Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Número 1, diciembre 2022

Monográfico: *Historiografía de la filosofía española contemporánea (siglos XIX y XX)*

C O N T E N I D O S

PRESENTACIÓN:

Historiografía filosófica versus ensayismo postmoderno.

ARTÍCULOS:

Francisco Vázquez García. *La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022).*

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. *El hispanismo filosófico de José Luis Abellán*.

José Luis Mora García. *A la vuelta del camino… UNIDAD Y/O PLURALIDAD. Reflexiones sobre Filosofía Española.*

Ignasi Roviró Alemany. *Historiar ideas. Reflexiones de un aprendiz*.

Juan Luis Fernández Vega. *Fundamento y promesa. Un programa de investigación para la filosofía de la historia en tiempos evolutivos.*

Xavier Agenjo & Patricia Juez. *Visibilidad, accesibilidad y preservación del patrimonio filosófico de Cantabria con la tecnología Linked Open Data.*

Marta Nogueroles Jové. *La presencia femenina en la historia del pensamiento español.*

NOTAS:

Gerardo Bolado Ochoa. "Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946)".

Antonio de los Bueis Güemes. "Marcial Solana González-Camino (1880-1958), Ilustre de Santander. Informe sobre su legado."

INÉDITOS:

Nelson R. Orringer. "Unamuno lector: acotaciones a doce de sus lecturas esenciales*".*

RESEÑAS:

Armando Savignano. *Historia de la filosofía española del siglo XX*. Madrid, Sindéresis, 2018. Por Andrés L. Jaume Rodríguez.

Pedro Cerezo Galán. *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*. Santander, Ediciones Tantín, 2019. Por Ramón E. Mandado.

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Tecnos, Madrid, 2021. Por Gerardo Bolado.

Antonio Heredia & José Luis Mora. *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*. Granada, Comares, 2022. Por Esteban Ruíz.

Consejo Editorial
Editorial Team

Director: Gerardo Bolado
Secretario adjunto a dirección (General secretary): Héctor Arévalo.

Secretario técnico, secciones de "Artículos" y "Notas" (Technical secretary): Esteban Ruíz (Universidad de Cantabria).
Secretario técnico, sección "Reseñas" (Technical secretary): Pedro Torres

Administración (Executive editor): José Luis Fernández Gándara. Ediciones Tantín

Dirección: c/ Camilo Alonso Vega, 10, 39007 Santander, Cantabria

Consejo Asesor (Editorial board):
Roberto Albares Albares (Universidad de Salamanca), Xavier Agenjo Bullón (Patrono de la Fundación Ignacio de Larramendi), Elena Cantarino Suñer (Universidad de Valencia), Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Mª del Carmen Dolby Múgica (UNED, Cantabria), José Emilio Esteban Enguita (Universidad Autónoma de Madrid), Gemma Gordo Piñar (Universidad Autónoma de Madrid), Luis Gutiérrez Conde (IES. Gerardo Diego, Madrid), Fernando Hermida de Blas (Universidad Autónoma de Madrid), José Lasaga Medina (Fundación Ortega y Gasset), Ramón E. Mandado Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Nieto Blanco (Universidad de Cantabria), Jorge Novella Juárez (Universidad de Murcia), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid), Lucía Mª Gracia Parente (Universidad degli Studi dell´Aquila, Italia), Ignasi Roviró Alemany (Universidad Ramon Llull, Barcelona), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, CSIC), Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC).

Comité Científico (Scientific committee):
José Luis Abellán (Universidad Complutense de Madrid), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Desiderio Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Bremen, Alemania), Francisco A. González Redondo (Universidad Complutense de Madrid), Gerald Hartung (Universidad de Wuppertal, Alemania), Antonio Heredia (Universidad de Salamanca), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), Mihailo Marchuk (Universidad de Chernivtci, Ucrania), Mª del Carmen Lara Nieto (Universidad de Granada), Francisco José Martín (UNITO, Italia), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Ciriaco Morón Arroyo (Universidad de Cornell, EE.UU.), Víctor Navarro Brotons (Universidad de Valencia), Nelson R. Orringer (Universidad de Connecticut, EE.UU.), Pedro Ribas (Universidad Autónoma de Madrid), Stephen Roberts (Universidad de Nottingham), Juana Sánchez Gey (Universidad Autónoma de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED), Armando Savignano (Universidad de Trieste, Italia), Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), Luis Vega Reñón (†), Antonio Zirión Quijano (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

© 2022 Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española
De cada artículo, su autor/autores.
De la edición, Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española
ISSN: 2990-1502
Composición: Editorial Tantín.

Colaboradores

Francisco Vázquez García.
francisco.vázquez@uca.es (*Universidad de Cádiz*)

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez.
rem@filos.ucm.es (*Universidad Complutense de Madrid*)

José Luis Mora García.
Jose.mora@uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Ignasi Roviró Alemany.
ignasi.roviro@salle.url.edu (*Universidad Ramon Llull*)

Juan Luis Fernández Vega.
julufernandez@gmail.com (*SCHFE*)

Marta Nogueroles Jové
marta.nogueroles@uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Gerardo Bolado Ochoa
boladog@unican.es (*SCHFE*)

Nelson R. Orringer
nelson.orringer@uconn.edu (*Universidad de Cunneticut*)

Xavier Agenjo Bullón
xavier.agenjo@larramendi.es (*Fundación Larramendi*)

Patricia Juez
patriciajuez@larramendi.es (*Fundación Larramendi*)

Antonio de los Bueis Güemes
antoniobueis@yahoo.es (*SCHFE*)

Andrés L. Jaume
andres.jaume@uib.es (*Universidad de las Islas Baleares*)

Esteban Ruíz
esteban.ruizserrano@unican.es (*Universidad de Cantabria*)

La digitalización de la revista
Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española,
así como la maquetación de este primer número,
ha sido posible merced a la colaboración con
la *Editorial Tantín* y al patrocinio del
Excelentísimo Ayuntamiento de Santander



Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española

Hitos es una revista digital de carácter académico y dedicada a publicar trabajos de historia e historiografía de la filosofía española, así como a reseñar publicaciones de actualidad en ese campo y también libros escritos por filósofos españoles. La revista se propone así mismo reeditar trabajos históricos de interés en el presente.

Hitos es una publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española (*SCHFE*), que aparece en principio con una periodicidad anual y seguirá una estructura básica de cinco secciones: Presentación, Artículos, Notas, Inéditos y Reseña de libros. La presentación del número será obra de su coordinador y explicará su contenido y finalidad. En el apartado "Artículos", se incluyen entre cuatro y seis trabajos de investigación de una extensión media de 15.000 palabras. El apartado "Notas" contiene informaciones de polémicas, cursos, seminarios, etc., o necrológicas, trabajos bibliográficos, etc., con una extensión media de 10000 palabras. En el apartado "Inéditos, se editan materiales no publicados de autores clásicos o de historiadores de la filosofía española. El apartado "Reseñas de libros" incluye entre cuatro y seis "Revisiones de libros" con una extensión media de 5000 palabras, y "Recepción de libros" con una extensión media de 500 palabras. Los números monográficos de la revista podrán introducir modificaciones, tanto en el número, como en la extensión de los trabajos que forman parte de cada una de las secciones.

Hitos es un anuario sin ánimo de lucro, dedicado a difundir investigaciones en el campo de la historia de la filosofía española, por lo que sus artículos, notas y reseñas están disponibles para su descarga libre en un espacio diseñado y mantenido por la *SCHFE* y por la Editorial *Tantín*. Las citas de los contenidos de los artículos, notas y reseñas publicadas por *Hitos* deben hacer referencia a los autores y a su origen en este anuario que los publica bajo Creative Commons 4.0 licence. BY-SA.

Hitos. Yearbook on History of Spanish Philosophy

Hitos publishes Works on History and Historiography of Spanish Philosophy, as well as reviews of publications in that field and of relevant books by Spanish philosophers. The Yearbook also intends to republish historical works of interest in the present.

Hitos is a publication of *the Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española* (SCHFE), which will be published annually and will follow a basic structure of five sections*:* Presentation, Articles, Notes, Unpublished and Book Review. The presentation of the number will explain its content and purpose. In the ''Articles'' section, between four and six research papers of an average length of 15,000 words are included. In the ''Notes'' section, reviews of controversies, courses, seminars, obituaries, etc., are included, with an average length of 10,000 words. In the section ''Unpublished'', we include some unpublished material by well-known authors or historians of Spanish philosophy. In the ''Book Reviews'' section, between four and six Book Reviews with an average length of 5,000 words will be included.

Hitos is a non-profit Yearbook, so its contents are available for free download in a space designed and maintained by the Publisher Tantin. Citations of the contents of articles, notes and reviews published by Hitos must refer to the authors and their origin in this yearbook, which publishes them under a Creative Commons 4.0 licence. BY-SA.

Presentación

Historiografía filosófica versus ensayismo postmoderno

El anuario *Hitos* inicia su andadura en 2022 con un número monográfico dedicado a la historiografía de la filosofía española contemporánea. Corren tiempos postindustriales de estetización de los saberes no científico-técnicos, en los que la tendencia performativa imperante dispone la ubicación de la Filosofía y de la Historia entre las artes y las humanidades, a la vez que reduce a estilo todo procedimiento que no sea convalidable como método científico. Por eso asistimos con demasiada frecuencia al intrusismo del ensayo presentista y de la novela histórica o del cine de este género en la tarea histórica de reconstruir el pasado. Mantener la exigencia y el rigor historiográfico se ha convertido por ello en una tarea perentoria, y recordarlo, en lo que se refiere a la investigación histórica de la filosofía española, es precisamente el cometido general de este primer número de *Hitos*.

Nos parece en efecto que, entre el carácter estricto y objetivo de la metodología científica, y las formas subjetivas características del estilo del creador de mitos o de relatos ideológicos, es posible delimitar el ámbito epistémico específico de la historia filosófica basada en la crítica documental, consciente de su funcionalidad, y rigurosa en la definición de su objeto y en la aplicación de sus procedimientos filológicos, lógico-analíticos, hermenéutico-interpretativos y críticos. Esta historia filosófica rigurosa historiográficamente reconstruye racionalmente la densidad histórica del presente filosófico desde el evento histórico mismo, por lo que está en disposición de vincular la filosofía española del presente con su pasado y su futuro, de dotarla de continuidad, y convertirla en una auténtica filosofía actual.

Para mostrar la posibilidad y conveniencia del rigor historiográfico, un camino disponible entre otros -el que seguimos nosotros en este número monográfico-, consiste en presentar algunas orientaciones historiográficas que se han aplicado en la investigación de la filosofía y del pensamiento español contemporáneo durante su última y vigente institucionalización. Nadie mejor que el historiador experimentado para reflexionar y exponer los supuestos historiográficos de su práctica histórica, por eso hemos encargado los artículos sobre las orientaciones historiográficas a docentes e investigadores con una larga trayectoria en el campo de la historia de la filosofía y del pensamiento español.

Uno de los historiadores del pensamiento filosófico español más influyentes en las dos últimas décadas del siglo XX ha sido José Luis Abellán, quien diseñó una historiografía de las ideas adaptada al ámbito filosófico español, el hispanismo filosófico, que además puso en obra en su monumental *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1991). Un artículo sobre la historiografía característica de este hispanismo filosófico, se lo hemos solicitado a Ramón E. Mandado, docente e investigador muy cercano al profesor Abellán en la Universidad Complutense.

El estudioso de la filosofía española contemporánea encuentra en su campo no sólo la filosofía académica oficial de profesores y universidades, de disciplinas filosóficas y manuales o tratados, sino también la filosofía mundana de intelectuales o políticos y la literatura filosófica de escritores. Tener presente esta distinción entre filosofía académica, mundana y literaria es pertinente y necesaria desde el punto de vista historiográfico, aunque esas formas filosóficas se encuentren de facto imbricadas en la vida filosófica concreta, donde se registran con frecuencia filósofos académicos que son a la vez intelectuales o reformadores institucionales, incluso políticos, o que son escritores y desarrollan una obra literaria. Historiadores de la filosofía oficial administrada, como los profesores de la Universidad de Salamanca, Antonio Heredia o Roberto Albares, o el profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Rafael Orden han dejado reflexiones y trabajos modélicos de lo que es una historia rigurosa de la filosofía académica u oficial y sus instituciones y medios en la España contemporánea.

