ Por ejemplo ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 20.

afirma que su punto de partida es mucho más fundamental que el de las epistemologías burguesas o populares, que suelen asentarse en una antropología del *homo economicus* o *psicologicus*⁷². También es una abierta declaración de que su punto de partida se opone radicalmente a las explicaciones materialistas o psicológicas, puesto que para las epistemologías modernas de la sociologías burguesa y comunista lo religioso siempre es una manifestación secundaria, un efecto, un medio, o una superestructura que se sostiene en realidad en resortes más básicos: las causas materiales o anímicas (psíquico-animales). Decir que el hombre es por principio un ser que se define por su encuentro con lo sagrado va en contravía tanto de un Ludwig Feuerbach como de un Adam Smith.

Cabe preguntarse de inmediato cómo es posible que Gómez Dávila llame a la democracia “religión”, tras haber explicado en el ensayo inmediatamente anterior de *Textos I*, el ensayo quinto, que el ser humano se origina cuando experimenta lo divino. Hombre y Dios son allí para Gómez Dávila realidades correlativas que acontecen en su relación mutua, pues, en palabras del filósofo, y en una clara alusión a Nietzsche, “entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre”⁷³. Si recurrimos a Heidegger para explicar la antropología gómezdaviliana, habría que decir que para el filósofo bogotano el *Dasein*, antes que ser-en-el-mundo, es ser-ante-Dios. Si para Heidegger el *Dasein* es el ahí (*Da*) del ser, el lugar en el que el mundo se abre y acontece, y es en esa correspondencia donde surge lo que confusamente llamamos lo humano⁷⁴, Gómez-Dávila nos propone una antropología del *homo religiosus* en la que lo humano surge como resultado del acontecimiento que representa ser el lugar o la “grieta”⁷⁵ en la que se asoma lo divino.

Que el hombre se eleve a la condición de Dios, como ocurre en el antropoteísmo de la religión democrática, es por ende, desde esta perspectiva, una contradicción en los términos. El ser humano es una respuesta, angustiada y frágil, a la apertura de lo sagrado en medio del curso natural de las cosas. Pero esa respuesta angustiada y frágil se mantiene solo en la medida en que se mantenga la distancia con respecto a lo sagrado. Lo humano es, para Gómez Dávila, la elaboración de la experiencia de un interrogante, que irrumpe en el orden opaco y rutinario del mundo. Ese interrogante no es otro que la pregunta del ser, la pregunta qué “es” la existencia, pregunta que se puede interpretar al mismo tiempo como una pregunta tripartita por el sentido de la existencia, por el sentido del hombre y por el sentido de lo divino/sagrado.

Gómez Dávila describe la experiencia religiosa originaria, esa *Ur-erfahrung*, en términos similares a los de Rudolf Otto⁷⁶ como “oscura y luminosa, terrible y favorable”⁷⁷. La humanidad –la historia y la cultura– es, en consecuencia, la elaboración milenaria de la experiencia religiosa⁷⁸. Como percepción y elaboración de lo

⁷² GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., pp. 59-60.

⁷³ *Ib.*, p. 45.

⁷⁴ HEIDEGGER, M., *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe 9*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1976.

⁷⁵ *Ib.*, p. 48.

⁷⁶ OTTO, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Múnich, C.H. Beck, 2014.

⁷⁷ *Ib.*, p. 48.

⁷⁸ *Ib.*, p. 50.

sagrado la humanidad no puede subsistir sin la alteridad de lo divino que la sacude de su torpor carnal y la entresaca y desprende del sustrato animal⁷⁹. Un hombre hecho Dios conlleva la anulación de esa distancia e implica, por ende, no solo la muerte de Dios, sino también la muerte del hombre.

Por lo tanto, no tiene mucho sentido llamar “religión” al antropoteísmo democrático, si nos tomamos en serio la antropoteología gómezdaviliana del ensayo quinto de *Textos I*. En el centón reaccionario, “religión”, como apelativo aplicado a la democracia, solo puede significar otra cosa, algo muy distinto a la tenaz y paciente elaboración de la experiencia de lo sagrado que le da vida a la cultura, como se explica en el ensayo anterior. La democracia sería más bien, para Gómez Dávila, la elaboración de una experiencia distinta: la de la ausencia de lo sagrado. Al perder la alteridad divina que lo confronta y le da origen, lo humano del hombre se diluye en gestos huecos:

El hombre morirá, si Dios ha muerto, porque el hombre no es más que el opaco esplendor de su reflejo, no es más que su abyecta y noble semejanza.

Un animal astuto e ingenioso sucederá, tal vez, mañana al hombre. Cuando se derrumben sus yertos edificios, la bestia satisfecha se internará en la penumbra primitiva, donde sus pasos, confundidos con otros pasos silenciosos, huirán de nuevo ante el ruido de hambres milenarias⁸⁰.

Gómez Dávila no lo enuncia así en el centón reaccionario, pero lo implica. La epistemología histórica que allí propone para comprender la democracia puede tomar distancia de las epistemologías democráticas de la modernidad, porque se desprende de la antropología filosófica contenida en el ensayo precedente.

La estrategia de Gómez Dávila es por ello apostarle a una filosofía de la historia sustentada en el *homo religiosus*: “El individuo histórico –afirma el bogotano– es su opción religiosa”⁸¹. Cualquier otra explicación de los actos humanos solo está apuntando a la superficie, pues el instinto, el carácter étnico, las influencias geográficas, la necesidad económica, las conclusiones especulativas, los fines, o las voliciones, son todos ellos efectos de un resorte más primigenio que los determina: “son efectos de una opción radical ante el ser, de una postura básica ante Dios”.

Llamar pues “religión” a la democracia, es una proposición metodológica. Los demócratas –el hombre moderno, el progresista– defienden causas ateas o propósitos secularizadores con “virulencia”, porque la democracia es una “insurrección metafísica” que adquiere todas las características de la secta o el movimiento fanático. Sin embargo, no es meramente por el aspecto externo de sus manifestaciones “extremas”⁸² por lo que Gómez Dávila llama “religión” a la democracia. No se trata de una comparación o de una simple analogía. La democracia tampoco se reduce al ateísmo, así sea una de sus armas preliminares, pues como dice en uno de sus escolios: “El ateísmo prelude la divinización del hombre”⁸³. En sentido estricto, la *Weltanschauung* de-

⁷⁹ *Ib.*, pp. 45-46 y 53.

⁸⁰ *Ib.*, p. 53.

⁸¹ *Ib.*, p. 61.

⁸² *Ib.*, pp. 58-59.

⁸³ GÓMEZ DÁVILA, N., *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo II, Bogotá, Villegas, 2005, p. 32.

mocrática de la modernidad es el resultado de un particular fallo teológico, de “una opción radical ante el ser” y una “postura básica ante Dios”, pues solo el análisis religioso que provee la filosofía de la historia del *homo religiosus* puede desentrañar la naturaleza del fenómeno y su génesis, su estructura, su historia y sus alcances.

5. La dura voz reaccionaria

¿Cómo se conecta la tesis central de la teoría de la democracia con la confianza escéptica en la razón propia del reaccionario auténtico? El vínculo entre los postulados reaccionarios sobre las limitaciones de la razón y la esterilidad práctica de su teoría política está estrechamente vinculado con la idea de la democracia como religión antropoteísta, expuesta en el centón reaccionario. La actitud inteligente del reaccionario ante la debacle histórica que representa la modernidad solo puede ser la de contemplar con escéptica resignación el sacrificio del hombre por el hombre en el altar de progreso y la búsqueda de perfección. Ante la “insurrección metafísica” que representa la democracia como *Weltanschauung* de la modernidad no queda más alternativa que una resistencia “viril” –el adjetivo es gomezdaviliano–, ejercida en el pensamiento y mediante la escritura, el diálogo íntimo con amigos y la lectura. La insurrección metafísica de la modernidad es un proceso de tan hondas implicaciones históricas, antropológicas y teológicas que pretender revertirlo sería no solo iluso, sino tonto. La acción política que le cabe al reaccionario auténtico, si es que cabe aquí la expresión “acción política”, no puede ser otra que la descrita para el reaccionario que el mismo Gómez Dávila encarna. La aparente pasividad extrema del reaccionario se revela entonces como una profunda y radical rebeldía a una nueva forma de comprensión del hombre, que abarca todas las esferas, que es dogmática y que se ha anclado en el alma colectiva de las sociedades modernas hasta el punto de considerar el pensamiento reaccionario como el propio de un *outsider* incomprensible e inofensivo. Gómez Dávila lo dice así al final del centón reaccionario:

Contra la insurrección suprema, una total rebeldía nos levanta. El rechazo integral de la doctrina democrática es el reducto final, y exiguo, de la libertad humana. En nuestro tiempo, la rebeldía es reaccionaria, o no es más que una farsa hipócrita y fácil⁸⁴.

El reaccionario, escéptico por principio, no confía además en el hombre ni en su razón puesto que contempla los patéticos resultados de la empresa humana de autoafirmación de la religión democrática moderna, resultados que implican la autodestrucción de lo humano, además del hecho palmario de que la defensa histórica de esta religión moderna de la democracia no ha estado exenta ni de virulencia ni de armas. Decir, por tanto, que la democracia es una religión antropoteísta no sólo es una forma de expresar la comprensión del hombre y de la historia que tiene el pensador reaccionario auténtico, sino que también es el punto de partida concreto, político e histórico, pero también antropológico y teológico de su postura política y de su filosofía de la historia, esencialmente definida como reacción a la modernidad, por lo que el apelativo de “reaccionario” no ha sido escogido en vano.

⁸⁴ GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., p. 84.

El carácter discontinuo, marginal y breve del estilo de Gómez Dávila responde a una decisión filosófica que es tanto ética y estética, como epistemológica y ontológica. “Si es menester —dice el bogotano—, que la lucidez del orgullo nos conduzca a la humildad y que el amor a las palabras nos entregue al silencio”⁸⁵, también es porque “el discurso tiende a ocultar las rupturas del ser, el fragmento es la expresión del pensamiento honrado”⁸⁶. Sin embargo, el carácter fragmentario del estilo gomezdaviliano también tiene una dimensión filosófico política.

En coherencia con su crítica de la modernidad, la única acción política que le queda al reaccionario auténtico en nuestro tiempo es la praxis discreta del pensamiento en soledad, el diálogo con pocos amigos, y la escritura breve, marginal y discontinua, como forma de expresión más cercana al silencio. La verdad que se despierta en el diálogo íntimo y cómplice entre almas amigas, que es émulo de la experiencia silenciosa de la lectura como conversación con las luminarias del pasado, implica una actitud vital y un posicionamiento político que es perfectamente coherente con la conciencia que tiene el reaccionario auténtico del tipo de realidad política e histórica a la que se enfrenta. El mundo actual no se puede cambiar. Pero tampoco y por lo mismo se puede renunciar a cuestionarlo. La filosofía política en Gómez Dávila, como filosofía de la historia, pero también como antropología filosófica es, en la práctica, la misma *poiesis* gomezdaviliana: una síntesis entre posición político-metafísica, praxis de escritura fragmentaria y vocación poética.

Gómez Dávila dice que “el fragmento es el medio de expresión del que aprendió que el hombre vive entre fragmentos”⁸⁷. Pero también —y repitamos la cita, porque cabe—, el pensamiento reaccionario es: “Tarea ociosa. Lucidez estéril (...) los textos reaccionarios no son más que estelas conminatorias entre escombros”⁸⁸. Como en un grabado de Piranesi, en el que el paseante, apenas dibujado, deambula entre enormes ruinas fragmentadas, el reaccionario habita entre escombros. En su momento romántico, quizá el reaccionario sueña con vagar por las estampas de las ruinas de Roma. Pero su paseo por las *Vedute di Roma* es apenas un instante. Su lucidez lo despierta siempre, a cada momento, a golpes de escolios, en el mundo sombrío de *Invenzione capricciose di carceri*. Allí mora, pasajero, el temple del insurrecto incondicionado, la mirada desolada del contemplador puro. La dura voz reaccionaria.

⁸⁵ GÓMEZ DÁVILA, N., *Notas*, Bogotá, Villegas, 2003, p. 47.

⁸⁶ GÓMEZ DÁVILA, N., *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo II, o. c., p. 203.

⁸⁷ GÓMEZ DÁVILA, N., *Nuevos escolios a un texto implícito*, Tomo II, o. c., p. 87

⁸⁸ GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos I*, o. c., pp. 56.

Eugenio d'Ors y Simone Weil: impacto en Aranguren

Eugenio d'Ors and Simone Weil: Impact in Aranguren's Thought

CARMEN HERRANDO

Universidad San Jorge, Zaragoza
mcherrando@usj.es

JAIME NUBIOLA

Universidad de Navarra
jnubiola@unav.es

Resumen: Eugenio d'Ors es el primer autor que en España escribe sobre Simone Weil. Lo hace en una glosa de mayo de 1949, recordando a Gustave Thibon, uno de los profesores de los cursos de verano celebrados en Santander en agosto de 1948. Thibon, a quien la filósofa francesa había confiado parte de sus escritos, publicó una selección de ellos en 1948, y Eugenio d'Ors, siempre atento a lo que despertaba interés fuera de España, da sus impresiones acerca del libro. Poco más tarde, en 1951, será José Luis L. Aranguren, alertado seguramente por su maestro, quien se interese por la obra de Weil en ese mismo empeño por hacer partícipes a los lectores en español del pensamiento que estaba en boga en Europa. Pero Aranguren, que se siente interpelado por la obra de Simone Weil, se detiene más en ella y la enmarca en la realidad del presente preguntándose cómo se relaciona con Dios el hombre de su tiempo.

Palabras clave: testimonio, Dios, interpelación, ateísmo, luz, noche.

Abstract : Eugenio d'Ors is the first author to write about Simone Weil in Spain. He does it in May 1949, recalling Gustave Thibon, one of the speakers of the summer courses held in Santander in August 1948. Thibon, to whom the French philosopher had entrusted part of her writings, published a selection of them in 1948, and Eugenio d'Ors, always attentive to what aroused interest outside of Spain, gives his impressions about the book. A little later, in 1951, it will be José Luis L. Aranguren, surely alerted by his teacher, who is interested in Weil's work in that same vein to make Spanish readers participate in the thought in vogue in Europe. But Aranguren, who feels challenged by the work of Simone Weil, dwells more on it and frames it in the reality of the present, wondering how the man of his time relates to God.

Keywords : testimony, God, interpellation, atheism, light, night.

1. Introducción

Probablemente fue Eugenio d'Ors quien primero escribió sobre Simone Weil en España. De ahí esta relación del escritor, maestro de estética y “filósofo de las formas”¹ –como le calificaba su discípulo José Luis López Aranguren–, con la filósofa francesa, militante sindicalista y por escaso tiempo miliciana en la guerra civil de 1936 en las filas republicanas, con los anarquistas que se unieron al POUM², y tan alejada de los planteamientos políticos y religiosos orsianos.

En nuestra colaboración aspiramos a presentar en su adecuado contexto histórico lo que d'Ors escribe sobre Simone Weil en su glosa del 31 de mayo de 1949 y el impacto que tiene en Aranguren el pensamiento de Weil. Para ello organizaremos nuestra exposición en las secciones siguientes: 2) El cuadrivio itinerante: *Los franceses*, 1948; 3) Simone Weil y Gustave Thibon; 4) La glosa de d'Ors sobre *La pesanteur et la grâce*, 1949; 5) José Luis L. Aranguren, Eugenio d'Ors y Simone Weil; y 6) Aranguren interpelado por Simone Weil 7) Conclusiones.

2. El cuadrivio itinerante: Los franceses, 1948

En agosto de 1948 se celebraron los “Coloquios filosóficos de Santander” en la Universidad Internacional de Santander, futura Universidad Menéndez Pelayo, en los que, como Eugenio d'Ors comenta en su glosa del 5 de agosto –publicada en el diario *Arriba*– se trataba “de elevar lo universitario hasta atmósferas más ligeras”³; esto es lo que pretendían y pretenden los “cursos de Vacaciones” –como los llama d'Ors en esta glosa– entre los que se enmarcan estos Coloquios filosóficos. Santander no tenía aún una “universidad ordinaria”, y era un lugar ideal para la celebración de acontecimientos de este tenor en los que venían a confluír el ejercicio del pensamiento –a través de encuentros entre alumnos y profesores eminentes– y la distensión y el disfrute de la estancia en un lugar agradable y con encanto.

En 1948 los Cursos tuvieron lugar en Monte Corbán, el Seminario diocesano santanderino, pues hasta el siguiente verano no regresarían a la sede del Palacio de la Magdalena, donde se habían venido celebrando desde que se instauró la Segunda República y hasta 1936. En 1932 se creaba la Universidad Internacional de Verano de Santander, cuyo primer rector fue el historiador y filólogo Ramón Menéndez Pidal, con Pedro Salinas –verdadero inspirador del proyecto– ejerciendo la labor de secretario; pero hasta el verano de 1933 no se iniciarían los Cursos en la sede del Palacio de la Magdalena, la que fue residencia de verano de la familia real, aunque quedarían interrumpidos con el estallido de la guerra civil. Tras la contienda, los Cursos no volverían a celebrarse en la sede del palacio de la Magdalena hasta 1949 merced a la concesión de S. A. Real el Conde de Barcelona, don Juan de Borbón.

¹ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors, Obras completas* (6 vols.), vol. 1, Madrid, Trotta, 1994, p. 160.

² Aunque las siglas POUM corresponden a Partido Obrero de Unificación Marxista, se trata de un partido revolucionario y heterodoxo dentro del marxismo, al que se acogería Simone Weil junto a otros militantes de filiación anarquista.

³ D'ORS, E., *Último glosario. III. El cuadrivio itinerante*, edición de Alicia García Navarro y Ángel d'Ors, Granada, Editorial Comares (colección La veleta), 2000, p. 237.

Eugenio d'Ors daba cuenta de todo lo que se vivía en España en el amplio campo de la cultura a través de sus *glosas*, que venía publicando en la prensa diaria: en catalán desde 1906 en *La Veu de Catalunya*, y a partir de 1923 en castellano en periódicos como *El Debate*, *ABC* y, después de la guerra civil, en *Arriba* o *La Vanguardia*. Las glosas orsianas, al decir de José Luis López Aranguren, eran una suerte de “laicización”⁴ de la filosofía, pues en ellas hablaba d'Ors de todo un poco, buscando llevar al lector del periódico los acontecimientos, culturales o no, más relevantes que sucedían en España.

En agosto de 1948 Eugenio d'Ors dio abundante noticia en sus glosas de los Cursos de Verano en Santander, en los que participó como profesor. Sus glosas casi diarias desde el 29 de julio al 20 de agosto llevan como título genérico “El cuadrivio itinerante”, y en ellas va desgranando diversos aspectos de los cursos de verano a los que acude, primero en Puigcerdá y después en Santander⁵.

Para nosotros tiene particular interés la glosa del sábado 14 de agosto que lleva como subtítulo “Los franceses”. En ella se refería a los cuatro profesores franceses que habían intervenido en los Cursos: tres eran universitarios, pero el cuarto no; era este último un escritor más bien autodidacta que se dedicaba además a la agricultura en una de las regiones de Francia surcadas por el Ródano, la Ardèche. Así escribía Eugenio d'Ors sobre aquellos franceses:

Universitarios de distinto matiz. Uno, el arabista Lévy-Provençal, realiza la figura del universitario especialista. Otro, François Perroux, es el ex-profesor de la “*École de Droit*” de París, que, según las concepciones francesas sobre la enseñanza superior, no es Facultad, ni está integrada en la Sorbona, exclusivamente consagrada a las Ciencias y a las Letras. Un tercer docente de Santander, Henri Massis, director que fue de *La Revue Universelle*, corresponde al tipo de universitario escritor⁶.

Tras presentar a los profesores del ámbito universitario, Eugenio d'Ors se referirá al que resta, subrayando el interés que despertó en aquel ambiente:

Pero, el máximo de la eficacia la obtiene un extra-universitario, un auto-didacta. A continuación del nombre de M. Gustave Thibon, el programa de los Cursos únicamente ha podido mencionar: “De Lyon” (...). Por su estructura mental y social, Thibon no deja de traer resonancias de las que un día pudieron dar excepcional carácter al mensaje de Charles Péguy. Sólo que Péguy era un normaliano que se disimulaba. Thibon un campesino, un labriego, que sabe. Y que enseña lo que sabe, con una manera de grave sencillez. No ya universitarios, sino académicos hay, que se entenderían perfectamente con la ruralidad sabrosa de Gustave Thibon⁷.

Estos profesores, “los franceses”, pertenecían a disciplinas tan dispares como la filosofía, la economía o los estudios árabes, filológicos e históricos. Presentaremos,

⁴ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, o. c., p. 39.

⁵ Los editores del *Último glosario* dieron precisamente ese nombre al volumen anual por la extensión de esta serie de verano.

⁶ *Ib.*, pp. 248-249.

⁷ *Ib.*, p. 248.

en primer lugar, a los cuatro, para detenernos algo más en el que no provenía del mundo universitario: Gustave Thibon, que es quien habría de llevar a Eugenio d'Ors hasta Simone Weil.

Henri Massis (1886-1970) fue alumno de Alain (Émile Chartier), como Simone Weil, pero él lo sería en el Liceo Condorcet y ella en el Liceo Henri IV bastantes años después. Massis también fue alumno de Bergson en la Sorbonne y obtuvo la licenciatura en Filosofía en 1908, lo que le daría pie para vincularse tanto con Anatole France como con Maurice Barrès. Fundó con Jacques Bainville la revista *La Revue Universelle*, de la que sería primero redactor jefe y luego director. Pero se alejó de Bergson para acercarse a Maurras, aunque Massis no llegó a escribir en *Action Française*. Se puede decir de él que fue un intelectual conservador comprometido con otros intelectuales de derechas, y uno de los principales redactores del *Manifeste des intellectuels français pour la défense de l'Occident et la Paix en Europe* [Manifiesto de los intelectuales franceses para la defensa de Occidente y la Paz en Europa], que se publicó en 1935 y firmaron más de sesenta intelectuales en defensa de la política de expansión que llevaba entonces a cabo la Italia de Mussolini⁸. Tras el fracaso de 1940, Massis se vincularía al mariscal Pétain, en cuyo Gobierno ocupó el puesto de encargado de misión en el Secretariado General de la Juventud. Sin embargo, Massis fue anti-colaboracionista. En su obra constan trabajos y estudios sobre Romain Rolland, Renan, Anatole France, Barrès, Psichari, Proust, Lyautey, Maurras, así como diálogos con Mussolini, Salazar o Franco. Tiene numerosos escritos políticos. Massis ingresó en la *Académie Française* en 1960, ocupando el sillón número 32.

Évariste Lévy-Provençal (1894-1956) nació en Argel y murió en París. Adaptó su nombre al francés cuando era bastante joven, pero se llamaba en realidad Makhlouf Évariste Levi y era de origen judío. Estudió en el Liceo de Constantine y en la Universidad de Argel. Llegó a ser director del *Institut d'Études Islamiques* de la Universidad de Argel y después dirigió su equivalente en París: el *Institut d'Études Islamiques* de la Universidad de La Sorbona. Gran historiador, escritor fecundo, traductor, islamólogo y un gran especialista en la España musulmana: su *Histoire de l'Espagne musulmane*, de 1944, es un libro de referencia sobre la conquista de España por parte de los árabes en el siglo VII y también sobre nuestra particular Edad Media.

François Perroux (1903-1987) nació en la región de Lyon y murió en París. De familia católica, estudió con los Hermanos Maristas de Lyon. Se licenció en Derecho y se orientó hacia la economía tras defender la tesis *Le problème du profit* (el problema del beneficio). Fue catedrático de Legislación, Economía Industrial y Rural en la Facultad de Derecho de Lyon, y más adelante ocupó la cátedra de Economía rural en la Facultad de Derecho de la Universidad de París. Perroux fue también miembro representante del área de las ciencias económicas en el *Conseil National de la Recherche Scientifique* (CNRS). En 1934 obtuvo una beca Rockefeller Fellow que le permitió viajar por Austria, Alemania e Italia, y le proporcionaría una buena formación adicio-

⁸ Este documento sería contestado por otro, el *Manifeste des intellectuels catholiques pour la justice et la paix*, a la cabeza de cuyos firmantes figuraban Emmanuel Mounier, François Mauriac y Jacques Maritain. Lo publicó la revista *Esprit* en noviembre de 1935. Jules Romains, por su parte, también redactó una “respuesta a los intelectuales fascistas”.

nal y gran amplitud de miras (asistió incluso a cursos impartidos por Freud). Conviene destacar en este periodo su asistencia en Viena a los seminarios del profesor Ludwig von Mises, autor de un estudio eminente sobre el socialismo, de cuyo prefacio a la traducción francesa se encargaría Perroux⁹. Paralelamente a esta obra, Perroux introdujo en Francia la *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [Teoría de la evolución económica], de Schumpeter. Y escribió un libro sobre Alemania, *Les mythes hitlériens à l'Europe allemande*, que fue puesto en la Lista Otto¹⁰.

En 1938 Perroux publicó tres libros decisivos: *Capitalisme et communauté de travail*, *Syndicalisme et capitalisme* y *L'artisanat dans le capitalisme*, los tres pilares de su visión sobre una utopía de carácter realista que él mismo procuró llevar a cabo. Perroux se vinculó a Emmanuel Mounier y a la revista *Esprit* y exploró las vías del personalismo en el campo de la Economía. Estaba convencido de la necesidad de una “tercera vía” en economía, que debería mantenerse a la misma distancia del liberalismo y del estatismo, y que supondría una verdadera comunidad de trabajo. A *Esprit* se unió tanto en el terreno de la investigación como en el de la amistad, y halló en aquel entorno una inquietud viva que fue para él algo así como una “amistad que enseña”.

Por último, el profesor no universitario *Gustave Thibon* (1903-2001), que nació y murió en el mismo pueblo del sur de Francia: Saint-Marcel-d'Ardèche. Thibon fue un autodidacta que se vio obligado a abandonar los estudios cuando sólo contaba con el certificado de estudios primarios, al ser su padre llamado a filas en 1916. Tuvo que ayudar a su abuelo en la finca agrícola familiar en la que había una inmensa biblioteca; su padre era experto en Víctor Hugo, y él se formó en lenguas clásicas y estudió alemán, historia, filosofía, teología o literatura, de forma autodidacta. Thibon era católico y terciario carmelita, casado y padre de tres hijos. Sus maestros espirituales fueron santo Tomás de Aquino y san Juan de la Cruz. Tras la segunda guerra mundial, dio conferencias por diversos lugares del mundo: el curso de verano de Santander en 1948 fue uno de ellos.

Estos fueron los cuatro profesores –“los franceses”– que participaron en aquel curso “de vacaciones”, como los llama Eugenio d'Ors, y sobre los que escribe en la glosa del 14 de agosto. De entre ellos, fue Thibon, precisamente el extra-universitario, quien más llamó la atención de los asistentes al Curso. ¿Acaso porque mencionó la experiencia de su encuentro con una joven profesora francesa a la que acogió en su casa seis años atrás, y que le confió “una decena de gruesos cuadernos”, poblados de “textos desnudos y sencillos”, magníficas “piedras angulares, colocadas en el día a día, deprisa las más de las veces, con vistas a una edificación más completa que no llegaría a ver la luz”¹¹?

⁹ Este prestigioso estudio sobre el socialismo apareció en Alemania en 1922. Perroux escribió el prefacio de la edición francesa de 1938: *Le socialisme. Étude économique et sociologique*, Paris, Librairie de Médecis, 1938. Este trabajo fue una contribución muy importante a la crítica del socialismo.

¹⁰ La “Lista Otto” es un documento de doce páginas donde constan las obras retiradas de la venta por los editores o prohibidas por las autoridades alemanas. Se hizo pública el 28 de septiembre de 1940.

¹¹ THIBON, G., *Introduction à La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, p. XII.

3. Simone Weil y Gustave Thibon

Simone Weil llegó a casa de Gustave Thibon a comienzos del mes de agosto de 1941. Quería ante todo aprender las labores del campo, y contaba con trabajar en la vendimia para conocer de primera mano lo que es el trabajo asalariado agrícola de los temporeros. El dominico Joseph Marie Perrin había pedido a su amigo Gustave Thibon que acogiese durante un tiempo a esta profesora apartada de las aulas por las leyes de Vichy, debido a su condición de judía. Simone Weil y el dominico mantenían largas conversaciones para estudiar la posibilidad que tenía Simone Weil de recibir el bautismo y entrar así a formar parte de la Iglesia católica. Desde 1938, la pensadora francesa se adentraba en los caminos de lo sobrenatural e iba creciendo su interés por las cuestiones metafísicas y las vivencias religiosas, a pesar de que había sido una notable militante sindicalista.

Gustave Thibon acogió a Simone Weil durante los meses de agosto y septiembre, con alguna interrupción, en su casa de Saint Marcel d'Ardèche. Después, entre el 22 de septiembre y el 22 de octubre, le proporcionó trabajo como vendimiadora en la explotación de un viticultor de Saint-Julien-de-Peyrolas, con el fin de que pudiera trabajar como una vendimiadora más en el grupo de trabajadores contratados, sin recibir atenciones especiales.

La relación entre Gustave Thibon y Simone Weil no fue fácil al principio: “Nuestros primeros contactos fueron cordiales, pero penosos”, escribe Thibon¹², pues él y su familia querían acoger a la profesora con cierto calor, pero ella se negaba a recibir ciertas atenciones. Cuando conoció el lugar, pidió enseguida habitar fuera de la casa familiar para instalarse en una casita algo alejada y medio derruida, cerca del Ródano. Thibon no tuvo más remedio que aceptar lo que Simone Weil pedía, aunque no podía ocultar que se sentía contrariado; le costaba entender aquella falta de sencillez, pues él y su familia habitaban una casa modesta. Sin embargo, a pesar de los inconvenientes iniciales, pronto surgiría una buena amistad entre el escritor y la filósofa, y aquel quedaría impresionado por la personalidad de Simone Weil, de quien escribió que “nunca había hallado en un ser humano semejante familiaridad con los misterios religiosos, ni había visto la palabra ‘sobrenatural’ tan llena de realidad, como en contacto con ella”¹³. Charlaban bastante y trabajaron juntos la lengua griega clásica, en la que leían a Platón y los Evangelios. Juntos aprendieron el padrenuestro en griego y se prometieron recitarlo en esta lengua. Gustave Thibon, por otra parte, era gran admirador y conocedor de los escritos de san Juan de la Cruz, y tenía varias versiones de las obras del santo carmelita; gracias a él conoció Simone Weil a san Juan de la Cruz y quedó atrapada por el mensaje del santo de Fontiveros, a quien leería en español. Su entusiasmo era tal, que a finales de aquel año escribía así a su hermano André: “¿Has leído a san Juan de la Cruz? En este momento es mi principal ocupación. También me han dado un texto sánscrito de la *Gita*, transcrito en letras latinas. Son dos pensamientos

¹² *Ib.*, p. II.

¹³ *Ib.*, p. III. Según el dominico Joseph Marie Perrin, lo sobrenatural es para Simone Weil “lo que es producido por Dios y no necesariamente lo que sería acceso a la vida de Dios, a la gracia, como se dice de forma ordinaria en lenguaje cristiano”. PERRIN, J. M., *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 50.

extraordinariamente parecidos. La mística de todos los países es idéntica. Creo que también Platón debería estar situado ahí, y que tomaba las matemáticas como materia de contemplación mística”¹⁴.

El tiempo que Simone Weil pasó con los Thibon fue suficientemente largo como para que entre ella y Gustave Thibon surgiese y se consolidase una amistad auténtica; fruto de ella fue un gesto de confianza de la filósofa hacia el escritor: dejarle buena parte de sus cuadernos cuando partió hacia América con sus padres huyendo de la ocupación nazi. Ateniéndose a la palabra de Simone Weil, que le autorizaba a hacer lo que creyese oportuno con aquellos diez cuadernos, Thibon agrupó por temas los pensamientos de la filósofa recogidos en ellos. Fue así como surgió *La pesanteur et la grâce* [*La gravedad y la gracia*], una de las obras más conocidas y emblemáticas de Simone Weil, publicada en 1947; era el primer libro editado de Simone Weil. A él seguirían otros, de cuya edición se encargó Albert Camus (en la colección “Espoir” de la editorial Gallimard). Pero fue *La pesanteur et la grâce*, prologado por Thibon, el libro que dio a conocer a Simone Weil, despertando de inmediato gran interés en los círculos católicos no sólo franceses.

En las ediciones francesas de *La pesanteur et la grâce* consta el texto introductorio de Gustave Thibon, capital para entender la obra en su conjunto y su gestación. No sucede lo mismo en la edición en español, publicada por Trotta (1994)¹⁵. En su estudio de treinta y tres páginas, Thibon incluye la carta que Simone Weil le envió desde Orán, en plena travesía hacia los Estados Unidos. La filósofa le escribe refiriéndose a los diez cuadernos que le había confiado en mayo de 1942, antes de embarcarse con rumbo a América: “Si en tres o cuatro años no oye usted hablar de mí, puede considerarse el propietario”¹⁶. Thibon se acogió a estas palabras desde el interés que despertaban en él los textos de Simone Weil, convencido como estaba de que serían luz para muchas personas espiritualmente inquietas. Y así fue. El libro logró despertar tanto interés, que hizo olvidar, en cierto modo, la fiebre existencialista, tan persistente en la época.

En la extensa introducción de Thibon abundan referencias a los escritos de Simone Weil que tanto impresionaron al escritor tras el encuentro con la filósofa; el autor va exponiendo el pensamiento de Simone Weil deteniéndose en los aspectos principales, para comentar después las líneas de este pensamiento en relación con la fe católica, considerando que él no es teólogo y que ella no deja de acogerse a un vocabulario místico y no especulativo, por más que se sienta tan ajena a cualquier experiencia de este tipo.

El siguiente texto es una muestra de la envergadura de la obra que Thibon presenta y que tanta mella habría de hacer a finales de la década de los cuarenta:

Toda la obra de Simone Weil está impulsada por un inmenso deseo de purificación interior e impregnada de él, y tal deseo rebrota en su metafísica y en su teología. Con toda el alma en tensión hacia un bien puro y absoluto cuya existencia nada podía probarle aquí abajo,

¹⁴ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VII, 1, *Correspondance familiale*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 502-503. André Weil fue un matemático eminente; de ahí la observación sobre Platón.

¹⁵ La edición de 1994 de la editorial Trotta contiene una Introducción del traductor del texto, Carlos Ortega. La Introducción de Gustave Thibon aparece, en cambio, en la primera edición que se hizo en Argentina, en 1953, por la Editorial Sudamericana.

¹⁶ THIBON, G., Introduction à *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. VIII.

y que, sin embargo, ella sentía más real que cuanto existía en ella y en torno a ella, quiere Simone Weil asentar la fe en este ser perfecto sobre una base que no pudiera perturbar ningún golpe de suerte o de desgracia ni ninguna conmoción de la materia o del espíritu. Para ello, importa sobre todo eliminar de la vida interior cualquier forma de ilusión o de compensación (la piedad imaginativa, los “consuelos” religiosos, la fe no aclarada en la inmortalidad del yo, etc.) que usurpan con tanta frecuencia el nombre de Dios y que en realidad no son sino refugios para nuestra debilidad y nuestro orgullo: “Hay que velar por el ámbito en el que se pone lo infinito. Si lo ponemos en el nivel que sólo a lo finito conviene, da igual qué nombre le podamos dar”¹⁷.

Al final, Thibon no deja de subrayar los peligros que tal espiritualidad puede acarrear: “Los peores vértigos proceden de las cimas más altas”, escribe. Pero añade a renglón seguido que “si la luz puede arder, la anterior no es razón suficiente para dejarla bajo el celemín”¹⁸. Se arriesga, pues, a ofrecer a los lectores la luz que aporta Simone Weil para que pueda dar frutos abundantes.

4. La glosa de d’Ors sobre *La pesanteur et la grâce*, 1949

El 31 de mayo de 1949 Eugenio d’Ors publica en *Arriba*, dentro de la serie “Novísimo Glosario”, un texto fascinante de apenas cinco párrafos bajo el título “Simone Weil”. Arranca la glosa de una conversación con el pensador francés Henri Masis –presentado más arriba como uno de “los franceses” del curso de Santander de 1948– un día al atardecer en su caserón de la calle Sacramento de Madrid: “¿De qué novedades filosóficas se habla en Francia?”, le pregunta d’Ors. “Se habla [...] de los existencialistas. Aparte de esto, se habla de los escritos de Simone Weil”, responde Masis. “¡Ah!, dije”, escribe d’Ors.

Merece la pena transcribir íntegro el segundo párrafo pues además refleja bien el estilo orsiano, a veces alambicado:

Ahora gracias a Masis, –ignoro si, igualmente, a Gustave Thibon– tengo entre manos el libro *La pesanteur et la grâce* de Simone Weil. Gustave Thibon lo prologa. Estuvo Thibon en Santander, el verano último. Nuestras horas de dar clase coincidían. Apenas si pudimos tratarnos. Después he leído alguna página suya a través de la extinta revista *Alfêrez*. No me dieron tales extractos la impresión de bien escogidos. Pero, no ya en el prólogo, sino en el cuerpo de las meditaciones de Simone Weil, me salta esta referencia de pronto: “Pureza más grande del dolor físico (Thibon). De donde, dignidad más grande del pueblo” (...)– “¡Ah!”, vuelvo a decir, como cuando la conversación con Masis, hace algunos días¹⁹.

El pasaje que salta a la vista de Eugenio d’Ors y le impacta corresponde al capítulo sobre “La desdicha” [*Le malheur*], en la página 94 del volumen editado por Thibon

¹⁷ *Ib.*, p. XIV.

¹⁸ *Ib.*, p. XXXII.

¹⁹ D’ORS, E., *Último glosario. IV. El designio y la ensalada*, edición de Alicia García Navarro y Ángel d’Ors, Granada, Editorial Comares (colección La veleta), 2002, pp. 139-140. Los extractos de Thibon a que hace referencia son probablemente los publicados en la revista *Alfêrez*, I, 9-10, p. 2, bajo el título “Gustave Thibon”. Accesible online en <<http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0902.htm>>.

en Plon en 1947²⁰. Se trata de una de las intuiciones centrales de Simone Weil y que curiosamente encuentra eco profundo en la concepción orsiana, una vez superado un malentendido quizá superficial. Vale la pena transcribir la parte sustancial del tercer párrafo de la glosa de d'Ors²¹:

Tengo la impresión de haberme encontrado aquí, y para empezar, con la clave, que podría servir para abrirnos el secreto de Simone Weil –como, tal vez, el del mismo Gustave Thibon–, desde luego con más eficacia que todas las anécdotas aportadas, sobre la ocasión del conocimiento recíproco y sobre las veleidades de la existencia en la muchacha israelita, quedada a pique de conversión al catolicismo: [...] Y el secreto está en que la energía con que, en la fórmula del libro, se oponen “*la pesanteur*” y “*la grâce*”, es engañosa; por lo menos, respecto de la predilección de la autora y de su prologuista. Para ellos, superada la contradicción, la gracia sube de precio, cuando en el seno mismo de la pesadez se inserta. No es una gracia que se liberta en un vuelo, que “va de vuelo”, como la que en san Juan de la Cruz nos arrebató; sino una gracia que se hunde en lo terrestre y que llama “dignidad” al pueblo y “pureza” a la materialidad del dolor.

El lector de la glosa orsiana recuerda con facilidad sus análisis sobre el barroco –y el arte en general– y su distinción entre “las formas que pesan”, como las de la arquitectura clásica, que se oponen a “las formas que vuelan”. En su conocida obra *Tres horas en el Museo del Prado*, publicada originalmente en 1922, escribirá d'Ors a este respecto: “Para entendernos más de prisa, adelantemos que debe llamarse en arte *Clasicismo* la tendencia a la supremacía de las formas que se apoyan, y *Romanticismo* el culto de las formas que vuelan”²². Más adelante, en lugar de *Romanticismo*, dirá d'Ors *Barroquismo*, por ser el eón que engloba en su seno al romanticismo. Esta distinción, basada en la del escultor Adolf von Hildebrand entre el valor arquitectural y el valor funcional de una obra de arte²³, es la que d'Ors reconoce entre el *valor espacial* y el *valor expresivo* de una obra artística. En una determinada obra de arte o en un determinado estilo artístico destacará la constructividad sobre la expresión y en otros sucederá lo contrario²⁴.

Y así lo razona Eugenio d'Ors en el siguiente párrafo de la glosa de mayo de 1949:

Si no lo entendiéramos así, nos costaría el aceptar el demasiado fácil artificio con que la alusión a una calidad física se evoca en la palabra “pesadez”; mientras que se deja a la otra, aureolada con el nimbo de la sublimidad de una acción divina. Hubiéramos entonces preferido “inercia” para lo primero, –que alude también a la zona mecanizada de la vida anímica, la del hábito, la de los tropismos, de las pasividades todas–. En cambio, el poner, por ejemplo, “poesía”, “libertad”, “creación” en vez de “gracia” extendería ventajosamente el sentido a cuanto, en el vivir, empuja hacia lo alto, en emancipación de la ley de la grave-

²⁰ “Preté plus grande de la douleur physique (Thibon). De là, dignité plus grande du peuple”. De hecho, en las ediciones posteriores de esta obra desaparecerá el paréntesis con el nombre de Thibon. *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 94.

²¹ D'ORS, E., “Simone Weil”, *Último glosario*, IV, p. 140.

²² D'ORS, E., *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, Madrid, Caro Raggio, 1922, p. 14. Puede verse el texto definitivo en la hermosa edición *Tres horas en el Museo del Prado*, Madrid, Tecnos-Alianza, 2003, p. 33.

²³ Cf. VON HILDEBRAND, A., *El problema de la forma en la obra de arte*, Madrid, Visor, 1989.

²⁴ Cf. GONZÁLEZ, A., *Eugenio d'Ors. El arte y la vida*, Madrid, FCE, pp. 268-272.

dad. “La inercia y la creación”, “la fatalidad y la libertad”, “Patética y Poética” presentarían la oposición más nítidamente... Pero, no. No se puede tratar de eso; puesto que, en rigor, la relación entre los dos enunciados no va a ser lógica, sino dialéctica. Para una superación dialéctica, importa asumir el máximo de la heterogeneidad posible; como aquella, famosa, que Hegel decía superar entre el “Cáncer” de la Astronomía y el “Cáncer” de la Patología.

Y termina d’Ors de un modo quizá un tanto sorprendente:

Que sobre la pesadez se derrame la gracia; que la dignidad nazca de la miseria; que la poesía florezca en la grosería. El camino de la santidad, ¿no pasa por el dolor de cabeza?... Tal me parece ser, en medio de vacilaciones, y hasta de confusiones, el verdadero mensaje de Simone Weil.

El estudioso experto en el pensamiento de Simone Weil es el primer sorprendido al advertir el acierto de Eugenio d’Ors en esta caracterización del todo esquemática del núcleo del pensamiento de la filósofa francesa, después de sus disquisiciones acerca del título del libro y de su sorpresa ante el pasaje que concentró su atención: “Pureza más grande del dolor físico. De donde, dignidad más grande del pueblo”. La contradicción entre la gravedad y la gracia resulta solo aparente: “la gracia sube de precio, cuando en el seno mismo de la pesadez se inserta”; es “una gracia que se hunde en lo terrestre y que llama ‘dignidad’ al pueblo y ‘pureza’ a la materialidad del dolor”. En estas expresiones orsianas se ve bien lo hondo que resuenan en su corazón y en su inteligencia las palabras de Simone Weil²⁵.

5. José Luis L. Aranguren, Eugenio d’Ors y Simone Weil

José Luis López Aranguren, fiel discípulo de Eugenio d’Ors en aquellos años, leyó, sin duda, la glosa “Simone Weil” publicada en *Arriba* el último día de mayo de 1949. La relación de Aranguren con Eugenio d’Ors se remonta a las lecturas que el primero realizó durante el periodo de la guerra civil y la inmediata posguerra, cuando se encontraba en su finca de Ávila confinado por una enfermedad que en realidad solo fue una sospecha de los médicos. En aquel “retiro”, como él lo llamaba, leyó mucho, y Eugenio d’Ors fue uno de los autores más frecuentados.

En marzo de 1944, la Junta Restauradora del Misterio de Elche organizaba un concurso literario uno de cuyos temas era “El pensamiento filosófico de Eugenio d’Ors”. Aranguren trabajó en ello tan concienzudamente que enviaba su escrito a la Junta ilicitana a mediados de junio; el trabajo resultó premiado. Pero el premio más importante fueron los elogios que pronto le dedicaría el pensador catalán al referirse en una de sus glosas al “nombre nuevo para mí de José Luis López Aranguren, del cual pronto a su vez se honrará la filosofía española”²⁶. No tardaría en conocer personalmente a

²⁵ Como muestra Mercè Rius, Eugenio d’Ors y Simone Weil convergen en otros aspectos de su pensamiento como los que están relacionados con la geometría. “Weil nos ayuda a profundizar en algunos puntos dudosos de la interpretación orsiana”, escribe Rius. Véase RIUS, M., *D’Ors, filósofo*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014, p. 261.

²⁶ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas, Obras completas*, vol. 6, Madrid, Trotta, 1997, p. 192.

Eugenio d'Ors y en convertirse, como escribe en sus *Memorias*, en “visitante semanal suyo”: “Mi vida, desde ese punto y hora cambió externamente mucho; de solitario me convertí, ante la afectuosa insistencia del querido maestro, en hombre casi social, mucho más de lo que es y era mi propia inclinación”²⁷. Se refiere Aranguren a su asistencia a la tertulia que se celebraba semanalmente en casa de Eugenio d'Ors y donde conocería a quienes elaboraban la revista *Escorial*, un grupo de falangistas católicos entre quienes destacaban los poetas Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Leopoldo Panero, y otros escritores como Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar o Pedro Laín. Más tarde se unió a ellos José María Valverde. Aranguren ejerció de crítico literario de la revista gracias a su enorme capacidad de lectura y a una gran inquietud intelectual que le llevaba a interesarse por todo lo que se publicaba en Europa. Aquel mismo año de 1944 *Escorial* publicaba en dos números sucesivos (el 48 y el 49) el trabajo de Aranguren sobre el pensamiento de Eugenio d'Ors. Poco después, en 1945, por expreso deseo del filósofo catalán, el texto de Aranguren aparecía como libro: *La filosofía de Eugenio d'Ors*²⁸, con nuevas aportaciones del Curso de Filosofía que Eugenio d'Ors impartió durante el curso académico 1944-1945 y las abundantes conversaciones que Aranguren mantuvo por entonces con su maestro²⁹.

Aranguren escribió sobre Simone Weil en 1951, cuatro años después de la publicación del primer libro de la filósofa, en “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, artículo publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos*³⁰; este texto constituyó un año más tarde el último capítulo de la tercera parte de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Siempre ávido de lecturas filosóficas y espirituales, y convencido de que la misión de los “seglares” ha de orientarse hacia hacer *interesante* la meditación cristiana³¹, Aranguren leyó muy pronto *La pesanteur et la grâce*, conocedor del impacto que había causado entre los católicos franceses, y presenta a Simone Weil como “profeta del presente” en un tiempo de descristianización y de indiferencia religiosa. Aranguren entiende que, como indica en el artículo citado, “estamos atravesando una ‘noche oscura’: Dios está sin duda siempre ahí, pero a los hombres de nuestro tiempo apenas nos es dado sentirle más que en su hueco, en el vacío y en su ausencia”³². Por eso comprende de inmediato el “fenómeno” que suponía publicar pensamientos de una joven filósofa que hablaba de ateísmo como “método” purifica-

²⁷ *Ib.*, p. 192.

²⁸ En algunos trabajos sobre José Luis L. Aranguren se indica que *La filosofía de Eugenio d'Ors* fue su tesis doctoral, pero ese dato es incorrecto. Aranguren defendió en 1951 una tesis que llevaba por título “El protestantismo y la moral”, que puede verse en el segundo tomo de sus *Obras completas* (Trotta, Madrid, 1994, pp. 23-158).

²⁹ Como consta en el Prólogo a la primera edición de *La filosofía de Eugenio d'Ors* (Madrid, EPESA, julio de 1944).

³⁰ “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, VII, 21, mayo/junio 1951, pp. 371-386.

³¹ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, *Obras completas* (6 vols.), vol. 1, Madrid, Trotta, 1994, p. 398: “Pues a los clérigos corresponderá –aunque tampoco exclusivamente a ellos [...]– hacer profunda la meditación cristiana. Pero a nosotros los seglares nos compete, sin duda, hacerla *interesante*, para lo cual, evidentemente, lo primero que hemos de hacer es *interesarnos* de veras en ella”.

³² *Ib.*, p. 399.

dor de la fe, y en 1951 ya está al tanto de los cuatro libros de Simone Weil publicados en Francia hasta entonces³³; en “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios” se constata la lectura de al menos tres de estas obras, a juzgar por las citas que presenta. Pero, sorprendentemente, Aranguren conoce detalles de la vida de Simone Weil que en aquel momento habían pasado casi desapercibidos. Escribe, por ejemplo, sobre la carta que la filósofa envió al escritor George Bernanos en 1938, tras la lectura de *Les grands cimetières sous la lune*, el libro de Bernanos sobre la guerra civil española que Simone Weil leyó en 1938, el año de su publicación. El escritor francés había vivido parte de la guerra civil en el bando “nacional”, en Mallorca, mientras la pensadora francesa formaba parte de la “columna Durruti” en el frente de Aragón. Se comprende que Simone Weil “devorase” el libro de Bernanos y que escribiese de inmediato a su autor, notable compatriota suyo, quien, como ella, había podido palpar el dramático ambiente de la contienda fratricida española. Pero lo asombroso es que la carta que Weil escribe a Bernanos se daba a conocer desde el *Bulletin des Amis de Georges Bernanos* en junio de 1950, y pasaría casi desapercibida hasta su nueva publicación en 1954³⁴. Este dato habla por sí solo de la inquietud intelectual de Aranguren, pero también de su interés por Simone Weil, pues fue sin duda uno de los primeros autores que escribió sobre la carta a Bernanos, incluyendo aquí a autores franceses.

La apreciación que hace Aranguren de la pensadora francesa tiene un tono bien distinto del que Eugenio d’Ors diera a su glosa “Simone Weil” dos años antes, por más que la glosa dejase entrever cierta comprensión de fondo. La realidad de la relación entre Aranguren y d’Ors es que maestro y discípulo se distancian cuando Aranguren publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* en 1952. En esta obra, Aranguren plantea una manera de concebir el catolicismo que difiere de la que tiene su maestro, aunque permanecería vinculado al pensamiento orsiano durante algunos años, sobre todo a raíz de ser nombrado, tras la muerte de Eugenio d’Ors en 1954, director del Seminario Eugenio d’Ors de Ciencia de la Cultura, una institución creada “para que continuase presente en la universidad la memoria de su nombre”³⁵.

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, para muchos el libro más importante de Aranguren, fue probablemente “el primer intento sistemático que se hizo en nuestro país por comprender el protestantismo”³⁶. Lo que su autor plantea en él va más allá de la mera exposición de un tema religioso e histórico, pues en sus páginas queda plasmada la tensión que presidía aquella etapa de la vida de Aranguren: tensión entre dos polos, uno “católico-cultural”, y otro que podría calificarse de “cristiano-existencial”. Esta dialéctica se gestó en los años de la posguerra, merced a dos trabajos importantes: el citado sobre la filosofía de Eugenio d’Ors y el que había

³³ Estos cuatro libros son: *La pesanteur et la grâce* (La gravedad y la gracia), de 1947; *L’Enracinement* (El arraigamiento), de 1949; *Attente de Dieu* (A la espera de Dios) y *La connaissance surnaturelle* (El conocimiento sobrenatural), de 1950. En el artículo alude a textos de los tres primeros.

³⁴ CINCIANI, D., “Débats et conflits autour d’une courte expérience ou les guerres d’Espagne de Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil* XIII, 4, XII, 1990, p. 397. Como afirma Cinciiani, entonces no se prestó atención a esta carta; tendría repercusión cuando, cuatro años después, la publicase la revista *Témoins* (n. 7, 1954).

³⁵ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas*, o. c., p. 213.

³⁶ FRAIJO, M., *A vueltas con la religión*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, p. 398.

escrito tiempo atrás sobre san Juan de la Cruz para presentarlo a otro concurso literario que finalmente quedó desierto, y con el que se conmemoraba el cuarto centenario del nacimiento del místico de Fontiveros en 1942.

San Juan de la Cruz y Eugenio d'Ors fueron, así, los dos términos de la polaridad que regía entonces el pensamiento y la vida de Aranguren: el primer polo, intimista y buscador del Dios que mora en el hondón del hombre, se centra en la figura de san Juan de la Cruz y en grandes pensadores existenciales como Kierkegaard o Unamuno; el segundo, luminoso, cultural, con proyección exterior, lo preside el catolicismo orsiano de entraña cultural. La tensión generada por esta dialéctica entre lo católico-cultural y lo cristiano-existencial es la que daría como fruto el “catolicismo existencial” por el que tanto veló Aranguren y que tan de menos echaba en España. Fue precisamente esta síntesis anhelada del catolicismo existencial la que distanció a Aranguren de su maestro Eugenio d'Ors. Lo explica Aranguren en *Memorias y esperanzas españolas* (1969) refiriéndose a la génesis de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*:

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia es un libro dialéctico, de proceso de pensamiento dentro de él. Se parte de una concepción orsiana (o del primer Guardini, o de Maria Laach, es igual, pero prefiero decir orsiana porque fue d'Ors quien más influyó en mí) y por eso en la primera parte del libro acontecen bastantes citas de d'Ors. En “diálogo” con d'Ors, me distancio de él. Un poco más allá de él se cae en el “catolicismo cultural”, para el que lo que importa es el valor “clásico”, luminoso, “católico”, pero no cristiano, de nuestra “figurativa” religión³⁷.

El catolicismo existencial al que apela Aranguren buscaba conciliar los términos de la polaridad expresada, no para borrar alguno de ellos, sino para que la tensión generada fuese fecunda y diese el fruto esperado: un catolicismo bien insertado en los entresijos de la existencia real y cotidiana de los seres humanos. Aranguren llevó así su empeño al plano cristiano “*tout court*”, en el que para él quedaba, si no resuelta, sí, al menos, “disuelta”, la antítesis generada. Así se forjó *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, donde consta el capítulo “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, en el que Aranguren habla, como se ha indicado, de Simone Weil. Cuarenta años después, en 1992, vuelve Aranguren sobre el tema de la gestación de su libro de 1952, en conversación con su hijo Eduardo, Javier Muguerza y José María Valverde. Lo presenta así, con alusión expresa a Simone Weil:

Del cruce, pues, de la pareja de conceptos catolicismo-cultural–protestantismo-existencial venía a salir mi propia posición, que cabría caracterizar como un “catolicismo existencial”, ejemplificado a lo largo de la historia por una serie de testimonios vivos que discurren desde san Agustín a Simone Weil³⁸.

³⁷ ARANGUREN, J. L. L., *Memorias y esperanzas españolas*, o. c., p. 201.

³⁸ LÓPEZ-ARANGUREN, E., MUGUERZA, J., VALVERDE, J. M. (EDS.), *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 78.

6. Aranguren interpelado por Simone Weil

Simone Weil, una mujer no formalmente creyente, educada en el agnosticismo y, sin embargo, tan interpelada por la verdad³⁹ que llegó hasta el mismo Cristo, a quien reconocía como la Verdad, es todo un paradigma al que se acoge Aranguren en su análisis de la “lejanía/ausencia” de Dios, como prototipo creyente de esta lejanía. En “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, Aranguren se fija sobre todo en su personalísima experiencia religiosa⁴⁰, abundando así en la importancia de lo “existencial”, cuando se publican los primeros escritos de la pensadora e interrogan a cristianos y a no cristianos en Francia y fuera de Francia.

En tiempos favorables a la filosofía de la existencia, que tanto contribuyó a poner en el centro la relación del hombre –de cada ser humano en particular– con Dios, y ante el desamparo en que se hallaba el hombre del siglo XX tras la Segunda Guerra Mundial, reciente aún el horror de nazismo y con la presencia poco reconocida del totalitarismo soviético, Aranguren se pregunta por la ausencia de Dios, “una de las dominantes de nuestro tiempo”⁴¹. Lo hace también porque no deja de ser misión del intelectual –y aquí recurre a su maestro Eugenio d’Ors– estar atento a lo que sucede, y en este sentido subraya “la importancia que cobra el hecho de que se vuelva a hablar de religión entre seglares y de que, particularmente los hombres de letras, traigamos ésta a capítulo, quiero decir, al centro de nuestra vida intelectual y literaria”⁴². También constata que el catolicismo ya no es el redil protegido de otro tiempo; él mismo palpa esa desprotección, tan alejada de los planteamientos culturales y luminosos orsianos. Entra así a considerar la lejanía de Dios de nuestro tiempo como realidad a la que es preciso hacer frente, analizando vivencias de autores que se encuentran en esa tesitura a mediados del siglo XX. Y se fija en un poeta español, Luis Felipe Vivanco, en un novelista inglés, Graham Greene, católicos ambos, y en una profesora francesa de filosofía, Simone Weil.

Consciente de que, salvo en el caso de los místicos, todos los seres humanos vivimos cierta lejanía de Dios, distingue Aranguren entre dos modos de privación o *inexperiencia* de Dios: “para unos, el modo de estar presente Dios es su ausencia. Para otros, el modo de estar ausente es su presencia [...]. O sea, que Dios puede estar lejos, en su cercanía. Y también puede estar cerca, en su lejanía”⁴³. Comenzando por la “cercanía” de Dios, Aranguren plantea que esta postura ha consistido tradicionalmente en un orden de vida, en un “tener los papeles en regla”, que puede vivirse desde un “cristianismo heroico” –concepción de la religión como “hazaña ante y para Dios”– o desde una fe *obligacional*, que es a lo que denominará cristianismo burgués, en el que

³⁹ En la carta autobiográfica que envía a Joseph Marie Perrin en mayo de 1942 con motivo de su partida a los Estados Unidos, narra Simone Weil la experiencia vivida a los catorce años. Adquirió entonces la certeza de que “cualquier ser humano, hasta si sus facultades naturales fuesen casi nulas, penetra en ese reino de la verdad reservado al genio, a condición de desear la verdad y hacer un esfuerzo perpetuo de atención para alcanzarla”. En WEIL, S., *Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966, p. 39.

⁴⁰ ARANGUREN, J. L. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 408.

⁴¹ *Ib.*, p. 404.

⁴² *Ib.*, p. 398.

⁴³ *Ib.*, p. 399.

la religión se vive como obligación para con Dios, proporcionando al creyente ciertas garantías de salvación⁴⁴. Mas nuestro autor ve en estos modos de religiosidad un proceso degenerativo que puede terminar en laicización, sobre todo si las personas no se implican en su proceso de creer, y opta en el fondo de su ser por una vivencia existencial de la fe, aun cuando se considera a sí mismo y a la mayor parte de los cristianos de su tiempo como creyentes insertados en un cristianismo burgués. Con todo, frente a esta manera un tanto artificial de vivir la fe, el “catolicismo existencial” de Aranguren, la religiosidad arraigada en el vivir que tanto anhela, consiste en aceptar y vivir la existencia tal cual es, y, ante todo, en “escogerse”, en acometer opciones personales, dando cuenta así de la filosofía existencialista que predominaba entonces en Europa⁴⁵.

Por un instante de verdadera devoción, cuántas largas jornadas de rutinaria “obligación”, muchas veces, además, incumplida, y qué secreto sentimiento invenciblemente “contractual”: *Do ut des*, “negocio de la salvación”, soy bueno *para* salvarme o *para* no condenarme. Y aun cuando no llegue a ser así, aun cuando sigamos espontánea, querenciosamente –y ya es mucho–, la llamada divina, ¡qué mate, mediocre, cotidiana, burguesa cercanía de Dios! ¡Y qué lejanías infinitas tras este “estar en regla”, tras este aparente “estar con Dios!”⁴⁶.

¿Situaría Aranguren a Eugenio d'Ors en el paradigma del cristianismo heroico u obligacional, frente al paradigma de la lejanía/ausencia de Dios en el que claramente está Simone Weil como testigo singular del tiempo presente? ¿Es d'Ors, para el Aranguren de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, alguien similar al cruzado o al caballero de la fe? Lo que Aranguren pone de manifiesto es que su maestro se ampara en un catolicismo clásico y no existencial, al entender que tanto el cartesianismo como el luteranismo vinieron a quebrar la síntesis lograda entre cristianismo y clasicismo, y salió así favorecido el elemento cristiano por encima del católico⁴⁷. Frente al clasicismo orsiano que propugna una vivencia más eclesial o asamblearia, Aranguren piensa que cada ser humano ha de situarse ante sus opciones fundamentales de vida y elaborar desde ahí su propia vivencia religiosa. Para Aranguren, hay que tomar partido personalmente y hacerse cargo de tal elección porque la vivencia religiosa no puede reducirse a meras prácticas externas que empuñan la vivencia de fe y tienden a reducirla a mera cultura; este es probablemente el punto en el que más se aleja de su maestro⁴⁸.

Decisiones como estas han de brotar del hondón del alma y ser sostenidas no con palabras de quita y pon, no mediante posiciones intelectuales, sino con la vida entera y verdadera. Cada hombre, como cada época, tomará la que sea capaz de soportar⁴⁹.

⁴⁴ *Ib.*, p. 400.

⁴⁵ *Ib.*, p. 401. Aquí Aranguren menciona a Sartre.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ ARANGUREN, J. L. L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, o. c., p. 170.

⁴⁸ Véase el capítulo “Sobre el ‘catolicismo’ como cultura y sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno”, en ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., pp. 365-386.

⁴⁹ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 409.

En este sentido, Aranguren también dirá que no es en el orden o en la satisfacción con uno mismo, sino en la pobreza, “en medio de la miseria y la abyección, en la rotura y el fracaso existencial, cuando el alma está más propicia para que en ella irrumpa Dios”⁵⁰.

Con estas consideraciones existenciales de la fe no es de extrañar que Aranguren detecte la hondura religiosa y metafísica de Simone Weil y sitúe enseguida a la pensadora francesa en el signo del tiempo que es la ausencia de Dios. En su artículo cita estas palabras de la autora: “aquel a quien es menester amar está ausente”⁵¹, que coinciden con el título de un capítulo de *La pesanteur et la grâce*. En el artículo que analizamos se constata que Aranguren quedó fascinado.

En “Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios”, Aranguren va presentando diversos aspectos de la fe y de la filosofía de Simone Weil; llama la atención la profundidad de su comprensión cuando no se habían publicado aún estudios de calado sobre la pensadora. Se refiere, por ejemplo, a la proximidad entre la visión religiosa de Simone Weil y la religiosidad mística de san Juan de la Cruz⁵², y sugiere que sería bueno leer a la filósofa francesa desde los escritos del místico castellano. Aranguren conocía bien la obra de san Juan de la Cruz, y se percata de que Simone Weil capta aspectos esenciales del mensaje del santo carmelita, a quien leería únicamente el último año de su vida (comenzó a leerlo entre agosto y septiembre de 1942 y su vida se consumía el 24 de agosto de 1943). El autor se refiere, sobre todo, a la dimensión purificadora del ateísmo, capital en Simone Weil, para quien el apartamiento de Dios es capaz de “limpiar” la misma noción de Dios de tantas elaboraciones humanas.

La religión como fuente de consolación es un obstáculo para la verdadera fe: en este sentido el ateísmo es una purificación. Debo ser atea con la parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres en quienes no ha despertado la parte sobrenatural son los ateos los que tienen razón y los creyentes los que están en el error⁵³.

No cita este texto Aranguren, pero sí lo central de su contenido, pues comprende ciertamente que el “estar sin Dios” de Simone Weil lleva incluso a pensar que Dios no exista porque “solo así llegará a manifestarse en toda su pureza su existencia”⁵⁴. Este es el mensaje weiliano del ateísmo purificador, ya indicado. Y en este mismo punto relaciona Aranguren el pensamiento de Simone Weil con el hondo mensaje de la noche en san Juan de la Cruz, como realidad humana que purifica la fe de ilusiones y proyecciones vanas. A la vivencia de la noche añade Aranguren el amor anónimo de Simone Weil, puro y desinteresado, un amor completamente universal⁵⁵, similar al que invita el mismo Cristo.

Aranguren se fija en otros aspectos centrales del pensamiento de Simone Weil: su querencia por el mundo obrero o la comprensión profunda de los seres de desgracia. El primero de ellos la llevaría a dejar temporalmente la enseñanza y a trabajar en diversas fábricas durante ocho meses, profundizando así en una filosofía del trabajo; y

⁵⁰ *Ib.*, p. 406.

⁵¹ WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 126. El capítulo es el 24

⁵² ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 406.

⁵³ WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, o. c., p. 132. También en WEIL, S., *Œuvres Complètes*, VI, 2, p. 337.

⁵⁴ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 404.

⁵⁵ *Ib.*, p. 408.

el segundo la condujo a leer en la experiencia de los desventurados, aspecto que trató admirablemente y del que Aranguren da cuenta con estas palabras que abundan de nuevo en la realidad de la ausencia de Dios:

Dios nos ha abandonado literalmente en el tiempo, regido por la ley implacable de la necesidad. Y envía la desgracia indiferentemente sobre los buenos y sobre los malos, igual que la lluvia y los rayos del sol. Nosotros, si queremos salvarnos, hemos de aceptar, sin paliativos, este abandono. [...] Pero si llegados al punto en que no se puede retener el grito “¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, se permanece allí sin cesar de amar, se termina por alcanzar algo que no es ya desgracia, sino, por dentro de la desgracia, beatitud en Dios⁵⁶.

Aranguren también da cuenta de las concepciones políticas de Simone Weil, sobre las que la organización *Francia Libre* le indicó que escribiese en Londres con vistas a rehacer Francia y la civilización europea tras la guerra. Para Simone Weil, ningún ser humano debe ser privado de bienes que son, en realidad, *metaxú*, es decir, mediaciones o puentes en la vida; y pone como ejemplos el hogar, la patria, la familia, la tradición, y el arraigo en una existencia digna. Este último, el del arraigamiento, será el tema central de *L'Enracinement*, el libro que dejó inacabado cuando le llegó la muerte, y del que Albert Camus dijo que constituía un auténtico tratado civilizatorio⁵⁷ en aquella crisis que asolaba Europa⁵⁸.

Aranguren captó aspectos centrales del pensamiento de Simone Weil muy tempranamente, cuando se estaban dando a conocer los escritos de la autora. Si a Eugenio d'Ors aquella manera de pensar fuera de sistema, colmada de contradicciones, le producía cierto “dolor de cabeza”, no sucedió lo mismo con su discípulo José Luis Aranguren, quien comprendió que llegaban tiempos de lejanía de Dios para los seres humanos y el mundo en general, como si hubiese intuido esta afirmación que Simone Weil escribió con mayúsculas en uno de sus *Cahiers*: “PUESTO QUE ESTAMOS EN TIEMPOS DE INCREULIDAD, ¿POR QUÉ DESCUIDAR EL USO PURIFICADOR DE LA INCREULIDAD? LO CONOZCO POR EXPERIENCIA”⁵⁹.

De la ausencia u ocultación de Dios ya da cuenta el profeta Isaías (Is 45, 15); es una de las grandes cuestiones que está presente como vivencia profunda en quienes se toman en serio la fe, y especialmente en autores místicos como san Juan de la Cruz y otros pensadores de la conocida como vía apofática o negativa. Y no deja de ser un tema recurrente de la religiosidad existencial y vital y del cristianismo interior de todos los tiempos.

A pesar de la proximidad del cristianismo y de la Iglesia católica, Simone Weil optó por permanecer en el umbral, por no entrar en la Iglesia. Aranguren relaciona en este sentido a Simone Weil y Henri Bergson, de origen judío ambos:

Se ha dicho, creo, que la razón última por la que Bergson no entró en la Iglesia fue la de no separarse, en momentos quizá críticos, de las gentes de su raza. La “raza” de Simone

⁵⁶ *Ib.*, p. 409.

⁵⁷ CAMUS, A., “Project de Prologue”, en *Œuvres complètes*, t. II, Essais, “Bibliothèque de La Pléiade”, París, Gallimard, 1965, p. 1701.

⁵⁸ ARANGUREN, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 408.

⁵⁹ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VI, 2., p. 339.

Weil, biológicamente la misma, era en una realidad más profunda, la masa anónima de los desgraciados, de los que, sobre carecer de todos los bienes de este mundo, están privados de Dios: “Cuando me represento concretamente y como una cosa que podría estar próxima el acto por el cual yo entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me es más penoso que el de separarme de la masa inmensa y desgraciada de los descreídos”⁶⁰.

En efecto, el amor por los desdichados fue uno de los factores que llevaría a Simone Weil a no querer traspasar el umbral de la Iglesia; quiso quedarse en ese umbral. Este pensamiento fronterizo impregnado de una fe existencial profunda absolutamente respetuosa con Dios es el que interpela de forma especial a Aranguren, quien partiendo del catolicismo cultural orsiano concibió una vivencia de la fe arraigada y abierta al drama del tiempo presente, al drama existencial de cada ser humano.

Como escribirá más tarde José Jiménez Lozano, Simone Weil es una mística *post mortem Dei* instalada en la modernidad total, alguien “que se entrega a lo Real Último, no ya ‘ut si Deus non daretur’, sino ‘etsi Deus non datur’”⁶¹. Esta es la realidad que comprendió Aranguren y que no podía atisbar Eugenio d’Ors desde su visión formal y luminosa del catolicismo.

7. Conclusión

Si Eugenio d’Ors fue uno de los primeros lectores de Simone Weil en España, José Luis López Aranguren daría un gran impulso a la difusión de la obra de la filósofa francesa entre nosotros. Por los comentarios de Aranguren llegaron muchos lectores hasta autores que luego se convertirían en grandes referentes de sus vidas; ese fue el caso de los lectores de Simone Weil. Probablemente por esta vía la conoció también uno de sus mejores lectores en España: José Jiménez Lozano. Pero es obligado decir que Aranguren no haría más que continuar el papel de difusor y acercador de la cultura que antes que él detentaba su maestro Eugenio d’Ors, quien fue el primero en presentar a la filósofa francesa en España; lo haría, además, en la prensa diaria, el medio más accesible y democrático de todos⁶².

La década de los cincuenta ya no es, ni en España ni en el contexto europeo, periodo de un catolicismo bien estructurado y firme, con ecos de la antigua “cristiandad”, sino que, con palabras de Aranguren, “nuestro tiempo está cercado por la descristianización, por la indiferencia religiosa, por la privación de Dios. Estamos atravesando una *noche oscura*”⁶³. Esto se afirma en el sentido más profundo, y con las luces y sombras que conlleva; por eso expresa Aranguren que Dios puede estar lejos en su cercanía y también cerca en su lejanía. Pero al “filósofo de las formas” no podían sino desconcertarle afirmaciones como esta, igual que le sacó de quicio –le producía dolor

⁶⁰ *Ib.*, p. 406.

⁶¹ JIMÉNEZ LOZANO, J., “Queridísima e irritante Simone”, en *Archipiélago* 43, 2000, p. 19.

⁶² José Luis Abellán escribe sobre Eugenio d’Ors: “El periódico fue para él la cátedra, como fue también palanca de acción política: dos actividades que siempre entendió estrechamente unidas y que formaban parte de su Heliomaquia”. En ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 7, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 142. Heliomaquia significa lucha por la luz; es una de las principales categorías orsianas.

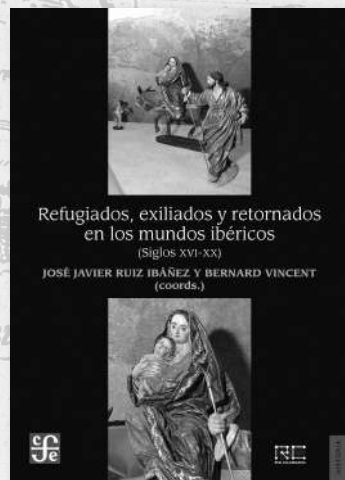
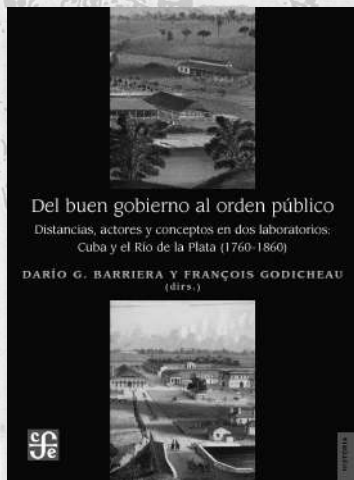
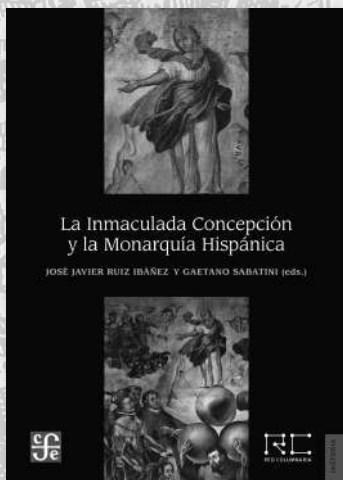
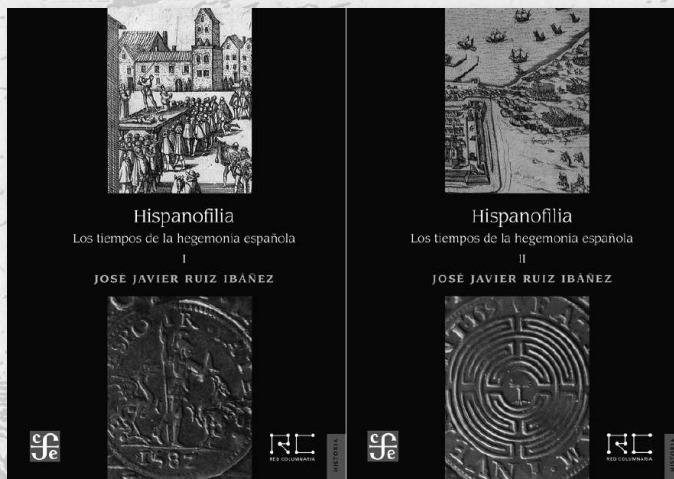
⁶³ ARANGUREN, J. L. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, o. c., p. 399.

de cabeza, como indica al final de la glosa citada– la santidad que propone Simone Weil. ¿Cómo podrían reconciliarse las “formas” orsianas y su admirable sistematicidad con un pensamiento que tiene como base la contradicción⁶⁴?

Pero una figura como la de Simone Weil viene a mostrar que la inquietud religiosa anida y late en lo más recóndito del corazón humano, vinculada al vivir y al repicar de ese corazón. Este “latido divino” lo detectó Eugenio d'Ors y lo plasmó en su filosofía, al tiempo que lo difundía a través de su *heliomaquia* o “lucha por la luz”; y en d'Ors lo descubrió de manera especial José Luis Aranguren. Sin embargo, sus trayectorias fueron distintas, como lo fueron también los tiempos en los que ambos vivieron, pues d'Ors murió, como se ha indicado, en 1954, y Aranguren en 1996. Los dos autores se hicieron eco de los escritos de Simone Weil, aunque con resonancias muy diversas; sin embargo, de los dos se puede decir que contribuyeron a dar a conocer a la filósofa francesa entre los lectores en lengua castellana, tanto en España como en América.

⁶⁴ WEIL, S., *Œuvres complètes*, VI, 4, p. 177: “La contradicción es la palanca de la trascendencia”. La contradicción es una noción básica y recurrente en Simone Weil.

Colección Historia



 FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Venta en línea
www.libreriajuanrulfo.com
www.fondodeculturaeconomica.es



La influencia de John Stuart Mill en la política española del siglo XIX

John Stuart Mill's influence on 19th century Spanish politics

DARÍO VARELA FERNÁNDEZ
Sorbonne Université - CRIMIC
dario.devarela@outlook.com

Autor de *On Liberty* (1859)¹, *Considerations on Representative Government* (1861)² o *Utilitarianism* (1863)³, John Stuart Mill es un filósofo y economista británico de importancia mayor gracias a sus contribuciones teóricas al liberalismo del siglo XIX. Numerosos son los trabajos académicos que se han interesado en la influencia de sus ideas en países de Europa septentrional, pero rara vez en países con menor tradición liberal como es el caso de la España del último tercio del siglo XIX.

Si bien es cierto que la recepción de las obras filosóficas de Mill en lengua castellana es tardía, los ecos de sus ideas están presentes, no obstante, en el debate político del primer período de la Restauración. Más allá de las diferentes alusiones al filósofo que podemos leer en la prensa, diferentes fuentes evocan una posible influencia tanto en el aparato legislativo español como en la construcción discursiva de los parlamentarios.

Con el fin de indagar la influencia real ejercida por John Stuart Mill en la política ibérica decimonónica, estudiaremos los posibles nexos existentes entre la obra *El gobierno representativo*⁴ y la ley electoral de 1878⁵ así como el uso de las ideas y de la figura del filósofo en el discurso político de Antonio Cánovas del Castillo.

¹ MILL, J. S., *La libertad*, Madrid, Librería de Fernando Fé, Trad. L. Benito y Endara, 1890.

² MILL, J. S., *El gobierno representativo*, Madrid, Librería de Victoriano López, 1878.

³ MILL, J. S., “El utilitarismo”, en *Biblioteca Económica y Filosófica*, vol. LIII, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, Trad. A. Zozaya y Jou, 1891.

⁴ MILL, J. S., *El gobierno representativo*, Sevilla, Administración de la Biblioteca Científico-Literaria; Madrid, Librería de Victoriano Suarez, 1878. Disponible en: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=12957>.

⁵ BOE-A-1878-9359 publicado en la *Gaceta de Madrid*: <https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1878/364/A00885-00890.pdf>. Las referencias posteriores harán alusión al texto publicado en prensa para mayor facilidad de consulta por parte del lector.

1. La ley electoral de 1878 y *Considerations on Representative Government*

Las primeras elecciones al Congreso de los Diputados bajo la Restauración son convocadas en 1876 y están regidas por el principio del sufragio universal masculino⁶. Unas elecciones que tienen por objetivo el disponer de representantes legítimos destinados a aprobar la nueva Constitución y que surge del compromiso entre moderados y canovistas. El propio Antonio Cánovas del Castillo, opuesto al sufragio universal, cede en un primer momento para lograr instaurar el nuevo régimen político, aunque su oposición ideológica sea clara en el decreto de convocatoria electoral en el que se especifica que el empleo de este tipo de sufragio se aplicará solamente “por esta vez”⁷.

Evocamos la modalidad y tensiones de las primeras elecciones bajo la Restauración puesto que la reflexión sobre éstas llevará a la proposición de la ley electoral de 1878. Esta última permitiría la vuelta, tan anhelada por los conservadores, del sufragio censitario⁸.

A priori, nada nos hace pensar en una posible influencia de John Stuart Mill, y su obra *El gobierno representativo*, si comparamos las ideas expuestas por este último y las intenciones de los conservadores españoles. Sin embargo, el traductor al español de *Considerations on Representative Government*, Siro García del Mazo, añade un apéndice a su traducción cuyo título es, precisamente, “Ley electoral de España de 1878”⁹. Según este último, habría principios del texto legislativo ligados a los preceptos del filósofo:

Insertamos a continuación la Ley electoral votada por las actuales Cortes, por hallarse inspiradas algunas de las reformas que introduce en los principios sustentados en este libro, aunque la aplicación limitada y parcial que de los mismos se hace, deba ser considerada más como un lisongero [sic] indicio de futuro adelantamientos, que como un verdadero progreso¹⁰.

El análisis de la ley electoral comparándola al libro traducido facilitará la visualización de las conexiones o influencias, y las oposiciones, entre los dos textos.

La primera influencia la encontramos en el artículo nº4 del título primero “DE LOS DISTRITOS ELECTORALES”¹¹ de la ley electoral cuando ésta hace alusión a las divisiones de los distritos en función de las necesidades de los votantes para facilitarles su derecho. John Stuart Mill considera, efectivamente, que “los colegios para votar (*polling-places*) deben ser bastante numerosos para facilitar la emisión del voto”¹².

⁶ MARTÍNEZ CUADRADO, M., “Bases, principios y criterios de la reforma electoral española: examen jurídico-constitucional”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº34, 1983, p. 43.

⁷ DARDÉ MORALES, C., VARELA ORTEGA, J., “Los procesos electorales y la función parlamentaria” en JOVER ZAMORA, J. M., *Historia de España Menéndez Pidal: la época de la Restauración (1875-1902), Estado, Política e Islas de Ultramar*, vol. XXXVI, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 119.

⁸ PRESNO LINERA, M. A., “El sistema electoral español desde sus orígenes hasta la Constitución de 1978”, en *Historia Constitucional*, nº 19, 2018, p. 99.