A este género de estudios pertenecen también los estudios dedicados a las disciplinas filosóficas que han formado parte de los planes de estudios de la Facultad de Filosofía. En este número, atendemos precisamente la historiografía de dos disciplinas filosóficas que han tenido una trayectoria académica muy distinta en la enseñanza superior española de los siglos XIX y XX, a saber, la Estética y la Historia de la Filosofía Española. Hemos encargado en efecto al teórico e historiador de la Estética en España, Ignasi Roviró Alemany (Universidad Ramon Llull), una reflexión sobre los supuestos historiográficos de la historia de las ideas que aplica al estudio de la Estética española contemporánea. El número incluye además un trabajo de Gerardo Bolado sobre las orientaciones historiográficas de que fue objeto la "Historia de la Filosofía Española" desde la aparición de su rudimento en los desarrollos del plan Pidal (1845) hasta el establecimiento de la disciplina "Historia de la filosofía española y Filosofía de la historia" en los estudios superiores (1946). La considerable extensión del trabajo, y la conveniencia de que aparezca completo en este número de la revista, que es un anuario, nos ha llevado a publicarlo en tres partes dentro de la sección de notas. Esta sección de notas contiene además un escrito de Antonio de los Bueis Güemes, en el que presenta la situación actual del legado de Marcial Solana, con motivo de su reciente reconocimiento como Ilustre de Santander

Se denomina por lo general filosofía mundana, al pensamiento filosófico desarrollado en torno a cuestiones sociales perentorias -económicas, políticas o culturales-, por parte de intelectuales o políticos en la opinión pública, y vertido generalmente en escritos ocasionales -comentarios, reseñas, artículos, discursos, conferencias, etc.- a través de periódicos, revistas, foros, y otros medios de comunicación. No faltan quienes incluyen

dentro de la filosofía mundana a la literatura filosófica de escritores, que desarrollan cuestiones filosóficas en formas literarias como el teatro, la novela, el ensayo, etc., pero que nosotros, por su dimensión privada y subjetiva, preferimos separar de aquella que tiene un alcance más público. Uno de los autores que más ha insistido, en las últimas décadas, en la necesidad de estudiar la filosofía española moderna y contemporánea en sus reflejos en nuestra literatura, siguiendo la orientación historiográfica abierta por Federico de Castro en su *Cervantes y la filosofía española* (1870), ha sido el catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Madrid, José Luis Mora García. Incluimos aquí un trabajo suyo, en el que reflexiona sobre la importancia de una revisión histórica de las relaciones entre filosofía y literatura, en orden a practicar una historia de la filosofía española, superadora los clichés historiográficos que devalúan nuestro pensamiento filosófico moderno y contemporáneo.

Desde finales de la década de los 90, se ha incrementado entre nosotros el interés por la historia de la filosofía reciente en España. Una de las tendencias más influyentes y novedosas procedimentalmente en la investigación dentro de ese campo está siendo sin duda la sociología de la filosofía practicada por el catedrático Francisco Vázquez García y su grupo en la Universidad de Cádiz. A Francisco Vázquez le hemos pedido una reflexión historiográfica sobre la sociología de la filosofía que practica, sus supuestos y procedimientos, sus logros y objetivos.

Otra de las novedades que registra el siglo XXI en el campo de la historia del pensamiento filosófico español, es la creciente presencia de los estudios de género. Hemos querido, por ello, incluir en este número una reflexión sobre nuestro conocimiento presente de la aportación de nuestras escritoras al pensamiento filosófico español desde el Renacimiento hasta el presente. Publicamos por eso un artículo, obra de la profesora Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid), sobre la presencia femenina en el campo del pensamiento y la filosofía española moderna y contemporánea.

Dentro de la sección Inéditos, Nelson R. Orringer (Universidad de Connecticut) presenta y publica las acotaciones de Unamuno a doce de sus lecturas esenciales, es decir, de autores como Aristóteles, Harnack, James, Kierkegaard, Marx, Ritschl, Schopenhauer, Spinoza, etc. Este reconocido hispanista americano aprovecha las posibilidades de la digitalización y edición electrónica para poner a disposición de los investigadores esas anotaciones unamunianas, implementadas con los fragmentos de referencia. Nelson R. Orringer ha querido dedicar este artículo al hispanista Mario J. Valdés (1934-2020), quien supo apreciar y fue pionero en el estudio de las acotaciones de Unamuno como camino real para conocer las fuentes de su pensamiento. La revista agradece a la directora de la Casa-Museo Unamuno en Salamanca, Ana Chaguaceda Toledano, el permiso concedido a Nelson R. Orringer para publicar estas acotaciones.

El avance de las humanidades digitales aplicadas al estudio de la filosofía española era perceptible ya en la última década del siglo pasado, cuando Gustavo Bueno Sánchez ponía en marcha el Proyecto *Filosofía en español* (Filosofía.org), o José Luis Gómez Martínez su Proyecto de *Ensayo Hispánico* (ensayistas.org). Xavier Agenjo Bullón es como bibliotecario y gestor cultural una de las personalidades que más ha insistido en la necesidad de

implementar las posibilidades, que ofrecen las humanidades digitales. Patrono de la Fundación Ignacio de Larramendi, Agenjo ha impulsado de facto numerosos proyectos de digitalización de nuestro patrimonio bibliográfico, por ejemplo, la Biblioteca Virtual de Polígrafos. Entre los artículos hemos incluido un trabajo suyo y de Patricia Juez, en el que se defiende la aplicación de la tecnología *Linked Open Data* al patrimonio filosófico de Cantabria.

En la sección de Reseñas, finalmente, se revisan detenidamente tres estudios generales aparecidos en los últimos años, y un ensayo reciente dedicado a Menéndez Pelayo. Andrés L. Jaume Rodríguez (Universidad de Islas Baleares) comenta la *Historia de la filosofía española del siglo XX* (Madrid, Sindéresis, 2019), del hispanista italiano Armando Savignano. Gerardo Bolado (SCHFE) analiza el ensayo *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973* (Tecnos, Madrid, 2021), de Víctor Méndez Baiges. Esteban Ruíz (Universidad de Cantabria) reseña la *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española* (Granada, Comares, 2022), coordinada por Heredia Antonio & José Luis Mora. Y Ramón E. Mandado comenta el ensayo de Pedro Cerezo Galán, *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento* (Ediciones Tantín, 2019).

De esta manera da su primer paso el anuario *Hitos* que abre otro espacio de difusión de artículos, notas, inéditos, y reseñas en el campo histórico de la filosofía española, donde aspira a marcar el camino de una historiografía filosófica rigurosa en todas sus formas. Contribuirá así también a la disposición histórica de nuestra filosofía del presente, cuya actualidad hunde sus raíces y depende de su historia efectiva.

Dirección de la Revista

ARTÍCULOS

Francisco Vázquez García. *La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022).*

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. *El hispanismo filosófico de José Luis Abellán*.

José Luis Mora García. *A la vuelta del camino… UNIDAD Y/O PLURALIDAD. Reflexiones sobre Filosofía Española.*

Ignasi Roviró Alemany. *Historiar ideas. Reflexiones de un aprendiz*.

Juan Luis Fernández Vega. *Fundamento y promesa. Un programa de investigación para la filosofía de la historia en tiempos evolutivos.*

Xavier Agenjo & Patricia Juez. "La aplicación de los métodos y procedimientos digitales de edición y de análisis, y de las redes semánticas, a la Historia de la Filosofía Española: realidades y posibilidades".

Marta Nogueroles Jové. *La presencia femenina en la historia del pensamiento español.*

La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022).[1]

The sociology of Spanish philosophy. Theoretical-methodological assumptions and contributions of the Cádiz research group (2006-2022).

Francisco Vázquez García
Universidad de Cádiz

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar un balance de los logros y resultados obtenidos por el grupo de investigación radicado en la Universidad de Cádiz y dedicado desde comienzos del siglo XXI a implementar en España la perspectiva de la sociología de la filosofía, aplicándola en particular a la historia del pensamiento español. En primer lugar, se exponen los principales supuestos teóricos y metodológicos que caracterizan al enfoque sociofilosófico. A continuación, y siguiendo una secuencia cronológica, se ponderan las principales aportaciones del "grupo de Cádiz" en este terreno.

Palabras clave: filosofía española, sociología de la filosofía, grupo de Cádiz, franquismo, Transición, ciencias sociales

Abstract: The aim of this article is to take stock of the achievements and results obtained by the research group based at the University of Cadiz and dedicated since the beginning of the 21st century to implementing in Spain the perspective of the sociology of philosophy, applying it in particular to the history of Spanish thought. First of all, the main theoretical and methodological assumptions that characterize the socio-philosophical approach are presented. Then, following a chronological sequence, the main contributions of the "Cadiz group" in this field are considered.

Key Words: Spanish Philosophy, Sociology of Philosophy, Cadiz group, Francoism, Transition, Social Sciences.

[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 Universidad Pompeu Fabra.

Introducción

Mi objetivo en este trabajo es realizar una breve presentación de las investigaciones sobre sociología de la filosofía española, emprendidas por lo que llamaré "el grupo de Cádiz". Actualmente la mayoría de los integrantes de este equipo no pertenecen a la Universidad de Cádiz, pero hasta hace pocos años este enclave constituía su medio institucional y fue en seminarios y proyectos realizados allí donde cuajó la tentativa de aplicar el enfoque sociofilosófico al estudio de la filosofía española. Del mismo modo que el historiador británico Cristopher Hill se refería a la necesidad de quitarle a los juristas el monopolio de la historia del derecho o el italiano Carlo Ginzburg a la necesidad de hacer lo mismo con los historiadores del arte respecto a su disciplina (Burke 2000, p. XVII), nuestra intención era eliminar el monopolio de los profesores de filosofía sobre la historia de su materia. Se trataba de construir una "historia efectiva" de los hechos filosóficos más allá de los anacronismos y de las ficciones abstractas y retrospectivas conformadas por los historiadores profesionales de la filosofía. Por otra parte, la mayoría de los estudiosos que en su día estuvieron involucrados en los distintos proyectos relacionados con la mencionada perspectiva, siguen estando incluidos en el grupo HUM-536 del Plan Andaluz de Investigación, integrado en la Universidad de Cádiz, por eso parece legítimo utilizar la denominación "grupo de Cádiz" para designar al equipo que, dentro de los muchos consagrados a la exploración histórica de la filosofía española, se singulariza precisamente por la adopción de la metodología sociofilosófica.

En primer lugar, expondré de manera sumaria los principales supuestos teóricos y metodológicos que especifican a la sociología de la filosofía como subdisciplina desarrollada a partir de mediados de la década de los setenta. Posteriormente trazaré la historia de la conformación del grupo de Cádiz y de su articulación en torno a este enfoque. Por último, resumiré cronológicamente los logros investigadores del equipo a lo largo de más de quince años de trabajo, centrándome en los referidos al estudio de la filosofía hispánica y en particular a la filosofía española.[2]

Génesis y supuestos teórico-metodológicos de la Sociología de la Filosofía

El surgimiento de la Sociología de la Filosofía como disciplina, que pretende ofrecer una explicación social de la experiencia filosófica, puede cifrarse a mediados de la década de 1970. Fue entonces cuando Pierre Bourdieu publicó un extenso artículo sobre la "ontología política" de Martin Heidegger (Bourdieu 1975), que años más tarde se reeditaría en forma de libro (Bourdieu 1988). Fue en esa época también cuando Randall Collins

[2] Resultaría excesivamente prolijo incluir en este ensayo un panorama acerca del modo en que estos trabajos sociofilosóficos han sido recibidos por la comunidad filosófica en España, desde la acogida más bien favorable expresada por los herederos de Aranguren y Muguerza hasta la actitud más reticente mostrada por los discípulos de Gustavo Bueno. Un buen ejemplo de recepción ponderada en Novella Suárez (2021, pp. 34-41).

inició su ambiciosa investigación sobre la génesis social de las filosofías orientales y occidentales, que culminaría en 1998 con la publicación de la *Sociología de las filosofías* (Collins 2005, p. XXVIII).