⁹ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 527.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Gaceta de Madrid*, Tomo IV nº364, 1878, p. 885.

¹² Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 326.

Los artículos 125, 126 y 127 del título sexto “DE LA SANCIÓN PENAL”¹³, dedicados a explicitar las penas legales contra todo aquel que ejerciera cualquier tipo de presión sobre el elector nos es presentado como una influencia del filósofo, quién se había posicionado claramente favorable a un castigo severo en caso de fraudes:

Si los funcionarios que deben reprimir el mal están corrompidos y son tan negligentes como aquellos que debieran reprimir; y si el público, principal resorte del mecanismo, es demasiado ignorante, o pasivo, o descuidado y ligero para desempeñar su misión, se obtendrá poco provecho del mejor aparato administrativo. Sin embargo, siempre es preferible un buen aparato a uno malo¹⁴.

No obstante, hemos de refutar cualquier tipo de influencia real puesto que la realidad práctica del sistema español es diferente. Las medidas previstas en la ley electoral no cambian el hecho de que la prerrogativa de organización de las elecciones le corresponde al Gobierno, y que éste, durante el período estudiado, no dudará en influenciar y cambiar los resultados de las elecciones a su conveniencia ejerciendo su presión sobre los gobernadores civiles, alcaldes y otros funcionarios encargados de elaborar y rectificar los censos así de como velar al buen desarrollo de las votaciones. En resumidas cuentas, el Gobierno tiene un control casi absoluto en materia electoral¹⁵, lo que se aleja de los preceptos liberales de Mill¹⁶.

En cuanto a los artículos en clara contradicción con las ideas del filósofo británico, el primero de ellos concierne el derecho a voto. Mientras que éste último defiende en *Considerations on Representative Government* que es “totalmente inadmisibles, ni aún como temperamento transitorio, el que la superioridad de influencia sea otorgada con arreglo a la riqueza”¹⁷, el artículo 15 del título tercero “DE LOS ELECTORES Y DEL CENSO ELECTORAL” estipula que solamente tienen derecho a voto “todo español de edad de 25 años cumplidos, que sea contribuyente dentro ó fuera del mismo distrito por la cuota mínima para el Tesoro de 25 pesetas anuales por contribución territorial”¹⁸.

Las disposiciones del artículo 79 del título cuarto “PROCEDIMIENTO ELECTORAL” prevén que el voto sea secreto y la forma en que éste se deposita¹⁹ entrando en oposición con las ideas de Mill:

Del sufragio universal, (y con mayor razón en el caso del sufragio restringido), tiene el votante la obligación moral absoluta de considerar, no su interés privado, sino el público, y votar, según su juicio más meditado, exactamente lo mismo que estaría en el deber de hacerlos, si fuera el único votante y la elección dependiese de él solo. Admitido eso, es

¹³ *Gaceta de Madrid*, o. c., p. 889.

¹⁴ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 49.

¹⁵ DARDÉ MORALES, C., VARELA ORTEGA, J., “Los procesos electorales y la función parlamentaria”, o. c., p. 120.

¹⁶ ROSEN, F., “La política filosófica de John Stuart Mill”, en *Télos*, vol. 21, n°1, 2017, pp. 9-19.

¹⁷ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 271.

¹⁸ *Gaceta de Madrid*, o. c., p. 886.

¹⁹ *Ib*, p. 888.

consecuencia suya, *prima faciae*, que el voto debe ser dado a la vista del público, siendo sometido a la crítica de éste, cuyos individuos todos se hallan interesados en el cumplimiento de dicho deber²⁰.

En la misma línea, no podemos hallar ningún tipo de paralelismo entre el pensamiento del filósofo y la ley electoral en el capítulo cuarto, del mismo título, puesto que éste está en contra de las elecciones parciales al Parlamento:

Hay otra razón muy poderosa contra la renovación gradual y parcial de la Asamblea. Es útil que haya una revista general y periódica de fuerzas opuestas para apreciar el estado del espíritu público y juzgar con toda certidumbre del poder relativo de los distintos partidos y de las diferentes opiniones²¹.

El título octavo, “DISPOSICIONES ESPECIALES PARA LA APLICACIÓN DE LA LEY EN LAS PROVINCIAS DE LA ISLA DE CUBA Y EN LA DE PUERTO RICO”²², presenta un caso especial en nuestro estudio, puesto que encontramos una influencia, y al mismo tiempo una contradicción, en las ideas del filósofo. John Stuart Mill propone que los territorios ultramarinos o las colonias con una cultura similar a la metropolitana deben de poder participar en el gobierno representativo: “pueblos cuya civilización es semejante a la del país gobernante, que comprenden el Gobierno representativo y son dignos de gozarlo”²³. No obstante, al mismo tiempo, el filósofo argumenta que los territorios extremadamente alejados de la metrópoli no pueden estar regidos por un mismo gobierno: “[los] países separados por la mitad del globo, no se encuentran en condiciones naturales para estar bajo el mismo Gobierno, o siquiera formar parte de la misma confederación”²⁴.

Comparando y analizando la ley electoral española de 1878 con el libro *Considerations on Representative Government* apreciamos que, a pesar del comentario inicial de Sirot García del Mazo, el texto de ley ibérico está mayoritariamente exento de influencia, véase contrario a las ideas de John Stuart Mill en ciertos puntos. Asimismo, en diversas ocasiones no podemos establecer de forma clara la posible existencia de puntos en común puesto que el filósofo no se posiciona de manera nítida, cítese por ejemplo el caso del cumplimiento de las promesas hechas al electorado²⁵.

Tras el análisis de la influencia del filósofo británico en la ley electoral de 1878, nos interesaremos a continuación a la influencia directa de sus ideas en la clase política. Para observar la permeabilidad de los principios de Mill, nos concentraremos en el caso preciso del artífice tanto de la ley electoral como del sistema político mismo de la Restauración, Antonio Cánovas del Castillo.

²⁰ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 310.

²¹ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 343.

²² *Gaceta de Madrid*, o. c., p. 890.

²³ Ley electoral de España de 1878 incluida por García del Mazo en MILL, J. S., *El gobierno representativo*, o. c., p. 486.

²⁴ *Ib*, p. 491.

²⁵ *Ib*, pp. 346, 362, 527.

2. La percepción de Antonio Cánovas del Castillo

Principal artífice de la restauración monárquica, Antonio Cánovas del Castillo es un actor mayor del período histórico estudiado. Líder indiscutible de los conservadores, el análisis de sus discursos y escritos para observar los puntos en común y las divergencias con John Stuart Mill cuando cita a este último, permitirá conocer cuál es el conocimiento y el calado de las ideas del filósofo británico en su espectro político. Para ello, las fuentes principales consultadas serán “De cómo he venido yo a ser doctrinalmente proteccionista”²⁶ (1891), y “Problemas Contemporáneos”²⁷ (1884), que reagrupa en tres volúmenes sus numerosos discursos en el Parlamento, artículos publicados, y, sobre todo, sus discursos en el Ateneo de Madrid.

Antes de nada, nos permitimos emitir una hipótesis, y esta consiste en que las lecturas de Cánovas sobre Mill se realizaron probablemente, y mayoritariamente, en francés. La anotación de la página 51 en “De cómo he venido yo a ser doctrinalmente proteccionista” citando uno de los libros del filósofo en su versión francesa (*Principes d'Économie politique*) reconforta nuestra idea.

Para una mayor claridad, dividiremos en cuatro bloques temáticos las alusiones de Cánovas del Castillo a Mill, a saber: economía, utilitarismo, lógica, y finalmente, moral y Derecho. En el campo económico, el primer ministro español considera que el filósofo confía en demasía en estimaciones y parámetros demasiado fluctuantes y no predecibles debido al libre albedrío:

John Stuart Mill, en su *Economía política*, fía también mucho [...] a la igualdad de ocupaciones y oficios [...] entre los hombres y las mujeres [...] esperando también, de paso, que se disminuyan las relaciones amorosas [...] al compás que se aumentan las industriales, las administrativas y aún las políticas²⁸.

Por estas razones expuestas, a Cánovas le parece más práctico y efectivo el regular los casamientos a través de las autoridades públicas para evitar la sobrepoblación en potencia que desregularía la economía. Un posicionamiento canovista basado en el pragmatismo, valor que caracterizará al político a lo largo de su trayectoria política.

El proteccionismo, y más concretamente las ideas proteccionistas favorables a la intervención gubernamental en las industrias extranjeras con el fin de proteger el mercado nacional, será una ocasión de acercamiento entre Cánovas y Mill, quién es citado junto a otro autor para justificar su política económica:

Sidgwick ha ampliado bastante [...] aquella concesión primera de Stuart Mill, [...] de que los derechos protectores podían ser aconsejados por la Economía política, cuando temporalmente se establecieron, con el fin de nacionalizar una industria extranjera²⁹.

²⁶ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *De cómo he venido yo a ser doctrinalmente proteccionista*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1891.

²⁷ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884.

²⁸ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 1, pp. 350-351.

²⁹ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *De cómo he venido yo a ser doctrinalmente proteccionista*, o. c., pp. 50-51.

En cuanto al derecho al trabajo, Cánovas considera obsoleta y peligrosa la proposición de Mill, quién estaría defendiendo un grave ataque al libre mercado:

Ya le había precedido recientemente en este camino [hablando de Pietro Siciliani] el célebre filósofo y sociólogo inglés Stuart Mill, resucitando la amortecida tesis del derecho al trabajo: principio no sólo incompatible con la libre concurrencia en la producción, sino también con el inevitable desequilibrio que en todo espacio de tierra puede, tarde o temprano, establecerse entre la población y las subsistencias, según observó ya [...] en el decimoséptimo siglo un economista español inédito y anónimo, y ha expuesto y vulgarizado Malthus después, con exageración, sin duda, pero en el fondo con inconclusa verdad³⁰.

La doctrina utilitarista, segundo bloque temático estudiado, es rechazada punto por punto por el primer ministro español de la Restauración, quién no ve en esa corriente más que una amenaza al libre albedrío y un análisis incorrecto de los intereses y las motivaciones de los Hombres:

Todavía más falsa y funesta que la de Spinoza, es con todo eso la doctrina que propagan otros adversarios del libre albedrío, dotados de aparente moderación de espíritu y apacible estilo. No hablaré aquí del derecho del más fuerte de Hobbes, ni del utilitario de Bentham o Stuart Mill: el moderno positivismo francés, profesado y desarrollado por M. Littré, me basta como ejemplo³¹.

Cánovas del Castillo no admite una visión considerada en ciertos aspectos utópica según la cual el ser humano priorizaría los quehaceres más importantes frente a otros considerados menores. Además, el catolicismo del político malagueño explica el rechazo constante de la doctrina utilitarista pura de Mill que considera al Hombre lo más importante, y su felicidad el principal objetivo, dejando de lado toda consideración teológica o próxima a la religión:

Los apetitos humanos no contenidos por la castidad cristiana, ni por el freno moral que recomendaba Malthus, ni por aquella fría consideración jurídica de Stuart Mill, de que nadie tiene derecho a llamar al concurso de la vida a seres que no puede alimentar, aumentan la población en un territorio dado hasta que largamente sobra³².

Hemos de recordar que, desde su llegada al poder, Antonio Cánovas del Castillo, a pesar de su fuerte creencia religiosa, aplicó un fuerte pragmatismo en sus declaraciones públicas, así como en ciertas proposiciones legislativas habida cuenta del contexto religioso español. Aunque siempre fue un ferviente defensor de la unidad religiosa, tras los cambios introducidos por el Sexenio Democrático (1868-1874)³³, éste considera imposible el restablecimiento de la dicha unidad y se abre a la idea de una cierta tolerancia de cultos. Esta mezcla de pragmatismo y valores propios que tanto

³⁰ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 2, p. 288.

³¹ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 1, p. 237.

³² CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 1, p. 239.

³³ GARCÍA PINACHO, M. P., “Prensa, educación y religión en el Sexenio Democrático (1868-1874)”, en *Aportes: Revista de historia contemporánea*, nº51, 2003, pp. 15-29.

juegan en la interpretación que tiene de John Stuart Mill, es fácilmente observable en el artículo 11 de la Constitución de 1876, siendo él uno de sus principales redactores:

La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga á mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado³⁴.

En lo que concierne el campo de la lógica, Cánovas del Castillo nos hace parte de múltiples consideraciones hacia el filósofo británico que nos permiten constatar, una vez más, un desencuentro entre el español y el inglés. El político español, tras un análisis pormenorizado, acusa a Mill de proponer una filosofía que no es práctica para la organización de la vida. Apoya su ataque en el hecho de la confianza ciega que tiene el filósofo en que los actos de los Hombres se producen siempre de la manera prevista y tienen como objetivo supremo la búsqueda de la felicidad:

No, señores: la lógica de Stuart Mill en la cual está esencialmente toda su filosofía (única semejanza que le hallo con Hegel por mi cuenta), no es bastante especulativa, ni suficientemente práctica para ordenar o dirigir la vida. Aplicada a las ciencias morales, niega esa lógica la libertad hasta el punto de suponer *infalible* la previsión de los actos, dado el conocimiento de las circunstancias de un hombre (1) = {Lógica, lib, VI, cap II}; aplicada al progreso, lo destruye interiormente; anteponiendo la casualidad a la causalidad [...] (2) = {Lib, III, capítulos XVII y XVIII}; aplicada a lo que ella intitula el arte de la vida [...] no produce que el triste postulado que sigue: ‘El fin o el principio fundamental teológico consiste en procurar la dicha, no sólo del humano linaje, sino de todos los seres sensibles’³⁵.

El último de los campos estudiados que cruza las ideas de Cánovas del Castillo con las de Stuart Mill es el de la Moral y el Derecho. Según el político español, el análisis del filósofo es erróneo debido a los fundamentos sobre los que parte, y es que, existiría una confusión entre la noción de Derecho y la de ley moral. Esto llevaría al británico, en su sistema propuesto, a que la justicia no sería más que un servicio complementario:

De todos los sistemas de Moral y Derecho natural en el empirismo fundados, es, sin duda el de la utilidad o el interés el más general y conocido [...] ha tenido larga serie de partidarios ilustres esa doctrina [...] Stuart Mill, Spencer, Bain y el propio Darwin. Confundiendo el Derecho con la ley moral, admite Mill un elemento intelectual en la moralidad, que es la idea del derecho ajeno (...) pero no da otros cimientos a su doctrina que el instinto de propia defensa [...] La justicia no es, en tal sistema, sino una especie de seguro social [...] Nadie que haya atentamente observado lo que la moralidad humana es, cuando es de veras, ni su concepto científico, la reconocerá bajo estos rasgos con que el sistema utilitario la pinta³⁶.

³⁴ Constitución de 1876 en su versión original: https://www.congreso.es/docu/constituciones/1876/1876_cd.pdf.

³⁵ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 1, pp. 296-298.

³⁶ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, o. c., vol. 2, p. 247-249.

Estas declaraciones nos hacen considerar que Cánovas del Castillo da una importancia vital a la justicia como fuerza suprema que debe intervenir cuando sea necesario y no solamente cuando los Hombres la necesitan. Así, el político refuta la idea de un factor intelectual en la moralidad, sin especificar al mismo tiempo cuál es su definición de la misma, dejando la puerta abierta a todo tipo de interpretaciones y análisis.

3. Conclusión

El presente estudio sobre la influencia de John Stuart Mill en la política española del siglo XIX nos ha permitido, en primer lugar, y tras el análisis y comparación de la versión española de *Considerations on Representative Government* con la ley electoral de 1878, observar la inexistencia real de lazos suficientemente importantes para señalar una influencia del filósofo británico en el aparato legislativo español. De este modo, hemos de indicar que la supuesta influencia de la que hace gala Siro García del Mazo en la ley española no se trata de una influencia en sí misma sino de una inspiración en las grandes líneas que conciernen un ideal representativo más democrático.

A pesar de la voluntad del traductor de querer manifestar un cierto grado de modernización a través de la implantación de un supuesto mejor sistema de gobierno de la nación, la ley electoral española de 1878, en su aplicación concreta, se encuentra muy lejos de los preceptos defendidos por el filósofo británico, véase en ciertos aspectos, completamente opuesta a estos.

Seguidamente, el estudio sobre el posicionamiento de Antonio Cánovas del Castillo en relación a las ideas de John Stuart Mill nos ha revelado que el político español cita de manera recurrente a este último, pero la mayor parte del tiempo, para refutar sus ideas. Divergen en todos los campos salvo en el económico. Las medidas proteccionistas defendidas por el inglés nutrirán el discurso proteccionista del primer ministro.

Estamos pues en medida de concluir que, a pesar de las aparentes influencias posibles, sea por las afirmaciones de autores como Siro García del Mazo, sea por el número recurrente de alusiones de Antonio Cánovas del Castillo, John Stuart Mill no logró implantar de manera firme sus ideas a pesar de ser un autor citado y reconocido por las élites políticas españoles de finales del siglo XIX.

Consideraciones sobre los *Símbolos del pensador* en José Ortega y Gasset: genealogía y repercusión de una imagen filosófica

*Considerations on the Symbols of the thinker in José
Ortega y Gasset: genealogy and repercussion of a
philosophical image*

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid
pgrand01@ucm.es

En 1932 Fernando Vela recogía en el Prólogo-Conversación a *Goethe desde dentro*, unas palabras de Ortega y Gasset que recreaban una imagen, que como todas las suyas, resultaba fecundísima para el diálogo filosófico:

El pensador de Illescas, en que escamoteaba, fundiéndolos en uno, el *San Idelfonso* del Greco, alojado en el Hospital de la Caridad que hay en aquel pueblo, y don Julián Sanz del Río, que vivió allí unos años meditando y haciendo por las mañanas, sobre la gleba toledana, gimnasia sueca. Las dos figuras se unen por una dimensión común: recuerde usted la imagen de ese *San Idelfonso*. Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávito por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador. El *pensoso duca* de Miguel Ángel es más bien el Preocupado, y el *Pensador* de Rodin, si piensa, sólo está pensando en el salto del acróbata que va a dar¹.

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Goethe desde dentro*, en *Obras Completas V*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 110-111.

El símbolo estético² que elige para representar al hombre que se ocupa profesionalmente del pensar, es decir, el filósofo, no es precisamente aquel que lleva por título en su obra “el pensador”, sino más bien la de un santo³. La imagen es poderosa porque la reflexión que hace Ortega y Gasset a propósito del san Ildefonso del Greco nos muestra la dinámica de su actividad filosófica. La metafísica es consustancial a la naturaleza de este pensador, la nariz huele como buen podenco a su presa: las ideas que vuelan en su “tránsito ingrávido por el aire” serán después encarnadas en negro sobre blanco. Pero, ¿qué podría haberle llevado a desechar las figuras de Miguel Ángel o de Rodin?, ¿por qué no pueden estas constituir *más estrictamente*, en lugar de la propuesta por Ortega, la imagen del Pensador? Y por último, ¿por qué estas tres imágenes y no otras?

Las preguntas planteadas nos conducen a un problema hermenéutico de difícil solución porque el filósofo madrileño no respondió a ninguna de ellas. En primer lugar, llama la atención que no se haya fijado en describir, como sí que hace con “el clérigo”, la figura de las otras candidatas a ser el Pensador. *Il Pensieroso* de Michelangelo Buonarroti, obra esculpida sobre la tumba de Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, representa, si creemos a Vasari, la imagen de un Lorenzo heroico enfundado en su armadura que quizá reflexiona sobre su propio destino. La mirada de este pensador no es hacia arriba, sino hacia un horizonte infinito. Mano sobre la cara, la nariz pierde el protagonismo metafísico que atribuía Ortega a la obra de el Greco. Por otro lado, *Le Penseur* de Auguste Rodin, nos muestra la imagen utilizada comúnmente para ilustrar la figura de un pensador. Se trata de un hombre completamente desnudo que no mira ni hacia arriba, ni tampoco hacia un vago horizonte, sino más bien hacia abajo en lo que podría constituir un acto de introspección o de ensimismamiento. La obra de Rodin como la de Miguel Ángel se vale de la mano para mostrar un gesto de reflexión, pero con ello también le quita valor a la nariz gnoseológica de Ortega. Asimismo ambas figuras muestran una poderosa estampa de fortaleza física. Pero, ¿por qué tiene que ser esta incompatible con la actividad intelectual?

A partir de esta elección el filósofo no podría ser más que un escritor de las ideas. Y probablemente ésta sea la diferencia radicalísima entre las tres imágenes. El san Ildefonso con pluma en mano se aleja de los hombres hercúleos de bronce y mármol. El *pensoso duca* de Miguel Ángel, no parece ser más que un hombre

² Para Ortega y Gasset el “arte es simbolización” y aunque nuestro trabajo no entra propiamente a confrontar la cuestión que desempeña el símbolo en la trama filosófica, para ello se recomienda la lectura de los libros de “estética semiótica” de Umberto Eco: *La definición del arte* (1968); *Historia de la belleza* (2004) e *Historia de la fealdad* (2007). Por otro lado, Ortega señala que la función de “simbolizar es sustituir un objeto por otro. A la patria se sustituye la bandera. Cuando entre ambos objetos no hay nexo apreciable, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa. Cuando los sustituimos por razón de su identidad en algún elemento o atributo, el símbolo es natural, tiene un fundamento objetivo y constituye un fenómeno cósmico como otro cualquiera”, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, en *El Espectador VII, Obras Completas II*, 2004, Madrid, Taurus, p. 687.

³ No era la primera vez que Ortega y Gasset recurría a imágenes religiosas en su pensamiento. Por influencia del neokantismo y, sobre todo, de Renan, el filósofo español se había referido a Dios en los años diez como metáfora para entender la Cultura. La expresión “religión de la cultura” fue utilizada en un sentido distinto a los análisis del San Ildefonso de El Greco, pero, sin duda, constituye un precedente: cfr. *Obras Completas II*, o. c., pp. 101 ss.

preocupado, acaso enredado entre las ideas, y el *Pensador* de Rodin, “si piensa”, afirma el filósofo, no puede ser más que un “acróbata” a punto de saltar. Pero, ¿por qué esos juicios?, ¿acaso no debería preocuparse el podenco, si quiere ser bueno, de olfatear a su presa? En efecto, las ideas no llegan si no hay una atención activa y pre-ocupada por ellas. Pero, ¿y el pensador, si piensa, no debería sino dirigirse luego a la acción? Si Ortega se decanta por la obra de el Greco es porque este pensador, representado por un hombre de Dios, no se queda sólo en el plano de la abstracción, sino que más bien, es el único de los tres que logra hacer que el verbo se haga carne sobre el papel. Mientras tanto, el “preocupado” de Miguel Ángel se entre-tiene con las ideas pero no las abaja al mundo encarnado; y el “acróbata” de Rodin, salta tan pronto como llega la idea a su mente.

Además hay que tener en cuenta que la obra de Miguel Ángel se encuentra instalada en el contexto de una tumba en el interior de la Basílica de san Lorenzo en Florencia. Del mismo modo, la escultura de Rodin fue proyectada para decorar una puerta del Museo de Artes Decorativas de París, con el marco de inspiración de *La porte d'enfer* de Dante. Ultratumba e inframundo frente al cielo o mundo de las ideas de san Ildefonso.

El problema es que esta simbólica por abierta y rica que pudiera parecernos, no quedó limitada a los tres personajes mencionados por Ortega y Gasset. El filósofo Manuel García Morente había reflexionado sobre esta cuestión en *Símbolos del pensador: Filosofía y pedagogía*⁴, artículo que había sido publicado en junio de 1931, es decir, un año antes de que lo hiciera la obra de Ortega y Gasset. Este hecho controvertido ha sido mostrado por Juan José García Norro⁵, el cual señala que el trabajo del filósofo jienense bien podría haber surgido a partir de alguna de las tertulias que se celebraron en los salones de la redacción de la Revista de Occidente.

En efecto, Morente se ocupó también de buscar un símbolo estético que fuera capaz de representar la actividad filosófica. En este sentido las dos figuras rechazadas por Ortega son también objeto de su reflexión. Hecho que justificaría el motivo por el que el filósofo madrileño no se detuviera en ofrecernos más argumentos. El pensador de Rodin no puede ser el pensador, según Morente, porque es un hombre de acción, piensa o, como mejor dice el filósofo, “excogita” un problema. Para Morente se acercaría más al prototipo de un inventor que a la de un pensador. En el caso de *Il penseroso*, tampoco podría ser calificado de pensador, porque, en realidad, representaría al pensativo, al que ensueña pero no piensa. Pensar es una actividad metafísica que consiste en “mirar las esencias”, por eso Ortega encontró su símbolo en la imagen de san Ildefonso y Morente lo hará con *El Doncel de Sigüenza*.

¿No conocéis la maravillosa estatua? Don Martín Vázquez de Arce lee, dialoga con el autor del libro y consigo mismo, medita, piensa. Precisamente ese leve atributo del libro abierto es el que confiere a esta magnífica estatua el simbolismo del pensador; es el lazo

⁴ GARCÍA MORENTE, M., *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía*, en Revista de Pedagogía, año X, nº 114 (junio 1931), pp. 241-252.

⁵ Cfr. GARCÍA NORRO, J. J., *El diálogo como imagen de la actividad filosófica*, en GARCÍA MORENTE, M., *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2012, p. 27; ROVIRA, R., Prólogo, *Ibid.*, p. 5.

de unión que pone al joven guerrero en relación mental con los otros hombres y con el universo todo⁶.

Si para Ortega advertíamos que el simbolismo del pensador había que encontrarlo en el atributo de la pluma, para Morente éste se encontraría en el libro. Pero lo novedoso es que ambas imágenes coinciden en lo que propiamente constituye un rasgo esencial del pensamiento: su carácter dialógico frente al monológico de las otras culturas⁷. Cuestión que le sirve al profesor Morente para afirmar que no cabe pensar sin enseñar, pero tampoco aprender sin pensar. La pedagogía como la filosofía se hallan intrínsecamente unidas a la actividad del pensamiento.

Ahora bien, si Morente se anticipaba por escrito a Ortega, como se ha visto en la constitución de la simbología del pensador, no menos cierto y cuanto menos, interesante, es la aparición de la famosa escultura funeraria del *Doncel de Sigüenza* en el primer número de *El Espectador* (1916). Cuando Ortega se refería a ella como una de las “estatuas más bellas de España” y como la única que además ha sido capaz de unir el “coraje a la dialéctica”⁸, no estaba más que adelantándose a la reflexión que luego Morente escribirá al considerarla como una “figura parlante” o una “mente que piensa”.

Pero la genealogía no termina aquí, porque si Ortega no cita a Morente, ni Morente cita a Ortega, lo cierto es que tampoco ninguno de ellos se refiere a Eugenio d’Ors. El filósofo catalán supo anticiparse a ambos con una brillante *Glosa* publicada el 12 de febrero de 1915 con el título *Il pensieroso, le penseur y el preocupado* en el periódico *España*, y que constituye, a mi juicio, el origen de estas reflexiones sobre las imágenes arquetípicas del pensador.

Esculpió en mármol Miguel Ángel, para el pudridero de los Médicis, la noble y melancólica imagen de *Il Pensieroso*. Augusto Rodin enfrió el fervor del bronce en una forma tensa y eficaz, la de aquel desnudo *Penseur* que luego llevará la ciudad de París a los propileos de su panteón. Penagos, para el cartel del nuevo periódico *España*, ha dibujado una nueva figuración ilustre, destinada, me parece, a quedar en la iconografía de la Inteligencia bajo el mote de *El Preocupado*.

El Preocupado representa la Inteligencia paciente, a dos dedos quizás de la desesperación. *Le Penseur*, la Inteligencia militante, a punto de parto y de victoria. *Il Pensieroso*, la Inteligencia triunfante, que al día siguiente del triunfo de la Inteligencia se llama ya Melancolía. Grande Esperanza española, después de todo, este Preocupado. Grande esperanza, porque significa que la verdadera vida aquí no ha comenzado aún, y que en verdad la pupila cansada no se da a contemplación de una decadencia; pero, al revés, el tenazmente ahincado entrecejo dice las luchas de una adolescencia tímida y tormentosa, excesivamente prolongada sin duda⁹.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ Sobre este asunto es importante aclarar que esta dimensión dialógica se fundamenta sobre la noción de “circunstancia” que resulta clave en el pensamiento orteguiano, y que fue desarrollado en 1914, es decir, en la misma época en la que surgen las reflexiones del periódico *España* y *El Espectador*.

⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *La vida en torno*, en *El Espectador I, Obras Completas II*, Madrid, Taurus, 2004, p. 188.

⁹ VV.AA., *Jerarquía, La Revista Negra de la Falange (1936-1938)*, Madrid, Ediciones Barbarroja, 2011, p. 118.

Recordemos que el periódico en el que aparecía la imagen del Preocupado mencionado por d'Ors había sido fundado por Ortega en enero de 1915 con el título: *España, Semanario de la vida nacional, y el filósofo catalán figuraba en la plantilla de sus redactores*. Se trataba del órgano de expresión de la recién fundada *Liga de Educación*. Resulta interesante la confrontación de las tres figuras planteadas por los tres filósofos:

	<i>Il Pensieroso</i> Miguel Ángel	<i>Le Penseur</i> Auguste Rodin	3ª Figura
Eugenio d'Ors	Inteligencia Triunfante	Inteligencia Militante	<i>El Preocupado</i> de Penagos Inteligencia paciente
Ortega y Gasset	Preocupado	Si piensa, sólo está pensando en el salto de acróbata que va a dar	<i>San Ildefonso</i> de El Greco Podenco de ideas que las huele en su tránsito.
M. García Morente	No es un pensador, sino un soñador o un preocupado	No es un pensador es un hombre de acción	<i>El Doncel</i> de Sigüenza. Mira las esencias para conocerlas

Una mirada atenta nos conduce a un tercer símbolo que encuentran los tres pensadores en una obra artística española. La figura de “un hombre aristócrata” del pintor e ilustrador gráfico de art déco, Rafael de Penagos; la imagen de El Greco que representa en palabras de Ortega a “un clérigo”; y la estatua de “un soldado que murió guerreando con los moros” señalada por Morente. El simbolismo: aristócrata-clérigo-guerrero constituye el triple simbolismo de la “Cruzada” que representaría a los españoles que secundaron el “Alzamiento” militar de 1936. Quizá esta sea la cuestión por la que los fascistas españoles se tomaron la molestia de reproducir esta glosa dorsiana en el primer número de *Jerarquía, la Revista negra de la Falange*, mencionándola como precursora de su movimiento¹⁰.

Se podría pensar que la imagen del Preocupado es distinta en Ortega que en d'Ors, sin embargo, hay que señalar que el sentido de “preocupación” hace referencia a la

¹⁰ Sobre este punto es importante señalar que los falangistas fueron fervientes admiradores de Ortega y Gasset y trataron de utilizar su pensamiento aprovechando, sobre todo, su distanciamiento con respecto a la Segunda República. Sin embargo, el filósofo nunca aceptó el falangismo. Para entender esta conexión, sin ánimo de ser exhaustivo, pueden leerse: SAZ, I., *España contra España: los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003; JULIÁ DÍAZ, S., *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004; así como los textos recogidos en las recientes antologías de los seis primeros carnés de la Falange en cuya introducción, comentarios y notas críticas vierto numerosas referencias, véase: GRANDE SÁNCHEZ, P. J., *Ramiro Ledesma Ramos. Antología falangista*, SND Editores, Madrid, 2021; y también, *Rafael Sánchez Mazas. Antología falangista*, Madrid, SND Editores, 2021. En segundo lugar, también es importante comprender que el contexto de la Liga de Educación Política y del periódico *España*, no es el mismo que el de la revista *Jerarquía*, en medio de la Guerra Civil. Prueba de ello es la evolución ideológica tanto de d'Ors como de Manuel García Morente hacia posturas próximas con el falangismo, el primero, y el nacionalcatolicismo, el segundo. *Idea de la Hispanidad* (1938) constituye el libro morentiano más importante en este momento y en él defiende el modelo antropológico del “caballero de la Hispanidad”: mitad monje, mitad soldado.

“ensoñación”, es decir, a la tarea de un pensar que no piensa o a la de un idear sin finalizar que se detiene a levantar castillos en el aire. Pero esto poco o nada tiene que ver con el carácter fundamental del pensar circunstanciado y pre-ocupado del mundo que le rodea como representa la imagen de Penagos. En realidad, a mi modo de ver, sería esta y no la elegida por Ortega, la que precisamente mejor representaría su propio pensar. Un hombre en movimiento en medio del mundo moderno frente a la imagen quietista de un clérigo absorto en su contemplación; y tampoco creo que la figura de un guerrero que reposa cómodamente leyendo un libro después de la batalla de la vida pueda servirnos como ejemplo de su actividad.

En todo caso, me atrevo a sugerir que en la suma de las tres imágenes se nos ofrecería un simbolismo muy poderoso para conocer la imagen del nuevo pensador hispano que reclamaban los nuevos tiempos: la dorsiana del joven hombre que mostraría la esperanza; la del Doncel de Morente que encarnaría la militancia; y la del envejecido clérigo de Ortega que idealizaría la madurez reflexiva. Ahora bien, no creo que este simbolismo haya sido percibido antes, y si lo hubiera sido, hasta donde yo conozco, tampoco ha sido recogido. A continuación ofrezco cuatro claves de interpretación a partir de la glosa dorsiana que nos ayudarán a entender mejor la ontología política de la imagen del pensador.

La primera clave es que el “hombre distinguido” representado por la imagen de Penagos se encuentra en movimiento, no se encuentra ni fuera, ni dentro de la ciudad. Preocupación o, tal vez, indecisión, el aristócrata pasea por las afueras rodeando la ciudad pero sin ir al centro. D’Ors le pide que vuelva a entrar, metáfora que conectaría con la categoría orteguiana de la ensimismación, es decir, ir al centro de la ciudad sería tanto como ir al *vivir dentro de sí*, porque en ese pasear hacia fuera no habría más que *vivir fuera de sí*. Por consiguiente, el hombre de Penagos viviría alterado.

A continuación, el filósofo le pide al Preocupado que se siente, pues “para trabajar, y aun para ensoñar más noblemente hay que estar sentado”. Se trataría entonces de formar a quién se encuentra deformado por las prisas de la modernidad. De hecho en el proyecto orteguiano la pedagogía social formaba parte de su programa político, como decía el filósofo madrileño en su dedicatoria al lector de las *Meditaciones del Quijote*, “habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra”¹¹. Luego la imagen elegida por Eugenio d’Ors marcará en realidad el primer estadio del pensamiento que tendrá su consecuencia lógica en las imágenes elegidas por los filósofos Ortega y Morente, es decir, pararse a pensar para tener ideas como han hecho las figuras de san Ildelfonso y el Doncel de Sigüenza. El camino para encontrar la vocación y la autenticidad de la propia existencia.

En tercer lugar, el aspecto físico y la vestimenta del joven muchacho son también analizados por Eugenio d’Ors. Le pide que se afeite y que se despoje de lo pintoresco y extranjerizante que hay en él. “Para llegar a un nacionalismo fuerte hay que dar la vuelta por el universalismo”. La “verdadera fuerza de estirpe” está en el alma, no en la capa. “No podemos entender el individuo -dirá Ortega- sino al través de su especie”¹². D’Ors comparará entonces la desnudez del hombre de Rodin o la arma-

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas I*, Madrid, Taurus, 2004, p. 762.

¹² *Ibid.*, p. 761.

dura clásica elegida por Miguel Ángel para su estatua con el “idiota” (*idion*)¹³ del Preocupado. Por eso, en una nota escrita por Teófilo Ortega en este mismo número de la revista *Jerarquía* afirmará que “la camisa azul es como bandera del espíritu español, que flamea por ondas de carne. Piel tostada y recia en los hombres; rosada y fina, en las mujeres; clara y temprana, en “los flechas”. Esa bandera, esa camisa azul, es también advertencia, guía y vigilante [...] es un imperativo ineludible de disciplina”¹⁴. La camisa azul como norma imperativa de estilo y conducta que se impondrá a la nueva juventud.

Por último, el filósofo observará que es necesario “ganar en profundidad y mejorar en materia” porque para ser hombre no hay que sólo parecerlo, sino también serlo. Vestirse por tanto del material duro y noble como han hecho las esculturas de bronce y mármol.

El dibujo de Penagos simboliza pues a un tipo de pensador español que Eugenio d'Ors creía que debía ser transformado. Ortega y Morente señalaron el resultado, y los intelectuales falangistas aspiraron a ese cambio. Recordemos el poema de Kipling que presidía el despacho de José Antonio Primo de Rivera. *If...* constituye el ideal de un hombre estoico que sueña pero que no se deja llevar por sus sueños, y que piensa pero que no se centra sólo en sus pensamientos. Más claro aún es la imagen que José Antonio ofrece de Matías Montero, el primer caído de la Falange, comparándole precisamente con el joven Doncel, la imagen citada previamente por Ortega y Gasset y después propuesta por Manuel García Morente:

Muere antes de que nuestro sol alcance su cenit. Muere en el umbral de una España mayor, como aquel doncel de Sigüenza, don Martín Vázquez de Arce, hombre de letras y de armas que murió a la vista de Granada. Ante la figura pensativa de nuestro hermano muerto, que nos mira a través de esta página, todos vamos desfilando hacia el irrenunciable triunfo del mañana¹⁵.

Para terminar no podemos dejar de mencionar que la simbología del pensador ha sido recientemente actualizada por el profesor Juan José García Norro¹⁶. A continuación no sólo examinaré críticamente su propuesta, sino que al hilo de su exposición me atreveré a proponer una nueva iconografía.

En primer lugar, merece la pena destacar que la propuesta del pensador, no parece que haya tenido en cuenta a las mujeres. Sin embargo, Juan José García Norro nos recuerda que la imagen que se tenía de la Filosofía durante la Edad Media, estaba presidida por la célebre imagen boeciana descrita en su *Consolación de la Filosofía*. Asimismo la femineidad de la filosofía fue también retratada por Gustav Klimt en el

¹³ Ortega hablará del “pensar cosista” e “idiota” como el modo de pensar precartesiano frente al pensamiento moderno que siempre se apoya en los principios superiores y universales. El idiotismo será también uno de los resultados de la barbarie del especialismo contemporáneo que Ortega tanto atacó.

¹⁴ ORTEGA, T., *Coloquio*, en *Jerarquía*, o. c., p. 123.

¹⁵ *FE*. núm. 7, 22 de febrero de 1934.

¹⁶ A propósito del profesor García Norro, especialista en Fenomenología, recomendamos los siguientes trabajos para profundizar en la vertiente fenomenológica de Ortega y Gasset: SERRANO DE HARO, A., *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016; EXPÓSITO ROPERO, N., *La ética fenomenológica de Husserl y Ortega. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED, 2021.

proyecto que le llevó a decorar el techo del Aula Magna de la Universidad de Viena. Lamentablemente la obra, que fue objeto siempre de duras críticas por su naturaleza pornográfica, fue destruida en 1945. Tampoco podemos olvidar la famosa imagen zoomórfica¹⁷ de la “diosa virgen de ojos glaucos”, es decir, la lechuza como símbolo de Palas Atenea. En todo caso, no resulta fácil encontrar en la historia del arte la imagen de una mujer que simbolice la ocupación del pensar. Ahora bien, García Norro ha encontrado en el *Retrato de una mujer joven*, fresco pompeyano que se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles, un icono clásico para representar figurativamente a la filosofía. La mujer porta unas tablillas de cera en su mano izquierda y en la derecha un cálamo. Trátese o no del retrato de la poetisa Safo, su actitud denota claramente la imagen de una joven que está reflexionando.

Pero profundizando en esta línea de interpretación y sin menoscabo de la imagen ofrecida, mi propuesta vendría a ser *La mujer pensante* de Edith Ogden Heidel¹⁸ de 1922. Se trata de una escultura de yeso que fue donada por su creadora al Capitolio de los Estados Unidos en Washington D. C., y que representa a una mujer joven sentada en una postura muy similar a la del *Pensador* de Rodin en la cual se inspiró. Sin embargo, su actitud parece más natural que la obra del escultor francés, apoyando su cabeza en la mano izquierda e introduciendo como novedad, un documento que porta en su mano derecha. Se trata, sin duda, de la primera obra escultórica femenina de la edad contemporánea que busca intencionadamente esta simbología. La escultora estadounidense trabajó activamente en favor de la defensa de los derechos de las mujeres y prueba de ello es esta magnífica obra.

La segunda propuesta que introduce García Norro se centra en la dimensión dialógica de la filosofía destacada por Morente. Se trata del *Mosaico dei filosofi* del Museo Nacional de Arqueología de Nápoles que representa a Sócrates en una escena dialogando con sus discípulos bajo la sombra de un árbol. Ahora bien, el propio autor nos señala con acierto que una mirada atenta nos revela que, en realidad, no están dialogando entre sí, sino que más bien se encontrarían absortos en sus propios pensamientos.

Pero, ¿por qué no entonces fijarnos en *La scuola di Atene* de Rafael Sanzio? En la emblemática representación de la filosofía aparecen numerosas escenas de pensadores y constituye un valiosísimo indicio para figurarnos al pensador desde las múltiples perspectivas que incluiría a todas las figuras anteriormente estudiadas: en diálogo, en soledad, en contemplación, con o sin libro, escribiendo, leyendo, caminando, sentado,

¹⁷ Cfr. GARCÍA NORRO, J. J., *El diálogo...*, o. c., p. 33. En este sentido, García Norro cree que el perro simbolizaría mejor a la Filosofía que la lechuza, al considerar no sólo que este era el animal por el que Sócrates juraba, así como el nombre de la famosa secta de sus discípulos, los cínicos, sino también por sus actitudes y virtudes que le llevaron numerosas veces a Platón en sus diálogos a compararlo con los filósofos. Ahora bien, más allá de esta aproximación platónica, si tuviéramos que elegir un animal, yo creo que el gato constituiría, si cabe mejor que el cuadrúpedo canino, la imagen del filósofo. Y, no sólo, porque este haya sido tradicionalmente a lo largo de las civilizaciones y de la historia el tótem de los pensadores, sino porque en su propia naturaleza pareciera mostrarse la propia constitución del pensar. Aunque ciertamente esta identificación, siempre estaría justificada a partir de la simpatía que pudiéramos tener hacia uno u otro animal en el que proyectáramos nuestras actitudes, virtudes y vicios. Asimismo, para una mayor profundización en la cuestión general de los animales en la filosofía recomendamos el trabajo de RODRÍGUEZ, F., *Cantos cabrios. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, Fondo de Cultura Económica, 2017.

¹⁸ Cfr. MCMAHAN, V. E., *The Artists of Washington, D.C., 1796-1996*, Artists of Washington, 1995.

recostado, mirando hacia arriba o hacia dentro, etc. Sin duda, llama poderosamente la atención su ausencia en las diferentes propuestas examinadas.

Por último, la tercera representación que propone el autor del ensayo *El diálogo como imagen de la actividad filosófica* es la obra escultórica *Two seated on the wall with small chair* de Juan Muñoz. Se trata de una obra de poliéster y acero de 2001 que representa a dos hombres sentados prácticamente iguales, riéndose a carcajadas, probablemente sobre cualquier tema vulgar. La escena fue proyectada por su autor para ser clavada en lo alto de una pared de l sala de un museo¹⁹. La atrevida elección de Juan José García Norro se fundamenta en que aquellos hombres vulgares “proclaman que cualquier ser humano está llamado a la filosofía, para la que no se requieren gracias especiales ni una inteligencia sobresaliente, que la actividad filosófica no está reservada a momentos graves ni a foros extraordinarios. Se filosofa en la calle, en el banco del parque, en el trayecto del metro”²⁰.

Pero cabría dar un paso más y encontrar otra nueva alternativa que completara la imagen del pensador para los hombres y mujeres del siglo XXI. Y creo que esta podría encontrarse en el séptimo arte y, más concretamente, en las series de televisión. No me refiero a las películas que se han ocupado de retratar la vida de los filósofos como, por ejemplo, podemos encontrar en la filmografía de Roberto Rossellini. Ni tampoco a los documentales en los que los filósofos se convierten en los encargados de representar figurativamente a la filosofía como, por ejemplo, *Zizek!* (2005). No se trataría tanto de esto, sino más bien cualquier tipo de obra, cuyo formato interpelara al espectador a que realizara él mismo un ejercicio filosófico. Actividad que, por otro lado, le permitiría continuar participando de modo lógico o no en la propia contemplación teórica.

Por eso, no me detendré en señalar el título de la obra que mejor pudiera simbolizar la actividad filosófica, tarea que resultaría pretenciosa y que además estaría cargada de un profundo subjetivismo. Pero en cambio, lo que sí me interesa subrayar es la inversión del objeto de nuestra reflexión, es decir, el sujeto, espectador de la obra, sería quien se transformaría necesariamente en el auténtico filósofo al tomar partido por la inteligibilidad de su objeto. ¿Quién no ha iniciado un debate filosófico después de haber visto una película o una serie de televisión?, ¿quién no ha tratado de anticipar o resolver un problema que no se ha despejado en un film?, ¿qué otro fenómeno habita en nuestros hogares capaz de llenar nuestros días o fines de semana de profundos y sesudos diálogos filosóficos? El cine no sería más que el canal a través del cual su receptor se convertiría en el símbolo del pensador. Quizá por eso se encuentre tan unido al pensamiento de muchos filósofos como fue el caso, por ejemplo, de Julián Marías:

La faceta cinematográfica no es una anécdota más o menos curiosa en la vida y en la obra de Marías. [...], porque “ver es pensar con los ojos”, como él mismo decía siguiendo a Ortega y a Goethe; y añadía que “mirando se hacen tres cuartas partes de toda filosofía que no sea escolástica”. Y viendo historias de ficción en la pantalla Marías hizo antropología. Posiblemente no tendríamos obras capitales de la filosofía española como *Introducción a la Filosofía*, *Antropología metafísica* o *Persona* si el pensador no hubiera contado con ese

¹⁹ MUÑOZ, J. y COOKE, L., *Juan Muñoz. Permítame una imagen...*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, Turner, 2009.

²⁰ GARCÍA NORRO, J. J., *El diálogo...*, o. c., p. 59.

laboratorio de ideas que eran las películas, ni esas “abreviaturas de la vida humana” que eran las historias encarnadas por los actores. Había, por tanto, una clara conexión entre filosofía y cine²¹.

El cine como catalizador simbólico representaría pues un espacio nuevo de libertad más adecuado para nuestra época de la imagen, cuyo cambio de perspectiva y paradigma, marcado por la falta de referencialidad, resultaría decisivo para entender al nuevo pensador de las sociedades modernas. De modo que los símbolos del pensador se encontrarían representados por doquier en todos los hogares y salas de cine del mundo.

²¹ BASALLO, A., *Julián Marías, crítico de cine. El filósofo enamorado de Greta Garbo*, Madrid, Fórcola Ediciones, 2016, p. 5.

Una temprana crítica de Juan Rivano al humanista Ernesto Grassi

An early criticism of Juan Rivano to the humanist Ernesto Grassi

ALEX IBARRA PEÑA

Universidad Católica Silva Henríquez
alexibarra2013@gmail.com

Problematización del universalismo filosófico

Juan Rivano (1926-2015) fue uno de los principales filósofos críticos en Chile en el período en que la filosofía ya se había institucionalizado en las universidades siendo autor de varios ensayos críticos en las década del 60, tales como: *Entre Hegel y Marx: mitología de la importación* (1962), *El punto de vista de la miseria* (1965), *Cultura de la servidumbre* (1969). En estos textos se irá manifestando su desacuerdo con la asimilación acrítica de las ideas eurocéntricas como suelen hacer los filósofos académicos en nuestras latitudes. El sociólogo Eduardo Naranjo expresa con acierto –parafraseando al filósofo chileno– en un comentario que alude al rechazo de la moda existencialista, lo siguiente: “Los intelectuales europeos después de la guerra de las guerras, comenzaron a producir y exportar todas las especies de duelos y quebrantos y los ambientes filosóficos chilenos se abrieron a la angustia, la desesperación y el ser-para-la-muerte”¹. Sin embargo, conocedor amplio de la filosofía contemporánea, va a estar atento para plantear revisiones críticas no sólo de éste y otros existencialismos, sino también de la fenomenología, el neopositivismo y los neomarxismos. El mismo Rivano en el *Largo contrapunto* lo expresa del siguiente modo: “Desde algún lugar remoto vienen las nociones; corremos con los brazos abiertos a recibirlas; y una vez que las hemos adoptado resulta que no somos capaces de seguirlas en el detalle variadísimo y complejísimo de su aplicación.”²

¹ NARANJO, E., “Juan Rivano: una largo contrapunto”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 8, n° 24 (2001), pp. 223-266. Es interesante hacer notar que en los textos filosóficos de esta época producidos por filósofos como Millas, Giannini y el mismo Rivano aparece un lamento constante por la guerra, diremos, ajena a nuestro continente.

² RIVANO, J., *Largo Contrapunto*. Santiago de Chile, Bravo y Allende, 1995, pp.34.

Considerando relevantes los planteamientos críticos hacia la colonización del saber, vista como una de las prácticas teóricas más criticadas –aunque no siempre advertida– desde el pensamiento latinoamericano ha sido la idea de “universalidad” la que sin duda se entiende dentro de una concepción ideológica llamada “universalismo” relacionada con la idea de la ahistoricidad de América o de los pueblos sin historia. Desde la condición de intelectuales latinoamericanos se entiende al “universalismo” como una ideología negativa, ya que dentro de ésta suelen estar presentes ideas producidas en el centro y no en la periferia, instalándose un orden de dominación que tiende a invisibilizar las ideas más contextualizadas y originales de nuestros pensadores.

En las disciplinas académicas de nuestras instituciones educativas la ideología del universalismo ha encontrado mayor fecundidad en los departamentos de filosofía y es también en ellos en donde resulta menos cuestionada. Uno de los argumentos fuertes que se suele dar en torno a la inexistencia de una filosofía latinoamericana es aquel que se basa en una concepción filosófica determinada por la visión única de aquella historia que cuenta que la filosofía surgió en Grecia y que desde ahí pasó a Europa Central, principalmente a países como Alemania, Francia, Inglaterra y Austria. Pues bien esto opera como fundamento para la actualmente criticada tesis hegeliana de que América es ahistórica, cuestión que aparecerá en los planteamientos del filósofo italiano Ernesto Grassi (1902-1991) quien fuera un destacado difusor de la obra de Heidegger y un profuso pensador del humanismo clásico propio de su país.

En este contexto encuentran credibilidad ideas, como aquella idea hegeliana mencionada de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y con mayor claridad al interior de la filosofía de la liberación argentina dicha idea ha sido criticada. La más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig (1922-2012), a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos: el *a priori antropológico*. También resultaría interesante recuperar la polémica que tuvo el filósofo argentino Carlos Astrada (1894-1970) con las ideas de Grassi su antiguo compañero en los cursos de Heidegger. Podríamos tener en cuenta que dichas críticas no poseen tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización, en que el pensamiento nuestro mericano se ve fortalecido. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta de la curva de los procesos de reoriginalización que incluso han tenido la capacidad de influir en los espacios académicos, que suelen ser de reiteración de las ideas de la cultura universal.

Como se sabe, la idea de pueblos sin historia tuvo amplias reproducciones. Por ejemplo, en el pensamiento marxista, cuya deuda con América Latina puede apreciarse en la débil crítica al colonialismo desde una perspectiva tercermundista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se pueden ver con mayor claridad aquellos planteos teóricos producidos en América Latina que algunos denominaron como “marxismo latinoamericano” y que desde mi punto de vista sustenta la visión crítica de Astrada, Rivano y Roig. Sobre la influencia marxista al interior de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX, podemos decir que es amplia e indiscutible. Así lo ha señalado, por ejemplo, el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano en la siguiente afirmación: “(...) han sido tres las más importantes vertientes

por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica.”³

Menciono así de paso que Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Juan Rivano acusan claramente un conocimiento de estas tres concepciones filosóficas. A diferencia de otros pensadores latinoamericanistas integran tempranamente a la filosofía analítica en sus estudios, aunque hay que aclarar que son filósofos originales, ya que asumen una visión crítica y no meramente imitativa sobre estas concepciones. Vargas es consciente de esta recepción crítica de las concepciones filosóficas cuando señala: “Pero esta importación, cuando ha sido legítima, nunca ha sido acrítica sino sometida a una transformación y recreación”⁴. En esta cuestión también se ha fijado el filósofo nicaragüense Karlos Navarro junto con la filósofa alemana Birgit Gernsternberg cuando en la introducción de su libro sobre historia del pensamiento latinoamericano afirman: “Esta característica hará que nuestra filosofía se elabore con instrumentos que brinde la realidad histórica; y esta realidad dialécticamente configurará un sentido específico de originalidad y autenticidad en el pensar. Originalidad que se expresa en la no repetición de problemas ajenos y en la autenticidad como expresión de lo específico, de lo nacional”⁵.

El rechazo al mito de los pueblos sin historia

Rivano también puede ser interpretado como un crítico a la idea de pueblos sin historia y al universalismo en una línea semejante a la emprendida por Carlos Astrada, pero que aquí quedara pendiente y que sólo nos vale como insinuación para un intento más completo que aquí no pretendo desarrollar. En los textos que he mencionado de Rivano hay siempre una crítica a las ideas universalistas, que considera como mitos peligrosos en cuanto que éstos favorecen la alienación tercermundista. Esta crítica aparece claramente expuesta en un texto muy poco conocido y que es una respuesta a la publicación que el profesor italo-alemán Ernesto Grassi hiciera bajo el título de *Ausencia de mundo*, el cual fue publicado a finales de la década del 50. La respuesta de Rivano aparece unos años después publicada en un número de la revista *Mapocho* titulado “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”⁶.

La respuesta de Rivano a Grassi es del 64 y aparece, por tanto, con retraso. La razón que alude Rivano para justificarlo es que recién conoció estas opiniones a mediados del año 63 por medio de Humberto Giannini y que el malestar que le causó esta lectura le llevó a olvidar dicho texto, excusándose de no haber respondido antes. Si bien en el año 62 en el libro *Entre Hegel y Marx*, Rivano ya había publicado un texto crítico con clara influencia marxista, se puede observar en él que no hay una clara vocación por un “marxismo latinoamericano”. Por otra parte, en el texto del

³ VARGAS, G. ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, p. 182.

⁴ *Ib.*, p. 181.

⁵ NAVARRO, K; GERSTERNBERG, B. *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*, Panamá, República de Panamá, 1998, p. I.

⁶ Agradezco al profesor Hermes Benítez, quien fuera discípulo de Rivano, por enviarme en el mes de septiembre del 2013 el texto escaneado desde su biblioteca particular en Canadá mientras me encontraba realizando una pasantía en la Universidad Nacional de Buenos Aires.

año 65 *El punto de vista de la miseria* y con mayor énfasis aún en su escrito del año 67, y publicado en el 69, *Cultura de la servidumbre*, la impronta latinoamericana se hace más clara.

Quiero destacar la importancia de este artículo en respuesta a Grassi en cuanto a que marca el tránsito desde el marxismo al “marxismo latinoamericano”. Lo que se presenta a continuación es que Rivano ya en la primera mitad de la década del sesenta era crítico a la idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia y que al ver esta idea presente en Grassi lo convertía en un crítico de este filósofo que había sido su profesor.

Esta actitud de Rivano es una de las características que permiten clasificarlo como un filósofo latinoamericanista, si es que consieramos pertinente la idea del filósofo peruano Francisco Miró Quesada (1918-2019) acerca de la función de la filosofía latinoamericana. Sigo la interpretación de Vargas Lozano: “(...) la filosofía cumple en Latinoamérica, como expresa Miró Quesada, la función de permitirnos una mayor conciencia de nuestra situación histórica y una actitud crítica frente a la imposición de otras culturas”⁷. Aún más si consideramos al filósofo chileno en esa tradición de filosofía latinoamericana crítica a la filosofía de la historia presentada por Hegel, al parecer bastante extendida, como bien lo ha referido el investigador alemán Nikolaus Werz: “*Sólo pocas obras sobre la filosofía latinoamericana no contienen referencias críticas a la filosofía de la historia hegeliana*”⁸.

Creo que dicha crítica a la visión hegeliana obedece al lugar que empieza a ocupar la idea anticolonial en Rivano, la cual será central para su crítica a los neomarxismos que entiende como eurocéntricos. Colocándose, de este modo, al margen de la moda del pensamiento marxista asentado en la intelectualidad centro europea. De este modo el planteo del académico Joaquín Barceló (1927-2014), en su valoración del pensamiento de Grassi, resulta impreciso al clasificar a Rivano dentro de la ideología marxista clásica. Barceló se refiere del siguiente modo al artículo de Rivano en la introducción a la traducción al español publicada por la editorial Anthropos hace pocos años –lo que muestra cierto interés actual en este libro– en España, la cual reúne algunos textos de Grassi bajo el título de *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*: “(...) profundamente influenciado por la ideología marxista, se rebeló airadamente contra este europeo que insistía en magnificar el impacto de la naturaleza americana y en considerar la realidad social de América del Sur como ahistórica (...)”⁹.

Considero que desde la concepción universalista e ideológica de Barceló, cualquier crítica al pensamiento conservador en América Latina se encuentra “contaminada” por el marxismo. Lo que quiero señalar es que si bien el pensamiento de Grassi puede ser fundamento para un pensamiento conservador con fuerte rai-gambre eurocéntrica, en el caso de la crítica de Rivano, siendo uno de los filósofos influenciados por el marxismo, la crítica que realiza obedece más bien a un planteo latinoamericanista, que desde la idea del tercermundismo se opone al colonialismo.

⁷ VARGAS, G., *Op. cit.*, p. 189.

⁸ WERZ, N., *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 172.

⁹ GRASSI, E., *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. XXII.

En otras palabras, se ve en esta crítica una de las expresiones del “marxismo latinoamericano” floreciente de la década del sesenta.

Aclaradas estas cuestiones, puedo decir que contamos con un contexto plausible para abordar el pensamiento de Grassi y también para recuperar la crítica que Rivano le hizo. Este ejercicio es importante debido a que se le ha prestado muy poca atención a este autor en los estudios sobre el pensamiento filosófico en Chile aunque sí existen valoraciones relevantes sobre su magisterio y la importante función realizada en el método para el estudio filosófico en nuestro país.

La influencia de Grassi en la filosofía neo conservadora en Chile

Sobre Grassi se ha dicho que jugó una función determinante en la renovación de los estudios filosóficos que permitió la profesionalización de la filosofía en Chile comenzada en la década del 50 (Fernández, 2011; Rivano, 1995; Sánchez, 1992), instalando una metodología de estudio filosófico que establecía una lectura rigurosa y sistemática de los clásicos de la filosofía occidental en sus lenguas originales, pero poco sabemos sobre sus aportes filosóficos más teóricos. Es importante resaltar que se vienen traduciendo hace poco sus textos al español y que se le suele clasificar como un exponente del humanismo italiano. De su paso por Chile quedan huellas de su conocimiento sobre filosofía antigua y del pensamiento heideggeriano. En Chile quien más ha difundido su obra es Joaquín Barceló, uno de los académicos más cercanos al régimen militar de Pinochet y representante del pensamiento conservador modificado por la dictadura, es decir perteneciente a aquella tradición de pensamiento conservador que rompe con el conservadurismo tradicional a partir de la aceptación del neoliberalismo¹⁰.

Los rasgos del pensamiento conservador en Chile podrían distinguirse a partir de dos cuestiones fundamentales su nacionalismo y su oposición al marxismo en cuanto amenaza al sistema económico, antes capitalista y ahora neoliberal. Es interesante resaltar que en los periodos de reoriginalización, las visiones nacionalistas no son consideradas tan negativas. En el caso del pensamiento conservador, el nacionalismo tiene posiciones cercanas a lo que se puede llamar el antiprogreso, oposición a los desarrollos técnicos. Dicha oposición a este tipo de desarrollo se encuentra presente en autores que se sitúan dentro de una concepción del humanismo como a la que Grassi se adhería.

Los sesenta en Chile se caracterizan por ser una década que se debatía entre la adhesión o la oposición al pensamiento marxista. En esta década, prevalece al interior del pensamiento conservador el dogma antimarxista, como muestra el estudio de los filósofos chilenos Renato Cristi y Carlos Ruiz cuando afirman: “El debate anti-progresista, dirigido contra el liberalismo, la democracia o el comunismo, es el aspecto que cohesiona al movimiento conservador chileno en su primera etapa”¹¹. Asumiendo esta

¹⁰ Sabemos por un texto inédito de Rivano titulado *Evocaciones*, que escribió durante varios años desde su estancia en Lund, que fue Barceló el decano de Facultad que firmó su expulsión de la Universidad de Chile en los primeros años de la dictadura. Se puede consultar este texto inédito de Rivano en el siguiente enlace: es.scribd.com/doc/83495485/EVOCACIONES-COMPLETO

¹¹ CRISTI, R.; RUIZ, C. *El pensamiento conservador en Chile*, Santiago de Chile, Universitaria, 1992, p. 10.

idea de una cohesión del pensamiento conservador chileno, habría que señalar que tuvo especial desarrollo en cuanto a que tenía que ser una defensa fuerte a la invasión exógena que representaba el pensamiento marxista. En otras palabras, se puede decir que el marxismo dio al pensamiento conservador la posibilidad de sistematizarse y erigirse en una tradición. Los autores de este libro sobre *El pensamiento conservador en Chile* así lo entendían y por ello ven una suerte de organización intelectual y política en el pensamiento conservador que describen: “Ellos nos parecen ser las figuras principales de una bien establecida tradición conservadora que se ha desarrollado en Chile durante el curso del siglo XX”¹². Insisten en la misma introducción: “La unidad de estos seis ensayos está dada desde luego por un tema común: el desarrollo de un pensamiento conservador chileno en el siglo XX”¹³.

Habría que agregar que dicha cohesión no sólo tiene relevancia desde una perspectiva intelectual sino también política. La década de los sesenta no sólo era política por su producción marxista, sino también por su producción de pensamiento conservador. Sobre este doble impacto del pensamiento conservador tanto en lo intelectual como en lo político advierte el historiador Cristián Gazmuri en una reseña sobre el comentario: “(...) El libro pone de nuevo sobre el tapete un tema que no sólo fue sino que todavía es de sobra importante. Y lo es no sólo desde un punto de vista intelectual sino también político, pues se trata de un análisis proyectivo y crítico de esa visión conservadora, algo de la mayor trascendencia vista, la que ha sido la traducción histórica de esas ideas en nuestro pasado cercano”¹⁴.

Una perspectiva de análisis más compleja es la que aporta el historiador de las ideas Javier Pinedo, quien observa que el pensamiento conservador no sólo fue recibido dentro de la tradición conservadora. Esto lo muestra cuando, refiriéndose al impacto del libro del historiador chileno Francisco Encina (que es estudiado por Cristián y Ruíz), afirma que fue aceptado más allá de la tradición de pensamiento que representaba. La tesis de Pinedo es que el texto de Encina titulado *Nuestra inferioridad económica* (1912) atravesaba el pensamiento nacionalista encarnado en conservadores, liberales y marxistas: “(...) todos los cuales centran su pensamiento en torno a ciertos temas reiterados: vivir en un sociedad en crisis, la presencia de la pobreza y el subdesarrollo, y la necesidad de superarlos, los acelerados cambios sociales y culturales que experimentaba la sociedad chilena”¹⁵.

En el caso de Barceló su conservadurismo mantiene la actitud antimarxista, rechazando el nacionalismo dado que asume una perspectiva que acepta el mito de la universalidad sermoneado desde el centro occidental. Conocida es la discusión polémica entre Barceló y Giannini acerca de la visión universalista de la filosofía (Sánchez,

¹² Ib., p. 9. Los subrayados son nuestros.

¹³ Ib., p. 14.

¹⁴ GAZMURI, C. Reseña del libro *El pensamiento conservador en Chile*, en *Revista Historia*, N° 27 (1993) Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, p. 683.

¹⁵ PINEDO, J. “El pensamiento de los ensayistas y científicos sociales en los largos años sesenta en Chile (1958-1973): los herederos de Francisco A. Encina”, en *Revista Atenea* N° 492 (2005), Concepción, p. 69.

1992)¹⁶. Para ambos la filosofía es una cuestión determinada esencialmente, uno la considera como un sistema cerrado y el otro como un sistema abierto que puede integrar nuevas categorizaciones a partir del desarrollo histórico.

En una concepción de la filosofía como la que posee Barceló, el pensamiento de Grassi encontró una devota admiración. Ello es debido a que estas ideas del filósofo italiano son fieles a una visión ideológica continuadora de la polémica tesis hegeliana de los pueblos sin historia en cuanto en éstos no encontramos un desarrollo espiritual similar al europeo, es decir sin tomar conciencia de la originalidad de nuestros pueblos. En cambio, para una perspectiva crítica ante el universalismo europeo, las ideas de Grassi sobre Sudamérica serán fuertemente criticadas, debido a que quedan dentro del prejuicio que la enmarca dentro de los pueblos sin historia. De esta manera, se construye una idea de América desde una perspectiva colonialista y otra desde una perspectiva liberadora.

Cuestiona Rivano la visión que nos quiere presentar Grassi de su experiencia americana:

Cuando pone en contraste con esta naturaleza algo de índole humana no es la comunidad que nosotros formamos sino un baúl de viajero europeo lo que se presta al contraste; es de este que saca todo un montón de infolios sobre la “historia” y sobre el “mundo”. Porque para él no hay más historia que la venida a encapsularse en las desventuras de dos o tres países europeos; sólo de esta historia sabe hablar. Para Grassi no hay ninguna historia fuera de las “angustias” italianas y las “angustias” alemanas de las últimas décadas. No puede, o no quiere percibir los nuevos focos de la historia; no quiere salir de los términos que han inventado para encerrar la “historia” sus ancestros italianos y alemanes¹⁷.

El argumento de Rivano es que Grassi no pudo apreciar nuestra historia, influido por aquella idea que niega la historia de los pueblos vencidos y oprimidos. No vio nuestro momento histórico porque no creyó en nuestra historia, de ahí que desde una perspectiva romántica o poética –como señala Rivano– su experiencia quede determinada por ese encuentro con la naturaleza. La cuestión problemática estaría en que Grassi sobrecogido por el paisaje pierde su atención en lo humano y social de nuestra América alejándose de una comprensión más coherente con el humanismo que profesaba. Para Rivano, Grassi extravía aquí una vocación humanista honesta, ve en él un humanismo, por decirlo de algún modo, deshumanizado; de ahí que parta declarando su decepción con estas cartas que más bien invisibilizan lo humano de América: “Las cartas de Grassi lo son de un filósofo de inclinaciones humanistas. Tenemos, por tanto, derecho a esperar de ellos toda una serie de impresiones profundas e inteligentes sobre las comunidades humanas que forman los pueblos latinoamericanos”¹⁸. Para Grassi se consolida la tesis de la ausencia de mundo similar a la de ahistoricidad debido a la presencia avasalladora de la naturaleza, sigue Rivano: “No hay tal. Grassi se muestra en sus cartas como persona hipnotizada por la naturaleza americana. Sólo

¹⁶ Cristóbal Friz compiló esta discusión entre estos dos filósofos chilenos. Los documentos se pueden encontrar en el N° 2 de Revista La Cañada. www.revistalacañada.cl

¹⁷ RIVANO, J. “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, en *Revista Mapocho*, Tomo II, N° 1 (1964), Santiago de Chile, p. 115.

¹⁸ *Ib.*

su experiencia de la naturaleza representa en ellas algún valor, valor por otra parte más poético que filosófico¹⁹.

Este filósofo viajero influenciado por un universalismo que interviene en su visión del mundo, desde su admirada posición académica influiré en el devenir del pensamiento conservador chileno, el cual asumirá funciones políticas relevantes en la administración del saber durante la dictadura que irán alimentando un ejercicio de la filosofía con marcado carácter eurocéntrico; algo menos normalizado en el resto de los países del continente.

Grassi y la ausencia de mundo en América

Veamos cuál es el tipo de impresiones que registra Grassi y que justifican la queja de Rivano: “Aquí en los Andes percibimos la realidad de un mundo de puras posibilidades. El carácter de posibilidad hace aparecer la naturaleza como algo mágico”²⁰ o “La naturaleza nos sale al encuentro como una realidad cerrada en sí misma, sin historia y fuera del tiempo”²¹. Los Andes, una de las representaciones más usadas sobre nuestra América, aparece como un lugar que no es de hecho, es decir, como pura posibilidad. Por cierto, Rivano, en este artículo querrá establecer que ya somos y que sabemos quiénes somos, invirtiendo la pregunta martiana sobre el quiénes somos. Este ‘somos’ no es para Rivano la diversidad de nuestros pueblos, sino más bien aquellos signos que muestran que en América ya se encuentra presente la modernización. Es un ‘somos’ moderno, usamos la técnica y nos regimos por la democracia. En otras palabras en América hay presencia de una concepción de vida racionalizada o de un pasado mítico perdido en las mistificaciones. Pero, para Grassi como somos pueblos sin historia, sin voluntad y por tanto sin vocación racionalista: “(...) la historia cae simplemente en un acontecer carente de orientación, que allí se muestra tanto más pavoroso, porque tiene lugar en una naturaleza invasora por doquiera, una naturaleza que en sus vínculos y sus eternos retornos reclama constantes límites y conexiones originarias (...)”²².

Lo que el filósofo chileno quiere marcar es cierta incapacidad del filósofo italoalemán para entender nuestra racionalidad, algo motivado por eso que ha señalado como vocación poética de Grassi. Dicha incapacidad para percibir nuestra historia ha sido declarada por el mismo Grassi cuando escribe: “En Sudamérica nos veremos inmersos en una historia completamente inactual, que ocasionalmente se muestra como residuo de una historia que nos es común pero luego, desprendiéndose de ella, adopta un desarrollo autónomo movido por fuerzas del todo desconocidas para nosotros”²³. El sobrecogimiento de una naturaleza que muestra fuertemente su vitalismo, tal vez su característico telurismo, no son marcas suficientes de negación de un proceso histórico modernizador no sólo desde lo económico sino, principalmente, de conformación de una sociedad con una democracia más radical que se encuentra en un proceso de rupturas originales apartadas del orden del dominio impuesto.

¹⁹ *Ib.*

²⁰ GRASSI, E., *Op. cit.*, p. 46.

²¹ *Ib.*, p. 47.

²² *Ib.*, p. 45.

²³ *Ib.*, p. 34.

Es a partir de este tipo de afirmaciones de Grassi que Rivano irá ridiculizando sus capacidades filosóficas considerando que se ha dejado llevar por ciertas intuiciones y sensibilidades distintas a aquellas propias de los análisis intelectuales o filosóficos. Con ello Rivano soslaya cierta tradición humanista abstracta, a favor de un humanismo más concreto, al que defiende. Así se refiere al humanismo que representa Grassi:

Y los soñadores, que habían estado contemplando con lentes rosados y desde la biblioteca, no quisieron conocer que la historia estaba trabajando de firme y andaba nada menos que de parto en parto, saltando los continentes. No quisieron conocer, mirándola en la cara, la diosa cuyo nombre pronunciaban sin cesar; y no lo quisieron porque esta vez les tocaba a ellos –a los pueblos en que ellos vivían– meterse en la fragua de la historia y reventar con todas sus pequeñas verdades, es decir, sus grandes falsedades.²⁴

Nuevamente recurre a una crítica a la filosofía abstracta. La vocación histórica de este filósofo aparece comprometida con su historia concreta a partir de sus ideas anti-coloniales. El ambiente generado en Chile por la coalición política de la Unidad Popular irá generando la consigna sesentera que representa la búsqueda de la liberación. La inocencia de Grassi para describir nuestra América a partir de su vocación poética, resulta en la década de los sesenta una cuestión intolerable para cualquier intelectual latinoamericano comprometido con los procesos de transformación político-sociales de aquella época. De ahí que la comentada respuesta le parezca a Barceló un ataque ideológico marxista. Así lo entendería cualquier académico comprometido con ideologías conservadoras.

La problemática principal de las cartas de Grassi sería que a partir de ellas se invisibiliza a los pueblos, su prejuicio hegeliano de los pueblos sin historia oscurece su idea de América. Resulta por tanto una visión encubridora de las realidades sociales, políticas y culturales de nuestros pueblos. La descripción de Grassi resulta instrumental para aquellas visiones eurocéntricas instaladas en nuestras instituciones académicas: “A propósito de esto, no me caben dudas sobre los sentimientos del lector latinoamericano de estas cartas, quien las lea experimentará en cada una de sus líneas la desagradable impresión de sentirse despreciado o (caso el mejor) sencillamente ignorado”²⁵.

La sentencia de Rivano ante el profesor Grassi es contundente:

(...) los poemas de Grassi sobre la naturaleza americana son hechos a la medida de la más fantástica y estúpida representación que pueda imaginarse acerca de los pueblos latinoamericanos. Si a esto se agrega la escasa o nula capacidad de este filósofo humanista para percibir, allí donde hay hombres, las formas de vida de éstos, sus realizaciones, sus aspiraciones, sus dificultades, sus sufrimientos, en una palabra, su mundo y su historia específicos, se concluirá que el resultado de tanta meditación sutil es hundirnos sin esperanza en el más grotesco y mugriento de los pantanos. Sobre esta incapacidad casi total que encuentro en el profesor Grassi espero ilustrar ampliamente tomando de sus propios escritos.²⁶

²⁴ RIVANO, J. *Op. cit.*, p. 116.

²⁵ *Ib.*, p. 117.

²⁶ *Ib.*, p. 118.

El humanismo idealizado de Grassi, fiel a su lectura clásica, no le permite ver la novedad de los movimientos históricos, adopta una resistencia frente a la transformación de categorías de pensamiento civilizatorio que se defiende de la barbarie. El terror a la historia cambiante o pensar que la historia debe permanecer estática bajo los valores de una cultura europea, es uno de los prejuicios más robustos en el pensamiento conservador. Así es la imagen de Barceló como profesor, insistiendo en Dante, por ejemplo, mientras la universidad es intervenida por los militares. Este es el humanismo insensible que persiste como medio de ocultamiento de lo que somos.

Conclusiones

Según lo expuesto se puede concluir que las ideas de Grassi sobre América son celebradas por académicos conservadores que optaron por seguir “aprendiendo” (por no decir imitando) la historia que llaman universal y rechazada por intelectuales que no se dejaron seducir por la idea del universalismo. Una sentencia rotunda sería aquella de que nuestras universidades se encuentran más cercanas a la opción de los conservadores; es decir aquella que busca aprender de la historia universal invisibilizando nuestra historia local. Historiadores como Hernán Ramírez Necochea, Julio César Jobet y Luis Vitale ofrecieron criterios para plantear una historia crítica respecto de la doctrina del universalismo histórico, continuada por autores de la nueva historia que asumen aquella práctica teórica que se clasifica con grado de pertenencia al paradigma historiográfico de la “historia desde abajo”. Entre ellas puedo destacar a Gabriel Salazar, Julio Pinto y Sergio Grez, entre otros. Desde la filosofía aparece Rivano con una dura crítica a lo que llamó el mito de la historia universal. Entre los filósofos chilenos contemporáneos ¿a quiénes podemos destacar como continuadores de esta tradición?

Aplicadas estas ideas a la filosofía de la liberación permiten ampliar los postulados teóricos producidos por nuestros filósofos y de esta manera se contribuye al ensanchamiento del canon de filósofos latinoamericanos ya establecido. Una novedad en esta investigación es el intento de alcanzar una aceptación definitiva de este filósofo chileno como filósofo de la liberación. La intención de esta instalación es una invitación al estudio de la obra de este autor.

Rivano desde la academia, se hace cargo de asumir la voz crítica y alternativa, asumiéndola y llevándola hasta sus últimas consecuencias, las cuales finalmente sentenciaron una injusta invisibilización que comienza a ser discutida. Me parece preocupante el desconocimiento o ignorancia de lo que han producido nuestros predecesores lo cual tiene que ser superado en aquellos momentos históricos de reoriginalización del pensamiento como al que acudimos en la actualidad.

Son escasas las presentaciones que se han hecho evidenciado una lectura mayor de los textos producidos por Rivano. Aquí he continuado la lectura emprendida en otros trabajos, abordando ahora otro corpus textual y nuevas perspectivas de análisis para la comprensión de la obra de este autor, que es quizá el filósofo crítico más importante de la filosofía chilena de la segunda mitad del siglo XX.

El problema de un desarrollo a favor de la universalidad de la filosofía en contraposición a lo que podríamos llamar una filosofía situada, vendría a continuar la tesis de la ahistoricidad de América asumida por Grassi, aunque haya sido cuestionada de manera contundente por Astrada y Rivano. La existencia de la filosofía latinoamericana tiene pendiente reconstruir con mayor sistematicidad todas aquellas tesis que han sustentado un pensamiento de la dominación que circunscribe nuestros departamentos de filosofía a la mera reiteración de lo dicho en una historia que cada vez nos parece más lejana e inapropiada.

Recuerdo de Clara Campoamor en el 50º aniversario de su muerte

Remembrance of Clara Campoamor in the 50th anniversary of her death

CRISTINA PASCERINI

Universidad Autónoma de Madrid
mcristina.pascerini@gmail.com

En el popular barrio madrileño de Malasaña, en el edificio sito en el número 4 de la antigua calle del Rubio, hoy calle de Marqués de Santa Ana, hay una placa que recuerda que allí nació, el 12 de febrero de 1888, “la diputada Clara Campoamor que lideró el debate parlamentario en defensa del voto femenino en 1931”. Aunque, sin duda alguna, la defensa del voto femenino y, más en general, de los derechos de las mujeres representan los principales méritos por los que Clara Campoamor ha de ser recordada, también hay que traer a la memoria su obra, y su personalidad independiente y luchadora en distintas circunstancias de la vida.

Concha Fagoaga y Paloma Saavedra, en la biografía titulada *Clara Campoamor: La sufragista española*¹, mencionan algunas noticias sobre su familia: sus padres eran Manuel Campoamor Martínez, contable en un periódico madrileño y natural de Santoña (Santander), y Pilar Rodríguez Martínez, modista y natural de Madrid; tuvo también un hermano de nombre Ignacio. Según releva Neus Samblancat Miranda en su estudio introductorio a la obra *La revolución española vista por una republicana*², ésta, al quedar huérfana de padre, colaboró desde muy joven en la economía familiar como ayudante de la madre y como dependienta de un comercio, estudiando en las horas que le quedaban libres.

En la mencionada biografía de Concha Fagoaga y Paloma Saavedra, que Neus Samblancat considera obra pionera e imprescindible para conocer la vida de Clara Campoamor³, sus autoras recuerdan que en junio de 1909 la joven ganó una plaza de funcionaria en el Cuerpo de Correos y Telégrafos del Ministerio de la Gobernación,

¹ FAGOAGA BARTOLOMÉ, C.; SAAVEDRA RUIZ, P., *Clara Campoamor. La sufragista española*, [1ª edición 1986] Madrid, Instituto de la Mujer, Edición revisada de 2007.

² CAMPOAMOR, C., *La revolución española vista por una republicana*, Traducción de Eugenia Quereda Belmonte, Estudio introductorio, edición y notas de Neus Samblancat Miranda, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002. Neus Samblancat es también la autora de la entrada “Clara Campoamor”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*.

³ CAMPOAMOR, C., *La revolución española...*, o.c., nota 3 p. 19.

por lo que de Madrid se mudó primero a Zaragoza, su primer destino durante unos meses, y después a San Sebastián, ciudad en la que permaneció cuatro años, y con la que mantuvo en el tiempo un vínculo especial.

Más tarde, en febrero de 1914, Clara consiguió, en unas oposiciones del Ministerio de Instrucción Pública, una plaza como profesora especial de taquigrafía y mecanografía en las Escuelas de Adultas de Madrid, y volvió a la capital, donde además empezó a trabajar como secretaria en el periódico *La Tribuna*. A partir de 1916 Campoamor empezó a asistir con regularidad a las reuniones del Ateneo de Madrid y, deseando mejorar su formación, en 1921 se matriculó en el Instituto Cisneros para obtener el título de Bachillerato, que consiguió finalmente en 1923 en Cuenca. Mientras, su situación económica precaria la llevó a emplearse también como auxiliar-mecanógrafa en el Servicio de Construcciones Cíviles del Ministerio de Instrucción, y a trabajar en otros periódicos⁴.

Campoamor dio sus primeros y decididos pasos en la lucha por los derechos de las mujeres en 1922, año en que participó en la fundación de la Sociedad Española de Abolicionismo, que se proponía la abolición de la prostitución reglamentada, interviniendo en su primer acto público junto a Elisa Soriano y a María Martínez Sierra⁵.

Según Concha Fagoaga y Paloma Saavedra, en 1923, en la Universidad Central de Madrid, Campoamor expuso por primera vez sus ideas sobre feminismo ante un público amplio en un ciclo organizado por la Juventud Universitaria Femenina, pronunciando la conferencia “La mujer y su nuevo ambiente (la Sociedad)”⁶, que publicaría en 1936 con otras dos conferencias pronunciadas en la Real Academia de Jurisprudencia.