Desde su arranque, la sociología de la filosofía ha tratado de posicionarse en el ámbito de los estudios sociales e históricos acerca de la vida intelectual, tomando distancia a la vez de dos planteamientos dominantes en el mundo académico. Por una parte, la disciplina surge desafiando la modalidad de Historia de la Filosofía elaborada por los filósofos profesionales. Estos pretenden reservarse el monopolio a la hora de comprender el decurso de la tradición filosófica, viéndolo como un proceso puramente interno, donde unos conceptos, sistemas y procedimientos intelectuales reemplazan a otros en una dinámica regida exclusivamente por la argumentación racional y la búsqueda de la verdad. Desde esta perspectiva, todo intento de explicar socialmente la vida filosófica queda descalificado como una suerte de profanación, un proyecto "reduccionista" o a lo más relegado a dar cuenta de aquello que obstaculiza la creación intelectual, ya sea la interferencia de intereses políticos y sociales, ya sea la degradación del pensamiento en pura ideología.

Por otra parte, la disciplina de la sociología de la filosofía se instaura tratando de romper con los supuestos de la sociología "clásica" del conocimiento tal como esta se constituyó en la primera mitad del siglo XX; desde la crítica de las ideologías de inspiración marxiana (Lukàcs, Goldmann, Escuela de Frankfurt) hasta la sociología del conocimiento científico de primera generación (de Merton a Ben-David), pasando por la sociología durkheimiana de las representaciones colectivas y por el análisis "relacionista" de las ideologías propuesto por Mannheim. Esta ruptura practicada por la Sociología de la Filosofía, y que no excluye la importación de elementos propios de la tradición criticada, afecta por ejemplo a la división entre una historia interna de las ideas en su devenir puramente racional, y una historia externa de sus condicionamientos sociales. Frente a este planteamiento, la nueva disciplina sociofilosófica defiende que el pensamiento es una actividad social al mismo nivel que cualquier otra. Al mismo tiempo, el enfoque de la sociología de la filosofía rechaza la tentativa habitual en la sociología clásica del conocimiento, de establecer nexos explicativos directos entre características y procesos macrosociales (pertenencia a una clase social, movilidad ascendente o descendente, *ethos* cultural de un grupo, cambio en las relaciones de producción o en las élites gobernantes) por una parte, y creación de teorías o conceptos filosóficos por otra. Así, por ejemplo, tentativas como la de Lukàcs, en *El asalto a la razón* (1954), explicando los sistemas filosóficos del vitalismo entre el siglo XIX y el XX, como expresión ideológica de la burguesía en la fase imperialista del capitalismo, quedan descalificadas como un "error de cortocircuito" (Bourdieu 1984, p. 95) o como un "sociologismo eliminativo o reductivo" (Kusch 2000, pp. 30-32). Ese modo de proceder olvida que el mundo intelectual, y en este caso el ámbito específico de la filosofía, está estructurado a partir de sus propias reglas de juego, y que todo impacto de los procesos macrosociales sobre la actividad filosófica debe filtrarse a través de esas normas históricamente constituidas y cambiantes, pero

relativamente autónomas respecto al funcionamiento de otros ámbitos de la sociedad (política, sistema económico, ciencia, religión, espacio de las clases sociales, etc.).

A pesar de esta convergencia a la hora de marcar las distancias respecto a otras orientaciones de la investigación histórica y social del mundo intelectual, la sociología de la filosofía se caracteriza por su fragmentación teórica. Algunos de sus practicantes más eminentes, caso de Pierre Bourdieu o Randall Collins, la contemplan como aplicación particular de una teoría social de alcance más general. Otros en cambio, caso del norteamericano Neil Gross (2008) o del británico Patrick Baert (2015), han elaborado marcos conceptuales y metodológicos específicos para la investigación de este territorio, y algunos, por último, han recurrido mayormente a las aportaciones de otros ámbitos disciplinares. Así, por ejemplo, el austríaco Martin Kusch deriva sus herramientas teóricas a partir de los desarrollos más recientes del denominado "Programa Fuerte" en Sociología de la Ciencia (escuela de Edimburgo). Esa misma inspiración en los estudios sociales y antropológicos sobre la ciencia (Latour, Calhoun, Knorr-Cetina), unida a la referencia de la microhistoria italiana, se encuentra en el grupo alemán dedicado al estudio de las "constelaciones filosóficas" (Henrich, Mulsow, Stamm) (Muslow 2009). Por último, los sociólogos de la filosofía radicados en el mundo hispánico encuentran también recursos importantes en la teoría de las generaciones (Ortega y Gasset, Mannheim).

Sin embargo, más allá de esta diversidad, se pueden reconocer elementos teóricos y de método compartidos prácticamente por todos los estudiosos de la disciplina en cuestión.

En primer lugar, la instancia nuclear en la explicación social de la experiencia filosófica no es ni los macroprocesos sociales (coyuntura económica, mercado laboral académico, demografía escolar, impulso de los movimientos sociales, procesos de lucha de clases o de movilidad ascendente de una categoría social, etc.) ni el genio individual del pensador captado ideográficamente. Se sitúa en un ámbito intermedio, un "mesonivel" jerarquizado, llámese "campo filosófico" (Bourdieu), "espacio de atención" (Collins), "arena" (Baert) o "constelación filosófica" (Henrich) que posee su propia estructura históricamente variable, fijando el espacio de posiciones posibles y el valor de los productos filosóficos y actuando como un filtro mediador entre los megaprocesos sociales y las interacciones y trayectorias individuales.

En segundo lugar, la sociología de la filosofía se asienta en un modo de pensar holista y relacional. Una intervención intelectual (publicación de un libro, invención de un concepto, declaración en un medio de comunicación, realización de un viaje de aprendizaje, evaluación del candidato a un puesto, etc) no tiene significado intrínseco por sí misma; su sentido se adquiere por la posición que ocupa y por el modo en que es recibida en relación con las demás dentro de ese ámbito jerarquizado (campo, espacio de atención, etc.) que constituye el verdadero sujeto de la Historia de la Filosofía.

En tercer lugar, se considera que el motor de la creación intelectual y por ende filosófica, es el conflicto. El ámbito que conforma el mesonivel (campo, espacio de atención, etc.) es un ‘‘campo de batalla’’. Pensar implica entonces posicionarse en el mismo en calidad de rival o de aliado y la creación filosófica toma la forma de un trabajo de síntesis o de ‘‘coalición’’ de posiciones teóricas contrarias y de antagonismo. En ese combate hay también ganadores y perdedores, trayectorias logradas y trayectorias fracasadas, y a la sociología de la filosofía le interesan tanto unas como otras, pues su condición es siempre relacional. En la investigación social de la filosofía, el estudio de los debates ocupa por ello un lugar vertebral, pues en las controversias afloran las normas o estructuras que articulan el campo en una coyuntura histórica determinada.

En cuarto lugar, la filosofía es entendida no sólo como una actividad cognitiva, de producción de conceptos y de argumentación racional, sino como una experiencia. Esta incluye también las dimensiones emocionales e incluso físicas (el cuerpo como modo de estar proyectado, con una presencia concreta, en los lances del campo filosófico). Como se ha dicho en alguna ocasión, la experiencia filosófica incluye junto al capital cultural (conceptos, proposiciones, argumentos, métodos de razonamiento) un mensaje de salvación y un conjunto de ‘‘prácticas de sí’’, es decir, de técnicas de vida, bien ejemplificadas por los ejercicios cultivados en las escuelas morales del mundo antiguo (Moreno Pestaña 2012, p. 267). Esta manera no epistemocéntrica, no intelectualista de entender la experiencia filosófica es compartida en diverso grado por las distintas orientaciones de la sociología de la filosofía.

Por último, los estudios sobre Sociología de la Filosofía presentan un formato que los distingue a simple vista de los trabajos de Historia de la Filosofía elaborados por los filósofos profesionales. Son textos donde aparecen grafos vectoriales, tablas de verdad, cuadros y gráficos estadísticos, diagramas de puntos representando análisis de correspondencias. A través de estos instrumentos se trata de objetivar los hechos filosóficos presentándolos en su materialidad de hechos sociales.

Los orígenes de un equipo de investigación (Cádiz, 1998-2006)

El único colectivo dedicado en España a utilizar sistemáticamente la metodología sociofilosófica para el estudio del pensamiento español, ha sido el grupo de Cádiz. Este comenzó su andadura oficial con la concesión de un proyecto I+D+i del Ministerio de Educación y Ciencia, en la convocatoria nacional de noviembre de 2005. Sin embargo, los primeros trabajos publicados por miembros del grupo en relación con esta temática se remontan a algunos años atrás. Inicialmente, la idea de aplicar la metodología sociológica al estudio del conocimiento filosófico vino sugerida por la frecuentación de la obra de Bourdieu y de sus discípulos durante la segunda mitad de los años 90. Fue entonces cuando José Luis Moreno y Francisco Vázquez, estudiando y publicando inicialmente sobre Bourdieu, comenzaron a imaginar lo que podía dar de sí esa sociología de la filosofía aplicada al problemático caso del pensamiento español en la actualidad.

Sin embargo, el primer experimento sociofilosófico que, utilizando el instrumental de Bourdieu y de algunos de sus seguidores en el Centre de Sociologie Européenne (Louis Pinto, Charles Soulié, Gérard Mauger, Jean-Louis Fabiani y Anne Boschetti fundamentalmente), se llevó a cabo dentro del grupo de Cádiz, no tuvo como objeto la filosofía española. Estando avanzada la tesis doctoral de José Luis Moreno Pestaña, titulada *Entre Heidegger y Lyssenko. Una aproximación al proceso de formación del pensamiento de Michel Foucault*, defendida en la Universidad de Granada en mayo de 1999, su autor sugirió a uno de sus directores, Francisco Vázquez, la posibilidad de aplicar la sociología bourdieusiana para estudiar la formación inicial del pensamiento de Michel Foucault. En un correo electrónico de respuesta fechado el 16 de abril de 1998, Vázquez le comentaba a Moreno Pestaña lo oportuno de "objetivar", como él planteaba, "la posición de Foucault en el campo intelectual francés", recurriendo a Bourdieu. Moreno Pestaña señalaba que tras leer el libro de Anne Boschetti sobre Sartre y el del propio Bourdieu sobre Heidegger, encontraba sumamente fructífera la posibilidad de aplicar este método de análisis para reconstruir la génesis del proyecto intelectual de Foucault, que a fin de cuentas era el tema de su tesis. Como esta se encontraba ya casi culminada, recomponerla a partir de la metodología sociológica exigía prácticamente escribirla de nuevo. Por eso su autor dejó a un lado esa opción, aunque en algún capítulo de la tesis se deja sentir la presencia de la sociología bourdieusiana del campo intelectual.

De este modo, en vez de rehacer su tesis, Moreno Pestaña prefirió escribir un libro de nueva planta, algo que cuajó, si no me equivoco, durante su estancia postdoctoral de 2002-2004 en el Centro de Sociología Europea radicado en París, donde trabó contacto con el mismo Bourdieu, fallecido poco después, en la primavera de 2002, y con otros discípulos suyos como Louis Pinto, Remi Lenoir y Gérard Mauger. El resultado fue un libro publicado simultáneamente en francés y en español, con el título *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*. Antes de focalizar la sociología de la filosofía hacia el caso español, por tanto, este método se aplicó a un filósofo extranjero. José Luis marcó así una pauta que seguirían entre otros Ildefonso Marqués Perales (2008) en su tesis doctoral sobre Pierre Bourdieu y Alejandro Estrella González (2011a) en la suya sobre E. P. Thompson.