En este mismo año de 1923 participó, como representante de la Juventud Universitaria Femenina, en el Centenario de Pasteur y Exposición Internacional de Higiene y Sociología en Estrasburgo⁷, y publicó su versión castellana de la novela francesa *La novela de una momia*⁸ de Théophile Gautier, la primera de varias traducciones que realizó. También dimitió de la Sociedad Española de Abolicionismo arriba mencionada por diferencias de opinión con la Junta Directiva, mostrando que no le faltaba independencia de criterio.

Después de conseguir la licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid en 1924, se convirtió en la primera mujer admitida como Académica de número en la Real Academia de Jurisprudencia, donde pronunciaría las conferencias “La nueva mujer ante el derecho (El derecho público)”, y “Antes que te cases (El derecho privado)”.

⁴ Los artículos periodísticos de Clara Campoamor de esta época y años posteriores han sido recogidos en dos volúmenes: CAMPOAMOR, C., *La forja de una feminista. Artículos periodísticos. 1920-1921*. Edición y estudio de Isabel Lizarraga Vizcarra y Juan Aguilera Sastre, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2019; CAMPOAMOR, C., *Del foro al Parlamento. Artículos periodísticos. 1925-1934*. Edición e introducción de Isabel Lizarraga Vizcarra y Juan Aguilera Sastre, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2021.

⁵ FAGOAGA BARTOLOMÉ, C.; SAAVEDRA RUIZ, P., *Clara Campoamor...*, o.c., p. 63.

⁶ *Ib.*, p. 64.

⁷ CAMPOAMOR, C., *La revolución española...*, o.c., nota 9 p. 22.

⁸ En la Biblioteca de Educación de la Universidad Complutense de Madrid se conserva una copia de esta traducción con dedicatoria manuscrita por Campoamor a Elisa Soriano: “A Elisa Soriano en recuerdo de unos días de camaraderil trabajo. Clara 14-12-923”, en GAUTIER, T., *La novela de una momia*. La traducción del francés ha sido hecha por Clara Campoamor. Madrid, Calpe, 1923, p. 1.

En 1925 entró a formar parte del Colegio de Abogados de Madrid, y posteriormente de los Colegios de San Sebastián y de Sevilla, empezando una intensa actividad profesional como abogada en defensa de las mujeres.

También en 1925 Campoamor escribió el Prólogo del ensayo *Feminismo socialista*⁹ de María Cambrils, a la que consideraba una mujer que luchaba, sufría y creía ser hija espiritual de sí misma en su medio laborioso, y cuyo periodismo tenía que ver con la pasión y la voluntad de comprender los temas que trataba. Cambrils era para Campoamor un ejemplo de mujer militante, que con su libro exhortaba a las demás mujeres a luchar por sus derechos. La idea de Campoamor era la de fomentar el espíritu de María Cambrils en el feminismo, para que éste pasara de ser esperanza a realidad.

En 1927 Clara pronunció en el Ateneo de Barcelona unas conferencias sobre paternidad y mujer frente al derecho, mientras que en 1926 y 1928 participó en los X y XI Congresos Internacionales de Protección a la Infancia celebrados en Madrid y París respectivamente. En la capital francesa conoció a abogadas de varios países, con quienes fundó la Federación Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas.

En la misma época colaboró también en la organización del XII Congreso de la International Federation of University Women que se celebró en Madrid en 1928. Al año siguiente obtuvo el Premio Extraordinario en Derecho Civil de la Academia de Jurisprudencia, participó en la fundación de la Federación Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas, y presidió la Juventud Universitaria Femenina. Luego contribuyó a la fundación de la Liga Femenina Española por la Paz vinculada a la Sociedad de Naciones, a la que acudió con varias intervenciones en 1931, en 1933 y en 1934. Su compromiso con el pacifismo la llevó a impartir en Barcelona una conferencia sobre este tema.

Campoamor también se dedicó con pasión a la política: en 1929 estuvo con la jurista Matilde Huici en el comité organizador de la Agrupación Liberal Socialista, y militó en las filas de Acción Republicana, siendo finalmente elegida en 1931 como diputada por Madrid por el Partido Radical de Alejandro Lerroux. Tomó parte en la Comisión de Constitución de la Segunda República, y defendió en solitario el derecho al voto de la mujer, que fue aprobado por el Parlamento el 1 de octubre de 1931.

Sin embargo, Campoamor fue objeto de crítica por parte de su grupo cuando las elecciones de 1933, las primeras con sufragio universal, llevaron a la derecha al poder. En estas elecciones Campoamor no renovó el escaño, pero cubrió el cargo de Directora general de Beneficencia, ocupándose de la Asistencia pública hasta su dimisión en octubre de 1934. Tanto Concha Fagoaga y Paloma Saavedra¹⁰, como Neus Samblancat¹¹, apuntan que pudo pertenecer unos años a la logia de mujeres Reivindicación de Madrid, de la que se desafilió en esta época.

En febrero de 1935 Campoamor dejó el partido Radical por los excesos en la represión de la revolución asturiana, y unos meses después se le denegó el ingreso en Izquierda Republicana y la posibilidad de optar por un escaño en el Frente Popular.

⁹ CAMBRILS, M., *Feminismo socialista*, Prólogo de la señorita Clara Campoamor doctora en Derecho y abogada del Colegio de Madrid, Valencia, Tipografía Las Artes, 1925.

¹⁰ FAGOAGA BARTOLOMÉ, C.; SAAVEDRA RUIZ, P., *Clara Campoamor...*, o. c., p. 270.

¹¹ CAMPOAMOR, C., *La revolución española...*, o. c., p. 51.

Ocupó entonces la presidencia de la entidad Pro Infancia Obrera dedicada a atender a los niños huérfanos de Asturias. Con el permiso del Ministerio de Instrucción Pública, para el que seguía trabajando, Campoamor se marchó a Londres para seguir la reunión preparatoria del Congreso de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias.

A su vuelta a España tras las elecciones, publicó en junio de 1936 dos volúmenes en los que reflejaba sus luchas y sus logros: *El derecho de la mujer*; y *Mi pecado mortal: el voto femenino y yo*.

En el volumen *El derecho de la mujer*¹² recogió tres conferencias pronunciadas en años anteriores.

La primera de ellas en orden cronológico fue “La mujer y su nuevo ambiente (La Sociedad)”¹³, que había sido pronunciada en mayo de 1923 en la Universidad Central de Madrid. En ella Campoamor hizo referencia a la “nueva mujer”, cuyo porvenir había de ser “en igualdad de condiciones con el hombre, ni endiosada ni humillada”¹⁴. Destacó que la mujer posee una fuerza de voluntad inquebrantable, pues ha sabido mantener sus aspiraciones a pesar de todas las desvalorizaciones y negaciones recibidas, que sin embargo son desmentidas por los logros alcanzados. Para Campoamor era inconcebible que el hombre no tuviera en cuenta la evolución de la mujer, y que pretendiese encerrarla en viejas normas. Ella creía necesario considerar a la mujer “como ser humano, con posibilidades y capacidades análogas a las del varón, conservando su sexualidad peculiar”¹⁵.

Campoamor también analizó en la obra algunas cuestiones particulares que guardan relación con la mujer, como el sentimiento, la maternidad, el feminismo o el trabajo. En particular, sobre el feminismo, Campoamor mantuvo que “en toda mujer hay una feminista”¹⁶, y que “la condición de la mujer mejorará al hombre”¹⁷. Sobre el trabajo, sostuvo que “la mujer debe reclamar siempre su derecho al trabajo” por ser éste “su mejor escuela social”¹⁸.

La segunda conferencia, y primera en orden de aparición en el volumen *El derecho de la mujer*, llevaba por título “La nueva mujer ante el Derecho (el Derecho Público)”¹⁹, y había sido pronunciada en la Academia de Jurisprudencia y Legislación el 13 de abril de 1925. Aquí Campoamor subrayó que la mujer “nada puede perder y sí ha mucho a ganar conquistando su independencia y su libertad”²⁰, y denunció que, a pesar de poder acceder la mujer a la más alta formación, su acceso a ciertos empleos era en la práctica limitado, abogando a que se vencieran los obstáculos legales en este ámbito con una legislación a la que contribuyesen las mujeres.

Finalmente la tercera conferencia de *El derecho de la mujer*, titulada “Antes que te cases (el Derecho Privado)”²¹, había sido leída por Campoamor en la Academia de

¹² CAMPOAMOR, C., *El derecho de la mujer*, Madrid, Librería Beltrán, 1936.

¹³ *Ib.*, pp. 117-168.

¹⁴ *Ib.*, p. 117.

¹⁵ *Ib.*, pp. 124-125.

¹⁶ *Ib.*, p. 143.

¹⁷ *Ib.*, p. 144.

¹⁸ *Ib.*, p. 152.

¹⁹ *Ib.*, pp. 9-65.

²⁰ *Ib.*, p. 10.

²¹ *Ib.*, pp. 67-116.

Jurisprudencia y Legislación el 21 de marzo de 1928, y denunciaba las restricciones legales a las que estaban sometidas las mujeres casadas, animando a las mujeres a informarse sobre sus derechos.

El tema del feminismo volvió en el volumen *El voto femenino y yo (mi pecado mortal)*²² publicado en el año 1936. Aquí Campoamor relató su apasionada defensa en Cortes Constituyentes del voto femenino, y los acontecimientos posteriores, puesto que la aprobación del voto le valió las acusaciones por parte de las fuerzas republicanas de favorecer a los conservadores. Campoamor sufrió con calma la injusticia y el ataque, sintiendo sin embargo la necesidad de explicar las razones que la empujaron a defender el mencionado derecho de voto, pues para ella era importante que la República cumpliera con su programa de liberación de la mujer y estableciera la igualdad de derechos para los sexos. En el volumen Campoamor describió en detalle su labor en esta dirección en la Comisión constitucional, y cómo la cuestión del voto de la mujer fue levantando los ánimos en el debate parlamentario hasta consumarse su célebre enfrentamiento con Victoria Kent, que pedía el aplazamiento del voto femenino. Clara Campoamor defendió en cambio con firmeza los derechos de la mujer en cuanto ser humano y su derecho al voto, que quedó finalmente aprobado. Sin embargo, Campoamor fue objeto de reproches por parte de las filas republicanas que se intensificaron al perder los partidos de izquierda las elecciones de 1933.

Las elecciones de 1936 llevaron en cambio a la victoria del Frente Popular, demostrando la falsedad de las acusaciones dirigidas contra el voto femenino defendido por Campoamor, quien en *El voto femenino y yo (mi pecado mortal)* declara sentirse orgullosa de las cicatrices que le ha dejado su mayor y personal éxito: la aprobación del derecho de voto femenino.

Al final del volumen aparecían anunciados otros cuatro libros: dos, es decir *El Derecho del Niño* y *La Asistencia pública*, se anunciaban como “en prensa”; otros dos, es decir *El derecho de la mujer II* y *La trata de blancas*, aparecían como “en preparación”²³. Ninguno de estos libros llegó a publicarse.

La Guerra Civil empujó a Campoamor a marcharse de Madrid, pues su nombre figuraba al parecer en una lista de personas buscadas por un sector del Frente Popular²⁴. En Alicante pudo acceder a un barco dirigido a Génova, y desde Italia pudo llegar a Suiza junto con su madre y una sobrina que la acompañaban.

En 1937 Clara publicó en París, gracias a la ayuda de la abogada Antoinette Quinche que la acogió en Suiza, el volumen *La révolution espagnole vue par une républicaine*²⁵, que la misma Quinche tradujo al francés, definiendo claramente a Campoamor, en la Nota de la Traductora, no solo como republicana, sino como liberal. En la obra Campoamor relató la situación de España antes e inmediatamente después del comienzo de la Guerra Civil, y también las vicisitudes personales por las que había tenido que pasar, demostrando una vez más que tenía una propia visión de los hechos, y que no tenía miedo de manifestarla. Según la autora, a comienzos de julio de 1936 el

²² CAMPOAMOR, C., *El voto femenino y yo (mi pecado mortal)*, Madrid, Librería Beltrán, 1936.

²³ *Ib.*, p. 333.

²⁴ FAGOAGA BARTOLOMÉ, C.; SAAVEDRA RUIZ, P., *Clara Campoamor...*, o. c., p. 285.

²⁵ CAMPOAMOR, C., *La révolution espagnole vue par une républicaine*, Traduit de l'espagnol par Antoinette Quinche, Paris, Librairie Plon, 1937.

gobierno ya temía una revuelta de los partidos de derecha, y estaba decidido a armar a la población para defenderse. Sin embargo, desde hacía tiempo el gobierno no tenía ya el control del país, y especialmente en Madrid la situación se había vuelto caótica.

La tarde del 17 de julio el Parlamento fue informado de la revuelta del destacamento de Melilla, pero al día siguiente ésta se extendió a Tetuán, Larache, Ceuta y en las plazas militares peninsulares de Navarra, Burgos y Sevilla; el día 20 fue el turno de Madrid, Alcalá de Henares y Guadalajara. Los militares sublevados no esperaban una fuerte resistencia. Sin embargo, una gran cantidad de armas había permanecido escondida después de la revolución obrera de 1934. El gobierno distribuyó las armas a los miembros de las organizaciones del Frente Popular exceptuados los anarcosindicalistas, que sin embargo se mezclaron a los demás grupos y se apoderaron de las armas de los cuarteles cuando éstos fueron tomados. El gobierno había inicialmente estudiado la posibilidad de discutir con los militares sublevados las condiciones para detener la insurrección, pero los socialistas y los comunistas se opusieron a un gobierno de conciliación, y ante su presión el gobierno siguió distribuyendo armas al pueblo. De esta manera la suerte estaba echada.

Ambos bandos subestimaron las potencialidades del otro, y pensaron que la situación se resolvería pronto a su favor con relativa rapidez. Para Campoamor, ninguna guerra en España se había desarrollado anteriormente con semejante crueldad. Las represalias por ambos bandos sobrepasaban con creces los asesinatos históricos conocidos, y estos horrores eran contrarios a la imagen tradicional del pueblo español: un pueblo amable, risueño y campechano. Ya en 1937 a Campoamor no le resultó difícil entender que al final de la lucha, después de la victoria de un bando sobre otros, el grupo más fuerte de este bando tomaría el control e impondría la dictadura. Campoamor también habló en la obra de los errores de los republicanos, y del terror que reinaba en la retaguardia al comienzo de la guerra, en particular en Madrid, donde patrullas de milicianos arrestaban y ejecutaban sin control a cualquiera que reputasen su enemigo, al principio a fascistas, y luego también a republicanos.

Esta situación indujo a Clara Campoamor a dejar Madrid, que a comienzos de septiembre de 1936 se marchó de la capital con las dos personas que tenía a su cargo: su anciana madre y su sobrina. Pensaban dejar España embarcándose en un barco argentino en el puerto de Alicante, pero órdenes del gobierno español les impidieron en el último momento el embarque. Por esta razón Campoamor tuvo que embarcar en un barco alemán. Allí fue reconocida por unos falangistas que primero pensaron de asesinarla, y luego avisaron al comité fascista español y a la policía italiana. En Génova fue llevada ante el *questore*, al que comunicó que no era ni fascista ni comunista, sino liberal, y pudo enseguida proseguir su viaje hacia Suiza. Desde allí estaba pendiente no solo de la evolución de la guerra, sino del futuro del país. Al final de su libro mostraba su preocupación por estar España entregada al furor y a los excesos de dos locuras, y creía que la victoria de una de las dos partes no iba a significar el fin de la lucha, cuyas consecuencias también tenían repercusión en los equilibrios internacionales, y que iba a ser necesario encontrar otra salida al drama español, la que fuera, que garantizara el apaciguamiento de los ánimos.

Tras pasar por Suiza y Brasil, Campoamor llegó finalmente a Buenos Aires en 1938, donde permaneció hasta 1955 ganándose la vida como traductora y escritora.

Ya en 1939 tradujo *Los Miserables*²⁶ de Víctor Hugo, y publicó con Federico Fernández de Castillejo *Heroísmo criollo. La marina argentina en el drama español*²⁷, obra con la que quiso expresar su gratitud a los barcos argentinos *25 de mayo* y *Tucumán* por llevar a salvo a multitud de españoles que huían de la Guerra Civil. El relato de *Heroísmo criollo* empieza en el mes de agosto de 1936 con la visita del Encargado de Negocio de la República Argentina al Ministro de la Defensa republicana en Madrid, y sigue con la narración de las gestas de la tripulación de los dos barcos para lograr salvar el mayor número de vidas humanas. Cierran el volumen el Cuadro de honor, con las relaciones nominales del personal superior y subalterno del torpedero *Tucumán* y del crucero *25 de mayo*, y las relaciones nominales de los asilados españoles transportados por los dos navíos argentinos.

En Buenos Aires, Campoamor también trabajó con el abogado Fornieles y escribió artículos para varias revistas, algunos de los cuales han sido posteriormente recopilados por Concha Fagoaga en el volumen *La mujer en la diplomacia y otros artículos*. Aquí Campoamor publicó además el estudio sobre Concepción Arenal en el volumen *El Pensamiento vivo de Concepción Arenal* (1943), las biografías de Sor Juana Inés de la Cruz (1944) y de Quevedo (1945), y las traducciones de *Madame de Pompadour* de los hermanos Goncourt, y del *Diario* de Amiel (1949).

La obra *El Pensamiento vivo de Concepción Arenal*²⁸ se publicó en la colección La Biblioteca del pensamiento vivo de la Editorial Losada, y mostró el aprecio de Campoamor por Concepción Arenal. Lo que llamaba la atención de Clara era la energía de Arenal para remover la conciencia y el corazón de sus contemporáneos, y la fecundidad de su pensamiento, que dio lugar a los veinticinco volúmenes de su obra completa en los que trató fundamentalmente temas de moral, derecho y justicia. Pero también se mostraba atraída por su fuerza en la acción, por la que Arenal llegó a dirigir hospitales de sangre y a ser Secretaria de la Cruz Roja en España, y también a ser Inspectora de Cárceles de las Mujeres y miembro de la Comisión jurídica encargada de la reforma del sistema penal en la primera República, además de fundar instituciones para la ayuda a los pobres y a los presos.

Campoamor retrató a Arenal como mujer valiente, capaz de superar los obstáculos de la vida: en su formación inicial Arenal fue autodidacta, y luego asistió a las clases de derecho en la Universidad de Madrid vestida con atuendos masculinos. A su primera obra, titulada *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, que fue premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, siguieron muchas otras que se detallaban y en parte se extractaban en el libro. Para Campoamor, Concepción Arenal no se podía encasillar en ningún sistema filosófico, y su obra reflejaba una profunda meditación de los temas de los que se ocupaba, que concernían sobre todo problemas nacionales. Campoamor subrayaba que el espíritu de Concepción Arenal no era revolucionario,

²⁶ HUGO, V., *Los miserables (Les Miserables)*, Traducción directa del francés de Clara Campoamor, Buenos Aires, Editorial Sopena, 1939.

²⁷ CAMPOAMOR, C.; FERNÁNDEZ CASTILLEJO, F., *Heroísmo criollo. La Marina argentina en el drama español*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Fanetti & Gasperini, 1939. En la Biblioteca de Educación de la Universidad Complutense se conserva una copia con la dedicatoria: "Con mi distinguida consideración Clara Campoamor", *Ib.*, p. 1.

²⁸ CAMPOAMOR, C., *El pensamiento vivo de Concepción Arenal*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1943.

sino partidario de una evolución gradual de la sociedad. Entre sus muchas obras destacaba *La igualdad social y política*, en la que Arenal hacía una apasionada defensa de la igualdad, y los *Estudios penitenciarios*, en los que Arenal abogaba por un sistema penitenciario correccionalista.

En *El Pensamiento vivo de Concepción Arenal*, Campoamor caracterizaba toda la obra de Arenal como una cruzada contra el dolor, la miseria y el mal, contra los que luchaba con caridad y justicia. En su obra revivía el espíritu del Quijote, y ella había de servir como estímulo y ejemplo por su incansable lucha en defensa de todas las mujeres contra las injusticias. Campoamor lamentaba que no había llegado para ella la hora de la justicia ni en vida ni después de su muerte, y esperaba que llegara el día en que el pueblo español meditase sobre aquellos anhelos de derecho, fraternidad y paz con los que Arenal soñaba.

Como se ha dicho, en Buenos Aires Campoamor publicó también dos biografías. La primera de ellas apareció en 1944, y es la de una mujer excepcional en su tiempo, *Sor Juana Inés de la Cruz*²⁹. En esta obra Campoamor subrayó la pasión por el saber de la joven monja desde su más tierna edad, además de indicar que los rasgos más sobresalientes de su vida siempre estuvieron unidos al estudio. Sus únicos maestros fueron los libros, y la sabiduría que alcanzó siendo muy joven sorprendió al virrey Mancera. Cuando hubo de renunciar a los libros por obediencia, Sor Juana Inés observó, comparó y relacionó causas y efectos, llegando a conclusiones que iban más allá de las proporcionadas por el estudio. Sor Juana Inés no solo dio prueba de una fuerte voluntad que le permitió adquirir la ciencia, sino de tener una gran capacidad poética, aunque en ella el corazón fue dominado por la mente. Ella escogió voluntariamente el claustro, que fue también elección de vida de muchas mujeres notables como Santa Teresa, la Madre Magdalena de San Jerónimo o Sor María de Ágreda, pues el claustro le proporcionaba seguridad y posibilidad de seguir en sus amados estudios.

Campoamor refirió el dato de que Sor Juana llegó a reunir en su celda personal alrededor de cuatro mil volúmenes, que tocaban las principales disciplinas, y que su lucha fue que hubiese ancianas sabias que pudiesen enseñar a las más jóvenes, porque muchos padres preferían dejar incultas a sus hijas antes de exponerlas a la familiaridad con los hombres. Destacó el buen carácter de la monja jerónima y su disponibilidad hacia los demás, que por ello le dirigían peticiones o le confesaban sus secretos, aunque consideró que su característica más notable fue siempre la pasión por el estudio. Mencionó que sus obras completas se reimprimieron en Madrid, Barcelona, Zaragoza y Valencia, reuniendo poesías, Autos sacramentales, comedias, el comentario al sermón del P. Vieyra y su *Respuesta al Obispo de Puebla*. Campoamor también registró que Sor Juana Inés compuso un método musical titulado *caracol*, y recordó que Marcelino Menéndez Pelayo la consideraba de vivo ingenio, llegando a otorgar valor poético duradero y absoluto a algunas de sus composiciones.

En esta biografía no falta la desventura de sor Juana Inés con el Obispo de Puebla, quien le prohibió el acceso a los libros sagrados por atreverse a contestar al sermón del P. Vieyra, aunque con acierto. Sor Juana Inés respondió al Obispo con una carta en que narraba su vida intelectual, que se convirtió en un testamento de sus amores

²⁹ CAMPOAMOR, C., *Sor Juana Inés de la Cruz*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1944.

culturales. Después la monja acató la disciplina que se le había impuesto, y pasó como penitente los últimos años de su vida. Según Clara Campoamor, con su muerte enmudeció “aquella cabeza de Minerva americana, adornada, por fuera, con la gracia de la belleza; por dentro, con la gracia del talento”³⁰.

En 1945 Campoamor llevó a cabo otra biografía, la *Vida y obra de Quevedo*³¹, que dedicó “a Emina Pietranera de Mesquita, que personifica las virtudes y señorío tradicionales de la dama argentina. Homenaje de la autora”³². Escribió la biografía con ocasión de la conmemoración del tercer centenario de la muerte de Quevedo, y con ella fue tocando las distintas etapas de la vida del escritor. Aún en este libro Campoamor no dejó pasar la ocasión de hacer sentir su voz de mujer entregada a la causa femenina, afirmando que Quevedo fue muy capaz de dividir a la mujer en dos: diosa y demonio. Ésta era la tentación tanto buscada como desdeñada; aquélla, el ideal, inaccesible. En su opinión, “frente a la mujer, Quevedo no pudo ser nunca Quijote más que a medias”³³.

En cuanto a otras traducciones que llevó a cabo en Buenos Aires, en 1944 Campoamor tradujo del francés la obra de Edmundo y Julio de Goncourt *Madame Pompadour*³⁴. A esta traducción siguió, en 1949, la del *Diario íntimo*³⁵ de Henri-Frédéric Amiel, en cuya Nota Preliminar Campoamor no renunció a exponer su personal punto de vista sobre el autor del *Diario* en su relación con las mujeres: no consideraba al filósofo ginebrino tímido, sino “un verdadero Narciso”³⁶, que concedía a la mujer solo el papel de “elemento secundario del hombre”³⁷. En su opinión, el autor fue devorado por su *Diario*, que a Campoamor se presentaba como “un monumento impresionante elevado a la angustia del alma humana”³⁸.

En su época bonaerense Campoamor publicó también algunos artículos, recopilados posteriormente por Concha Fagoaga en el volumen *La mujer en la diplomacia y otros artículos*³⁹. También en ellos Campoamor describe algunos acontecimientos vinculados a mujeres, o figuras femeninas destacadas por su personalidad y trayectoria vital: la discusión, recordada en el artículo “El palacio abandonado”, sobre el “Estatuto de la mujer”, que tuvo lugar en 1934 en el Palacio de la Liga de las Naciones en Ginebra reuniendo a mujeres de más de cien pueblos; la figura de Maria d’Agoult,

³⁰ *Ib.*, p. 91.

³¹ CAMPOAMOR, C., *Vida y obra de Quevedo*, Buenos Aires, Ediciones Gay Saber, 1945.

³² *Ib.*, p. 3.

³³ *Ib.*, p. 20.

³⁴ En la Biblioteca de Educación de la Universidad Complutense de Madrid se conserva una copia de esta traducción con doble dedicatoria manuscrita por Campoamor: “A Carmen, recuerdo de mis trabajos Clara Campoamor”, en GONCOURT E.; GONCOURT J., *Madame de Pompadour*, Buenos Aires, Emecé Ediciones, p. 5; “A Emina [¿Pietranera de Mesquita?], que sabe ser en todo momento alma alentadora, mantenedora, impulsora, aunque le suceda lo que a las minas de diamantes, que ignoran lo que llevan dentro, ¡Salud! Clara Campoamor”, *Ib.*, p. 6.

³⁵ AMIEL, H.F., *Diario íntimo*, Edición completa según el manuscrito original, Introducción de Bernard Bouvier, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949.

³⁶ *Ib.*, p. 11.

³⁷ *Ib.*, p. 12.

³⁸ *Ib.*, p. 12.

³⁹ CAMPOAMOR, C., *La mujer en la diplomacia y otros artículos*, Prólogo de Concha Fagoaga, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2017.

también conocida con el seudónimo literario de Daniel Stern, que es retratada en “La “Princesa Mirabella» de Liszt”; la poetisa cubano-española Gertrudis Gómez de Avellaneda, recordada en “Cuando la Avellaneda “se disfrazaba” de varón”; las mujeres argentinas que se encargaban de suministrar material de lectura a las escuelas alejadas, retratadas en “Madrinas de lectura”; la figura de Miss Mary Craig McGeachy, Primera Secretaria de la Embajada Británica en Washington, perfilada en el artículo “La mujer en la diplomacia”; la figura de Madame Pompadour, que implantó en Francia la porcelana de Sévres, que aparece en el texto “La guerra de las porcelanas”; la emancipación de la mujer norteamericana, que es el principal tema del artículo “La personalidad de la mujer en EE.UU”.

En su casa bonaerense Campoamor acogió a sus sobrinos, hijos de su hermano Ignacio, pero en 1955 volvió a Suiza, asentándose en Lausana, donde trabajó en el despacho jurídico de su amiga Antoinette Quinche. En estos años emprendió una densa correspondencia epistolar, en la que quedó plasmada su descorazonadora experiencia del exilio. En los años posteriores a la guerra Clara Campoamor intentó regresar de forma permanente a España sin lograrlo, al existir contra ella una orden de detención. Falleció de cáncer en Suiza el 30 de abril de 1972, pero siguiendo sus últimas voluntades sus restos fueron posteriormente trasladados al cementerio de Donostia/San Sebastián.

En el número 2/1972 del *Boletín del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid*⁴⁰, Julia de Cominges escribió el siguiente recuerdo personal de Clara Campoamor:

Clara Campoamor falleció en Lausanne el pasado día 30 de abril.

Conocí a Clara Campoamor en el Palacio de Justicia de Bruselas, en agosto de 1958 con motivo del Congreso Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas, organización de la que fue fundadora y Vicepresidente.

Clara Campoamor, que durante once años perteneció a este Ilustre Colegio de Abogados, además de a los de San Sebastián y Sevilla, y que se ausentó de la capital de España al comienzo de la guerra civil española, ya que manteniendo sus convicciones republicanas, no colaboró ni con el Frente Popular ni con el Gobierno de Madrid durante la contienda, desarrolló una gran actividad a lo largo de su vida profesional y política, llegando a ser Director General de Asistencia y Beneficencia Pública.

Al cabo de los años, puede juzgarse con serenidad la labor de esta mujer sincera, algunas de cuyas actitudes y puntos de vista son hoy considerados justos y normales; ejemplo de ello fue su defensa en las Cortes Constituyentes de 1931 de la concesión del voto a la mujer, a continuación otorgado, aun sabiendo que con ello podían beneficiarse las derechas, en cuyas filas no militaba, por considerarlo como un derecho de la mujer por encima de cualquier ideología.

Durante su época, representó a España en la Unión Interparlamentaria Internacional, en el B. I. T. y en la Sociedad de las Naciones.

Se interesó, como jurista, en los problemas de la jurisdicción de Menores, siendo Delegada del Tribunal Tutelar de Madrid en 1928 y 1929 y vocal del Consejo Superior de Protección a la Infancia desde 1931.

Publicista de numerosos ensayos jurídicos y literarios, en 1937 publica en París el libro

⁴⁰ COMINGES, J. de, “In memoriam Clara Campoamor, Doctor en Derecho”, en *Boletín del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid*, nº2, año 1972, p. 231.

titulado «La Révolution Espagnole vue par une Republicaine», en que manifiesta, junto a sus convicciones de siempre, la insostenible anarquía en que se debatía España y el fracaso de aquellos republicanos que, en vez de comportarse como hombres de Estado, lo hicieron como hombres de facción, y en vez de dedicar todos sus esfuerzos a la transformación de la sociedad española, no supieron más que ocuparse de sus enconos propios, ofendiendo intereses y sentimientos ajenos.

Durante su largo y voluntario exilio, no desmintió nunca su amor y su nostalgia de la Patria. Hoy, cumpliendo sus deseos, sus cenizas mortales, reposan en tierra guipuzcoana. Descansen en paz.

Desde la Revista de Hispanismo Filosófico recordamos con el mismo deseo de paz, 50 años después de su muerte, a Clara Campoamor, mujer inquebrantable en sus luchas, autora de numerosos libros que invitan a reflexionar, y defensora del derecho de voto femenino y de los derechos de las mujeres.

Novedad FCE España



Hispanofilia

Los tiempos de la hegemonía española

I

JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ



Hispanofilia

Los tiempos de la hegemonía española

II

JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ



HISTORIA



HISTORIA



FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Visita nuestra web
www.fondodeculturaeconomica.es



Imagen de Juan David García Bacca (1901-1992)

Image of Juan David García Bacca (1901-1992)

ALBERTO FERRER GARCÍA
Universitat Oberta de Catalunya
ferrergarcia.alberto@gmail.com

“Recordar –dice García Bacca– es afectar a algo con la modalidad de ‘imposible’ de volver a ser sido: a ser sentido, a ser imaginado. Se fue todo ello para no volver. Pero una imagen [...] es una realidad [...] que es *ocasión propicia* para que de ella surja esa novedad que es el recuerdo”¹. La presente nota, con motivo de la *ocasión propicia* que resulta la conmemoración del treinta aniversario del fallecimiento de nuestro filósofo, quisiera ser la imagen novedosa que reviva el recuerdo, ya que resulta imposible devolver la presencia, de quien fuera y es una de las figuras más destacadas del panorama filosófico de la segunda mitad del siglo xx –no solo en lengua castellana sino del pensamiento occidental. Las líneas que siguen pretenden trazar entonces un recorrido *filosófico-vital* –y aunque breve confiemos que no superficial– por los hitos más punteros de su pensamiento; un pensamiento tan vasto como original que hemos considerado oportuno jalonar en los ítems que, a continuación, se recogen. El desconocimiento generalizado que, hoy día, sigue habiendo sobre la vida y la figura de nuestro filósofo nos ha llevado a incluir ciertos datos de índole biográfica o académica que, aunque en un primer momento pudieran parecer puramente anecdóticos, creemos ayudarán a forjarse una idea más precisa de la magnitud de una obra que todavía no ha sido enfrentada como la misma requiere.

1. Un muy breve e introductorio esbozo vital

Juan David García Bacca nació en Pamplona, capital de la Comunidad Foral de Navarra (España), el 26 de junio de 1901. La muerte de su padre en 1911 y las circunstancias familiares, le obligaron a ingresar en el Seminario Menor de los Claretianos en Alagón (Zaragoza); continuando, más tarde, sus estudios en el Colegio de Barbastro (1914-1916), en Huesca. En el Centro de Formación de los Claretianos en Cervera (Lleida) inició sus estudios en Filosofía (1917-1920) y parte del último tramo de la carrera eclesiástica –la Teología Dogmática (1920-1923). Sus estudios de Teología Moral y Derecho Canónico los cursó ya en el Colegio de Solsona (Lleida) (1923-1925). Finalizada su carrera eclesiástica, el 6 de junio de 1925, fue ordenado sacerdote.

¹ GARCÍA BACCA, J.D., *Qué es dios y Quién es Dios*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 83.

En 1927 viajó a Múnich, donde ampliaría sus estudios de Física en el *Institut für Theoretische Physik* (1927-1929). A su vuelta se incorpora en Solsona como profesor, fundamentalmente, de Metafísica, hasta 1933; tarea que compatibilizará, a partir de 1931 y hasta 1937, con diversos cursos impartidos en la *Universitat Autònoma de Barcelona* (actual *Universitat de Barcelona*) donde obtuvo, en 1934, su Licenciatura en Filosofía y en 1935 defendió su tesis doctoral: *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*. En febrero de 1936 gana la cátedra universitaria de “Introducción a la Filosofía” en la *Universidade de Santiago de Compostela*, de la que nunca llegaría a tomar posesión a causa del estallido de la Guerra Civil y su posterior exilio.

A finales de 1936, viaja a París invitado por Manuel de Irujo –ministro de Educación de la República– para colaborar en la creación de la *Universidad Vasca* –proyecto que no llegó a cuajar por la caída de Euskadi. Allí también colaboró, durante 1937, en la Sección de Propaganda de la Embajada Española –la de la República– y amplió sus estudios en el *Institut Henri Poincaré*. En agosto de 1938, el Padre General de los Claretianos ordena a García Bacca que regrese a España, prohibiéndole publicar sin el permiso de las autoridades eclesiásticas; él se niega. El 26 de octubre de 1938, abandona clandestinamente la residencia de la Misión Española de los Claretianos en París donde se alojaba. Salió de Francia con la ayuda de Thomas Greenwood y Alonzo Church. Entre las posibilidades que tenía para emigrar a América –México, Tucumán, Stanford o Quito– decide, en noviembre, embarcarse –en Le Havre– con destino a Ecuador. Llegó contratado como profesor de la sección de Filosofía –que él inauguraba– en el Instituto Superior de Pedagogía y Letras. Allí conoce a Fanny Palacios Vásconez, con la que contrae matrimonio civil, en 1942, y llegará a tener tres hijos.

Tras casarse y cesar el contrato que le vinculaba a Ecuador, se trasladó como profesor –de Filosofía, fundamentalmente, pero con algunos cursillos en Matemáticas y Física, y también de Griego– a la Universidad Nacional Autónoma de México (1942-1946). En 1946 encuentra un atractivo destino en Venezuela por su amistad con Mariano Picón Salas, ilustre intelectual venezolano, quien le invita a Caracas para fundar la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central –de cuyo Instituto de Filosofía sería su director hasta su jubilación en 1971; llegando también a presidir la citada Facultad como decano, entre 1958 y 1960. Allí impartirá clases y, desde 1947 hasta 1962, ejercerá también como profesor en el Instituto Pedagógico de la misma ciudad. Desde entonces, y hasta 1978, residirá allí; obteniendo la nacionalidad venezolana en 1952. En 1978 regresa y se radica a las afueras de Quito –en Tumbaco– donde vivirá hasta su muerte, la madrugada del 5 de agosto de 1992. Sus restos mortales descansan en el sereno y radiante cementerio de Cumbayá, espacio privilegiado para atisbar la vívida imagen de aquellas *alturas quiteñas* donde nuestro autor, en sus propias palabras, había experimentado una tardía pero fructífera infancia.

De entre el amplio elenco de reconocimientos que García Bacca cosechó durante su larga trayectoria, merecen la pena destacar los que siguen. En 1933 se incorporó como miembro de la Real Sociedad Matemática Española; en 1934, y hasta su disolución definitiva en 1936, del célebre Círculo de Viena –formado por Moritz Schlick–; en 1942, de La Casa de España (El Colegio de México); en 1955, de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales (Venezuela), y de la Academia Nacional de la Historia (Venezuela). En 1956 es investido doctor *honoris causa* por la Universidad Central de

Venezuela y la Universidad de Lima. En 1962 se incorpora como miembro de la *Hispanic Society of America* (New York) y del *Institut International de Philosophie* (París). En 1972 recibe la distinción “Augusto Pi Suñer” –en Primera Clase– y la Orden 27 de Junio, otorgada por el Estado venezolano en honor a los educadores más destacados. En 1978 recibe el Premio Nacional de Literatura de Venezuela por su vasta labor humanística e intelectual. En 1981 recibe la Medalla al Mérito de la República del Ecuador.

En 1982 la Real y Americana Orden de Isabel la Católica le concede su Gran Cruz; siendo el primer reconocimiento por parte de España a su extraordinaria labor filosófica. Su traducción de las *Obras completas* de Platón le supondrá, en 1983, ser nombrado miembro correspondiente de La Academia –la *platonica*– e investido doctor *honoris causa* por la Universidad de Atenas. Ese mismo año, recibe del Gobierno venezolano el Gran Cordón de la Orden del Libertador –máxima distinción del país–; es investido doctor *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid; y Carlos Beorlegui defiende, en la *Deustuko Unibertsitatea*, su tesis doctoral *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca* –primera tesis doctoral realizada sobre él. En 1985 se incorpora como Miembro Honorario de la Academia Ecuatoriana de la Lengua. Ese mismo año, la *Universitat de Barcelona* le realiza un homenaje en su Facultad de Filosofía y le concede la Medalla de Oro por haber sido profesor (1934-1937) y primer doctor (1935) de la misma. En 1987 fue finalista del premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, y en 1989 del premio Miguel de Cervantes. En 1990 recibe el Premio Bienal de Humanidades “Arturo Uslar Pietri”, la Medalla de Oro de Navarra y se incorpora como miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid.

2. De sus primeros pasos a su inflexión y programa

Tal vez su perfil más conocido, aunque el más escueto y renegado por él mismo, sea el de adusto –y posteriormente *escarmentado*– lógico. Tras su ya citada estancia en Múnich, en 1927, García Bacca estudió los recién publicados *Grundzüge der theoretischen Logik* (1928) –de Hilbert y Ackermann– que acababa de comprar allá. Esta obra fue, en buena medida, aquella que inspiró los trabajos fundamentales de su producción científica posterior, hasta 1936. Además de, en 1930, emprender un viaje por París, Lovaina, Bruselas y Friburgo con el objetivo de conocer de primera mano los núcleos del neoescolasticismo y el estado actual de la filosofía de las ciencias, para así lograr articular un tomismo moderno en que la solidez primitiva se diera la mano con la variedad de los datos de la ciencias contemporáneas; destacó, fundamentalmente, por ser el introductor, en España, de la lógica matemática –llegando a emplearse su célebre *Introducción a la lógica moderna* (1936) como libro de texto para las clases que en la *Westfälische Wilhelms-Universität* (Münster) impartían profesores de la talla de Scholz o Greenwood.

A su llegada a Quito, en las últimas semanas de 1938, conoce al poeta Alfredo Gantotena, con quien establecería una íntima amistad –alojándose, durante su primer periplo ecuatoriano, en la céntrica mansión que la familia de este tenía en la Plaza de San Francisco– así como, por períodos determinados, en la hacienda que poseían también a las afueras de la ciudad, en San José de Puembo. Su última estancia en París y el encuentro con el poeta, ya en su exilio, motivaron el alejamiento de esas ciencias que nos

conducen a un proceso gnoseológico gradual y metódico, adecuado a un procedimiento lógico deductivo, en favor de una filosofía próxima a los dictados de la intuición artística, constituyendo como categoría central ese concepto de “vida” –muy próximo al de Bergson– que rompe el molde de toda lógica de tipo matemático en favor de la imprevisibilidad; algo que esbozaría en el prólogo a su *Introducción al filosofar* (1939) –primera obra publicada en el exilio, pero cuyo grueso había sido redactado en París, entre abril de 1937 y agosto de 1938– y corroboraría en su *Invitación a filosofar* (1940-1942) o *Tipos históricos del filosofar físico* (1941), así como en sus obras posteriores.

Al escribir de lógica matemática nunca me preocupé de si era guapo o feo mi tipo mental y mi vida humana. / Ahora, al proponerme mirar las cosas y las ideas desde el punto de vista de la vida, mi vanidad de mozo [...] no puede pasar largo rato sin mirar en el espejo qué cara hace mi vida intelectual humana. [...] Me trae sin gran cuidado el que sea verdadera o falsa. Me preocupa inquietadoramente si es hermosa o fea.²

Un viraje que se consolidará, de manera definitiva, tras su publicación, ya en México, de *Filosofía en metáforas y parábolas* (1945) –y de su curso dictado en la Universidad de Nuevo León (Monterrey), en 1944; aunque publicado años más tarde, ya en Caracas, con el título *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947)–, donde se produce ese desplazamiento hacia una interpretación plástica de la epistemología que implica una reformulación de la ontología –y, consecuentemente, de las tensiones entre “verdad” y “falsedad” en la línea pragmática de William James–, dando a luz una teoría de la acción creadora del hombre –siempre en diálogo con la categoría de “creatividad” elaborada por A.N. Whitehead y, a partir de los años 60, también con la función asignada por Marx a la *praxis*. Es la pluralidad de lo humano –de la vida– la que le exige aceptar que la verdad –la vital– se dice en plural, y que cada uno de los lenguajes en que esta puede ser dicha es sólo un “tipo”: un “descubrimiento simbólico, indirecto y alusivo [–metafórico–] de su original y propia manera de vivir el universo”³; “preferir uno a otro estado [...] es cuestión del tipo de instalación de cada hombre en el mundo”⁴.

Ello le supondrá revisar las relaciones entre la verdad de la metáfora –de esa posibilidad de configurar con sentido la experiencia que se vive (el mundo y su pluralidad de *tipos* de vida)– y la verdad del concepto –esa hosca realidad innegable que el hombre, a partir de ese desplazamiento hacia una interpretación necesariamente antropológica del sujeto de la acción, toma como *gran barro ontológico* para futuras creaciones (el universo y su unidad de fórmulas científicas)–; eje vertebrador de toda su producción posterior. De esta forma, la función creadora de mundo que da a la palabra poética queda condensada en una teoría de la metáfora viva que permite el desarrollo del concepto que la fosiliza; dando como resultado una concepción de la verdad que, aceptando su procedencia de la intuición estética, tiene una decidida afinidad con la concepción propia de las ciencias. Así, en sus *ejercicios literario-filosóficos*, tono

² GARCÍA BACCA, J.D., *Introducción al filosofar: incitaciones y sugerencias*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939, p. [18].

³ GARCÍA BACCA, J.D., *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 7.

⁴ *Ib.*, p. 5.

en el que –a partir de los años 80– están escritas todas sus obras, la conexión entre literatura y filosofía es teorizada y practicada mediante un intento de conjugar siempre el uso cognitivo de la metáfora con el del concepto para operar ese cambio de rumbo en el pensamiento filosófico –entendido, en sus términos, como la concreción de un “sentido vivencial” en toda aquella filosofía que quiera ser *actual*.

Por último, y aunque de manera marginal y siquiera sea muy de pasada, merecería la pena no pasar por alto y destacar también su perfil como traductor, pues, a su llegada a México, en 1942, emprendería –desde el Centro de Estudios Clásicos de la UNAM, donde impartía clases de Griego, y junto a Agustín Millares; quien se encargaba de la vertiente latina– una importante labor de traducción de las obras más relevantes de los clásicos griegos –Plotino, Platón, Euclides, Jenofonte, Aristóteles, Parménides y los restantes presocráticos...– participando activamente de aquella gran empresa editorial que fue la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. Precedentes, todos ellos, de la ingente tarea que emprendería, tras su jubilación en 1971, de traducir las *Obras completas* de Platón; proyecto que culminaría una década después y que sería coeditado por la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, en 12 volúmenes que verían la luz entre abril de 1980 y junio de 1983.

La originalidad de sus traducciones, que siempre tuvieron por ideal ser más *filosóficas* que *filológicas*, hicieron disentir a no pocos compañeros del gremio –creyendo que con ello terminaba por descuidarse y filosofar por cuenta propia llevando el agua a su molino, cuando el deber de toda traducción debiera limitarse a una mínima interpretación–, pero le merecieron el halago de otros tantos –quienes creyeron que, en definitiva, la función de toda literatura, y la traducción no es un tipo menor de esta, es la de *evocar el sentimiento vivo que late tras las palabras*.

3. El arte como piedra angular del pensamiento garciabacquiiano

Sin embargo, y aunque estos perfiles esbozados conformaron –indiscutiblemente– la imagen de nuestro filósofo, es el contorno más desconocido de *esteta* sobre el que nos interesa incidir con motivo de esta novedosa imagen que pretendemos ofrecer treinta años después de su fallecimiento. De esta manera, el interés está en hacer notar que aquello que está operando a partir de la publicación en 1939 de su *Introducción al filosofar* no es meramente una transferencia de orden epistemológico –de la *lógica* y la *ciencia* a la *vida*–, sino que aquello que verdaderamente está en juego es una teoría de la verdad –y por ende de la realidad; que había sido despertada por James una década antes (ca. 1929) y que asienta definitivamente la lectura, en 1943, del *Process and Reality* de Whitehead– que no puede operar con las herramientas que, hasta el momento, García Bacca había dispuesto en sus *Assaigs moderns per a la fonamentació de les matemàtiques* (1933), en su *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (1935) o en su *Introducción a la lógica moderna* (1936) –o, al menos, no del todo.

Así, a lo que nos enfrentamos, es a la selección de una serie de nuevos útiles –que García Bacca va a encontrar en el arte; especialmente en la literatura y en la música: *metáforas* y *acordes*– que nos permitan hacernos cargo de ese viraje donde, como atestiguaba el prólogo a su *Introducción al filosofar*, el peso no va a caer ahora sobre

la verdad o la falsedad como criterio lógico, sino sobre la belleza o la fealdad como criterio *ontoaxiológico* –un nuevo tipo de “verdad” *real de verdad* cuya base gnoseológica, el proyecto (*Entwurf*), exige hacerse cargo de ese *categorial superior* a todas las categorías aristotélicas y kantianas que es la Creatividad (*Creativity*).

Sólo podremos entender la elección –operada por García Bacca en dicho prólogo– por el par “belleza/fealdad” frente al clásico de “verdad/falsedad”, si tomamos conciencia de que *el punto de vista trascendental-vital de la hermenéutica histórica* en el que García Bacca nos está colocando asume una concepción *plástica* de la realidad –amasable, moldeable, dúctil– y que, en consecuencia, sólo el arte es capaz de poner en práctica aquel proyecto gnoseológico kantiano: que el *hombre en cuanto trascendental* –y García Bacca está siendo aquí terriblemente agudo al hacer caer lo de “sujeto”– sea capaz de reconstruir, de transformar, de *transustanciar*, según *plan* (*Entwurf*) lo real que, como *material en bruto*, nos ha sido entregado. Ello hace necesario un cambio de “categorías” que, en consecuencia, implica la imposibilidad de trazar un mapa único y metalingüístico de la razón y exige una metafísica de la creación y de la novedad que, al parecer de García Bacca, sólo Whitehead –pero ya adelantada, en parte, por James y Bergson– ha sido capaz de brindarnos.

De esta manera aquella noción de “tipo” de vida desempeña una función decisiva y la propia vida –no alejándose en ello del modelo mismo de la técnica– termina estrechamente imbricada a una actividad libre y creadora; colocándonos más en la estela de Bergson que en la de Ortega o Dilthey como, hasta el momento, los estudiosos de García Bacca han venido situándole. El problema central sería entonces el de trazar una teoría de la acción con los ideales propuestos por una forma de vida, desde una perspectiva históricamente abierta e individualmente libre que evite reducir al sujeto a la posición heideggeriana –originaria y única– del *dasein*.

Pero la distancia de García Bacca respecto a los límites que el cientificismo impone a la experiencia no admite convertir el lenguaje del arte en la alternativa excluyente a la que tiende el pensador alemán. Y es justamente en esa toma de distancia con Heidegger donde nuestro autor dará una respuesta filosófica propia a un problema que comparten –una aproximación teórica nueva a la pregunta por la verdad–: la necesidad de una nueva epistemología que dé cabida a ese modo –por emplear ahora la expresión de Alfonso Reyes– *más cabal* de verdad que presenta el arte, sin por ello excluir el proceder propio de una ciencia cuya eficiencia de transformación de la realidad, a partir del Renacimiento, ha quedado más que demostrada. Mientras Heidegger pone tierra de por medio entre arte y ciencia, García Bacca los hará caminar estrechamente de la mano.

Así, esta reflexión cruzada adquiere una solidez absoluta por la *imagen poética*. La ciencia dimensiona un “mundo” que, a pesar de su mesurabilidad, no logra conocer; por ello, y desde ella, la acrobacia del lenguaje se expone incesantemente a la caída: las líneas de medición terminan por ser una cuerda floja en la que a uno sólo le es dado avanzar por medio de *piruetas* –de metáforas; de *palabras de otras cosas*: de la vida. Por ello los principios de la física terminan reconfigurándose, desde la certeza de la insuficiencia de la ciencia y el distanciamiento del lenguaje común –vindicación a su vez del lenguaje poético en sí como, aunque incesantemente elusivo, un universo autónomo de sentido–, en un “mundo” que depende de esa citada imagen. Imágenes que terminan por conformar un alfabeto que nos fuerza a repensar la idea de totalidad,

obligando a materializar ese “mundo” en no más que *símbolos*; en *figuras fragmentarias del lenguaje*. Wittgenstein aparece entonces como influencia no declarada pero sí subyacente a la construcción de un alfabeto sobre *fragmentos de la realidad que se repiten en la poetización a fin de mostrar sus partes, las cuales, a su vez, evidencian la imposibilidad de acceder a un todo*.

De la misma manera que las medidas de la realidad pueden ser cifradas axiomáticamente, las formas de esta también se condensan en el poema, mas a diferencia de una fórmula matemática, el símbolo poético no se relaciona con la exactitud sino con el misterio. Por ello la búsqueda de sentido está dada por el ciframiento de la experiencia del mundo en símbolos e imágenes; y de ahí que la “metáfora” acabe jugando en la expresión filosófica de nuestro autor un papel determinante.

El problema que los límites de la razón plantean a una comprensión filosófica de la acción humana, y la exigencia de complementarla reconociendo el lugar no prescindible de la decisión, le llevan a elaborar una alternativa a la pregunta por el lugar de la obra de arte en la búsqueda de la verdad, teorizándola en aquella tensión entre la metáfora y el concepto, donde el uso de la primera, siempre entre ciertos límites y de cierta manera, toma distancia de una ontología que amenaza con encerrarla, pero sin atentar contra la noción misma de verdad. Sólo es cuestión de saber encontrar las metáforas *más sutiles, coloridas, jugosas y aperitivas para la vida mental*, algo que se alcanza perfilando una novedosa teoría de la verdad –enmarcada, consecuentemente, en un nuevo modelo epistemológico– que logre combinar la perspectiva del hombre que actúa con la del sujeto que teoriza conceptualmente, sin por ello tener que demoler la disposición epistémica de ese sujeto; se trata, simplemente, de conseguir que el hombre conozca de otra manera –que lo haga, como decíamos anteriormente, de un modo más cabal.

Que el recuerdo vivo de la imagen de nuestro filósofo, a los treinta años de su fallecimiento, nos desembarace de aquellas *líneas lógicas ideales* con las que hemos poblado los cielos para imponer en ellos orden y unión y nos impele a “contentarnos con esos guiños sueltos, interjecciones de luz, chispazos en el Gran Silencio, que son las estrellas”⁵.

⁵ GARCÍA BACCA, J.D., “Comentarios a la ‘Esencia de la Poesía’ de Heidegger (II)”, en *Revista Nacional de Cultura*, Ministerio de Educación de Venezuela, n. 115 (1956), p. 114.

María del Carmen Rovira Gaspar (1923-2021)

AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA
Universidad Nacional Autónoma de México

Muy querida maestra Cay

Estuve pensando mucho en la manera de escribir estas últimas palabras y decidí hacerlo así: dialogando, justo como lo hicimos durante los poco más de 32 años en que tuve la suerte de trabajar con usted en la defensa del área de conocimiento que, estoy segura, hubiese desaparecido sin su esfuerzo y empeño: la filosofía mexicana. Pues durante muchos años, usted fue la única que estudió y siguió investigando sobre nuestro propio pensamiento a pesar de las múltiples críticas y “consejos” que intentaron darle muchos de quienes ni siquiera habían investigado mínimamente el tema y le decían que desperdiciaba su tiempo sólo por el prejuicio de lo que la filosofía significaba para ellos.

Por cierto, nunca pude tutearla, a pesar de lo mucho que me lo pidió, creo que los culpables son los ancianos del pueblo de mi madre: los abuelos que nos enseñaron a hablar de usted a todos aquellos que, como usted, merecen respeto.

Recuerdo que fue un lunes cuando, al amanecer, me despertó la llamada de su hija Paulina para avisarme que ya no estaba con nosotros. ¿Cómo olvidarlo? sentí el mismo escalofrío que me causaran años antes los terremotos de 1985 y 2017 que acaecieron el mismo día, porque usted decidió sacudir nuestras vidas no sólo con su pensamiento, sino también con su partida, justo un 19 de septiembre, pero ahora del año 2021.

Además de llorar una infinidad, mientras me enjugaba las lágrimas comencé a pensar en muchísimas de sus enseñanzas y las discusiones filosóficas que tuvimos juntas y que usted tuvo con otros filósofos e intelectuales de México y de España. Recordé su infancia feliz en Madrid tras su nacimiento en Huelva y la ocasión en que, en nuestro primer viaje a España juntas en 1992, nos llevó al parque en donde jugaba con su padre, un ingeniero y socialista convencido que ayudó a electrificar España y quien tenía reuniones en su casa con obreros. Eso me hizo comprender lo impresionantemente solidaria que usted fue siempre y su lucha de toda la vida por las causas justas.

Las batallas que tuvo que sortear para lograr el reconocimiento de la Filosofía Mexicana en nuestro territorio y otras partes del mundo, fueron épicas y sin lugar a dudas se convirtió en el pilar de dichos estudios, por lo que su vida académica y obra filosófica tienen ahora una excepcional significación no sólo en la Facultad de Filosofía y Letras y en la propia UNAM, sino también en otros países, lo cual se le reconoce en la filosofía mexicana e Iberoamericana. Gracias a su fructífero y excepcional trabajo de más de medio siglo, los estudios sobre Filosofía Mexicana cobraron

nueva vida y nuevas generaciones se formaron con su labor magisterial. Su tarea abrió nuevos y esperanzadores horizontes para recuperar y desarrollar una tradición filosófica auténtica, crítica y emancipadora en abierta confrontación con las pretensiones de colonización política e intelectual. Su excepcional obra de más de medio siglo de vida dedicada a la filosofía mexicana e iberoamericana ha merecido el reconocimiento de la comunidad filosófica nacional e internacional.

Entre los muchos reconocimientos que obtuvo destacan el Premio Universidad Nacional en Docencia en Humanidades en 2006, la medalla Fray Alonso de la Veracruz, que la Asociación Filosófica de México otorgó por primera vez a una mujer en 2007, la dirección de la Cátedra Samuel Ramos de 2006 a 2008, el reconocimiento Escuela Nacional de Altos estudios en 2012; el Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz en 2013, el Ángel de la Ciudad: Mujeres en Libertad 2016 que le otorgó el Gobierno de la Ciudad de México, la *Medalla al Mérito Docente* (2019), otorgada por el Congreso de la Ciudad de México, la *Medalla de Honor* (2019) entregada por la Universidad Autónoma de Madrid, así como el nombramiento como *Hija Predilecta de la Ciudad de Huelva* en 2020 y también en el 2020, el nombramiento como Profesora Emérita de la UNAM.

Carmen Rovira nació en Huelva, España, en 1923. Las convicciones republicanas de su padre llevaron a una parte de su familia a tener que abandonar su tierra cuando, perseguidos por el franquismo, todos los socialistas, comunistas y librepensadores tuvieron que salir de la península junto con sus familias. Afortunadamente, el entonces presidente Lázaro Cárdenas abrió las puertas del país a todo español que solicitara ayuda y así fue que Rovira llegó a este nuestro México que siempre ha tenido como política internacional una tradición de puertas abiertas, aun en tiempos de pandemia como los actuales.

Estudió ya en México su tercer año de secundaria y toda su preparatoria en la Academia Hispano-Mexicana, fundada por exiliados españoles, donde desarrolló una gran pasión por la científicidad y experimentación de la biología; sin embargo, decidió estudiar filosofía después de que su maestro Rubén Landa le explicara el *Discurso del Método* cartesiano porque la maravilló la precisión y la certeza en el conocimiento.

En la Escuela de Altos estudios de la UNAM, pronto conoció a José Gaos y formó parte, desde el segundo semestre de la carrera, de su hoy afamado Seminario del Pensamiento de América Latina. Allí, junto con sus compañeros Luis Villoro, Fernando Salmerón, Elsa Cecilia Frost y Ricardo Guerra debían exponer el tema de su investigación durante una hora, mientras el Dr. Gaos cerraba los ojos y se balanceaba en la silla escuchando atentamente hasta que el expositor decía “eso es todo doctor.” Y entonces Gaos hacía sus críticas y comentarios.

En una entrevista que le hice en agosto de 2004¹, para elaborar el texto que escribí para el primer homenaje que le realizamos en las hermosas instalaciones de “El Generalito” de la Escuela Nacional Preparatoria y en un esfuerzo conjunto entre el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía y la Facultad de Filosofía y Letras, me comentó que Gaos era muy duro, pero que jamás les humillaba: “era un maestro muy leal con sus alumnos, nos cuidaba y defendía de todos”. Viene a mi mente su sonrisa cuando me

¹ Entrevista a Carmen Rovira en su casa de la calle Nueva York. Febrero de 2004.

narró cómo Gaos la defendía hasta de los propios novios para que no la distrajeran de más y la forma en que salía a regañar a Emilio Uranga para que parara de dar vueltas y vueltas delante de su salón y tuviera paciencia hasta que terminara la clase.

Recuerdo que le pregunté ¿por qué siendo tan cercana a los Hiperiones, nunca formó parte del grupo?, pues llamó enormemente mi atención el hecho de que siempre que se encontraba con Luis Villoro en los pasillos de la Facultad de Filosofía, invariablemente él se acercaba a saludarla y charlar un pequeño o largo rato, comenzando siempre el momento con un elegante beso en su mano. El cariño y la complicidad académica eran notorios y fue eso lo que me impulsó a interrumpirlo en su cubículo del Instituto de Investigaciones Filosóficas para invitarlo, en 2008, a la inauguración del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana que la doctora Rovira dirigió con sesiones quincenales desde su apertura hasta su último aliento. Villoro abrió la invitación y me respondió: “si es importante para Cay, por supuesto que ahí estaré”. Volviendo a la pregunta que le hice, ella sólo respondió con un lapidario: “nunca formé parte del grupo Hiperión porque eran unos machos”; sin embargo y en descargo de los Hiperiones, habría que señalar que Rovira siempre fue una mujer adelantada a su momento y que mientras ella comenzó a impartir clases en 1951, las mujeres en México no existían legalmente hasta que firmaron el pacto de “ciudadanas con pleno derecho” y el presidente Ruiz Cortines aprobó el voto para la mujer en 1955.

La forma en que comenzó a impartir cursos desde los primeros semestres de estudio de la carrera de Filosofía es muy reveladora de su capacidad crítica y docente, pues su maestro, el Dr. José Gaos, le dejó su grupo en la Universidad Femenina. Fue muy interesante –me contaba en la mencionada entrevista–

pues Gaos me dijo que me dejaría un grupo y que quería que yo preparara a los presocráticos. Era la primera clase que daba y Gaos se sentó justo frente a mí, hasta adelante, para escuchar mi clase; yo la había preparado muy bien, pero estaba tan nerviosa que todavía ahora recuerdo la sensación que tenía de que mi boca se movía, pero sentía que no era yo la que hablaba, como si estuviera muy lejos “oía mi voz como si no fuera mía. Gaos me escuchó explicar a Heráclito y Parménides y al finalizar solo dijo ‘está bien, se queda con la clase’².

Fue justo en la Universidad Femenina y a una edad muy temprana, donde comenzó a formar vocaciones pues en esas clases tuvo dos alumnas que siempre admitieron haber elegido la carrera de filosofía gracias a sus enseñanzas: Graciela Hierro y Juliana González. Después de ellas, fuimos muchas y muchos los que nos enamoramos de la filosofía y especialmente de la filosofía mexicana gracias a sus excelentes clases.

A pesar de impartir ya clases y disciplinada como siempre fue, concluyó la licenciatura, la tesis de maestría y comenzó la de doctorado bajo la dirección de Gaos quien en una carta escrita a Alfonso Reyes señaló:

Si Carmen Rovira tiene suerte en encontrar el material que necesita, para lo que será indispensable que funcione por fin la Biblioteca Nacional, y en elaborarlo adecuadamente, su tesis puede ser un libro de veras importante³

² *Ib.*

³ ENRÍQUEZ PEREA, A. (comp.), GAOS, J., *Itinerarios Filosóficos. Correspondencia José Gaos/Alfonso Reyes 1939-1954*, México DF, El Colegio de México, 1999, p. 180.

Un año después le vuelve a escribir a Reyes:

Carmen Rovira hizo lo que pudo, dado el estado, ya no actual, sino que empieza a ser añejo y amenaza dar al traste con trabajos como este, de la Biblioteca Nacional; hasta poco antes del momento de dar a luz. A partir de entonces, no he vuelto a saber de ella sino indirectamente, lo que no ha dejado de extrañarme y me hace temer que, si no lo fue el matrimonio, sea la maternidad un obstáculo serio para la regular prosecución de su carrera profesional⁴.

Afortunadamente Gaos se equivocó, pues ni el matrimonio con Gonzalo del Castillo Negrete, ni el nacimiento de su hija e hijos paró su carrera. Poco tiempo después del nacimiento de su cuarto hijo, ingresó como docente en la Escuela Nacional Preparatoria (1964) y algunos años más tarde (1972) comenzó a dar clases en la Facultad de Filosofía de la UNAM en donde impartió el Seminario de Filosofía en México, Didáctica de la Filosofía, Introducción a la Filosofía, Técnicas de la Investigación, Filosofía en México, Filosofía de la Edad Media, Renacimiento, además de ser fundadora del sistema de Universidad Abierta de la misma facultad.

Pero no se dedicó solamente a dar información a los alumnos en sus cursos; también, como digna discípula de Gaos, se preocupó por formar alumnos en sus equipos de investigación y hay que decirlo, fue de las pocas profesoras (junto con Horacio Cerutti y Mario Magallón) que se preocupó, en aquellos años, por formar escuela, por impulsar una tradición al enseñar a:

(...) jóvenes estudiantes –refiere Horacio Cerutti– que han sido iniciados/as en la investigación...llevados/as a congresos para que se fogueén, entrenados/as en el trabajo compartido, en la redacción y discusión teórica y metodológica de la historia de la filosofía, introducidos/as a una interpretación más cabal de la historia de México...María del Carmen Rovira les ha enseñado desde cómo leer un texto...hasta cómo relacionar textos entre sí para hacer lectura intertextual, pasando por la laboriosa reconstrucción de los respectivos contextos (...)⁵

Sin lugar a dudas y aunque algunas veces lo dudaba, generó una metodología propia, que nos permite una hermenéutica válida y rigurosa de los textos, porque el rigor, después de las fuertes críticas que Luis Villoro le hiciera tanto a Leopoldo Zea como a toda la filosofía mexicana y latinoamericana desde 1967, se convirtió en una de sus preocupaciones metodológicas fundamentales. Así, toda observación tenía que estar justificada y toda opinión debía ser extraída de un texto de la época estudiada, de manera tal que una interpretación tenía que tomar en cuenta acudir a las fuentes originales; y respetar las categorías del pasado utilizadas por el autor y ubicarlas en su tiempo límite, para lo cual era necesario situar a la obra en su contexto histórico, político y cultural.

El acceso a las fuentes originales no se podía quedar solamente en acudir a los textos elaborados por el filósofo al que se estaba estudiando, pues también era importante el análisis de las interpretaciones que otros contemporáneos y posteriores al autor habían hecho sobre su obra con el fin de evitar leer sólo a los intérpretes. Su propuesta consis-

⁴ *Ib.* p. 186.

⁵ CERUTTI GULDBERG, H., Prólogo a ROVIRA GASPAS, M.C. (COORD.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México DF, UNAM, 1997.

tía en acudir a los materiales elaborados por el filósofo en cuestión, pero en su idioma original. Esto constituía una parte fundamental de la solidez y el rigor filosófico.

El respeto a las categorías del pasado que siempre nos enseñó, se refiere a poner mucha atención y cuidado en las propias categorías que usa el filósofo al elaborar su obra, con el fin de evitar analizar los textos con categorías de nuestro presente, que no explican adecuadamente el propio pensamiento del autor.

El rigor metodológico que nos exigía implicaba que un texto tuviera que analizarse, en lo posible, con las categorías de su propio tiempo y espacio, alejándose de categorías contemporáneas al estudioso que le resultan extrañas a la obra del autor estudiado. Aplicar su método a nuestras investigaciones nos facilitó descubrir, por ejemplo, la radical diferencia entre los conceptos: ‘soberanía popular’ y ‘soberanía del pueblo’ en la elaboración del análisis del pensamiento del independentista Fray Melchor de Talamantes y darnos cuenta de que sus ideas eran mucho más cercanas a la escolástica que a las ideas liberales o de la ilustración, con lo que se puede cambiar irremediablemente y de manera crítica toda la visión de un período de la historia de las ideas filosóficas de nuestro país.

La contextualización de las ideas estudiadas era, tal vez, la tarea más difícil de cumplir, porque se volvía extremadamente difícil poner límites a ese contexto. Uno podía perderse en detalles históricos, culturales o políticos que no venían al caso y sin embargo, el contexto podía permitirnos llegar a interpretaciones claras y críticas de las propias historias oficiales, o como ella solía decir: “cuidarnos para no construir mitos”

Tuve también la suerte de conocerla justo en los años en que estaba juntando el medio tiempo de la Nacional Preparatoria con el medio tiempo de la Facultad de Filosofía, con lo que después de laborar 30 años en la primera, pasó a ser profesora titular de tiempo completo de la Facultad de Filosofía en Ciudad Universitaria, lo cual le permitió realizar investigaciones de verdad importantes desde 1990.

Lo anterior no quiere decir que antes no investigara, fue sólo que su temprano divorcio la obligó a ser el sostén económico de sus hijos y a tener durante muchos años cuatro trabajos a la vez. Por lo mismo, reitero que siempre fue una mujer adelantada a su momento.

A pesar de que sus investigaciones se publicaron en numerosos artículos sueltos tanto en libros como en revistas, hasta el año en que la conocí sólo tenía publicado un libro: *Eclécticos Portugueses del Siglo XVIII y Algunas de sus Influencias en América: México, Ecuador y Cuba*; tesis de maestría que le dirigió Gaos publicada por primera vez en 1958 y reeditada en 1979. En esa obra analiza las ideas que definen a Antonio Verney, Teodoro Almeida e Ignacio Monteiro como filósofos eclécticos y renovadores, críticos de la tradición escolástica aristotélica. En dicho libro rescató el concepto de eclecticismo quitándole la negatividad peyorativa que siempre han señalado los europeos al pensarlo como una falta de objetividad y rigor. Muy ceñida al pensamiento de su maestro, defendió desde entonces que el eclecticismo fue la manera que los iberoamericanos tuvieron para abordar las ideas novedosas de la filosofía, de la ciencia y al mismo tiempo guardar las formas para no ser juzgados por la inquisición.

A partir de su incorporación como profesora titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, fueron varios los equipos de investigación que formó y muchas las obras de gran envergadura que se publicaron. La primera, con un arduo trabajo de siete años

de rescate de materiales en toda la república, de análisis de documentos e interpretación de los mismos, llevó por título *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (1997). Constó de 987 páginas y fue acompañada de tres tomos de una antología sobre el siglo XIX, todos publicados por la UNAM. Esta fue la obra que zanjó la discusión sobre la existencia o no de filosofía mexicana, que había surgido desde inicios de siglo XX y había resurgido con fuerza en la polémica Zea-Villoro de los setenta y ochenta. Esa existencia era decisiva, como evidente había sido que las opiniones que la negaban provenían de la ignorancia y la falta de investigación.

Debido a la gran relevancia de esta obra, varias universidades (Autónoma de Querétaro, Autónoma de Guanajuato, UNAM y Autónoma de Madrid) consideraron necesario publicar una segunda edición corregida y aumentada, para ser utilizada como texto base para alumnos de licenciatura y posgrado. En el Tomo I (2010), Rovira decidió poner los discursos preindependentista y postindependentista; liberal y conservador; positivista y antipositivista; escolástico y, por último, cosmológico. El tomo II de 2011 incluye los discursos lógico-epistémico; filosofía del derecho y, por último, socialista, anarquista y sus opositores, además de nuevas rutas en la filosofía mexicana. También se volvieron a editar los 3 tomos de la antología *Pensamiento Filosófico Mexicano* y se elaboró un cuarto tomo de la misma que fue publicado en 2020.

Para Carmen Rovira también fue fundamental el trabajo interdisciplinario y durante muchísimos años trabajó con grupos de letras clásicas, principalmente con Carolina Ponce y sus alumnos, con quienes formó el un segundo grupo de investigación que tuvo por principal objetivo la traducción del pensamiento filosófico del padre oratoriano Gamarra, publicado en la antología *Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Elementos de Filosofía Moderna*. Compilado por Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce, y traducido por Tania Alarcón y Gualberto López. DGPA, UNAM-UAEM. 1998. Este texto contiene las partes de la física de Gamarra, tanto la general como la particular.

Un tercer equipo de investigación analizó algunas polémicas filosófico-político-religiosas del siglo XIX. De ella se derivaron dos libros: *El Krausismo en México* de Antolín Sánchez Cuervo y *La polémica sobre la pintura mexicana sostenida por Altamirano y Felipe Gutiérrez*, elaborado por Alberto Nuñez Marchand.

En 2004, la Cámara de Diputados de México seleccionó su texto *Francisco de Vitoria. América y España. El poder y el hombre*, para coeditarlo junto con Miguel Ángel Porrúa, por ser considerado un libro de gran valía e interés nacional. Esta obra, que fue su tesis de doctorado, es fundamental para los estudios de siglo XVI en América y España, así como para la comprensión de la visión filosófica y política sobre el indio americano, pues Rovira realizó un análisis comparativo de las diferentes ediciones de Vitoria, así como de sus intérpretes, lo cual le permitió descubrir los mitos dentro de las interpretaciones del pensamiento vitoriano que se han realizado al hacer su análisis sobre América.

De 2002 a 2010, coordinó y recopiló las *Obras Completas* de Ezequiel A. Chávez publicada por el Colegio Nacional de México.

En 2007 publicó junto con Carolina Ponce *Una antología de las Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*. México UNAM-UAEM. En la introducción a esta obra, Rovira comienza a proponer su propia concepción de humanismo mexicano al analizar el compromiso con todo el género humano de los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII.

En el año 2013, la Universidad de Guanajuato publicó su antología *Dos utopías mexicanas del siglo XX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*, que contiene un estudio introductorio de Rovira en el que expone otra de sus grandes aportaciones a la filosofía mexicana: la distinción entre la utopía europea y la mexicana, elaborando una caracterización de esta última.

Por último Carmen Rovira dejó preparado desde 2020 su último libro que aún está inédito y que lleva por título *La crítica de la filosofía a la Conquista y dominación colonial en México*.

Principales conceptos de la filosofía roviriana

Humanismo mexicano

Carmen Rovira ha desarrollado de una manera amplia el concepto de humanismo mexicano al tomar como punto de partida el humanismo de los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII (José Rafael Campoy, Agustín Castro, Francisco Javier Alegre, Francisco Javier Clavijero, Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, Diego José Abad, Pedro José Márquez y Andrés de Guevara y Basoazabal).

Sin embargo, vale la pena hacer un recorrido por algunas publicaciones de Rovira para poder detectar la evolución en sus concepciones sobre el anterior grupo de filósofos del siglo XVIII.

En el documento de 1992 titulado *Algunas breves reflexiones en torno al discurso filosófico de nuestra modernidad*⁶, Rovira expone las ideas de este grupo de jesuitas criollos y sigue retomando los principales argumentos de su tesis de licenciatura al rescatar como punto fundamental del pensamiento de estos jesuitas su postura *ecléctica* ante la necesidad de enfocar las ideas teológicas y modernas al mismo tiempo. De esta manera, rescata la modernidad de este pensamiento y analiza el problema de la identidad mexicana que varios de ellos abordan en su exilio forzado.

Bien es cierto que sus investigaciones más profundas sobre estos jesuitas comienzan con el equipo de trabajo que formó junto con Carolina Ponce en 1994, cuyo principal objetivo era traducir algunas obras de los filósofos mexicanos del siglo XVIII a los que Rovira concebía como eclécticos y modernos. Pero también lo es que los resultados de esta investigación no se publican hasta 2007, por lo que es en este texto donde podemos detectar el cambio de la autora, que se aleja un poco del punto de vista ecléctico de la modernidad mexicana, para retomar como perspectiva fundamental en las propuestas de los jesuitas criollos, el concepto de humanismo.

De hecho, el texto al que nos referimos lleva por título *Filosofía y humanismo* y sirve de introducción a la traducción de las obras de Francisco Javier Alegre y Pedro José Márquez⁷. Dicho texto, consta de 30 páginas en el que Rovira estudia la fundación

⁶ Véase AAVV, *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea II*, México DF, UNAM, 1992, pp. 285-290.

⁷ ROVIRA GASPAR, M.C.; PONCE HERNÁNDEZ, C. (compilación y estudio crítico), *Antología de las Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, México DF, UNAM-UAEM, 2007. El texto de Carmen Rovira se encuentra en las páginas 3-62.

de la Compañía de Jesús, así como su expulsión en 1767 “de todos los dominios del rey de España” y analiza tanto las posibles causas de esa expulsión, como algunas de las reacciones de los habitantes de México a quienes Don Carlos Francisco de Croix (gobernador y capitán general del reino de la Nueva España) advierte: “(...) deben saber los Súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer; y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del Gobierno”⁸.

Sin embargo, lo que nos interesa destacar es que en el texto de 2007, Rovira reduce el problema del eclecticismo a una nota a pié de página (la nota 19) y disminuye la importancia que, en anteriores escritos, había otorgado al problema de la identidad mexicana que los jesuitas criollos del siglo XVIII habían abordado en sus textos elaborados en su destierro en Italia. Rovira lo expresa de la siguiente manera:

En resumen, en sus obras se advierte: a) una inquietud y en cierto modo una apertura a la filosofía y a la ciencia moderna; b) una crítica a la metodología tradicional empleada en la enseñanza; c) defensa de la mexicanidad que se basa en una toma de conciencia como mexicanos y que tiene como fin dar a conocer en Europa la cultura y el arte mexicano; d) inquietud ante ciertas propuestas de índole teológica y e) una importante posición humanista por su proyección y sus bases filosófico-teológicas⁹.

Es precisamente el punto e) el que Rovira desarrolla fundamentalmente en su texto de 2007 al analizar el pensamiento de Francisco Javier Alegre. Será a partir de estas páginas cuando enfoque gran parte de su esfuerzo para analizar el problema de *la gracia y el libre arbitrio* en los pensadores españoles y novohispanos, pues, desde su punto de vista, éste es un problema central para comprender los debates filosófico-teológicos en torno a la libertad del hombre y que permite a los filósofos jesuitas mexicanos del XVIII plantear un humanismo más comprometido en su defensa de *todo hombre*, sin distinción de razas, culturas o credos.

Rovira advierte sobre Alegre:

Las palabras de nuestro jesuita son interesantes y significativas en la tarea de respetar y justificar dichas polémicas y por plantear el problema de las relaciones entre gracia y libre albedrío al interior de la naturaleza humana, problema que nos conduce a distinguir las bases filosófico-teológicas del humanismo jesuita de los siglos XVII y XVIII¹⁰

Sin embargo, mientras el humanismo europeo fue, en mucho, una respuesta a la escolástica decadente sobre el tema del hombre, advierte la autora que el humanismo mexicano se debe a escolásticos abiertos a la modernidad¹¹.

Rovira afirma que el texto de las *Instituciones Teológicas* de Francisco Javier Alegre resulta fundamental para entender las bases teológico-filosóficas del pensamiento humanista de los jesuitas del XVIII, “nos abrió el camino y nos condujo a dichas bases”, pues las proposiciones III y IV del libro VII de dichas *Instituciones* llevan por

⁸ México, 25 de junio de 1777. Citado por ROVIRA GASPARD, M.C, *Ib.* p. 38.

⁹ *Ib.*, p. 43

¹⁰ *Ib.* p. 55.

¹¹ Véase *Ib.*, p. 59.

título: III. El hombre en ningún estado tiene necesidad de auxilio sobrenatural para conocer cualesquiera verdades sobrenaturales. IV. El hombre ha podido y puede querer y obrar el bien sin el auxilio de la gracia sobrenatural.

Con sólo estos títulos, la autora parece encontrar bases para darse cuenta de la inquietud e interés que tiene Alegre con relación al problema de la naturaleza humana y a la dignificación del hombre, por lo que el hecho de volver a plantear la controversia sobre el libre arbitrio que se desarrolló entre los jesuitas y dominicos desde el siglo XVI, le hace pensar que “con base en sus comentarios y soluciones surge el más auténtico humanismo católico al afirmar el libre albedrío del hombre y el sentido de su autoafirmación, relacionando esto simultáneamente con el concurso divino”¹².

En el texto más reciente que se ha publicado bajo su autoría¹³, Carmen Rovira sigue en la búsqueda del sentido humanista dentro de los planteamientos teológicos, para lo cual analiza el texto de Francisco de Vitoria denominado *Sobre el aumento de la caridad o Sobre el aumento y disminución de la caridad*, en el que encuentra de manera fehaciente la herencia que Vitoria tiene de los nominales, específicamente en su interés por la conducta moral del hombre, su reivindicación y justificación.

Así, cuando Vitoria explica los problemas teológico-morales recurre a la cuantificación y, por ende, a la ciencia, pues afirma que “la intensidad de una forma de conducta se verifica por adición de nuevos grados”¹⁴. Esto es, Vitoria otorga mayor importancia a lo cuantitativo frente a lo cualitativo en relación con el problema moral del hombre, específicamente con los actos “remisos” y los actos “plenos” en el tema de *la caridad*.

La caridad es una de las tres virtudes teologales (fe, esperanza, caridad) y se recibe como don del amor de Dios dado al cristiano, pero el cristiano debe merecerlo, afirma la autora. Por eso se habla de aumento y disminución de la caridad.

Rovira se percata de que a Vitoria le preocupa tomar en cuenta la libertad y voluntad del sujeto, por lo que afirma:

Vitoria reconoce lo humano como tal y lo respeta con todos sus problemas, inquietudes, dudas, esto es, admite que por medio de la suma de *varios actos remisos* puede aumentar la *caridad* en el hombre. Éste es el gran humanismo vitoriano, el reconocimiento y aceptación del hombre como tal, admitiendo que por sus actos remisos puede llegar al amor de Dios¹⁵.

De esta manera concluye que Vitoria está oponiéndose a las propuestas tradicionales de la teología moral, ante las que afirma un individualismo y humanismo que resalta la dignificación de los actos del hombre, por pequeños que estos sean.

Volviendo al tema del humanismo mexicano y para concluir este apartado, señalaremos que después del análisis cuidadoso de las obras de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII, Rovira refiere que este humanismo se encuentra muy lejos de concepciones apriorísticas de lo humano o de señalamientos de lo que el hombre debe ser,

¹² *Ib.*, p. 61.

¹³ “La influencia del nominalismo en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en ASPE, V.; ZORROZA, M.I., *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2014, pp. 61-70.

¹⁴ *Ib.*, p. 64.

¹⁵ *Ib.*, p. 69.

lo que lo lleva a tener una estructura y un significado propios que se caracteriza “por la dignificación de la naturaleza humana y por el respeto a la esencialidad del *otro*; lo que supone comprender al otro en su mismidad, sin intentar, ni suponer, una violenta imposición de valores”¹⁶.

Rovira sostiene esta interpretación con citas textuales de varios de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII:

Francisco Javier Alegre: “qué debe decirse de la multitud innumerable de esclavos etíopes que durante estos quinientos años han sido llevados a las colonias españolas (...) y que todavía siguen siendo llevados (...) estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento ni por sí mismos (...) síguese que esa esclavitud es del todo injusta e inicua”

Andrés Cavo: “Menor mal es que ningún habitante del Nuevo Mundo se convierta a nuestra Santa Religión y que el señorío del rey se pierda para siempre que el obligar a aquellos pueblos a lo uno y a lo otro con la esclavitud”

Pedro Márquez: “el verdadero filósofo es cosmopolita (o sea ciudadano del mundo) tiene por compatriotas a todos los hombres y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, puede en virtud de la cultura ser tan sabia como la griega. Con respecto a la cultura, la verdadera filosofía no reconoce capacidad en hombre alguno, o porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida”¹⁷.

Así, sostiene Rovira, el humanismo mexicano posee una íntima relación con lo social concreto, por lo que enfoca críticamente la problemática del hombre americano y, en general, cualquier problemática de los hombres sojuzgados, por lo que se convierte en un discurso anti-poder que se estructura con los pies plantados en la realidad colonial y abraza a todos los hombres, cualquiera que sean su raza, cultura y credo.

Utopía en México

En julio de 2013, la Universidad de Guanajuato publicaba el libro de Carmen Rovira *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. Este texto contiene dos apartados introductorios divididos como I. La utopía en General y 2: La utopía en México. Dichos apartados constituyen, sin lugar a dudas, una importante reflexión teórica sobre la utopía mexicana.

Rovira señala que las utopías se relacionan directamente con una situación social y política a la que oponen un “modelo” para que los hombres lo sigan y puedan corregir su realidad. Dicho modelo, dice la autora, también se convierte en un “consuelo”, en una forma pacífica de oponerse a la realidad que les preocupa. Así, el fin de la utopía parece ser estimular, mover al hombre hacia lo deseado, en un afán por lograr lo mejor, “lo más idóneo” para su realización y felicidad¹⁸.

Como la mayoría de las utopías están enlazadas con un humanismo que pretende el respeto al ser humano y a la realización plena del mismo, la “función utópica” es una

¹⁶ ROVIRA GASPAR, M.C.; PONCE HERNÁNDEZ, C., *o.c.*, p. 56.

¹⁷ Cfr. *Ib.*, p. 58.

¹⁸ Véase ROVIRA GASPAR, M.C., *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*, México DF, Universidad de Guanajuato, 2013, p. 21.

parte esencial de lo humano al convertirse en la guía para lograr el cambio, por lo que la utopía, según nuestra autora, se encuentra íntimamente ligada con lo ideológico.

Rovira Gaspar aclara la diferencia entre la utopía en Europa y en América, señalando que mientras en Europa la utopía es un no-lugar, en América los autores de la utopía “no se valen de un modelo ideal situado en un lugar imaginario, sino que ofrecen un modelo alternativo en el cual se presenta un marco conceptual concreto que reúne ideas y soluciones que, según sus autores, pueden resolver el problema de su contexto”. Siguiendo lo anterior, la autora afirma que la utopía europea posee dos características esenciales: ubica el modelo ideal en un lugar ideal imaginario y hace interactuar a personajes imaginarios

Ahora bien, si la utopía mexicana no se plantea en un lugar imaginario, un espacio o una situación imaginaria ¿por qué se le considera utopía? Rovira responde a esta pregunta de la siguiente manera: “Simplemente porque entre la solución propuesta (marco conceptual) y la realidad social a la que se intenta imponer dicha solución hay un *desfase* ¹⁹.

Dicho desfase es concebido por la autora como una contradicción en donde lo propuesto no puede transformar lo real-concreto porque no es una solución idónea. Es por ello que Rovira refiere que la utopía mexicana y latinoamericana tienen un sentido trágico, pues

No crean lugares ni topos imaginarios ni tampoco personajes fantásticos porque en la realidad en la que viven es tan necesaria una urgente solución (...) por lo mismo crean teorías confiando en que ellas pueden corregir los errores de su inquietante realidad. Plantean y confían en su “imaginario teórico” que transformará, para bien, la realidad concreta²⁰.

Resulta muy interesante el análisis de Rovira sobre la utopía porque muestra que los autores mexicanos y latinoamericanos no pretenden crear una ciudad ideal y tampoco creen incorrecto el análisis que han elaborado de su propia realidad; el problema es que la solución propuesta no puede llevarse a cabo en la realidad que intentan transformar. Para ejemplificar lo anterior, la autora pone dos ejemplos:

- 1) Felipe Guaman Poma de Ayala (Womán Puma), quien en 1615 escribe *El primer nueva crónica y buen gobierno* que pretende enviar al Rey de España, Felipe III en el que expone los problemas a los que se enfrentaban los indígenas del Perú. En esta *Nueva crónica* encontramos tres características:
 - a) Guaman no habla en ella de un *topos* ideal, sino de la realidad social dominante en el Perú del siglo XVII.
 - b) Establece una imaginaria conversación entre Guaman y Felipe III, rey de España, donde le expone los abusos cometidos hacia los indígenas por españoles, criollos, mestizos y mulatos.
 - c) Guaman confía en que su escrito llegará al rey de España.

Con estos tres puntos vemos el desfase entre la solución ofrecida por Guaman y la realidad, por lo que Rovira afirma que “Lo propuesto por Felipe Guaman no es

¹⁹ *Ib.*, p. 22

²⁰ *Ib.*, p. 28.

lo utópico, lo utópico es su confianza al creer que lo denunciado en su carta podía ser atendido y sus propuestas de solución (marco teórico), podían corregir la realidad”²¹.

- 2) Simón Rodríguez escribe en 1840 un texto denominado *Luces y virtudes sociales*, donde afirma que la utopía en América se dará en un *topos* real como un *proyecto posible*. Sin embargo, señala Rovira, es precisamente esa posibilidad de realización o no, la que implica el desfase entre el marco conceptual propuesto y la realidad.

Tras el anterior análisis, Carmen Rovira encuentra cuatro características fundamentales de la utopía mexicana que la llevan a tener un sello particular:

- No se inspiran en un modelo ideal.
- Reúnen ideas y soluciones que, desde el punto de vista de sus autores, pueden resolver los problemas de su contexto
- No hay modelo alternativo sino *solución alternativa*.
- Sus contenidos no son trascendentes, sino concretos, por lo que podemos hablar de la existencia de un “modelo inmanente”.

Es el punto de la *solución alternativa* lo que más llama mi atención, pues Rovira es consciente de que al no proponer un modelo ideal, los autores que quieren resolver su situación concreta creen verdaderamente que la alternativa que proponen podrá solucionar sus problemas sociales.



María del Carmen Rovira Gaspar (1923-2021)

²¹ *Ib.*, p. 26.

Francesca Gargallo (1956-2022)

MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Conocí a Francesca Gargallo en un Seminario de investigación sobre el ensayo iberoamericano coordinado por Horacio Cerutti en los primeros años de la última década del siglo pasado. Nos reuníamos cada viernes por la tarde, cuando casi nadie estaba en las aulas y en los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y menos aún en los cubículos de la Torre I de Humanidades. En esas tardes del seminario leíamos textos canónicos sobre el tema mismo que discutíamos con alegría y, a veces, irreverencia. Muy pronto reconocimos los lugares desde donde cada integrante del grupo exponía y debatía los textos de Alfonso Reyes, Henríquez Ureña, José Martí, José Luis Gómez-Martínez, Arturo Andrés Roig, entre muchos otros. Algunos lo hacíamos con la timidez de quienes buscábamos nuestros propios temas y ocupaciones; allí vertí mis primeros balbuceos y hallazgos sobre la filosofía de Simón Rodríguez; Francesca, hablaba desde dos lugares que se complementaban: la historia de los pueblos garífunas y la de las mujeres latinoamericanas. Francesca inundaba ese espacio académico con argumentos marcados por la denuncia de los lugares comunes, el hartazgo por los razonamientos misóginos y la alegría de quien busca e inventa. Muchos de nuestros debates se decantaron en los libros *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización* (1993) y *El ensayo iberoamericano. Perspectivas* (1995) dentro de la colección *El ensayo iberoamericano*¹, coordinados por Horacio Cerutti. Ahora mismo que escribo estas líneas miro esos años de gran creatividad en los que se produjo una forma colectiva de trabajo académico por compartir un espacio múltiple de encuentros humanos y sellado por la amistad. Durante esos años, primero Francesca y luego yo, nos hicimos madres, al tiempo que organizábamos los coloquios, escribíamos y revisábamos los textos para su publicación. Compartíamos las alegrías y los desasosiegos, los retornos a nuestros “cuartos propios” y los consejos sobre el embarazo, los partos, la lactancia y lo que encerraba el universo del maternazgo, pero también ensayábamos lecturas de lo que se eludía, aludía o apenas se asomaba entre líneas o en gestos de las prácticas que compartíamos. En esos años nos hicimos “hermanas cuánticas”, en recuerdo de un debate contra el pensamiento masculino plano, lineal e instrumental. Francesca era –siempre

¹ El artículo de Francesca del primer volumen (1993) lleva por título “El ensayo feminista en México: análisis de la revista *Debate* como heredera culta de *FEM*”, pp. 77-114. En el volumen 4 de la misma colección publicó “El ensayo feminista latinoamericano en la actualidad”, 1995, pp. 159-165. Estos dos volúmenes fueron la memoria escrita de los coloquios organizados por el proyecto de investigación en 1993 y en 1995. En el segundo coloquio, el feminismo fue impulsado como línea de investigación por Francesca y tuvo las aportaciones de Aralia López, Marta Lamas y Amalia E. Fischer. Las cuatro contribuciones de esa mesa se publicaron en el volumen 4 de la colección.

lo fue— una cascada viva de ideas frescas que saltaba a borbotones.

Años después, y habiendo participado en la fundación de la Universidad de la Ciudad de México —después Universidad Autónoma de la Ciudad de México—, publicó su libro *Ideas feministas latinoamericanas* en el 2004. Este libro, como otros que concibió después, pone en ejercicio una forma de escrutinio y tejido argumental que no abandonará nunca: un saber dialogante, la narrativa de un sujeto colectivo femenino que cabe en un “nosotras” y que sigue el movimiento de las puestas en común, de las discrepancias, de las nuevas perspectivas nacidas de otras circunstancias...

En *Ideas feministas latinoamericanas* quedan grabados los debates que rastreó, como historiadora de las ideas en la producción teórica pero también en el activismo feminista; en él aparecen citadas las voces de mujeres que reflexionan sobre su condición y sus deseos de autonomía. En este libro nos reconocimos como dialogantes.

Francesca Gargallo se formó en la filosofía clásica y contemporánea en sus estudios realizados en Roma, pero también se formó en la historia de las ideas desde los Estudios latinoamericanos de la UNAM, donde tuvo como maestros a Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y como maestra a Luz María Martínez Montiel, entre otras personas. Además, los espacios colectivos fuera de la universidad nutrían sus investigaciones y acalorados debates.

Es preciso señalar el concepto de feminismo desde el cual Francesca abordaba temas políticos, éticos, estéticos y epistemológicos. Para ella, el feminismo es la práctica y la teoría sobre y desde la condición de las mujeres, y son feministas o feministas “todos aquellos que [reivindican] con sus escritos y sus acciones el derecho de las mujeres a ser sí mismas y a explayarse”². Para Francesca el feminismo es una filosofía práctica y no dejaba de advertir las dificultades de sostenerla. Decía, por ejemplo, que “[l]a radicalidad feminista en filosofía no es un rasgo fácilmente apreciable. Las descalificaciones y la marginación académica son precios que no todas las filósofas se atreven a pagar, a la vez que es muy difícil justificar en la academia la relación entre la teoría y la práctica feminista y el filosofar. Por lo general, la aceptación de los aportes epistemológicos provenientes de los movimientos políticos es lenta y el peso del universalismo todavía agobiante”³. La adversidad de los contextos académicos misóginos era respondida por Francesca con erudición, creatividad y, a veces, con intransigencia. Así, entre los debates nacidos de su activismo, sus interrogaciones éticas, políticas, epistemológicas y de su actividad docente en espacios universitarios y callejeros, Francesca avanzó en la delimitación de un feminismo anclado en los territorios de nuestra América que sabe a india, mestiza, negra, colonial y patriarcal, y coordinar una extensa antología del pensamiento feminista nuestroamericano en la que colaboró un amplio abanico de amigas, pensadoras, activistas y académicas, para una editorial venezolana de renombre que no la publicó, pero que circula libremente para su consulta.⁴

En esta antología, Francesca Gargallo pone en ejercicio nuevamente, y de una manera clara, el proceder metodológico, colectivo y dialogante, derivado de una voluntad

² Francesca Gargallo (coordinadora), *Antología de pensamiento feminista nuestroamericano, Tomo I. Del anhelo a la emancipación*, s.p.i. p. 15.

³ Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, p. 69.

⁴ El tomo II de la *Antología de pensamiento feminista nuestroamericano* lleva por subtítulo *Movimiento de liberación de las mujeres*, s.p.i.

por reunir el pensamiento de mujeres de distintos tiempos y latitudes que nos permita repensarnos y rehacernos –(des)educarnos– arraigado en la historia de las luchas de otras mujeres que, pese a las condiciones de marginalidad de sus ideas y sus escritos, figuran como nuestras ancestras simbólicas y en cuya genealogía aparecen cantoras de Chalco, monjas, cacicas y líderes indígenas, negras que no quieren ser esclavas, independentistas, coronelas, generalas, conspiradoras, periodistas, internacionalistas, educadoras, poetas, editoras, sufragistas, abortistas, nacionalistas, anarquistas, socialistas, sociólogas, escritoras, filósofas, zapatistas, artistas...

Paralelamente a esta recolección colectiva de ideas feministas, Francesca continuó la reflexión en la segunda edición de su *Ideas feministas* por su diálogo abierto con feministas negras, indias y lesbianas para distanciarse de los feminismos racistas, clasistas y académicos.⁵ Mochila en la espalda se asumió como filósofa caminante durante el último año sabático que disfrutó como profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México para escribir un largo texto donde reconoce la configuración de múltiples feminismos y patriarcalismos de México a la Patagonia. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Colombia, Desde abajo, 2012) recoge la sistematización de un año de investigación a ras de suelo y cuyo entramado narrativo fue devuelto a muchas de sus interlocutoras y protagonistas con el afán de poner en movimiento una verdad colectiva y dialogante nacida de esa larga expedición recuperada en cuadernos de notas y en una laptop.

En este libro asume la diversidad de los feminismos no occidentales en nuestra América, pero también de las prácticas y los saberes, desde donde desnuda el tabú de los universalismos como correlato de dominaciones históricas: sexistas, clasistas, modernas y colonialistas.

Si lo nuestroamericano, en el que caben los pueblos y las identidades indígenas, criollas, mestizas y negras de nuestros territorios, había sido el impulso de identificación en la antología de pensamiento feminista coordinada previamente, para delimitar los feminismos no occidentales, Francesca recupera en este libro el nombre de *Abya Yala* de los comunicadores y dirigentes indígenas para definir un territorio común que apunta, desde su cintura al norte y al sur de nuestro continente, pero sin renunciar al proyecto utópico de hacer de este territorio *nuestro y hermanado*, sin fronteras, como lo dibujó José Martí en su famoso ensayo publicado en dos periódicos en 1891.

El talante filosófico de Francesca se expresa en sus preocupaciones éticas, políticas, epistemológicas y estéticas. La racialización del cuerpo de las mujeres, especialmente negras e indígenas, se basa en una economía y en una política de los cuerpos con bases éticas y estéticas. Por ello desnudar los universalismos de estas valoraciones –más que de *Valores* fundados en supuestos naturalistas– se hizo tarea emprendida en diversos artículos y, especialmente en el libro *Las bordadoras de arte. Aproximaciones estéticas feministas* (México, Editores y Viceversa, 2020). En él asume la estética

⁵ En la segunda edición de *Ideas feministas latinoamericanas*, incluye un capítulo titulado “¿Hacia un feminismo no occidental?”, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 233-259. Este capítulo es el lazo con su obra posterior, *Feminismos desde Abya Yala, Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Colombia, Desde abajo, 2012.

como una práctica liberadora ejercida por mujeres en distintos contextos y en diversas áreas como la literatura, las artes plásticas y el performance, desde la vida íntima y erótica, pasando por la vida familiar y doméstica— especialmente en las prácticas del bordado y el tejido—, hasta la creación colectiva en espacios públicos vinculados con el activismo político y feminista.

Francesca Gargallo murió el 3 de marzo de 2022, unos días previos a que las olas violetas de mujeres inundaran, como cada año, las calles y las avenidas de México y de otras partes del mundo; esta vez, la fuerza de esta marea, elevó por momentos mantas inscritas con “las fronteras son asesinas, las calles son de quienes las caminan”, ideas que forjó Francesca Gargallo en sus infinitas caminatas.



Francesca Gargallo (1956-2022)

Francisco Caudet (1942-2021)

FERNANDO LARRAZ

Universidad de Alcalá

La muerte de Francisco Caudet el pasado 18 de octubre de 2021 entristeció a una multitud de amigos y discípulos en varios países de América y Europa. Desde hace más de cincuenta años, Caudet había trabajado, impartido cursos y conferencias, ejercido de profesor visitante y realizado estancias de investigación en multitud de universidades de Alemania, Argentina, México, Estados Unidos, Reino Unido, Suiza y Francia. Tenía una extraordinaria capacidad para generar corrientes de simpatía. Allí por donde pasaba quedaba un perdurable recuerdo de su generosidad y de su afabilidad. A pesar de ser plenamente consciente de ello, me ha impresionado la gran cantidad de colegas de varias generaciones que, a raíz de su fallecimiento, me han dado testimonio emocionado de su memoria.

Era la bonhomía el rasgo más marcado de su estilo académico. Además de una personalidad especialmente dotada para el trato personal, en sus maneras me parece indudable que operaba una raíz ética aprendida de aquellas guías intelectuales que más admiró. El viejo humanismo republicano al que se familiarizó la frecuentación de la obra de Galdós, de Aub y de otros maestros impregnó a su vez su propio magisterio de una confianza en las posibilidades de una inteligencia a un tiempo amable, honesta, humilde, solidaria y crítica. La literatura, como manifestación artística y como disciplina académica, estaba, para Caudet, asociada a una responsabilidad cívica. Ello implicaba hacer del trabajo universitario una tarea de indagación constante y colectiva basada en el diálogo y en el compromiso con la construcción de imaginarios fundados en la justicia y la libertad. Todo ello forma parte de una huella que perdura en quienes tuvimos la suerte de formarnos con él y compartir conversaciones y lecturas, y se manifiesta en su obra crítica e historiográfica.

Su particular trayectoria académica también incidió muy directamente en la forja de este carácter intelectual. Siendo muy joven, decepcionado por la estrechez de miras de la universidad franquista y asesorado por algunos de los escasos docentes de la Universidad Complutense a los que llegó a admirar, como Rafael Lapesa y Dámaso Alonso, decidió aprender fuera lo que dentro le había sido hasta entonces escamoteado. Emprendió así el camino de una fértil diáspora académica. Iba a la búsqueda de algo, todavía impreciso, que sabía que se le había estado ocultando en sus años de licenciatura y doctorado. Su inquietud intelectual dio frutos y la relación con otras formas de investigar produjo un brusco viraje en sus intereses y en su percepción de la historia cultural de este país. Desde finales de los años sesenta, primero en Inglaterra y, después, en California, pudo entrar en intensa y feliz conexión con otros estilos universitarios y, más tarde, con otra España, la España republicana que había estado ausente en sus años universitarios y, de forma más general, en la formación de su propia generación.

Hizo amistad con algunos de sus miembros de aquella España errante y se dedicó, durante años, a reconstruir su tradición filológica y a dejarse guiar por ella: Rafael Pérez de la Dehesa, Antonio Rodríguez Moñino, Carlos Blanco Aguinaga, José F. Montesinos, Joaquín Casaldueiro, Arturo Serrano Plaja... son algunos de los nombres que evocaba frecuentemente con afecto y admiración y a los que quedó vinculado el recuerdo de su etapa académica en los Estados Unidos junto con el de otros colegas norteamericanos. Eran los años en los que la dictadura de Franco agonizaba y en los que parecía posible inaugurar un tiempo nuevo en el que quedara rectificada una historia de violencias y ostracismos; recuperar las ruinas y utopías de aquella cultura republicana se revelaba como una contribución política ineludible con la que Caudet se sintió comprometido.

Leyó y editó revistas, entrevistó a exiliados, hizo viajes a México, publicó libros, antologías y artículos académicos y también de divulgación. Se puso en contacto con los supervivientes de la generación de *Hora de España*. Con algunos como Antonio Sánchez Barbudo, Lorenzo Varela, Rafael Dieste, Juan Gil-Albert, Adolfo Sánchez Vázquez y el mencionado Serrano Plaja llegó a forjar duraderas amistades. En un texto de 2002 en el que reflexionaba sobre la literatura del exilio, defendió la relevancia de preservar su lugar específico en nuestra historia cultural, pues la perspectiva marginal a la que se vieron forzados los había dotado de una especial lucidez para contemplar la historia y el porvenir nacional: “es un capítulo de nuestro pasado que debe seguir situado fuera, para desde fuera mirar hacia dentro”, escribió. Muy posiblemente, a esta conclusión no solo lo había llevado su conocimiento de la historia del exilio, sino también su propia experiencia personal: al igual que para aquellos exiliados, para Caudet había sido necesario salir de España donde el franquismo no solo había ganado la batalla de las armas en 1939, sino que desde entonces venía ganando también la batalla de la historia para entender la complejidad del país y también, con ella, sus tragedias.

El exilio lo llevó a profundizar en la cultura de la República, cuyas líneas de continuidad, a su vez, lo acercaron a los escritores del realismo y del naturalismo del siglo XIX y, sobre todo, a Galdós, uno de los mitos del exilio. También lo llevó a revisar muy críticamente las generaciones del 98 y del 14. Vista hoy en su conjunto, la obra crítica de Caudet manifiesta un alto grado de coherencia. Sus admiradas lecturas de las obras de Galdós, Clarín, Blasco Ibáñez, Machado, Valle-Inclán, Azaña, Barea, Aub... de las revistas y editoriales donde publicaron y de las culturas políticas que defendieron se pueden interpretar bajo la premisa de que describen una oportunidad perdida para España, la de emanciparse de sus servidumbres seculares: el militarismo, el clericalismo, el autoritarismo; pero también de sus rémoras psicológicas: el idealismo, el arribismo, la intransigencia, el localismo, la violencia, el clasismo... la banalidad en suma.

Siendo catedrático en la California State University en Los Ángeles, decidió regresar a España al final de la Transición para contribuir al proceso de democratización de la universidad española. En 1981, llegó a la Universidad Autónoma de Madrid, donde permaneció hasta su jubilación treinta años después. Fue un retorno no exento de dificultades y desencantos. En estos años han sido muy abundantes los reconocimientos y nombramientos que ha recibido. Por citar solo algunos, ocupó la cátedra Eulalio Ferrer del Colegio de México en 1992; la Fundación Humboldt le otorgó el Humboldt-Forschungpreis en Humanidades en 1996; dirigió el Instituto Cervantes de Chicago entre los años 2000 y 2001; y, en 2014, con motivo de su jubilación, se publicó un sustantivo

volumen de *Estudios de literatura, cultura e historia contemporánea en homenaje a Francisco Caudet*. También dictó una impresionante cantidad de cursos y dirigió una treintena de tesis doctorales. Y, por supuesto, ha dejado una abrumadora producción académica formada por artículos, monografías y ediciones críticas, trabajo este último que para Caudet era fundamental en su labor como filólogo. Sus ediciones –de Galdós, de Clarín, de Valle-Inclán, de Aub, de Barea...; póstumamente, de Azaña– son modélicas por su rigor en la fijación del texto, por la exhaustividad en la explicación de las obras y de la tradición crítica que se ha construido en torno a ellas y por la originalidad y calado de sus interpretaciones. En algunos casos, la necesidad de traspasar los límites de sus prólogos ha llevado este trabajo exigente y abrumador a la edición de monografías que complementan la propia edición. Ediciones como las de *Fortunata y Jacinta*, la quinta serie de los *Episodios Nacionales*, *Campo de los Almendros*, *La forja de un rebelde* o *Tirano Banderas*, entre muchas otras, pueden considerarse canónicas; hitos capitales en la recepción contemporánea de sus autores y en los marcos de interpretación de las obras.

En sus trabajos de crítica literaria, se conjuran los esquemas de la crítica idealista, que fueron hegemónicos en la universidad franquista y de los que sus años en la academia anglosajona lo ayudó a desembarazarse. Caudet se esfuerza por explicar los textos como productos emanados de la inteligencia de sujetos situados, como miembros de una sociedad, ante una coyuntura histórica determinada a la que intentan hacer frente de forma crítica. Su trabajo contribuyó a modernizar la crítica literaria española de las rémoras místicas y nacionalistas y a señalar la herencia olvidada de los filólogos del Centro de Estudios Históricos. Desveló con eficacia las tensiones entre el uso de las herramientas retóricas, la conflictividad social y las mentalidades de las clases, la percepción que los autores tienen de todo ello y sus limitaciones ideológicas. Su fuerte sentido de la historicidad de los textos y de sus creadores lo llevó a datar meticulosamente cada detalle significativo para poder otorgarle un sentido. También su búsqueda de referencias para reconstruir procesos de recepción llegaba a una exhaustividad extrema. En su admiración por determinados personajes o por sus creadores, estudiados y valorados dentro de los límites de su clase, ideología y cultura política, no apelaba a su genialidad casi divina, sino precisamente a su esfuerzo –casi siempre fracasado– por sobrepasar las restricciones en las que los había colocado la coyuntura histórica en la que le ha tocado vivir.

Pero con ser muy relevante este recuento de méritos, regreso al comienzo de este texto para reivindicar en Caudet un legado más intangible. Me refiero a algo que siempre estuvo muy presente en su labor: la construcción de un ideal de sociabilidad académica ajeno a las prisas, a la competitividad y a la vanidad, pero constante y vocacional, en el que el trato humano era central. Me permito aquí evocar el recuerdo personal de tantas conversaciones a primera hora de la mañana en su despacho de la Universidad Autónoma, en Cantoblanco, en las que discutíamos sin ninguna prisa los avances de mi tesis doctoral, pero también otras lecturas y noticias. En aquellas conversaciones, yo, ignorante y bisoño, era escuchado con atención y respeto. Acabábamos siempre abordando temas personales, entre los que eran habituales mis incertidumbres ante una carrera universitaria en ciernes. Entonces, más que un tono profesoral, adoptaba el tono de un amigo mayor preocupado por mi futuro que trataba de orientarme con un respeto escrupuloso a mi libertad.

Siempre pensé en Juan de Mairena y sigo haciéndolo cuando evoco aquellas charlas de hace veinte años, y las muchas otras que vinieron después, a lo largo de los años, a veces por teléfono y otras, cuando nos reuníamos, ya como buenos amigos en torno a una mesa. La afición a la conversación inteligente y sin prisas, el sentido del humor, la ausencia total de grandilocuencia y arrogancia, la inclinación hacia la claridad y la naturalidad, tan perceptibles en el estilo de su escritura; la fina sensibilidad de lector voraz que todo lo quiere saber y discutir; el convencimiento de que investigar en el campo de las humanidades, lejos de abstraernos de responsabilidades políticas, es un deber que nos cubre de responsabilidades hacia nuestro tiempo histórico; su hondo y leal sentido de la amistad. A todas estas virtudes asociaré siempre mi recuerdo de Francisco Caudet con el compromiso de actualizarlas en mi propio ejercicio académico. Porque la memoria de su magisterio y de su amistad nos obliga no solo a la gratitud, sino también a la obligación de perseverar en la construcción del modelo universitario que tan eficazmente contribuyó a crear.



Francisco Caudet (1942-2021)

Pilar Altamira García Tapia (1939-2021)

IGNACIO RAMOS
Universidad de Alicante
ramosnacho@yahoo.es

El 18 de enero de 2021 falleció en su residencia de la localidad costera de El Campeño (Alicante), a los 81 años, la escritora y conferenciante Pilar Altamira García-Tapia, autora de una docena de libros y colaboradora y amiga del ciclo “Mujeres con alma española/iberoamericana” organizado por Cristina Hermida del Llano, presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF). Pilar nació el 10 de agosto de 1939 en la casa de verano de sus padres en Riaza (Segovia), unos meses después de concluir la guerra civil que asoló España. Su madre falleció dos años después, al dar a luz a su tercera hija, pero su padre volvió a casarse al poco tiempo. De niña, Pilar sufrió una grave enfermedad pulmonar que le mantuvo postrada en cama durante tres años en diferentes sanatorios de Madrid, lo que le permitió leer infinidad de novelas y libros que despertaron su imaginación y su pasión por la cultura y el conocimiento. Tras completar el Bachillerato con excelentes notas en el colegio de las Madres Escolapias, realizó la carrera de Ciencias Biológicas en la Universidad Complutense de Madrid, donde conoció a su futuro marido, Francisco Ramos Escalada, con el que se casó en 1963 y tuvo seis hijos. En 1972, obtuvo el Doctorado con una investigación sobre Genética en la Junta de Energía Nuclear. Ese mismo año, falleció su padre de un cáncer de laringe.

A pesar de formar parte de una familia tradicional de la burguesía madrileña y de encargarse del cuidado y educación de sus hijos, Pilar fue una mujer independiente y moderna y desde los años setenta practicó artes plásticas y teatro y se relacionó con todo tipo de gente. En 1979, organizó en su pueblo natal un concurso de pintura al aire libre y en la misma localidad montó con un grupo de amigos profesores el primer instituto de enseñanza secundaria, el Colegio Hontanares, que por desgracia tuvo una breve existencia. En años siguientes, colaboró en la organización de campamentos de verano en el pueblo segoviano de Maderuelo y fundó una compañía de teatro, Títeres Tula, en la que participó su hija Luz, formada en Arte Dramático. Además, participó en la formación de la Sociedad Antroposófica de España, basada en el pensamiento filosófico del pensador alemán Rudolf Steiner, del que era gran conocedora y divulgadora.

En los años noventa, Pilar Altamira continuó con sus numerosas actividades artísticas y culturales y comenzó a publicar sus primeras colecciones de relatos y novelas, con el apoyo de su maestro y mentor, el escritor vallisoletano José Jiménez Lozano, Premio Nacional de las Letras Castellanas y director del periódico *El Norte de Castilla*. Sin embargo, su principal ocupación pasó a ser la recuperación de la memoria de su abuelo Rafael Altamira y Crevea (Alicante, 1866 – Ciudad de México, 1951),

fallecido en el exilio mexicano y cuya obra fue censurada por el régimen franquista. A partir de entonces, se encargó de divulgar su figura y su legado intelectual mediante artículos, conferencias, reediciones de libros y organización de congresos en España y América. Entre estos últimos, destaca el Congreso “La Huella de Rafael Altamira”, celebrado en 2011 en la antigua sede de la Universidad Central de Madrid, en el marco del Año Internacional Altamira, que incluyó actos de primer nivel institucional y académico en España, Francia y América. Además, creó la Sección de Derechos Civiles “Rafael Altamira” en el Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, entidad en la que entró de la mano de su amigo el filósofo José Luis Abellán (1933), Premio Nacional de Ensayo. Además de socia activa, Pilar ofreció numerosas conferencias en las reuniones de la tertulia El Búho de Atenea y fue candidata a la presidencia del Ateneo en dos ocasiones. En 2011, quedó muy cerca del cargo, tras ser apoyada por el periodista José Luis Gutiérrez desde las páginas de *El Mundo*.

En los últimos años, Pilar consiguió nuevos logros en la recuperación del nombre de Rafael Altamira: en 2013 creó el Día Rafael Altamira en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, con la ayuda del catedrático emérito José Manuel Pérez Prendes; en 2016 organizó el 150 aniversario del nacimiento de Rafael Altamira en Alicante, con la colaboración de todas las instituciones de la ciudad, y dos años después inauguró con la alcaldesa de Madrid, Manuela Carmena, el Centro Cultural Rafael Altamira, instalado en el antiguo palacete de la Quinta de la Fuente del Berro. En todos estos eventos, participó siempre en los actos inaugurales.

Como escritora, Pilar colaboró con el *Norte de Castilla* y con innumerables revistas españolas y publicó doce libros de diferentes temáticas: colecciones de relatos y artículos, biografías, ensayos sobre oratoria, viajes, cuentos para niños... Su primera obra fue *Relatos de tierra adentro* (Huerga y Fierro, 1998), que contó con un texto de presentación de José Jiménez Lozano. A este libro le siguieron *Bola de plata* (Ellago Ediciones, 2002), su primera y única novela; *La palabra olvidada* (Ellago Ediciones, 2005), un estudio del arte de la oratoria fruto de sus constantes investigaciones sobre la cuestión; *Doce cuentos soñados* (IAC Juan Gil-Albert, 2007), una colección de cuentos para niños; *Charlas, artículos y cosas* (Autoedición, 2008), en el reúne sus artículos para el *Norte de Castilla* y el texto de muchas de sus conferencias; *Diálogos con Rafael Altamira* (Universidad de Oviedo/Universidad de Murcia, 2009), en el que recrea una conversación con su abuelo que le sirve para presentar el pensamiento humanista de este; *Antonio García-Tapia, el médico y el hombre* (Colegio Oficial de Médicos de Madrid, 2010), biografía profesional y humana de su otro ilustre abuelo; *Brevísimos y otras historias* (2015), una colección de pensamientos y relatos breves; *El entorno de Rafael Altamira* (Publicacions Universitat d'Alacant, 2016), investigación sobre los familiares de su abuelo; *Cruzando fronteras* (Editorial Club Universitario, 2018), en el que narra de manera personal sus viajes por países como la India, Rusia, Egipto o Malta. A este último libro le sucedió otro de viajes que sus hijos publicaron de manera póstuma, *Experiencias americanas* (Editorial Club Universitario, 2021), una curiosa recopilación de situaciones y curiosidades de la vida de los Estados Unidos, fruto de sus frecuentes viajes a este país, donde su hija Pilar vivió veinte años.

Desde 1968, Pilar Altamira tenía una casa de verano en el pueblo de Riaza que arreglaba y cuidaba constantemente y por la que pasaron multitud de amigos en va-

caciones. Más tarde, se compró también una casa en el pueblo alicantino de El Campello, donde guardaba los archivos y libros de sus ancestros y donde pasaba largas temporadas para escribir. En esta residencia se produjo su fallecimiento, rodeada de sus hijos, e inmediatamente el Pleno del Ayuntamiento aprobó dar su nombre a una plaza de próxima construcción. Al margen de sus alabadas dotes como escritora y como conferenciante, todos los que conocieron a Pilar Altamira destacan de ella su humanidad, su cultura, su brillo personal y su fuerza y determinación en todo lo que hacía. Nunca se rendía ante los obstáculos de la vida y siempre estaba dispuesta a colaborar con todo el mundo.



Pilar Altamira García Tapia (1939-2021)

Librerías de FCE España

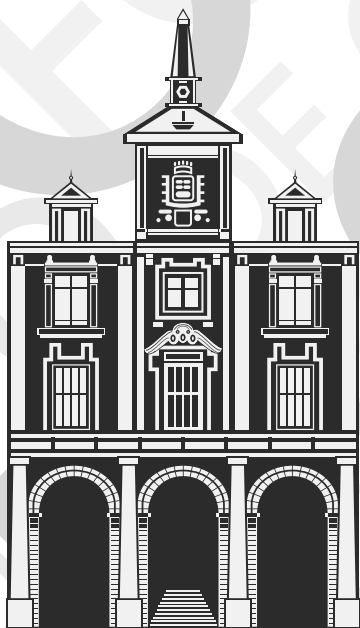
Las librerías del Fondo de Cultura Económica de España están especializadas en autores, temas y editores latinoamericanos.

Todos los libros de los fondos editoriales latinoamericanos que el Fondo de Cultura Económica distribuye en España y Europa están disponibles para su venta al público en nuestras librerías.



Librería Juan Rulfo

Fondo de Cultura Económica de España
Calle de Fernando el Católico, 86. Madrid
libreria.juanrulfo@fondodeculturaeconomica.es
Tel. 915432904 ☎ 689904714
www.libreriajuanrulfo.com



Librería Mexicana Martín Luis Guzmán

Fondo de Cultura Económica de España
Casa de México en España
Calle de Alberto Aguilera, 20. Madrid
libreria.mlguzman@fondodeculturaeconomica.es
Tel. 915157115



FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Venta en línea

www.libreriajuanrulfo.com
www.libreriamartinluisguzman.com

John H. Elliott. Una forma elegante de hacer historia (1930-2022)

RAFAEL MARTÍN RIVERA
Universidad Rey Juan Carlos

El jueves 10 de marzo fallecía en Oxford a los 91 años Sir John Huxtable Elliott, de los cuales 69 dedicó incansablemente a aprehender un período “oscuro”, según sus palabras, por voluntariamente omitido en la conciencia oficial, de la historia de España: el siglo XVII, cuyo devenir gira en torno a aquel año de 1640 en el que “la saeta impelida del arco” de las *Empresas* de Diego de Saavedra Fajardo (LXIV, *Resolver, i executar*), “sin suspenderse en el aire” inicia su irremisible caída: “el primer punto de la consistencia de la saeta, lo es de su declinación”.

“Declinación” es el término que siempre utilizaba para referirse a este período de la España imperial. Y cuando por error utilizaba en sus intervenciones en español el de “decadencia” o “caída”, sin duda al traducir mentalmente de su lengua materna, inmediatamente corregía el supuesto desliz con la humildad y sonrisa afable que le caracterizaban.

Largo y entretenido conversador, en él se adivinaba antes su tono amable y cercano de profesor universitario que el de distante historiador, investigador o científico. En sus propias palabras: “¿Por qué ser historiador si no eres accesible?”. Quien le haya leído y escuchado, no puede no haber dejado de advertir esa agradable disponibilidad didáctica en cada una de sus obras y conferencias.

Era un ameno narrador de la historia que tendía constantes puentes entre el escritor y el historiador, entre el público lector y el investigador, sacrificando, a veces, el rigor del *factum* y del *positum* por la originalidad de unas ideas que fluían a raudales. Él mismo vino a reconocer muchos años después las “deficiencias históricas” de su primera gran obra (*Imperial Spain 1469-1716*) publicada en 1963, que, según él, no era sino una compilación de las clases y conferencias impartidas en el Trinity College de Cambridge desde 1957 tras su nombramiento como profesor ayudante, por las que Edward Arnold Publishers Ltd., habría mostrado gran interés. “Fue un encargo de los editores –diría– para llenar un hueco en el mercado de los libros de texto”. Y, sin embargo, quien haya recalado en este libro no habrá podido dejar de percibir esa necesaria y enriquecedora perspectiva histórica que proporciona la visión desde fuera: “una mirada fresca” que “proponía una historia abierta a la consideración”; pero, sobre todo, habrá notado la cercanía del maestro que gusta de enseñar aprendiendo, como él mismo se definía.

Por aquella época conocería al ya veterano historiador Antonio Domínguez Ortiz que pocos años después publicaría *Política y hacienda de Felipe IV* y *La sociedad española en el siglo XVII*, iniciando en España una nueva línea historiográfica que junto a otros historiadores como José María Jover Zamora, Jaime Vicens Vives, José Antonio Maravall, Ramón Carande o José Luis Comellas, mostrarían una preocupación creciente por la historia social, cultural y económica frente a la tradicional política y diplomática, siguiendo la corriente iniciada por Fernand Braudel conocida como “la historia total”. Con él compartiría durante un año sus diarias visitas al Archivo General de Simancas desde la recién inaugurada frente al castillo residencia para investigadores. Nunca tuvo reparo en reconocer la generosidad del profesor español al poner a su disposición la información que había acumulado éste durante años de investigación sobre la España de los Habsburgo. Sus coincidencias e inquietudes historiográficas eran muy similares. Él mismo había barajado en un principio realizar su tesis doctoral sobre la hacienda de Felipe IV por recomendación del propio Braudel, con quien mantenía una buena relación epistolar, pero su “intuición” le llevaría más allá, siguiendo los consejos de su maestro, y a la sazón director de su investigación doctoral, el gran historiador británico Sir Herbert Butterfield. No se trataba de sustituir una concepción de la historia tradicional basada en lo político y lo diplomático por otra nueva centrada exclusivamente en lo social, lo cultural y lo económico, sino de “tender puentes”, “rellenar los huecos”, “avanzar otro paso”, en una historia siempre “provisional”, nunca “definitiva”.

En sus obras (*The Count-Duke of Olivares; Spain and its World, 1500-1700; The World of the Favourite; Europe Divided, 1559-1598; The Sale of the Century: Artistic Relations between Spain and Great Britain, 1604-1655; Richelieu and Olivares; Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830; Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800; The Old World and the New, 1492-1650; Scots and Catalans. Union and Disunion*) se advierte continuamente esa cierta influencia de la filosofía de la historia de su mentor, aunque creyera, según revela en el prólogo de *History in the Making* (Yale University Press, 2012) que “la teoría es menos importante para escribir buena historia que la capacidad de introducirse con imaginación en la vida de una sociedad remota en el tiempo o el espacio y elaborar una explicación convincente de por qué sus habitantes pensaron y se comportaron como lo hicieron”. “Meterse en sus zapatos”, diría con un tono más coloquial en sus siempre distendidas intervenciones.

Nunca dejó de pensar la historia: “*national and transnational history*”, “*political history and biography*”, “*art and cultural history*”..., como revelan cada uno los capítulos de *History in the Making*, sintetizando de un modo personal su experiencia vital como historiador. Ni tampoco dejó de buscar la conciliación entre extremos. De buscar el equilibrio. De “tender puentes”, en fin, según la expresión que quedara acuñada para siempre en la entonces ya clásica *The Whig Interpretation of History* de Sir Herbert Butterfield. Tender puentes entre Gran Bretaña y España, Francia y España, Cataluña y Castilla, Escocia e Inglaterra, Iberoamérica y España, Iberoamérica y los Estados Unidos de América... y, sobre todo, entre el pasado y el presente, en ese afán permanente de comparar, desde un inmenso respeto, analizando las diferencias y las coincidencias en todo discurso narrativo de lo histórico para poder alcanzar “*the wider picture*”.

Y es en esa reverente y conciliadora, y, a veces, reconciliadora, actitud ante todo lo que indagaba, escudriñaba, investigaba, escribía, narraba, comparaba, con la precepti-

va mirada distante y desapasionada del historiador que busca encontrar la objetividad, donde se advierte su elegancia en un modo muy particular de hacer historia.

Hijo de maestros de escuela en la localidad inglesa de Reading, situada en el condado de Berkshire, estudió griego con el párroco de la iglesia para poder acceder a una beca que le permitiera estudiar en el elitista Colegio Eton. Su interés por las lenguas clásicas pronto fue sustituido por el de los idiomas modernos: francés y alemán. Entonces ninguna intención guardaba de ser “historiador profesional”, según reconoció. Curiosamente ambicionaba ser diplomático, quizá por la influencia de ese ambiente de la alta política aristocrática que siempre se ha respirado en Eton. Bien se podrían haber traído aquí las conocidas reflexiones de Salvador de Madariaga sobre su desavenencia personal entre profesión y vocación que consideraba “enemigos declarados”, si Sir John H. Elliott hubiera optado finalmente por su sobrevenido anhelo de política de altos vuelos.

Afortunadamente, su sino cambió tras su primer viaje a España en el verano de 1950, durante su primer año en Cambridge. Dos fueron los condicionantes que, a su parecer, le llevaron a inclinarse por la historia y por España: Velázquez y el retrato ecuestre del Conde-Duque de Olivares que varias veces visitaría en el Museo del Prado durante su época de estudiante universitario en el Trinity College. Retrato del que siempre guardaría una pequeña fotografía enmarcada en la mesa de su despacho, como si quisiera que don Gaspar de Guzmán le recordara con su mirada a través de los siglos quién hubo de marcar su destino como historiador y como hispanista, y quizá, para siempre, en un enigma histórico nunca resuelto, los designios pasados y futuros de la “sorprendente”, “atractiva” y “diferente” España que tanto admiraba por la “dignidad de su pueblo”.

“Si alguna vez ha habido un retrato donde se personificara la arrogancia del poder, ha de ser sin duda este”. Un personaje por el que se sentía profundamente impresionado y seducido, pero por el que no guardaba ninguna simpatía: “un hombre más bien antipático”, diría en repetidas ocasiones. “Es su rostro lo que sobre todo llama la atención”.

Sin embargo, antes que en el hombre, se centraría primero en su época y su ministerio (las décadas de 1620 y 1630), y más, en particular, en aquella fecha que fuera la clave de bóveda en la “declinación de España” (1640) –“el vértice entre la grandeza y la decadencia” de la Monarquía; en un intento de desenmarañar “lo que tradicionalmente se había considerado un acertijo histórico”–; y un acontecimiento histórico concreto que giraba en torno a la polémica personalidad política del Conde-Duque: el levantamiento de los catalanes, conocido tradicionalmente como la “guerra dels segadors”. Este sería finalmente el tema de su tesis doctoral.

La oportunidad del tema vino de la mano de una serie de contrariedades documentales en su investigación que relataría en múltiples ocasiones: el relativo silencio del Archivo General de Simancas sobre los papeles de Estado del valido, o, por mejor decir, ministro de Felipe IV, y la destrucción de la mayoría de su colección diplomática, privada y política, reunida en más de 400 tomos que formaba parte del Archivo de la Casa de Alba, como consecuencia del incendio que sufrió el palacio de Buenavista en 1794. El Conde-Duque, el hombre, el político y el diplomático, tendría que esperar muchos años después a que las anotaciones, reproducciones, documentos y cartas que Gregorio Marañón había minuciosamente catalogado y archivado durante años de

investigación sobre Olivares le fueran generosamente puestos a su disposición en el despacho de El Cigarral por el actual Marqués de Marañón.

La gran biografía del Conde-Duque, *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline* (Yale University Press), considerada por muchos como definitiva, no vería la luz hasta 1986. Antes, no obstante, le precedería, en 1978 y 1981, el primer volumen de *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares. Vol. I. Política interior, 1621-1645 (tomos 1 y 2)*, que publicaría junto al profesor, académico e historiador, José Francisco de la Peña, entonces ayudante suyo en Princeton, basado en el polémico “Gran Memorial” de 1621, en el que aparentemente –por ser hoy su autoría discutida–, habría quedado reflejado el programa de gobierno que el Conde-Duque pretendía para el joven rey, según dejó determinado Antonio Cánovas del Castillo en sus dos volúmenes de *Estudios del reinado de Felipe IV* publicado en 1888. Luego seguiría *Richelieu and Olivares* (Cambridge University Press, 1984) en la ligerísima estela dejada por Fernand Braudel, “En Espagne au temps de Richelieu et d’Olivares”, *Annales*, 2-3 (1947), y que fue fruto del ciclo de conferencias que impartió en Cambridge dedicado al historiador británico George Macaulay Trevelyan entre 1982 y 1983. Este estudio comparativo le permitiría no sólo acercar ambas figuras, sino profundizar aún más en la política interior de ambos en Cataluña: “un vacío que había que llenar de algún modo”.

Mucho después, en 2021, se publicaría el segundo volumen de *Memoriales y cartas*, sobre la correspondencia mantenida con el Cardenal Infante don Fernando entre 1635 y 1641, *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares. Correspondencia con el Cardenal Infante don Fernando (1635-1641)*, atendiendo al deseo inacabado de Gregorio Marañón de ver publicada dicha correspondencia epistolar: “Estas cartas debieran ser publicadas. Su valor para el conocimiento de la historia de aquel reinado y para fijar la verdadera personalidad del Conde-Duque es inapreciable” (Marañón, G., *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*, 3ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1952, p. 502).

Si el Conde-Duque formó siempre parte del núcleo de su estudio de la “declinación” de la Monarquía de España –su verdadera gran pasión y obsesión–, curiosamente fue la posición histórica de Cataluña en aquel entramado que denominaría “monarquía compuesta” y el posterior devenir del Principado, la que constituiría el término “*a quo*” y el término “*ad quem*” de su vida como historiador y de años dedicados a España: *The Revolt of the Catalans: A Study in the Decline of Spain, 1598-1640* (Cambridge University Press, 1963), y *Scots and Catalans: Union and Disunion* (Yale University Press, 2018).

El punto de partida de lo uno y de lo otro, de toda su línea de investigación inicial, fue el hallazgo del artículo de Martin Hume “La política centralizadora del Conde-Duque”, *La Lectura*, 7 (1907), en los primeros años de sus estudios de postgrado en Cambridge, entre 1952 y 1953, en los que, según confesó, para un joven historiador británico “era difícil no ver las similitudes entre las situación de España en la década de 1620 y la de Gran Bretaña en la de 1950: una potencia imperial exhausta y un gobierno reformista, seguido de expectativas defraudadas y el fracaso al menos parcial de la reforma”.

Sin embargo, lejos estaría en su ánimo el dejarse llevar por los mitos nacionalistas de una Cataluña sometida a Castilla, “representada como víctima de la continua opresión por Castilla”, tal y como cabría esperar, conforme a la narrativa elaborada por los

historiadores catalanes de los siglos XIX y XX, y partiendo de la premisa que situaba una incontestable política centralizadora del Conde-Duque en el posible origen del levantamiento catalán. Su inclusión en el círculo de investigadores de Jaime Vicens Vives en 1953, sus incansables indagaciones documentales en el Archivo de la Corona de Aragón sobre los papeles del Consejo, o en diversos archivos y bibliotecas repartidos por la geografía catalana, y sus constantes idas y venidas al Archivo General de Simancas hasta 1956 “en busca de material que hubiera podido pasar por alto antes”, le llevarían a adoptar una cierta postura iconoclasta y revisionista, sin abandonar ese tenaz deseo de tender puentes, de conciliar y reconciliar visiones distintas, buscando el equilibrio entre extremos: “Como historiador era importante para mí conservar mi independencia intelectual”. No obstante, “se trataba de un difícil ejercicio de equilibrio y no puedo pretender haber tenido éxito en conservar constantemente mi postura”, reconocería muchos años después.

El objetivo entonces era ya otro: “¿sería posible comenzar por el otro extremo, no con el gobierno central de Madrid, sino con los propios territorios rebeldes, y desde allí ir remontando hasta descubrir qué los había conducido a la revuelta?”. En semejante labor, sin duda, tuvo gran influencia la carismática personalidad del entonces catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Barcelona, Jaime Vicens Vives, por la que se sintió enseguida fascinado y que le animó a perseverar en dicho propósito.

Siempre tuvo buenas palabras para sus colegas de profesión, y, en particular, para los que le ayudaron en su ingente deseo de conocer la historia de España. Pero, en realidad, nunca tuvo malas palabras para nadie, ni siquiera en ese inexorable juicio a que todo historiador somete el pasado y los que ya han pasado. Con una natural elegancia sabía encontrar el punto medio, resaltando las virtudes de lo ya hecho sobre los reconocidos defectos de aquéllos a quienes, sin embargo, no dejaba de intentar comprender.

Son sobradamente conocidos los honores y distinciones que recibió en vida: *Regius Professor Emeritus* de la Universidad de Oxford, *Honorary Fellow* del Oriel College de Oxford y del Trinity College de Cambridge. Doctor *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad de Alcalá de Henares, la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de Sevilla, entre otras universidades españolas, así como por la universidades de Génova, Portsmouth, Warwick, Brown, College of William and Mary y Londres. Recibió la Encomienda de la Orden de Alfonso X el Sabio, la Gran Cruz de la Orden de Isabel la Católica, la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales y los premios Elio Antonio de Nebrija, Wolfson Prize y Balzan Prize. Fue académico correspondiente de la Real Academia Española en el Reino Unido, de la Real Academia de la Historia, de la Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, de la Academia Nacional de Historia de Venezuela, de la Accademia Nazionale dei Lincei y de la Accademia delle Scienze de Turín, académico de honor de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras y académico de la British Academy, la American Academy of Arts and Sciences y la American Philosophical Society.

Hoy sigue con nosotros entre las apretadas líneas de sus libros, que son y seguirán siendo la mejor manera de recordar su particular elegancia en la forma de hacer historia. D.E.P. Sir John Huxtable Elliott.



John H. Elliott (1930-2022)

La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés presentada en el contexto de un Hispanismo Filosófico (1943-2021)

LUIS GARAGALZA

Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943- Zaragoza, 2021) falleció a mediados del año pasado, pero pervive como un personaje singular, en el que el cruce de lo aragonés (por parte de padre) con lo vasco-navarro (por el lado materno) resultó sumamente fecundo, pues dio lugar a una amplia e importante obra filosófico-hermenéutica, aforística y también poética. En esa obra, la independencia y libertad de pensamiento que le caracterizan se combinan con la radicalidad de los planteamientos antropológico-simbólicos, generando en él una fidelidad al sentido del mensaje cristiano que le invita a perseguirlo, más allá de la literalidad de la doctrina, en una inacabable interpretación simbólica.

Ortiz-Oses había estudiado en Huesca, en Comillas y en Roma, pero fue en Innsbruck donde conoció la hermenéutica a través de E. Coreth. Allí defendió su Tesis Doctoral, dirigida por Coreth, sobre “El correlacionismo de Amor Ruibal y la escuela de Heidegger” y contactó con H.G. Gadamer, encargándose de proponer a la editorial Sígueme la traducción de su obra fundamental, *Verdad y método*. Colaboró, así mismo, con F.K. Mayr y con E. Borneman.

La tarea de desarrollar la hermenéutica en un ambiente todavía muy marcado por la herencia franquista, que se manifestaba en planteamientos escolásticos y, reactivamente, en el predominio de la filosofía marxista y estructuralista, por un lado, y de la filosofía analítica, por el otro, no resultaba fácil. Cabe destacar en este sentido el apoyo que encontró Ortiz-Osés en un personaje de la relevancia cultural de J. L. López Aranguren, que prologó su libro *Comunicación y experiencia interhumana* (Desclée, 1977), así como la amistad y comunicación que mantuvo con R. Panikkar, con el médico-humanista J. Rof Carballo, con el antropólogo J. M. de Barandiarán, que le apoyó en su interpretación de la mitología vasca, con el escultor J. Oteiza y, posteriormente, con E. Trias e I. Reguera. Paralelamente, Ortiz-Oses entró en contacto con el Círculo de Eranos, en Ascona, a través de H. Rahner, conversando allí con M. Eliade y G. Durand. Posteriormente, mantuvo un diálogo fecundo con P. Ricoeur, G. Vattimo, J. Grondin y M. Beuchot.

En su primer libro, *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual* (Editorial Aguilera, 1973), Ortiz-Osés desarrolló algunas de las líneas

fundamentales entresacadas en su Tesis, tomando como hilo conductor el modelo hermenéutico de Gadamer y su concepción de la realidad como lenguaje. Aquí, nuestro autor presenta el lenguaje como “protointerpretación de hombre y mundo al encuentro”, el ser humano como ser hermenéutico, lingüístico o simbólico y la hermenéutica filosófica como un lenguaje que intenta dar cuenta de nuestros distintos lenguajes, con los que pretendemos decir lo que nos pasa, cómo somos y cómo es la realidad.

Ortiz-Oses fue radicalizando el “giro lingüístico” con un “giro antropológico”, hasta penetrar en la experiencia psico-social sobre la que se sustenta el lenguaje entendido como “forma de vida”. Siguiendo en esta dirección, se propuso abrir la hermenéutica, haciendo que se implicara en la comprensión de las diversas manifestaciones culturales. En este sentido, dedicó una atención especial, y varios libros, a la interpretación de la cultura vasca y su mitología, que tendría, según afirma Ortiz-Oses, un carácter matriarcal, en marcado contraste con el patriarcalismo predominante tanto en la cultura griega como en la tradición judeo-cristiana y, consecuentemente, en nuestra cultura moderna, que resulta de su entrecruzamiento.

Con esta inmersión en el simbolismo matriarcal, la hermenéutica filosófica se va reformulando como una hermenéutica de orientación antro-po-simbólica, se va tornando cada vez más hacia lo concreto y existencial. Se trata de una inmersión o regresión que pretende establecer una conexión entre nuestra conciencia colectiva alienada y la realidad, más o menos reprimida, del inconsciente. Ello implica un viaje de ida y vuelta, pues se va “con el fin de regresar de esa regresión, o sea, con la finalidad de reconstruir el lugar de intersección de *eros* y *logos*, inconsciente y consciente, matriarcal y patriarcal”¹. De este modo, para Ortiz-Oses la razón hermenéutica queda vinculada con el lenguaje y el simbolismo, los cuales dejan de ser vistos, de acuerdo con la tradición metafísica, como un simple instrumento de comunicación de lo pensado de un modo independiente por la razón en su pureza, para comparecer como el “Medium”, el “medio” o la “atmósfera” en la que acontecen y se realizan tanto nuestra vida como nuestro pensamiento.

Por lo demás, esa incursión de Ortiz-Oses en un territorio “prohibido” desemboca en la concepción del sentido como verdad encarnada o humanada, como “sutura simbólica de la fisura real”, como “articulación crítica del sinsentido patente”, con lo que se desecha tanto el absolutismo de la razón y la verdad, como el relativismo típicamente posmoderno, considerando el sentido como un “relaciocinio”.

Frente a la verdad formal, abstracta o extraída por la razón (patriarcal) de una realidad disecada, el sentido aparece aquí como la sabiduría (*sophia*) del alma. La verdad remite al ente, a lo establecido por la sociedad, que oculta ideológicamente su establecimiento para perpetuarse, y a la historia de los vencedores; el sentido apunta a la apertura de lo real, a la trascendencia de algún modo (simbólico) presente en la inmanencia (o a la inmanencia de la trascendencia). Por ello, mientras que la verdad corresponde a la realidad cósmica o cosificada, el sentido atiende, responde y se hace cargo de la realidad humana o humanada, encarnada o existencial, siempre cargada con la gravedad de un sinsentido de fondo, que es preciso tener en cuenta, acoger críticamente y elaborar. La hermenéutica filosófica adquiriría así un matiz antropológico-

¹ VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 254.

simbólico que la convertía en hermenéutica simbólica, con lo que resultaba, a pesar de los alegatos antihumanistas del maestro Heidegger, pero siguiendo la propuesta de Gadamer, un nuevo humanismo o poshumanismo hermenéutico y simbólico.

Pues bien, en nuestra opinión, la profesora A. Melzer-Titel acertó a situar la hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés en el contexto latino-mediterráneo de la tradición humanista y del hispanismo filosófico. Melzer-Titel se apoya en la tesis de E. Grassi que ha presentado la polémica mantenida por los humanistas frente a la Escolástica y a la tradición metafísica como basada en una defensa y revalorización del lenguaje, la poesía y la retórica². Según esta autora, algunas de las nociones básicas de su hermenéutica simbólica como, por ejemplo, la de *sensus* (y su derivado “consentimiento”) estarían inspiradas en esa tradición. El *sensus*-sentido se combina, pese a su contraposición, con la *ratio*, para generar una “razón afectiva”, en nombre de la cual Ortiz-Osés se propone revisar críticamente el Ser ontológico de la metafísica clásica, que dice explicación, intelección y verdad, desde el Estar anímico-axiológico, que dice implicación, afección y sentido: “El sentido, afirma Ortiz-Osés, comparece como un significado con un plus de significación humana, así pues, como un significado simbólico”³.

Ese plus de significación humana que anima y ahueca simbólicamente nuestra realidad se articula primariamente en el lenguaje natural, que es un lenguaje no exclusivamente lingüístico, formal o puro, sino entremezclado con lo prelingüístico (sea visual, gestual, tonal, etc.), cargado de connotaciones y metáforas, simbólicamente impregnado. Se trata de un lenguaje poroso en el que se filtra lo personal, lo anímico, lo emocional, lo inconsciente, lo material. En el interior de este lenguaje la comprensión humana es primariamente interpretación simbólica del sentido, siendo el sentido no algo dado (objetivamente), ni tampoco puesto (subjektivamente), sino algo constitutivo de un mundo simbólico intermedio o interpuesto que permite la “asunción del sinsentido”, la “remediación simbólica de la fisura o escisión real”⁴. En la filosofía de Ortiz-Osés la propuesta humanista adquiere así una coloración simbólica y se concreta en la búsqueda de la coimplicación de los contrarios. Se trata de un *tercer humanismo* (Th. Mann) “que tercia entre la ilustración y el romanticismo, la razón y el corazón, el espíritu y la vida”⁵.

Frente a la actitud del héroe que se cree portador y dueño del sentido y que trata de eliminar al dragón del sinsentido, este humanismo propone una estrategia de la resignación como re-signación hermenéutica, reasignación simbólica que tiene una vertiente psico-social, axiológica y política, teórica pero también práctica. Esta estrategia hermenéutica empalmaría con el realismo crítico-simbólico de una de las principales corrientes de lo que J.L. Abellán ha denominado el “pensamiento español”, concretamente con aquella que reivindica, desde una “conciencia disidente”, el valor de lo mito-poético y de lo simbólico por su potencia crítica frente al dogmatismo, exclusivismo e intolerancia de la España oficial. Esta corriente proviene del erasmismo

² Cfr. Astrid Melzer-Titel, *Modernität des Südens: humanismus-und Renaissancebezüge als Argumentationsmuster in der Gegenwartsphilosophie Spaniens*, Leipzig, Arts et Unitas, 2003, así como “La actualidad de una filosofía humanista del sur en A. Ortiz-Osés, C. Thiebaut y F. J. Martin”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 8 (octubre 2003), pp. 39-60.

³ A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 114.

⁴ *Ib.* pp. 32 y 34.

⁵ *Ib.* p. 116.

de Vives, Laguna y los Valdés, pasa por Fray Luis de León, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, por Cervantes, la picaresca y Gracián, y arriba a G. Santayana, A. Amor Ruibal, E. d'Ors, A. Machado, M. Unamuno y J. Ortega y Gasset, M. Zambrano, J. Rof Carballo y J.L. López Aranguren, E. Trias y al propio A. Ortiz-Osés.

Así pues, y pese a Heidegger, la hermenéutica actual podría ser vista como la resurgencia o pervivencia del impulso humanista que estuvo presente en los inicios de la modernidad. Este humanismo (“intramoderno” en expresión de Ortiz-Osés) asume la (auto)crítica moderna de la razón pura y abstracta que descubre sus propios límites en el vacío de lo tecno-instrumental y se propone sumergirla en el lenguaje natural o materno, insólidamente fundado en lo metafórico-simbólico, en la ambigüedad y la apertura del mundo de la vida, en la creatividad afirmadora del sentido (de un sentido débil o “infirmo” por cuanto que necesita ser afirmado por nosotros en respuesta a su “llamada” o “provocación”).

En la filosofía ortiz-osesiana el símbolo del sentido es el corazón, que a su vez es símbolo del alma: ese corazón que late entre los opuestos, entre el arriba (de la razón y el espíritu) y el abajo (del cuerpo). La vida sería como la fluidez matriarcal que tiende a la fusión y la efusión; el espíritu se encargaría de la delimitación y del ordenamiento patriarcal socio-político; el alma, por su parte, sería la instancia psico-cultural mediadora entre ellos, al modo de una instancia fratriarcal que facilita la circulación de la vida a través de los poros del límite y las delimitaciones (transgresión).

Por eso, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés es una filosofía con alma, que, al entrelazar o coimplificar los opuestos, abre la realidad (literal, histórica, física) a un horizonte simbólico. Si el amor es la apertura radical a la otredad, la muerte es la apertura a la otredad radical (trascendencia). Amor y muerte sellan en la filosofía ortiz-osesiana un pacto simbólico de co-implicación o a-filiación de los opuestos. Por ello nuestro autor acaba definiendo el sentido de la vida como “amors”, palabra que reúne amor y muerte (*mors*). En esta palabra aparece la coimplicación de los opuestos, que sería la clave del sentido latente del universo, pero también de su sinsentido patente: una coimplicación de los opuestos que está también en la raíz de la fratria.

En una de sus últimas entrevistas, Ortiz-Osés decía creer “que la evolución llegará a través del humanismo compasivo”⁶. Necesitamos un nuevo humanismo. Los viejos humanismos heroicos forjados en la modernidad, sean de signo científico, político o religioso, no han conseguido su objetivo. Nos han abocado a una situación insostenible tanto en lo individual como en lo global. Necesitamos un humanismo compasivo, tanto con el ser humano como con la vida, que es nuestro medio ambiente, que nos es. Un humanismo compasivo que nos ayude en nuestra búsqueda de una forma de vida digna, humanizada, humanizadora y compatible con la supervivencia de nuestros descendientes: una forma de vida digna que no excluye, sino que incluye, una forma digna de muerte

Pues bien, hemos querido presentar aquí, en esta *Revista de Hispanismo Filosófico* y a modo de homenaje, de recuerdo y de reconocimiento, el proyecto filosófico y vital de Andrés Ortiz-Osés, que fue un gran profesor-investigador y un excelente amigo.

⁶ <https://elpais.com/sociedad/2021-11-20/el-sacerdote-y-filosofo-que-murio-esperando-la-eutanasia.html>

Se trata de un proyecto en el que estuvo implicado y comprometido durante todo el tiempo que se dedicó a la enseñanza y a la investigación y que continuó también en los años en que la enfermedad y la quimioterapia oscurecían su existencia, pero no lograban impedir que su escritura siguiera surgiendo con la misma intensidad que cuando inició su elaboración de una filosofía con alma. Andrés Ortiz-Osés pervive como creador de esa filosofía con alma.

Selección bibliográfica

El matriarcalismo vasco, Bilbao Universidad de Deusto, 1980.

La nueva filosofía hermenéutica, Barcelona, Anthropos, 1986

Metafísica del sentido, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.

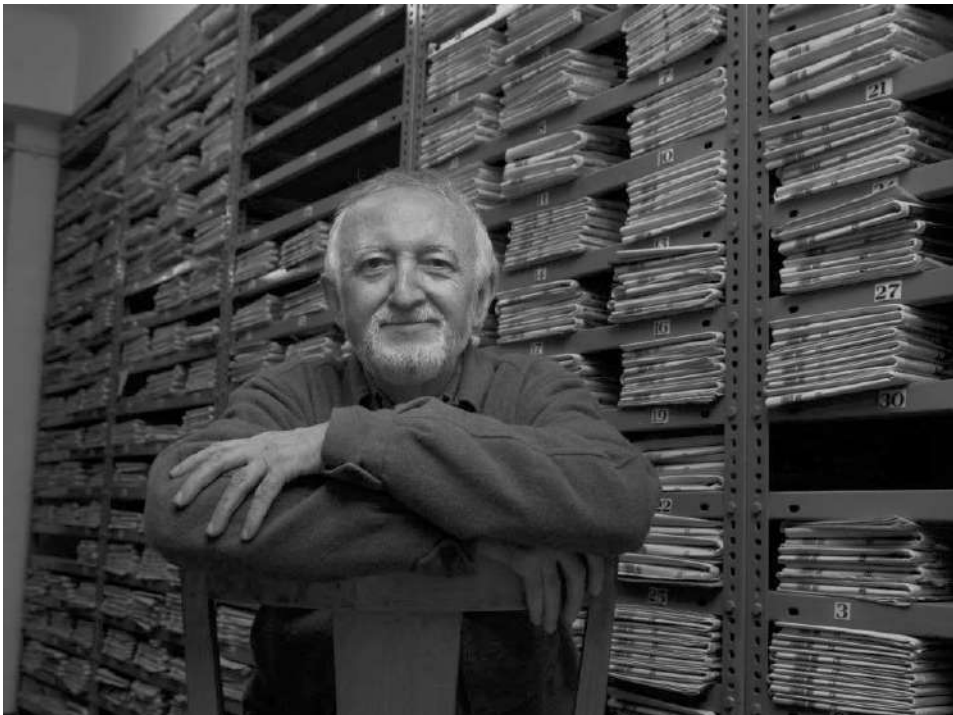
Las claves simbólicas de nuestra cultura, Barcelona, Anthropos, 1992

La razón afectiva, Salamanca, San Esteban, 2000.

Amor y Sentido, Barcelona, Anthropos, 2003.

Heidegger y el ser-sentido, Bilbao, Universidad de Deusto, 2009.

Nietzsche: La disonancia encarnada, Zaragoza Libros del Innombrable, 2011.



Andrés Ortiz-Osés (1943-2021)

Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021)

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía

El 17 de agosto de 2021 falleció en Salamanca Saturnino Álvarez Turienzo, que ocupó durante décadas la Cátedra de Ética en la Universidad Pontificia de Salamanca y fue uno de los grandes intelectuales de la Facultad de Filosofía de esa Universidad. Antes de su llegada a Salamanca, fue profesor de Filosofía, Derecho Natural y Filosofía del Derecho en el Monasterio y en el Real Colegio Universitario de María Cristina de El Escorial, donde discurrió su primera etapa docente. Su larga vida académica, intelectual y filosófica nos ofrece un panorama inmensamente rico en publicaciones, cursos, conferencias, colaboraciones con revistas e intervenciones en diversos centros de España y Portugal, Europa e Hispanoamérica, así como actividades de organización y dirección en revistas, congresos, sociedades filosóficas, etc., que forman parte de las múltiples facetas de su personalidad, entre las que cabe destacar su fecunda etapa de Decano de la mencionada Facultad de Filosofía.

Como miembro de la comunidad de los religiosos Agustinos en la provincia maritense, desempeñó diversas tareas de gobierno, entre ellas la de consejero provincial y Prior del Monasterio de El Escorial. En 1976 pasó a formar parte de la Comunidad agustina de San Agustín en Salamanca y su presencia como religioso en la Universidad le llevó a desarrollar múltiples actividades e iniciativas sobre el diálogo entre fe y cultura, para lograr la fecunda integración de ambas en una fe abierta al conocimiento y a la reflexión ética. Siempre consecuente con su vocación religiosa y su fe, Saturnino Álvarez Turienzo supo mantener un espíritu tolerante en el contexto más laico y secularizado de la Universidad¹.

Conocí a Saturnino Álvarez Turienzo en 1983 y mis primeras conversaciones con él tuvieron lugar durante las reuniones previas a la fundación de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía* que por su iniciativa, junto con otros profesores de Salamanca, Valladolid, Burgos, Segovia, León y Soria, se constituyó como Sociedad en 1985. Entre las razones de creación de la Sociedad estaba, como afirmó entonces, la de abrir un cauce institucionalizado para promover actividades filosóficas fuera de los estudios regulados en los distintos niveles de la enseñanza y también para que la república de las letras siguiera el modelo de la *res publica* política. Esas actividades se fueron concretando en la celebración periódica de “Encuentros” filosóficos, según el nombre que él eligió. En su calidad de Presidente-Fundador, Saturnino Álvarez Turienzo organizó el I Encuentro

¹ Agradezco al P. Pedro Blanco, Prior de los Agustinos de Salamanca, su información sobre aspectos de la vida religiosa de Saturnino Álvarez Turienzo.

sobre *Filosofía, lenguaje y educación*, que se celebró en 1985, así como el II Encuentro de 1986, dedicado a San Agustín con motivo del XVI centenario de su conversión.

También se hizo cargo de la publicación de las actas de esos dos primeros Encuentros, en seguida agotadas. El primer volumen, *Filosofía, lenguaje y comunicación*, tiene como clave de desarrollo la “comunicación”, por la que siempre se interesa la filosofía en su particular ejercicio del elogio de la palabra. Su contenido refleja temas que entonces contribuían al debate de las ideas: hermenéutica, acción comunicativa, el giro lingüístico, la filosofía analítica, o la importancia del lenguaje y la historia en Ortega, Zubiri y Unamuno. El volumen dedicado a San Agustín aborda cuestiones principales para la interpretación de su pensamiento y de su contexto filosófico, como la herencia neoplatónica, la evolución del lenguaje, el paso de la retórica a la filosofía o la encrucijada de la conversión, expuesta por S. A. Turienzo al hilo de un fino análisis de la circunstancia vital agustiniana. Pero su labor no se limitó a estos primeros años de puesta en marcha de la Sociedad, puesto que mantuvo su interés por la misma a lo largo de los años y tuvimos el privilegio de contar con su inestimable presencia y con sus profundas intervenciones en los diálogos de las sesiones. A partir de 1987 la Sociedad continuó celebrando sus Encuentros bajo la presidencia de Mariano Álvarez Gómez, que consolidó su presencia institucional y ensanchó su ámbito de acción y su poder de convocatoria a nivel nacional e internacional. Actualmente, los Encuentros se siguen manteniendo hasta el día de hoy y la participación internacional ha ido en aumento progresivamente.

Entre las actividades académicas de Saturnino Álvarez Turienzo destaca asimismo su labor como director de revistas, en especial la fundación de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, que dirigió desde 1974 hasta 1990. El número 17, que le rinde homenaje con motivo de su jubilación, concluye este periodo tan decisivo para la revista. También dejó una huella imborrable su dirección de *La Ciudad de Dios* durante muchos años, primero desde 1955 hasta 1974 y posteriormente de 1984 a 2002; un trabajo cuyo mérito es reconocible en todos y cada uno de los temas que constituyen el contenido de esos volúmenes. Miembro de diversas sociedades de filosofía, perteneció a las Juntas Directivas de la *Sociedad Española de Filosofía* y de la *Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social*, así como de la *Sociedad de Filosofía Medieval* desde su fundación y fue vocal de la Junta Gestora del *Ateneo de Madrid*.

Con respecto a su actividad intelectual, dos grandes figuras de todos los tiempos vertebran el pensamiento de S. A. Turienzo: San Agustín y fray Luis de León, aunque ellas no agotan su denodado esfuerzo investigador y la amplitud de sus intereses filosóficos. Siempre estuvo atento a la actualidad cultural de cada momento, a los planteamientos filosóficos más recientes—hasta la irrupción del algoritmo en nuestras vidas— y a las heterodoxias provenientes de la disolución de la modernidad, siendo además gran lector y buen conocedor del pensamiento español, especialmente de Balmes, Unamuno y Ortega. Ocioso es decir que El Escorial es para él un lugar de gran significado histórico y cultural, al que también dedicó algunos estudios (entre otros, *El Escorial en las letras españolas*, reeditado en 1985). Pero en este recuerdo, necesariamente limitado, nos referiremos sobre todo a esas dos figuras ya mencionadas, a las que dedicó la mayor parte de su dilatada existencia.

Su tesis doctoral, *San Agustín y el concepto de persona* (1968), dirigida por Ángel González Álvarez, coronó la licenciatura de Filosofía y Letras que había cursado en

la Universidad Central de Madrid y la ampliación de estudios en las universidades de París, Burdeos, Würzburg y Múnich. En realidad, desde los años 50 se ocupó intensamente con el estudio del pensamiento agustiniano, con dos publicaciones monográficas: *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario* (1961) y *Revisiónismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo* (1969) de singular importancia. A la hora de traer a presencia su vida filosófica destacan en primer lugar dos libros fundamentales: *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* (1983) y *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín* (1988). Ambos son libros de larga maduración, precedidos por una serie de ensayos y artículos. Los primeros textos sobre la soledad comienzan con la publicación de *San Agustín y la soledad*, de 1954, a la que siguieron otros ensayos. S. Álvarez Turienzo muestra la soledad como un tema que recorre la historia de las distintas etapas de la humanidad, sobre todo en periodos de transición, de los que la filosofía ha dado testimonio activo y permanente. Su reflexión acerca de los hombres extrañados de sí mismos incide primero en el carácter inhóspito que en ocasiones adquiere el mundo, pero lo hace desde una perspectiva ética, que fundamenta poniendo de manifiesto el vínculo interno entre filosofía, ética y soledad. Como “el filosofar es indisociable del existir ético, es la soledad el punto de partida de aquello en que consiste el estar en la existencia”. En esta indagación sobre la soledad desde el fondo insondable de la aventura de vivir están desde luego los dos autores imprescindibles, pero también son interlocutores de primera mano Dostoievski, Sartre y sobre todo Nietzsche.

S. Álvarez Turienzo habla del hombre como un “animal de despedidas” que debe asumir la soledad desde la experiencia más profunda para desasirse de la mundanidad, para atravesar “ligero de equipaje” el desierto de la pura y simple soledad y abrirse paso con ella en el territorio de la ética. Por ello, el quehacer ético con la soledad comienza con la actitud socrática del autoconocimiento, que es el punto de encuentro de la soledad con la ética, donde indefectiblemente se dan la mano la sabiduría de los antiguos y el mensaje evangélico. Lo que hace el hombre con la soledad requiere una actitud ética frente al mundo de la naturaleza y frente al mundo humano, porque es la soledad el ámbito de la decisión donde el hombre “convierte en obra lo que lleva dentro”. Por lo tanto, la soledad no es pasividad sino la posibilidad del encuentro con uno mismo y el atisbo de una tensión permanente entre soledad y comunidad, a la que me referiré más adelante. A mi modo de ver, este es un libro muy actual, que desbroza una de las raíces profundas de la existencia humana, de sus paradojas y aspiraciones. Y puede ser este un buen momento para volver la mirada hacia un libro que nos habla de un problema tan antiguo y tan de hoy, un tema que la incomunicación forzosa de la pandemia y sus secuelas, así como otros avatares del siglo XXI, ha puesto de manifiesto con un nuevo perfil.

El P. Turienzo entendía la filosofía como “vera antropología” y así lo pone de manifiesto en el segundo de los libros mencionados, *Regio media salutis*, una meditación filosófica sobre la antropología agustiniana, en la que este carácter antropológico-filosófico se entiende en un sentido amplio. El libro recoge el pensamiento fundamental de su autor en torno al concepto del hombre. Como San Agustín, Turienzo piensa el ser humano en el marco de la creación y de la redención, que es su incondicional destino. Buena parte de esta obra está dedicada por lo tanto al modo de ser del hombre como naturaleza creada y a su carácter mortal, que añade a la fórmula archiconocida

de “animal racional” la cuestión crucial de la muerte. Hasta dónde y cómo abordar la muerte, es una cuestión que va más allá de lo meramente antropológico, porque presupone una concepción total del universo. Para Turienzo, lo que se pone de manifiesto en la antropología agustiniana significa, por razones fundamentales de carácter teológico, filosófico y religioso, una transformación interna del platonismo, ya que se trata de la afirmación de la unidad concreta del hombre, que no es solo unidad de elementos dispares –el alma y el cuerpo– sino ante todo unidad de esencia y sustancia.

Este es un planteamiento clave en el agustinismo de S. Álvarez Turienzo. Al hilo de un detenido análisis del hombre como “imagen de Dios”, se nos presentan los puntos principales de esa concepción del universo y toda una serie de cuestiones imprescindibles. Para Turienzo, el destino del hombre se sustancia en la historia y se despliega en “edades” que van jalonando la peregrinación de la humanidad en el tiempo. Pero lo decisivo de ese destino es el puesto del hombre en el universo, que no se identifica con la condición de “centro”, ni de “microcosmos”, sino con su inserción en una *regio media* en la que es posible la libertad y la salvación. En esta región media que habitamos no hay lugar para una concepción circular de la odisea del alma, tema que por lo demás aparece en diferentes escritos. Con una extraordinaria vivacidad de lenguaje, S. Álvarez Turienzo nos muestra que ser criatura media significa para el hombre disponer de diferentes posibilidades de asemejamiento o de alejamiento de lo que es su imagen, y fraguar con ellas la posibilidad de un destino que no quede reducido a una vana satisfacción, ni a una indefinida odisea hacia un retorno incierto. La condición excepcional de la criatura media contiene una referencia esencial a su Creador, que le convierte en un ser peregrino, en una criatura que no es mera naturaleza.

En lo que respecta a fray Luis de León, podemos tender un arco entre los extensos ensayos de 1973 y 1975: *Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano*, así como *Fray Luis de León: los pasos de una “fenomenología del espíritu”* y su último libro, *Fray Luis de León: camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*, publicado en el verano de 2021, que S. Álvarez Turienzo pudo conocer gracias a la edición de M^a Idoya Zorroza. Entre ellos han transcurrido casi cincuenta años de atención y dedicación que merecen una consideración semejante a la de San Agustín, ya que fray Luis está también presente en el libro sobre la soledad, y lo está desde la primera página. Turienzo se interesó por toda la obra de fray Luis de León, aunque para él su trabajo intelectual no se reduce a su valor literario, y destaca su importancia como teólogo y exégeta de la Biblia. Este interés queda manifiesto en numerosos ensayos y artículos, en los que dedica mucho espacio a la contextualización cultural e histórica de la época, así como a las distintas concepciones de la historia que tuvo fray Luis a lo largo de su vida. Cuando escribe sobre los “lugares mentales” de fray Luis de León, S. Álvarez Turienzo se refiere al valor de mirar las cosas a la luz de la sabiduría de los textos bíblicos y a su visión de la realidad, tan distinta de la mera erudición. De nuevo, todo lo que hay en fray Luis de meditación sobre el destino humano y el *logos* que en él se revela, le sirven de ayuda para descifrar el enigma de la existencia.