Junto al libro sobre Foucault de 2006, Moreno Pestaña publicó dos trabajos importantes en esa época. El primero (Moreno Pestaña 2005a) era un artículo de índole metodológica donde se exponían las estrategias utilizadas por este grupo y se remontaba su génesis nada menos que a las reglas de lectura propuestas por Spinoza en su *Tratado teológico-político*. El artículo defendía la factura estrictamente filosófica de la sociología de la filosofía, concebida como ejercicio de reflexividad. El segundo trabajo constituía en cierto modo uno de los primeros ejemplos de sociología de la filosofía española publicado por el grupo de Cádiz. Se trataba de la contribución a un libro colectivo editado por Gèrard Mauger (Moreno

Pestaña 2005b) y analizaba las primeras recepciones de la obra de Bourdieu en España, subrayando en particular la importancia de la acogida de la misma por parte de Aranguren. Junto a estos dos textos, Moreno Pestaña (2009a) redactó un tercero –presentado como ponencia en el Congreso ‘‘The Internacional Circulation of Ideas in Europe’s Social Sciences’’, celebrado en Creta, 1 y 2 de Julio de 2005- que sólo se publicaría años después en su forma definitiva y que constituye uno de los trabajos más originales de los elaborados por el grupo de Cádiz. En esta intervención, donde se advierte ya, no sólo la presencia de la sociología de Bourdieu, sino la de la *Sociología de las filosofías* de Randall Collins, se llevan a cabo dos innovaciones importantes. En primer lugar, la voluntad de aplicar el estudio comparado de la sociología de la filosofía, no sólo a autores encumbrados o de primer nivel, sino al estudio de trayectorias truncadas, fracasadas. Estas muestran mucho mejor que los itinerarios logrados, cuáles son las reglas que gobiernan un campo intelectual, qué inversiones y estrategias se saldan con un ‘‘aumento de energía emocional’’, como dice Collins, y cuáles realimentan el fracaso y la retracción de esa energía. Por otro lado, y esto es aún más relevante, Moreno Pestaña se distanciaba de Collins y fabricaba un tipo ideal muy fecundo, al distinguir entre tres formas de consagración dentro de los campos intelectuales: la consagración académica, plasmada en un aumento del poder temporal dentro de las instituciones del saber; la consagración intelectual, es decir, el ‘‘aplauso’’ o reconocimiento de la excelencia por parte de los colegas contemporáneos, y la autonomía creativa. Este último concepto no estaba presente ni en las aportaciones de Collins ni en las de Bourdieu. La autonomía creativa implicaba la fabricación de un dispositivo teórico capaz de aplicarse a distintos dominios y de perpetuarse intergeneracionalmente, más allá de la desaparición de su fundador. El fracaso de trayectoria se daba cuando se frustraba alguna de estas formas de realización intelectual. José Luis Moreno Pestaña ejemplificaba esta hipótesis explorando tres casos ejemplares y coetáneos de pensadores españoles: el fracaso por carencia de consagración académica y autonomía creativa (Esteban Pinilla de las Heras); el del fracaso por falta de consagración intelectual y de autonomía creativa (Juan Carlos García-Borrón) y el fracaso por ausencia de consagración académica e intelectual, debido a la concentración en el campo político (Manuel Sacristán).

El proyecto de investigación (2006-2009) sobre el campo filosófico español entre el Franquismo y el final de la Transición

A partir de estos trabajos que cobraron forma en los primeros años del siglo XXI, Moreno Pestaña y Francisco Vázquez decidieron finalmente armar un proyecto de investigación y presentarlo a la convocatoria de proyectos nacionales de noviembre de 2005, con el título ‘‘Intelectuales y Calidad Democrática en la España Contemporánea. Un estudio sobre el campo filosófico’’. En este se pretendía integrar al mayor número posible de profesores de áreas filosóficas de la Universidad de Cádiz. Por eso presentaba una doble vertiente; por un lado, descriptiva o analítica, con el objetivo de reconstruir el campo filosófico español desde la Guerra Civil

hasta la actualidad, y, por otro, normativa, con el cometido de evaluar en qué medida esa comunidad filosófica había contribuido a vigorizar el *ethos* democrático en España, teniendo en cuenta la importancia de la intelectualidad crítica para conformar una democracia de calidad.

El grupo que habría de llevar a cabo este proyecto, en el cual Francisco Vázquez figuraba como IP, incluía investigadores más dedicados al análisis sociológico (José Luis Moreno Pestaña, Ildefonso Marqués, Alejandro Estrella, José Benito Seoane, Valentín Galván) y otros más asociados a tareas de evaluación normativa (Ramón Vargas-Machuca, Juan Carlos Mougán). A este equipo de estudiosos españoles se unió, gracias a la mediación de Moreno Pestaña, la colaboración de Gérard Mauger, prestigioso discípulo de Bourdieu. Aunque la referencia metodológica principal de ese proyecto la constituían los trabajos de Bourdieu y de su escuela sobre sociología de la filosofía, ya en la memoria de la solicitud presentada se aludía también a las aportaciones procedentes de otras tendencias; por un lado la *Sociología de las filosofías* del norteamericano Randall Collins (2005), que se acababa de publicar en castellano (2005), y por otra, los trabajos de Martin Kusch (1995, 2000), actualmente profesor de filosofía e historia de la ciencia de la Universidad de Viena, formado en la sociología del conocimiento desarrollada por la escuela de la Universidad de Edimburgo, donde enseñó en los años 90, aplicando esta perspectiva al estudio de la filosofía, en particular al análisis del debate sobre el psicologismo en la filosofía alemana de comienzos del siglo XX. Por otro lado, existía también, aunque en ese momento no la conocíamos, una tradición alemana de enfoque sociofilosófico, el análisis de las constelaciones filosóficas, practicada por Dieter Heinrich y sus discípulos (Henrich 1991, Muslow y Stamm 2005, Muslow 2009).[3] En realidad, la única tradición que a esas alturas de finales de 2005 dominaba bien el colectivo, era la de Bourdieu; con las contribuciones de Collins y de Kusch sólo se empezó familiarizar el equipo posteriormente. No obstante, y en esto primaba el enfoque passeroniano sobre el bourdiano, el grupo siempre consideró que la combinación de álgebras teóricas diferentes, haciendo del eclecticismo una virtud, ofrecía más posibilidades heurísticas y menos dogmatismo que la obediencia estricta, como preferían los estudiosos del Centre de Sociologie Européenne, a un único paradigma conceptual (Passeron 1991: 546). En el caso de Collins, el conocimiento de sus instrumentos conceptuales tuvo lugar gracias a un seminario organizado por el grupo para leer sistemáticamente la *Sociología de las filosofías*, una iniciativa iniciada en otoño de 2005, prolongándose durante todo el curso mediante sesiones quincenales. En el caso de los libros y artículos de Martin Kusch, la recepción fue más dispersa y dependió de las lecturas que hizo cada uno de los componentes del equipo.

[3] Tampoco entonces estábamos al tanto de las tentativas –coetáneas de las nuestras- que se estaban realizando en el ámbito angloamericano, como la denominada "teoría del posicionamiento intelectual" del británico Patrick Baert (2012 y 2015), y la "teoría del autoconcepto intelectual" desarrollada por el norteamericano Neill Gross (2008).

Con anterioridad a la solicitud del proyecto de investigación de la convocatoria de 2005, el grupo de Cádiz ya tenía avanzado un volumen colectivo donde la sociología de la filosofía, y en menor medida la sociología de la filosofía española desempeñaba un importante papel. Se trata de la obra coordinada por José Luis Moreno Pestaña y Francisco Vázquez García (2006). Lo que inicialmente, hacia el curso 2001-2002, se proyectó como monográfico de *Er. Revista de Filosofía*, acabó editándose unos años después y en forma de libro.

En la presentación del volumen, redactada conjuntamente por ambos coordinadores, se insistía en la importancia de la sociología de la filosofía inspirada por Bourdieu como instrumento para tomar conciencia de los sesgos sociales que condicionan la mirada del filósofo, permitiendo así avanzar en la conquista de la autonomía y de la universalidad por el campo filosófico (Moreno Pestaña y Vázquez García, 2006: 7-20). En ese monográfico participaban además otros miembros del grupo de Cádiz, como Ildefonso Marqués y Alejandro Estrella. Pero lo más interesante era que el libro incluía aportaciones de otros investigadores españoles (Damián Salcedo, Victoriano Alcantud, Jordi Riba) y sobre todo, gracias a los contactos de Moreno Pestaña en París y en Marsella, de reconocidos sociólogos franceses, próximos (Passeron) o discípulos de Bourdieu (Gérard Mauger, Louis Pinto, Rémi Lenoir). El libro incluía además la primera versión íntegra en castellano del importante texto de Passeron y Bourdieu, "Sociología y Filosofía en Francia desde 1945", que constituía un magnífico ejemplo de análisis sociofilosófico.

En el proyecto concedido por el MEC y que desarrollado entre 2006 y 2009, la tarea principal consistió en reconstruir la formación, tras la Guerra Civil española, de un campo filosófico profesional, combinando el análisis de las posiciones filosóficas, de los emplazamientos académicos y de las tomas de posición políticas. Esto se plasmó en distintos trabajos. Quizás los que tuvieron más repercusión fueron los dos libros editados en el marco del proyecto: *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*, de José Luis Moreno Pestaña (2008), y *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, de Francisco Vázquez (2009).

El primero, desde una perspectiva más microsociológica, analizaba la trayectoria intelectual de Jesús Ibáñez para recomponer las estructuras y las controversias que articularon el campo filosófico y sociológico español entre la postguerra y los años 70; el libro trascendía la oposición entre la historia externa y la historia interna de las producciones intelectuales, mostrando, a partir de la obra de Ibáñez, cómo el análisis del las condiciones sociales permitía comprender mejor los procesos de creación intelectual y los virajes en las singladuras de los pensadores. Además, se ponían a prueba las nociones de consagración intelectual, consagración académica y autonomía creativa, elaboradas por Moreno Pestaña hacia 2004-2005. El libro conoció una buena recepción, con una decena de recensiones favorables en medios académicos especializados.

Por otro lado, *Herederos y pretendientes*, inclinándose por una perspectiva de corte más macrosociológico, trataba de comprender la

''transición filosófica española'' a partir de las transformaciones del universo filosófico español entre la década de los 60 y el arranque de los años 90. Para dar cuenta del proceso de quiebra de la filosofía oficial, de inspiración escolástica, y su reemplazo por una filosofía plural en su orientación teórica y homologable con la practicada en otros países de Occidente, la evolución del espacio filosófico se ponía en relación con los cambios experimentados por el campo religioso, el mercado escolar y el universo político. Apoyándose en el estudio de 50 trayectorias de filósofos españoles, se trazaba un mapa de las escuelas, autores, debates y tendencias que conformaron el escenario filosófico español en el periodo considerado. Fue un texto que recibió quince recensiones en diversas publicaciones periódicas y su contenido se debatió en unas jornadas celebradas entre el 1 y el 2 de junio de 2010 en la Fundación Ortega y Gasset, donde participaron muchos de los filósofos estudiados en el libro.[4] Francisco Vázquez (2008) expuso la metodología del mismo en un artículo publicado poco antes de la salida del volumen.

José Luis Moreno Pestaña (2009a), como se dijo, prosiguió el análisis sociogenético de las trayectorias intelectuales en un trabajo donde exploraba, a partir de entrevistas de primera mano, el itinerario de Sergio Rábade, Manuel Garrido y Manuel Sacristán. Al mismo tiempo, en un artículo de índole más metodológica publicado en la *Revista Española de Sociología*, sometió a discusión los supuestos sociofilosóficos de Randall Collins (Moreno Pestaña 2007) y poco después presentaba a un público francófono las tesis principales de su libro sobre Jesús Ibáñez (Moreno Pestaña 2009b). El propio sociólogo norteamericano respondió a sus argumentos en un artículo editado posteriormente en la misma revista (Collins 2010). También en este orden de trabajos metodológicos se sitúa el artículo que publicó entonces Gérard Mauger (2009), investigador que estaba integrado en nuestro proyecto. El interés por la noción de ''generación'', que Mauger discernía en la sofisticada formulación de Karl Mannheim, tenía que ver con nuestro interés por articular la sociología orteguiana de las generaciones con las nuevas modalidades de sociología de los intelectuales derivada de las obras de Bourdieu, Collins y Martin Kusch.

Dentro del mismo proyecto, Alejandro Estrella inició una investigación sobre el papel desempeñado por los filósofos españoles del exilio republicano en el campo filosófico mexicano, trabajando para ello con una beca postdoctoral dirigida por Francisco Vázquez, en los archivos del Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca) y en los Archivos de la República en México DF, entrevistando también a familiares y conocidos de José Gaos, Eduardo Nicol. Joaquín Xirau o Adolfo Sánchez

[4] ''Jornadas sobre La Transición Filosófica Española. Debate a propósito del libro de Francisco Vázquez, *La filosofía española: herederos y pretendientes*'', organizado por el Proyecto de investigación ''La escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos'', Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1 y 2 de junio de 2010, https://apps.carleton.edu/proyecto/assets/Herederos_y_pret_Programa_Jornadas_filosofia.pdf

Vázquez. Algunas de estas indagaciones se recogieron en sendos artículos publicados en revistas latinoamericanas (Estrella González 2009 y 2010). Valentín Galván por su parte, integrado también en el grupo de la Universidad de Cádiz y bajo la dirección de Francisco Vázquez, defendió en 2007 y en la Universidad de Cádiz una tesis doctoral, posteriormente publicada en forma de libro (Galván 2010), titulada *De vagos y maleantes. La recepción de Michel Foucault en la cultura de la Transición española (1967-1986)*.

En fin, buena parte del esfuerzo colectivo empeñado en ese primer proyecto tuvo su plasmación en el número monográfico que *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, dedicó en agosto de 2011 a la sociología de la filosofía en España. Este número recogía trabajos de algunos de los que participaron en el grupo de Cádiz desde su momento inicial, pero también de nuevos doctorandos que se fueron sumando después. En el primer caso hay que mencionar el artículo de Alejandro Estrella (2011b) sobre la historia comparada de la gestación de los campos filosóficos español y mexicano; el de Ildefonso Marqués (2011) sobre la relación entre filosofía y periodismo en la España de la Transición, el de José Benito Seoane (2011) acerca de la trayectoria de Manuel Mindán Manero en las redes filosóficas del franquismo o el de José Luis Moreno Pestaña (2011) sobre el concepto de ''generación'' en la filosofía española de los años 40 y el de Francisco Vázquez (2011) sobre rituales de interacción y especies de capital en los jóvenes nietzscheanos españoles. En el segundo caso se emplazaban los artículos de Francisca Fernández Cáceres (2011) y Jorge Costa Delgado (2011) respectivamente sobre Manuel Sacristán y sobre el concepto orteguiano de generación.

El proyecto de investigación comparativo (2010-2014) sobre la hibridación de filosofía y ciencias sociales en Francia y en España

Tras la finalización, en diciembre de 2009, de ese primer proyecto centrado en la conformación del campo filosófico español entre el final de la Guerra Civil y el final de la Transición, el grupo se amplió poniendo en marcha un nuevo proyecto más ambicioso, centrado ahora en el análisis comparado de dos campos filosóficos nacionales diferentes: el francés y el español. Su título era ''Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)''. Esta propuesta, que ahora tenía como IP a José Luis Moreno Pestaña, apuntaba a realizar un análisis sociofilosófico de las relaciones entre filosofía y ciencias sociales contrastando los casos de España y Francia en el periodo indicado. El desafío consistía en aplicar la perspectiva comparada al análisis sociológico del conocimiento filosófico, tomando como referencia un problema muy concreto y estrictamente delimitado: ¿cuáles eran las actitudes de los filósofos respecto a las ciencias sociales y de los investigadores sociales respecto a la filosofía?, ¿era posible realizar una tipología de las distintas tomas de posición tomando como referencia los casos comparados de Francia y de España en el periodo mencionado?

Esta voluntad de proyectar el análisis sociofilosófico más allá del campo intelectual español, se plasmó en un ensanchamiento del grupo, incorporando a nuevos investigadores procedentes de Universidades extranjeras. Si en el proyecto anterior se había contado con la participación de Gérard Mauger, esta se amplió ahora incluyendo al también investigador del Centro de Sociología Europea, Louis Pinto (que en 2009 había publicado *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, centrado precisamente en este asunto); a José Luis Bellón Aguilera, profesor de la Universidad de Brno (República Checa) y a Johannes Angermüller, de la Universidad de Warwick (Reino Unido). Se integraron también cuatro jóvenes y dinámicos doctorandos: María Francisca Fernández Cáceres (que trabajaba en una tesis sobre la sociogénesis de la carrera de Manuel Sacristán), Jorge Costa (preparando su tesis sobre la sociología de la teoría orteguiana de las generaciones), Juan Núñez Olguín (sobre la recepción del régimen de Allende y de su caída entre los intelectuales españoles) y Álvaro Castro Sánchez (sobre la sociogénesis de la trayectoria de José Pemartín y su impacto en el campo filosófico y político del franquismo). El proyecto fue aprobado en la Convocatoria de finales de 2010 por el Ministerio de Ciencia e Innovación con la concesión de una ayuda para su ejecución en tres años, luego ampliado a un cuarto (hasta fines de 2014) gracias a la obtención de una prórroga.

Como indica el propio título del proyecto, aludiendo a la ‘‘comparación’’, a la ‘‘vigilancia de fronteras’’ y a distintas ‘‘estrategias’’ en la hibridación de filosofía y ciencias sociales, en este caso la metodología sociofilosófica utilizada tenía a la vez una impronta muy ecléctica –incorporando conceptos y herramientas procedentes de Martin Kusch a la vez que importadas de Bourdieu y de Collins- y más original, tratando de actualizar con estos instrumentos el viejo método orteguiano de las ‘‘generaciones’’. El proyecto tuvo un saldo bastante fructífero, dando lugar a encuentros muy estimulantes, como los que se celebraron respectivamente en la Fundación Ortega-Marañón de Madrid (en noviembre de 2012) y en la Universidad de Cádiz, en abril de 2012 y en enero de 2013. El primero, centrado en el estudio de las relaciones entre campo filosófico y campo político, permitió contrastar nuestra propia visión de la sociología de los intelectuales con la de otros historiadores, tanto españoles (Santos Juliá, Javier Zamora Bonilla, Jacobo Muñoz, Jaime de Salas Ortueta) como de Universidades foráneas (Jean François Braunstein, además de los integrantes de nuestro equipo, Pinto, Mauger, Angermüller y Bellón).[5] El segundo, sobre ‘‘Democracia y Filosofía’’, contó con la participación de Javier Muguerza y de Miguel Ángel Quintanilla, dos actores importantes en la transición filosófica española.[6] El tercero, titulado ‘‘Pensar el marxismo hoy’’ fue un homenaje a Francisco Fernández Buey, discípulo de Manuel Sacristán, que acababa de fallecer en Barcelona. En este cao los interlocutores fueron estudiosos de la recepción

[5] http://filosofiacadiz.blogspot.com/2012/11/jueves-29-de-noviembre-comienza-en-la.html
[6] http://filosofiacadiz.blogspot.com/2012/04/miercoles-18-de-abril-javier-muguerza-y.html

española del marxismo: Eduardo Maura, Jacobo Muñoz, Francisco José Martínez, Jordi Mir, Ramón Vargas-Machuca y Antonio García Santesmases.[7]

Por otro lado, el trabajo se concretó en un nutrido conjunto de publicaciones y desembocó en la defensa de cuatro tesis doctorales. Entre las publicaciones hay que señalar en primer lugar la edición de tres libros y de un monográfico de revista de autoría colectiva. José Luis Moreno Pestaña (2013a) publicó en el sello editorial de Biblioteca Nueva el volumen titulado *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*. En él se estudiaba en cierto modo el destino histórico del orteguismo en la filosofía española posterior a la Guerra Civil. Por orteguismo había que entender, no la filosofía de Ortega y Gasset, sino un patrón de quehacer filosófico caracterizado por su condición híbrida y abierta, realizado en estrecha colaboración con las Humanidades, y afrontado como reflexión de segundo orden a partir de las prácticas cotidianas y de los discursos científicos en el interior de una determinada circunstancia histórica. Se trataba de analizar los debates teóricos entre la inmediata postguerra española y el arranque de la Transición, a través de los cuales ese patrón orteguiano fue puesto en cuestión. A partir de la década de los 50 ese filosofar concebido en hibridación con las ciencias humanas fue rechazado y sustituido, aunque no completamente eclipsado, por una norma escolástica según la cual, la filosofía consiste en un *corpus* textual autosuficiente, cuya validez es independiente del contexto histórico en el que se formula. La tarea filosófica consiste en descifrar y hacer valer la verdad atemporal de ese *corpus*, esto es, se identifica con una exégesis textual. Pues bien, más allá de la variación de ese *corpus* –reemplazando las obras de Santo Tomás por las de Husserl, los filósofos analíticos, Marx o Nietzsche- semejante norma de la filosofía fue la que se conservó más allá de la transición de la filosofía española a partir de los años sesenta y setenta.

En el libro, José Luis Moreno Pestaña incluía la presentación y el detalle de una metodología sociofilosófica original, combinando las aportaciones modernas de Bourdieu, Colllins y Kusch, con las referencias más clásicas de la teoría de las generaciones, en particular Ortega y Mannheim. Otra novedad lo constituía la selección de fuentes propuesta. En coherencia con el enfoque sociofilosófico y sociogenético, atento a situar el filosofar en la vocación vital o trayectoria de los pensadores considerados, en su contexto práctico y en el menú de posibilidades que en cada caso conformaba el espacio filosófico, las fuentes consideradas no se limitaban a la "obra" de los pensadores involucrados. El análisis de ese material se confronta con un material diferente, anómalo para el historiador académico de la filosofía: procesos de depuración en tiempo de guerra, expedientes administrativos, informes y ejercicios en tribunales de oposiciones, correspondencia privada, entrevistas orales con los protagonistas. El resultado permitía trascender la oposición entre textualismo y reduccionismo (por ejemplo, de los cambios filosóficos a los avatares del campo político), haciendo al mismo tiempo una defensa del postergado, pero no desaparecido –como

[7] http://moreno-pestana.blogspot.com/2013/03/pensar-el-marxismo-hoy.html

demostraban en España los desarrollos de la escuela de Sacristán o la polémica entre este y Gustavo Bueno- patrón orteguiano.

El libro fue objeto de ocho recensiones críticas, tres presentaciones (en la Fundación Ortega de Madrid, en la Sociedad Andaluza de Filosofía y en la Universidad de Córdoba), de dos programas de radio emitidos por la UNED y de una entrevista.

El segundo libro fue una publicación de Francisco Vázquez titulada *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, editada también por Biblioteca Nueva en 2014. Se trata de la reelaboración de una serie de artículos que vieron la luz o fueron enviados entre 2011 y 2014, a distintas revistas: *Daimon*, *Estudios Nietzsche*, *Historia Social*, *Historia y Política* y *Empiria*. En ese estudio se exploran los contornos y el desarrollo de una escuela filosófica que se gestó y existió en España entre 1968 y 1985, esto es, entre el franquismo tardío y la Transición. En su tiempo se la bautizó de distintas maneras: grupo de los ''filósofos lúdicos'', ''neonietzscheanos'', ''nihilistas''. De ella formaron parte algunos de los filósofos más destacados de la denominada ''generación de la democracia'', como Eugenio Trías, Fernando Savater o Xavier Rubert de Ventós.

El libro no pretendía ser un homenaje a la escuela estudiada ni consistía tampoco en un comentario de las principales obras filosóficas producidas por sus integrantes. Lo que se efectúa es una exploración de las condiciones históricas que hicieron posible esta empresa intelectual dentro del universo español de la época. Para ello no se tienen en cuenta sólo los textos redactados por sus componentes, al modo de una historia de la filosofía de corte internalista, pero tampoco se deja de lado el análisis de los textos para centrarse en la biografía o en el examen de la procedencia social de los autores.

Se trataba de trascender esa dicotomía entre lo externo y lo interno, estudiando a la vez los productos, o sea, los textos, y los productores, o sea, los autores, que por cierto no son sólo personas sino también instituciones (sociedades filosóficas, departamentos universitarios, editoriales, revistas). Se pretendía mostrar la interacción entre ambas esferas. Si en *Herederos y pretendientes* prevalecía el análisis bourdieusiano de los campos intelectuales, aquí predomina el análisis de los procesos de interacción ritual, de carga y descarga de ''energía emocional'', al estilo de Randall Collins.