Por ello subraya la obra de Turienzo no solo lo que fray Luis pensó, sino sobre todo su modo de pensarlo. La fuerza expresiva de su lenguaje la interpreta desde su propia perspectiva, viendo en los textos luisianos una hermenéutica bíblica, en una especie de círculo virtuoso entre fray Luis de León y Gadamer (cf. *Cosas y nombres en fray Luis*

de León). Porque también en los nombres de las cosas se puede expresar la interioridad de quien las nombra. Le interesa sobre todo el lenguaje originario, como lenguaje poético y profético, en sus análisis sobre la teoría de los nombres y el secreto de las palabras en la teología bíblica del santo –lo que yo llamé la “*perpetua metaphora*” de fray Luis. Esto es muy significativo no solo como legado, sino ante todo por su relación directa con lo que para Álvarez Turienzo es fuente de su ya mencionado interés por la comunicación, puesto que el modelo de toda comunicación humana la busca en los orígenes. La sonoridad del lenguaje exegético queda prendida de la espiritualidad de cada significado y posee la plasticidad de palabras que fueron escritas en soledad, en el diálogo de la vida solitaria del alma.

Este último libro de S. A. Turienzo posee tantos registros de profundidad que en él y a través de él cabe vislumbrar la originalidad de su pensamiento y lo que el autor “pone” en la lectura del pasado. Turienzo encuentra en fray Luis, en sus estrategias argumentativas para ir al origen de las cosas y de los problemas, algunos rasgos de una filosofía “mundana”, muy a lo siglo XX, ya que un mismo modo de pensar se mueve dentro del lenguaje con análogos recursos, aunque su meta y el origen de donde nace sean muy diferentes. Por ello, utiliza en el desarrollo de sus trabajos citas y autores de todos los tiempos, lo que no es casual, ni mucho menos tiene una pretensión erudita. Más bien, lo que por sobreabundancia hay en la obra de Saturnino Álvarez Turienzo es una labor de actualización de los problemas y autores con los que compartió experiencias intelectuales de hondo significado para su propia tarea, así como un alejamiento de la objetivación escolar de las creencias y un decidido propósito de recibir la tradición con un amplio sentido crítico.

El personalismo agustiniano y el cristianismo esencial de fray Luis de León se unen en la obra de Saturnino Álvarez Turienzo en torno a la gran tarea de su vida, que fue poner en obra un compromiso ético indeclinable. Ese compromiso adquiere concreción escrita en más de 200 títulos, entre libros, capítulos de libros y artículos en revistas, que no dejan de lado otros temas de los signos de nuestro tiempo. Para honrar su memoria como se merece, tendríamos que repensar sus escritos, volver de nuevo a los comienzos, al concepto de persona, a la comprensión de lo humano en su condición de criatura, como imagen de Dios, a la condición radical de la vida humana como factor antropológico, así como a la tensión intelectual entre la soledad y la comunidad que es el horizonte de su visión completa del hombre en su dimensión existencial y espiritual. En este sentido, *Nominalismo y comunidad* es un libro de gran importancia por su defensa del bien común y de la primacía de lo comunitario. Allí leemos que el bien hacia los otros no se desarrolla en soledad, sino en comunidad y este es un bien superior al del individuo. El hombre está llamado a la realización de sí mismo, pero siempre en convivencia y en comunidad. En resumen, la filosofía como “verdadera antropología” y la ética son a mi entender los ejes principales de su pensamiento. Quedan sin mencionar sus escritos sobre ética y ciencia, su importante capítulo sobre la ética medieval en la *Historia de la ética* que publicó Victoria Camps, así como sus trabajos sobre los personalismos contemporáneos, etc...; también merecen una atención pormenorizada sus trabajos sobre el papel de los Agustinos a lo largo de la historia.

No quiero terminar este recuerdo sin destacar otros aspectos de su perfil personal. Su conversación inteligente y su disposición a atender a los demás se manifestaron en

el terreno de la amistad, que mantuvo con un gran número de catedráticos y profesores de las dos universidades salmantinas y con todos los que se acercaron a él. Es de notar también la gran estima en que le tienen sus numerosísimos alumnos, para los que su enseñanza forma parte de los mejores momentos de formación universitaria. Yo frecuenté su trato en muchas visitas que hice junto con Mariano Álvarez, así como con Olegario González de Cardedal. Le visité por última vez el pasado mes de junio de 2021 y me recibió con su acostumbrada amabilidad y buen temple. El P. Saturnino, que fue poeta y dibujante desde su juventud, volvió a hablarme de sus poemas, de las dos grandes carpetas pendientes de organizar y de lo mucho que disfrutó con su trabajo intelectual. Su capacidad para escuchar y la energía de su pensamiento quedaban plasmadas en esos ratos de conversación, que siempre me parecieron demasiado breves.

Saturnino Álvarez Turienzo había nacido en 1920, en La Mata de Monteagudo, un pueblo de las montañas de León de donde también era oriundo Mariano Álvarez Gómez. Los dos filósofos forman parte de la historia universitaria de Salamanca y su comunidad de origen hace de ese lugar leonés una cuna de pensadores preclaros, de esos que quedarán en la memoria muchos años, porque pasaron haciendo el bien y contribuyeron a poner a la filosofía en el lugar que le corresponde.



Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021)

- AMARIS DUARTE, OLGA**, *Una poética del exilio: Hannah Arendt y María Zambrano*, Barcelona, Herder, 2021, 320 págs. **Por Enric Luján (p. 229)**
- ARDAO, ARTURO**, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, México, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2019, 298 págs. **Por Víctor Zorrilla Garza (p. 231)**
- BADILLO, PABLO; HERMIDA, CRISTINA; PASTOR, MIGUEL A.; SÁNCHEZ-GEY, JUANA; SEVILLA, JOSÉ M. (EDS.)**, *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico*, Madrid, Dykinson, 2021, 371 págs. **Por Alicia María de Mingo Rodríguez (p. 233)**
- BURDIEL, ISABEL**, *Emilia Pardo Bazán*, Barcelona, Taurus, 2019, 744 págs. **Por María Cristina Pascerini (p. 235)**
- CASTAÑO ZULUAGA, LUIS OCIEL**, *Modernidad jurídico-política e Hispanoamérica, 1808-1830*, Villavicencio, Entreletras, 2021, 624 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 237)**
- CATURLA, MARÍA LUISA**, *Arte de épocas inciertas, Presentación de María Bollaños*, Valladolid, Fundación de Amigos del Museo Nacional de Escultura, 2021, 154 págs. **Por Sara Jácome González (p. 241)**
- CROCE, M.; SÁNCHEZ CUERVO, A.; VELASCO, A.; LIRA, A.; VALERO, A.; KOZEL, A.; LIDA, M.; DE HOYOS, J.; WERZ, N.; PAGNI, A.; Y NÚÑEZ, C.**, *El exilio español y sus consecuencias latinoamericanas*, Buenos Aires, Teseo/Facultad de Filosofía y Letras, 2021, 282 págs. **Por Adela Busquet (p. 243)**
- EXPÓSITO ROPERÓ, NOÉ**, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, UNED, Madrid, 2021, 353 págs. **Por Juan Manuel Monfort Prades (p. 246)**
- GARCÍA JAMBRINA, LUIS; MENCHÓN, MANUEL**, *La doble muerte de Unamuno*, Madrid, Capitán Swing, 2021, 152 págs. **Por Pedro Ribas (p. 248)**
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, MARTÍN**, *Aristóteles Gallaecus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant a Pedro Galego*, Ribeirão, Húmus, 2020, 927 págs. **Por María Martín Gómez (p. 251)**
- HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA (dir.)**, *Mujeres con Alma Española/Iberoamericana. Vidas ejemplares con coraje*, Dykinson, Madrid, 2021, 248 págs. **Por Adolfo J. Sánchez (p. 253)**
- KRAUSE, KARL CHRISTIAN FRIEDRICH**, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, Verbum, 2021, 158 págs. **Por Rafael V. Orden Jiménez (p. 261)**
- MACEIRAS FAFIÁN, MANUEL**, *Religión y Filosofía: una conversación inacabada*, Madrid, Editorial Síntesis, 2018, 274 págs. **Por María Cristina Pascerini (p. 263)**
- MACHADO, A., MACHADO, M. Y UNAMUNO, M.**, *Los Machado y Unamuno. Cartas, edición de Pollux Hernández*, Madrid, Oportet Editores, 2021, 781 págs. **Por Juan Estruch Tobella (p. 266)**
- MALPARTIDA, JUAN**, *Mi vecino Montaigne*, Madrid, Fórcola ediciones, 2021, 272 págs. **Por José Lasaga Medina (p. 267)**
- MÉNDEZ BAIGES, VÍCTOR**, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid, Editorial Tecnos, 2021, 568 págs. **Por Noé Expósito Roperó (p. 270)**
- MORA, JOSÉ LUIS; HEREDIA, ANTONIO (EDS.)**, *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*, Granada, Comares, 2022, 361 págs. **Por Pedro Ribas (p. 273)**

- MORENO LUZÓN, JAVIER**, *Centenariomanía: Conmemoraciones hispánicas y nacionalismo español*, Madrid, Marcial Pons, 2021, 328 págs. **Por Pilar Mera-Costas (p. 277)**
- ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V. (COORD.); VELASCO GÓMEZ, AMBROSIO ; VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS**, *Humanismo Republicano Iberoamericano. Un debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2019, 127 págs. **Por Gerardo Oviedo (p. 280)**
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ; WANG, J. (TRAD.); CAI, X. (TRAD.)**, *Meditaciones del Quijote*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 140 págs. **Por Yingying Guo (p. 283)**
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ; ZHANG, W. (TRAD.)**, *La rebelión de las masas*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 279 págs. **Por Yingying Guo (p. 283)**
- PÉREZ TAPIAS, JOSÉ ANTONIO, GROSFOGUEL, RAMÓN Y GARCÍA FERNÁNDEZ, JAVIER (COORDS.)**, *Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades: Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021, 310 págs. **Por José Manuel Iglesias Granda (p. 285)**
- SHARMAN, NICK**, *Britain's informal empire in Spain 1830–1950. Free Trade, Protectionism and Military Power*, London, Palgrave MacMillan, 241 págs. **Por Manuel López Forjas (p. 286)**
- TERRANOVA, NADIA**, *Siempre estuve aquí. Vida en el exilio de María Zambrano*, Pontevedra, Kalandraka Editora, 2021, 80 págs. **Por Lola Barceló Morte (p. 287)**
- VELASCO GÓMEZ, AMBROSIO**, *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Contaduría y Administración, 2021, 88 págs. **Por César de Rosas Ramírez (p. 289)**
- VERGÉS GIFRA, JOAN; PÉREZ MUÑOZ, MAX (EDS.)**, *Pere Coromines. El gran polifacètic*, Girona, Documenta Universitaria, 2021, 245 págs. **Por Jordi Jiménez Guirao (p. 293)**
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS**, *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo 5 Reyes santos, cruzada y carisma. El siglo XIII y la formalización de los reinos*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, 483 págs. **Por Carlos Gutiérrez Manrique (p. 295)**
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS**, *Luis Vives: “Un fatal infortunio”*, Madrid, Taurus, 2021, 584 págs. **Por Guillermo Carazo Diez-Aja (p. 297)**
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS**, *La revolución pasiva de Franco*, Madrid, HarperCollins, 2022, 502 págs. **Por Anxo Garrido (p. 298)**
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS**, *El proyecto intelectual de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, 223 págs. **Por Carlos Gutiérrez Manrique (p. 300)**
- ZIRIÓN QUILJANO, ANTONIO**, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, 422 págs. **Por Pedro José Grande Sánchez (p. 301)**

AMARIS DUARTE, OLGA, *Una poética del exilio: Hannah Arendt y María Zambrano*, Barcelona, Herder, 2021, 320 págs.

Termina su libro Olga Amaris relatando un encuentro ficticio en la bonita estación de ferrocarril de Portbou (Gerona) entre Hannah Arendt y María Zambrano. Evoca la imagen de las dos filósofas sentadas delante de las vías del tren, en el último pueblo que hay antes de cruzar la frontera con Francia. La tumba de Walter Benjamin, amigo personal de Arendt, se encuentra precisamente en este enclave privilegiado de la Costa Brava, bañado por el mar Mediterráneo.

La conversación entre ellas tiene toda la carga de extrañeza que es consustancial al exilio y se da “sin prolegómenos ni reverencias, entrecortada, alusiva, dando siempre por cierto que el otro acabará por comprender” (p. 308). Habría, por lo que aquí se ve, un lenguaje universal secreto de los exiliados, que no necesita apenas revestirse de la superficialidad de la palabra para hacerse entender.

Téngase en cuenta este importante detalle: Arendt no hablaba castellano ni Zambrano alemán... ¿cómo podrían haberse entendido sin recurrir ambas a este *esperanto mudo* que solamente los desterrados conocen? A Amaris le bastan apenas dos páginas para demostrar la preeminencia (entre los exiliados) de este plano de la *comprensión* por encima del de la *conversación*, que tan frecuentemente deviene cháchara. En *El hombre y lo divino* Zambrano critica esta “necesidad de hablar continuamente[que] es uno de los lujos –de los dispendios– de los civilizados. Es la vida de la ciudad la que desata este hablar continuo (...)” y avanza así una de las

características fundamentales de los sin patria: su *silencio* sacro.

Arendt tuvo que marcharse de Alemania tan pronto como en 1933. Zambrano tuvo que hacer lo propio de España en 1939. La razón es sobradamente conocida: el ascenso de los fascismos en la Europa de entreguerras, que las obligó a emprender la penosa senda del destierro. Al atravesar la linde que delimitaba su espacio conocido, ambas se convirtieron en *exiliadas*.

La experiencia límite que supone el destierro las habría cambiado tanto interior como exteriormente, hasta el punto de sentirse radicalmente distintas a los lugares y gentes de los respectivos países de acogida. Zambrano confiesa “sentirse otra vez en vías de nacer a través de aquella agonía inédita” que, de hecho, le permitiría elaborar su pensamiento de madurez, en el que el “exiliado” y el “bienaventurado” cobran pleno protagonismo. De ahí la incompreensión que generaron las palabras pronunciadas por la que fue la última exiliada de la Guerra Civil al regresar a España en 1984: “el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido para mí como una patria (...)”. El exilio fue para Zambrano una suerte de *regalo* sagrado: la revelación de la Patria verdadera, *universal*, cuyo nacimiento es sistemáticamente interrumpido por los “crímenes de familia” de las patrias terrenales.

Tras haber sido expulsado de “su” ciudad, el exiliado de Zambrano se aparta del mundo de “los civilizados” para afrontar un proceso de autotransformación que le haría “asc[ender] a una posición aún más elevada que sus circunstancias” sociohistóricas y que debiera convertirle “en un Otro, representante

de un estado de conciencia superior (...). [E]l sujeto asciende a una posición aún más elevada que sus circunstancias” (p. 222). Su silencio, que hace de él un ser extraño en la sociedad que le acoge (un “mendigo” en la terminología zambrana), es consecuencia de su repliegue hacia lo profundo e interior, una “lección de vida, el vagar silencioso y contemplativo por los propios fondos, aceptando el riesgo de acometer el gran salto introspectivo que la vorágine de la vida productiva, consumista y festiva nos impide. La detención del movimiento que no lleva a ningún lado (...)” (p. 267).

Desolado, sin apoyos y sin voluntad de asimilarse a su nuevo entorno, la terrible paradoja del exiliado es que *solamente en condiciones así de adversas puede empezar a desarrollar su pensamiento sin ataduras*. Ese secreto se lo confiesa Arendt a su amigo Karl Jaspers en una carta que Amaris recoge en el libro: “la única existencia humana decente es aquella que solo es posible desarrollar en los márgenes de la sociedad donde el individuo corre el riesgo de morir de hambre o de ser apedreado hasta la muerte” (p. 15). Es decir, que sin estar situado en la frontera misma entre el mundo de “los vivos” y el de “los muertos”, el ser humano no será apto para recibir (y aprovechar) el ambivalente don del exilio.

En cuanto a la sociedad que le rodea, la sola presencia del “sin lugar”, del *atopos*, expone a plena luz la existencia aburguesada y conformista de “los establecidos” (su antítesis), pero a la vez brinda una oportunidad única para reconocer al radicalmente Otro y desarrollar, como pide Amaris, unas “políticas de la otredad”. En su elogio del revolucionario José Martí, autor de

un bellissimo diario escrito durante la guerra de independencia cubana, Zambrano celebra que haya habido hombres que, como él, “ha[yan] querido vivir a la intemperie (...) sin protección, sin albergue. (...) Es la forma de ser habitante del Planeta (...) para dejar una Casa hecha para los otros, para todos”. El sin tierra cumpliría así la durísima pero indispensable función de salirse de los lugares comunes para lanzarse a los brazos de una existencia suprahistórica, desde la que pensar una ciudadanía planetaria, una “casa común”.

El libro de Amaris, cuyo título es precisamente “Una poética del exilio”, quiere dar cuenta de esta singularísima condición, que permitiría a los por ella afectados acceder a *otro plano*, una dimensión más profunda de lo real. La autora es plenamente consciente del carácter ambivalente del exilio, en tanto que un *castigo* absolutamente terrible supone una *oportunidad* para asentar una mirada superior a las circunstancias, que desde el mundo de “los establecidos” *no se podría dar*.

Esto es algo que detectó Zambrano desde el mismo momento de salir por La Jonquera y da cuenta de ello en la autobiografía “Delirio y destino”: ella y los suyos “[e]ran ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran... exiliados, desterrados, refugiados”. Y el mérito de Amaris consiste en poner a conversar ambas filosofías en relación al arquetipo del exiliado y las connotaciones que le atribuyen a tan poderosa figura, en cuya fantasmagórica presencia confían la esperanza de una *vita nuova*.

Enric Luján

ARDAO, ARTURO, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, México, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2019, 298 págs.

El nombre de América Latina y sus gentilicios derivados suelen atribuirse a los ideólogos de la aventura mexicana de Napoleón III. Esta atribución tiene su origen en un estudio del historiador John L. Phelan (“Pan-latinism, French Intervention in Mexico [1861-1867] and the Genesis of the Idea of Latin America”, publicado en 1968), donde se establece el primer uso del término en 1861. En el libro reseñado, Arturo Ardao (1912-2003) rastrea el proceso de gestación de la idea y el nombre de América Latina. El autor muestra que, tanto la idea como el nombre, tienen un origen más temprano que el que les atribuyó Phelan. El mismo Phelan, por lo demás, había admitido que, en este punto, su estudio podía no ser definitivo. En efecto, Ardao demuestra que, al menos desde 1856, el término *América Latina* estaba ya en uso en las plumas del colombiano José María Torres Caicedo y el chileno Francisco Bilbao. Ardao detalla, además, el proceso por el que maduró el concepto de una América calificada de *latina*, el cual precedió a la cristalización del nombre propio *América Latina*.

El libro de Ardao fue originalmente publicado por el Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos” en Caracas, el año de 1980. Resulta sumamente difícil encontrar ejemplares físicos de aquella edición. Por ello, se agradece la oportuna iniciativa del CIALC de reeditar esta importante obra del filósofo uruguayo, sin duda un hito en los estudios latinoamericanistas.

Entre otras virtudes, el estudio sobresale y mantiene su vigencia por el sereno

tratamiento del tema, ajeno a las taras ideológicas de distinto signo tan frecuentes en la producción intelectual latinoamericanista. En este sentido, Ardao se sitúa por encima de las discusiones que periódicamente han surgido sobre la propiedad de los diversos nombres que ha recibido el continente. Desde el inicio de la obra, el autor aclara que los nombres de Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, América española y otros similares han llegado a ser de uso convencional, de manera que cada uno, siendo insustituible, se ha usado y puede utilizarse con propiedad según el contexto.

Ardao sitúa el surgimiento de la idea de la latinidad de la América hispánica en el contexto del historicismo romántico. Este movimiento llevó a replantear las categorías por medio de las cuales se entendía en Europa el concepto de *raza*. Ardao aclara que, a diferencia del concepto posterior de raza, de contenido predominantemente físico-biológico (que se impondrá ya más avanzado el siglo XIX), el historicismo romántico entendió la raza como una categoría de corte étnico-cultural. Ahora bien, hasta las primeras décadas del siglo XIX, la reflexión en torno al componente étnico y cultural de Europa se había estructurado (sin alusión aún a la idea de *raza*) en torno a los conceptos de lo *románico* y lo *germánico*. Todavía en 1824, Ranke titularía a su obra *Historia de los pueblos románicos y germánicos*, en uno de los últimos ejemplos históricos del recurso clásico a este dualismo (Hegel también recurrirá a él en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, correspondientes a cursos dictados entre 1822 y 1830). Sin embargo, el nuevo equilibrio internacional nacido de Waterloo y del Congreso de Viena –aunado al ascenso de los Estados Unidos y de los pueblos eslavos– exigirá

muy pronto el empleo de nuevas categorías conceptuales y terminológicas. Surgió así una nueva división cuatripartita de importantes implicaciones políticas: la de lo germano, lo eslavo, lo sajón y lo latino. Así, el concepto de lo latino, asociado (y anteriormente subordinado) a la tradicional idea de lo románico, pasa al primer plano, pero ahora como una categoría de corte étnico-cultural, sobrepasando así sus originales connotaciones principalmente lingüísticas.

Dentro del nuevamente concebido ámbito cultural latino, Francia aspirará a erigirse en guía y líder de las otras naciones, sobre todo de Portugal, España e Italia. Intentará, así, incitarlas a superar la modorra que afectaba a la Europa meridional frente al amenazador avance de los países anglosajones y eslavos. Un preclaro exponente de esta tendencia fue Michel Chevalier (1806-1879), quien, en un escrito de 1836 (reproducido en Apéndice en una nueva versión española), alude a los retos que enfrentaban las naciones del “grupo latino” frente a la creciente preeminencia de los anglosajones. Chevalier se refería, asimismo, a la reproducción en el continente americano de las dos ramas que componían la Europa occidental: la latina y la germánica o sajona.

La obra de Chevalier constituye el punto de partida para la gestación de la idea de una América latina: solo tendrá sentido, desde entonces, referirse a una América *latina* en contraposición a otra América, la América *sajona*. Por diversos avatares históricos, esta última siguió denominándose América del Norte (o Norteamérica), mientras que la anteriormente llamada América del Sur o meridional –más en un sentido cultural que estrictamente geográfico– fue adoptando paulatinamente el nombre de América Latina (si bien este no gozó de acepta-

ción general sino hasta bien entrado el siglo XX, según puntualiza Ardao).

Tras el estudio de la aportación de Chevalier a la génesis de la idea de la latinidad de la América meridional, el resto del libro se dedica al repaso minucioso del proceso genético de la idea y el nombre de América Latina en el escritor y diplomático colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889). Publicista incansable, Torres Caicedo puso en amplia circulación la idea de la latinidad de la América meridional, así como el nombre de América Latina. Arraigado en París desde 1853, fue un ferviente defensor de los derechos y la reputación de las jóvenes (y poco conocidas en Europa) repúblicas hispanoamericanas frente a las diversas intervenciones militares europeas y norteamericanas. Supo, asimismo, renovar el ideal mirandino y bolivariano de la unidad o confederación continental latinoamericana. Por último, Torres Caicedo figura entre los iniciadores de la idea de una literatura latinoamericana, y, junto con el argentino Juan María Gutiérrez, fue uno de los primeros historiadores y críticos de la misma.

Además de repasar, analizar y ponderar todos estos aspectos de la obra de Torres Caicedo, el libro ofrece tres extensos y valiosos apéndices que recogen los principales textos aludidos y comentados. La inclusión de estos textos es tanto más útil cuanto muchos de ellos no cuentan con ediciones recientes que los pongan al alcance del público.

En conjunto, el libro de Ardao constituyó –y sigue siendo– una aportación indispensable a los estudios latinoamericanistas. La claridad de su lenguaje y su estilo natural y directo hacen que la lectura sea fácil e interesante, sin demérito de su rigor científico. Finalmente, por su sereno y ponderado tratamiento del tema –así

como por la exhaustividad de su trabajo documental—, este libro puede ser considerado un paradigma de la investigación en la historia de las ideas. Esperemos que las nuevas generaciones de estudiosos sepan aprovecharlo en esta reciente edición.

Victor Zorrilla Garza

BADILLO, PABLO; HERMIDA, CRISTINA; PASTOR, MIGUEL A.; SÁNCHEZ-GEY, JUANA; SEVILLA, JOSÉ M. (EDS.), *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico*, Madrid, Dykinson, 2021, 371 pp.

No cabe duda de que *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico*, editado por Dykinson en 2021, tendrá una acogida magnífica, más que merecida, en general y, en especial, entre quienes se consideren allegados al ámbito de temas y problemas del “hispanismo filosófico”. Están de enhorabuena con estas actas, que dan excelente fe de las *XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, auspiciadas por la *Asociación de Hispanismo Filosófico* (AHF) y promovidas por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, celebradas en esta sede académica entre los días 3 y 5 de abril de 2019, siendo Decano, en el momento de la celebración, Pablo Badillo O’Farrell. El mérito corresponde no solo a los responsables de organización de las Jornadas sino también, por supuesto, a los editores de este volumen (Pablo Badillo, Cristina Hermida, Miguel A. Pastor, Juana Sánchez-Gey y José Manuel Sevilla), muy rico en aportaciones en sus 371 páginas, de apretada y densa factura, que arrojará sobrada luz sobre la problemática del cosmopolitismo tanto en autores clásicos del ámbito hispánico como en

los propios estudiosos de la materia, cada uno con su voz y estilo de pensar propios, así como sobre lo que podría considerarse la historicidad y problematicidad intrínseca de un tema que, lejos de haber dejado de ser actual, lo es más aún, si cabe, en un momento histórico convulso, minado por mil y una incertidumbres y atravesado por fuertes corrientes de autocrítica, cuestionamientos “revisionistas” y, en general, tensionamientos suscitados por la renovación de crecientes reivindicaciones locales alentadas por la combinación de empeños identitarios y fronterizos en una época y entorno civilizatorio que se quieren, o se querían, globales. El presente volumen, que aporta mucho material de cara a abordar estas cuestiones, se abre con un bello texto de la actual presidenta de la AHF, Cristina Hermida, en el que se justifica la pertinencia de la ciudad de Sevilla como sede de las XIV Jornadas, habida cuenta de la tradición atesorada por la ciudad sobre todo a partir del descubrimiento de América, y por la importancia universitaria de los estudios de hispanismo filosófico en la Facultad de Filosofía de la Universidad hispalense.

Como cualquier volumen de actas de unas Jornadas de grandes dimensiones, este que nos ocupa no es fácilmente reseñable, si atendemos a las treinta aportaciones seleccionadas que lo componen. Facilita la tarea el hilo conductor de la inmensa mayoría de las contribuciones, que tienen como motivo claramente dominante el problema y el ideal del cosmopolitismo, de enorme calado filosófico-hermenéutico, que involucra tanto la importancia de una aproximación *histórica* como la relevancia de una profundización genuinamente *filosófica*. De la complejidad del problema abordado da cuenta la decisión acerca de asociar el cosmopolitismo no ya simplemente a una *idea*, o tan

solo a una *experiencia*, sino, sin excluir a aquella ni a esta, a un *relato*, o mejor dicho, a *relatos de cosmopolitismo*, apuesta de los organizadores de las Jornadas que deja en libertad el pluralismo en las posibilidades de abordar este gran tema de nuestro tiempo. En todas las contribuciones reluce con acierto cómo, en efecto, el tema dominante es el modo de narrar o de relatar sobre todo el *desideratum* del cosmopolitismo, pero también sus dificultades e incertidumbres, en casi todos los autores objeto de estudio. La aportación a la interrogación *filosófica* se revela en la apreciación de y el compromiso con temas filosóficos tales como los de identidad y diferencia, lo propio y lo ajeno, las vías de humanismo entre “nosotros” y “los otros”, lo extranjero y lo foráneo, lo particular y lo universal, lo “glocal”, la nación, lo patriótico, lo internacional..., y en la idea básica, salvando los matices diferenciales, de que no es posible pensar a fondo el cosmopolitismo como posibilidad lúcida y viable si no se reconoce lo particular, local y diferente, lo que evitaría la tentación de convertir el cosmopolitismo en una suerte de mezcla por indiferenciación, que degeneraría en un potencial universalismo vacío, anulador de las diferencias, y si por otra parte no se asume la autocrítica frente a los potenciales tentadores excesos de “lo propio”, que tornaría al cosmopolitismo en mera proyección ideológico-narcisista con vistas a alguna universalización solo aparente y suplantadora, encubridora de alguna suerte de imperialismo, etnocentrismo o, como suele decirse hoy, “supremacismo”. Este es uno de los grandes y más interesantes hilos conductores de estos relatos, en los que inevitablemente se deja detectar, porque se delata en ellos, la apreciación de lo Otro y del Otro. Los estudios de hispanismo tienen mucho que aportar

de cara justamente a esta problemática, habida cuenta de nuestro pasado descubridor, conquistador y colonial y con vistas a las posibilidades de la configuración de una comunidad justamente a partir de ese pasado. El texto del prof. Ambrosio Velasco (*Humanismo, diversidad cultural y cosmopolitismo en el mundo iberoamericano*) es muy valioso en este sentido, reivindicando la presencia de Vitoria en Kant y con referencias a Gaos y Joaquín Xirau.

Nos sería completamente imposible dar cuenta aquí del enorme interés de muchas de las aportaciones. Una de las más teóricas es la de José Luis Mora, quien en un extenso y valioso estudio aborda la exigencia de distinguir entre los estudios propiamente *hispanistas* y cualquier intento de apropiación del “hispanismo” bajo una bandera más o menos ideologizada, “patriotera” o “de rancio abolengo” (por ejemplo, atenazada bajo una cierta idea de “hispanidad”), condescendiente con alguna perspectiva declarada o encubiertamente conservadora, tradicionalista, paternalista o incluso “supremacista”. La aportación de Mora prepara, pues, para que, una vez llevada a cabo esta operación de clarificación, se dé vía libre a pensar el vínculo entre hispanismo y cosmopolitismo, ganándose una perspectiva suficientemente abierta y profunda de cara al *buen uso* de los estudios de hispanismo *también* en la perspectiva, de rabiosa actualidad, de la autocrítica *decolonial*, tentada a veces por excesos para los que aún se hace necesaria justamente una actitud *sine ira et studio*.

Hay textos que no abordan directamente a autores. Por ejemplo, el estudio de María José Villaverde sobre si hubo abolicionismo en la España del XVIII, a la vista del escaso interés que suscitó en nuestro país el clamor antiesclavista que en la época se dio en bastantes países

Europeos. En otro orden, encontramos contribuciones muy valiosas que apuntan al cosmopolitismo de corte más europeo, como la de José Manuel Sevilla, en un interesante y bello estudio sobre *El tragicosmopolitismo europeo de Juan Luis Vives y Andrés Laguna*, en el que, al tiempo que recuerda el cosmopolitismo de Vives, destaca la enorme aportación de un mucho más desconocido Andrés Laguna, en sus esfuerzos en pro de un cosmopolitismo europeo, en un difícil momento histórico en el que la beligerancia de las naciones europeas hacía temer por la unidad de Europa como espacio vital, cultural e histórico. Nos recuerda Sevilla que el desafío del cosmopolitismo se enfrenta, en ocasiones dramáticas y cruciales, con crisis de íntima, agresiva e intolerante discordia en que nos volvemos extraños y enemigos entre nosotros o para “nosotros mismos”. Para Laguna, ya no se trataba tanto de “Cristiandad” cuanto de “Europa” como creación del espíritu humano e ideal de una *dignitas* necesitada urgentemente de concordia.

Como buen botón de muestra de la diversidad y riqueza de las aportaciones, vale destacar la contribución de Francisco Castilla, que nos recuerda cómo puede encontrarse un buen motivo para pensar el cosmopolitismo a través de la figura del *hombre de bien* en José Cadalso, dándonos a valorar la articulación entre patriotismo y cosmopolitismo.

Son muchos los temas y pensadores, en fin, que encontramos en *Relatos de cosmopolitismo*. Sin ánimo de exhaustividad, casi solo, como quien dice, tirando de memoria: Vitoria, Vives, Laguna, Meinecke y Krause, Gracián, Cadalso, Menéndez Pelayo, Ortega, Marías, Zubiri, el gran hispanista Alain Guy, Castelar, Unamuno, Gaos, Xirau, Zambrano... El volumen se estructura en tres grandes

secciones: I) Relatos de cosmopolitismo, humanismo, hispanismo y europeísmo (pp. 23-162); II) Genealogías de la modernidad filosófica hispánica (pp. 163-268); III) Perspectivas unamunianas, orteguianas y zambranianas sobre identidad y cosmopoliticidad (pp. 269-371).

En suma, y apremiada por la exigida brevedad de esta reseña, pienso que debemos felicitarlos por esta impresionante aportación a los estudios de hispanismo filosófico, tanto por el valor intrínseco de las contribuciones reunidas en *Relatos de cosmopolitismo*, como por la candente actualidad del tema abordado, respecto al cual se nos ha recordado, con creces, la gran aportación del pensamiento hispánico a su profundización histórica, cultural y filosófica.

Alicia María de Mingo Rodríguez

BURDIEL, ISABEL, *Emilia Pardo Bazán*, Barcelona, Taurus, 2019, 744 pp.

En la Introducción a la biografía que lleva por título *Emilia Pardo Bazán*, y que ha de reconducirse al proyecto de *Españoles Eminentes* puesto en marcha por la Fundación Juan March, Isabel Burdiel, la autora de la obra, pone al lector sobre aviso de la complejidad del personaje: “Su personalidad aparece rotunda y, al mismo tiempo, volátil, imprecisa, difícil de aprehender, llena de ambivalencias estéticas, emocionales y políticas”. Como se verá, Burdiel consigue hilvanarlas con gran habilidad en este interesante volumen, que divide en tres partes: en la parte primera (1851-1884), se ocupa del tramo de la vida de Emilia que transcurre desde su infancia hasta sus inicios como escritora; en la segunda (1884-1898), profundiza en su afirmación profesional y en sus re-

laciones personales; en la tercera (1898-1921) se centra en la crisis y cambio de siglo, y en los últimos años de la autora.

Como se ha dicho, al comienzo de esta biografía se habla de la infancia de Emilia, nacida en 1851 en La Coruña: la única hija de José Pardo Bazán y Amalia de la Rúa Figueroa creció en un ambiente acomodado y liberal, y muy comprometido con su educación, demostrando desde edades tempranas una gran afición a la lectura, que incluso llegó a suscitar una sorprendida exclamación de Concepción Arenal, en una visita a la casa familiar de la calle Tabernas, hoy Casa-Museo de Emilia Pardo Bazán y sede de la Real Academia Galega.

También su afición a la escritura fue precoz: a los nueve años compuso los primeros versos, que estuvieron vinculados al entusiasmo patriótico por la Guerra de África, y a los quince publicó sus primeras obras de ficción, un relato y una novela corta, que han de enmarcarse en el género *ficción doméstica*. Buriel destaca que estos relatos acaban con una referencia a la función redentora del trabajo en la vida de los protagonistas, y que es aquí donde estos primeros trabajos muestran algo de la futura “profesional infatigable” que Emilia Pardo Bazán llegó a ser.

La autora, después de señalar que en 1868 la Granja familiar de Meirás fue escenario del matrimonio entre Emilia y José Quiroga y Pérez Deza, y que tres años después se concedió a José Pardo Bazán el título pontificio de conde, presta atención a la relación que Emilia Pardo Bazán tuvo con el carlismo, señalando su participación en las protestas contra Amadeo I de Saboya que tuvieron lugar el Sábado de Gloria de 1872, y las visitas que hizo a distintos personajes carlistas en su viaje por Europa en

1873, en el que se volvió a despertar en ella la vocación de escritora.

Un lugar destacado en la biografía lo ocupan las relaciones de Emilia con los círculos krausistas, a los que se había acercado en Santiago de Compostela a través de Augusto González de Linares y Laureano Calderón. En Madrid, a la vuelta de su viaje europeo, quiso conocer a Francisco Giner de los Ríos, con quien, después de vencer una inicial reticencia, emprendió una larga y singular correspondencia epistolar en la que, más allá de las diferentes orientaciones de pensamiento, coincidieron en un aspecto importante, la cuestión de la mujer. Buriel remarca además que la amistad con los krausistas la ayudó a encontrar su propio camino intelectual, a la vez que supuso un aliento para las dificultades que iba experimentando en el ámbito familiar y en la vida provinciana.

En esta biografía se ponen además de relieve las inquietudes religiosas de Emilia Pardo Bazán, que la llevaron a escribir una biografía sobre Francisco de Asís, y por ello a largas conversaciones con los frailes del Convento de San Francisco de Santiago de Compostela, de las que, según sus *Apuntes biográficos*, salía llena de consuelo de sus tristezas o turbamientos. Emilia también buscó la amistad y el reconocimiento de Marcelino Menéndez Pelayo. Éste, al conocerla, a pesar de no compartir su amistad con los krausistas y encontrarla estéticamente fea, la apreció como persona y creyó que era muy buena escritora. Sin embargo, posteriormente, aunque valoró positivamente la obra *San Francisco de Asís*, se mostró crítico con el acercamiento de Emilia al naturalismo francés.

Según Buriel, aunque luego Pardo Bazán fue distanciándose del naturalismo, en un determinado momento de su carrera, este movimiento, del que fue divulgado-

ra a través de los artículos de *La cuestión palpitante*, le permitió romper con cánones anteriores, y le dio un estímulo intelectual que constituyó “un punto de inflexión biográfico, intelectual y personal decisivo”. Para estudiar el naturalismo, a finales de 1884, poco después de separarse de su marido, se fue a París, donde llegó a conocer a sus principales representantes, y donde también encontró a Narcís Oller y su primo Josep Yxart, con quienes ya mantenía correspondencia.

Emilia Pardo Bazán fue desde luego creciendo como escritora profesional, convirtiéndose además en una intelectual solicitada en los círculos aristocráticos y/o literarios de Galicia y de Madrid. Sin duda alguna, *Los pazos de Ulloa*, que se publicó en 1886, fue un éxito rotundo, que recogió la aprobación del público y de la crítica. Tras esta publicación, empezó a pasar largas temporadas en Madrid, estableciéndose a partir de 1890 en la calle de San Bernardo nº 37, donde organizaba los jueves una de las tertulias literarias más interesantes de la ciudad. En el Ateneo de Madrid impartió un curso sobre la literatura rusa que había conocido en París.

En la vida de Emilia no faltaron amores, como los que tuvo con Juan Montalvo o con Benito Pérez Galdós, y amistades, como la que mantuvo con José Lázaro Galdiano, pero tampoco le faltaron detractores, como Leopoldo Alas *Clarín*, quien, quizás después de que la escritora no escribiera nada sobre su obra, aprovechó cualquier ocasión para atacarla. Pardo Bazán también encontró una oposición masculina invencible para su ingreso en la Real Academia Española. Sin embargo, supo superar desaires y arañazos con sentido del humor.

Uno de los aspectos más interesantes de esta biografía es el feminismo de Emilia Pardo Bazán, que la llevó a seguir “la

estela de Gertrudis Gómez de Avellaneda y de Concepción Arenal”, aunque siempre se sintió sola en sus luchas feministas. Una de las contribuciones más notables en este sentido fue la creación de la colección literaria Biblioteca de la Mujer, en la que publicó obras tan variadas como *La vida de María*, es decir la monja concepcionista conocida como *La venerable de Ágreda*, o la traducción *La esclavitud femenina* de la obra *The Subjection of Woman* de John Stuart Mill, y finalmente recetarios, que para Burdiel eran “todo menos una despedida del feminismo”, puesto que “*invadían* espacios tipificados como esencialmente masculinos”.

Esta imprescindible obra de Isabel Burdiel sobre Emilia Pardo Bazán comprende al final un aparato de notas, un comentario bibliográfico, una lista de archivos y fuentes documentales consultadas, una bibliografía y un índice onomástico, además de una colección de fotografías y otras imágenes.

Maria Cristina Pascerini

CASTAÑO ZULUAGA, LUIS OCIEL, *Modernidad jurídico-política e Hispanoamérica, 1808-1830*, Villavicencio, Entreletras, 2021, 624 págs.

Este libro representa el reencuentro cultural con parte del pasado del autor desde su Colombia natal. Sin embargo, partiendo de esta premisa, la obra, con una división tripartita, logra un objetivo mucho más ambicioso desde el punto de vista jurídico-político. No hay más que ver la portada en la que Europa aparece sostenida por África y América (grabado de William Blake). En realidad, como señala Luis O. Castaño en la presentación a esta obra, siguiendo a Borges, “buena

parte de los americanos no somos más que “europeos en el exilio”, pues la cultura que nos legaron, que adoptamos y que conservamos no es otra que la de la hispanidad, entendida como la fusión o mestizaje de valores y de sentimientos, que hoy, a dos siglos de consumada independencia política, continúan intactos” (p. 8). El autor, con buena pluma, no escatima en argumentos que apoyan la defensa del legado histórico, cultural, patrimonial y espiritual de la nación ibérica. Al mismo tiempo el lector puede encontrar una investigación objetiva del periodo histórico durante el cual se construyeron y tuvieron desarrollo las antiguas Provincias españolas en América.

Estamos ante un libro que, desde el campo de la historia del derecho y de las instituciones, pretende recordar que los hispanoamericanos fueron y siguen siendo una familia constituida hoy en día por “los descendientes de los vencedores y de los vencidos” (p. 10). De ahí que Luis O. Castaño someta a examen el concepto de nación, desde la perspectiva de la historia del derecho y de las instituciones en Hispanoamérica, centrando la atención en las primeras tres décadas del siglo XIX en Hispanoamérica. El autor recoge en esta obra tesis, reflexiones y además ensayos que elaboró a través del tiempo para la impartición de ponencias en diferentes foros académicos, del ámbito nacional e internacional de países como Cuba, Perú, España y Colombia.

El primero de los ensayos, titulado “El primer hispanoamericanismo: la utopía de un proyecto político”, desgrana la relación que en un primer momento se creó entre los intelectuales del mundo hispano de principios del siglo XIX, que apoyaron un discurso integracionista, con el objetivo de dar cohesión a la nación española de los dos hemisferios, a través de la ideo-

logía liberal y del proceso constitucional. El triunfo de la razón en la sociedad moderna provocaría alianzas naturales entre hispanoamericanismo, nacionalismo y constitucionalismo, fenómenos que tomarían cuerpo en las Cortes de Cádiz y de Madrid en la segunda y tercera década del siglo XIX. El lector encuentra en este primer ensayo un análisis riguroso y certero de algunos intentos de intelectuales de los dos hemisferios que lucharon por que se mantuviera intacta la nación española, como precisa Castaño, “desde propuestas federales autonomistas, unitaristas, independentistas, monárquicas o republicanas, pero todas ellas concebidas sobre la base y la transversalidad de la cultura del constitucionalismo que recién se imponía” (p. 12). En todo caso, como el propio autor reconoce en su brillante introducción, en ningún caso trata de construir una historia de academia, colocando su investigación “al servicio del Estado, en una línea patrioterista” (p. 19), lo que hace que este primer texto quede liberado de prejuicios cuando se adentra en la idea de Nación, en mayúscula, por ser entendida como “comunidad de destino”. Recomendaría al lector las páginas que se dedican a los intelectuales y militares más influyentes en los territorios de América Latina en la primera fase de hispanoamericanismo, desde posiciones bien distintas, como Blanco White, Flórez de Estrada, Jovellanos, Mina o Renovales.

El segundo ensayo reza así: “Ecos del Cádiz liberal en América”. En él se examina cómo la racionalidad ius política irrumpe como consecuencia de la crisis de los valores tradicionales en Europa al tiempo que en Hispanoamérica se asiste a la ruptura con el antiguo régimen, al sentir la influencia del proyecto ilustrado y el liberalismo español, el cual toma cuerpo en la Constitución de Cádiz de 1812. Con

otras palabras, la Constitución gaditana determinó de algún modo el proceso que culminó con la secesión de los territorios españoles en América. Luis O. Castaño insiste en que este primer liberalismo español fue más atrevido y subversor, más modernizante que el que vendría más tarde en la década de 1830 en España. De gran interés resulta el apartado dedicado a la relación entre la masonería, las logias y el liberalismo. En realidad, este segundo ensayo está estrechamente relacionado con el tercero, más breve que los anteriores, “Constitucionalismo, liberalismo y modernidad temprana en Antioquia, 1812”, puesto que el autor se sirve de la provincia de Antioquia en el virreinato de la Nueva Granada para mostrar el modo en que fue importada la modernidad jurídico-política, que había sido deudora, aunque no se dijera expresamente, de la Constitución francesa de 1791.

El cuarto ensayo “Nacimiento y fragmentación política de la nación hispanoamericana” analiza, desde una perspectiva integral, la evolución que tuvo que producirse para que se conformara la “América hispánica” o la “América Latina” como resultado del proceso de las independencias de las sociedades iberoamericanas. El autor asume este reto investigador partiendo de una concepción jurídico-política de la nación, que deja fuera cualquier elemento étnico o sociológico al respecto. Con palabras suyas: “Ni la reivindicación de la leyenda negra ni la rosa acerca de España en América orientan el trabajo, cuyo objetivo se enmarca en la reflexión acerca de la nación y de la identidad particular de los pueblos que integran aún esa realidad cultural e histórica que es Iberoamérica. Más específicamente, nuestro objeto de estudio, desde la historia del derecho, ancla en el hispanoamericanismo” (p. 229).

El quinto ensayo se titula “Liberalismo hispanoamericano: libertad y modernidad política, entre la ceguera absolutista y el oportunismo independentista” y se centra en el análisis de la ideología política liberal, analizando de qué modo pudo asentarse dentro de la sociedad hispanoamericana y hasta qué punto la consolidación de un discurso antiautoritario en Hispanoamérica fue posible gracias al liberalismo español. Recomendaría las reflexiones del autor, desde una mirada revisionista, sobre si la independencia hispanoamericana fue o no forzada, teniendo en cuenta que una pequeña élite radical la impuso por la vía de la violencia armada a sus pueblos. En realidad, este ensayo se complementa con el siguiente, “La América liberal y el veinteañismo español” en el que se describen las relaciones de acercamiento que emergieron a ambos lados del Atlántico entre los liberales y el modo en que se entendió la secesión política, de un lado, y la instauración del Trienio liberal como continuidad de la obra gaditana en la península ibérica.

El ensayo que aparece rotulado “Revoluciones de independencia, derecho de gentes, derecho internacional y panamericanismo” versa sobre el modo en que el proceso de independencia hispanoamericano influyó sobre la modernidad política occidental en las primeras tres décadas del siglo XIX, periodo en el que se centra este libro, como ya se ha señalado anteriormente. Más concretamente, se aborda el proceso mediante el cual la modernidad ius-política llega al mundo iberoamericano, a través de un modelo liberal que se traduce en revoluciones burguesas en Europa y en revoluciones de independencia tanto en la península ibérica, frente a la dominación francesa, como en América con la secesión de la mayor parte de las antiguas provincias españolas y portu-

guesas respecto a su metrópolis. Luis O. Castaño nos recuerda en estas páginas que del primer panamericanismo resultó una especie de derecho de gentes panamericano y unos principios jurídicos universales que posteriormente serían incorporados y desarrollados en el ámbito internacional.

El octavo ensayo de esta obra se titula “Guerra y humanitarismo en las independencias hispanoamericanas”. En él se someten a examen los antecedentes de lo que, con el tiempo, “se consolidará discursiva, política y jurídicamente como el derecho humanitario bélico” (p. 15). Luis O. Castaño pone de relieve los efectos nocivos y hasta perversos de la actividad bélica y los intentos de ius internacionalistas como Vattel o Bello para mitigarlos, desde una regulación del derecho de gentes que humanizara, racionalizara e hiciera más razonable la barbarie del conflicto armado. Con palabras suyas, en esta parte del libro, “se contribuye al conocimiento y difusión de la historia del derecho y de sus instituciones, como complemento documentado que cuestiona la perspectiva eurocéntrica que tradicionalmente ha mostrado al derecho internacional público y, en particular al bélico humanitario, como si fuese un producto exclusivo” (p. 15).

La obra magistralmente escrita, de más de seiscientas páginas, se cierra, antes de las referencias bibliográficas e índice, con un texto titulado “Modernidad iuspolítica y la esclavitud en Colombia: el proceso de abrogación de una institución jurídica”. Como su propio título indica, el autor indaga en el largo y gradual proceso de abolición de la esclavitud, entendida como institución jurídica y actividad socioeconómica en Colombia, que vino impulsado por el constitucionalismo de corte liberal. Lamentablemente las formas de trabajo de carácter servil en Colombia

pervivieron en el tiempo, incluso después de que fuera abolida la esclavitud.

El autor defiende con contundencia en este libro que las ideas liberales que emergían a ambos lados del Atlántico durante las primeras tres décadas del siglo XIX eran similares, dejando a un lado los diversos y menos importantes matices particularistas, lo que influyó de forma notable en el devenir de las revoluciones hispanoamericanas. Es así que Luis O. Castaño insiste, con sólidos argumentos, en que para comprender la historia de España y América hay que tener una mirada amplia, que traspasa las meras fronteras nacionales, esto es, una vista unitaria, transversal y complementaria, pues solo así podremos abarcar los estudios históricos americanos y españoles con verdadero rigor científico y honestidad intelectual. La decidida apuesta del autor en esta obra queda deliberadamente patente: la importancia que tuvo el ideario ilustrado y liberal español en la gestación de la modernidad ius política de los nuevos Estados latinoamericanos. A esta tesis se llega, tras el análisis de que pudo haberse gestado de otra manera debido a que dos concepciones contrapuestas de la sociedad, del derecho y de la política se vieron enfrentadas: la del antiguo régimen y la de los nuevos valores de carácter liberal-republicano, que ensalzaban el proceso constitucional y de positivación jurídica, en aras de que el Estado de Derecho echara raíces a través del principio del imperio de la ley, la separación de poderes y la protección de los derechos fundamentales. Con ello, una nueva legitimidad democrática se abriría paso al reforzarse desde el Derecho y las instituciones jurídico-políticas los grandes valores de la libertad, la igualdad, la seguridad y la solidaridad.

Cristina Hermida del Llano

CATURLA, MARÍA LUISA, *Arte de épocas inciertas*, Presentación de María Bolaños, Valladolid, Fundación de Amigos del Museo Nacional de Escultura, 2021, 154 págs.

Arte de épocas inciertas es una admirable joya de la historiografía española, sin precedentes y sumamente original. Su autora, María Luisa Caturla (1888-1984), pionera historiadora del arte, máxima experta en Zurbarán y una de las mayores conocedoras de arte contemporáneo de su época, obtuvo un amplio reconocimiento desde las más altas esferas artísticas y, sin embargo, terminó, como tantas otras mujeres, por ser sumida en una injusta desmemoria histórica. Gracias a iniciativas como la del Museo Nacional de Escultura de Valladolid, esta figura esencial de la historia del arte ha ingresado recientemente en un proceso de recuperación que pretende reintegrarla en su merecido lugar tras el inicuo olvido que la historia le había reservado.

Nacida en Barcelona a finales del siglo XIX, en 1888, vivió hasta los noventa y seis años y murió en Madrid en 1984. A lo largo de su vida María Luisa Caturla produjo una vasta obra que cuenta con casi setenta libros, artículos y monografías dedicados al arte. En sus trabajos se detecta una sensibilidad y una preocupación especial hacia los artistas, fuerzas y formas que quedaron fuera del foco de atención de la crítica erudita y biempensante. En esta línea y de forma ejemplar se sitúa *Arte de épocas inciertas*, posiblemente, el más claro ejemplo de la predilección de Caturla por el arte extraño y equívoco.

Arte de épocas inciertas es un libro, como su autora, fuera de lo común. Su contenido, su valentía y su arrojo nos conducen a través de una historia visual de la incertidumbre en que, a través de

un sinfín de ejemplos, Caturla va descubriendo los rasgos característicos de ese singular estilo que emerge en épocas inciertas, sumidas en un desasosiego que se rebela como motor de creación. Garbosamente escrito, justo y bien estructurado, el libro de Caturla organiza su particular historia del arte en diez capítulos, repletos de ideas y atisbos críticos y nutridos de prolíficos ejemplos de arte de todas las épocas y lugares del mundo, en una apertura temporal y geográfica envidiable. En cada página se hace patente la facilidad expresiva de la autora, su natural retórica, capaz de armonizar un alto grado de erudición con una lectura deleitosa incluso para un público no especializado. En palabras de María Bolaños, “este experimento analítico, exquisito y raro, no sería lo que es si no estuviese arropado por una prosa tan vehemente y laberíntica. El entrelazamiento de épocas, el juego de las simetrías y de anacronismos, las piruetas temporales fluyen con exactitud y dinamismo” (p. 11).

El libro enuncia primero elogios al surrealismo, al cubismo, al arte nuevo y deshumanizado, al arte por el arte, al caos y a la libertad artística, a la *complacencia en el equívoco* o a los “edificios reversibles” y, al tiempo, ensaya una nueva forma de acercarse a la historia del arte –entendida esta no ya como una evolución de los estilos, sino desde una nueva mirada en que se presupone que no hay estilos mejores ni peores, ni más o menos evolucionados, sino, simplemente, distintos–. Para María Luisa Caturla, existen, así, diversos sentimientos estéticos o voluntades artísticas que generan arte y que serían igualmente valiosos, al margen de que procedan de un sentimiento de incertidumbre o de uno de certidumbre y sosiego generacional. Estas manifestaciones artísticas heterogéneas serían expresiones de una sensibili-

dad epocal concreta, de un sentir común y fijado en una circunstancia precisa. Ante la realidad de una historia que acumula tiempos completamente dispares, esta idea permite romper con el tradicional esquema de evolución lineal, aceptando el proceso en su naturaleza fluctuante, zigzagueante... lo que permitiría explicar que manifestaciones artísticas casi contrarias puedan convivir en el devenir del arte desde sus inicios hasta hoy. De ningún otro modo podría, si no, hablarse de arte a la altura de los tiempos, entendiendo aquí el tiempo no como el abstracto de la cronología, sino como el tiempo vital, es decir, aquel tiempo al que José Ortega y Gasset, íntimo amigo de la autora, llamaría “nuestro tiempo”.

La nueva perspectiva historiográfica esgrimida por María Luisa Caturla atraviesa todos los capítulos: “Complacencia en el equívoco”, centrado en el arte de vanguardias, “Creta, Gaudí y el flamígero”, donde el agudo estudio de las sinuosidades nos conduce a una honda relación entre momentos históricos en principio irreconciliables, abriendo la puerta a ese estilo gótico-tardío que se estudia con mayor atención en “Repertorio de perplejidades del estilo flamígero” y, todavía, en “Flamígero y barroco”, capítulo fundamental que establece la radical diferencia entre estos dos estilos con coincidencias formales, pero no así espirituales, ya que: “el barroco es ímpetu, movimiento hacia algo, impulso hacia una meta situada acaso más allá de la obra de arte, fuera de ella, inasequible, pero cuya fuerza de atracción se hace siempre patente”, mientras que las formas del flamígero “por el contrario, no tienen dirección. Su índole consiste en eludirla. Son evasivas. Muestran siempre nuevas modalidades de lo indeciso” (p. 54). A este capítulo, sigue “Románticos del si-

glo XV”, donde ya solo el título genera una paradójica problemática que subyace en su estudio acerca del arte islámico. En él, la autora busca explicación conjunta a la expansión del morisco durante el final de la Edad Media y la moda del Oriente Próximo en el Romanticismo.

Si hasta aquí se centraba el análisis en las ondulaciones, en las “curvas sinuosas, sin interrupciones, y donde todo sale de todo”, en el arte “fluido y blando”, “sideral y submarino”, los capítulos siguientes viajan al otro extremo formal. “Propensión a lo perfecto” analiza el arte clásico italiano haciendo hincapié en esos “momentos de serenidad inexplicable”, para encontrar finalmente un estilo de peculiar interés para la autora, “El manierismo”, concepto entonces todavía mal comprendido, al que dedica María Luisa Caturla el siguiente capítulo. En él, descubre que las figuras y ademanes “no se responden, sino que se repiten” y “dobladadas en ángulo recto, o verticales y rígidas, reinciden las figuras en una misma dirección formal” (p. 85). “El estilo desornamentado” examina las formas rígidas, esta vez ya sin posturas violentas, que darán porte arquitectónico a una parte de la pintura y la arquitectura posteriores. El manierismo dará lugar, por un lado, al Barroco y, por otro lado y simultáneamente, también a este estilo desornamentado que tiene un desarrollo independiente. Estos capítulos se conectan con las teorías y conceptos del capítulo primero, “Complacencia en el equívoco”, generando una topografía rica, interconectada en multitud de planos, y que, al mismo tiempo, prepara el terreno para el siguiente apartado: “Rigidez en el siglo XVI”, donde Caturla ofrece explicación teórica a la convivencia de diversos estilos que comienzan a proliferar y complicar el panorama artístico a partir de ese siglo. Para Caturla, resulta

posible hasta un cierto momento detectar en las distintas etapas de la historia de Europa “un estado de ánimo general”. Es verdad que existen diferencias específicas, “étnicas, regionales, individuales”, pero estas reflejan una voluntad de estilo concreto, que permite de algún modo vislumbrar el discurrir del “arte europeo todo por cauce único”. Sin embargo, a partir de la muerte de Rafael, “la corriente única se ha dividido en ramales que fluyen paralelos y a trechos se entremezclan para volver a separarse” (p. 108). En esa danza de atracciones y repulsas, llegarán hasta el siglo XX aguas de gran carga histórica para bañar, primero, el arte de vanguardias, complacido en el equívoco, y, poco después, cambiar de cauce e inundar el arte del segundo tercio del siglo XX, sobre el que Caturla centra el postrer capítulo de este libro, “Inercia y rigidez en el arte más reciente”.

A nivel teórico, *Arte de épocas inciertas* es una obra rara y especial, pero no lo es menos su vida editorial. Publicada dos veces, con cambios sustanciales, en dos editoriales diferentes, ¡el mismo año!, hasta hace poco solo existían estas dos ediciones: la de Arbor y la de Revista de Occidente, ambas de 1944. La reedición llevada a cabo por el Museo Nacional de Escultura de Valladolid rescata del olvido la extraordinaria obra de María Luisa Caturla que desde hace décadas se encontraba agotada. Introducida por la cuidada presentación de María Bolaños, esta edición respeta la disposición y la escritura de la versión de Revista de Occidente, considerada por María Luisa Caturla como definitiva. Con motivo de su reedición, el Museo Nacional de Escultura de Valladolid organizó dos exposiciones dedicadas a este libro: una física, en el “Rincón Rojo” del Colegio de San Gregorio –la primera que el público pudo disfrutar

tras el parón por la pandemia de 2021–; y otra digital, que merece la pena visitar. Disponible en la web: www.artedeepocasinciertas.com, tiene acceso en abierto a la versión digital del libro, así como a imágenes y textos inéditos complementarios a la presentación de María Bolaños.

Jaime del Val, destacado artista y nieto de Caturla, participó activamente cediendo importantes documentos e impartiendo una interesante conferencia, titulada “El reverso de la incertidumbre”. Resultó también esencial la aportación de la Dra. Patricia Molins, experta en la figura de María Luisa Caturla, además de la intervención de la propia Dra. María Bolaños, directora del Museo Nacional de Escultura de Valladolid y promotora de estas exposiciones, así como de la reciente y valiosa reedición por ella misma introducida de *Arte de épocas inciertas*. Solo resta felicitar y aplaudir esta iniciativa y esperar que traiga tras de sí prolífica descendencia; que la tarea de recuperación de esta figura esencial de la historia y la teoría del arte española que de un modo tan espléndido y fundamental ha comenzado, continúe durante los próximos tiempos y no cese hasta reinstaurarla en su merecido puesto.

Sara Jácome González

CROCE, M.; S. CUERVO, A.; VELASCO, A.; LIRA, A.; VALERO, A.; KOZEL, A.; LIDA, M.; DE HOYOS, J.; WERZ, N.; PAGNI, A.; Y NÚÑEZ, C. *El exilio español y sus consecuencias latinoamericanas*, Buenos Aires: Teseo/Facultad de Filosofía y Letras, 2021, 282 págs.

El presente libro de circulación digital integra la “Colección Pensamiento Latinoamericano” del Centro de Estudios La-

tinoamericanos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (CEL-UNSAM) cuyo eje se centra en los debates en torno al significativo “América Latina”. Este debate forma parte también del presente volumen, pero se aborda desde una temática específica: “*El exilio español y sus consecuencias latinoamericanas*” siendo los casos de Argentina y México los puntos de investigación de las y los autores que integran el volumen. Vale señalar que el origen de los trabajos aquí reunidos se remonta a la celebración de las Jornadas homónimas desarrolladas en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de América Latina (INDEAL), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en noviembre de 2020 organizadas por Marcela Croce. Tanto las jornadas como el presente libro logran reunir a investigadores mexicanos, españoles, alemanes y argentinos residentes en distintas partes del mundo para pensar “la dramática experiencia del exilio” pero –y tal vez sea esta su novedad principal– desde el punto de partida de la “verificación de una carencia” (p. 13). Así lo expresa Marcela Croce, editora del volumen conjunto: “Si bien el exilio español en América Latina es un tema que ha sido objeto de innumerables indagaciones plasmadas en artículos, seminarios y libros, apenas episódicamente fue abordado desde la perspectiva latinoamericana” (p. 13). El giro es importante porque evidencia un discurso en falta: las impresiones y visiones sobre la llegada de los *transterrados* –tal como José Gaos llamó a los exiliados españoles– al continente americano y los efectos generados a partir del arribo de estos nuevos inmigrantes republicanos en las redes de solidaridad, intercambio y circulación intelectuales en México y Argentina a mediados del siglo pasado.

En cuanto a la organización del libro, los escritos reunidos se dividen en dos grandes grupos. En primer lugar, el eje que nuclea los trabajos de Antón Sánchez Cuervo, Ambrosio Velasco Gómez, Andrés Lira, Aurelia Valero y Andrés Kozel se titula: “Pensamiento de lengua española”. Como apertura de esta primera sección encontramos el artículo “Tentativa de un humanismo crítico” de Sánchez Cuervo donde el punto de partida es la puesta en tensión entre el polo deontológico y el polo histórico del humanismo: “Humanismo, por tanto, como respuesta a una experiencia de inhumanidad” (p. 33). La pregunta por los efectos de este humanismo hispánico se suceden junto con la experiencia histórica del destierro: Sánchez Cuervo analiza la experiencia del exilio en tanto experiencia transnacional, lo cual implica una dificultad para hablar de identidades nacionales a la hora de pensar a qué país o qué suelo pertenecen finalmente las obras de estos intelectuales “en lengua española”. Por su parte, Ambrosio Velasco Gómez investiga la “Filosofía y política de los humanistas republicanos” indicando que la condición del destierro es causa, entre otras cosas, del descubrimiento de pertenencia de los emigrados a esta tradición humanista centenaria. La recuperación de dicha corriente significó entonces la apertura a una nueva perspectiva del desarrollo de la filosofía iberoamericana cuyo origen se remonta a “los grandes críticos del imperialismo español del siglo XVI que conformaron la Escuela de Salamanca” (p. 64). En la misma tensión paradójica que señalaba Sánchez Cuervo, Velasco Gómez hace notar que será entonces la vivencia, podríamos decir, actualizada, de aquel imperialismo, la que –al ser causa de los múltiples exilios del siglo xx– devuelve la conciencia de la

necesidad de recuperar aquella tradición humanista “común a España, a México y en general a Iberoamérica” (p. 63). Como caso emblemático del exiliado, en el texto “José Gaos en la cultura hispanoamericana” Andrés Lira se centra en la figura del filósofo español para ver de qué modo su obra incide en la cultura de acogida, pero también para analizar la forma en que los temas hispanoamericanos inciden, a su vez, en su propio devenir intelectual. En continuidad con Lira, Aurelia Valero se detiene en un análisis archivístico sobre los diarios, notas y cuadernos de Gaos. En su trabajo “Perennizar el instante. Diarios y aforismos de José Gaos”, analiza las zonas menos exploradas de la obra y la vida del autor, partiendo de lo que el mismo Gaos afirmara en 1959: “En un solo libro de Aforismos podría meter todo lo esencial de mi obra, incluido yo mismo” (p. 115). De esta manera, Valero Pie intenta mostrar el “potencial error de considerar estos manuscritos como textos secundarios” (p. 116). Para cerrar la sección, Andrés Kozel incluye su trabajo “José Gaos y Leopoldo Zea. Imbricación y contrastes” en el que, partiendo de lo que Gaos denominó el “pensamiento de lengua española”, analiza tres puntos claves: “los enigmas que se enfrentan al intentar apresar una vida intelectual”, “el espacio de proveniencia”, España, y “el espacio de re-enraizamiento”, México, y finalmente “las relaciones de tributación y deslinde que se establecen entre un discípulo y su maestro” (p. 142).

A diferencia de esta primera parte, la segunda sección del libro está articulada por el eje “Modos de circulación” y congrega los trabajos de Miranda Lida, Jorge de Hoyos Puente, Nikolaus Werz, Andrea Pagni y César Núñez. El artículo “Redes universitarias de la Institución Cultural Española. Un capítulo argentino de la

emigración” a cargo de Miranda Lida, abre la sección. Allí la autora “repone el trazado de redes universitarias y la función de la Institución Cultural Española de Buenos Aires (ICEBA) en el exilio de las élites científicas peninsulares” (p. 23). En segundo lugar, Jorge de Hoyos Puente, en su texto “La ‘mexicanización’ de los exiliados republicanos del 39. Los retos, las dificultades y los límites”, investiga la historia del exilio republicano en México a partir de una constante: los discursos de generosidad del país de acogida. El artículo se propone “comprender las razones de un discurso homogeneizador” que ubica a México como una suerte de tierra prometida para los exiliados del siglo XX (p. 186). Desde la Universidad de Rostock, Nikolaus Werz presenta su trabajo “El fomento hispano de la cultura alemana. Ortega y Gasset, Gaos y otros transterrados” en el que investiga tres puntos: la recepción de la filosofía y cultura alemanas en España a partir del siglo XIX, la figura de José Ortega y Gasset, y por último, el caso emblemático de José Gaos y los transterrados en México. Werz observa que una de las inesperadas consecuencias del exilio español en América Latina fue fomentar “una recepción de la cultura alemana (y española) no buscada de manera intencional por los regímenes políticos totalitarios o autoritarios que, en la década del 1940, gobernaban en Alemania y España” (p. 211). En continuidad con el artículo de Lida, Andrea Pagni analiza el contraste entre los recursos editoriales y públicos en Argentina y México que afectaron la circulación de las obras de los intelectuales emigrados. Su intervención, “Traductores en Argentina y México. Una aproximación”, analiza, entre otras cosas, los efectos que una editorial de respaldo estatal como FCE produjo en el campo intelectual mexica-

no en claro contraste con los incentivos privados que las publicaciones científicas recibieron en la Argentina durante aquellos mismos años. Por último, el volumen se clausura con el trabajo de César A. Núñez titulado “Luis Seoane entre el exilio republicano y la emigración gallega”, donde investiga el caso del intelectual dividido entre la militancia galleguista y la militancia republicana. Núñez señala que en la vida y obra de un pensador como Seoane se puede vislumbrar la experiencia doble o triple del exilio: de Argentina a la Península (exilio externo), de España a Galicia (exilio interno), pero también, y esto resulta en particular significativo, de una “lengua mayor” a una “lengua menor”, es decir, del español al gallego, y de este modo confirma que la errancia pareciera ser una experiencia permanente que alcanza todos los órdenes de la vida, sobre todo el lenguaje.

Adela Busquet

EXPÓSITO ROPERO, NOÉ, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, UNED, Madrid, 2021, 353 págs.

La publicación de las nuevas *Obras completas* de Ortega y la difusión de textos inéditos que ha llevado consigo, ha resultado ser en los últimos años un gran detonante de nuevas investigaciones sobre la producción del filósofo madrileño. Los expertos en la materia han encontrado razones para arrojar luz en diferentes aspectos de su pensamiento en los que se había llegado a ciertos callejones sin salida y el campo de la ética orteguiana no ha sido una excepción.

Noé Expósito ha dedicado su carrera investigadora a desentrañar los aspectos

fundamentales de la ética de Ortega más allá de las obras publicadas hasta ahora sobre este asunto y tratando de ser fiel más a los textos orteguianos que a las publicaciones de los intérpretes que gozan de mayor reconocimiento. Si ciertamente los grandes expertos de la obra de Ortega han abierto amplios caminos a seguir en la interpretación de la ética de Ortega, también resulta cierto que sus trabajos forman un cauce que resulta difícil abandonar para aquellos que se adentran posteriormente en la obra del filósofo español. La originalidad de la obra que analizamos reside en el establecimiento de un nuevo cauce de interpretación de la ética orteguiana a partir de un exhaustivo análisis de los grandes paradigmas interpretativos que sobre el pensamiento ético de Ortega se han vertido desde finales de los años cincuenta del siglo pasado.

Si esta obra alcanza una cierta cota de originalidad, se debe sin duda al marco interpretativo más general en el que se mueve, el cual consiste en ver a Ortega como un integrante de la tradición fenomenológica europea. El catedrático de la UNED Javier San Martín ha desarrollado a lo largo de más de treinta años una visión de Ortega que guarda cierta armonía con la propuesta husserliana y ha dado razones sobradas para entender que la filosofía de Ortega puede ser caracterizada como fenomenológica. Si la comprensión del pensamiento de cualquier filósofo pasa por el estudio de sus fuentes, resulta fundamental para comprender a Ortega el entorno filosófico en el que se mueve, la trama que sostiene sus reflexiones. En el campo de la ética, la conexión con la fenomenología resulta conocida a través de sus reflexiones sobre los valores, sin embargo no se habla aquí de un peso puntual o marginal, más bien, la fenomenología sostiene al completo la filosofía de Ortega y no es

simplemente algo que aflore con mayor intensidad en algunos momentos. Únicamente teniendo en cuenta este presupuesto puede comprenderse esta obra del joven investigador Noé Expósito. De ahí que en algunas páginas de la obra se vea obligado a justificar cuál es “la filosofía” de Ortega, pues, dependiendo de la respuesta, las armas con las que se cuenta para analizar los aspectos éticos serán unas u otras y resultarán más o menos coherentes con el resto de su pensamiento.

La investigación cuyos frutos han cristalizado en este libro consta de tres partes, las dos primeras conforman esta publicación y la tercera se reserva para un segundo volumen según explica el autor en la introducción. La primera parte consta de dos capítulos dedicados a cuestiones metodológicas así como a identificar y clasificar las distintas lecturas de Ortega que resultan fundamentales para el estudio de su ética. La segunda parte consta de siete capítulos en los que se analizan críticamente las distintas lecturas que de la ética orteguiana se han realizado desde Aranguren hasta hoy. La tercera parte, pendiente de publicación, se encargará de sistematizar la nueva propuesta del autor sobre la ética de Ortega.

El grueso de esta publicación tiene como objetivo identificar, clasificar y comparar críticamente distintas lecturas de la ética de Ortega: Aranguren y discípulos directos de Ortega, Pedro Cerezo, José Lasaga y las lecturas hermenéuticas e historicistas. Si por un lado es cierto que la publicación actual no aborda directamente la nueva lectura sobre la ética de Ortega por la que se apuesta, por otro, todo este volumen está salpicado de afirmaciones, tesis y argumentos sobre dicha lectura. De esta forma el contenido de dicho segundo volumen se halla en buena medida desvelado en sus líneas principales.

La tesis de partida es que la ética orteguiana se funda en la axiología fenomenológica que nuestro filósofo comenzó a elaborar explícitamente a partir de 1915 en torno a la ciencia de los valores. Para el autor esta es una propuesta que quedó olvidada, por un lado, por el desconocimiento de algunos textos inéditos, por otra, por la interpretación que, en especial Aranguren a propósito de la ética de Ortega, vertió en 1958, la cual está basada en un enfoque que reinterpreta los textos más primitivos desde la metafísica de la vida humana que se inicia en 1929. Ante ello el autor de esta obra propone una lectura cronológica de sus escritos y evitar así el procrónismo hermenéutico en el que afirma se mueve Aranguren y buena parte de los grandes intérpretes de la filosofía de Ortega.

Una segunda tesis que se enuncia es que la filosofía de Ortega y en especial su ética no puede entenderse sin la referencia a la adhesión a la teoría de los valores. Sin embargo, si hasta ahora se ha creído que la referencia principal de la teoría de los valores para Ortega es Max Scheler, se defiende en este trabajo que la influencia decisiva en este aspecto es el mismo Husserl. De esta forma cree Noé Expósito que la Estimativa orteguiana y la fenomenología de los valores que la sustenta, en abierto diálogo con la ética de Husserl, nos ofrecen un campo de investigación por explorar en el que está determinado a adentrarse.

Está decidido el autor a matizar la tan conocida afirmación de que el pensamiento de Ortega más original es una metafísica de la vida humana. Se ha repetido que la metafísica de Ortega no es ontológica y que no tiene como objeto el ser sino la vida humana, sin embargo esto debe pensarse a fondo. En esta línea, si lo primero que debe hacer la filosofía es

describir su objeto, debemos adentrarnos en este hecho teniendo en cuenta un texto de 1918, el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. En dicho discurso Ortega se propone una reformulación del ser de la mano de la fenomenología de los valores y su efectuaración estará en la base de su metafísica de la vida humana y de su antropología filosófica, las dos grandes propuestas que se han postulado como filosofía primera de Ortega. ¿En qué sentido Ortega reformula la idea de ser? La metafísica de Ortega trata de la vida y no del ser porque en el fondo más que el ser su objeto es el quehacer, pero esto no se entiende sino lo que Noé Expósito considera la afirmación clave del discurso de 1918: “la conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos”. Es decir, ante cualquier cosa no nos limitamos a conocer su constitución real, también se nos presentan como valiosas o despreciables. Este paso del ser entendido en términos entitativos a un ser entendido también en términos de valer es lo que pretende sintetizar el autor bajo el concepto “ser biográfico” que al llevarlo al terreno de lo ético se convertirá en el “imperativo biográfico”. El ser y el valer confluyen en la noción de ser que Ortega conceptualizará como vida biográfica y esto tiene unas consecuencias interesantes: la relevancia que tiene en toda su filosofía la Estimativa y la relativización de la ruptura que suele establecerse en la filosofía de Ortega desde 1928 en adelante pues parece que existe una mayor continuidad en su pensamiento desde este punto de vista. El mundo del quehacer que es la clave de la metafísica de la vida humana ya estaba introducido en 1918 a través del concepto del mundo del valer.

Por último, conviene destacar la lectura de los textos de Manuel Granell que

el autor recupera en este libro. De la mano de este discípulo olvidado de Ortega presenta las líneas principales del “imperativo biográfico”, al cual llega tras una lectura de *El tema de nuestro tiempo* en la que se presentan el imperativo vital y el imperativo cultural. Granell escribió una introducción a esta obra de Ortega en 1987 que pasó completamente desapercibida, pero que en el contexto de la investigación de Noé Expósito, adquiere una relevancia notable. Si bien esta obra nos presenta pues una lectura original de la ética de Ortega, no está de más destacar la revitalización que hace el autor de un intérprete como Manuel Granell cuya obra quizá se recupere y se redescubra para profundizar en los aspectos éticos de la filosofía Ortega.

Juan Manuel Monfort Prades.

GARCÍA JAMBRINA, LUIS y MENCHÓN, MANUEL, *La doble muerte de Unamuno*, Madrid, Capitán Swing, 2021, 152 págs.

El libro viene a sumarse a una serie de publicaciones acerca del último Unamuno, no el del período de la República, sino, más concretamente, el de su último día y de las circunstancias de su muerte, su entierro y noticias sobre ello. El título, la “doble muerte de Unamuno” encierra una buena carga de sentidos que van ligados al momento que vivía España en la última tarde de don Miguel, la del 31 de diciembre de 1936. Esa tarde fue la de su muerte, pero ¿por qué *doble* muerte? Responder a la pregunta o, más exactamente, indagar sobre aquellas circunstancias es el contenido del libro.

Luis García Jambrina y Manuel Menchón ofrecen una pesquisa entre novelesca

y detectivesca de las circunstancias en que murió Unamuno. Según los autores la pesquisa es un “cruce de crónica y reflexión, indagación histórica y biográfica y recreación literaria en torno a las circunstancias de todo tipo que rodearon la muerte de una de las figuras más controvertidas y fascinantes de la España reciente.” (p. 7). El resultado de la pesquisa no es lo más importante, debido a que, al fin, el lector no obtiene sino alguna sospecha respecto de la causa exacta de la muerte de Unamuno. A pesar de ello, a pesar de que los autores no ofrezcan una información capaz de satisfacer dudas y responder a preguntas que el libro plantea, buena parte del mérito de éste se halla en el planteamiento mismo de las preguntas.

Los autores dejan claro desde el principio que los golpistas del 36 quisieron apoderarse del prestigio de Unamuno y utilizarlo para sus fines, una vez que él se había adherido al golpe militar contra la República. Como se sabe, Unamuno rectificó tal adhesión al ver la represión y, sobre todo, los crímenes que perpetraban los “nacionales” (asesinatos de Casto Prieto, Salvador Vila, Atilano Coco, García Lorca y tantos otros). En la famosa sesión del 12 de octubre, en la Universidad de Salamanca, Unamuno mostró con claridad que no estaba con los sublevados, que la palabra es el distintivo humano, ligado a una razón “inquisitiva, no inquisidora”. Esa razón era incompatible con la violencia irracional y bárbara.

El relato oficial sobre la muerte de Unamuno es el que apareció en diarios como *La Gaceta Regional de Salamanca* o *El Adelanto*. En el primero se decía, el 1 de enero de 1937, que Unamuno había muerto mientras tenía una entrevista con el falangista Bartolomé Aragón. En el segundo se precisaba que Aragón era “amigo” de Unamuno, algo que los autores

desmienten y consideran parte del relato oficial, al cual se añade el entierro el día 1 de enero de 1937, escenificado de forma que pareciera una ceremonia en la que falangistas bien conocidos llevaran a hombros el féretro, envuelto en la bandera con el yugo y las flechas de la Falange. Era toda una apropiación pública de la figura de Unamuno, convertido así en uno de los suyos, en un falangista. Continuando con este relato oficial, los autores conceden especial relevancia al prólogo que José María Ramos Loscertales escribió para el libro de Aragón *Síntesis de economía corporativa*, publicado en Salamanca en mayo de 1937. El prólogo lleva por título “Cuando Miguel de Unamuno murió”. Al parecer, Loscertales, que había recibido de Aragón la información sobre el fallecimiento, pretendía defender al falangista de las acusaciones de asesinato que proliferaron en la España republicana al conocerse la muerte de don Miguel. Recuerdan también los autores que Loscertales, catedrático de Historia de España en la Universidad de Salamanca, fue el principal impulsor, junto con Teodoro Andrés Marcos, del “Mensaje de la Universidad de Salamanca a las academias y universidades del mundo acerca de la guerra civil española”, auténtica apología de la España que pretendían imponer los sublevados, bajo el pretexto de “defensa de la civilización cristiana de Occidente”, un lema que había usado Unamuno y que hizo suyo el mismo Franco. El prólogo de Loscertales estaría pensado como exculpación de Aragón respecto de toda huella que apuntara a él como causante de la muerte de Unamuno. Al mismo tiempo, ese prólogo era, una vez más, una apropiación de don Miguel en favor de la Falange. Loscertales “viene a decir que Unamuno era falangista sin saberlo”. El libro de Aragón no tuvo especial resonancia, pero sí el prólogo, al

ser publicado por *La Gaceta Regional de Salamanca*, el 31 de diciembre de 1937 y por *Arriba*, el 15 de junio de 1939. Tal sería el relato oficial de la muerte de Unamuno.