El libro seguía cierto orden cronológico. El primer capítulo exploraba la consagración de Eugenio Trías como filósofo, durante un Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en 1967. El segundo se ocupaba de las cambiantes lecturas de Nietzsche realizadas por un jovencísimo Fernando Savater entre 1970 y 1974. El tercero daba cuenta de la recepción, a la vez política y teórica, de esa ''bohemia'' filosófica bautizada como ''escuela neonietzscheana'', dentro del medio intelectual español de la década de 1970. El cuarto pasaba revista a las estrategias vanguardistas –de hibridación, de distanciamiento, de cooperación- desplegadas por Savater y Trías en los primeros años de su trayectoria como pensadores, en relación

con la filosofía, la literatura y las ciencias sociales. El quinto era un estudio pormenorizado de la revista *Cuadernos de la Gaya Ciencia*, órgano de la escuela en la efímera época de su apogeo, a mediados de los años 70. Los dos últimos capítulos eran una reconstrucción histórica de las dos instituciones articuladas por los dos subgrupos que conformaban el nietzscheanismo: el Col.legi de Filosofía de Barcelona y la sección filosófica de la Facultad de Zorroaga, en San Sebastián. En la conclusión, por último, se intentaban establecer los límites de la revolución simbólica promovida por esta vanguardia. En general, lo que unía a los componentes de esta escuela más que la obra de Nietzsche como tal, era el interés por el uso que ciertos pensadores franceses, de Bataille a Deleuze, pasando por Klossowski y Foucault, hacían de la misma. Así, la aportación de los españoles consistió en una apropiación creativa de esas lecturas francesas. El libro, presentado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba y en la de Filosofía de la Universidad de Sevilla, fue objeto de siete recensiones bibliográficas publicadas en distintos medios.

Por último, el tercer libro, *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*, es una monografía de Alejandro Estrella (2014a), publicada por la editorial mexicana Jus, objeto de tres recensiones críticas publicadas en diversas revistas latinoamericanas. Después de un capítulo introductorio de carácter metodológico, donde se combinaban los conceptos de la teoría de las generaciones de Mannheim con las aportaciones de Bourdieu y de Collins, se emprendía la tarea de deslindar históricamente la formación de un campo filosófico mexicano relativamente autónomo. La primera etapa, expandida en el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, recogía la lenta emancipación del campo intelectual mexicano respecto al espacio político.

Esta matriz política explica la focalización de la intelectualidad mexicana en torno a una serie de ideas asociadas a la construcción de la identidad nacional, vinculadas a otros tantos paradigmas: el de la libertad, el del progreso y el de la autenticidad. El proceso desemboca finalmente, ya en las décadas de los 30 y 40 del siglo XX, en la formación de un campo filosófico relativamente autónomo y profesionalizado. El autor analiza, en este vasto fresco histórico, el encuentro y la pugna entre tres grandes complejos generacionales, donde una particular unidad generacional predomina sobre las restantes.

La primera es la de los "liberales metafísicos", intelectuales nacidos entre 1820-1830, con unos recursos y unas disposiciones específicas que los ligan principalmente con el anticlericalismo y con la idea de libertad, en medio de la revolución juareciana. Con el triunfo del régimen republicano y la nueva institución escolar de corte laico, surgió como unidad finalmente dominante, la de los positivistas en su segunda generación, coincidiendo ya con el Porfiriato y aupando en primer plano la idea de progreso. En las dos primeras décadas del siglo XX eclosionó un nuevo complejo generacional de transición, cuyo grupo hegemónico se nucleó en torno al Ateneo de México, coincidiendo con la primera etapa de la revolución zapatista. Vasconcelos, Caso, Ureña y Reyes, así como la revista *Savia Moderna* y la Sociedad de Conferencias, son los nombres más representativos de esta

unidad de propensiones proféticas, que reivindica frente a los positivistas, un espacio propio para la reflexión filosófica, independiente del de la ciencia. La metafísica vitalista e intuicionista promovida por este grupo encontrará su mejor exponente político en Antonio Caso y en su fundamentación de la democracia a partir de la idea de autenticidad.

Conforme se avanza en la década de 1920, se advierte la emergencia de un nuevo complejo generacional, constituido por filósofos nacidos a comienzos de siglo y completamente desvinculados de la herencia del positivismo. La unidad generacional dominante en este caso fue la llamada "Generación del 15", que emerge en el momento de la institucionalización del proceso revolucionario y que reemplaza las inclinaciones proféticas por disposiciones más "sacerdotales" o burocráticas. Esta será la que impulse decididamente la normalización profesional de la filosofía mexicana, con la creación en 1941 del Centro de Investigaciones Filosóficas y la organización de un sistema de becas para la formación en el extranjero. Ese periodo coincide con la llegada de los intelectuales españoles del exilio republicano, con la importación del orteguismo y con el magisterio de Gaos, introduciendo el tema de "la identidad mexicana" como asunto filosófico.

Junto a estos tres libros hay que destacar el monográfico publicado en 2013 por la revista *Sociología Histórica*, de la Universidad de Murcia, dedicado a la "Sociología de la producción intelectual en España y Francia (1940-1990)". Este número, coordinado por varios miembros jóvenes del grupo (Jorge Costa, María Francisca Fernández Cáceres, Juan Gustavo Núñez y José Luis Bellón), incluía trabajos de prácticamente todos los integrantes del equipo que ejecutó el proyecto de investigación. Junto a artículos de orden metodológico, como los de Gérard Mauger (2013) sobre los "modos de generación" (con el ejemplo de la generación de Mayo del 68) y de Johannes Angermüller (2013) sobre la pragmática social del discurso académico, se incluían trabajos sobre la recepción francesa de Nietzsche (de Louis Pinto 2013), sobre el periodo de la Restauración española –como el de Jorge Costa (2013a) acerca de la relación entre trayectoria, capital cultural y espacio político en Ortega y Gasset, Maeztu, Azaña y Araquistáin)- el franquismo -el de Álvaro Castro (2013) sobre la sociogénesis del nacionalcatólico José Pemartín, María Francisca Fernández Cáceres (2013) sobre la recepción de Heidegger en la España franquista a partir del caso de Sacristán- el tardofraquismo y la Transición -el de Francisco Vázquez (2013a) sobre la institucionalización de la filosofía universitaria en Andalucía, el de Juan Gustavo Núñez (2013a) sobre la recepción del golpe de Pinochet en Chile en la intelectualidad antifranquista, el de José Luis Bellón (2013a) sobre la recepción de un manual marxista de historia de la literatura española. A esto se unía la introducción de José Luis Moreno Pestaña (2013b) a un texto clásico de Erwin Goffman traducido por José Luis Bellón, así como varias reseñas.

Resultaría demasiado prolijo llevar a cabo una relación completa de las publicaciones generadas por el proyecto del periodo 2011-2014. Se pueden mencionar los artículos metodológicos publicados respectivamente por José

Luis Bellón (2013b) sobre las teorías del conflicto intelectual en Collins, Bourdieu y Harold Bloom, y por Alejandro Estrella (2014b) acerca los beneficios que obtendrían los historiadores de la filosofía si leyeran más a los clásicos de la historiografía. También en este orden de propuestas metodológicas destacan dos trabajos de Moreno Pestaña (2012 y 2013c); el segundo dedicado a la sociología bourdieana de los intelectuales y el primero consistente en un detallado examen de las relaciones entre sociología y filosofía y de la conceptualización de las redes filosóficas como modo de investigación de la creatividad intelectual. De carácter más empírico son los trabajos de Francisco Vázquez (2013 y 2015a) acerca de la recepción de Bachelard, Canguilhem y la epistemología histórica francesa en el campo filosófico español del franquismo y también acerca de la escuela neonietzscheana (Vázquez García 2016a) y de la recepción de Nietzsche por algunos pensadores cristianos y progresistas (Alfonso Álvarez Bolado, Andrés Sánchez Pascual y Luis Jiménez Moreno) (Vázquez García 2018); el de Alejandro Estrella (2013) sobre la recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años 30, los de María Francisca Fernández Cáceres (2014) y Juan Gustavo Núñez (2013b) acerca de la trayectoria del joven Sacristán y los intelectuales chilenos de los sesenta respectivamente; el de Jorge Costa (2013b) acerca del conflicto entre disidencia política y exigencia intelectual en Ortega. Por su parte, José Luis Moreno Pestaña (2015a) y Francisco Vázquez (2015b) participaron en el volumen colectivo de homenaje a Jacobo Muñoz, con sendas contribuciones –la primera sobre su etapa de juventud, la segunda sobre su periodo de madurez- acerca de la sociogénesis del pensamiento de este filósofo español.

La presencia de la sociología de la filosofía en el proyecto de investigación sobre el sorteo y las tesis doctorales sobre Sacristán, Pemartín y la génesis de la teoría orteguiana de las generaciones (2015-2018)

La prórroga permitió como se dijo ampliar la ejecución del proyecto hasta finales de 2014. Esto explica que algunos de los trabajos más significativos publicados por investigadores del grupo de Cádiz no vieran la luz hasta el 2015. Así sucedió con el monográfico publicado por *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, cuyo número 52 (2015) se consagró al tema de "Filosofía y *ethos* universitario", siendo coordinado por José Luis Moreno Pestaña, Carmen González Martín y Faustino Oncina. En ese monográfico intervinieron varios de los integrantes del grupo de Cádiz: José Luis Moreno Pestaña (2015b) con un artículo titulado "Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria", donde se desarrolla el concepto de "escolástica" en Ortega como base de su crítica al anacronismo histórico, confrontándolo con el mismo asunto en los historiadores francesas del mundo antiguo, incluidos en la llamada "escuela de París"; Francisco Vázquez (2015c) en "Adversus académicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)", donde se dilucidan algunas de las estrategias de lectura y recepción de las ciencias sociales que hicieron posible las teorizaciones vanguardistas de los jóvenes nietzscheanos españoles; Alejandro Estrella (2015) en "La profesionalización

de la filosofía y el *ethos* del exilio español en México'', donde se comparan los procesos de profesionalización de la filosofía española y mexicana, tratando de evaluar la contribución del exilio filosófico español en ese proceso de profesionalización del filosofar en México, y finalmente Jorge Costa (2015) en ''El *ethos* universitario de los filósofos de la generación del 14'', donde se trata de analizar la relación de los filósofos de la generación del 14 con la Universidad, conectando, entre la Restauración y la 2ª República, las reformas de los planes de estudio, los procesos de selección del profesorado y sus nexos con el campo político.

Es necesario también hacer referencia a tres magníficas tesis doctorales derivadas del proyecto de 2011-2014 y que merecerían un comentario más extenso del que puede incluirse aquí. En primer lugar, la tesis de Álvaro Castro Sánchez, titulada *Ontología del tiempo y nacional-catolicismo en José Pemartín y Sanjuán (1888-1954). Genealogía de un pensador reaccionario*, defendida en la UNED en 2014 y publicada unos años más tarde (Castro Sánchez 2018a) con muchas modificaciones por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Se trata de la monografía de referencia sobre este pensador jerezano próximo a *Acción Española* y que desempeñó un importante papel ideológico en el encumbramiento del régimen e institucional en los ámbitos de la educación de y de la filosofía académica. En segundo lugar, la tesis, defendida en 2014 y en esa misma Universidad, por María Francisca Fernández Cáceres, titulada *El patrimonio intelectual español. Un acercamiento desde la figura de Manuel Sacristán Luzón*. Por último, la tesis defendida por Jorge Costa Delgado en 2017, en la Universidad de Cádiz, con el título *La generación del 14 y la génesis de la teoría generacional en Ortega y Gasset. Un estudio de sociología del conocimiento*. Este trabajo, con algunas modificaciones, ha sido publicado recientemente por la Editorial Siglo XXI (Costa Delgado 2019). Se trata de una aportación fundamental donde se plasman, en su máximo grado de sofisticación, las posibilidades metodológicas del enfoque de la sociofilosófico.

Aunque el método de la sociología de la filosofía todavía estaría muy presente en un tercer proyecto de investigación (titulado ''La Recepción de la Filosofía Grecorromana en la Filosofía y las Ciencias Humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad'') dirigido por José Luis Moreno Pestaña y concedido en la convocatoria de diciembre de 2014 del Ministerio de Economía y Competitividad, como su principal originalidad era la tentativa de estudiar los efectos de la introducción del sorteo, mecanismo central de las democracias antiguas, en los procesos actuales de participación democrática, no lo examinaremos con detalle aquí. Numerosos artículos de José Luis Moreno Pestaña sobre la recepción francesa de la democracia antigua (en Foucault, Castoriadis, Loraux, Rancière, etc), integrados en un libro posterior (Moreno Pestaña (2019), de Francisco Vázquez (2017a y 2017b) sobre el mismo tema en la filosofía política española y en particular en Toni Domènech, de José Luis Bellón (2017 y 2018) sobre la recepción de la democracia antigua en los helenistas

españoles del franquismo o de Jorge Costa Delgado (2017) y Francisco Manuel Carballo (2017 y 2018) sobre este asunto, recurren a los instrumentos de la sociología de la filosofía. El proyecto cuya duración estaba prevista desde enero de 2015 hasta finales de 2017, fue prorrogado hasta finales del 2018, dando lugar a un buen número de publicaciones, aunque sólo parte de ellas, en rigor, recurre a este enfoque.