El libro ofrece un interesante repaso de la figura de Bartolomé Aragón. Sabemos ahora que organizaba autos de fe quemando libros, ceremonias en las que bibliotecas, librerías y editoriales enteras en la zona nacional fueron pasto de las llamas, y no por capricho de algún descerebrado, sino por orden del presidente de la Comisión de Cultura y Enseñanza, José María Pemán. Quien esto escribe, al buscar ediciones del *Manifiesto Comunista* en el Archivo de la Guerra Civil, de Salamanca, encontró varios ejemplares chamuscados, salvados quizá en el último momento o retirados por un viento piadoso. Los autores ofrecen varios testimonios sobrecogedores de estas quemas. Bartolomé Aragón participó muy activamente en ellas, según se nos muestra en páginas 96-97, tomando la noticia del periódico *La Provincia de FE*, de Huelva, dirigido por él y que informa de como Aragón, para justificar la quema, busca apoyo en la purga que cura y barbero llevan a cabo en el famoso capítulo IV del *Quijote*. Con toda razón señalan a aquí los autores la incoherencia de que una persona que organiza y celebra tales autos de fe “pueda admirar o siquiera respetar a don Miguel de Unamuno” (p. 98), quien habló del personaje cervantino convirtiéndolo en una auténtica filosofía, en el símbolo de la libertad y la autoconciencia.

El libro vuelve sobre la muerte de Unamuno, ocurrida en presencia de una sola persona, Bartolomé Aragón. Aparte de él, la única persona que se hallaba en casa era Aurelia, la sirvienta. El relato que conocemos del fallecimiento dice que don Miguel, en un momento de la entrevista

con Aragón, inclinó la cabeza y éste notó que a Unamuno se le estaban quemando las zapatillas en el brasero colocado bajo la mesa camilla. Aragón comenzó a gritar: “¡Yo no he sido, yo no lo he matado!” Este grito, que ha quedado como uno de los sucesos que acompañaron el fallecimiento de Unamuno, es un misterio que sigue sin aclararse y que los autores tampoco pueden explicar más allá de indicar que se extendió la sospecha de asesinato por amplias zonas de la geografía española.

Para aclarar la causa exacta de la muerte de Unamuno se aportan aquí interesantes datos, tanto del médico que dictaminó “hemorragia bulbar” (p. 114), Adolfo Núñez Rodríguez, amigo de la familia Unamuno, como del prestigioso forense Francisco Echeverría Gabilondo, al que los autores acuden para un informe sobre el dictamen de la hemorragia bulbar. Echeverría responde que no se puede emitir tal dictamen en el caso de una persona muerta “sin examinar a fondo el cadáver o hacer una autopsia.” (p. 116). El problema reside en que no está claro si Núñez llegó estando ya muerto Unamuno o si vivía todavía. Sobre indicios de criminalidad Echeverría señala que hay, efectivamente indicios de muerte no natural, “pero lo complicado es transformar esos indicios en evidencias.” (p. 118). Por ello los autores dejan en el aire la posibilidad de muerte no natural de Unamuno, de una muerte amañada, pero sin posibilidad de aportar más datos al respecto al no haberse realizado una autopsia. Tampoco queda claro por qué el entierro fue organizado por los falangistas y no por la familia, que de seguro habría actuado de forma muy distinta. Lo cierto es que el féretro de Unamuno fue llevado a hombros por los falangistas en un acto cuyos documentos gráficos son bien conocidos. En ellos se distingue claramente a los portadores:

Víctor de la Serna, Miguel Fleta, Antonio Obregón, Emilio Díaz Ferrer, todos ellos “colaboradores de Prensa y Propaganda de la Falange a las órdenes de Millán Astray” (pie de una de las fotos del entierro).

Entre el conjunto de fotos de las páginas centrales hay documentos poco conocidos, como es el escrito en el que el ministerio alemán de asuntos exteriores del Tercer Reich maniobra para que no se conceda a Unamuno el premio Nobel de literatura en 1935. Otro documento poco analizado hasta hoy son las notas de Ignacio Serrano, catedrático de derecho de la Universidad de Salamanca, tomadas el 12 de octubre sobre el acto del Paraninfo. Es interesante este texto por ser del mismo día del acto y por contener información de lo que dijo Unamuno y de lo que dijo también Millán Astray, ya que se ha fantaseado mucho sobre ambas intervenciones, de las que no existe grabación.

La doble muerte de Unamuno consiste, pues en la muerte física, por un lado. Los autores dejan caer bastantes sospechas en torno a si pudo ser un suceso preparado. Por otro, consiste en la apropiación falangista del entierro, en la injustificable apropiación de la figura de Unamuno para hacer de él un falangista más. A este respecto se recogen las palabras de Miguel de Unamuno Adarraga, nieto de don Miguel, quien califica el entierro como un acto escenificado por falangistas sin permiso de la familia: “Fue un robo, casi, casi violento, por decirlo así, y sin pedir permiso a nadie, claro. Se apoderaron de él hasta el final, no sólo de cuerpo, sino de..., con el uso que hicieron propagandístico y demás, intentando presentarlo poco menos que como un fascista.” (p. 132)

No hay duda de que los sublevados consideraban una baza importante presentar a Unamuno como uno de los suyos. Pero esa forma de manipular la iden-

idad del vasco Unamuno es una infamia que no podía admitir quien fuese lector de su obra, pues la filosofía quijotesca de Unamuno es siempre expresión del anhelo de ser sí mismo, de rebelarse contra la servidumbre o la falta de reconocimiento de la dignidad humana, contra todo dogma impuesto por la fuerza.

El libro constituye una reivindicación del gran humanista Unamuno, además de una oportuna denuncia de la manipulación de su figura y del verdadero significado de su obra. Creo que los autores han realizado aquí una encomiable labor al analizar la muerte de don Miguel y al ofrecer datos desconocidos acerca de personas que estuvieron en el escenario de esa muerte, como es el caso de Aragón. Tras reconocer los méritos del libro diría que una buena forma de poner broche de oro a la relevancia cultural que sus autores resaltan y elogian en Unamuno, consistiría en proclamar la necesidad de unas obras completas en las que se recoja con rigor su inmenso legado, algo en lo que vengo insistiendo desde hace muchos años. De momento, los lectores de Unamuno agradecerán esta aportación, llena de simpatía al vasco universal.

Pedro Ribas

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, MARTÍN, *Aristóteles Gallaecus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant a Pedro Galego*, Ribeirão, Húmus, 2020, 927 págs.

El profesor de la Universidad de Santiago de Compostela, Martín González Fernández, acaba de publicar un libro de los que ya no se escriben. Esta *rara avis* está compuesto por más de 900 páginas,

una amplísima bibliografía, un ingenue índice onomástico y todo ello como resultado de un magnífico trabajo de investigación sobre la filosofía de la naturaleza en la Edad Media, fruto de una estancia en el Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidad de Oporto (Portugal). Pero el libro es original también en el propio formato. De autoría única, añade, sin embargo, dos apéndices de otros autores como Rocío Carolo Tosar y Jorge Cendón Conde y cuatro láminas finales muy útiles por cuanto nos muestran cómo se entendían las funciones del entendimiento en la época medieval.

Nos cuenta el propio Martín González en su *Introducción* que el guión del libro surgió durante el tiempo de confinamiento y fue inspirado por algunas lecturas e ideas de otros autores anteriores a él que habían dejado apuntadas, a modo de hipótesis, algunas de las pesquisas que guían la monografía. Con honestidad y agradecimiento, Martín González Fernández menciona expresamente los estudios que le precedieron y las fuentes de las que bebió: Francisco Rico, Elena Casadei y José Martínez Gázquez.

Como indica el título, la obra trata de Aristóteles y del medieval, pero el lector de esta monografía se va a encontrar con multitud de temas adicionales. Martín González instaura un itinerario por todo el medieval –y parte del Renacimiento– saltando de Persia a China y de los árabes a los griegos, para regresar de nuevo al medieval: Giordano Bruno, David de Dinant, Alberto Magno, Pedro Galego... Lógicamente a nosotros nos interesa, por cuestiones obvias, la filosofía medieval hispana. Porque en el ámbito de los estudios de la filosofía española e iberoamericana ha sucedido lo mismo que ha pasado en otras áreas: el olvido. Se han trazado fechas, priorizado temas, adscrito autores

e identificado movimientos, pero, al final, la Edad Media suele ser la gran olvidada. Y más consciente soy de este abandono tras la lectura de esta obra. El objetivo principal que se proponía González era estudiar la filosofía natural en la Galicia medieval, pero este objetivo no puede llevarse a cabo sin hablar antes de Toledo y su escuela de traductores (p. 309), de Murcia y su supuesto estudio superior (p. 247 y ss.) y también de algunos círculos de la Universidad de Salamanca (p. 35).

Los nombres estudiados son numerosos (el propio autor nos previene de que ha tenido que reducir el índice onomástico), pero hay algunos que sobresalen porque ellos mismos sobresalieron en la configuración de nuestra propia historia: Lucas de Tuy, el Tudense (p. 203), Juan Gil de Zamora (p. 236), Ibn Sa'bin (p. 256), etc. También prevalece en este trabajo un nuevo centro de estudio: Santiago y su camino. Transitado por clérigos, frailes, peregrinos o cortesanos, todos ellos, mientras hacen el camino, van desarrollando a la vez un pensamiento global (hoy diríamos interdisciplinar) que concluye con la creación de algunas leyendas y la instauración –que de todo hubo– de algunas herejías.

Al autor no se le escapa la “gran revolución espiritual” del priscilianismo (p. 195), pero sabedor de que este episodio es sin duda el más conocido de la Edad Media gallega prefiere adentrarse en otros temas de investigación como el Tribunal Inquisitorial de Santiago, que en el siglo XVI se defiende de la herejía protestante y la presencia de judaizantes o detenerse en el perfil de un arzobispo compostelano “interesado en todo tipo de ciencias naturales y que nutre sus bibliotecas de este tipo de literatura científica” (p. 108).

De todos estos mitos y leyendas destaca una narración surgida en este camino

de virtudes, pero también de “escándalo y perdición” (p. 201), que capta la atención del autor hasta el punto de dar título a la obra que estamos comentando: se trata de la leyenda de un *Aristóteles Hispanus*.

Según este relato hubo un tiempo – dentro del medievo– en que se pensó que Aristóteles, “*del fecho del grand Aristótil*”, podría haber nacido en España o tal vez en Portugal. Como nos muestra González, esta invención sobre el nacimiento de Aristóteles no fue del todo desinteresada o inocente. Se erige en el siglo XIII, en la corte alfonsí (p. 35) y seguramente se hizo intencional para servir a los intereses de la Monarquía. Después, sólo fue cuestión de tiempo hasta que algunos intelectuales “mordieran” y decidieran mantener la ficción. Martín González recoge todos los testimonios para confesar que él se inclina más por la existencia real de un *Aristóteles Hispanus*, producto de las primeras traducciones que se elaboraron de su obra en la Península y que, inevitablemente, tuvieron que *hispanizar* al griego, pues ya se sabe que toda traducción es en el fondo una traición.

Menos mal que nos quedan investigadores como Martín González, que lejos de traicionar los estudios filosóficos e historiográficos han sellado un pacto con ellos. Se llama honestidad intelectual que no es sino la antigua actitud socrática de apertura hacia las razones que se oponen a nuestra propia opinión y de esta manera elaborar trabajos tan rigurosos como el que ahora se nos ofrece.

María Martín Gómez

HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA (dir.), *Mujeres con Alma Española/Iberoamericana. Vidas ejemplares con coraje*, Madrid, Dykinson, 2021, 248 págs.

I. Presentación. La obra que se presenta al lector es dirigida por la Catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos I, Cristina Hermida del Llano y publicada por la reconocida editorial jurídica Dykinson, cuenta con 248 páginas en las que se recogen algunas de las ponencias impartidas en los tres ciclos de conferencias (2017-2020) “Mujeres con Alma española/iberoamericana” en el Club Alma y en el Café Gijón, ambos en la ciudad de Madrid. La primera edición del ciclo se celebró en el año 2017 dentro de las actividades del Club Alma y de aquí tomará su título la iniciativa “Mujeres con Alma”, que continuará en los años sucesivos hasta la actualidad en el evocador lugar de reunión cultural Café Gijón.

Esta obra intenta ofrecer un rico testimonio, a la vez que una pequeña muestra, de la importancia que la mujer ha tenido en la configuración de nuestro legado cultural e ideológico, por ello señala Cristina Hermida: “me refiero a mujeres con alma en el sentido de figuras femeninas valiosas que han conseguido brillar por sí mismas a pesar de las dificultades que han encontrado en su época, impulsando movimientos sociales o reformas, y que han servido por su talante y ejemplaridad moral de motivo de inspiración para seguir avanzando en la lucha por la conquista de un mundo mejor”. En efecto, el conjunto de las mujeres objeto de estos estudios contribuyeron, sin lugar a duda, a transformar el estado de cosas con el que se las tuvieron que ver y alumbraron con su luz el camino hacia un mundo mejor. Porque lo que hace extraordinarias a estas y otras “mujeres con alma” no fueron tanto las dificultades y obstáculos con los que se encontraron; sino, el valor, el coraje o la determinación con el que les hicieron frente y gracias al cual engrandecieron la feminidad.

El libro debe ser bienvenido por varias razones y quizás la más poderosa de éstas sea el hecho de reivindicar el papel de las mujeres en la historia española e iberoamericana, como protagonistas de ésta, en su lucha por transformar una sociedad masculina empeñada en negar la obvedad: la igual dignidad ontológica del hombre y la mujer. La vida de cada una de las mujeres de esta obra es una voz imposible de silenciar, que denuncia las injusticias de las que fueron víctimas; pero, también, nos da prueba del poder de la verdad y la razón frente al que se pliegan las voluntades de dominio patriarcales y al que, merced a la historia, ninguna injusticia social escapa.

Otra razón que convierte en una lectura muy recomendable este libro es que cultiva el género biográfico sin perderse en una recopilación prolija de datos y acontecimientos que ensombrecen la personalidad e identidad del sujeto de estudio. Por el contrario, el lector puede encontrar en este libro biografías, valga la redundancia, “con alma” en las que los datos y vivencias quedan al servicio del retrato lo más objetivo y fiel posible de sus protagonistas. Pero no se trata de un ejercicio de hiperrealismo, ni de una instantánea huérfana de color. Cada estudio refleja en sus líneas los más bellos atributos de estas mujeres, sus valores, aquello que las convierte en patrimonio común de nuestra patria, que en atención a ellas bien pudiera ser, jugando con las palabras *–matria–*.

Ahondando en las razones de la oportunidad de esta lectura, sin perjuicio de otras muchas que el lector sabrá hallar entre sus páginas, creo que esta obra nos permite mirar con otros ojos, ver lo que a veces se nos resiste o no queremos ver. A través de los estudios de sus autores se nos hace partícipes de la mirada aguda, crítica, valiente y fervorosa de estas

mujeres que consiguieron sobreponerse a la realidad de su tiempo y elevarse como referentes atemporales de moralidad y sacrificio. Vidas colmadas de autenticidad cuyo ejemplo ennoblecerá al lector, porque en ellas encontraremos nuevos horizontes de sentido como resultado de su lucha contra las reglas establecidas, de su creatividad y su originalidad.

A continuación, expondré sintéticamente los rasgos generales de cada uno de estos retratos biográficos femeninos que nos ofrece la obra *Mujeres con Alma*. Espero no descuidar ninguna de las muchas virtudes de la obra; aunque, sobre todo, me gustaría que las reflexiones que siguen puedan servir como una amable invitación para su lectura.

II. Martín Rivera, R., “Una mirada política y jurídica a Isabel I de Castilla. Quien dice alma, dice razón, y la suya fue de Estado”, (pp. 17-34). El estudio del profesor Martín Rivera nos presenta la figura de la insigne Isabel I de Castilla como adalid de sabiduría práctica y arquetipo de moderación. En este sentido, el estudio de la reina católica, que presenta el profesor de la Universidad Rey Juan Carlos I, gravita en torno a dos ideas fundamentales: Isabel como monarca en la que confluyen *potestas* y *auctoritas* y como modelo de prudencia política. En el primer perfil de Isabel de Castilla el autor destaca sus excelentes cualidades y virtudes para el correcto desempeño del oficio de reinar, aglutinando el poder socialmente reconocido (legitimidad dinástica) y la sabiduría manifiesta (de moralidad, juicio y acción). A juicio del profesor Martín esta sabiduría práctica de la que hace gala Isabel toma la forma de una particular y originalísima en la historia “razón de Estado” consistente en unir indisolublemente poder, religión y derecho. Consecuencia de la cual se inicia un proceso de centralización del poder

que, bajo su concepción tradicional hispánica, no puede ser otra cosa que la responsabilidad o el oficio de gobernar con justicia (cristiana) un pueblo de hombres –y mujeres– libres.

III. Rodríguez Puerto, M. J., “Beatriz Galindo, la Latina”, (pp. 35-51). El profesor Rodríguez Puerto comienza su estudio de la Latina a través del estudio del *status* de la mujer en la Edad Media, poniendo en duda el valor de algunos tópicos humanistas muy extendidos y destacando el interés que mostró desde un inicio Isabel de Castilla en la formación y estudio de las mujeres, creando un ambiente propicio para las mujeres literatas en Castilla. Sobre la figura de Beatriz Galindo, Rodríguez Puerto cree discutible la posición de Llanos, para quien Beatriz habría sido camarera real, profesora de latín y consejera áulica de la reina Isabel. El profesor de Jerez considera más probable, siguiendo las lecturas de La Torre, que sencillamente fuera personal de la corte de Isabel y que, ciertamente, se le reconociera su valía intelectual en más de una ocasión tanto por los reyes católicos como por Carlos I; pero, la falta de apoyo documental no permite avalar ni su condición de camarera real ni la de profesora de latín de la reina. Por el contrario, a juicio de Manuel Rodríguez, los datos proporcionados por la Historia corroboran a Beatriz Galindo como una ejemplar cabeza de familia, quien supo vencer las limitaciones derivadas de su *status* social y jurídico, para construir una familia poderosa y rica gracias a su eficaz administración. Si bien, las mejores pruebas de sus excelentes aptitudes para la administración y gestión del patrimonio lo serán las fundaciones del Hospital la Latina y de los conventos, vinculados a la orden de la Inmaculada Concepción. Así, concluye el autor: “Beatriz Galindo es un ejemplo

particularmente relevante de los espacios permitidos a la actuación de las mujeres y de los espacios que esas mujeres podían ganar gracia a su esfuerzo. Un esfuerzo considerable, porque debía desenvolverse en unas mentalidades y estructuras sociales y jurídicas que mantenían la desigualdad entre el hombre y la mujer, y que se mantuvieron inalterables, a pesar de la actividad de las mujeres como la Latina”.

IV. Novales Alquézar, M. A., “La fuerza del espíritu en Teresa de Jesús y el amor en el Derecho matrimonial”, (pp. 53-81). El capítulo de la profesora Novales nos ofrece un vivo retrato de la figura de Teresa de Ávila, primera mujer doctora de la Iglesia, centrado en su particular concepción del amor y, por esta razón, la obra de *Las Moradas* se convierte en el eje vertebrador de su estudio. La autora contextualiza la posición de Teresa de Jesús dentro de las líneas trazadas por Von Hildebrand y Doms, para ambos teólogos el amor constituye la base personalista del matrimonio canónico, entendido como íntima comunidad de vida y amor. Novales hace un atrevido paralelismo entre la biografía de Teresa y los caminos para la elevación espiritual de *Las Moradas*, con arreglo al cual el amor afectivo tiende naturalmente hacia su sublimación mística, a la íntima unión del amante, lo amado y el amor, haciendo posible en ese punto la perfecta comunión con Dios. El amor de Teresa se eleva sobre ella y sus lazos afectivos para alcanzar el amor a Dios, donde encuentra la perfecta armonía entre los afectos y el espíritu. Del mismo modo, piensa Novales el matrimonio canónico debe buscar la perfecta realización del amor y ésta es la unión íntima y espiritual entre los cónyuges, vivífico reflejo del amor de Dios al hombre.

V. Del Prado Higuera, C., “La condesa de Montijo, María Manuela Kirkpatrick:

recuerdos de una vida”, (pp. 83-109). El capítulo de la profesora Cristina del Prado destaca en el conjunto de la obra por reflejar con más lealtad el género biográfico y, ciertamente, construye con éxito una crónica muy detallada de la agitada vida de la condesa de Montijo. Para este fin, la profesora de la Universidad Rey Juan Carlos presta especial atención a la correspondencia de María Manuela Kirkpatrick, que le servirá de hilo narrativo a la autora para ir desgranando los sucesos más relevantes de la vida familiar y social de la condesa de Montijo. No obstante, la profesora del Prado no olvida la necesidad de hacerse eco de la prensa del momento, así como de los cronistas más autorizados sobre la condesa. Entre sus páginas el lector podrá encontrar noticias del *Heraldo*, *Revista Semana*, *La España*, *El Imparcial*, *La Ilustración española y Americana* y *la Época*, notas de prensa que nos permiten evocar la alta sociedad del Madrid decimonónico y la importancia que en este círculo tuvo María Manuela Kirkpatrick. Junto a la prensa, la autora presta atención a multitud de cronistas (Burdíel, Hanotaux, De Llanos, Smith, Demerson, Tkicknor, Bolufer, etc.) que le son de gran utilidad para contextualizar histórica y sociológicamente las letras de la condesa de Montijo. El resultado es inmejorable, la profesora del Prado nos ofrece el relato biográfico de una mujer hecha a sí misma, a la medida de su ambición, dueña de su propio destino y condición, convertida en el centro de la vida social de su época, cuya fama traspasará nuestras propias fronteras y su eco se extiende en las noticias de embajadores y diplomáticos de los más diferentes países. Una mujer capaz de simpatizar con el carlismo y, al tiempo, lograr la amistad de la reina Isabel II, sin duda, nos da una buena prueba de sus habilidades sociales.

VI. Manzanero, D., “Concepción Arenal, el alma independiente de una mujer contra los muchos prejuicios de su época”, (pp. 111-125). El capítulo quinto de la obra está firmado por la profesora Delia Manzanero y ofrece una cuidada y objetiva aproximación a la personalidad e ideas de nuestra más aclamada jurista feminista Concepción Arenal. En este sentido, la autora sabe combinar acertadamente en su apunte biográfico los aspectos emocionales o personales de Concepción Arenal con sus convicciones ideológicas y filosóficas, trazando una imagen muy lograda del “alma”, de la singularidad y recuerdo, de Concepción Arenal. En este sentido, la lectura del capítulo de la profesora Manzanero nos ofrece un recuerdo vivo, en el que muchas mujeres podrán encontrar un modelo de feminidad, atrevida y orgullosa; pero, ante todo, ejemplo de libertad, moralidad y solidaridad, valores con los que se ennoblece la causa feminista. Este espíritu ha sido bien descrito por Delia Manzanero con las siguientes palabras: “Lo que nos parece admirable de ella es que tuviera esa fuerza psíquica suficiente para sostener sus aspiraciones en medio del machismo ramplón decimonónico español. Ella no se quebró. Ella no se derrumbó. Ella no terminó envejecida y oscura, como esos pajarillos de Laforet, con el pecho palpitante de impotencia y asfixia”. En el ámbito ideológico esta firmeza de carácter cede ante una racionalidad crítica y armónica, fruto quizás de las lecturas krausistas de Arenal, que se rebela frente a las injusticias sociales y clama por la humanización de los excluidos. Así, no extraña que Concepción Arenal ya en 1860 abogue por una sanidad pública, una educación pública y la igualdad de oportunidades entre el hombre y la mujer, abriendo el camino a la revolución cultural que supuso la Insti-

tución Libre de Enseñanza. Convencida siempre estuvo Arenal de que el progreso social estaba ligado inexorablemente a la igualdad jurídica y social del hombre y la mujer, sin más diferencias que las establecidas a causa de su distinta naturaleza y que no son sino causa de armonía entre los sexos.

VII. Mora García, J. L., “La mujer al rescate, antagonistas y protagonistas en el postrer Galdós”, (pp. 127-147). El profesor Mora, emérito de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, firma un capítulo extraordinariamente original acerca de la figura de Benito Pérez Galdós, sus convicciones, desengaños y esperanzas acerca de la nueva España del siglo XX; sin embargo, lo que convierte en original su aportación no es el estudio del eterno autor canario, sino el estudio de cómo Galdós utiliza a la mujer como sujeto de sus narraciones y portadora de los valores y principios, que a través de sus novelas quiso transmitir. El profesor madrileño reconoce que este uso estratégico de lo femenino como vehículo de comunicación de ideas se produce en la vejez de Galdós, es decir, consciente ya de las dificultades y obstáculos que impiden a España desarrollarse como potencia y ser signa heredera de su pasado glorioso. Así, puede afirmarse que Galdós identifica a la mujer como el principal sujeto del cambio social que es necesario para España y esto es especialmente manifiesto en el hecho de que haga de las mujeres las protagonistas de sus últimas narraciones. Como acertadamente expresa Mora: “Supo, lo había sabido desde que comenzó a escribir novelas, que solo la mujer podía ser ese agente que rescatara aquella tradición. Sus protagonistas serán, durante este periodo y hasta el final con *Santa Juana de Castilla* (1918), personajes femeninos vigorosos,

capaces de poner su vida en juego para destruir situaciones sociales opresoras que obligaban a claudicar”. Es más, nos relata el profesor Mora, la novela de Galdós *Casandra* publicada en 1905 ofrece ese choque entre lo nuevo y lo viejo, entre una España floreciente y otra España agonizante, a través del enfrentamiento entre Casandra y Juana Samaniego. Ahora bien, si Casandra evoca la lucha y la ruptura con la superstición y el costumbrismo, piensa Mora, el personaje de Atenaida (*La razón de la sinrazón*, 1915) nos presenta al paradigma de la razón triunfante, transformadora de una realidad carente de sentido y prejuiciosa. En ese mismo año, presentará en las salas de teatro Galdós a sor Simona, quien representará –de acuerdo con el análisis de Mora– los valores de la piedad, el sacrificio y el humanismo tan necesarios para la regeneración de España; pero a través de la exaltación de una maternidad, que todo lo perdona y todo lo puede.

VIII. Fernández Ruiz Gálvez, E., “Emilia Pardo Bazán y la cuestión de la mujer”, (pp. 149-165). La profesora Encarnación Fernández, catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, nos presenta un retrato de Emilia Pardo Bazán en el que se mezclan armoniosamente los datos históricos, biográficos, sociales y políticos, con la intención de ofrecer la imagen más fiel de esta extraordinaria mujer y, también, para defender la actualidad y vigencia de sus ideas políticas y culturales. En este sentido, sorprende descubrir cómo en gran medida las propuestas esenciales de Pardo Bazán continúan aún siendo de utilidad tanto para el diagnóstico de los males, que aquejan a la mujer española, como para el tratamiento o remedio de estos. La profesora Fernández nos dibuja a Emilia Pardo Bazán en clave regenera-

cionista, muy crítica con la realidad española de su tiempo y, en particular, con la situación social y política de la mujer. Al igual, que otras intelectuales de su época, considera que la renovación y progreso de la sociedad española pasa por la igualdad jurídica y política entre hombre y mujer, porque la mujer es un sujeto clave en el desarrollo de las sociedades liberales y necesario para el triunfo de la democracia. Por ello, concluye Encarnación Fernández, el grueso de su pensamiento político puede sintetizarse en tres ideas fundamentales: la reforma del sistema educativo para garantizar la igualdad entre los sexos; el libre acceso de las mujeres a las enseñanzas oficiales y al trabajo; y el acceso de la mujer a los derechos políticos que le son negados. Propósitos emancipadores y de enorme justicia social que fueron enunciados como verdades de la razón por Pardo Bazán; pero que, como advierte Fernández, aún deberían pasar décadas para demostrar su insuficiencia en orden a una igualdad real entre hombre y mujer, lo que requeriría una profunda transformación social en clave femenina y de corresponsabilidad.

IX. Delgado de la Rosa, J. A., “María de la Concepción Luz Agustina Rodríguez-Casanova y García San Miguel (1873-1949). Luz Casanova”, (pp. 167-183). El profesor Delgado ofrece al lector el recuerdo de la figura de Luz Casanova fundadora de la Congregación de Damas Apostólicas del Sagrado Corazón de Jesús como ejemplo de fortaleza y solidaridad cristiana, que informará todas sus acciones de piedad y justicia social. La obra de Luz Casanova, nos dice Delgado, transitó del Madrid burgués al Madrid paupérrimo, preocupada por paliar los efectos devastadores de la pobreza trató de ofrecer una educación cristiana, que constituyese el germen de la transformación social. El

método pedagógico consistía, esencialmente a juicio de Delgado, en proporcionar una educación total que contribuyese a poner en valor la vida de cada persona, mediante el aprendizaje colaborativo y solidario, la música y el juego, en la línea de las ideas de Giner de los Ríos. Sin embargo, no descuida Delgado, la aportación de Luz Casanova a los propósitos de Acción Católica, de manera que la actividad social y educativa de ella se planificaba generalmente en rivalidad con otros colegios protestantes y laicos; pero, también, en el mismo seno de la Iglesia, Luz Casanova luchó por la igualdad jurídica de la mujer y por su importancia en el trabajo apostólico, de lo que dan buena prueba las constituciones y ejercicios espirituales de la Congregación de las Apostólicas del Sagrado Corazón. En síntesis, el “alma” de Luz Casanova queda reflejada en su firmeza en la fe, su profunda convicción en los principios sociales de la Iglesia y en el derecho natural cristiano, cuya defensa y promoción mantuvo incólume en su apostolado dentro y fuera de la Iglesia, siempre en atención a los más necesitados.

X. Aparisi Miralles, A., “Figuras femeninas en la historia de la farmacia española: Elvira Moragas”, (pp. 185-192). La profesora Aparisi Miralles, Catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad de Navarra, nos presenta la figura de Elvira Moragas como un ejemplo, entre muchos, de mujeres que gozaron de una gran libertad vital y tuvieron el coraje de abrir nuevos caminos con mucha tenacidad y una elogiada capacidad de compromiso. Todo esto queda de manifiesto en el relato biográfico de la primera mujer farmacéutica trazado por la profesora Aparisi. Elvira Moragas obtuvo su licenciatura en Farmacia en 1905 por la Universidad Central de Madrid y, aunque no fue la primera alumna universitaria de

Farmacia de nuestro país, en 1911 al asumir la titularidad de la farmacia familiar, se convertiría en la primera mujer farmacéutica de España. Como farmacéutica nunca descuido la atención a los más necesitados y siempre dio prueba de un gran y cristiano sentido de la caridad y así, al tomar su hermano Ricardo la titularidad de la farmacia, en 1915 ingresó en el Carmelo de Santa Ana de Madrid como María Sagrario. Allí llevó una vida de oración y fe, hasta que la Guerra Civil quebró la vida del convento con un asalto popular el 20 de julio de 1936. Poco después, el 14 de agosto Elvira Moragas fue detenida y conducida a la checa socialista de la calle Marqués de Riscal, apenas unas horas después y tras negarse a prestar información a los asaltantes, fue abatida a tiros el 15 de agosto en la ermita de San Isidro. El 10 de mayo de 1998 el Papa Juan Pablo II la beatificó y hoy se le rinde memoria como patrona de los farmacéuticos. Como concluye Aparisi Miralles: “supo hacer del seguimiento de su conciencia el único y verdadero motor de su vida, fue fiel a su proyecto vital y a su fe”.

XI. Altamira, P., “Elena Fortún y las niñas de la posguerra”, (pp. 193-200). La escritora Pilar Altamira nos recuerda a Elena Fortún (Encarnación Aragoneses) y su personaje de literatura infantil Celia, para ofrecernos un evocador relato biográfico en el que autor y personaje comparten su alma y dolor en una situación de enorme dramatismo y pesar, el exilio. Altamira no descuida el hecho de que Elena Fortún encontró en Celia el personaje con el que narrar sin tapujos ni prejuicios, desde la óptica de un niño, los problemas sociales y denunciar su ilógica violencia. Esta amargura es especialmente visible en *Celia Madrecita* y *Celia Institutriz*, en las que se produce el choque con los valores tradicionales y la defensa de los

derechos de los niños y niñas. Ahora bien, en el retrato biográfico de Elena Fortún y su obra se aprecian, también, importantes trazos intimistas en los que Pilar Altamira, recientemente fallecida, recuerda la influencia que las lecturas de Celia tuvieron sobre su adolescencia y juventud, que le permitieron tomar conciencia de la necesidad vital de libertad y le contagiaron de ese espíritu rebelde frente las injusticias, del que siempre hizo gala Elena Fortún.

XII. Nogueroles Jové, M., “Clara Campoamor: una filósofa del Derecho”, (pp. 201-213). La profesora de la Universidad Autónoma de Madrid Marta Nogueroles presenta una visión en clave iusfilosófica de la insigne jurista, escritora y política Clara Campoamor. Ciertamente, con Campoamor queda corroborada la urgencia de una defensa de la importancia de la mujer en la historia del pensamiento y cultura española. La profesora Nogueroles sitúa a Clara Campoamor como continuadora del pensamiento jurídico-político de Concepción Arenal, es decir, participe de un feminismo hispánico especialmente preocupado por la situación social de la mujer y la necesidad de luchar por los derechos humanos más elementales (libertad e igualdad). Ahora bien, sin perjuicio de la profundidad de sus convicciones éticas y filosóficas de corte feminista, Clara Campoamor, nos recuerda Marta Nogueroles, destaca por su activismo en la lucha por el voto femenino y la Ley del Divorcio, lo que sin duda supondría la liberación y protagonismo de la mujer en el contexto político y familiar, sentando las bases para una necesaria reconstrucción del orden social. Desgraciadamente, la Guerra Civil frenó de golpe todas las aspiraciones feministas y relegó, nuevamente, a la mujer al rigor del costumbrismo y al servicio familiar, habría que esperar hasta las postrimerías del régimen

franquista para que el feminismo volviera a cobrar relevancia en la vida política española. Aún hoy sigue viva la lucha por la liberación de la mujer en España, donde sigue reconociéndose como pionera e inspiración a Clara Campoamor.

XIII. Sánchez-Gey Venegas, J., “María Zambrano y su singular aportación a la Filosofía”, (pp. 215-229). La profesora Juana Sánchez Gey dibuja con enorme precisión en este capítulo los contornos de la filosofía personalista y extraordinariamente original de María Zambrano, en su digna condición de heredera y transformadora del raciovitalismo de Ortega y Gasset. En efecto, Zambrano comparte el magisterio de Ortega con otros grandes filósofos españoles de nuestro tiempo como Zubiri, García Morente, Gaos o Besteiro; sin embargo, la originalidad de su razón poética supera con creces la razón histórica y la razón vital de Ortega, permitiéndole abrazar la vivencia individual de lo humano en su dimensión filosófica, política, religiosa, educativa y estética. En este sentido, Sánchez-Gey recorre gran parte de las obras de Zambrano, para reflejarnos un modelo de razón abierta a la espiritualidad y al amor, que descubre en la piedad y en la trascendencia, la fuente del conocimiento de sí mismo, del prójimo y de Dios; pero, siempre, desde la radicalidad y vivencia personalísima de las experiencias del yo, una apertura del yo a los demás desde la amistad y la conmiseración. Con gran acierto, describe Juana Sánchez-Gey que el saber para Zambrano: “es algo más que entender un proceso racional, es poseer también un poder en la voluntad que posibilite ser y vivir en las mejores aptitudes y, diríamos, plenitudes”.

XIV. Hermida del Llano, C., “Dolores Franco: sueños y esperanzas de una verdadera científica de lo humano”, (pp. 231-248). La directora de esta obra Cris-

tina Hermida, presenta al lector a Dolores Franco, esposa y compañera de vida del filósofo Julián Marías; pero, no por ello, debe ensombrecerse la luz de Lolita, profunda intelectual y mujer de razón, que compartió vocación, familia y Filosofía con su esposo. En la obra más sobresaliente de Dolores Franco, *España como preocupación*, (1944), destaca una inspiración regeneracionista de una España necesitada de una empresa común, que aglutine y siembre pacífica convivencia entre los españoles y lo español, que ofrezca un marcado carácter trágico y pasional sin el cual no puede comprenderse lo genuinamente hispano. La presencia de Dolores Franco es innegable, igualmente, en el grueso de la filosofía de Julián Marías, pero Hermida señala especialmente la idea de persona de Marías, porque reconoce la singularidad de la determinación sexuada de la persona (varón y mujer) y cómo, a pesar de compartir un mismo contexto vital, presenta horizontes de realización diferentes. Sin embargo, es en la mutua dependencia recíproca hombre-mujer donde se encuentra, a juicio de la autora, el inescindible núcleo de igualdad: “varón y mujer son iguales en la dependencia recíproca que les une y vincula como seres humanos”. Una igualdad en la diferencia que se constituye como algo dado al hombre y a su vida en sociedad, una conclusión que refuerza, según Hermida, la influencia de Dolores Franco en la filosofía de Marías, como el irrenunciable reconocimiento y complementariedad del otro sexo. Sin perjuicio, por supuesto, del hecho de que Lolita, como su compañera, constituya la hacedora de realidad y personalidad de Julián Marías.

XV. Conclusión. Estos son los capítulos que integran la excelente lectura de *Mujeres con Alma Española/Iberoamericana*, Dykinson, Madrid, 2021, una obra

que realiza el papel de la mujer como creadora de vida y no tanto en el sentido de la maternidad armónica de Arenal; sino, en un sentido heroico como artífices de una nueva realidad social, de una siempre nueva dimensión de lo humano. Todas las mujeres que recogen estos estudios ocupan un lugar propio en la Historia de nuestro país y de la feminidad, porque alumbraron nuevas direcciones antes inexploradas, superando las inercias y resistencias imprevisibles de un espacio público hecho a la medida del varón, para trazar con su ejemplo y con su valor, los rastros o huellas a la mujer por venir. Todavía hoy, su recuerdo mantiene indeleble el reconocimiento de su particular dignidad como portadoras de una moralidad excelente y semblanza de una solidaridad llamada a corregir toda injusticia social. Con la lectura de esta obra, el lector sabrá reconocerse en el “alma” de estas mujeres y podrá alzar la vista hacia el horizonte de igualdad y justicia, que presidió sus vidas ejemplares.

Ahora quedan reflejados unos pocos testimonios vitales, espero que le sigan muchos otros a lo largo de los años y que como el “alma” es principio eterno de vida, el recuerdo de sus valores sea principio eterno de nuestra memoria. Ojalá Cristina Hermida siga cultivando este sano y vivífico ejercicio de memoria y que la empresa “mujeres con alma” no decaiga en el pasar de los años, que se cuenten por cientos las mujeres de sus relatos y con ellos todos podamos recuperar la memoria luminosa de sus vidas.

Adolfo J. Sánchez

KRAUSE, KARL CHRISTIAN FRIEDRICH,
Ideal de la humanidad para la vida,
Madrid, Verbum, 2021, 158 págs.

La editorial *Verbum* ha publicado un libro inexistente: *Ideal de la humanidad para la vida*, de Karl Christian Friedrich Krause. Por emplear expresiones en boga se le podría catalogar como “fakebook”.

No nos cabe otra posibilidad que hacer responsable a la editorial puesto que la publicación carece de editor científico y no incluye una introducción o prólogo que aclare su contenido. La única indicación que se facilita de lo impreso se encuentra en la contraportada, en un breve párrafo anónimo en el que se informa –o desinforma– lo siguiente: “Traducido al español como *Ideal de la humanidad*, el ensayo *Urbild der Menschheit*, fue publicado en 1811” por Krause; cualquier lector ingenuo y no tan ingenuo entendería de esta información que este libro es, en tal caso, una traducción de esa obra alemana. Y estoy seguro que, de ser así, muchos nos prestaríamos a adquirirlo. Además, la página de créditos señala que la traducción estuvo a cargo de Erick Fernández Platero.

Ciertamente, sorprende que se dé a entender en la contraportada que se ofrece el *Urbild der Menschheit*, esto es, el *Ideal de la humanidad*, cuando la portada contiene un título algo distinto, *Ideal de la humanidad para la vida*. ¿Por qué esta diferencia? ¿Ha traducido en todo caso Fernández Platero el *Urbild der Menschheit* de Krause?

Ya lo anticipamos: no. Y esta publicación prueba que no han bastado treinta años para que sea suficientemente conocido el hallazgo de Enrique M. Ureña en su artículo “El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre el *Ideal de la Humanidad para la vida*” (*Pensamiento*, 1988).

Lo primero que hay que advertir al lector no especializado es que Krause nunca escribió un libro con el título que corresponda al de esta portada española

sino, efectivamente, *Urbild der Menschheit* (1811), esto es, *Ideal de la humanidad*, y una revista compuesta en su mayor parte con propios artículos y que ahora explicaremos por qué nombramos, *Tagblatt des Menschheitelbens* (1811), a saber, *Diario de la vida de la humanidad*.

Fue Julián Sanz del Río quien publicó en 1860 un libro titulado *Ideal de la humanidad para la vida* bajo la autoría de Krause y, según la portada, con una introducción y comentarios del propio Sanz del Río. A pesar de que el título indicaba que era traducción del *Urbild* y Sanz del Río indicaba expresamente en el prólogo que estaba basado en esta obra de Krause sin ser, propiamente, una traducción, el hallazgo de Ureña consistió en averiguar la efectiva fuente alemana del texto español, la revista *Tagblatt*, en una traducción, ciertamente, no literal y, además, ampliada con algunos comentarios. De hecho, la palabra “vida” del título de la obra española podría proceder del de esta revista, “vida de la humanidad”, de modo que el título español habría resultado de una combinación de los dos títulos alemanes. Puesto que no era una traducción literal y contaba con propios añadidos de Sanz del Río, las reediciones más recientes prefieren conceder una autoría compartida a la obra, a saber, la publican como de “Krause/Sanz del Río”. La editorial *Verbum*, por tanto, parece desconocer que está publicando un supuesto libro de Krause que no se corresponde con el título de ningún libro suyo pero que coincide con el de la obra que Sanz del Río publicó en 1860.

Pero, ¿por qué nos remontamos a 1860, sólo por la casualidad de la coincidencia en los títulos españoles, el de Sanz del Río y el de *Verbum*? ¿Se trata este libro, en todo caso, de una traducción nueva de uno de Krause? No; vaya-

mos ahora al contenido. ¿Qué contiene el libro ahora publicado? Pues la publicación de 1860, pero de la que se ha omitido el prólogo de Sanz del Río, los textos insertos con otro cuerpo editorial y las notas a pie de página, excepto, por razones que desconocemos, la que aparece en el epígrafe 134. ¿Algunos otros cambios? No los hemos encontrado. ¿Por qué omite la editorial algunos textos de la obra de Sanz del Río? No lo sabemos, pero, puestos a especular, quizás se deba a que estimó que, quitando tales párrafos y apartados, lo que restaba era una traducción de un texto de Krause, en concreto, de dicho *Urbild der Menschheit*. Pero, como hemos señalado, nada más lejos de la realidad, pues la obra de 1860 no es traducción de ese texto de Krause ni tampoco la traducción de una serie de artículos del *Tagblatt* realizada conforme a unos criterios profesionales y científicos, como se exigiría en la actualidad.

¿Qué trabajo de traducción ha realizado entonces Erick Fernández Plate-ro? Lo desconocemos también. Nuestra conclusión es que *Verbum* no publica una traducción del *Urbild* de Krause ni de ningún otro libro suyo, sino que hace una edición mutilada del antiguo *Ideal* de Krause/Sanz del Río.

Cuando el ejemplar de este libro fue ofrecido a la biblioteca de mi Facultad, me consultaron si merecía la pena su adquisición. Una presurosa lectura del título de la portada me llevó a responder negativamente, pues indiqué que sería una enésima reedición de la obra que compuso Sanz del Río a partir de textos de Krause, el *Ideal de la humanidad para la vida*, y que los estantes tenían ya suficientes ejemplares de ella como para cargarlos con uno más, pues es un texto frecuentemente reimpreso en tiempos recientes como libro de colección popular. Pero, a continua-

ción, reparé en lo que parecía anunciarse en la contraportada sobre su contenido, la traducción del *Urbild* de Krause, y surgió entonces el interés por determinar su contenido, dada la gran novedad que supondría la traducción de una obra de Krause de esta importancia y envergadura. El resultado ya lo hemos expuesto. Una vez realizado el correspondiente trabajo de cotejo, aconsejé entonces su adquisición puesto que conviene que las bibliotecas conserven también en sus anaqueles los disparates científicos y editoriales de la humanidad, algunos de los cuales han hecho historia. Sólo espero que esta publicación y, en particular, el hecho de ser personalmente responsable de que esté disponible a los usuarios de la biblioteca de mi Facultad, no conduzca a que nos encontremos en el futuro con algún trabajo de investigación que exponga las ideas de Krause a partir de un supuesto “Ideal de la Humanidad para la vida” o que, incluso, dé por citas literales de Krause lo extraído de este libro. Conviene aquí advertirlo a los investigadores de la filosofía de Krause y el krausismo: o se lee uno en alemán el *Urbild der Menschheit*, pues sigue sin estar traducido al español, o se lee, sabiendo uno lo que lee, el *Ideal de la humanidad para la vida* de Krause/Sanz del Río basado en el *Tagblatt*.

Rafael V. Orden Jiménez.

MACEIRAS FAFIÁN, MANUEL, *Religión y Filosofía: una conversación inacabada*, Madrid, Editorial Síntesis, 2018, 274 págs.

Una cita del *Quijote* que remite a los deberes del hombre hacia Dios y hacia sí mismo (*Don Quijote de la Mancha*, II parte, cap. XLII) introduce el volumen

Religión y Filosofía: una conversación inacabada de Manuel Maceiras Fafián, insigne catedrático de Filosofía y reconocido autor del *Pensamiento Filosófico Español*. En el Prólogo a *Religión y Filosofía*, su autor explica que la religiosidad surge de la esencia del hombre, y que no solo no es contraria a la racionalidad, sino que se configura como “ayuda a sus carencias, estímulo a la reflexión y vértice de su capacidad de síntesis”. En el convencimiento de que todas las filosofías sin excepción contribuyen a la progresión reflexiva y moral del hombre, Maceiras examina, desde el pensamiento griego hasta la época contemporánea, corrientes y autores de la filosofía que de alguna manera se relacionan con la religión. Lo que se revela especialmente interesante para los estudiosos del pensamiento español es que el autor incluye, en su recorrido, filósofos relacionados con el mundo hispánico.

La filosofía griega es el punto de arranque de la obra para mostrar cómo la filosofía no nace para contrastar la religión, sino para dar a comprender, desde la racionalidad, lo que los mitos ya mostraban sobre el origen de la vida o la problematicidad del comportamiento humano. Maceiras se centra en particular en la concepción de Dios de Platón y Aristóteles: para Platón Dios es un ordenador inteligente del universo y es bondad absoluta, siendo el bien una fuerza que capacita al entendimiento para entender y comprender; en Aristóteles, el primer principio es autosuficiente, pero atrae hacia sí al mundo en una relación de amor. Maceiras examina luego las concepciones de dos filósofos latinos, Cicerón y Séneca: Cicerón adelanta de alguna manera la vía tomista de los grados de perfección para la existencia de Dios, aportando además razones para su creencia en la inmortalidad del alma;

para Séneca, Dios es un ser bondadoso, pero lejano del Dios providente que introduce el cristianismo.

Las filosofías medievales cristianas recogieron y desarrollaron de la visión cristiana la filiación divina de las criaturas, y se esforzaron para explicar la relación entre el entendimiento y la fe. Maceiras recuerda que en estas filosofías hay dos grandes líneas de argumentación: la de san Agustín, que se apoya más en el sentimiento que en la razón; y la de santo Tomás, que se sustenta más en la racionalidad que en la afectividad.

También las filosofías medievales islámicas se ocuparon de las capacidades intelectuales del hombre: para Avempace la razón posibilita el alcance del grado más alto de perfección humana; según Ibn Tufayl, la inteligencia permite al ser humano alcanzar la plena sabiduría; para Averroes el filósofo puede alcanzar la verdad, pero ha de conocer también la religión, que se configura como segunda vía para acceder a ella.

Maceiras se ocupa a continuación del Renacimiento, del que perfila las principales orientaciones y cuestiones: una nueva concepción del hombre y del universo; la convivencia de magia y ciencia, hasta el prevalecer del método científico; las discusiones sobre el libre albedrío. Entre las figuras que el autor señala, dos destacan por su influencia en España o por la novedad de sus teorías: Erasmo de Róterdam, quien propuso una renovación de la vida cristiana, y cuyas ideas tuvieron cierta difusión en España; y Luis Vives, de quien sorprende la modernidad del estudio sobre el alma.

En el volumen *Religión y Filosofía* están presentes además temas y autores de relieve relacionados con el Renacimiento español: la proyección antropológica de la teología de Francisco de Vi-

toria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Fernán Pérez de Oliva, y Benito Arias Montano; las peculiaridades espirituales de fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz; las figuras innovadoras representadas por Francisco Sánchez de las Brozas llamado *El brocense*, Alfonso Sánchez llamado *El escéptico*, Gómez Pereira, y Juan Huarte de San Juan.

Maceiras dedica unos apartados especiales a la conquista y colonización de América y a la Escuela de Salamanca. En el primero de estos apartados, recuerda que los misioneros dominicos denunciaron la explotación a la que los encomenderos sometían a los nativos, y que era también contraria a la voluntad de la monarquía y a la normativa legal, mencionando el discurso pronunciado en 1511 por fray Antón de Montesinos, y las demandas de respeto y justicia hacia los indios de fray Bartolomé de las Casas. En el segundo apartado, defiende el valor y la importancia de la Escuela de Salamanca, remarcando las figuras de Francisco de Vitoria y de Francisco Suárez: del primero, destaca las tesis en defensa de la dignidad de la persona y de los derechos humanos de los indios, por lo que es considerado el primer tratadista del derecho de gentes; de Francisco Suárez, subraya la originalidad con la que éste conjuga su filosofía metafísica con tesis tomistas, además de destacar sus principales tesis político-sociales. Además de Vitoria y Suárez, Maceiras menciona las teorías de otros autores vinculados a la Escuela de Salamanca: en el campo económico, las de Diego de Covarrubias, Saravia de la Calle, Jerónimo de Bovadilla, y Juan del Burgo; en el campo político, las de Juan de Mariana.

Después de trazar el recorrido filosófico desde Descartes a Kant, Maceiras

hace referencia a las corrientes preilustradas españolas, mencionando sus principales figuras: Pablo Olavide, Benito Feijoo, Andrés Piquer, Gregorio Mayans y Siscar, además de destacar las teorías ilustradas de Gaspar de Jovellanos, y las figuras de Joaquín Lorenzo Villanueva y José María Blanco-White.

El volumen se centra luego en el siglo XIX, para desarrollar la relación entre filosofía y religión en este siglo. Después de examinar los principales autores europeos, Maceiras se centra en la difusión del evolucionismo por Augusto González de Linares y por Antonio Machado y Núñez, en la filosofía del sentido común de Martí d'Eixalà, de Francesc Xavier Llorens i Barba, y de Jaime Balmes, y en la defensa de la tradición católica de Juan Donoso Cortés, para luego pasar a examinar la corriente del krausismo y el pensamiento de Marcelino Menéndez Pelayo. En lo que concierne al krausismo, esta corriente se origina en España a partir de las enseñanzas de Julián Sanz del Río, quien entrelaza la racionalidad con sentimientos religiosos, entendiendo que el hombre ha de vivir bajo Dios en la razón. Respecto a Menéndez Pelayo, Maceiras subraya su compenetración con la tradición y la historia de España a partir de sus convicciones católicas, y examina cómo esto se refleja en algunas de sus obras.

La inquietud espiritual de Miguel de Unamuno marca el comienzo del siglo XX, para el que Maceiras señala la importancia de otras figuras clave de la filosofía española como María Zambrano, cuya obra “asocia el impulso poético a las tensiones del alma humana hacia Dios”, y Xavier Zubiri, cuyo pensamiento “en relación con la creencia y la fe, discurre entre el realismo aristotélico y el subjetivismo fenomenológico”.

Maceiras se ocupa también de la filosofía iberoamericana del siglo XX, prestando atención a algunas figuras que a su juicio se encuentran en el cruce de filosofía, literatura y religiosidad: el mexicano José Vasconcelos, para quien el *a priori* estético implícito en la naturaleza del hombre le eleva hacia ideales religiosos; el peruano Víctor Belaúnde, quien se distingue por un misticismo con influencias de san Agustín; el argentino Miguel Ángel Virasoro, quien se aproxima a un misticismo en el que se percibe la influencia del maestro Eckhart; el también argentino Ismael Quiles, quien se aproxima a san Agustín y a la fenomenología de Max Scheler; y el brasileño Enrique de Lima Vaz, quien examina cómo lo sagrado actúa en la conciencia del sujeto otorgándole unidad, y proyectándole hacia un horizonte de sentido trascendente. Maceiras subraya luego la profundidad intuitiva de Octavio Paz, quien atribuye al ser humano la capacidad de reflejar y traducir el carácter simbólico de los seres gracias a la escritura. Maceiras menciona en este apartado la filosofía y la teología de la liberación, haciendo referencia por un lado a Ignacio Ellacuría y a su preocupación por los más débiles y necesitados, por otro a las tesis de los movimientos conocidos como Cristianos por el Socialismo, en particular a las de José María Díez-Alegría.

El autor cierra el volumen presentando al lector una serie de cuestiones como la secularización, el individualismo, el inmanentismo tecnocientífico, la relación entre filosofía y religión, invitándole a reflexionar sobre qué debemos hacer y qué nos cabe esperar, y mostrándole las alternativas actuales de la fe: Dios, naturaleza y humanidad.

Cabe finalmente destacar los conocimientos y la capacidad expositiva que Manuel Maceiras despliega en la obra

Religión y Filosofía: una conversación inacabada, que añade otra pieza de gran valor a los muchos años dedicados a la docencia y a la investigación del pensamiento español.

Maria Cristina Pascerini

MACHADO, A., MACHADO, M. Y UNAMUNO, M., *Los Machado y Unamuno. Cartas*, edición de Pollux Hernández, Madrid, Oportet Editores, 2021, 781 págs.

Esta recopilación de cartas entre los hermanos Machado y Miguel de Unamuno abarca un largo periodo, de 1901 a 1934. Se trata de una correspondencia irregular, que no sigue ningún orden o cauce preestablecido, salvo el de unos vínculos amistosos que se activaban más o menos, según las circunstancias. Aunque no se rehúyen las cuestiones personales, predominan los temas relacionados con los proyectos literarios de los tres escritores.

Se calcula que Unamuno escribió unas 30.000 cartas, ya que tenía la rara manía de contestar las que le dirigían. Dentro de ese inmenso corpus epistolar, el volumen que hoy comentamos se basa en una primorosa recopilación, ordenada cronológicamente, de las casi ochenta cartas que intercambiaron Unamuno y los hermanos Machado. Es solo una pequeña parte de las que se escribieron los tres amigos. Pero los azares de la Guerra Civil causaron la dispersión, pérdida y destrucción de buena parte de este epistolario.

El título del volumen no indica con suficiente exactitud el contenido del volumen. En realidad, como subraya el editor, el libro no reproduce la correspondencia entrecruzada de los tres poetas, sino la de

Antonio con Unamuno y la de Manuel con Unamuno. El filósofo bilbaíno actúa como mentor y maestro de los hermanos, pero de cada uno por separado.

El editor literario, Pollux Hernández, ha sabido resolver los problemas derivados de la publicación de una extensa correspondencia espontánea como esta. Ha conjugado la impecable edición de las cartas con una exhaustiva documentación auxiliar, que las sitúa en su contexto biográfico y social. Las editadas son tan solo una parte del volumen, en el que ocupan 172 páginas. Las 1063 notas ocupan 137 páginas; y el texto de los apéndices, 383. A todo ello hay que sumar la bibliografía, las ilustraciones y el índice onomástico. Además de las notas explicativas, hay 85 textos diversos que están clasificados como “apéndices”. Este conjunto de textos complementarios ocupan casi el doble de páginas que las cartas. Estas cifras son suficientes para demostrar que nos hallamos ante un trabajo ingente, que aporta muchos datos importantes.

La publicación de 24 cartas inéditas es una de las aportaciones más destacadas de la edición de Pollux Hernández. Son de los hermanos Machado y están dirigidas (por separado) a Unamuno. Algunas aportan importantes informaciones, que completan, matizan o contradicen algunas de las informaciones que conocíamos hasta hoy. Merecen especial mención las seis inéditas de Antonio a Unamuno, que constituyen una valiosa aportación al estudio de la vida y la obra del poeta sevillano. Por ejemplo, la primera, fechada en marzo de 1903, pone de manifiesto la proverbial modestia de Antonio, que minusvalora, y no es falsa modestia, su libro *Soledades*: “No creo haber hecho una obra ni aun siquiera levantado un andamio”. En la misma carta explica a Unamuno su visceral rechazo

del “huero esteticismo que nos viene de Francia, impregnado de sensualidad, de este falso paganismo y de este pseudo-misticismo que comparte la moderna poesía francesa”. Antonio extiende esta crítica a los franceses en general, a los que califica de “pueblo estúpido, abominable corruptor de la estética en todas sus manifestaciones”. Pero estas críticas no impedirán que en 1915, ante la Primera Guerra Mundial, apoye a la Francia que se proclamaba defensora de los valores democráticos.

Es posible que las exageradas y contradictorias opiniones de Antonio sobre Francia estén influidas por su lamentable estado anímico. En la misma carta confiesa a Unamuno, brusca y emocionalmente, el drama de su esposa Leonor, cuya agonía vela con desesperado dolor: “...mientras le escribo a usted, oigo la respiración fatigosa de sus pulmones enfermos, y esta carta ha sido muchas veces interrumpida para acudir a su cabecera”. Y en otra carta el desconsolado poeta explica cómo ha ido superando la idea del suicidio: “Máteme mi dolor de un modo humilde, fecundo y silencioso”.

Mucho menos trascendentes y emotivas son las cartas de su hermano Manuel a Unamuno. Casi siempre están motivadas por la petición de algún favor: alguna reseña, alguna recomendación para publicar en una revista o editorial de prestigio... Manuel no esconde su desdén por los conflictos sociales, como la sangrienta huelga general en Barcelona (1902): “...muertos, heridos... ¡valiente novedad! Más de eso trae la *Iliada*”. Tampoco oculta su desprecio por Rubén Darío, al que califica de “vaporoso americano”, ya que, para él, los sudamericanos “son gaseosos, no pueden ser sólidos, les falta la base, la tierra, el solar o, si lo quiere usted a lo demócrata, la *solera*”.

Estas son algunas de las interesantes informaciones que podemos encontrar en esta documentadísima publicación de la correspondencia entre los Machado y Unamuno. Se trata de una valiosa aportación al estudio de estos escritores, realzada por una cuidada y bella edición.

Joan Estruch Tobella

MALPARTIDA, JUAN, *Mi vecino Montaigne*, Madrid, Fórcola ediciones, 2021, 272 págs.

Este libro, difícil de definir, inventa su género, entre otras cosas, porque cuestiona las lindes que los cartógrafos de la literatura se empeñan en trazar. Intentemos precisar, no obstante, de qué se ocupa y cuáles son sus merecimientos. Y si, como he dicho, inventa su género, este hay que localizarlo en la “familia” del ensayo, aunque sería más exacto decir que estamos ante un ensayo de ensayos que ensaya la “forma” ensayo. Dicho de otro modo, el lector que abra el libro y se aventure en él advertirá pronto que está ante un metarrelato que tiene su motivo aparente en el escritor que se sirvió por primera vez del término “ensayo”, *Essais*, para titular un libro, Michel de Montaigne, del que, por supuesto, se habla en el libro detenidamente: de su tiempo, de sus orígenes familiares, de su torre, de sus lecturas y sus escrituras, de cómo y por qué escribió lo que escribió, de sus amores, de sus escasos odios, de su discreto sentido de la religión católica en un siglo que vertió mucha sangre, hereje y ortodoxa en guerras de religión que afortunadamente vio terminar, y de muchos otros avatares biográficos, aunque sobre todo, a Juan Malpartida le interesa la escritura de Montaigne, sus

deudas, su estilo, su temple, a un tiempo literario y moral, y sus ideas, lo que nos contó en sus “ensayos”, lo que sugirió acerca de su tiempo; y lo que fue capaz de proyectar hacia la modernidad que entonces se iniciaba, que él mismo principiaba en compañía de otros ilustres que por cierto aparecen en el libro, como Shakespeare, Cervantes, Erasmo o Bacon. No carece de interés el hecho de que Malpartida vuelva la vista hacia los ensayos de Montaigne, en el momento en que lo hace, sin erudición alguna, esto conviene subrayarlo, pero con todos los conocimientos necesarios y alguno más, en estas postrimerías alejandrinas de una modernidad que ya disimula su nombre detrás de partículas oportunistas como “pos” o “tardo” o “trans”, es decir, en un cruce de caminos entre dos épocas, como lo fue el del huésped de la Torre. Y el magnífico resultado es esa vecindad a la que se alude en el título.

Dije “motivo aparente”, porque, a mi juicio, el objeto real del libro es la persecución de un fantasma: el yo del narrador, alguien que en el registro civil responde por el apellido “Malpartida”. El huidizo fantasma aparece ya embozado en el posesivo del título: “*mi vecino...*” (En la página 115 el autor se pregunta: “¿Cuál es el rostro de un fantasma?”). ¿Una apariencia? Quizá en el sentido clásico del término: algo que oculta y vela pero también algo que revela cuando se la sabe palpar. El “ve a buscarlo” es en realidad un “ve a buscarte”. Así, con toda naturalidad, el ensayo sobre Montaigne se convierte en una autobiografía discreta, intelectual y sentimental, apenas encubierta. Otra forma de lectura. Ya Michel, se propuso inscribir el propio yo en un libro. Un 12 de junio de 1589, confió a un lector imaginado: “yo mismo soy el tema de mi libro”. Así Malpartida.

¿Y por qué precisamente Montaigne? Esta es la pesquisa a que se enfrenta el lector bajo la forma que hubo de darle el autor al enfrentarse un día de primavera al interrogante que puso en marcha el libro. Una tarde escribía en su casa de la calle Santa Isabel de Madrid –Malpartida decide darnos este dato veraz en medio de una aparente ficción– cuando oyó una voz que le decía: “Ve a buscarlo”. Buscar-lo: el pronombre personal apuntó a Michel de Montaigne. Tenemos el libro porque Malpartida decidió asumir el imperativo de la misteriosa voz. “Alguien o algo dice yo, pero en nombre de quien lo dice?” Esta especie de escepticismo le resultará muy productivo a nuestro autor: cierta colaboración entre Montaigne y su fantasma terminará por producir este ensayo. Con razón leemos en él: “somos nuestra tarea”.

Así que viajó hacia él: lo leyó a fondo, visitó su torre, bebió el vino de sus viñedos y hasta soñó con los espacios que pudo haber habitado el bordelés. Tuvo que leer también a sus contemporáneos, a sus biógrafos y estudiosos, comentar su posteridad, reflexionar lo que comenzó con Montaigne, esa modernidad un poco escéptica, crítica, “humanista”, en fin, ilustrada, en la que Malpartida se siente aún cómodo.

Ha preferido la inspiración a la erudición. Digo esto para subrayar que estamos ante un libro no solo inclasificable sino muy personal. El autor ha conseguido reunir no solo sus obsesiones, cosa que hace todo escritor que se precie, sino darles forma y unidad. El centro, sin duda, es Montaigne y sus *Ensayos* pero en torno a él, además de las meditaciones autobiográficas a las que ya me he referido, que por cierto podrían figurar en un tratado que se llamara algo así como “Para una metafísica de la identidad”, hay que añadir algunas descrip-

ciones muy acertadas sobre la memoria personal y social y de cómo construye nuestro inestable y tornadizo yo su vida. Hay también observaciones sobre la narratividad en que esta se proyecta y modestas especulaciones sobre la novela –porqué existe tal cosa como la novela, novelaría, mentiras ordenadas que consiguen transmitir verdad. Inventa, creo, a un personaje, Nicole, mujer madura a la que conoce cenando en un figón de Burdeos y con la que se cartea más tarde, ficción que le permite negociar con la realidad de su propia escritura.

La identidad que persigue Malpartida no es solipsista; al contrario, se centra en el diálogo, al igual que su interlocutor. Los Plutarco, Séneca, Virgilio o Cicerón del francés, son para el español no solo sus espíritus tutelares, los Canetti, Kafka, Heráclito y Machado, Octavio Paz y Blaise Cendrars, Bretón, Valente, Ortega, Flaubert, sin ánimo de ser exhaustivo, sino también los científicos con los que dialoga a lo largo del libro. La relevancia que concede al saber científico este libro de un literato sobre otro de hace varios siglos tiene que ver, a mi juicio, con la búsqueda de certidumbres que, sospecho, es otro de los motores ocultos de la escritura de nuestro autor. Dialogar con un escéptico de la fuerza de Michel, sin sucumbir a su encanto no es tarea fácil, aunque en un momento dado lo defina como “relativista”.

Por supuesto que Malpartida no es un positivista rancio que conceda al discurso científico verdad y autoridad sin límites. Sabe que hay cosas, precisamente algunas de las que más nos importan, sobre las que los científicos no trascenderán de lo que poetas y filósofos sean capaces de revelar. Pero confía en que la evolución darwiniana, la física cuántica de Schrödinger y Rovelli, la neurociencia de Da-

masio o las especulaciones sobre la naturaleza animal de lo humano de Wilson o Franz de Waals resulten menos confusas que las construcciones cartesianas o newtonianas. Gracias a la ciencia, Malpartida halla ciertos asideros para sus incertidumbres; casa así el mundo del espíritu con el de la materia. Demasiado moderno para ser “espiritualista” y demasiado inteligente para ser materialista, la ciencia natural le ayuda a enfrentar sus perplejidades existenciales. Malpartida puede exclamar “bendito sea el boson de Higgs” o hacer el elogio de la bacteria, de su proyecta antigüedad y del hecho incuestionable de que contribuyan al bienestar de nuestro organismo, aunque en ocasiones pugnen por destruirlo, pero no ignora que la evolución, que ha desplegado la extraordinaria variedad de la vida hasta nosotros mismos es un proceso contingente, es decir que podría haber sido de otra forma o no haber sido de ninguna; y entonces el humano no habitaría el planeta. Su fe en la ciencia no llega para extender un cheque en blanco al progreso.

Otro de los temas recurrentes en ambos escritores, Malpartida y Montaigne, es la compleja situación de lo humano: entre naturaleza e historia. Ambos comparten una clara conciencia de ser los seres humanos aún animales, pero no ya del todo, perdida la perfección del instinto, que echaba en falta Nietzsche. Sin duda debido a la conciencia del tiempo, de su paso y de su finitud en cada uno de nosotros: “Nosotros y nuestro juicio y todas las cosas mortales, estamos fluyendo y rodando sin parar” dice Sexto Empírico, evocando a Heráclito, extraído por Malpartida de los *Essais*.

La condición humana no ha mejorado gran cosa desde Montaigne, piensa Malpartida, pero tampoco se muestra especialmente pesimista. No pierde de vista,

como su guía, que ignorar la complejidad y profundidad del mundo es peligroso, que la racionalidad está envuelta en misterio y la luz en oscuridad. Vivimos pero también somos vividos. Creo que la insistente atención que Malpartida presta a las teorías evolutivas del darwinismo, sus pesquisas sobre el origen de lo humano, en este y otros libros, guarda relación con la sospecha de que “lo inhumano”, o para decirlo en términos teológicos, el problema del mal, tiene su génesis en lo más humano, la propia libertad de un yo que siempre tiene que estar haciéndose. La historia no remonta hacia ningún paraíso.

Yo diría que todos los temas de los *Essays* se discuten y dilucidan a lo largo de estas páginas. Sin orden, antes como en una conversación entre amigos que como discurso de profesor. La soledad y el trabajo del tiempo, la memoria sabia que rescata el pasado, la lectura de los hombres sagaces que nos muestran el camino, y, por encima de todo, el equilibrado escepticismo que busca, aun cuando esté condenado al fracaso parcial, certidumbres. Solo el verdadero escéptico sabe lo que vale una certeza. “No pinto el ser, pinto el tránsito”. Acaso eso le autoriza a corregir a Descartes: “siento el mundo, luego existo”. Y a distanciarse de don Quijote, tan llena su alma medieval de certezas e ideales (Unamuno dixit): “yo no tengo ideas previas; lo que hago es probar” –le hace decir Malpartida a Montaigne en un imaginario diálogo con Cervantes.

Este es un libro de tránsitos y deslizamientos. De Montaigne a la identidad de un yo que escribe *Mi vecino Montaigne*. ¿En qué termina todo? ¿Por qué “ve a buscarlo” es búsqueda en torno al autor de los *Essais*? Este libro no es una novela de misterio, al que la convención exige que se aclare todo al final. En cuanto a la identidad del yo, también del nuestro,

del yo del “hombre cualquiera”, leemos en la página 169, después de evocar la visión de la historia de Marx y de la personalidad según Freud, que acaso somos un carnaval, “una sucesión de máscaras”. Y se pregunta, con un punto de retórica: “¿Pero dónde estaba el rostro, la verdadera persona, ni más ni menos que la realidad? ¿Cuál es tu rostro antes del nacimiento?”. Me atrevo a decir que hay en este libro un valeroso esfuerzo por responder a esta pregunta imposible. Por supuesto –¿hay que decirlo?– de forma insatisfactoria. Hay reconciliación con la memoria, huellas que rezaga el tiempo, dice. ¿Qué es la escritura sino una huella de la huella? Un libro no es más que una presencia que me sostiene y me proyecta, aunque quizá no me preserve. El caso es que la pregunta ¿por qué Montaigne? Quizás tenga esta respuesta: porque Montaigne se hizo escribiendo en un diálogo silencioso con sus maestros elegidos. Así, en cierto modo, Malpartida.

José Lasaga Medina

MÉNDEZ BAIGES, VÍCTOR, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid, Editorial Tecnos, 2021, 568 págs.

Es ya un lugar común a la hora de reseñar un libro comenzar afirmando que estamos ante una novedad editorial importante, sobre todo si es muy voluminosa, como en el caso que nos ocupa, una obra de casi quinientas setenta páginas. Consciente, por un lado, de que este calificativo se ha convertido hoy en un recurrente *flatus vocis*, pero convencido, por otro, de que es el más apropiado y conveniente para presentar este libro, intentaré

en este breve espacio, no tanto “resumir” su contenido, sino justificar mi convicción de que *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973* de Víctor Méndez Baiges –profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona– es, efectivamente, un libro importante. ¿A quién podría (y debería) importar esta obra? En primer lugar, a los especialistas y filósofos académicos de la Universidad española, a quienes se dirige explícitamente Méndez Baiges en el “Prefacio” que antecede a las tres partes del libro: “Así, y gracias a que detesto los viajes y los aviones, los congresos nacionales e internacionales, las instrucciones de la Aneca y el inglés patatero tanto, o más, que los misterios de la indexación de revistas, la “innovación” docente, los “proyectos” de investigación y el delicado arte de la confección de currículums, decidí ocupar el tiempo que me hubieran tomado estas aficiones que tan entretenidos tenían a mis contemporáneos en interesarme acerca de nuestro pasado filosófico. Mi motivación era la simple curiosidad, la cual, a pesar de todo, nunca desaparece. También la esperanza de responder a esta pregunta: ¿cómo hemos llegado hasta aquí?” (p. 12). Sin dejarnos despistar por la ironía –rasgo distintivo del estilo narrativo de Méndez Baiges a lo largo de toda la obra, haciendo de ella una lectura amena, incluso divertida–, tanto el párrafo citado como las escasas dos páginas y media que conforman este “Prefacio” deben leerse con atención, puesto que encierran varias claves importantes de su planteamiento. La primera nos la ofrece la noción misma de “tradición” que adopta Méndez Baiges: “una “tradición” intelectual es una institución social que a lo que se parece es a una familia, una tribu, una empresa si se quiere.

Un conjunto de personas que comparten escenarios, problemas, ideas y creencias, modos de hacer y de hablar y que interactúan entre ellas con un propósito común” (ib.). Por ello, y esta es una segunda clave importante, la “tradición” de la que se ocupa aquí Méndez Baiges no es “la tradición filosófica, nuestra mejor tradición filosófica, o la tradición española por excelencia. Es, simplemente, una tradición que hubo en nuestro país” (ib.). No estamos, por tanto, ante una Historia de la filosofía española en sentido convencional, de ahí el plural del subtítulo de la obra. Esta idea de “tradición” explica también la importancia que Méndez Baiges otorga a los personajes-protagonistas de estas “historias” –a los que enseguida me referiré–, pero también, y quizás en mayor medida, a las instituciones, legislaciones y formaciones socio-políticas en las que se materializaron tales “propósitos comunes”. Narrando la “historia” de estas últimas explica Méndez Baiges la configuración y consecución de la hegemonía política, institucional e intelectual de las distintas “tradiciones” en pugna, así como sus respectivos derrocamientos. Tal es la tercera clave reseñable del planteamiento de Méndez Baiges. Baste mencionar, por ejemplo, la “historia” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), creado en noviembre de 1939 como una “anti-Junta de Ampliación de Estudios”, escribe Méndez Baiges, “símbolo por excelencia del alcance de la victoria contra los infieles: la sede de un estado mayor cristiano que dirigiría la batalla de la paz y la gloria, ahora sí, la salvación de España” (pp. 188-189). Uno de los personajes principales encargados de llevar a cabo esta misión es Rafael Calvo Serer, de cuya desconocida figura nos ofrece Méndez Baiges importantes novedades en la Se-

gunda Parte del libro, la que abarca de 1939 a 1956. En este último año identifica el autor “el colapso” de la tradición nacional-católica de “la Victoria” que había desbancado a la anterior, es decir, a la tradición emergente en 1843 –tal es la tesis de Méndez Baiges– con el viaje de Sanz del Río a Heidelberg y su toma de contacto con el krausismo, doctrina que importaría a suelo español y daría lugar al regeneracionismo y europeísmo de la “Edad de Plata” de las letras españolas. La Primera Parte del libro, la que va de 1843 a 1939, aborda la fundación, auge y caída de esta “tradición”, encabezada, en el plano filosófico, por Ortega y Gasset, punto de referencia y gran protagonista de todas estas historias, incluso después de su muerte. De hecho, será el entierro de Ortega, en 1955, el acontecimiento que supondría una verdadera toma de conciencia de que “algo esencial había cambiado. Lo comprendieron muy bien aquellos jóvenes del cementerio” (p. 347), según sostiene Méndez Baiges al final de la Segunda Parte. Con este acontecimiento se inicia la Tercera Parte del libro, la que abarca de 1956 a 1973, cuyas figuras emergentes serían, entre otras, Trías, Savater, Sotelo o Sánchez Dragó, lideradas por Muguerza, “hermano mayor de los filósofos jóvenes”. Pero los protagonistas de esta última parte son Aranguren y Sacristán, a quienes Méndez Baiges presenta como talentos intelectuales antagónicos, concediendo a este último una importancia que algún lector podrá juzgar excesiva, al igual que la reiterada exaltación de su figura en pasajes como este: “no es Aranguren, y no se limita a constatar ni a celebrar la “crisis”. Está dispuesto a hacerla parte de su vida, de su práctica. A superarla. No se conforma con ella, como no se conformó nunca con el mal social” (p. 480). No en

vano Méndez Baiges dedica las últimas líneas del libro al entierro de Sacristán, al “silencio que se apodera de las conciencias cuando comprenden lo que queda por hacer. El pesar de los que ven, a través de la vida del muerto, lo mucho que cuesta continuar una tradición” (p. 563). Con esta reflexión final queda explicitada otra de las tesis que –entiendo– nos propone Méndez Baiges como hilo conductor de su libro, y es que Sacristán habría representado, por un lado, el intento de *continuar* la tradición “orteguiana”, denostada y expulsada de las instituciones después de la guerra, pero, al mismo tiempo, el fracaso de Sacristán encarna y escenifica el ocaso de dicha tradición, de una determinada manera de entender la filosofía y su vinculación con la *praxis* política, según quedaba programáticamente sintetizada en la temprana conferencia de Ortega “Vieja y nueva política” de 1914, el otro año que Méndez Baiges, no por casualidad, adopta como punto de inflexión en la historia de esta tradición. Aunque Méndez Baiges considere que Ortega “traicionó su vocación”, llegando a afirmar –traicionado aquí por su brillante retórica– que “los militares, el fascismo, la Iglesia, tal era su opción” (p. 152), afirmación que queda refutada por los hechos históricos que el propio Méndez Baiges relata en su libro, lo cierto es que el autor de *Meditaciones del Quijote* aparece en esta obra como una figura clave para entender, no solo la historia de la filosofía española contemporánea, sino también lo que supuso para nuestras instituciones –y no solo universitarias– el derrocamiento de dicha tradición y la instauración hegemónica de la “nacional-católica” que reconocía en privado un “propósito anti O”, según documenta Méndez Baiges a partir del testimonio de Rafael Calvo Serer. Por todo ello, res-

pondiendo ahora a mi pregunta inicial, este libro no atañe solo a los especialistas y filósofos académicos, sino que ofrece una rigurosa y documentada historia de muchas de nuestras principales instituciones académicas, de las personas que las dirigieron –algunas muy poco conocidas– y de cómo llegaron a sus cargos y cátedras universitarias. El conocimiento de estas historias resulta imprescindible para comprender, efectivamente, “cómo hemos llegado hasta aquí”, y, por tanto, su importancia trasciende con mucho el de la especialización filosófica.

Noé Expósito Ropero

MORA, JOSÉ LUIS; HEREDIA, ANTONIO (EDS.), *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*, Granada, Comares, 2022, 361 págs.

Magnífica idea la de publicar una guía como la presente. Es cierto que condensar en un libro de menos de 400 páginas la historia de la filosofía española es una tarea ardua. Pero el resultado es muy útil, porque muestra la riqueza y variedad de corrientes, autores, obras, debates y conflictos filosóficos habidos en este polígono ibérico desde la Edad Media hasta nuestros días.

En la presentación del libro, José Luis Mora ofrece un repaso de los estudios e investigación sobre el tema, repaso sumamente logrado, ya que pone de relieve, por un lado, el siempre precario interés por el cultivo de la filosofía referida a la tradición y autores españoles, pero, por otra, pone de manifiesto el creciente surgimiento de iniciativas que promueven su conocimiento y difusión. Diría que Mora tiene una mirada optimista sobre la situación, pero no hay duda de que

una guía como la presente reúne todas las cualidades para despertar interés por la filosofía española. Y sin optimismo, difícilmente se puede despertarlo.

El libro se divide en 17 capítulos que van desde el estudio de la identidad histórica de España hasta la filosofía en el primer tercio del siglo XXI. Indicaré a vista de pájaro los diferentes capítulos, sin entrar en detalles, lo que alargaría excesivamente esta reseña.

Señalar la presencia de judíos, musulmanes y cristianos (“La cultura de las tres grandes religiones” se titula este segundo ensayo) es una buena introducción para quienes piensan que aquí, sí, los hubo, pero la reconquista puso término a la presencia de musulmanes, mientras que la expulsión de los judíos acabó también con su presencia y su influencia. Afortunadamente no es así; musulmanes y judíos son parte de nuestro legado histórico y su cultura está integrada, sepámoslo o no, en la cristiana.

Vayamos al humanismo, estudiado por Javier García Gibert, que lo reivindica brillantemente, destacando a los autores que fueron modelo de él: Nebrija, Laguna, Valdés, Vives, fray Luis de León, Garcilaso etcétera, autores que no rompen con lo popular y por ello tienden a escribir en castellano, buscando el lado pedagógico. Ciertamente, el embate de la Reforma, el protestantismo, fue una dura prueba para esa *humanitas hispana*, pero García Gibert sostiene que “el horizonte puramente intelectual de la Contrarreforma no suponía ninguna traba para el pensamiento humanista.” (p. 47).

Bajo el título “La Escuela Ibérica de la Paz y el Nuevo Mundo” realiza Pedro Calafate, gran estudioso de la escuela de Salamanca, interesantes observaciones sobre el derecho como emanado de la naturaleza humana. Aunque los escolásticos

lo vieses como reflejo divino, era un reconocimiento de la dignidad humana, de cada individuo, fuese cristiano o pagano. Las aplicaciones de esta dignidad humana a los naturales de América en tiempos de su conquista son de gran trascendencia, ya que limitaban el poder del monarca cristiano y protegían la propiedad de los indios. Calafate atiende a los principios doctrinales, tan importantes como construcción de un derecho internacional. No puede, claro está, descender, en tan pocas páginas, a si estos principios se respetaron en la práctica de los conquistadores. Pero el derecho internacional, tan anhelado por el Kant de *La paz perpetua*, está planteado y justificado por escolásticos tan sobresalientes como Vitoria.

El capítulo sobre el Barroco constituye un resumido estudio del desengaño y la fugacidad del ser. El ingenio, término básico de la época, no cabe en los planteamientos cartesianos ni en la imitación aristotélica, ya que no pretende imitar, sino inventar, lo que supone dar especial relevancia a la estética como creación de un mundo imaginario. Miguel Grande Yáñez, el autor de este capítulo, ve representado el espíritu barroco en Cervantes, en Calderón, en Gracián y en Quevedo. El Quijote sería un ejemplo supremo del desengaño, refrenado por la sabiduría humanista, capaz de maravillarse de la cueva de Montesinos.

Vienen después apartados sobre política y razón de Estado, en que Pablo Badillo ofrece pertinentes consideraciones sobre la recepción de Maquiavelo y su crítica por Rivadeneira. El tacitismo parece haber sido la respuesta o matización del florentino en nuestro país. Como suele ocurrir, el tema, en el que tanto papel desempeñan los jesuitas supone un debate en que es difícil desentrañar la confrontación entre el poder civil y el

poder papal, cosa que el autor clarifica muy atinadamente

Francisco Sánchez-Blanco, bien conocido como experto en el conocimiento del siglo XVIII, escribe “De los novatores a Carlos III”. En este capítulo analiza la instauración de la ciencia en España. Francis Bacon, es una especie de faro en este sentido, sobre todo una vez que sus ideas predominan en la *Royal Society*. A través de las academias y sus memorias se difunde el conocimiento experimental, inductivo, que choca con el deductivo y silogístico practicado por la escolástica. El hilemorfismo aristotélico ya no sirve para explicar los cambios de estado de los elementos, del agua, por ejemplo. Sánchez-Blanco va mostrando cómo los *novatores* consiguen perforar el edificio escolástico en todos los órdenes y en toda Europa. Hay que agradecerle a este autor la claridad de exposición, sumada al hondo dominio de la materia que expone, lo que contribuye a la calidad pedagógica, a la vez que a la virtud de despertar ganas de saber más del tema, cosa que no ocurre cuando la exposición es de sabio que habla para sabios.

José María Sevilla, en el capítulo “Un camino de la ciencia histórica hispánica en los siglos XVII-XVIII”, situándose en una plataforma humanista (“el hombre es cultura” decía Goethe), critica muy oportunamente la típica contraposición de Ilustración y Romanticismo, que constituye “una falsa e interesada dicotomía fragmentaria entre Filosofía de la historia –adjudicada a filósofos– e historicismo –propio de historiadores. Ante esta imposición continuamos –ya de tiempo, tras la estela de Ortega y Berlin– postulando una insumisión ante ese artificial dilema, e indagando la existencia de *otra* vía que asentar en la historia de la filosofía europea en general e hispánica en particular,

senda bien que híbrida o mestiza o simplemente tercera vía, en cualquier caso vertebrada por un sesgo epistémico de praxicidad del saber y por una medular idea-fuerza que define el ‘mundo humano’ hecho por los hombres: la cultura” (p. 142). He aquí una confrontación que sigue abierta, y muy abierta.

Francisco Castilla aborda el estudio de la batalla entre liberales, afrancesados y reaccionarios a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En esta disputa intervienen personajes tan importantes como Jovellanos, hombre clave en el pensamiento jurídico, económico y filosófico. La idea de una constitución como código de gobierno que sustituya el absolutismo centra la actividad de este noble moderado, como también la de León de Arroyal y la de Francisco Martínez Marina. Quizá lo llamativo del debate sobre la constitución es el intento de promover una ley nueva que sea remozamiento de tradiciones jurídicas españolas, de forma que esa constitución no sea, contra lo que decían los reaccionarios, copia de la francesa, como de hecho no lo fue. Francisco Castilla se extiende sobre los reaccionarios Ceballos, Diego José de Cádiz, Alvarado (“el filósofo rancio”), Rafael Vélez, en términos que recuerdan los mejores trabajos sobre el tema.

Por su parte Ignasi Roviró aborda la filosofía en tiempos del romanticismo, que el autor ve como superación de la Ilustración, no como negación de ella. El tema cobró especial relevancia porque España fue vista como país romántico: “fueron los divulgadores alemanes quienes introdujeron la idea de que el romanticismo tenía esencia española, que el prototipo ideal de lo romántico era o español” (p. 164-165). August Wilhelm Schlegel consideraba ‘Don Quijote’ como la novela romántica por excelencia. Pero, como

señala Roviró, este esencialismo, España país romántico, no es aceptado por Ángel del Río o Vicente Lloréns, que lo circunscriben a un periodo determinado.

Fernando Hermida se ocupa de “Filosofía, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales y Educación en la España del último tercio del siglo XIX”, centrándose en la recepción del positivismo, el cual provoca el debate en torno al “desarrollo de las ciencias y su incorporación en cuanto a los planes de estudio y orientaciones educativas y pedagógicas.” (p. 183) Así se explica que el darwinismo se convirtiera, de la mano del positivismo, “en una doctrina auténticamente evolucionista en torno a toda la realidad y que englobaba, por consiguiente, el mundo de las ciencias naturales, el de las ciencias sociales y el de la pedagogía.” (p. 184) Y aquí es donde surgió el conflicto, por la intervención del ministro Orovio obligando a los profesores a jurar no enseñar nada que fuera en contra de la monarquía o de la doctrina católica. Es bastante conocida la represión que produjo esta norma y las protestas que dieron lugar a la famosa “Noche de San Daniel”. La revolución del 68 devolvió, con la nueva constitución, la libertad de cátedra y de imprenta, pero el golpe militar de Martínez Campos, en 1874 supuso la vuelta de Orovio y la reimplantación del decreto sobre educación. Fernando Hermida da cuenta de los debates en el Ateneo de Madrid y de cómo, a pesar del ambiente hostil al positivismo, éste tuvo sus defensores en autores como Pedro Estasén y muchos otros. Es verdad que también hubo extrapolaciones del positivismo, como es el caso de Pompeu Gener, pero el positivismo contribuyó sin duda a fortalecer en nuestro país la mentalidad científica.

Stephen Roberts, que escribe el capítulo “El modernismo hispanoamericano”,

aprovecha la ocasión para criticar la maniquea división de modernismo y generación del 98, tan del gusto de Laín y Díaz Plaja. Sin duda, es tan adecuado como infrecuente ver destacada aquí la comunidad entre escritores e intelectuales de España e Iberoamérica, “quizá por vez primera en la historia de la cultura española e hispanoamericana” (p. 210), donde se contraponen “el ideal desinteresado del espíritu” frente al utilitarismo. En este sentido aparece también la crítica que Unamuno hace de la “Fiesta de la Raza”. Unamuno es, por cierto, todo un ejemplo de comunicación con autores americanos en pie de igualdad, subrayando esa igualdad, lo que tiene inmensa importancia tratándose de Unamuno, cuya incontable correspondencia va dirigida, en una gran parte, a americanos, en cuya prensa escribió, además, multitud de artículos.

Francisco José Martín escribe el capítulo “España y Europa: la Generación de 1914 y sus discípulos” Quizá es discutible ese fracaso que ve en la “nebulosa” Generación del 98, cuyos integrantes son, además, malos maestros. Afortunadamente, viene Ortega a poner claridad, a solucionar el “problema de España”, un lugar común muy manoseado. No le venía mal a España ponerse a tono con Europa, algo que la filosofía de Ortega pretendía lograr. El planteamiento es colosal por la misma idea de Europa, cosa que no es nada sencilla, ya que con frases contundentes como “España es el problema y Europa la solución” quedan muchas preguntas en el aire. El texto es una buena invitación a una discusión de plena actualidad.

Gerardo Bolado se ocupa de “La filosofía de la España nacionalcatólica (1940-1960)”. En ese período la filosofía sufre una involución que la convierte en filosofía escolástica a base de manuales confeccionados, no al estilo de los grandes de la

escuela de Salamanca, sino de la escuela de Astorga, como decía Javier Muguerza. El vacío dejado por los profesores exiliados fue llenado con profesores que accedían a la cátedra recién terminada la tesis doctoral. Bolado da bastantes detalles que permiten ver el entramado con el que el franquismo desterró los proyectos de la República y creó nuevas instituciones. Aun así, aun con los intentos jesuíticos y dominicos por sepultar toda filosofía que no fuese escolástica dogmática (Bolado se extiende sobre las elucubraciones del dominico Ramírez condenando la obra de Ortega por incompatible con el dogma católico), surgieron iniciativas tan loables como el proyecto de Filosofía e Historia de la ciencia dentro del Instituto Luis Vives, dirigido por el matemático Rey Pastor, con Carlos París como secretario. De ahí surgió el desarrollo de la lógica moderna y nació la revista *Theoria*.

Elena Trapanese aborda la filosofía del exilio. Es un bello acercamiento, a pesar de lo difícil que es formularlo para quien no sea exiliado. De ahí que resulte tan conmovedor leer lo que escriben exiliados como Vicente Lloréns, Zambrano, Sánchez Vázquez y tantos otros. De Zambrano, citándola, destaca Trapanese la razón poética: “un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que realmente está en crisis, y la cuestión es encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo.” (p. 276)

A la filosofía de la transición (1965-2000) dedica su colaboración Roberto Albares, incansable trabajador en las tareas que, junto al maestro Heredia, se realizan en Salamanca sobre la filosofía iberoame-

ricana. En este capítulo distingue Albares grupos y etapas en que se recupera el pensamiento de los exiliados y se invita a los filósofos de América (quien esto escribe conoció en las jornadas de Salamanca a filósofos tan destacados como Zea, Roig, Cerutti, Dussel, etc.), se recupera también la tradición krausista y se revisan aportaciones que la circunstancia política dejaba arrinconadas. “No es, pues, tiempo de clausurar nada, sino de continuar la investigación y la enseñanza” (p. 302). Es el mismo espíritu que predomina en todo el libro, el de reclamar el trabajo en común para conocer a nuestros propios autores, tarea en la que falta un inmenso trabajo.

José Luis Villacañas escribe el último capítulo, “La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa.” Villacañas gusta de volar alto. Con algo de *horror vacui*, vamos a seguirle en lo que podamos. El sistema de Ortega, sobre cuya obra pivota todo el texto, sería un sistema esbozado, no desplegado. Desplegarlo habría sido tarea de sus discípulos, que no la cumplieron. Tengo la impresión de que Villacañas, que habla muy bien de Zubiri, entiende que para ser filósofo de verdad hay que crear un sistema, algo que en este mismo libro es muy cuestionado por algunos de los colaboradores. Y quizá no va descaminado al decir que una “de las tareas de la filosofía del primer tercio del siglo XXI será justamente esta: comprender desde España y en español las culturas orientales, una *ex oriente lux hispana*” (p.311). Según Villacañas hubo dos momentos de la refundación de la filosofía española: Sacristán y sus discípulos; el segundo, Muguerza y los analíticos. Los franceses respondieron con Derrida, Foucault y Deleuze. Si leo bien, aquí se encuentra el enlace con Europa que Villacañas demandaba al principio de su ensayo, enlace constituido por

el legado de la editorial Pretextos. Se trata de unir este legado con el programa de Ortega. ¿Puentes para esa unión? Weber y Blumenberg. Me pregunto si esta altura a la que nos lleva Villacañas, de forma casi tan brillante como la de Ortega, nos permite aterrizar sin peligro en tierras cispirenaicas. En todo caso, sus propuestas encierran todo un programa de trabajo muy digno de ser explorado y debatido, cosa que hay que agradecerle porque enriquece el conjunto de todo el libro.

Tiene el lector en sus manos un recorrido completo de lo más relevante que han producido las distintas tradiciones del pensamiento filosófico en su diálogo con otros saberes a medida que se iba construyendo la propia España tal como la conocemos. Los autores de los capítulos han mostrado su competencia a través de sus publicaciones para dotar a este libro-guía de la fiabilidad necesaria.

La *Guía* termina con una bibliografía que abarca bases de datos, libros de historia de la filosofía española (comentados de forma breve, pero útil), índice onomástico (pp. 335-359) y listado de autores con su dirección de correo electrónico, todo ello proporcionando ayudas que son herramientas muy de agradecer. Sólo echo en falta, en las bases de datos, la Biblioteca Hispánica (Biblioteca Nacional) y la Biblioteca de Cataluña (libros digitalizados).

Pedro Ribas

MORENO LUZÓN, JAVIER, *Centenariomanía: Conmemoraciones hispánicas y nacionalismo español*, Madrid, Marcial Pons, 2021, 328 págs.

En la actualidad no nos resulta ajeno que el pasado, ese país extraño al

que es imposible volver, sea un invitado habitual en el escenario político. Un lugar donde se pueden batallar las trifulcas del presente, encontrar argumentos con el que desarmar al rival y héroes que refuercen la causa propia. Quizás el ejemplo más claro se vea con motivo de las discusiones de la llamada memoria histórica, siempre unida a la gestión de la Guerra Civil, el franquismo y sus consecuencias, unas discusiones que más que del pasado hablan del presente y de la sociedad que queremos construir para el futuro. Algo similar sucede con las reflexiones sobre la articulación de España como nación y su relación con los nacionalismos históricos, con Cataluña como especial protagonista. El uso político de la historia para alimentar los discursos que se oponen en estos temas y que confrontan las ideas de España y de Cataluña, el papel de Cataluña en relación a España o la propia esencia, justificación y genealogía de su existencia conforman una parte fundamental de los discursos políticos más intensos de los últimos tiempos. A veces, el principal e incluso casi el único elemento sobre el que cimentar un programa menguado y fantasmagórico.

Pero esa relevancia del pasado, de manera especial en relación con la construcción y defensa de identidades nacionales, no es una novedad de nuestro tiempo, sino que se puede rastrear con facilidad desde el arranque del mundo contemporáneo, con más fuerza desde que la política de élites se fue girando hacia la política de masas. Entonces, la movilización ciudadana se convirtió en una necesidad y nada mejor para ello que contar con apóstoles, héroes, mártires y gestas inigualables. El mito pasó a ser aliado y herramienta política, y, con sus altibajos, ya no va a desaparecer gracias

a la poderosa capacidad de seducción de las apelaciones sentimentales y al éxito de la simplificación.

Dentro de estos procesos de nacionalización, las conmemoraciones pronto destacaron como un útil exitoso que alcanzó un notable protagonismo en la creación y el mantenimiento de identidades colectivas. De ello se ocupa el libro que protagoniza esta reseña centrado en un periodo, finales del siglo XIX hasta la Gran Guerra, en el que el fervor conmemorativo fue tal como para hablar de la *centenariomanía* que le da título. Con este estudio sobre las conmemoraciones en una España regeneracionista que seguía la estela de los países de su entorno, su autor, Javier Moreno Luzón, condensa en algo más de trescientas páginas sus principales líneas de investigación de los últimos años. El esperado segundo libro de este historiador nos ofrece una selección de artículos y capítulos publicados entre 2003 y 2021 conformando con ellos una obra coherente y sólida, que poco tiene que ver con las típicas publicaciones de retazos y refritos por compromiso. Quizás porque a pesar de esa publicación previa fragmentada, los diferentes capítulos que lo componen comparten un hilo común, responden a una misma inquietud y son piezas de una misma investigación construida y madurada durante dos décadas.

Mitos

Las conmemoraciones son protagonistas de este libro en su papel de creadoras que impulsan y sostienen identidades colectivas y, de manera especial, identidades nacionales. “Las naciones no pueden sobrevivir sin conmemorar su pasado”. Moreno Luzón comienza su obra con un

capítulo introductorio donde expone las herramientas conceptuales en las que se basa y que deja claro dos cuestiones que subyacen en buena parte de su obra. Por un lado, su poca querencia por la mitología, que aunque no lo formule de manera explícita, contribuye a desmontar con minuciosidad y racionalidad investigadora. Por otro, su gusto por el matiz y la precisión que apoya en una argumentación sostenida en una investigación profusa para rebatir o precisar afirmaciones repetidas de manera continua. Entre los “supuestos habituales” que *Centenario-manía* confronta está la tan repetida excepcionalidad española, en este caso referida a su proceso de nacionalización. Y lo hace poniéndolo en perspectiva a los procesos de otros países europeos y sin negar por ello que el españolismo haya tenido problemas históricos para imponerse que todavía siguen presentes en la actualidad.

No es este el único matiz o desmentido al que llega con su análisis de las conmemoraciones a las que presta atención en esta obra. Por ejemplo, concluye que no es cierto que fuesen los gobiernos centrales los principales impulsores de este tipo de celebraciones, sino que lo más frecuente es que partiesen de fuerzas políticas y sociales diversas. O que estas élites tuviesen más claro que los poderes del Estado la importancia de impulsar la nacionalización y la utilidad de hacerlo mediante esta vía. Niega también que la visión nacional se opusiese a lo local o regional, pues lo que se encuentra es que, con frecuencia, los afectos de proximidad servían para cimentar y dar cauce a las lealtades nacionales. Y es que del libro también se desprende que no hay una única manera de nacionalizar. Y que si la idealizada Francia construida como nación sólida lo logró gracias a pasar un rodillo centralista y homogeneizador, ni

ese modelo carece de fisuras ni es el único posible. Así, además de las posibilidades de nacionalizar desde lo local, se enfatiza una variante transnacional que ve en la Hispanidad una salida para reforzar la autopercepción positiva de España tras el Desastre del 98 y también para justificar una posición internacional más destacada en un momento en el que ya no gozaba de peso en Europa. La España en comunión con la América con la que comparte idioma y cultura da la vuelta a este papel menor y la convierte en puerta hacia otro mundo en expansión. De ahí la importancia de festejar no sólo batallas y gestas militares, sino también de celebrar el idioma compartido o mitos culturales como Cervantes y el *Quijote*.

Por supuesto, los relatos de estas celebraciones no son homogéneos, sino que cuentan con múltiples versiones que no sólo divergen entre sí, sino que mantienen una pugna constante. El fin de esta disputa no es otro que imponer una interpretación determinada que legitime las posturas y los intereses propios. De nuevo, la historia se instrumentaliza y se utiliza para mitificar, no tanto por un deseo de entender el pasado, sino con el fin de convertirlo en símbolo, estímulo movilizador o elemento de cohesión, siempre desde unos objetivos políticos concretos. Por ello, lo que parecía llamado a buscar unidad, contribuye a generar discrepancia, algo que contribuye a que muchas de estas conmemoraciones no acaben de cumplir sus expectativas de partida.

Con la prosa fluida y de fácil lectura que lo caracteriza, Javier Moreno Luzón, recorre una serie de celebraciones muy diversas entre sí, que festejan desde Constituciones a grandes obras literarias, desde el Descubrimiento y la Conquista de América, hasta heroicos levantamientos colectivos. Y es ese panorama tan

diverso el que teje una nacionalización reforzada, en la que los discursos del patriotismo cívico suelen ceder el paso a “la reivindicación de factores étnico-culturales mucho más atractivos”. Un recorrido de lectura recomendable que no defrauda y que supone un paso más en la sólida trayectoria de uno de los historiadores más notables del panorama actual.

Pilar Mera-Costas

ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V. (COORD.), AMBROSIO VELASCO GÓMEZ Y JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA, *Humanismo Republicano Iberoamericano. Un debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2019, 127 págs.

Esta obra constituye una valiosa contribución a los estudios sobre el pensamiento iberoamericano. Su enfoque, centrado en el mundo colonial, no debe hacernos perder de vista las implicaciones sistemáticas que la investigación sobre los vocabularios categoriales del republicanismo novohispano suscita en el horizonte normativo del presente.

No es posible en pocos párrafos hacer justicia a la variedad y riqueza de las intervenciones dialógicas de este volumen. Por razones de espacio, sólo nos detendremos en algunos ejes de este libro, cuya densidad temática y profusa erudición podría llevarnos a engaño frente a la bien calibrada extensión de su centenar y cuarto de páginas.

El volumen se divide en cinco partes. Su núcleo organizador se encuentra en su presentación, a cargo de Rafael Orden Jiménez, titulada “Un debate sobre las formas de la racionalidad y sus consecuencias en la concepción política: el humanismo republicano iberoameri-

cano”. Comienza por contextualizar el debate entre Ambrosio Velasco Gómez y José Luis Villacañas en el marco de la *Cátedra Gaos* que comparte la Universidad Complutense de Madrid con la Universidad Nacional Autónoma de México. El autor expone los nudos decisivos de la discusión, inquiriendo si hubo un auténtico concepto republicano de gobierno por parte de los escolásticos españoles al defender el trato humanista a los pueblos americanos.

Sintéticamente, la perspectiva que nos propone Ambrosio Velasco Gómez en “Racionalidad, diversidad cultural y controversias políticas en el mundo iberoamericano: humanismo republicano ante racionalismo moderno”, estriba en exponer la concepción dialógica de la racionalidad defendida por el humanismo republicano iberoamericano. Éste modelo confronta la racionalidad de carácter metódico, algorítmico y demostrativo, inspirándose en el paradigma renacentista basado en la controversia, lo verosímil y el juicio prudencial. Ambrosio Velasco Gómez recupera la retórica y la dialéctica en tanto formas de interpretación y argumentación que se fundan en el *sensus communis* o sentido común particular de un pueblo o de una nación. Este suelo de sentido se manifiesta con toda claridad en humanistas como Cervantes, pues a lo largo de todo el *Quijote*, tanto Sancho como el propio Don Quijote argumentan en base a dichos y refranes que son en su mayoría máximas populares del sentido común. Así se revela la presencia de la diversidad cultural de las comunidades locales, que al cabo habría de sucumbir bajo la imposición de una nueva forma de racionalidad totalizadora, impersonal, instrumental e indiferenciada de pensar y actuar, donde no caben la imaginación creativa, los sueños ni las utopías.

Esta conceptualización es utilizada con miras a efectuar una interpretación alternativa del papel del humanismo iberoamericano en la modernidad occidental, denunciando el carácter formalista y reduccionista de la concepción hegemónica de una racionalidad exclusivamente metódica y demostrativa. Ello se constata por ejemplo en Ginés de Sepúlveda, quien confiaba a la verdad de premisas universales deducidas del orden natural la condición racional de los españoles frente a la barbarie de los indios. La pretensión de demostración concluyente de los argumentos pro-imperialistas constituye un antecedente directo del racionalismo moderno del siglo XVII y su utilización para una justificación del dominio absoluto, o al menos autoritario. El juicio despectivo sobre los indios americanos y la consiguiente denostación de su forma de vida, será retomado por historiadores y filósofos de la Ilustración del siglo XVIII como Cornelio de Pauw, Buffon, Robertson, contra quienes debatieron humanistas criollos de la talla de Clavijero, llegando hasta Kant, y ya en el siglo XIX, Hegel, Marx e incluso intelectuales liberales del México independiente como Justo Sierra. El autor explica que en Iberoamérica, la confrontación entre la racionalidad dialógica y la racionalidad demostrativa corre paralela a la confrontación entre republicanismo y autoritarismo, conformado así dos tradiciones antagónicas, como supieron comprenderlo los filósofos del exilio español en México. Tal el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, quien identificara un humanismo republicano frente a un imperialismo en el pensamiento español, enzarzándose en un antagonismo secular. Semejante rescate impugna la idea de una España “imperial” y “eterna”, afín a la doctrina franquista de la hispanidad.

En esta misma línea de reconstrucción de una tradición iberoamericana alternativa a la prevalencia de la modernidad nordatlántica, Ambrosio Velasco Gómez contrapone la España quijotesca, humanista, que a lo largo de los siglos, desde Luis Vives y Bartolomé de las Casas hasta Antonio Machado, ha pugnado por hacerse valer una y otra vez, involucrando la guerra civil como su último y frustrado intento liberador. El filósofo mexicano coincide con Joaquín Xirau en señalar la persistencia de una tradición humanista centenaria en todo el mundo iberoamericano, que se extiende desde la Edad media hasta el presente. De acuerdo con esta visión, la gran diferencia entre el humanismo renacentista italiano y el español estriba en el carácter eminentemente *político* de éste, comprometido con ideales republicanos que en verdad trascienden al Renacimiento y se proyectan en los siglos venideros. De ahí la vigencia de la hipótesis de José Gaos, quien descubre, no en España, sino en su exilio mexicano, una tradición filosófica que tiene una orientación emancipadora y antiimperialista. Precisamente, porque el carácter republicano y emancipador de esa tradición humanista ha sido más constante y radical en los pueblos iberoamericanos que han resistido la dominación colonial en el pasado, y resisten el neocolonialismo en el presente. Para Ambrosio Velasco Gómez resulta imprescindible tomar en cuenta estas propuestas de racionalidad, justicia y democracia propias de nuestra filosofía iberoamericana, pues cobran hoy día especial relevancia mundial ante el fracaso de los proyectos y promesas de la Modernidad y del callejón sin salida del posmodernismo.

Dejando aparte, dada su extensión, las minuciosas y profusas consideraciones historiográfico-conceptuales interpu-

tas por José Luis Villacañas Berlanga en “Sobre cierto aspecto intelectual de la metáfora de Nueva España. Respuesta al Dr. Antonio Velasco”, iremos al nudo de su contraargumento. Se advierte el valor estratégico de su interpretación respecto de que tanto Alonso de la Veracruz como Francisco de Vitoria, al igual que el Papa, eran intelectuales eurocéntricos, pues entendían que era imposible escuchar la predicación cristiana y no creer unánimemente en Su Palabra. Vitoria pensaba que se debía dar ejemplo de vida virtuosa o milagros; por su parte, Las Casas creía que era preciso llevar adelante el proceso catequético con tiempo, rigor y garantías, hasta producir una transformación completa del indio. Ejercían de esta manera un eurocentrismo religioso, que comenzaba afirmando la idea de que el Papa no tenía poder temporal directo, pero que acababa concediéndoselo al someter la espada del emperador a su función universal y así defender su potestad indirecta. Esto muestra que la cuestión tras la disputa sobre los indígenas era ante todo la lucha de dos poderes europeos, igualmente aspirantes a una jurisdicción universal. De manera que si es cierto que Las Casas tiene una causa propia, consistente en declararse protector de los indios al margen del título oficial derivado del emperador, no menos evidente es que ni Veracruz ni ninguno de sus contemporáneos deseaban acabar con la dominación del emperador o del rey español sobre América. Antes bien, anhelaban mejorar las posibilidades de una evangelización profunda frente a la conquista de los hidalgos encomendados, en la medida en que estos afectaban su propia misión. Ambos respondían homogéneamente y sin cuestionamientos al hecho, para ellos universal, de que la verdadera comunidad de los cristianos es la que acoge a la humanidad entera, la de los

fieles y la de los infieles. Aquí radica la diferencia entre catolicismo y judaísmo. Pues mientras el judaísmo se extiende *in gente una*, el catolicismo lo hace *in universo orbe*. Se disputa la perfección de la dominación religiosa frente a la dominación temporal, que, sin embargo, no es sino la prolongación del expansionismo medieval de Europa, imperial y papal. Los dos potencialmente universales y eurocéntricos, a veces cooperativos o a veces rivales. José Luis Villacañas Berlanga concluye de todo esto que la metáfora de la Nueva España tuvo la función, desde sus orígenes, de permitir una circulación de ida y vuelta a través del Atlántico.

A estas precisiones, Ambrosio Velasco Gómez responde en “Controversias sobre el humanismo iberoamericano: respuestas al Dr. José Luis Villacañas”. Limitémonos a indicar su insistencia en el hecho de que las ideas republicanas sustentadas tanto en España como en América en contra del proyecto imperial de Carlos V, constituyen el núcleo central de una tradición humanista que se desarrollará con diferentes matices y variantes en los siglos subsiguientes, en confrontación con proyectos, ideas, prácticas e instituciones absolutistas. Por ello el filósofo mexicano recupera la “época gloriosa de la Universidad de Salamanca”, en la que destaca el magisterio de Vitoria y Domingo de Soto, y que se extiende en el mundo iberoamericano con autores como Alonso de la Veracruz; es esta tradición la que, con distintos avatares, asume una relevancia determinante en las colonias hispanoamericanas, como en los procesos de independencia a principios del siglo XIX, constituyendo, por ejemplo, el núcleo del primer nacionalismo mexicano.

José Luis Villacañas Berlanga cierra el libro con un Apéndice que se titula “La recepción de la utopía europea en América.

La obra de Vasco de Quiroga”. El filósofo español indaga las tesis del obispo y jurista Vasco de Quiroga, por haber dado un paso serio hacia el concepto moderno de proletario, pero sólo por la reivindicación normativa del derecho romano frente a las realidades legislativas emanadas por el usuario de la dignidad imperial. Paradójicamente, el proletario tornará en el tipo humano por cuya emancipación lucharían todas las demás utopías modernas.

En síntesis, la publicación de *Humanismo Republicano Iberoamericano* es una empresa que merece una apreciación laudatoria por un doble motivo. De un lado, debido a que representa un avance sustantivo en el estado bibliográfico de la cuestión en torno a los alcances y límites de un humanismo republicano iberoamericano entendido como tradición alternativa a la modernidad triunfante euro-centrada. Del otro lado, porque más allá de discrepancias o desacuerdos en la recepción de las ideas de tal cual autor, y de la actualización de una discusión erudita de por sí apasionante para todo investigador del campo de los estudios hispánicos, nos interpela en nuestra condición misma de ciudadanos comprometidos con los ideales democráticos y emancipatorios de un republicanismo que hoy, como ayer, se ve dramáticamente acechado.

Gerardo Oviedo

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ; WANG, J. (TRAD.); CAI, X. (TRAD.), *Meditaciones del Quijote*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 140 págs.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ; ZHANG, W. (TRAD.), *La rebelión de las masas*, Beijing, The Commercial Press, 2021, 279 págs.

En el mes de abril de 2021, *The Commercial Press* (商务印书馆) ha publicado las ediciones chinas de dos obras importantes de Ortega: *Meditaciones del Quijote* y *La rebelión de las masas*. Estos dos libros componen parte de su *Colección de Ortega*, la que constituye, a su vez, la primera colección de obras orteguianas en chino.

The Commercial Press, fundada en Shanghái en el año 1897, es conocida como la primera editorial moderna de China. Gracias a sus apreciables ediciones de las obras maestras traducidas y las colecciones académicas en el transcurso de sus 125 años, la editorial, junto con la Universidad de Pekín, son renombradas como estrellas gemelas de la cultura china moderna. Como modelo del sector editorial en China, *The Commercial Press* ha trabajado con esmero en la planificación de dicha *Colección* y sus ediciones.

Para elaborar una colección de calidad, la editorial lleva años contando con el indispensable apoyo del reputado orteguiano Dr. Javier Zamora Bonilla. Como asesor de la *Colección de Ortega* desde 2017, Javier Zamora ha ofrecido sus profesionales consejos sobre la selección de volúmenes, ayudado en la formación del equipo de traductores y aclarado dudas a los traductores sobre la filosofía orteguiana. Es, sin lugar a duda, el impulsor de la *Colección de Ortega* desde el lado de España.

Se observa la dedicación y la profesionalidad en las primeras obras lanzadas de la *Colección*. Tanto *Meditaciones del Quijote* como *La rebelión de las masas* son traducciones directas del español al chino, lo cual merece nuestro elogio. Se basan en los textos reunidos de las *Obras Completas* de Ortega, publicadas entre 2004 y 2010 por Taurus y la Fundación

José Ortega y Gasset. Así pues, se mantiene idénticas en su estructura a su versión original. En concreto, *Meditaciones del Quijote* contiene tres partes: *Lector...*, *Meditación preliminar* y *Meditación primera*. (*Breve tratado de la novela*); *La rebelión de las masas* consta del *Prólogo para franceses*, dos partes principales (*Primera parte: La rebelión de las masas* y *Segunda parte: ¿Quién manda en el mundo?*), el *Epílogo para ingleses* y el ensayo titulado *En cuanto al pacifismo...*

Además, sus traductores han sido muy bien seleccionados. La editora de la *Colección Yang Xiaoming* los denomina traductores académicos, porque no solo manejan el idioma castellano, sino también son investigadores de los estudios hispánicos.

Por un lado, *Meditaciones del Quijote* es un trabajo conjunto, realizado por dos traductoras, Wang Jun y Cai Xiaojie. Ambas son profesoras universitarias de lengua española y tienen experiencia de años en la investigación de la literatura hispana. Por otro lado, Zhang Weijie, el traductor de *La rebelión de las masas*, es un reconocido profesor de español en la Universidad de Nankín. Es autor de libros como *El legado del imperio*, *El sollozo de la guitarra: un mapa de la literatura hispánica*; asimismo, ha traducido obras de diferentes géneros literarios como *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, *Los cinco soles de México*, *El llano en llamas*, *Papeles falsos*, entre otras.

Como ustedes saben, la traducción es un proceso de recepción y recreación. Los traductores tienen sus propias estrategias y maneras de transformar el texto original con base en su lectura. Debido a lo imposible de la concordancia absoluta entre el idioma de partida y el de llegada, el texto traducido, como las olas del mar, tiene sus altibajos; me refiero a la

relación entre la significación del texto original y la del texto traducido. Así, una obra traducida siempre entona, al mismo ritmo que su obra original, una propia melodía. En este sentido, solo alcanzaría la precisión en su conjunto, en lugar de en todos los pormenores.

Estas nuevas ediciones de *The Commercial Press*, gracias a la exquisita labor de los traductores académicos, ofrecen a una altura bastante elevada, puesto que, al tiempo que transmiten al lector chino las ideas orteguianas acertadamente, han podido componer una melodía paralela a la original y reproducir el encanto de su lenguaje en el idioma chino. Es un placer estético leer estas dos obras traducidas: el estilo ensayístico, un vocabulario inagotable, las metáforas y las ironías...

Cabe mencionar que sus traducciones no solamente son directas de las *Obras Completas*, sino también son las primeras directas del español al chino sin rodeos. Por una parte, es la primera versión completa de *Meditaciones del Quijote* en chino. Por otra parte, antes de esta nueva, se encontraban seis versiones de *La rebelión de las masas* en el mercado chino, pero todas fueron traducidas del inglés.

A pesar de que Ortega empezó su presencia en este país asiático desde 1994 con *¿Qué es filosofía?* (publicada también por *The Commercial Press*), y se encuentra hoy siete obras traducidas en el mercado chino, esta bien concebida *Colección* ha inaugurado una nueva era de su recepción en China.

Aunque hasta el momento han publicado solamente dos libros de la *Colección*, las actividades que se celebraron para acercarlos al lector chino y su mundo académico ya tuvieron un impacto impresionante en la sociedad china. Como ejemplo, cientos profesores y estudiantes, académicos y lectores participaron en un

acto de presentación de *Meditaciones del Quijote*, y sus visitas *online* sumaron más de 10.000; el Instituto de América Latina de la Academia China de Ciencias Sociales, por otro lado, organizó un taller de cuatro sesiones con el fin de estudiar *La rebelión de las masas*; la reseña que Javier Zamora publicó en *Beijing News Books Reviews Weekly* sobre *Meditaciones del Quijote* alcanzó más de 5.300 lectores y obtuvo una gran recepción entre el lector chino y su mundo académico.

Sin duda, habrá más impacto del filósofo madrileño en este país asiático ya que *The Commercial Press* tiene programadas otros volúmenes para su colección: *Estudios sobre el amor*, *Misión de la universidad*, *La deshumanización del arte* y *El tema de nuestro tiempo*. Como dice Hans-Robert Jauss, “la obra vive cuando produce un efecto”. Esperamos que las nuevas ediciones de obras orteguianas tengan una larga y fructífera vida en China.

Yingying Guo

PÉREZ TAPIAS, JOSÉ ANTONIO, GROSFOGUEL, RAMÓN Y GARCÍA FERNÁNDEZ, JAVIER (COORDS.), *Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades: Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021, 310 pp.

Desde hace unos años, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada viene acogiendo una serie de Escuelas, seminarios y demás eventos acerca de la temática del pensamiento decolonial y las epistemologías del sur. Lo cual posee una relevancia importante, pues esta línea de pensamiento crítico aún no se ha consolidado de manera notable en nuestro país y, menos aún, en nuestras universida-

des. Los principales animadores y organizadores de estos eventos, que pretenden entablar un diálogo con estas nuevas corrientes de pensamiento, son José Antonio Pérez Tapias –decano de la Facultad de Filosofía de Granada–, Ramón Grosfoguel (Universidad de Berkeley) y Javier García Fernández –joven investigador Juan de la Cierva y uno de los principales especialistas de la materia entre nosotros–.

Precisamente, el libro que aquí se reseña es fruto de estos encuentros; y, concretamente, de tres de ellos celebrados entre los años 2018 y 2020. Estamos ante un volumen colectivo compuesto por 13 de colaboraciones, las cuales se caracterizan por la aplicación transdisciplinar del pensamiento decolonial a diferentes cuestiones y problemáticas inherentes a las sociedades contemporáneas. Si bien es verdad que los textos tratan cuestiones diferentes, en todos ellos late de fondo la preocupación por pensar la realidad europea en un contexto poscolonial y post-eurocéntrico y, sobre todo, por abordar el reto de la producción de ciencias sociales y humanidades más allá de los legados del colonialismo.

En esa línea, Andalucía y el sur de Europa en general son propuestos como *topoi* críticos desde los que estudiar y cuestionar las formas tradicionalmente hegemónicas de interpretar la realidad y que han constituido el canon transmitido en el conjunto de las universidades europeas. Javier García Fernández pone en valor la perspectiva andaluza en función de un rasgo principal, que a mi modo de ver, reviste de un interés particular. Andalucía, a sus ojos, ha sido producto y productora de colonialidad, racismo e imperialismo. Por un lado, ha sido colonizada y conquistada y, por el otro, siglos después, ha sido agente importante en la conquista y colonización de América Latina y África. Ello le

confiere una suerte de naturaleza dialéctica (*dialéctica de la colonialidad*, según García Fernández [p. 69]) que le dota de una especial sensibilidad para entablar un diálogo crítico sobre las raíces de las manifestaciones culturales contemporáneas.

A su vez, Pérez Tapias se fija en la “posición de sur” propia de España en su conjunto y en las historias compartidas con los países del otro lado del atlántico. A sus ojos, y sin olvidar las distintas experiencias del par modernidad-colonialismo vividas en uno y en otro lado, todo ello bien puede dar pie a que fructifique un diálogo de Sur (de América) a Sur (de Europa) con vocación decolonial.

Participan en el volumen, además de lo mentados, otros autores de gran relevancia para la materia como, Nelson Maldonado Torres, José Antonio González Alcantud, María José Lera Rodríguez, Santiago Castro-Gómez, Isidoro Moreno Navarro, Manuel Delgado Cabeza, Ígor Rodríguez Iglesias, Aurora Álvarez Veinguer, Iván Periañez-Bolaño o Francesco Caruso. Las contribuciones de todos ellos, desde disciplinas distintas como la literatura, la historia, la psicología o la filosofía, hacen de este volumen un valioso ejemplar para acercarse a los estudios decoloniales.

José Manuel Iglesias Granda

SHARMAN, NICK, *Britain's informal empire in Spain 1830–1950. Free Trade, Protectionism and Military Power*, Palgrave MacMillan, London, 2021, 241 págs.

Recuperando con un espíritu crítico la noción de “imperios informales” de Gallagher y Robinson, Nick Sharman ha publicado una reflexión historiográfica, económica e ideológica sobre las com-

plicadas relaciones internacionales entre España y Gran Bretaña en los siglos XIX y XX. Se trata de un ensayo con un aparato crítico y un estudio documental muy completo, que revela un arduo trabajo de investigación y numerosas aportaciones inéditas de enorme valor para el conocimiento de la historia de los que —en distintos momentos del pasado— fueron los imperios trasatlánticos más importantes del mundo. En este caso, España no se muestra como una potencia conquistadora, sino como una colonia informal de otro imperio, el británico, que la sustituyó como la gran directriz del orbe. Esta vez, el método de expansión empleado no fue ya la conquista espiritual ni militar, sino la implementación de una de las armas esenciales en el mundo moderno: la economía. La Gran Bretaña no atacó más a España a través del Canal de la Mancha o por el Mediterráneo; sino desde dentro de las embajadas y en los acuerdos comerciales formalmente legales y bilaterales. Sharman, con una amplia formación en economía, en historia y en política ofrece al público lector el contenido de varios informes de la Oficina de Asuntos Exteriores (Foreign Office) de la Casa Real Británica y del mismo Gabinete (Cabinet), en relación con los tratados logrados para otorgarle las mayores concesiones posibles a nivel de tarifas aduanales, de manera que el libre comercio entre ambas naciones estuviera asegurado. Esto, debe subrayarse, se logró sobre todo en detrimento de las otras potencias europeas, como Francia y Alemania, que también probaron de obtener los mayores réditos en las gestiones comerciales con el país ibérico. En los primeros siete capítulos del libro, se muestra claramente cómo la relación anglo-española fue desde el inicio asimétrica, obviamente a favor de los intereses de Londres, donde las élites españolas desdibujaron cualquier proyecto de crecimiento nacio-

nal interior con tal de atender en primera línea sus prioridades a nivel privado, nobiliario o corporativo. Evidentemente, hubo una mayor resistencia desde los dos grandes y únicos bastiones industriales: País Vasco y Cataluña, que mostraron – cada uno por su lado y sin ninguna alianza estratégica– un cuidado por la economía regional con diferentes y, muy frecuentemente, contradictorios proyectos de corte proteccionista. Esta revisión de las relaciones diplomáticas entre España y Gran Bretaña a través de los intereses económicos constituye, en sí misma, una relectura de la propia historia de España desde la Monarquía Isabelina, la primera Guerra Carlista, el Bienio Progresista, la Primera República, la Restauración Canovista, la Primera Guerra Mundial, la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República, la Guerra Civil y la primera década del Franquismo. Es en estudio transversal que tiene el enorme mérito de seguir el orden cronológico de los hechos generales, fijándose al mismo tiempo en la particularidad del tema estudiado, es decir, de cómo en los diferentes momentos históricos, España hizo depender su economía y su propio modelo de negocios de la influencia británica; a veces con toda la voluntad propia y, otras, por ser la única salida plausible. La segunda parte del libro constituye una serie de ventanas al pensamiento político y económico español sobre las alternativas para hacer frente al imperialismo informal británico. En realidad, se trataría propiamente de un descubrimiento y no solo de una exposición de una Filosofía de la Economía en España, una rama que desde la historia del pensamiento español e iberoamericano no había sido abordada con esta dedicación tan atenta y detallada, al hilo de un conocimiento profundo de los hechos históricos y de la propia dinámica de la ciencia económica. Se trata de una primera aproximación de esta cate-

ría, que como el propio autor reitera, es una selección de binomios en diferentes momentos para contrastar la resistencia de las élites españolas al poder colonial anglosajón. Más bien, se puede decir que este libro permitirá ser el marco histórico, ideológico y económico para estudiar a detalle esta rama de la filosofía española que no había sido tenida en cuenta de esta manera interdisciplinaria e interconectada. Sharman muestra que esta es la vía adecuada para aproximarse correctamente a los problemas planteados por los distintos autores que se pueden enmarcar dentro de la Filosofía de la Economía española y que, de no tener en cuenta una visión consistente de la historia o de la propia ciencia económica, los resultados serían miopes. Sin embargo, su aportación es ya un paso consolidado como una referencia para proyectar nuevos estudios en esta dirección e incluso como un interlocutor constante y abierto al debate y a la reflexión. No se encuentran, por lo tanto, sentencias irrevocables ni dogmáticas; sino incluso provocaciones, en el mejor de los sentidos, para contrastar las opiniones, ya no solo del propio autor, sino de los mismos actores sociales de los siglos pasados que forjaron los modelos políticos y económicos que se han heredado y tergiversado en la actualidad.

Manuel López Forjas

TERRANOVA, NADIA, *Siempre estuve aquí. Vida en el exilio de María Zambrano*, Pontevedra, Kalandraka Editora, 2021, 80 págs.

Presentamos una biografía de la filósofa española recomendada a lectoras y lectores a partir de los 10 años de edad. El título es el primero de una colección

de ilustrados dedicada a vidas inmersas en la cultura y el conocimiento. La editorial Kalandraka, merecedora del Premio Nacional a la Mejor Labor Editorial Cultural 2012, otorgado por el Ministerio de Cultura, desea así, contribuir a la difusión de la vida y el pensamiento de María Zambrano, para restituir a su obra la vigencia que los 45 años de exilio han intentado arrebatarle. Es una de las pensadoras más importantes de nuestro tiempo, pero probablemente debido a su ausencia, a su absoluta independencia, y a la condición de mujer, es todavía poco conocida entre el público joven.

La autora del texto es Nadia Terranova (Messina, 1978), doctora en Filosofía por la Universidad de Catania, que desde 2003 se dedica a la escritura, alternando la narrativa clásica con la literatura juvenil. El libro fue originalmente publicado en diciembre de 2020 por la editorial palermitana rueBallu en su colección *Jeunesse Ottopiù*. La ilustradora Pia Valentinis (Udine, 1965) ha interpretado las vicisitudes de María Zambrano con una mirada abierta y evocadora, en la que una resumida paleta de colores da ritmo a cada uno de los diez capítulos. Las imágenes contienen homenajes al cartelismo gráfico, al reporterismo y a las vanguardias pictóricas de la década de los treinta del siglo pasado, sin olvidar un guiño a las postales de la Ciudad Eterna.

Con un estilo delicado e incisivo a la vez, Nadia Terranova, reconstruye la vida de María Zambrano, en lo que supone su regreso a la filosofía décadas después de haberse doctorado; y lo hace con los instrumentos de la literatura, consciente de que no puede efectuar una simple narración. Esta pensadora le atrae por tres motivos: ha vivido la mayor parte de su vida en el exilio, pertenece al reducido grupo de mujeres reconocidas como filósofas

y mantiene un pensamiento de profunda raíz mística. Nadia Terranova dedica cuatro años a documentarse, leyendo los epistolarios y los ensayos de Zambrano. Pasado ese tiempo de estudio y de lectura, la mesinense comienza a escribir, sintiendo que el relato llega esta vez fluido y natural. Olvida todo lo que tenía que aprender primero para pasar de la intención a la tarea, porque la novela ya se ha formado en su interior y necesita solamente ser escrita.

Nadia Terranova cosecha palabras nuevas como “desnacer”, que da título al tercer capítulo porque es justo contar el deshacerse del nacimiento y, al mismo tiempo, el continuo gesto de ponerse al mundo. La vida de la niña María, junto a su padre Don Blas y su madre, doña Araceli, ambos maestros de escuela, como se decía antes, prosigue bajo la protección de esas hadas madrinas que son la Filosofía, la Poesía y la Política, y que la acompañarán de por vida. La narrativa de Nadia Terranova trae a la imaginación la sensorialidad de fragancias, luces, colores y sabores que típicamente permean los años de la infancia de María Zambrano y que elaboran el recuerdo en la edad adulta.

Los largos años en el exilio de la filósofa malagueña son también los de muchos otros intelectuales españoles que decidieron abandonar la península para salvar la vida y la libertad de pensamiento tras el golpe de Estado de 1936, que dio lugar a la guerra civil y a los cuarenta años de dictadura. Quedarse en España hubiera sido, más que heroico, suicida, por su manifiesta lealtad a la legitimidad republicana.

María Zambrano vive el alejamiento de su tierra como una condición necesaria para sobrevivir, que ella interpreta en clave de “enclaustramiento” para poder escribir, pero no de aislamiento, porque sostiene una densa correspondencia con hispanistas, filósofos, teólogos y escrito-

res de Europa y de América. La filósofa no echa raíces en ninguno de los lugares donde le lleva su peregrinaje como conferenciante y profesora en el exilio. Se instala en París en dos ocasiones, pero en la última entierra a su madre y se “lleva” a su hermana, que, tras haber sido víctima del ocupante nazi alemán, no volverá a ser la misma. Posteriormente María vive once años en Roma sin hacer vida social, entregada a su proyecto intelectual y aprovechando los diversos estratos de la historia que le ofrece la ciudad, para dar largos paseos y reflexionar sobre lo que ella daba en llamar “su persistente vida”.

De las delicadas páginas de esta biografía emerge la grandeza de María Zambrano, cuyo espíritu no retrocede ante las dificultades económicas, ni ante la enfermedad ni los duelos. Ella hace de la escritura su patria y su casa, piensa y teclea como forma de resistencia. De Roma parte hacia Suiza, estableciéndose a los pies de las montañas boscosas del Jura. Regresa definitivamente a España el 20 de noviembre de 1984 donde, cuatro años después, es galardonada con el Premio Cervantes, convirtiéndose en la primera mujer en recibirlo.

Desde su muerte en 1991, la Fundación que lleva su nombre en la ciudad de Vélez-Málaga es la depositaria de todo el legado documental y bibliográfico de María Zambrano, que está a disposición de quien desee investigar y estudiar su obra. Además, la fundación es la sede del Centro de Estudios sobre el Exilio, destinado a la investigación de este fenómeno, sus causas y consecuencias, y la difusión y divulgación de la vida y obra de los intelectuales españoles expatriados por motivos políticos, fundamentalmente en el siglo xx.

Siempre estuve aquí nos recuerda que una autora vive en sus obras. La persistencia de Zambrano en sus estudios nos

transmite una audaz obstinación, que todavía resulta más entrañable si la imaginamos tomando decisiones en su soledad, superviviente a una familia que perece en las guerras del continente. Con Zambrano, el exilio se transforma en el gran tema de la filosofía española contemporánea, en una reminiscencia pulsante que a los lectores de este libro les puede hacer entender un drama todavía actual.

Lola Barceló Morte

VELASCO GÓMEZ, AMBROSIO, *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Contaduría y Administración, 2021, 88 págs.

En este libro, Ambrosio Velasco realiza un balance de las ideas filosóficas que intentaron, tanto justificar la Conquista, como oponerse a ella. Contrapone las filosofías de aquellos que adoptaron las visiones de los vencedores y la de los vencidos, respectivamente.

Estas discusiones son fundamentales para la historia de la filosofía mexicana, pero también para la comprensión del devenir de México e Iberoamérica en general, pues, la legitimidad de la guerra contra los pueblos originarios y la determinación de la plena humanidad de los indios son los temas a debate, pero también las correspondientes realidades materiales en las que surge la historia de la filosofía mexicana después de la Conquista, así como la construcción de dicha nación. Su importancia aumenta si pensamos que la Conquista y sus efectos son centrales para el inicio del

capitalismo y del colonialismo en estas tierras, fenómeno que se sigue expresando aún como dependencia.

La estructura que A. Velasco le dio a su libro expone diferentes tópicos que ilustran una comprensión cabal de las discusiones puestas a consideración. Por ello, inicia con un capítulo sobre Maquiavelo, porque fue él quien teorizó las estrategias más exitosas utilizadas por algunos Estados para dominar a otros. Para el autor, en ello radica su “genio realista”. Y aunque Hernán Cortés no leyó a Maquiavelo, “la estrategia de la conquista desarrollada [por Cortés] y otros capitanes españoles corresponde puntualmente a los consejos que propone [...] *El Príncipe*” (p. 10). La relevancia de Maquiavelo se debe, según el autor, a que su pensamiento subyace al de los defensores de la legitimidad de la Conquista, tales como Ginés de Sepúlveda. Es decir, tanto teórica como prácticamente, es posible encontrar una aplicación *sesgada* de la teoría maquiaveliana.

En el extremo opuesto a la postura anterior, están quienes apuntalan la dignidad, derechos y libertad de los indios, cuyo defensor más radical es Alonso de la Veracruz, pues, se opuso tanto a la guerra como a la dominación sobre ellos. Este filósofo —afirma A. Velasco—, es el iniciador de una tradición de defensa de la dignidad de los pueblos originarios que atraviesa la historia de la institución que hoy llamamos UNAM, por ello, le dedica el segundo y tercer apartado a pensar la relevancia que han tenido los pensadores humanistas indianistas y la Universidad Nacional en este choque de concepciones del mundo. De esta manera, una tesis muy interesante y sumamente estimulante para la reflexión que nos ofrece este libro, es que el autor identifica —con todas sus vicisitudes, por supuesto— la continuidad de

una tradición humanista indianista que ha mantenido una defensa de los naturales de las tierras mexicanas, que arranca en A. de la Veracruz, persiste en la época colonial en una pléyade de intelectuales como sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Javier Clavijero o José Antonio Alzate, y que tiene representantes en lo más granado de la inteligencia mexicana con autores como Pablo González Casanova, Luis Villoro, Guillermo Bonfil Batalla o Enrique Semo. Para A. Velasco, “todos ellos adoptan [...] la visión y la razón de los indios vencidos en la Conquista y de sus descendientes, quienes conformamos hoy el México profundo” (p. 11).

Por lo anterior, el autor dedica el último apartado del libro a la valoración de la obra de Miguel León-Portilla, pues constituye uno de los más grandes representantes de esta vocación humanista indianista. Con el panorama general del libro en mente, se ofrece a continuación una selección de ideas que A. Velasco vierte en el texto y que tienen un gran valor para la comprensión y la crítica de la realidad social contemporánea.

Señalando algunos tópicos de *El Príncipe* y de los *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, el autor muestra cómo varios de los señalamientos que teorizó Maquiavelo eran de hecho puestos en práctica durante el proceso de la Conquista. Llama la atención, por ejemplo, la sugerencia de debilitar al Estado que se pretende conquistar a la vez que se vuelve aliado y protector de los vecinos menos fuertes. Así, señala Velasco, que en la colisión de los imperios español y mexica, Cortés tuvo que desplegar varias estrategias similares: “Por vía militar venció a reinos menos poderosos que estaban sometidos al Imperio Mexica [...]. En la negociación para las alianzas, Cortés reconoció la autonomía de dichos pueblos y

ofreció liberarlos del yugo de los mexicas a cambio de su apoyo” (p. 20).

A. Velasco –como lo ha hecho Margo Glantz y otros autores– también combate la idea de que Malintzin fue una traidora, por el contrario, reconoce su inteligencia y astucia que fue capitalizada por Cortés, y sostiene que simplemente intentó proteger a algunos de los pueblos originarios, a su vez, dominados por el imperio mexica.

El autor nos recuerda –rechazando la leyenda negra de Maquiavelo– que éste justificó la formación del principado si beneficiaba al pueblo, siempre y cuando, se restableciera la república, es decir, Maquiavelo fue un republicano. Pero, el paso exigido por el filósofo italiano, no sucedió en América. Por el contrario, los defensores de la Conquista y el dominio, justificaban estas acciones bajo el pretexto de liberar a los indios de su supuesta idolatría demoniaca: “si bien la conquista y el imperio español siguieron estrategias maquiavélicas, cuestionaron siempre al ‘impío Maquiavelo’ por recomendar acciones contrarias a las virtudes cristianas. Esta contradicción no es tanto hipocresía sino astucia extrema, maquiavelismo extremo, pero sólo en los medios, no en el fin” (p. 23).

Frente a esta postura teórico-práctica que justifica y ejerce la Conquista y el dominio (Humanismo imperial), existe la posición crítica que se opone a aquella (Humanismo republicano e indianista). La primera, se caracteriza por justificar el sometimiento al imperio, bajo la idea de que es por el bien de los dominados, para conducirlos a la civilización. A esta visión de los vencedores, se opone el humanismo indianista que defiende la universalidad de la dignidad humana, el valor de la pluralidad y diferencias culturales del Nuevo Mundo, así como el derecho de toda nación y todo pueblo –incluidos

los pueblos originarios–, a gobernarse por sí mismos. Ejemplos de humanistas pro-imperiales son Vasco de Quiroga y Ginés de Sepúlveda, en cambio, fueron humanistas republicanos Bartolomé de Las Casas y A. de la Veracruz. Este último filósofo sostuvo una crítica radical a la visión imperial europea, y afirmó que “los naturales del Nuevo Mundo eran plenamente racionales y capaces de gobierno propio, por lo que los gobiernos y estados que existían antes de la llegada de los españoles eran justos y legítimos. En consecuencia, no había justificación alguna de la guerra de Conquista, ni tampoco del dominio español sobre los pueblos de América” (p. 31).

Según el autor, pueden rastrearse las raíces de esta tradición crítica, laica, anti imperial, republicana y multicultural desde el siglo XIII, pero de forma muy clara en el XVI con la escuela de Salamanca e intelectuales como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, los cuales, “propusieron proyectos alternativos al poder imperial, basados en el reconocimiento de las autonomías de los pueblos indígenas, que han tenido una gran relevancia en la historia de nuestra nación desde entonces hasta el presente” (p. 81). Dichas ideas son de gran importancia, pues, la autonomía sigue siendo hoy una de las exigencias de los pueblos originarios. Para los humanistas republicanos, la conquista y el dominio fueron un robo y una usurpación que debe ser reparada. Han pasado más de quinientos años sin que esto suceda, de ahí, otra razón de la actualidad de este trabajo.

En esta confrontación, Velasco destaca el valor de la Universidad de México, señala que fue creada para dirigir las actividades de evangelización y apuntalar la dominación española. Sin embargo, catedráticos como de la Veracruz orientaron sus trabajos en un sentido opuesto: a

favor de solventar los problemas sociales más relevantes y defender a los pueblos originarios. La tradición iniciada por este filósofo, tendrá una serie de herederos vinculados a la misma institución. Estos pensadores se han opuesto al dominio sobre los pueblos originarios en las diferentes etapas de la historia de México. Antes combatieron la dominación imperial, después, y hasta el día de hoy, la del Estado mexicano que margina a sus descendientes. Así, figuras de los siglos XVII y XVIII como Juan Zapata y Sandoval, sor Juana, Sigüenza y Góngora, Clavijero, Alzate o Eguiara y Eguren, reivindicaron a los pueblos originarios y sus culturas como fundamento de la identidad mexicana. A. Velasco afirma que “el humanismo republicano cultivado en torno a la Universidad de México y algunos colegios religiosos [como el seminario de San Nicolás] constituyó una de las más importantes influencias intelectuales en el movimiento de independencia a través de figuras como Servando Teresa de Mier, Primo de Verdad, Azcárate, Carlos María Bustamante, Miguel Hidalgo y José María Morelos” (p. 52), esto frente a las concepciones generalizadas que ponen énfasis en la influencia de las ideas francesas en la Independencia de México.

La posterior clausura de la Universidad de México y la sustitución del humanismo republicano por filosofías como el positivismo en el siglo XIX —orientadas a “modernizar” al país en un sentido capitalista a través de la ciencia y la tecnología—, produjeron un fuerte debilitamiento de la tradición humanista, que sólo resurge hacia la mitad del siglo XX con el trabajo de varios intelectuales, entre los cuales destaca León-Portilla. Sobre él, cabe destacar dos de sus muchos aportes. El primero, lo hizo a la filosofía mexicana, refutando la absurda idea de que no exis-

tía el pensamiento filosófico —o su equivalente— en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles; y el segundo, es su incansable insistencia en la necesidad de justicia para los pueblos indígenas. Para él, a pesar de todas las transformaciones en México —la Conquista, la Independencia, la Reforma, la Revolución y la que se pretende llevar a cabo hoy—, los pueblos originarios siguen siendo marginados y expoliados. “Levantó su pensamiento y dio voz a los indígenas de muchas generaciones en defensa de sus derechos, de su dignidad, de sus autonomías y de su esencial pertenencia a nuestra nación como pueblos originarios, para que nunca más haya otra transformación de México sin el respeto, reconocimiento y participación de sus pueblos indígenas” (p. 82).

Finalmente, hay que señalar tres ausencias muy importantes en este nuevo libro que ofrece A. Velasco, y que los lectores deben tener en cuenta para completar la comprensión de su valor. En esta obra, no hay ninguna mención explícita de dos ideas centrales que ha propuesto el autor en otros trabajos, sin embargo, están presentes de forma transversal: los conceptos de “epistocracia” y “equidad epistémica”. El primero, se refiere al dominio que ejerce un sujeto sobre otro bajo el pretexto de una supuesta superioridad epistémica, frente a esta actitud, los autores indianistas han mantenido una crítica radical durante más de quinientos años. El segundo, es un principio y una actitud para indicar que todo tipo de conocimientos o saberes son dignos de ser tomados en cuenta para su valoración. Ambos conceptos están estrechamente vinculados, es decir, la propuesta de equidad epistémica es un intento de contraponerse a la epistocracia que persiste en nuestros días. La tercera ausencia —que es justo hacer explícita— es que, por su trabajo teórico-práctico, A.

Velasco es también un representante de la tradición de humanistas republicanos e indianistas. Es desde hace varios años uno de los grandes maestros de la UNAM, que ha inspirado a muchas alumnas y alumnos formados bajo su guía. Además, se ha destacado como un maestro en construir puentes con los pueblos originarios, sus filósofos y saberes, así como entre diferentes tradiciones académicas. Estos humanistas republicanos “representan el verdadero espíritu universitario que habla no por una raza, sino por la diversidad de pueblos y culturas que constituyen nuestra nación multicultural y pluriétnica” (p. 83).

*El libro puede ser adquirido de forma gratuita en: <https://publishing.fca.unam.mx/index.php?id_product=141&rewrite=500-anos-de-filosofias-sobre-la-conquista-y-el-colonialismo-razon-del-poder-frente-al-humanismo-de-la-universidad-de-mexico&controller=product>

César de Rosas Ramírez

VERGÉS GIFRA, JOAN; PÉREZ MUÑOZ, MAX (EDS.), *Pere Coromines. El gran polifacètic*, Girona, Documenta Universitaria, 2021, 245 págs.

Entre los filósofos catalanes más injustamente olvidados del siglo XX ocupa un lugar destacado Pere Coromines i Montanya (1870-1939). Pensador polifacético y hombre de acción, autor de una copiosa obra tanto en catalán como en castellano –firmaba esta última como Pedro Corominas– ha quedado relegado por su incomprensible dispersión y por su pronta muerte en los primeros meses de exilio argentino.

Con el objetivo de remediar esta situación, la Cátedra Ferrater Mora de la

Universitat de Girona le dedicó su Simposio Trias de Pensadores Catalanes de 2020 aprovechando el 150 aniversario de su nacimiento. Este simposio es el origen del libro que reseñamos, *Pere Coromines. El gran polifacètic* (Documenta Universitaria, 2021) que recoge algunas ponencias que tratan de arrojar luz sobre la poliédrica producción del autor. Dichas aportaciones abarcan los múltiples campos en los que destacó Coromines, desde la literatura hasta la filosofía, la economía, la ciencia política o el derecho y, por supuesto, recogen la dilatada trayectoria política que va desde su etapa anarquista y posterior presidio en Montjuic hasta su etapa de diputado en Cortes como líder de la Unió Federal Nacionalista Republicana y *conseller*, con Esquerra Republicana de Catalunya, de Justicia de la Generalitat y que culmina con la presidencia del Consejo de Estado de la República en 1936.

Los dos capítulos iniciales tienen un marcado perfil historiográfico. Si el primero de ellos, “Pere Coromines (1870-1939). Política, economía, cultura” (pp. 13-37), a cargo de su biógrafo Santiago Izquierdo, se ciñe a las distintas etapas de su trayectoria vital, el segundo, “Pere Coromines i la seva època” (pp. 39-57), del catedrático de historia contemporánea Jordi Casassas, contextualiza dicha trayectoria en los modernismos y novecentismos coetáneos en los que se desarrolló. Más originalmente, pero en la misma línea, se posiciona el filósofo Jordi Sales en “Pere Coromines, testimoni del segle XIX: sobre l’amplada de la vida catalana” (pp. 59-72), donde resalta la importancia del modernismo en el autor ahondando en su trilogía novelística *Les dites i facècies de l’estrenu filàntrop en Tomàs de Bajalta*, trilogía que demuestra que “classificar l’autor Pere Coromines en un *isme* literari o polític empetiteix el que la lectura atenta

de la figura de Tomàs de Bajalta ens dona sobre l'amplada de les tensions del segle dinovè" (p. 72).

Ya en el campo estrictamente literario podemos encontrar el excelente y documentado estudio de Margarida Casacuberta, experta en el modernismo catalán, "Pere Coromines, un modernista "entre el mite i la farsa"" (pp. 73-95) que también analiza la trilogía antes mencionada en el contexto de un retorno a los valores del siglo XIX provocado por el agotamiento del estilo novecentista y como reacción a la crisis de valores de la Europa de entreguerras. También trata de cuestiones literarias el texto de Dolors Marin "La trilogía de Tomàs de Bajalta: Pere Coromines, entre la realitat i les fantasmagories del passat" (pp. 141-167) aunque esta vez más ligadas a las experiencias vitales de la etapa anarquista del autor (1895-1899) que son la fuente de inspiración de sus novelas. Es remarcable el uso de las fuentes en este capítulo, ya que exhuma diferentes textos de revistas libertarias como *Ciencia Social* –gracias a la cual entabló amistad con Unamuno–, *Revista Blanca* o *Acracia*. Finalmente, nos encontramos con un interesante texto de Antoni Mora, "L'apòstol visionari" (p. 169-187) donde analiza dos obras literarias menos conocidas, "La mort d'en Joan Apòstol" (1928) i "Cartes d'un visionari" (1921) en las que se encuentran dos figuras que encarnan dos aspectos contradictorios del comportamiento político de Coromines: la de "apóstol" agitador de multitudes para conducir las a la utopía y la de "visionario", un perfil más intelectual y sedentario que prioriza el análisis reflexivo y realista del momento.

El único texto dedicado íntegramente a la filosofía es "Pere Coromines, Descartes i el Noucentisme" (pp. 107-121) de Joan Cuscó. No hay que olvidar que,

allende sus lecturas autodidactas, Pere Coromines se formó filosóficamente en Madrid, durante la preparación de su doctorado en derecho –escribió la tesis *Las ideas jurídicas en el Poema del Cid* (1900)– y su vinculación institucionista. En su regreso a Cataluña, vehiculó este interés por la filosofía en el Institut d'Estudis Catalans, junto con Eugenio d'Ors i Ramon Turró. En esta misma institución acabaría siendo miembro fundador de la Societat Catalana de Filosofia (1923), dónde coincidió con los elementos de la Escuela de Barcelona. No fue un filósofo profesional, pero publicó algún artículo académico y notable prosa filosófica en obras como "La vida austera" (1908) o "Els jardins de Sant Pol" (1927). Asimismo, se posicionó en diversos debates filosóficos del momento, como argumenta Cuscó.

Cierran el volumen tres estudios especializados. El primero, de Jordi Riba "Pere Coromines i la recepció del pensament sociològic a Catalunya" (pp. 97-106) sintetiza el papel que la incipiente sociología francesa jugó en los movimientos anarquistas y modernistas en los que se integró el autor, especialmente a lo que se refiere como "individualismo solidario", con la creencia que dicha disciplina llevaría inevitablemente a una ansiada revolución social.

De otro aspecto concreto de su trayectoria se ocupa Glòria Munilla en "Pere Coromines i Montanya. El patrimoni perdut de les vicissituds polítiques" (pp. 189-216). Durante la República, Coromines fue presidente de la Junta de Museus de la Generalitat de Catalunya, y bajo su presidencia se creó el Museu d'Art de Catalunya. Con la llegada de la Guerra Civil, fue el encargado de salvaguardar el patrimonio, con el traslado de las obras a Olot primero y París después. El artículo

demuestra que además de un excelente gestor, Coromines tuvo una alta sensibilidad a la hora de juzgar el papel pedagógico y concienciador que los museos y el patrimonio nacional tenían que acometer en una sociedad civilizada.

Por último, cierra el libro una necesaria “Aproximació epistolar a Pere Coromines” (pp. 217-236) que se centra en sus olvidadas correspondencias con Unamuno y Maragall. Los autores de este capítulo Josep Ferrer y Joan Pujadas, del Patronato de la Fundació Pere Coromines, llevan años editando valiosa correspondencia, por ejemplo, con su hijo, el célebre lingüista Joan Coromines (2006).

Como es lógico en un volumen fruto de un simposio, el contenido depende del interés de los estudiosos que han participado en él, por lo que, a pesar de la variedad temática, se descuidan algunos temas –especialmente filosóficos–, algunas obras –echo de menos estudios sobre *Les presons imaginàries* (1899) y *La vida austera* (1908), que fueron sus obras más vendidas y traducidas– y se duplican esfuerzos en algunos aspectos. En detrimento del buen q general de los editores del volumen, algunos textos presentan demasiados errores tipográficos que una revisión más detenida hubiera podido evitar. Más grave parece la inclusión de un texto “De la metafísica a la teología” (pp. 123-140) que no cumple los requisitos básicos de un texto académico y que presenta una visión errónea, tendenciosa, mal documentada y poco seria de Coromines, hecho que desvirtúa el rigor y el buen trabajo del resto de contribuyentes al volumen. Estos defectos se ven atenuados por la inclusión de una cronología del autor y una bibliografía básica al final del libro.

Nos encontramos, pues, ante un libro muy necesario que esperamos que sirva para renovar el interés en el estudio de

este gran polifacético que fue Pere Coromines, de quien apenas se ha publicado nada desde que su hijo editara las *Obres completes* (1972) en catalán y la *Obra completa* (1975) en castellano. Creemos que el Simposio ya ha dado algún que otro resultado con la reciente reedición de su primer libro, *Les presons imaginàries* (L’Avenç, 2022). No obstante, la rehabilitación plena de Coromines no llegará hasta que no se le reconozca el lugar que le corresponde dentro del hispanismo filosófico del primer tercio del siglo XX.

Jordi Jiménez Guirao

VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS, *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo 5 Reyes santos, cruzada y carisma. El siglo XIII y la formalización de los reinos*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, 483 págs.

El profesor y catedrático en la Universidad Complutense José Luis Villacañas nos presenta el quinto volumen de *La inteligencia hispana*, obra que pretende trazar, desde una mirada multidisciplinar y pormenorizada, una aproximación a los desarrollos históricos hispánicos, en relación con los europeos, desde la conformación del reino visigodo a la actualidad. El presente volumen cubre el marco temporal comprendido desde la aparición de los primeros gobernantes carismáticos de la península hasta los acontecimientos que, a mediados del siglo XIII, sentarán las bases de la posterior crisis en Castilla y de la hegemonía catalano-aragonesa del siglo XIV. El plano europeo, que marcará en gran medida los acontecimientos peninsulares, se caracteriza, durante este periodo, por el enfrentamiento entre el programa imperial y el papal. El primero,

de mano del derecho romano, abogará por la centralización del poder en la figura del monarca; mientras que el segundo, fundado en las formas del derecho canónico, se opondrá —empleando como modelo monarquías como la de Luis IX— a todo poder extrapapal fuerte, que haga sombra al papel unificador e interventor de la Iglesia, que ya no quiere dejar el mundo, sino “someterlo a salvación” (p. 185).

En el territorio peninsular, desde mediados del siglo XII, comienza a producirse la formalización de los reinos hispánicos. El profesor Villacañas retrata detalladamente cómo ocurre esto en cada uno de los territorios. Castilla, a pesar de las crisis internas y los enfrentamientos que siguen a la muerte de Alfonso VII, termina por hacerse con la hegemonía militar, aunque necesitará, como se verá tras la derrota de Alarcos (1195), de los demás reinos para vencer definitivamente al poder musulmán. León entra en un periodo de fuerte crisis; sin apenas poder bélico y habiéndose ganado la enemistad de Roma por no intervenir en las Navas de Tolosa y aliarse con los almohades, termina por ser incorporado a Castilla. El clima de conflicto constante que caracteriza a las coronas leonesas y castellana contrasta con la estabilidad que podemos apreciar, durante el mismo periodo, al este del Ebro. Aragón termina por consolidarse gracias a su unión con el Condado de Barcelona, de la mano de Ramón Berenguer. Jaime I, tras el débil reinado de Pedro II, viene a culminar este proceso, tras un difícil y complejo desarrollo, que se caracteriza, principalmente, por un tenso equilibrio, además de por la constitución de Aragón y Cataluña como un territorio “exclusivamente hispano” (p. 178).

El profesor Villacañas pone de relieve que la consolidación de los reinos sólo fue posible gracias al uso de la estrategia de

la cruzada, como dispositivo vinculante y operativo, que, dada la radical heterogeneidad política, fue lo único que permitió a los cristianos unirse e imponerse a sus enemigos musulmanes. No conformes con este desarrollo, los nobles se resistirán a perder su poder, y, en cada reino, buscarán su independencia respecto de la hegemonía regia, lo que, aunque llevado de diferentes modos, supondrá conflictos en todos los territorios hispanos.

Las dos figuras carismáticas clave en este periodo son Fernando III y Jaime I. El primero, asentado sobre la victoria militar, logró el prestigio personal que perseguía, pero fue incapaz de trasladar éste a la institución, de tal forma que el reino quedó en una situación muy tensa tras su muerte. Por el contrario Jaime I es capaz de fraguar, no sin múltiples conflictos —también en el plano intelectual—, un programa plural, singular y “realista” (p. 406), que será mucho más eficaz que el castellano.

Esta es la época de la consolidación de los reinos y de la aparición de los reyes carismáticos, es decir, de monarcas que tratan de aglutinar en su figura regia la legitimidad necesaria para hacerse cargo de un territorio que ya no depende de una pluralidad de señores. El profesor Villacañas expone los avatares que muestran cómo esto supone un acontecimiento sin precedentes; todo ello sin dejar de lado los desarrollos culturales, literarios y judiciales que corren parejos. Este proceso es constitutivamente heterogéneo y en cada reino, como recoge el presente volumen, sigue un proceso peculiar. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse el periodo de bonanza que se abre en Aragón, tras el reinado de Jaime I, en contraste con la crisis que caerá sobre Castilla y que, desde la perspectiva del reinado de Alfonso X será el tema central del siguiente volumen.

Carlos Gutiérrez Manrique

VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS, *Luis Vives: "Un fatal infortunio"*, Madrid, Taurus, 2021, 584 págs.

En el corazón de la élite humanista nórdica, cercano a los círculos cortesanos del emperador Carlos I, el príncipe Fernando y a los londinenses, defensor de la causa de Catalina contra Enrique VIII, autor de unos grandes comentarios a San Agustín, admirado por Moro y animado por Budé a colaborar en el camino erasmista de la *philosophia Christi*, y, según Dilthey, uno de los fundadores de la antropología moderna, Juan Luis Vives ofrece a primera vista multitud de motivos externos para un estudio estrictamente histórico de su personalidad. Pero la biografía presentada por José Luis Villacañas, filósofo e historiador español, ahonda todavía más, hasta las experiencias de intensa filiación en el contexto de la cultura judeoconversa valenciana que habrán de darle un signo ponderado, antipolémico, a su carácter (sustancial a su lema, "sin querella") y a su intelecto preclaro, cuyos cauces la biografía sigue a través de los desprecios, hostilidades y penurias azarosas que hubo de soportar Vives a lo largo de su vida europea desde que, con tan solo quince años, abandonara su asoleada ciudad natal para no volver jamás, rechazando incluso sustituir a Nebrija en su cátedra tiempo después. La persecución inquisitorial de la que fue aviesamente objeto su familia durante años, la cual le fue inevitable a pesar de codearse con reyes y papas, ayudó a Vives a comprender que la introspección equivale a protección, lo cual le valdría enormemente para conducirse en las disputas constantes entre facciones (laicos, teólogos, juristas, frailes, humanistas...), abogando por una revisión de la función de intelectual que, partiendo de un juez

que no fuera también parte, reestableciera el equilibrio entre los poderes. Con ello el valentino aporta su personal interpretación del colectivo humanista como una nueva milicia, promotora de la paz y la justicia, disuasoria de rivalidades, actitud bien oportuna para un concilio que no llegaba a convocarse mientras el cisma se cernía amenazante sobre Europa. Aun así, atravesamos con Vives un humanismo consciente de haber abandonado su edad dorada, también de sus limitadas capacidades de intervención, escéptico con los convencionalismos diplomáticos, más deseoso de la libertad interior que trae un *locus amoenus*. En vísperas del estallido de la Reforma, Vives marcará una clara distinción entre el humanismo y Lutero en favor de la unidad del mundo cristiano, sin dejar de criticar por ello con dureza el imperialismo, promoviendo la reforma moderada de la Iglesia dentro de unas condiciones mínimas de concordia.

El profesor Villacañas brinda una biografía filosófica a la altura del valentino, que deja de lado lo más anecdótico para atender en su lugar a lo que de ejemplar puede prestarnos hoy el biografiado, siguiendo así el modelo que desde el madrugador Diógenes Laercio viene aconsejando que es en la narración de la vida misma de los filósofos donde debe explorarse su específica hechura moral y el mejor lugar de contagio, para recibir su impronta. Por otra parte, esta obra nunca abandona la rigurosidad histórica para con los personajes, textos e instituciones que formaron parte de la coyuntura en la que se hallaba instalado Vives. Su minuciosidad historiográfica permite vislumbrar, más por medio de la fábula que de la demostración conceptual, la tradición en que cabe inscribir al protagonista, al igual que cómo de determinante fue su condición judeoconversa a la hora de reunir en

su acervo la fidelidad al sentido del derecho propio del republicanismo romano y un cristianismo marcado por el espíritu mesiánico y pacifista. Todo esto le distinguió sin duda de otros humanistas como Erasmo, quien además de mantener con Vives un juego doble de reconocimiento-desprecio, era eclesiástico y carecía de arraigo, o de Moro, que a diferencia de Vives se manchó las manos en la política. Su condición de laico o que nunca llegara a entrometerse demasiado en el poder político, junto al hecho de que tampoco adoptara el camino académico (captó y denunció prontamente la empecinada mediocridad de las universidades y los límites del aristotelismo jaculatorio), explica las estrecheces económicas y dolores que siempre acompañaron a nuestro filósofo, tema recurrente en la biografía, pues lo fue para quien anduvo entre Lovaina, Londres, Brujas, Oxford o Breda, buscando empleo de preceptor o profesor particular, o patronazgo por parte de reyes y nobles, hasta de sus propias amistades, no por ello menos sinceras (ni menos numerosas). Por otra parte, el autor de la biografía pone especial acento en dos aspectos: la religión racional de Vives, apegada a un espíritu paulino y agustiniano, y en su argumentación republicana contra la negación de la finitud humana a la base del *ethos* imperialista. Respecto a lo primero, encontramos su tendencia a postular al cristianismo como religión natural a partir de una intensa identificación Dios-naturaleza, en la línea de Spinoza, así como un antignosticismo fundamental. Respecto a lo segundo, Vives se lamenta de que el cristianismo, lejos de ser un aglutinante, unido a la *libido domi-nandi* de los príncipes más poderosos, sea excusa de un belicismo que no puede beneficiar a ningún cristiano, cuando resulta más deseable un gobierno intensivo que

uno extensivo. Tal vez fuera el desencanto final lo que, atendiendo a la necesidad de renovar los estudios humanistas frente a un erasmismo ya en declive, le llevara a poner sus esperanzas en el plan, tan moderno, de reformar los saberes, como se propondrían Bacon y Descartes, poniendo a su vez como premisa la moderna convicción, no muy lejos del *Sapere Aude* kantiano, de que la autoridad tradicional dista de ser criterio de verdad.

En suma, la biografía de José Luis Villacañas supone un hito en la recepción de Vives, intermitente a lo largo de los siglos y no siempre libre de apropiaciones apolo-géticas. Esta obra rastrea con originalidad el sutil sistema de proyección que traspasa todas las palabras del biografiado, invitándonos a descubrir lo eminente de Luis Vives en la disposición, cargada del buen humor mediterráneo, con la que se enfrentó a la tensión entre filiación interna y hostilidad externa que marcó su vida, en su sentido de la comunidad, en su nobleza al apreciar la futilidad de su gloria o fama personal, en su apuesta por una subjetividad concentrada que sufra de modo silente y contenido; por último, esta obra nos señala lo genial de Vives en, a pesar de las pronunciadas adversidades que los tiempos interponían para los estudiosos, hallar el consuelo en la dedicación a la república de las letras y en conjugar el coraje de decir la verdad y, con todo, mantenerse fiel.

Guillermo Carazo Diez-Aja

VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS, *La revolución pasiva de Franco*, Madrid, HarperCollins, 2022, 502 pp.

Si bien la “hegemonía de la hegemonía” se da por descontada en lo que hace a los tópicos aún hoy privilegiados

por la vulgata gramsciana, la discusión bien informada ha concedido, desde los años setenta, una centralidad cada vez mayor al rol que la “revolución pasiva” desempeña en la arquitectónica conceptual pergeñada por el comunista sardo. El reciente trabajo de José Luis Villacañas, *La revolución pasiva de Franco*, suma una nueva tesela a la ya dilatada utilización del concepto, y lo hace no desde la exposición pormenorizada de sus funciones y atributos teóricos, sino asumiendo el sentido gramsciano por el que esta noción opera como un canon de interpretación histórica adecuado para reconstruir el “proceso de formación del Estado moderno”, idea que permite al filósofo ubetense organizar una rica exposición del caso de la España franquista.

Recurriendo a una escritura ágil, más propia del ensayo político que de la historiografía al uso, Villacañas reconstruye con notable erudición y profundidad filosófica la biografía política de la figura más decisiva de la España contemporánea y, por el camino, aborda las transformaciones estructurales del régimen que dan forma a algunos de los estratos históricos en los que arraiga todavía nuestro presente. Tal exposición, que parte de los años previos a la II República y del habitus primario forjado por Franco en los rigores del ejército colonial, no escatima detalles pronto a reconstruir la psicología del personaje, al tiempo que describe con igual profundidad los procesos políticos, económicos y culturales que ofrecen los diferentes planos que han de exponerse en todo ejercicio de historia integral.