La diáspora del grupo gaditano, los experimentos cuantitativos y algunos proyectos en curso (2018-2022)

A partir de 2018-2019 el equipo de Cádiz tendió a dispersarse; alguno de sus componentes, caso de Ildefonso Marqués, ya se había desplazado hacia otros ámbitos de la investigación social, en particular los estudios sobre movilidad, continuaban practicando la sociología de la filosofía en otros enclaves, caso de Francisca Fernández y Juan Núñez Olguín en Chile, o de Alejandro Estrella desde el Seminario de Historia Intelectual en la mexicana Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Unidad de Cuajimalpa). El traslado de Moreno Pestaña a la Universidad de Granada, junto a otros miembros del grupo como Jorge Costa Delgado o Francisco Manuel Carballo, orientándose hacia el terreno de la filosofía política, también incidió en esta fragmentación, limitando la posibilidad de elaborar proyectos conjuntos.

Esto no ha significado el final de los trabajos sobre sociología de la filosofía. Las raíces del árbol eran lo bastante profundas como para que este siguiera dando frutos, incluso con colaboraciones esporádicas entre los antiguos compañeros y compañeras, aunque ya no de un modo conjuntado como en años anteriores.

En primer lugar, hay que mencionar el intento de fortalecer el instrumental analítico de los estudios sociofilosóficos incorporando herramientas metodológicas de orden estadístico, como el análisis de correspondencias múltiples o el análisis multivariado de redes. Este proceder cuantitativo, insólito en los estudios sobre Historia de la Filosofía española, está presente en el examen de la procedencia socioprofesional de los intelectuales firmantes de los manifiestos de la Generación de 1914, dentro de la monografía de Costa Delgado (2019) antes mencionada. Su empleo sistemático se encuentra sin embargo en dos artículos publicados respectivamente por Francisco Vázquez e Ildefonso Marqués (2015) y por Alejandro Estrella (2022).

En el primero se pretendía complementar la aproximación cualitativa efectuada en *Herederos y pretendientes* con un estudio cuantitativo, basado en el análisis de correspondencias múltiples. Para ello se operacionalizaban los atributos de la población de 50 filósofos explorada en el texto de 2009, obteniendo un total de 15 variables. En las conclusiones se profundizaba en las diferencias y similitudes entre los resultados obtenidos respectivamente con las metodologías cualitativa y cuantitativa. Este recurso al análisis de correspondencias múltiples dentro de la investigación sociofilosófica, presente, por ejemplo, pero sólo de forma limitada en *La vocation et le métier de philosophe* (2007), de Louis Pinto, se extendía aquí abarcando todo el espacio de atributos examinado en *Herederos y pretendientes*.

El trabajo de Alejandro Estrella (2022a), por su parte, explora el campo filosófico español en su fase de constitución y en un corte cronológico muy distinto y aún carente de forma institucional. Se seleccionan 81 autores situados entre 1835 y 1900, conectando un conjunto de atributos sociales con los entramados de seis redes filosóficas diferentes (oficial, krausista, neocatólica, eclesiástica, neokantiana y naturalista). En análisis cuantitativo pretende validar la hipótesis de que cada una de estas redes implica un modo específico de socialización filosófica incorporando estrategias y propensiones teóricas diferentes. Las conclusiones derivadas de los datos estadísticos se relacionan con la variable coyuntura histórica del periodo, mostrando así el perfil del universo filosófico español en el momento de su conformación. A partir de ahí se diagnostican los rasgos y tendencias dominantes que heredará la filosofía española de las generaciones del 98 y del 14.

Los integrantes del grupo gaditano, por otra parte, han tenido ocasión de volver a encontrarse de forma intermitente para participar en iniciativas conjuntas donde la sociología de la filosofía sigue desempeñando un papel capital. Este fue por ejemplo el caso del encuentro celebrado el 5 de junio de 2019 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, titulado "La filosofía española contemporánea. Entre textos y contextos", organizado por Alejandro Estrella y Rodolfo Gutiérrez, que contó con la participación, entre otros, de José Luis Moreno Pestaña –sobre la gestación de una "norma de la filosofía" en la España franquista-, de Jorge Costa Delgado –sobre la revolución simbólica de la filosofía en la generación del 14-, de Alejandro Estrella –sobre la sociogénesis del campo filosófico español en el siglo XIX- y de Francisco Vázquez, elaborando precisamente un panorama sobre la sociología de la filosofía practicada por el grupo de Cádiz. [8] Una nueva participación conjunta de distintos miembros del colectivo de Cádiz –Alejandro Estrella González, Álvaro Castro Sánchez, José Luis Moreno Pestaña, Francisco Vázquez- está prevista en una mesa redonda del encuentro que tendrá lugar en Barcelona a finales de septiembre de 2022, organizado por el proyecto de investigación de la Universitat Pompeu i Fabra "Prosa de Ideas y Ensayo en la Tradición Cultural Española (1966-1986)", del que forma parte el último investigador mencionado.[9]

Dentro de las aportaciones sociofilosóficas que los antiguos componentes del grupo de Cádiz han continuando realizando en los últimos años hay que destacar el importante artículo de José Luis Moreno Pestaña (2021) sobre la ubicación del Gustavo Bueno en el espacio del marxismo español, que se adentra en su manera de entender la relación de la filosofía con las ciencias

[8] La publicación de las intervenciones de ese Encuentro, además de otros trabajos complementarios, está prevista para el verano de 2022 en el sello de Guillermo Escolar Editor.

[9] https://www.upf.edu/es/web/humanitats/proyectos-investigacion/-/asset_publisher/hm2JAMyOEdJi/content/id/228551763/maximized#.YvPsmn1BzIU

sociales, la autonomía del discurso filosófico respecto a sus condiciones históricas y su filosofía política articulada en torno al concepto de "Imperio".

Asimismo, hay que mencionar las tesis doctorales de Ascensión Marcelino Díaz, *La recepción de Judith Butler en el feminismo filosófico español*, dirigida por Francisco Vázquez y la de Juan Gustavo Núñez Olguín*, El campo intelectual ante el acontecimiento histórico. La vía chilena al socialismo y la izquierda intelectual española de la transición (1970-1982)*, dirigida por José Luis Moreno Pestaña, ambas defendidas en la Universidad de Cádiz en 2019 y 2020, respectivamente. Son trabajos que se valen de la metodología sociofilosófica para organizar el material empírico utilizado y que se realizaron dentro del grupo de investigación gaditano.

Entre los proyectos de cierto alcance que los *disjecta membra* del colectivo gaditano han puesto en marcha hay que señalar dos. Por una parte el vasto programa de investigaciones iniciado por Alejandro Estrella (2022a, 2022b) desde el Seminario de Historia Intelectual de la UAM-Cuajimalpa para reconstruir la formación del campo filosófico en la España del siglo XIX. Por otra, la empresa conjunta de Álvaro Castro Sánchez –profesor de la Universidad de Córdoba y especialista en la sociología de la intelectualidad conservadora española (Castro Sánchez 2018c y 2019)- y de Francisco Vázquez para recomponer la recepción de Heidegger en el campo filosófico español entre 1930 y la actualidad. Sobre esta temática, que abarca desde la acogida del *corpus* heideggeriano en la escuela de Madrid hasta el impacto de la controversia sobre Heidegger y el nazismo en España, han visto ya la luz algunos trabajos (Álvaro Castro 2017, 2018b, 2021, 2022, Francisco Vázquez García 2016b y 2021) y hay otros en curso de publicación; la idea es completar una monografía sobre el asunto desde la perspectiva sociofilosófica.

Coda final

De este modo, a través de las iniciativas y proyectos de investigación emprendidos en el curso de estos últimos quince años, se llegó a consolidar un grupo de investigación sobre sociología de la filosofía española. Este equipo, hoy geográficamente disperso aunque todavía integrado en el Plan Andaluz de Investigación, ha operado con una metodología distintiva, mostrada en los ya numerosos trabajos publicados por sus integrantes, y diferenciada de la puesta en liza por otros grupos que operan desde hace tiempo en el ámbito académico nacional: el que funcionó en la Universidad Complutense de Madrid (en torno a J.L. Abellán y Antonio Jiménez), los investigadores que han trabajado en la Universidad Autónoma de Madrid (Diego Núñez, José Luis Mora, Elías Díaz), los nucleados en torno a la Fundación Saavedra Fajardo con el enfoque de la historia conceptual, dirigidos por J.L. Villacañas, los grupos vinculados al Seminario de Historia de la Filosofía española y a las Universidades salmantinas (Antonio Heredia, Gerardo Bolado), el colectivo de la UNED, con Antonio García Santesmases y Jesús Miguel Díaz Álvarez y finalmente, el de la Universidad de Oviedo, asociado en este caso a la Fundación Gustavo Bueno (Gustavo Bueno Sánchez).

Bibliografía

Angermüller, J. (2013): "Cómo ser un filósofo académico. El discurso como práctica de posicionamiento en varios niveles". *Sociología Histórica*, 2, pp. 291-320

Baert, P. (2012): "Positioning Theory and Intellectual Interventions". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42 (3), pp. 304-324

Baert, P. (2015): *The Existentialist Moment. The Rise of Sartre as a Public Intellectual.* Cambridge, Polity Press

Bellón Aguilera, J. L. (2013a): "La Historia social de la literatura española. Recepción y polémica". *Sociología Histórica*, 2, pp. 239-261

Bellón Aguilera, J. L. (2013b): "Tres teorías del conflicto intelectual: Randall Collins, Pierre Bourdieu y Harold Bloom". *Romanica Silesiana* (Katowice), 7, pp. 240-250

Bellón Aguilera, J. L. (2017): "La democracia precaria. El sistema del sorteo de la democracia ateniense antigua en Francisco Rodriguez Adrados y Antonio Tovar Llorente". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 125-140

Bellón Aguilera, J. L. (2018): "Pericles, caudillo de Atenas. Escolastica y creatividad en *La democracia ateniense* (1966-1975), de Francisco Rodriguez Adrados'". *Logos. Anales del Seminario de Metafisica*, 51, pp. 57-79

Bourdieu, P. (1975): "L'ontologie politique de Martin Heidegger". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1 (5-6), pp. 109-156

Bourdieu, P. (1984): *Homo Academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit

Bourdieu, P. (1988): *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris, Minuit

Carballo Rodríguez, F. M. (2017): "El sorteo y la sociología de las retribuciones politicas: a proposito de un debate en la Asamblea francesa". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 157-171

Burke, P. (2000): "Introduction. Carlo Ginzburg Detective". En Ginzburg, C., *The Enigma of Piero*. London, Verso, pp. XIII-XXIV

Carballo Rodriguez, F. M. (2018): "Bernard Manin lector de la democracia antigua", *Logos. Anales del Seminario de Metafisica*, 51, pp. 157-174

Castro Sánchez, A. (2013): "Contribución para una sociología del pensamiento reaccionario español previo a la Guerra Civil. Socio-génesis del filósofo nacional-católico José Pemartín (1888-1954)". *Sociología Histórica*, 2, pp. 181-210

Castro Sánchez, A. (2017): "Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación del pensamiento de Heidegger y la legitimación intelectual del 'Alzamiento'". En *Actas del IX Encuentro Internacional de investigadores del*

Franquismo: 80 años de la Guerra Civil Española, Granada 10 y 11 de marzo de 2016. Granada, Fundación Estudios Sindicales y Cooperación de Andalucía, pp. 472-481

Castro Sánchez, A. (2018a): *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954): una historia genética de la derecha española*. Cádiz, Editorial UCA

Castro Sánchez, A. (2018b): "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)". *Revista Historia Autónoma*, 13, pp. 145-160

Castro Sánchez, A. (2018c): "La recepción de Henri Bergson en el pensamiento reaccionario español. Vitalismo y nacionalcatolicismo en José Pemartín y Sanjuán (1888-1954)", *Historia y Política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 40, pp. 239-261

Castro Sánchez, A. (2019): *El fascismo y sus fantasmas. Cambios y permanencias de la derecha radical, siglos XX-XXI*. Madrid, La Linterna Sorda

Castro Sánchez, A. (2021): "Escolasticismo y retraimiento: Unas notas sobre la recepción orteguiana de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz*". *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 37, pp. 224-235

Castro Sánchez, A. (2022): "La cal, la joya y el guijarro. Ortega y Gasset y la primera recepción de Heidegger en España". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), pp. 405-415

Collins, R. (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual.* Madrid, Hacer Editorial

Collins, R. (2010): "Respuesta". *RES. Revista Española de Sociología*, 13, pp. 129-132

Costa Delgado, J. (2011): "Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset". *Daimon Revista Internacional De Filosofia*, 53, pp. 105-116

Costa Delgado, J. (2013a): "Capital cultural, carrera profesional y trayectoria política en la crisis de la Restauración". *Sociología Histórica*, 2, pp. 153-180

Costa Delgado, J. (2013b): "Conflictos entre disidencia política y exigencia intelectual: el caso de José Ortega y Gasset". En Mª T. Navarrete Navarrete y M. Soler Gallo (eds.), *Ay qué triste es toda la humanidad. Literatura, cultura y sociedad española contemporánea*, ed. por. Roma, Aracne, pp. 59-66

Costa Delgado, J. (2015): "El *ethos* universitario en los filósofos de la generación del 14". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, pp. 245-265

Costa Delgado, J. (2017): "Etnografía de los intentos de introducción del sorteo en una agrupación política de carácter asambleario en el momento de

su acceso a las instituciones públicas: el caso de Podemos en Cádiz". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 221-237.