Así, frente a las tradicionales descripciones del franquismo como un todo gris de cuarenta años –a lo sumo escindido en los dos hemistiquios de la autarquía y el desarrollismo– Villacañas presenta el proceso que une la Guerra Civil con la

Segunda Restauración haciendo gala de un agudo sentido del matiz, por el cual reconstruye, prácticamente año por año y sin incurrir en apriorismos ni esquematismos huecos, las transformaciones en la política española. Tales transformaciones se reflejan en el proteico personaje que sirve de hilo conductor. En tal virtud, según la fecha, Franco es visto como “el condotiero, el príncipe nuevo, el príncipe de la paz, y después príncipe del desarrollo” (p. 481). Tal evolución describe el itinerario que lleva al vencedor de una guerra civil en un país indiscutiblemente subalterno en el sistema-mundo a consolidar su poder. Esto se hace, ante todo, mediante la aniquilación brutal del pueblo republicano que le precedió y mediante la subordinación servil, sin más política propia que el engaño y la picaresca, a los más dispares intereses de las grandes potencias internacionales. Política del engaño que encuentra su límite y principio de realidad en la brutal dependencia –que hemos heredado en no pocos aspectos– del régimen respecto del capital norteamericano. Tal política de servidumbre exterior y brutalidad hacia adentro, la única existente hasta el Plan de Estabilización de 1959, se funda sobre el desacomplejado alarde de las armas propias y se apoya ante todo en el lado plebeyo del régimen insignemente representado por la Falange. La otra pata del régimen, el alto mando militar y las élites católicas, serán los encargados, a partir de los años sesenta, de hacer avanzar al régimen, consumando lo que más propiamente podríamos describir como un proceso de revolución pasiva. Esto es, un proceso de modernización –fundamentalmente, pero no solo, económica– que mantiene inalterada la cúspide del poder y que produce una adhesión pasiva, fundada en el consenso, al nuevo diagrama

de poder. La consecuencia más evidente de esta operación consiste en una cierta irreversibilidad histórica, una cesura entre pasado y presente que imposibilita el retroceso sin mácula al estado de cosas anterior, convirtiendo cualquier proyecto progresista de futuro, necesariamente, en una crítica inmanente del diagrama de poder resultante de la revolución pasiva.

Este esquema general es desarrollado muy pormenorizadamente en el texto, de tal forma que los necesarios reajustes en los equilibrios del bloque de poder que acompañan a los cambios ya referidos en las maneras y apariencias del caudillo se insertan en una narrativa determinada en buena medida por la lucha entre el lado plebeyo del régimen y las élites del Opus Dei. Con esto se verifica la pregnancia del esquema que Gramsci diseña para el caso italiano, en donde las élites son representadas por los moderados de Cavour y el mazzinismo encarna el sentimiento plebeyo, con un resultado similar al que, finalmente, definirá a la coyuntura española: “en la lucha Cavour-Mazzini, en la que Cavour es el representante de la revolución pasiva [...] y Mazzini de la iniciativa popular [...] ¿No son indispensables los dos en la misma medida? Sin embargo hay que tener en cuenta que mientras Cavour era consciente de su tarea (al menos en cierta medida) en tanto que comprendía la tarea de Mazzini, Mazzini no parecía que fuese consciente de la suya y de la de Cavour” (A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q15, §11).

Anxo Garrido

VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS, *El proyecto intelectual de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Guillermo Escolar, 2022, 223 págs.

El profesor José Luis Villacañas, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, nos presenta una monografía sobre el reinado de Alfonso X (1221-1284) en la que se examinan, desde un análisis interdisciplinario, las raíces políticas, filosóficas y culturales del peculiar proyecto regio de este monarca. La pretensión imperial de Alfonso nace de la firme voluntad de dar continuidad a la dinámica expansionista de la que su padre, Fernando III, ya se había hecho valedor. No obstante, las dificultades que tiene que afrontar el Rey Sabio para consumir este proyecto son inmensas. En primer lugar, se encuentra el problema de la falta de legitimidad, agravado por la debilidad de Castilla, que no terminó de lograr la supremacía política sobre los demás reinos hispánicos. Alfonso también trató de alcanzar la dignidad imperial en el norte de Europa, pero las reticencias de la Iglesia –interesada en que no se conformase un poder imperial fuerte– y la competencia de otros rivales, terminaron por dar al traste con esta vía. Los problemas de Alfonso no se redujeron a la política exterior. La rebelión mudéjar y la resistencia de las ciudades castellananas a las reformas jurídicas centralizadoras supusieron otro importante impedimento para llevar a término las pretensiones imperiales. Otro problema no menor fue el enfrentamiento con su hijo y futuro rey Sancho, partidario de regresar a las políticas previas a las reformas de corte imperial.

Todas estas dificultades, a las que habría que sumar el descontento popular y nobiliario, terminaron, finalmente, por sentenciar el fracaso de Alfonso. La imposibilidad de lograr la dignidad de emperador, en último término, puede explicarse por un desbalance entre pretensiones teóricas y realidad efectiva. Hechos

como la imposibilidad de asimilar el conjunto de los reinos hispánicos –algunos, como Aragón, con sus propias aspiraciones imperiales– a Castilla o la incompatibilidad de la dinámica institucional requerida para el imperio con la propia organización castellana pasaron desapercibidos al Rey Sabio. Esto nos muestra, según señala el profesor Villacañas, que Alfonso siempre tomó como referente un territorio ideal que no se correspondía con la realidad; de ahí la imposibilidad de consumir sus aspiraciones.

A pesar de sus fracasos, el monarca castellano no dejó nunca de trabajar en el proyecto cultural e intelectual que debía ser la fuente última de su legitimidad como emperador. Alfonso concibió su persona como la cabeza del pueblo no sólo en sentido político sino también religioso. Bebiendo de la tradición romana, el monarca castellano entiende que el emperador debía, también, ser fuente de la ley, para, así, dar unidad al cuerpo del reino; de ahí las medidas jurídicas orientadas a la centralización que impulsó el Rey Sabio. Estas ideas, entiende el profesor Villacañas, guardan una importante relación con el ideal de sabiduría clásico; concretamente, con la figura modelo del “filósofo rey” (p. 149). Este último funda la legitimidad de su soberanía en el saber, siempre orientado a la acción política; y así trató de hacer Alfonso. El pueblo, según la doctrina alfonsina, es pasivo, incapaz de gobernarse. La concepción del monarca que plantea el Rey Sabio debe, precisamente, suplir esta carencia, alumbrando el camino a sus gentes, como un “pastor” (p. 161), mediante la sabiduría que los súbditos no poseen.

Estas ideas no encajaban con modelos corporativistas o feudales, sino que abrían el camino a una nueva manera de concebir la soberanía, que distaba con mucho de las

formas de gobierno que en ese momento imperaban en Europa. Alfonso abogaba por una relación directa con los súbditos, lo que ponía en entredicho la intervención en la *res publica* de la Iglesia y la nobleza. Sólo bajo esta idea cobra sentido la pretensión imperial alfonsina, que no respondía tanto a un afán por intervenir en la política europea, sino que, al contrario, tenía como objetivo legitimarse a sí mismo como dirigente, teológico y político, de su pueblo. El trabajo del profesor Villacañas, en definitiva, nos muestra cómo Alfonso X se hizo valedor de una nueva concepción regia sin antecedentes, fruto de una compleja síntesis histórica y filosófica en la que el mundo antiguo, musulmán y judío tuvieron un papel fundamental y que, aunque fracasada, “iba a dejar una honda huella. Una huella que el tiempo no ha logrado borrar.” (p. 223).

Carlos Gutiérrez Manrique

ZIRIÓN QUIJANO, ANTONIO, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, 422 págs.

A la espera de que aparezca el último libro de las *Obras completas* de José Gaos, su coordinador, Antonio Ziri6n, después de sus más de 25 años consagrados al estudio de la obra y pensamiento del filósofo hispano-mexicano, publica un trabajo fundamental para la bibliografía gaosiana.

El libro se compone de dos partes. La primera dedicada a investigar las cuestiones de “Fenomenología y de la Filosofía” de la filosofía de José Gaos a lo largo de nueve ensayos. Después de Gaos, sin duda, nadie ha hecho tanto por dar a co-

nocer la fenomenología en México como Antonio Ziri6n. Recordemos que su autor es el fundador y coordinador del *C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a* en M6xico, y que adem6s de haber dirigido la serie de Fenomenolog6a en Jitanj6fora Morelia Editorial, desarrolla los proyectos del *Diccionario de Husserl* y del *Glosario-Gu6a* que constituyen herramientas imprescindibles para todos los fenomen6logos en el mundo de habla hispana.

Los tres primeros estudios se dirigen precisamente a dilucidar las relaciones de Gaos con el fundador de la fenomenolog6a. Ziri6n utiliza los trabajos gaosianos de juventud, *La cr6tica al psicologismo en Husserl* e *Introducci6n a la Fenomenolog6a*, pero tambi6n sus dos obras capitales, *De la filosof6a* y *Del hombre*, para interpretar adecuadamente el alejamiento y la valoraci6n de la fenomenolog6a por parte de Gaos como una metaf6sica. En este sentido, a ra6z del m6todo transcendental, la fenomenolog6a habr6a renunciado a ser exclusivamente fenomenol6gica, raz6n por la que Gaos juzgaba esta filosof6a irremisiblemente de fracaso. Sin embargo, Ziri6n nos explica que “tomadas las cosas con rigor, debemos constatar que ninguno de los dos conceptos de fenomenolog6a que para Gaos est6n en juego es estrictamente husserliano” (p. 136). Cierra la secci6n, y los temas de naturaleza fenomenol6gica, la reseña del libro de Carlos Llano Cifuentes, *Ensayos sobre Jos6 Gaos: metaf6sica y fenomenolog6a*, en la que Ziri6n refuta sus ideas para aclarar que la filosof6a de Gaos no puede entenderse como una “filosof6a metaf6sica u ontol6gica m6s”.

Asimismo, en la segunda parte de este libro, titulada “Textos complementarios”, el lector encontrar6 el cap6tulo: “*Ideas I* en espa6ol, o de c6mo armaba rompecabezas Jos6 Gaos”, un trabajo esencial y

conocido por los c6rculos fenomenol6gicos. Ziri6n ha traducido *Ideas I*, en una nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos, adem6s el autor examina en el cap6tulo que abre este libro las “anotaciones marginales de Jos6 Gaos en *Ideas I*”; pero tambi6n ha traducido *Ideas II*; *Las conferencias de Par6s*; *El art6culo de la Encyclopaedia Britannica*; ha participado en la revisi6n de la traducci6n de *Ideas III*; y m6s recientemente ha coordinado junto a Agust6n Serrano de Haro, la publicaci6n y traducci6n de los *Textos Breves* de Husserl (1887-1936). Es, por todo esto, uno de los mejores especialistas en el campo de la fenomenolog6a para interpretar hasta qu6 punto podemos afirmar que Gaos fue un fenomen6logo. Asunto por el que el autor se interroga en el segundo cap6tulo.

El legado de Jos6 Gaos ha sido en palabras de Fernando Salmer6n: “la ense6anza de disciplina y profesionalismo dentro de la actividad filos6fica, la ejemplaridad de Gaos como vida filos6fica” (p. 209), algo que resulta innegable, pero lo que A. Ziri6n nos demuestra en este libro es que a6n existen cuestiones pendientes en el pensamiento gaosiano por investigar. El “hervidero” de problemas que se cuecen en su “legado doctrinal” es puesto de relieve por el autor mexicano. Como saben los lectores la paradoja de Gaos es que la filosof6a para 6l no puede comunicarse y, por lo tanto, tampoco puede ense6arse. Ziri6n no s6lo rechaza esta tesis, sino que la considera radicalmente falsa. He aqu6 el valor de este libro. No como definitivo, estamos convencidos que este libro inaugura una serie de muchos m6s trabajos que vendr6n en el futuro sobre Jos6 Gaos, pero s6 como testimonio del vigor y riqueza de su filosof6a. Ziri6n no s6lo nos expone y clarifica su pensamiento, llev6ndole

incluso la contraria en algunos aspectos al filósofo, sino que en el resto de capítulos que completan la primera sección nos descubre horizontes y temas nuevos.

Finalmente, en la segunda parte además de presentar una breve semblanza de José Gaos, el autor incluye el *Prólogo* al tomo XI, así como los textos de las presentaciones de los tomos VIII y XV de las *Obras completas*.

En definitiva, un trabajo totalmente recomendable tanto para iniciarse en la filosofía de Gaos como para los que se encuentran ya iniciados en ella.

Pedro José Grande Sánchez

LIBROS RECIBIDOS

BASTID, RICARDO, *Los años enterrados*, Edición de Pablo Allepuz y Óscar Chaves, Sevilla, Renacimiento, 2021, 382 págs.

Ricardo Bastid (Valencia, 1919 - Buenos Aires, 1966) pertenecía a la generación que más largamente sufrió las consecuencias de aquella España de catáclima, donde la mera subsistencia truncaba cualquier vocación. El destierro forzoso para huir de la justicia franquista le permitió escribir lo que antes apenas podía pintar, liberando la avalancha de recuerdos de su novela testimonial *Puerta del Sol* (Losada, 1959). Ante la emergencia del trauma tanto tiempo sepultado, Bastid continuó excavando en su memoria a fin de componer el manuscrito de *Los años enterrados*, que presentó al Premio Nadal en 1959 y ha quedado inédito hasta el presente. Esta nueva entrega adopta la forma de una teoría estética novelada, con carácter autobiográfico, en la que retoma

algunas reflexiones metanarrativas sobre el proceso de la rememoración e incorpora otras consideraciones acerca de la psicología de posguerra o los mitos del artista moderno. A través de las historias cruzadas de tres pintores en crisis, Ricardo Bastid articula un relato estratificado sobre el exilio y el interior, la centralidad de la memoria en la configuración de las identidades y la potencia rehumanizadora de la creación artística. Una alegoría de la existencia como inhumación, con la barbarie contemporánea como telón de fondo. Novela inédita, con carácter autobiográfico, sobre las vidas entrelazadas de tres artistas de posguerra. Un testimonio crítico acerca de la creación, la memoria y el exilio. Ricardo Bastid descubre muy pronto el compromiso político y la creación artística. Todavía adolescente, combate como voluntario en la Guerra Civil y, tras la derrota, se oculta de la persecución policial en casas de familiares. A mediados de los cuarenta participa de la movilización estudiantil madrileña, lo cual se traduce en casi tres años de prisión junto a compañeros del antifranquismo. Al recibir la libertad condicional, retoma su carrera de pintor, se casa con Carmen Tapia y frecuenta las tertulias de Lisboa y Sésamo. Una nueva detención desemboca primero en una huida hacia París el verano de 1956 y meses más tarde en el definitivo desembarco en Buenos Aires. Allí compagina trabajos estables en las editoriales Losada, Fabril y Códex con otras colaboraciones puntuales como conferenciante, periodista o traductor, al mismo tiempo que desarrolla su obra plástica y literaria, de la que solo ha trascendido su novela *Puerta del Sol*. Pablo Allepuz (Madrid, 1993) investiga las relaciones entre arte y autobiografía en la España contemporánea. Entre 2016 y 2021 ha disfrutado un contrato FPU en el Instituto de Historia

del CSIC. Óscar Chaves (Madrid, 1982) investiga la incidencia de la violencia política en la cultura visual de la España contemporánea. Es doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid.

BOLADO OCHOA, GERARDO, *Fray Diego de Zúñiga O.S.A. (1536-ca. 1598). Filosofía y reforma postridentina de los estudios*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2022, 380 págs.

La vida y la obra de fray Diego de Zúñiga, el filósofo agustino más importante de la segunda mitad del siglo XVI, uno de los primeros en aceptar las teorías de Copérnico, se puede seguir de manera pormenorizada en este complejo estudio escrito por Gerardo Bolado, profesor de la Universidad de Cantabria. Diego de Zúñiga es uno de los casi 900 polígrafos de la Biblioteca Virtual de Polígrafos de la Fundación Larramendi y el libro se añade a la colección de estudios críticos de esta biblioteca, cuya finalidad es dar la máxima visibilidad a los científicos, intelectuales y autores españoles, portugueses e iberoamericanos.

CASTRO, AMÉRICO, *Obra reunida vol. 4. La realidad histórica de España y otros ensayos*, Edición al cuidado de José Miranda, Madrid, Trotta, 2021, 818 págs.

La primera edición de *La realidad histórica de España*, de 1954, rehace por entero el anterior libro de Castro *España en su historia* y suponen un hito en su constante empeño por desentrañar la vida hispana caracterizada por la convivencia conflictiva de cristianos, moros y judíos. Coetáneos y complementarios

de esta monumental aportación son los *Dos ensayos* (“Descripción, narración, historiografía” y “Discrepancias y mal entender”) y *Santiago de España*, también recogidos en este volumen. En el número 28 de la *Revista de Hispanismo Filosófico* se espera incluir una nota sobre el proyecto de *Obras reunidas* de este autor imprescindible en cualquier reflexión sobre la identidad hispánica, a propósito de la publicación de este volumen.

DÍEZ-CANEDO, AURORA (ED. Y ESTUDIO INTRODUCTORIO), *Senderos que se bifurcan. Carlos Pereyra, Alfonso Reyes. Cartas 1914-1933*, Ciudad de México, UNAM, 2021, 189 págs.

En la Capilla Alfonsina se conserva la correspondencia entre Alfonso Reyes y Carlos Pereyra Gómez (Saltillo, 1872 - Madrid, 1942), integrada en su mayor parte por las cartas del historiador al ensayista. Se trata de un corpus de 46 cartas, que puede dividirse en dos etapas. La primera, concentrada en el año 1915, incluye las misivas que escribe Pereyra desde Lausanne (Suiza) a Reyes en Madrid; la segunda, de 1924 a 1933, son cartas más espaciadas enviadas desde Madrid a las distintas ciudades donde se encuentra Reyes: México, París, Buenos Aires, Río de Janeiro. Además de abundar en el tema de los mexicanos exiliados en España durante la Revolución mexicana y las redes entre ellos, atraviesa estas cartas la visión muy negativa del historiador de los sucesos del México revolucionario como trasfondo de su enérgica producción historiográfica durante estos años, decidido, junto con su esposa María Enriqueta Camarillo, a “vivir de la pluma” y no regresar a su país.

FERREIRA, ÓSCAR (DIR.), *Krausisme jurídico et poétique en Europe*, Paris, Classiques Garnier, 2021, 421 págs.

Resultado de un coloquio celebrado en la Universidad de Dijon, el presente libro aborda, desde numerosos ángulos, las diversas vertientes jurídico-políticas del krausismo, entendido como un fenómeno relevante no sólo en España, sino también en el resto de Europa. Aborda así la problemática de los derechos (natural, político, penal, social, corporativo...) a partir de su gran fuente de inspiración, la tesis asociacionista del *Ideal de la Humanidad*, así como otras cuestiones fundamentales de orden práctico tales como la educación, el feminismo (del que el krausismo fue incluso una corriente precursora), el liberalismo social y la concepción organicista de la democracia. Incluye trabajos de Óscar Ferreira, Delia Manzanero, Antolín Sánchez Cuervo, Olivier Jouanjan, Tristan Pouthier, María Clara Calheiros, Jean Louis Halpérin, Paul Aubert, Elodie Richard, Edward Castleton, Raphaël Caen, Wolfgang Forster, Carola Agyriadis, Kérvégan, Anne-Sophie Chambost, Aurélie Lahaie y Mathieu Petithomme.

GAOS, JOSÉ, *Filosofía de la técnica*, Edición de María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis, Ciudad de México, Herder, 2022, 264 págs.

José Gaos escribió una filosofía de la técnica, la cual, a pesar de su importancia, ha sido poco reconocida y casi nada estudiada. Sus reflexiones abarcan un amplio espectro de tecnificación: desde las técnicas cotidianas hasta las altas tecnologías como la nuclear, los viajes espaciales y la cibernética, y desde la

urbanización hasta la crítica de la aceleración. Este filósofo transterrado se pregunta por el poder de la técnica desde situaciones culturales diferentes a las tendencias unificadoras de globalización o totalización. Su visión es profundamente ambivalente ante las promesas divulgadas por técnicas y tecnologías. Los textos reunidos aquí y ampliamente comentados hacen patente que la configuración metódica que realiza Gaos de la técnica es fenomenológica. Pone a prueba las ideas y promesas de la técnica tal y como se expresan en el mundo de la vida cotidiana, incluso en su propio mundo de la vida como profesor universitario, escritor de filosofía y habitante de la Ciudad de México. La refiguración histórica y filosófica que lleva a cabo Gaos partiendo del fenómeno de la tecnificación está marcado por la ontología, la antropología y la filosofía de la historia, las cuales inevitablemente incluyen una disputa y confrontación con el concepto de naturaleza y sus transformaciones gracias a las ciencias naturales. Gaos aparece como un pensador independiente de la técnica que se mueve soberanamente entre los polos de José Ortega y Gasset y Martin Heidegger, pero que de ninguna manera se puede identificar con alguno de ellos.

GUERRERO RUIZ, ANTONIO, *La obra no escrita. Análisis biográfico de la obra de Nicolás Salmerón*, Almería, Universidad de Almería, 2022, 104 págs.

Uno de los filósofos españoles en los que se cumple la simultaneidad de su conocimiento y de su desconocimiento es Nicolás Salmerón. Y lo es en tanto y en cuanto su labor ha sido notable y significativa no solo para la filosofía española

sino para el conjunto de la sociedad de este país, por su carácter multidisciplinar; pero también lo es por ser la suya una trayectoria donde no existen demasiados textos escritos de su puño y letra en torno a la filosofía sino, como decimos, un amplio trabajo práctico sobre el que es necesario un nuevo análisis para absorber una visión de conjunto. Su obra en ese sentido es muy conocida y también muy desconocida: se conoce a un Nicolás Salmerón emblemático y estandarizado, al político sobre todo, pero se desconocen las motivaciones, derivaciones, ulterioridades y el significado de sus ideas respecto a la filosofía española hasta no saberse aún cuál es su lugar real dentro de ella. Tal vez su obra está en parte contextualizada en los ámbitos políticos, pedagógicos, periodísticos, etc, y no se han obtenido todos los réditos filosóficos suficientes. La expresión mejor para comprenderlo y para reflexionar sobre ello es la de “Filósofo práctico” con ciertos matices que más adelante añadiremos. Con esta idea damos sentido al lado desconocido de este filósofo y lo hacemos desde la esencia de su pensamiento. En este trabajo explicaremos por qué no existe una obra escrita y que si no existe es precisamente por eso, por su interés en tener una obra práctica más que teórica. Esa es una idea clave de esta investigación académica y a partir de ella vamos a hacer un viaje hermenéutico y ontopraxológico. Con esto decimos que haremos un recorrido interpretativo de la literatura existente y a la vez estudiaremos los hechos concretos, según se deduce de Quintín Racionero. En ese derredor vamos a analizar en primer lugar el problema de la identidad de la filosofía española, un problema que si cabe aún sigue latente desde el momento fundacional del concepto de filosofía española, y que implica al

Salmerón que conocemos y a la inversa, ofrece con su momento histórico una relación de acción bidireccional. En segundo lugar analizaremos los aspectos más notorios de su talante práctico (producto de la bidireccionalidad anterior), ya sean su multidisciplinariedad, desde la pedagogía, la política, hasta el positivismo, y el más singular: su intervencionismo. La conclusión es que fue un buen ejemplo de filósofo práctico español, desde el punto de vista histórico y desde el personal. Su singularidad es sin duda un elemento de análisis y una definición propia.

KRAUEL, JAVIER, *Un intelectual en tiempos sombríos. Francisco Ayala, entre la razón y las emociones (1929-1949)*, Prólogo de Pura Fernández, Granada, Fundación Francisco Ayala-Universidad de Granada, 2022, 382 págs.

Este libro está organizado en torno a algunos de los acontecimientos más complejos, decisivos y dramáticos de la primera mitad del siglo XX: el desmoronamiento de la República de Weimar (1918-1933), el ocaso de la dictadura de Primo de Rivera y la proclamación y afianzamiento de la Segunda República española (1931-1936), el golpe de Estado y la Guerra Civil (1936-1939) y la primera etapa de la vida de los derrotados en el exilio americano (1939-1949). Como los otros hombres y mujeres de su generación, el escritor Francisco Ayala tuvo que sobrellevar esos acontecimientos. Pero en cuanto intelectual no solo hizo eso; además, elaboró respuestas a ellos, intervino en el debate público de su tiempo y, de paso, fue dando forma a su subjetividad emocional, alterándola y constituyéndola cada vez que tomaba la palabra en defensa de los valores que, desde la moderni-

dad, habían informado la intervención de los intelectuales: la libertad, la justicia y la verdad. Como hace notar la profesora e investigadora Pura Fernández en el prólogo, este ensayo se asienta sobre los fundamentos de la filología, la filosofía y la historia; los enriquece con la perspectiva proporcionada a las humanidades y las ciencias sociales por las teorías vinculadas al giro afectivo; y plantea nuevos retos al debate sobre la función de los intelectuales en la historia. Javier Krauel, profesor en la Universidad de Colorado Boulder, lleva a cabo un fascinante análisis de una etapa decisiva en la trayectoria del escritor e intelectual Francisco Ayala, y, paralelamente, en la historia de la cultura occidental del siglo XX. El ejemplo de Ayala nos enseña que, en tiempos de pensamiento hegemónico, se hace más necesaria una reflexión abierta sobre el pasado que ilumine nuestro presente.

SÁNCHEZ CUERVO, ANTOÍN (ED.), *El otro descubrimiento: el exilio intelectual español y su vocación americana*, New York, Peter Lang, 2022, 249 págs.

El exilio español republicano de 1939 encontró sus expresiones intelectuales más fecundas en el continente americano, entendido no como una mera coordenada espacial cronológicamente acotada, sino más bien como el lugar de una experiencia que dio mucho que pensar desde un presente crítico que no podía dejar de mirar ni al pasado ni al futuro. Muchas de las trayectorias intelectuales del exilio en cuestión estuvieron ligadas desde perspectivas muy diversas al continente americano, a sus tradiciones e imaginarios, a sus redes culturales y a sus posibilidades recreadoras sobre

el trasfondo de la destrucción de Europa y la crisis radical de la racionalidad moderna. Teniendo en cuenta este marco histórico y conceptual, el presente libro plantea un recorrido por las dimensiones americanas de este pensamiento exiliado que supere las limitaciones hermenéuticas del hispanismo, revise críticamente ciertos lugares comunes y apunte otros nuevos, señalando referencias, problemas y claves de interpretación novedosas. Se propone así una revisión de las complicidades y confluencias entre este exilio intelectual y las diversas tradiciones y corrientes de pensamiento con las que interactuó en América, dando lugar a concepciones filosóficas originales y distantes del canon eurocentrista y techno-científico dominante; pero también se pretende una reflexión sobre las asimetrías existentes entre ambas orillas y sobre las dificultades que el discurso exiliado experimentó a la hora de pensar cuestiones como la alteridad indígena o de desprenderse de inercias poscoloniales diversas. En este sentido discurren las aportaciones de Marcela Croce, Ambrosio Velasco, Antolín Sánchez Cuervo, Jorge Novella, Stefano Santasilia, Joseba Buj Corrales, Alfredo Peñuelas, Alberto Ferrer, Katrine Andersen, Andrea Luquin y Mariela Ávila.

SÁNCHEZ DÍAZ, GERARDO, *la presencia del exilio republicano español en la Universidad Michoacana, 1938-1966*, Madrid, Marcial Pons, 2020, 608 págs.

El contenido del presente libro se divide en dos partes. En la primera, después de un breve repaso del contexto de la Guerra Civil y la acogida que dio el gobierno mexicano a los exiliados, da-

mos seguimiento a los vínculos de cooperación de La Casa de España en México con la Universidad Michoacana. Eso permitió la incorporación de un buen número de exiliados a su planta docente como profesores extraordinarios, entre los que figuran los nombres de Diego Rosado de la Espada, Fernando de Buen, Juan Xirau Palau, María Zambrano, Alfonso Rodríguez Aldave, Juan López Durá, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan David García Bacca, César García Lombardía, José Peinado Altable, Francisco Sanz Casabona y Antonio Moles Caubet. También hicieron estancias cortas para impartir cursillos especializados o ciclos de conferencias temáticos, el neuropsiquiatra Gonzalo Rodríguez Lafora, los filósofos Eduardo Nicol y Eugenio Ímaz Echeverría y los médicos Rosendo Carrasco Formiguera e Isaac Costero Tudanca. Para impartir conferencias concurren en diversos momentos los diplomáticos Julio Álvarez del Vayo, Marcelino Domingo y Félix Gordón Ordás, además de los juristas Mariano Ruiz Funes y Luis Jiménez Asúa. En las aulas universitarias hubo recitales y se escuchó la voz de los poetas Rafael Alberti, León Felipe, Juan Gil-Albert, Pedro Garfias y Luis Cernuda. La segunda parte, se ocupa de los científicos, humanistas, intelectuales y artistas que participaron entre 1940 y 1945 en los ciclos académicos de la Universidad de Primavera “Vasco de Quiroga”, inspirados en la Universidad de Santander creada al inicio de la Segunda República. En esos cursos especializados en diversas temáticas estuvieron presentes Pedro Carrasco Garrorena, Antonio Madinaveitia Tabuyo, José Medina Echevarría, Luis Recasens Siches, José Gaos, Joaquín Xirau Palau, Enrique Díez-Canedo, Juan de la Encina, Fernando de los Ríos, José Giral Pereira, Manuel Martínez Aguilar y Pedrosa, José

Carner Puig-Oriol y Carlos Velo Cobelas. En varios casos, las lecciones expuestas ante los estudiantes universitarios fueron tomadas en versión taquigráfica y después se convirtieron en artículos o en libros patrocinados por la Secretaría de Educación Pública y el periódico *El Nacional* en una colección orientada a elevar el nivel cultural de los profesores de los diversos niveles del sector educativo nacional.

SERRA HUNTER, JAUME, *El pensamiento y la vida. Estímulos para filosofar. Estudios póstumos. Otros ensayos*, Ciudad de México, UNAM, 2020, 257 págs.

El pensamiento y la vida son dos instantes de un mismo tiempo que constantemente se eclipsan. Se alimentan a sí mismos, son distintas sus miradas pero tienen siempre por horizonte un lenguaje preciso. Esta obra de Jaume Serra Hunter, que conjuga en su interior los idiomas catalán y español, es un espejo en el que se puede ver mejor la vida y un reflejo, profundamente humanista, a través del cual mirar distinto el pensamiento. En el prólogo, Juan David García Bacca define lo que estas páginas contienen: “La continuidad del espacio vital o vivido, y la del tiempo en cuanto vivido, es, en efecto, una imposición de la vida que es esencial continuidad. Y la aplicación que hace aquí Serra Hunter al deber, con su tendencia real a imponer continuidad y unidad de dirección a la vida y sus contingencias, es otro punto [o vector poderoso] que nos estimula a pensar”.

ZAMORA BONILLA, JAVIER, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*, Barcelona, Sackleton Books, 2022, 192 págs.

Al hilo de la biografía de Ortega y Gasset, el autor expone su filosofía de la razón vital e histórica y su pensamiento político, así como la actuación pública de uno de los mayores intelectuales del siglo XX. El filósofo tuvo una presencia constante en los periódicos desde que en 1902 publicó su primer artículo en *El Faro* de Vigo. Además de su participación en el diario de su familia, *El Imparcial*, con el que acabó rompiendo en 1913 y nuevamente en 1917, Ortega y Gasset contribuyó a la fundación de varias revistas y periódicos como *Faro* (1908), *Europa* (1910), *España* (1915), *El Sol* (1917) y *Revista de Occidente* (1923), en los que publicó gran parte de su obra. Casi todos sus libros nacieron primero como artículos de periódico, también en la prensa argentina, sobre todo en el diario *La Nación* de Buenos Aires, en el que publicó regularmente entre 1923 y 1937, y luego de manera esporádica. Así se compusieron obras luego tan famosas como *España invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), *La rebelión de las masas* (1930), *Misión de la universidad* (1930), *Meditación de la técnica* (1939), *Historia como sistema y Del Imperio Romano* (1941) y *En torno a Galileo* (1947). Muchos de estos libros tuvieron su origen en cursos universitarios o públicos en los que Ortega y Gasset desarrolló su filosofía. Algunos de ellos, a pesar de contener la forma más elaborada de la misma, quedaron inéditos a su muerte como *¿Qué es filosofía?* (1929, publicado de forma póstuma en 1957) y *El Hombre y la Gente* (nacido de un par de cursos en Buenos Aires, 1939-1940, y Madrid, 1949-1950, pero publicado póstumamente en 1957). En el libro, Zamora Bonilla expone las categorías de la filosofía de la razón vital e

histórica, que nace de la comprensión de que la filosofía tiene que partir del hecho de que la vida es la realidad radical, la cual es siempre, a la vez que historia, un proyecto de futuro que se realiza libremente enfrentándose a las circunstancias que a cada uno le han tocado en suerte, las cuales son un cúmulo de facilidades y de dificultades. El autor también analiza el pensamiento político del filósofo, que evolucionó desde un socialismo de corte liberal a principios del siglo XX hacia posiciones más conservadoras a partir de la Segunda República. Su vida tuvo momentos de gran intensidad política como cuando en 1914 presentó la Liga de Educación Política Española con la conferencia “Vieja y nueva política” o en 1930 cuando pidió acabar con la Monarquía y dar paso a la República en un artículo titulado “El error Berenguer”. Ortega y Gasset participó muy activamente en las Cortes Constituyentes de la República, pero pronto se desencantó del tono, en su opinión, radical que ésta tomaba, y pidió una rectificación de la misma. Abandonó la política en 1932. Al producirse el golpe de Estado en 1936 y comenzar la Guerra Civil, se exilió del Madrid republicano y no quiso volver a la España franquista hasta 1945, aunque su residencia oficial la mantuvo en Lisboa, después de haber pasado años de exilio en París y Buenos Aires, entre otros lugares. Uno de los aspectos más destacados del pensamiento de Ortega y Gasset, que también aparece en el libro, es su propuesta de constituir unos Estados Unidos de Europa, que formuló en la segunda parte de su libro más famoso, *La rebelión de las masas*, y siguió defendiendo durante toda su vida. Después de la Segunda Guerra Mundial pudo conocer con satisfacción los primeros pasos que se daban para la unidad económica y política de Europa.

Resúmenes de tesis doctorales

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ

ONTOLOGÍA POLÍTICA DE ORTEGA Y GASSET Y SU RECEPCIÓN IDEOLÓGICA EN EL FASCISMO ESPAÑOL

Directores: Juan José García Norro y Miguel García-Baró
Universidad Complutense de Madrid
(2021)

Esta tesis presenta una fundamentación ontológica completa del pensamiento político de José Ortega y Gasset a lo largo de cuatro fases histórico vitales. Toda filosofía contiene una determinada ontología política y, por tanto, todo filósofo debe conocer que su reflexión tiene consecuencias tanto directas como indirectas sobre la comunidad. La ontología aquí es considerada como una categoría política.

Cuando nos ocupamos de pensar el ser, centramos nuestra reflexión sobre una idea que en este sentido puede traducirse como una determinada concepción política. Ahora bien, la ontología entendida como filosofía primera examinada a partir de la ética, nos lleva a una comprensión filosófica de la política como una “ética política”. Podríamos afirmar que en realidad el estudio de cualquier filosofía política estaría dirigida no sólo a dilucidar las cuestiones teóricas de los fundamentos sociales y organizativos de los individuos o colectivos, sino sobre todo, a reflexionar sobre la responsabilidad moral de las acciones humanas en el conjunto de la sociedad. No en vano, esto es lo que han hecho los filósofos a

lo largo de la historia cuando se han ocupado de analizar las distintas formas de gobierno.

Nuestra investigación se ocupará después de analizar el fascismo *in genere* como una determinada corriente ontopolítica que apareció en el siglo XX. Sus antecedentes ideológicos nos mostrarán elementos más que coincidentes con la ontología política de Ortega. Descubriremos las confluencias con Nietzsche, Sorel, Mosca, Pareto, Michels, Le Bon y, sobre todo, Spengler que nos muestran un peso muy considerable en la configuración de la obra del filósofo español. Se revisarán críticamente las interpretaciones que se han ofrecido de este fenómeno político, social, antropológico, ético, religioso y cultural y se atenderá de un modo particular la teoría formulada por Ortega. Su respuesta será completada con la propuesta defendida por el intelectual marxista Antonio Gramsci.

A continuación se estudiará la configuración ontopolítica del fascismo español, revisando en primer lugar su genealogía. Para entender este punto tomaremos como guía un trabajo de María Zambrano que será revisado críticamente y que nos llevará a conocer la triple fuente que lo ha configurado. Asimismo se estudiará detenidamente las relaciones de Ramiro de Maeztu y Miguel de Unamuno, como miembros de la generación del 98, con los fascistas y con Ortega, ambos deudores del influjo de los pensadores vascos. Provistos de estos antecedentes nos preguntaremos qué es el fascismo español y quienes fueron sus protagonistas. Esta revisión nos conducirá a encontrar en Ramiro Ledesma Ramos, José Antonio Primo de Rivera y Onésimo Redondo, los principales responsables del fascismo español. Diez años comprendidos en cuatro etapas histórico-vitales cuyos textos y aconteci-

mientos serán estudiados detenidamente junto a otros fascistas hasta su muerte. El ciclo vital e histórico de nuestro examen del fascismo terminará con la revista *Jerarquía* y el Decreto de Unificación de la Falange con los Carlistas en 1937.

El estudio de la ontología política del fascismo español nos mostrará que en su configuración hay numerosos elementos que nos conducen a una confluencia con los análisis ontopolíticos realizados por Ortega. El problema de nuestra *quaestio* por tanto no será pues *Utrum Ortega sit fascista*, sino más bien *sed fascistas sunt orteguianos*. El trabajo se ha basado en el estudio sistemático de las primeras fuentes de los fascistas españoles como no se había hecho antes. Asimismo dentro de los materiales, como se podrá comprobar, hay mucha investigación de hemeroteca. La máxima de nuestra investigación ha sido la de *volver a los textos mismos* para poder desde el enfoque empático propuesto por el historiador Roger Griffin entender a sus autores. La recepción y crítica de la ontología política orteguiana por parte del fascismo español es un hecho que sigue causando polémica particularmente por las lecturas ideologizadas que se hacen del filósofo. Por eso creo que es necesario acudir a los textos de los fascistas para poder interpretar su recepción. Esta tesis demostrará que el fascismo español fue desde el primer momento alimentado por la ontología política de José Ortega y Gasset.

CARLOS SEGADE ALONSO

**EXPLORACIÓN DE LOS
PRINCIPIOS, APLICACIONES
Y CONSECUENCIAS DE LA
ÉTICA DE EUGENIO TRÍAS EN
RELACIÓN A SU DIÁLOGO CON
LA FILOSOFÍA ORIENTAL**

Directora: Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid
(2021)

La propuesta ética de Eugenio Trías se asienta sobre una base conceptual en la que destaca sobre todo lo que será el núcleo de su pensamiento y su concepto fundante, el límite, y a partir de él comprender al ser humano como ser fronterizo o ser del límite, cuya razón es también una razón fronteriza, consciente del límite de lo que es capaz de pensar/decir.

Esta manera de estar en el mundo del ser personal se entiende como una existencia en exilio y en éxodo, dos conceptos que esta tesis primero explora y posteriormente pone en conexión con la tradición filosófica, con la literatura y con la experiencia histórica españolas, que son las que hacen posible el uso del concepto de exilio como filosofema.

Al mismo tiempo que se produce este entronque con la cultura española, la caracterización de la existencia del ser limítrofe hace posible también un desplazamiento en horizontal hacia otras culturas y otros sistemas de pensamiento. La vía escogida por Eugenio Trías para abrirse al diálogo con el pensamiento oriental es el misticismo, que esta investigación analiza y caracteriza como crítico, personalizador y universal. El misticismo tiene en Trías un valor crítico muy relevante, porque encuentra en él un modo muy desarrollado de suspender los juicios de la razón de una forma que es ajena al racionalismo típicamente occidental.

Toda la urdimbre de relaciones cruzadas que se han citado, el ser personal como ser fronterizo, la existencia en exilio y éxodo, la razón fronteriza y el misticismo como expresión crítica, hacen posible un diálogo teórico y metodológico con las escuelas de pensamiento oriental, que que-

dó sobreentendido en las obras de Eugenio Trías pero que nunca llegó a completar.

Esta investigación propone como posible referente de esas escuelas a la Escuela de Kyoto, también conocida como Filosofía de la Nada, por su relación y tradicionales conexiones con la filosofía occidental.

Con el fin de tender los puentes necesarios, en la tesis se explica el método de las categorías diseñado por Trías y propone su aplicación práctica en sintonía con el pensamiento de Kitaro Nishida, máximo representante histórico de la Escuela de Kyoto, de manera que los actuales seguidores de la filosofía de la Nada partan del método triasiano para analizar su propio sustrato simbólico, paso previo para el entendimiento entre las dos filosofías y entre las dos culturas.

También se dedica un apartado al estudio de los lazos que permitirían a las dos escuelas establecer ese diálogo y propone que ese diálogo, en los términos y condiciones que aporta la filosofía del límite, es enteramente posible. Asimismo, la presente tesis demuestra que la filosofía del límite es un sistema de pensamiento expresado en y desde la tradición española, que explota sus propios recursos lingüísticos y retóricos, de manera que cumple un objetivo que se marcó el propio Eugenio Trías en los comienzos de su trayectoria filosófica, es decir, el de hacer una filosofía dentro de los parámetros del pensamiento español sin que esto impida la apertura hacia el mundo y, especialmente, hacia oriente.

CARLOS FELIPE RÚA DELGADO

**TENSIONES TEÓRICAS EN
LA CONFIGURACIÓN DE
UN MODELO DE JUSTICIA
TRANSICIONAL EN SOCIEDADES
EN RESTABLECIMIENTO**

**DE LA DEMOCRACIA: UNA
REVISIÓN A PARTIR DEL CASO
COLOMBIANO**

Directora: Cristina Hermida del Llano
Universidad Rey Juan Carlos
(2022)

La presente tesis fue defendida el 6 de octubre de 2021, obteniendo la máxima calificación de sobresaliente por unanimidad cum Laude. El tribunal de defensa de la tesis doctoral estuvo formado por Antolín Sánchez Cuervo, Santiago Carretero Sánchez y Manuel Jesús Rodríguez Puerto. En calidad de suplentes: María Isabel Garrido Gómez, Aurelio de Prada García y Ana-Paz Garibo Peyró. La tesis doctoral fue realizada por compendio de artículos, constituyendo un trabajo de investigación original, bien redactado y documentado, metodológicamente acertado y además riguroso desde el punto de vista científico, como prueba que fuera publicado el grueso principal de la tesis doctoral en revistas de impacto: 1) “Justicia Transicional: en la posmodernidad del derecho”, en Revista *Ius et Praxis*, volumen 16, número 1. Universidad de Talca, Chile; 2) “La constitucionalización de la justicia transicional en Colombia”, en Revista de Derecho Político, número 111, UNED, Madrid, España; 3) “Articulación de los sistemas de justicia transicional en Colombia: la paz, la alternatividad penal y las víctimas como ejes fundamentales”, en Revista *Criterios-Cuadernos de Ciencia Jurídica y Política Internacional*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. 4) “William Ospina y las narrativas para la construcción de una ética política en un escenario de transición”, en Revista *Bajo Palabra-Revista de Filosofía*, número 27, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Actividades

CICLO DE CONFERENCIAS “MUJERES CON ALMA ESPAÑOLA/IBEROAMERICANA”

Café Gijón, 4 de octubre 2021-8 de marzo de 2022

Durante el curso 2021-2022 se ha llevado a cabo la quinta edición del ciclo de conferencias “Mujeres con alma española/iberoamericana”, bajo la dirección y coordinación de Cristina Hermida del Llano, presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico y catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos.

El ciclo de conferencias se celebró de forma presencial en el Café Gijón de Madrid, gracias al apoyo brindado para su desarrollo por este establecimiento ilustre y de renombre que fue fundado el 15 de mayo de 1888.

A lo largo de este curso académico (2021-2022) participaron seis conferenciantes, todos ellos expertos en la figura femenina abordada, los cuales supieron transmitir de forma amena y bien documentada todos sus conocimientos sobre la “mujer con alma” elegida en cada exposición. Al finalizar cada una de las conferencias de alrededor de una hora, la directora del ciclo de conferencias, Cristina Hermida, abrió un turno de debate con el público, lo que permitió contrastar ideas, aspectos de la vida y pensamiento de cada uno de estos grandes referentes femeninos. Fundamentalmente, debido a que el ciclo de conferencias tuvo reconocimiento académico de créditos (0,9 ECTS), se contó con la asistencia no solo de un público maduro sino del joven alumnado de la Universidad Rey Juan Carlos.

Juan Antonio Delgado de la Rosa, Doctor en Filosofía y Letras, en Historia Contemporánea y en Derecho, abrió el ciclo de conferencias de este curso el 4 de octubre de 2021 con una intervención centrada en “Rosario Bofill Portabella”, una periodista española catalana pionera en el periodismo religioso, nacida en Barcelona en 1931 y que falleció en esta misma ciudad en 2011. Delgado resaltó que Rosario Bofill no solo había fundado y dirigido en 1956, junto al que fue su marido, Lorenzo Gomis, la Revista *El Ciervo*, sino que además había sido directora, desde su fundación en 1974, de la Revista *Foc nou*. Tanto una revista como otra constituyeron importantes fuentes de difusión dentro del periodismo de inspiración progresista y cristiana. Rosario Bofill ejerció como profesora de la Facultad de Comunicación de Blanquerna y fue colaboradora en la revista valenciana *Saó*. Además fue presidenta de la Asociación de Publicaciones Periódicas en Catalán y la Asociación de Amigos de Montseny. En el año 2006 fue galardonada con la Cruz de Sant Jordi.

Aránzazu Novales Alquézar, profesora Doctora de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, realzó la figura de “María Moliner” en su rica intervención en detalles de 2 de noviembre de 2021. María Juana Moliner Ruiz nació en Paniza, Zaragoza, el 30 de marzo de 1900, y murió en Madrid el 22 de enero de 1981. La conferencianta se refirió a esta mujer poliédrica, bibliotecaria, archivera, filóloga, y lexicógrafa española, autora del valioso Diccionario del uso del español.

Rafael Martín Rivera, profesor Doctor de Derecho Civil de la Universidad Rey Juan Carlos, se centró en su conferencia en la figura de “Berenguela de Castilla” el 22 de noviembre de 2021.

Berenguela de Castilla (1228-1279), Infanta de Castilla y León, hija de Fernando III el Santo, y de su primera esposa, la reina Beatriz de Suabia, fue religiosa en el monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas en Burgos donde recibió sepultura a su muerte. El conferenciante hizo brillar a este personaje histórico gracias a una rigurosa conferencia que despertó el interés de todos los asistentes.

Tiffany Sánchez Cabezudo, Doctora en Derecho, dedicó su conferencia a “Clara Campoamor” el 17 de enero de 2022. Ello no pudo ser más oportuno, si tenemos en cuenta que en 2021 se habían conmemorado los 90 años desde la aprobación del voto femenino que tuvo reconocimiento constitucional en 1931, gracias a la labor de Campoamor, abogada, política y escritora española –nacida el 12 de febrero de 1888 en Madrid–, quien, junto a Victoria Kent y Margarita Nelken, fue una de las primeras mujeres diputadas de nuestro país. Clara Campoamor fue defensora de los derechos de la mujer, se licenció en Derecho, habiendo sido la segunda mujer, tras Kent, en ingresar en el Colegio de Abogados de Madrid. El pasado 30 de abril de 2022 se cumplió el cincuenta aniversario de su muerte, en la ciudad suiza de Lausanne, ya que a causa de la Guerra Civil tuvo que huir de España y murió exiliada en Suiza.

El grupo de asiduos asistentes al ciclo de conferencias “Mujeres con alma española/iberoamericana”, a propuesta de Cristina Hermida, fueron juntos al teatro Luchana el 18 de marzo con el deseo de rendir su personal homenaje a Clara Campoamor, disfrutando de la obra “*Victoria viene a cenar*”, un espectáculo de la dramaturga Olga Mínguez Pastor, dirigido por Carmen Nieves. El texto se centraba en el acalorado y profundo debate sobre el sufragio femenino

entre Victoria Kent y Clara Campoamor, que fue magníficamente interpretado por las actrices Rebeca Fer y Tiffani Guarch.

María Soledad Santana Herrera, Doctora en Derecho y experta en Derecho Constitucional Europeo, nos acercó a una mujer poco conocida pero muy valiosa como “Mercedes Pinto Armas de la Rosa y Clóss”. La conferencia tuvo lugar el 7 de febrero de 2022. Esta “mujer con alma”, nacida en San Cristóbal de la Laguna (Tenerife, 1873), representa el valor de la valentía al defender el divorcio a favor de las mujeres en los inicios del Siglo XX en el seno de una España que desconocía el régimen democrático. La conferenciante destacó por encima de todo la intervención de Pinto dentro del acto de clausura del “*Ciclo de Conferencias sobre Medidas Higiénicas*”, denominada “*El divorcio como medida higiénica*”, que fue celebrada en la Universidad Central de Madrid. Las ideas de Mercedes Pinto parten de su dramática y traumática experiencia vivida durante su primer matrimonio, cuya íntegra descripción se encuentra en la novela que escribió denominada “*EL*”, la cual fue publicada poco después de su fallecimiento en México (D.F., 1876).

Ignacio Ramos Altamira, escritor e hijo de Pilar Altamira impartió una bella y emotiva conferencia de clausura del ciclo de conferencias sobre su madre el pasado 8 de marzo de 2022, coincidiendo con la celebración del *Día Internacional de las Mujeres*. Pilar Altamira García-Tapia (Riaza, Segovia, 1939 - El Campello, Alicante, 2021) tenía sólidos motivos para que, de conferenciante en el pasado (dentro de este ciclo de conferencias destacó la figura de Elena Fortún), pasase a ser ahora objeto de estudio por su destacada labor intelectual, las múltiples actividades filosóficas y literarias realizadas y sus preocupaciones humanistas.

Esta gran mujer, licenciada en Ciencias Biológicas y escritora, dedicó gran parte de su vida a recuperar el legado de su admirado abuelo Rafael Altamira y Crevea, historiador, hispanista, dramaturgo y gran jurista alicantino.

Con esta “Mujer con Alma” con mayúsculas se puso punto final al ciclo de conferencias del curso 21/22, con el que se ha pretendido seguir el rastro de mujeres que han hecho aportes extraordinarios a la sociedad, siendo siempre fieles a su vocación y profundos ideales. La huella de estas mujeres llega hasta nuestro presente y por eso es de justicia reconocer su valía como grandes referentes femeninos inspiradores para la construcción de un mundo mejor en el siglo XXI.

Cristina Hermida del Llano

**SIMPOSIO DE FILOSOFÍA
MEXICANA
XX CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA ASOCIACIÓN FILOSÓFICA
DE MÉXICO**

San Luis Potosí (México), 4–8 de octubre de 2021

La semana del 4 al 8 de octubre de 2021 se celebró el Simposio de Filosofía Mexicana, coordinado por la Dra. Ma. del Carmen Rovira Gaspar y el Mtro. Héctor Eduardo Luna López, en el marco del XX Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México: “Humanismo incluyente, filosofía y bien común”, congreso bianual que, por su poder de convocatoria a nivel nacional e internacional, así como por la calidad de su oferta filosófica y el prolífico diálogo que cada edición genera entre especialistas de todas las áreas de la filosofía, se ha

convertido no solamente en el encuentro académico de filosofía más importante de México, sino en uno de los principales foros filosóficos de Iberoamérica.

El Simposio de Filosofía Mexicana, uno de los más nutridos al interior del Congreso, fue un evento especialmente emotivo, pues tuvo lugar apenas quince días después del fallecimiento de la Dra. Ma. del Carmen Rovira Gaspar, profesora Emérita de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien dejara este plano terrenal el 19 de septiembre de 2021, a los 98 años. Este hecho, que lamentó y sensibilizó hondamente a la comunidad filosófica, revistió al Simposio de un ánimo elogioso abocado a recordar y honrar la sólida y generosa vida académica de Carmen Rovira, filósofa incansable, dedicada por más de seis décadas y hasta sus últimos días, al estudio de las ideas filosóficas mexicanas, ámbito al que ella contribuyó de manera definitiva consiguiendo su legítimo reconocimiento a nivel nacional e internacional.

Durante los cinco días del evento se discutieron una variedad de temáticas que, a través de cuarenta y un ponencias, abarcaron la producción filosófica mexicana de más de cinco siglos, comprendiendo propuestas de la filosofía del México precolombino, pasando por la filosofía del periodo virreinal, hasta la filosofía de los proyectos de nación del México independiente y moderno, así como propuestas actuales frente a problemáticas contemporáneas; algunas de las áreas en que se inscribieron fueron la filosofía de la cultura, la filosofía política, la lógica, la epistemología y la enseñanza de la filosofía; mientras que hubo mesas completas dedicadas a figuras imprescindibles de nuestra filosofía como José Gaos, Leopoldo Zea y Luis Villoro. Destacaron también tres conferencias magistrales dictadas por los

doctores José Luis Mora García, Ambrosio Velasco Gómez y Antolín Sánchez Cuervo, grandes amigos y colaboradores intelectuales de la Dra. Carmen Rovira que, en conjunto, han impulsado la creación de importantes lazos de intercambio filosófico entre México y España.

El punto en común entre la amplia variedad de temáticas que se tocaron en el Simposio es que las propuestas filosóficas mexicanas parten de la situación concreta y de un compromiso con la realidad y los conflictos de su sociedad, por lo que pudimos escuchar reflexiones en torno a cuestiones como: el problema político-jurídico de la conquista y la colonización en México; cuestiones en torno a la identidad mexicana; el papel de la mujer en la filosofía mexicana, sus obras y contribuciones a lo largo de nuestra historia; discursos filosóficos al interior de la filosofía mexicana como el humanismo, el barroco, el liberalismo, el existencialismo, el comunitarismo, el pluriculturalismo, entre otros; proyectos filosófico-educativos de diversas épocas; polémicas filosóficas al interior de nuestra tradición; y, en suma, la proyección filosófica mexicana frente la problemática social, científica y cultural que nos toca enfrentar.

Es necesario señalar también que dentro del Simposio de Filosofía Mexicana tuvo lugar el Coloquio *Fundamentos de la filosofía mexicana*, organizado por la Dra. Amalia Xochitl López, en donde se dio una revisión de los principios epistemológicos de la filosofía mexicana, su método, temas y líneas de investigación, así como aportes principales al panorama filosófico global. Dicho coloquio contó con la participación de los integrantes del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, grupo fundado por la Dra. Carmen Rovira en 2008, así como con la

participación de especialistas invitados de diferentes universidades del país.

Por todo lo anterior, podemos afirmar que el Simposio de Filosofía Mexicana cumplió ampliamente con su propósito de ofrecer un espacio de intercambio filosófico en torno a líneas temáticas ya clásicas y nuevas rutas; dar una visión de conjunto del pasado y presente filosófico de México; abrir el diálogo horizontal entre especialistas, investigadores, docentes y estudiantes de filosofía; permitir la colaboración interuniversitaria, al contar con ponentes de diversas instituciones a lo largo del país y del extranjero; revisar críticamente los fundamentos de nuestra filosofía y proyectarlos al futuro de cara a la filosofía que harán los y las mexicanas del siglo XXI; y honrar, en cada momento, la trayectoria filosófica y valía intelectual de la Dra. Ma. del Carmen Rovira Gaspar, maestra de generaciones y generaciones a quienes nos abrió brecha en el espeso bosque del quehacer filosófico y nos animó a transitar con libertad por esa senda bien trazada que ahora nos toca continuar.

Finalmente hay que enfatizar que debido a la contingencia de salud global por COVID-19, esta es la primera ocasión en que el Simposio de Filosofía Mexicana, lo mismo que el Congreso en su totalidad se realizaron en la modalidad virtual, lo cual lejos de representar un obstáculo para la compartición de saberes y el diálogo internacional, lo favoreció y nos permitió contar con un registro completo de las mesas celebradas que se halla disponible para el o la lectora interesada en conocer a detalle las temáticas y discusiones que albergó; el registro puede consultarse libremente en la siguiente liga: <https://bit.ly/312p7D3>

Héctor Eduardo Luna López

**MARÍA ZAMBRANO, DISCÍPULA
Y MAESTRA. POÉTICAS DEL
PENSAMIENTO. HOMENAJE DE
LA UCM A LOS 30 AÑOS DE SU
MUERTE**

Universidad Complutense de Madrid,
26-28 de octubre de 2021

Entre el 26 y el 28 de octubre de 2021 el paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid se vistió de gala para rendir homenaje a la memoria de María Zambrano. Bajo el subtítulo “discípula y maestra”, la Universidad organizó tres jornadas en forma de congreso que contaron con la participación de expertos internacionales, en un ciclo de mesas redondas en torno a la vida y pensamiento de la filósofa.

La conferencia inaugural marcaba el comienzo de las jornadas la mañana del 26 de octubre. Esta ponencia de apertura corría a cargo del Profesor José Luis Villacañas, y tenía como título *¿Quiénes son los bienaventurados?* A continuación los Profesores Rosa Mascarell y César Antonio Molina se hicieron cargo de la mesa uno, la cual contó con Marta López Vilar como moderadora. La mesa número dos de la primera jornada abordó el debate acerca de la relación entre María Zambrano y su maestro, Ortega y Gasset, de la mano de Nuria Sánchez Madrid y Mariano L. Rodríguez González, con Antolín Sánchez Cuervo moderando la charla. La mesa que cerraba esta fabulosa primera jornada corrió a cargo de Antonio Colinas y Amalia Iglesias, y consistió en una conversación sobre la obra Antonio Machado, contemporáneo de la filósofa.

La segunda jornada daba comienzo con la cuarta mesa redonda (*La estudiante, la ciudadana*), en la que Marifé Santiago Bolaños y el célebre filósofo Fernando

Savater trataron diversos temas acerca de la vida de Zambrano. Más tarde, en la mesa cinco, tomarían la palabra Pedro Chacón, Juan Antonio Valor, Antonio Rivera y Rodolfo Gutiérrez como moderador, en una dinámica y estimulante conversación sobre el entorno intelectual de la filósofa, con especial atención a la Escuela de Madrid. Más tarde, la mesa seis abordaría en profundidad el pensamiento de la autora a través del análisis de la “Genealogía y desarrollo del corpus zambrano”, moderado por Elena Trapanese y encabezado por Jesús Moreno Sanz y María Luisa Maillard. Para finalizar la jornada del día 27, Claudio Rodríguez Fer y Fanny Rubio hablaron sobre la relación intelectual entre Zambrano y José Ángel Valente, con la presencia de Leonardo Vilei como moderador.

La última jornada del congreso daba comienzo con la octava mesa, la cual discutió, desde una perspectiva de género, el papel de María Zambrano como filósofa y mujer. Esta mesa contó con la inestimable presencia de Carmen Revilla, Rosa Rius, Elena Laurenzi y Cristina Basili. La última mesa, *Diálogo poético con María Zambrano*, fue protagonizada por Antonio Gamoneda y Juan Carlos Mestre y moderada por José Manuel Lucía Megías.

El acto de clausura, que lograba poner el broche de oro a este fantástico congreso, fue celebrado en clave musical, a través de un recital ofrecido por Cristina del Barrio –mezzo soprano–, Noelia Gómez –viola– y Puerto González –piano–.

Jorge Latorre Merino

**SEMINARIO INTERNACIONAL
“LA CONVIVENCIA ENTRE
LOS ESTADOS-NACIÓN Y
LOS PUEBLOS SIN ESTADO**

**A 500 AÑOS DE LA CAÍDA
DE TENOCHTITLÁN:
¿INTERCULTURALIDAD O
DOMINACIÓN?”**

Universidad Nacional Autónoma de México, 19-21 de enero de 2022

Desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) se celebró en línea el Seminario Internacional “La convivencia entre los Estados-Nación y los pueblos sin Estado a 500 años de la caída de Tenochtitlán: ¿interculturalidad o dominación?” del 19 al 21 de enero de 2022, organizado por la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas” de la Coordinación de Humanidades de la UNAM. El propósito del Seminario fue reflexionar sobre la relación entre Estados y pueblos sin Estado, con motivo de la conmemoración de la caída de Tenochtitlán, el 13 de agosto de 1521, que simboliza el inicio de la Colonia española por tres siglos. El problema de la convivencia entre pueblos marca la conquista americana y, de alguna u otra forma, enfrenta cada generación. El seminario se planteó desde una perspectiva interdisciplinaria y metodológicamente diversa, en torno a cinco ejes: la convivencia contemporánea entre Estados y pueblos sin Estado; su dimensión histórica; procesos de interculturalidad y/o dominación; la relación entre europeos y pueblos originarios durante la conquista y colonización de América; y el pensamiento sobre esta cuestión de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y otros humanistas del s. XVI. Se realizaron ocho mesas, con participación de veinticuatro especialistas mexicanos y europeos, incluyendo un homenaje a la Profesora Emérita Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, recientemente fallecida. En tres mesas Juan Manuel Bautista

(Universidad de Salamanca), José Jaime Pérez (Universidad Johannes Gutenberg) y José Hernández (Consejo de la Judicatura Federal de México) destacaron la aportación de Francisco de Vitoria al problema americano, mientras que Mauricio Beuchot (UNAM) y Mariano Delgado (Universidad de Friburgo) reflejaron la contribución de Bartolomé de las Casas; por su parte, Ambrosio Velasco (UNAM) y Mario Ruiz (UNAM) señalaron las discontinuidades entre ambos pensadores y respecto a otros, como Alonso de la Veracruz. En otra mesa Alonso Guerrero (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México) y Luis René Guerrero (UNAM) discutieron facetas de la convivencia multiétnica durante la colonización; Rubén Torres (UNAM) analizó los mitos de Gonzalo Guerrero y Jerónimo Aguilar; y Alicia Mayer (UNAM) mostró la incidencia del pensamiento lascasiano en la evangelización de la Nueva Francia. Sobre México en el siglo XX Rubén Ruiz (UNAM) y Silvia Soriano (UNAM) explicaron el surgimiento de un indigenismo humanista, orientado a refundar la nación. En relación con procesos de interculturalidad y dominación, Delfino Hernández (Universidad de Tlaxcala) apuntó la instrumentalización de los pueblos indígenas por parte del capitalismo; Guillem Compte (UNAM) comparó la utopía de la liberación de Las Casas con la de la iglesia cristobalense ante el levantamiento zapatista de 1994; Josep Garcia (Universitat de València) presentó la experiencia intercultural de Ferran de Pol, un escritor catalán exiliado a México; Manuel Gustavo Ocampo (Universidad Autónoma de Chiapas) comentó la interculturalidad en el constitucionalismo latinoamericano contemporáneo; y Natividad Gutiérrez (UNAM) planteó la próxima reforma constitucional del gobierno mexicano en

materia indígena. En la mesa sobre convivencia contemporánea Pau Bossacoma (Universitat Oberta de Catalunya) trató la relación de Estados y pueblos sin Estado en la UE; Esther Giménez-Salinas (Universitat Ramón Llull) propuso la justicia restaurativa como marco para abordar la restitución a pueblos indígenas; y Alejandro Karin Pedraza (UNAM) abordó la movilización legal en la lucha por la autonomía indígena. Por último, en el sentido homenaje a la Dra. Rovira participaron Xóchitl López (UNAM), Jose Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (CSIC) y Ambrosio Velasco (UNAM). El Seminario fue grabado y se encuentra disponible en la página de YouTube de la Coordinación de Humanidades de la UNAM.

Guillem Compte Nunes

**SEMINARIO PERMANENTE DE
FILOSOFÍA MEXICANA
LA IMPORTANCIA DE LA OBRA
DE M^a DEL CARMEN ROVIRA
GASPAR**

Universidad Nacional Autónoma de México, 8 de febrero-31 de mayo de 2022

El pasado 8 de febrero del año en curso, continuando con su labor de difusión, divulgación e investigación, el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana (SPFM) como cada ciclo escolar desde su fundación el 25 de agosto de 2008, abrió su *Ciclo de Conferencias Magistrales* con el tema *La importancia de la obra filosófica de Ma. del Carmen Rovira Gaspar*:

El eje temático de las conferencias fue elegido en honor a la labor de producción, investigación, rescate y difusión de la filosofía mexicana que realizó la

Dra. Carmen Rovira Gaspar en sus más de 60 años dedicados a la academia. Además de ello, se pensó como un espacio de homenaje a la persona, a la madre, a la amiga, a la académica, a la maestra, a la filósofa y a la mujer que independientemente de la faceta en la que se nos presentó, marcó nuestra vida.

El SPFM ofreció como reconocimiento a su maestra y fundadora este homenaje donde, en voz de amigos, colegas, discípulos y estudiantes, los ponentes se centraron en una parte de la obra, aquella en que más les influyó, ya sea porque había afinidad en temas, por estar investigando un aporte concreto, por investigaciones perpendiculares a las de ella, por los trabajos que guió, por apoyo a su trabajo de investigación, por discusiones de sobremesa, etcétera. Todos ellos hablaron desde la colaboración intelectual con la maestra.

En esta primera parte del homenaje sobre el pensamiento y obra filosófica de Carmen Rovira, los ponentes abordaron una fracción de los estudios e investigaciones que realizó en torno al siglo XVI y hasta el XVIII. Del siglo XVI se expuso la parte antiimperialista, tema apasionante para la homenajeada, que fue abordado desde sus estudios sobre Francisco de Victoria, Alonso de la Vera Cruz, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de Maldonado. Las voces que hicieron presentes sus ideas estuvieron a cargo del Dr. Ambrosio Velasco, la Dra. Xóchitl López, el Dr. Victórico Muñoz, el Mtro. Alejandro Sánchez y el Lic. Fernando Téllez.

La Dra. Virginia Aspe abordó los estudios e interpretaciones que sobre Sor Juana Inés de la Cruz hizo la filósofa, admiradora de la monja jerónima. De una manera muy ligada a este aporte, los doctores Luis Patiño Palafox y Antolín Sánchez Cuervo hablaron de su primera y reconocida gran

obra *Eclécticos portugueses del siglo XVIII*, misma que, además de destacar por todo su contenido erudito, es importante porque representa el inicio de la obra intelectual de Carmen Rovira, por su metodología, su liga intelectual marcada con su maestro José Gaos, y porque en ella destaca la relación iberoamericana que genera una vertiente más para la comprensión de la filosofía mexicana.

Hablar de la vasta obra de Carmen Rovira no puede concentrarse en un semestre, hay necesidad de más tiempo para difundir lo que hizo, hay necesidad de clases, diplomados, tesis y más, para conocer su increíble legado filosófico. Sólo basta recordar algo, nosotros hablamos de una parte de su pensar en este homenaje, si conjuntamos esos pensamientos, estaríamos acercándonos al que a ella le perteneció, y aun así, juntando todas nuestras interpretaciones, análisis y reflexiones, no logramos dibujar su magnificencia intelectual. Por lo anterior, hemos decidido como SPFM continuar con la difusión, rescate, investigación y producción de la filosofía mexicana, donde hoy e históricamente, nuestra maestra ya tiene un lugar. Ha comenzado la tercera época de la Filosofía Mexicana, hoy sin tu presencia Carmen, pero siempre gracias a ti, a tu enseñanza, a tu trabajo y a tu rebeldía académica.

Montserrat Rios Reyes

SEMINARIO EN TORNO AL LIBRO DE VÍCTOR MÉNDEZ BAIGES *LA TRADICIÓN DE LA INTRADICIÓN. HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA ENTRE 1843 Y 1973*

Instituto Universitario de Investigación Ortega-Marañón, 4 de marzo de 2022

Organizado por el Instituto Universitario de Investigación Ortega-Marañón (FOM), el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política de la UNED y el Instituto de Filosofía del CSIC el pasado 4 de marzo de 2022 en la nueva sede del Instituto Universitario de Investigación de la FOM, tuvo lugar el seminario *Historias en torno a la filosofía española contemporánea* sobre el citado libro de Víctor Méndez Baiges con la asistencia del autor, y de los profesores Agustín Serrano de Haro, Jesús M. Díaz, Antonio García Santesmases, Antolín Sánchez Cuervo, Miguel Candel, Alejandro Del Río, Miguel García-Baró, Antonio García Valdecantos, Carlos Madrid, Roberto Navarrete y José Lasaga Medina. El acto se inició con unas palabras de bienvenida del Dr. D. Antonio López Vega a los asistentes en las que, entre otras cosas, habló de la conveniencia de que el Instituto de su dirección acogiera un seminario sobre filosofía española.

En sesión de mañana y tarde, las más de seis horas que duró la reunión, permitió a los asistentes debatir a fondo las hipótesis, novedosas en algunos puntos, también controvertidas, que el libro propone en torno a la Historia de la Filosofía española centrada en el largo siglo que va desde la creación de la primera cátedra de filosofía en una institución pública hasta el año en que, a juicio del autor, el proyecto que surgió con aquella fundación se disuelve en otras formas de entender la práctica filosófica, cosa que según Baiges, ocurre en 1973. Una de las cosas que se discutieron fue precisamente esta segunda delimitación temporal, que depende de una de las interpretaciones más novedosas que propone Baiges y espero se aclare al final de la nota.

El autor preparó el debate con una breve intervención contando el origen del libro y las razones que le llevaron a

escribirlo. Subrayó el plural “historias” que aparece en el título como la clave que manifiesta la razón de ser del libro, plural que remite a muchos protagonistas, atendiendo por igual a sus vidas, circunstancias, ideas, publicaciones, a las instituciones que crearon y sirvieron y a los acontecimientos históricos en que unos y otros se vieron envueltos. Vidas cruzadas y vidas paralelas que se narran a los largo de las tres partes en que está estructurado el libro.

También se refirió al modo en que esta tradición interpretó la filosofía: no solo como teoría y saber, sino como práctica, en el sentido de tarea de transformación de la sociedad y como “forma de vida” inspirada en el espíritu con que Sócrates retomó la filosofía después de su primera crisis.

El seminario ordenó la discusión precisamente sobre la estructura tripartita que ofrece el índice. La primera arranca de 1843, con la constitución del primer departamento dedicado exclusivamente a la filosofía en una institución pública y llega hasta la guerra civil (1936-39) y la destrucción de las instituciones que hicieron posible el nivel alcanzado por el pensamiento español plenamente incorporado a la modernidad europea, gracias a la continuidad de varias generaciones. Este hecho de la continuidad que se rompe con la guerra civil fue especialmente debatido, como también la tensión entre Unamuno y Ortega en el programa de modernización que el segundo promovió entre los miembros de su generación, pero buscando siempre integrar a las generaciones precedentes.

De la segunda parte, de 1939 a 1956, se comentó el análisis de la reconstrucción de las instituciones de la universidad “nacional-católica” en la perspectiva de los “vencedores”, pero atendiendo a la

evolución interna que vivieron sus protagonistas. Se comentó la atención que Baiges presta a Calvo Serer, auténtico factótum de la “nueva universidad” a través del control de algunos departamentos de filosofía, del acceso a las cátedras y del Instituto de Filosofía del CSIC, así como de ciertas publicaciones, como *Arbor*. El debate ideológico que lanzó en oposición al grupo de la revista *Escorial*, liderado por Ridruejo y Laín fue muy comentado, entre otras cosas porque condicionó la evolución de las tendencias académicas, finalmente polarizadas en el enfrentamiento entre “comprensivos” y “excluyentes”, con Ortega al fondo. El autor subraya que su obra se convirtió en el frente de hostilidades entre católicos orteguianos como Marías o Laín y un sector de la jerarquía católica que veían en su obra un proyecto mundano y laico, ajeno a cualquier forma de religiosidad. Hubo cierta unanimidad en cuanto a concluir que aquellas polémicas tuvieron más que ver con el poder académico de las cátedras que con las ideas y la investigación.

La tercera parte fue la que provocó las discusiones más intensas y cierto desacuerdo de fondo. El “héroe” del periodo que va de 1956, el año en que la oposición al régimen, desde la universidad, se manifestó con cierta fuerza, hasta 1973, en que termina el libro, es Manuel Sacristán. Ni su obra filosófica publicada ni su trayectoria en las instituciones justificaría el papel que le otorga Baiges. Se discutió si otros filósofos como Aranguren, Tierno Galván o Gustavo Bueno no hubieran encajado mejor en el centro del relato. Méndez Baiges argumentó que su marginalidad y su militancia política no fueron las razones para convertirlo en el “héroe de la resistencia” sino su ejemplaridad filosófica, asimilada de sus tempranas lecturas de la obra orteguiana,

y su negativa a pactar con el “tinglado” académico de la dictadura. Simplificando mucho, Sacristán encarna en la “novela filosófica” de Baiges el héroe socrático que asumió la responsabilidad de ejercer la “pedagogía política” al tiempo que no renunciaba a pensar en activo contacto con las corrientes y los autores nuevos que llegaban de Europa. Y fue esto lo que, como se ha indicado, desató mayor número de objeciones.

Sobre el detalle de las personas y las instituciones, Méndez Baiges propuso una consistente visión de conjunto que se interrumpe en 1973 con la aparición de una forma de entender la práctica filosófica que rompe o ignora el pasado que comenzó con los krausistas y siguió actuando, aunque bajo la forma de la negación, en la universidad franquista. La filosofía dejaba de tener un lugar privilegiado en el conjunto de los saberes. Serán las ciencias sociales las que deban conocer y comprender la sociedad. Se iniciaba una retirada de la filosofía del primer plano que había usufructuado hasta finales de los sesenta. Aranguren, Elías Díaz, Tierno Galván encajaban en este futuro. El debate en torno a estos puntos fue intenso. Algunos asistentes subrayaron que hay más continuidad de la que el autor concede en su libro. La preferencia por Sacristán, ya se ha señalado, frente a los profesores citados, insistió Baiges, reside en la decisión moral de enfrentar la circunstancia de la dictadura. En tal sentido, el marxismo-leninismo y la militancia comunista de Sacristán se juzgan como ocasionales: el PCE era el único instrumento eficaz para oponerse a la dictadura. Filosóficamente hablando, Sacristán fue prácticamente el único profesor que se mantuvo fiel a aquella tradición que intentó vincular la veracidad filosófica con la acción política. ¿De qué tradición

se trata en el libro? De la que ensayó la búsqueda de un “poder espiritual” modernizador por gentes dispuestas a asumir una misión. Sin duda –y se dijo– el papel que se encomienda a Sacristán cae del lado más “subjetivo” del libro. Pero resulta que, según cuenta su autor, su redacción obedeció a una necesidad biográfica: cuando estudió en un establecimiento universitario, “nadie me contó nada acerca de la filosofía española”.

“Después del final”, Baiges dedica unas páginas a comentar el inicio de las carreras de los filósofos que iban a destacar, por su obra y su proyección pública, también por su capacidad de gestión, en los nuevos tiempos que se iniciaban con la muerte del dictador en 1975. Centra su atención en Javier Muguerza, como continuador de Aranguren y en Elías Díaz. Fue el llamado a establecer puentes hacia un futuro que encarnaba en lo que se dio en llamar en la década de los 70 “nuevos filósofos”, cuyos representantes más conspicuos fueron, en los primeros años, Eugenio Triaś y Fernando Savater. Lo que tuvieron en común sus primeras obras, *La filosofía y su sombra* y *La filosofía tachada* respectivamente, fue el hecho de coincidir en la negación de la filosofía “académica”, de afirmar con contundencia rebelde y nihilista que filosofía y universidad eran realidades incongruentes pero afirmando la autonomía de la filosofía contra los cinturones sanitarios de ciencias y metodologías.

Un tema recurrente en varios momentos del debate fue señalar críticamente que el exilio filosófico estuviera ausente del libro. Zambrano, mencionada por varios asistentes, José Gaos o Ferrater Mora tuvieron cierta presencia en la evolución de la filosofía española. Baiges arguyó que, por un lado, el papel institucional de los exiliados en el

periodo estudiado fue escaso y que, en efecto, su influencia, actualmente notable, queda fuera de las fechas que limitan su estudio.

El seminario terminó con el comentario, compartido por la mayoría de los asistentes, acerca de que Méndez Baiges

tenía que ir pensando en escribir una cuarta parte para su libro, en la que se trataría de incorporar al relato lo acontecido (y no acontecido) entre 1973 y nuestros días.

José Lasaga Medina

NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. La revista va dirigida principalmente a estudiosos de la historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos, que habrán de ser rigurosamente originales, deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año. Desde la Secretaría de la revista se remitirán los originales a los pares y éstos los evaluarán siguiendo el formulario aprobado por dicho Consejo en consonancia con los modelos internacionalmente reconocidos. De acuerdo con el informe emitido por los pares, desde la Secretaría de la revista se remitirá una comunicación motivada de la decisión editorial antes del 1 de marzo del año siguiente a la entrega de los originales. Para el resto de textos (notas, reseñas, información de tesis defendidas y de actividades académicas realizadas) el plazo de entrega se fija el día 31 de enero.
3. Con carácter excepcional, el Consejo de Redacción podrá encargar artículos o notas a reconocidos investigadores con objeto de cubrir áreas de interés para los estudiosos del pensamiento iberoamericano, de las cuales no se hayan recibido originales previamente.
4. Puesto que el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares están formados por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva de la Asociación de Hispanismo Filosófico.
5. Para obtener información más detallada sobre las características del Consejo de Redacción, el Consejo Asesor, el Comité Científico o la Junta Directiva se puede consultar la página web de la Asociación: <http://www.ahf-filosofia.es/>

NORMAS SOBRE FORMATO DE LOS ESCRITOS ENVIADOS

- a) Los escritos se presentarán con tipo de letra Times New Roman 12, espacio sencillo y espaciado, anterior y posterior, 0 pto.
- b) Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas en el formato indicado, incluidas las referencias, que irán como notas a pie de página.
- c) Los artículos irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor que indicará lugar de trabajo y dirección electrónica. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen de unas 8 líneas y entre 3 y 5 palabras clave, ambos en los dos idiomas.
- d) Para el resto de originales, notas, notas in memoriam, reseñas de libros, libros y revistas recibidas e información sobre investigación y actividades, así como para información más detallada sobre las normas editoriales para el envío de originales, consúltese la web de la Asociación en la sección Revista de la AHF: <https://revista.ahf-filosofia.es/index.php/files>

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción, a nombre de Antolín Sánchez Cuervo, secretario de la Revista, a la siguiente dirección electrónica: secretaria.revista@ahf-filosofia.es.



FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN COMO SOCI@

Por favor, cumplimente esta solicitud en Word con sus datos y envíela a estas dos direcciones de correo electrónico: secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Tan pronto verifiquemos sus datos, que serán tratados con absoluta confidencialidad, le haremos llegar una notificación con el acuse de recibo.

Su incorporación de pleno derecho como soci@ se producirá tan pronto la Asamblea General de la AHF se reúna para evaluar su solicitud previa aceptación de la Junta Directiva de la AHF.

DATOS PERSONALES:

NOMBRE Y APELLIDOS:

DNI:

TELÉFONO:

EMAIL:

UNIVERSIDAD A LA QUE PERTENECE:

CARGO QUE OSTENTA:

DIRECCIÓN PERSONAL O INSTITUCIONAL DONDE DESEA RECIBIR LA REVISTA

UNIVERSIDAD (SOLO EN CASO DE QUE OPTE POR LA DIRECCIÓN INSTITUCIONAL):

CALLE:

NÚMERO:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

CAMPOS DE INTERÉS CIENTÍFICO O INVESTIGADOR (máximo siete palabras):



Asociación de Hispanismo Filosófico

DATOS BANCARIOS (PARA EL PAGO DE LA CUOTA ANUAL CONFORME AL ART. 27 DE LOS ESTATUTOS DE LA AHF)

NOMBRE Y APELLIDOS DEL TITULAR DE LA CUENTA:

BANCO O CAJA DE AHORROS:

NÚMERO DE CUENTA (24 DÍGITOS CON IBAN INCLUIDO):

CÓDIGO BIC/SWIFT (SÓLO PARA ENTIDADES BANCARIAS FUERA DE ESPAÑA):

DIRECCIÓN:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

***Recuerde que esta solicitud para ingresar como [soci@](mailto:soci@ahf-filosofia.es) de la AHF debe enviarse en formato Word a secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Le informamos de que como titular de sus datos de carácter personal puede ejercitar en cualquier momento los derechos de acceso, rectificación, limitación de tratamiento, supresión, portabilidad y oposición al tratamiento de sus datos de carácter personal así como del consentimiento prestado para el tratamiento de los mismos, conforme al Reglamento Europeo de Protección de Datos (RGPD) que entró en vigor el 25 de mayo de 2018.