Costa Delgado, J. (2019): *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Madrid, Siglo XXI

Estrella González, A. (2009): "La recepción del exilio filosófico español en México: la posibilidad de un acontecimiento decisivo". *O Olho da História*, 13, s/np

Estrella González, A. (2011a): *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E. P. Thompson*, Cádiz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz

Estrella González, A. (2011b): "La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos". *Signos Filosóficos*, 12-23, pp. 141-181

Estrella González, A. (2013): "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", *Estudios Sociológicos*, 31, 92, pp. 551-579

Estrella González, A. (2014a): *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas (1865-1925)*. México DF, Editorial Jus

Estrella González, A. (2014b): "Por qué los historiadores de la filosofía también deberían leer a los clásicos de ciencias históricas". *Signos Filosóficos*, 16, 31, pp. 205-214

Estrella González, A. (2015): "La profesionalización de la filosofía y el *ethos* del exilio español en México". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, pp. 221-244

Estrella González, A. (2022a): "Redes intelectuales en los orígenes de la filosofía española contemporánea. Estudio cuantitativo", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 55, pp. 199-224

Estrella González, A. (2022b): "Orígenes de la filosofía española contemporánea. Carreras profesionales y tipos filosóficos". En A. Estrella González y G. Gutiérrez (eds.), *Entre textos y contextos. Ensayos de filosofía española contemporánea*. Madrid, Guillermo Escolar, pp. 47-76

Fernández Cáceres, M. F. (2011): "Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico". *Daimon Revista Internacional De Filosofia*, 53, pp. 29-45

Fernández Cáceres, M. F. (2013): "Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán". *Sociología Histórica*, 2, pp. 73-110

Fernández Cáceres, M. F. (2014): "Orígenes de una disidencia. Manuel Sacristán en las revistas *Estilo* y *Quadrante"*. *Historia y política*, 30 (2014), pp. 225-249

Galván, V. (2010): *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Madrid, Virus Editorial

Gross, N. (2008): *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*. Chicago, The University of Chicago Press

Henrich, D. (1991): *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart, Klett-Cotta

Kusch, M. (1995): *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge, 1995

Kusch, M. (2000): "The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case study and a Defense" en *The Sociology of Philosophical Knowledge*, ed. M. Kusch. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 15-38

Marqués Perales, I. (2008): *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. Madrid, CIS

Marqués Perales, I. (2011): "La revancha de los orteguianos. Prensa y filosofía en la España de la transición". *Daimon Revista Internacional De Filosofia*, 53, pp. 67-84

Mauger, G. (2009): "Générations et rapport des générations". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 46, pp. 107-126

Mauger, G. (2013): "Modos de generación de las 'generaciones sociales'". *Sociología Histórica*, 2, pp. 131-151

Moreno Pestaña, J. L. (2005a): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne*". Reis*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42

Moreno Pestaña, J. L. (2005b): "Chercheurs, intellectuel consacré, prophète: trois réceptions de Bourdieu en Espagne". En G. Mauger (ed.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*. Paris, Editions du Croquant, pp. 363-375

Moreno Pestaña, J.L. (2007): "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía". *RES. Revista Española de Sociología*, 8, pp. 115-137

Moreno Pestaña, J. L. (2008): *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*. Madrid, Siglo XXI

Moreno Pestaña, J. L. (2009a): "Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual". *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 15 (2), pp. 73-107

Moreno Pestaña, J. L. (2009b): "Importation philosophique et domination académique: la trajectoire intellectuelle de Jesús Ibáñez dans la sociologie espagnole". En L. Pinto (dir.), *Le commerce des idées philosophiques*. Paris, Éditions du Croquant, pp. 113-136

Moreno Pestaña, J. L. (2011): "Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 1940: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas". *Daimon Revista Internacional de Filosofia*, 53, pp. 117-143

Moreno Pestaña, J. L. (2012): ''Un programa para la sociología de la filosofía''. *Revista Internacional de Sociología,* 70 (2), pp. 263-284

Moreno Pestaña, J. L. (2013a): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*. Madrid, Biblioteca Nueva

Moreno Pestaña, J. L. (2013b): ''Intelectualmente, la muerte y la vida se dicen de muchas maneras''. *Sociología Histórica*, 2, pp.403-414

Moreno Pestaña, J. L. (2013c): ''Pierre Bourdieu y el análisis de los campos intelectuales''. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 149-165

Moreno Pestaña, J. L. (2015a): ''Jacobo Muñoz como marxista''. En G. Cano, E. Maura y E. Moya (eds.), *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 39-76

Moreno Pestaña, J. L. (2015b): ''Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria''. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, pp. 67-89

Moreno Pestaña, J. L. (2019): *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Madrid, Siglo XXI

Moreno Pestaña, J. L. (2021): ''Gustavo Bueno en el espacio del marxismo''. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 26, pp. 103-118

Moreno Pestaña, J. L. y Vázquez García, F. (eds.) (2006): *Pierre Bourdieu y la filosofía*. Barcelona, Montesinos

Muslow, M. y Stamm, M. (2005): *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp

Muslow, M. (2009): ''Qu'est-ce qu'une constellation philosophique? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels''. *Annales HSS*, 64 (1), pp. 81-109

Novella Suárez, J. (2021): *La aventura del pensamiento español*. Madrid, Editorial Sindéresis

Núñez Olguín, J. G. (2013a): ''Intelectuales ante el suceso histórico. El golpe de Estado en Chile y la reflexión política de oposición al franquismo en la España de fines de 1973'', *Sociología Histórica*, 2, pp. 211-237

Núñez Olguín, J. G. (2013b): ''Escritores, compromiso y libertad: Apuntes sobre algunas reflexiones en torno al Chile de los años sesenta''. En Mª T. Navarrete Navarrete y M. Soler Gallo (eds.), *Ay qué triste es toda la humanidad. Literatura, cultura y sociedad española contemporánea*. Roma, Aracne, pp. 183-192

Passeron, J.-C. (1991): *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*. Paris, Albin Michel

Pinto, L. (2013): ''Les neveux de Zarathoustra: avant-gardisme, gauchisme et postmodernisme'', *Sociología Histórica*, 2, pp. 39-54

Seoane Cegarra, J. B. (2011): "Manuel Mindán Manero (1902-2006). Socioanálisis de un filósofo en el centro de las actividades de la red filosófica oficial del franquismo". *Daimon Revista Internacional De Filosofia*, 53, pp. 85-104

Vázquez García, F. (2008): "La sociología de la filosofía y su aplicación al estudio de los campos intelectuales en la España actual". *Revista de Historia Actual*, 6, pp. 153-164

Vázquez García, F. (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores

Vázquez García, F. (2011): "Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)". *Daimon Revista Internacional De Filosofia*, 53, pp. 47-66

Vázquez García, F. (2013a): "Híbridos y puros. La institucionalización de la filosofía andaluza (1963-1990). Un enfoque sociofilosófico". *Sociología Histórica*, 2, pp. 3-37

Vázquez García, F. (2013b): "La primera recepción española de la epistemología histórica francesa: Gaston Bachelard (1940-1959)". *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 28 (2), pp. 303-327

Vázquez García, F. (2014): *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Madrid, Biblioteca Nueva

Vázquez García, F. (2015a): "La recepción española de la epistemología histórica francesa (Bachelard, Caguilhem) en el tardofranquismo y la Transición". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 20, pp. 85-107

Vázquez García, F. (2015b): "Un *outsider* en un mundo de *outsiders*. El ingreso de Jacobo Muñoz en la sección filosófica de la Universidad Complutense". En G. Cano, E. Maura y E. Moya (eds.), *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 93-125

Vázquez García, F. (2015c): "Adversus académicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, pp. 117-144

Vázquez García, F. (2016a): "Un Nietzsche para cristianos progresistas (1963-1975)". En S. Santiago Romero y S. Antoranz López (eds.), *La recepción de Nietzsche en España: nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*. Berna, Peter Lang, pp. 257-281

Vázquez García, F. (2016b): "Félix Duque o el 'barón de Münchhausen' de la filosofía española. Una aproximación sociofilosófica". En A. Gabilondo, P. Lanceros, A. Gómez Ramos, J. Pérez de Tudela y V. Rocco Lozano (eds.), *La herida del concepto. Estudios en homenaje al profesor Félix Duque*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 111-146

Vázquez García, F. (2017a): "La recepción de la democracia antigua en la filosofía política de Antoni Domenech: el salario social como condición de la

libertad republicana''. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34 (3), pp. 703-725

Vázquez García, F. (2017b): ''La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domenech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico''. *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, 72, pp. 141-156

Vázquez García, F. (2018): ''La emergencia de una escuela filosófica nietzscheana en la España del tardofranquismo. Una lectura sociofilosófica''. *Revista Filosofía UIS*, 15 (1), pp. 261-278

Vázquez García, F. (2021): ''La recepción del 'caso Heidegger' en el campo filosófico español (1988-2008). Una aproximación sociofilosófica''. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (1), pp. 211-232

Vázquez García, F. y Marqués Perales, I. (2015): ''Sociología del campo filosófico español entre el Franquismo y la Transición democrática. Una validación cuantitativa''. *RIS. Revista Internacional de Sociología*, 73, 3.

http://dx.doi.org/10.3989/ris.2015.73.3.e021

El hispanismo filosófico de José Luis Abellán

José Luis Abellán's philosophical hispanism

Ramón E. Mandado Gutiérrez
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Dos grandes tareas aborda la obra de José Luis Abellán: por un lado, analizar la sociedad española de la segunda parte del siglo XX proponiendo soluciones a sus problemas políticos y culturales; por otro, comprender y asumir con lucidez el devenir histórico en donde se ha gestado esa sociedad. Ambas tareas se implican mutuamente y las dos convienen al Hispanismo, pero es en la segunda donde se pone de manifiesto con mayor precisión el ejercicio histórico-filosófico de fondo que les es común, por lo que las páginas que siguen se van a ocupar preferentemente de ella. Con tal criterio se procederá a examinar los tres identificadores del hispanismo de José Luis Abellán que incumben más directamente a la Historia de la Filosofía: método de trabajo, taxonomías y valoraciones, y temas cardinales. Dentro de éstos se destacarán el concepto de modernidad, la reivindicación del legado republicano, la recuperación del exilio filosófico posterior a 1936, la proyección del pensamiento español contemporáneo en América y la defensa del estatuto científico y académico de la Filosofía española.

Palabras clave: pensamiento español, hispanismo filosófico, exilio filosófico republicano, cultura iberoamericana

Abstract: Two great tasks tackle the work of José Luis Abellán: On the one hand, to analyze spanish society in the second half of the 20th century, proposing solutions to their political and cultural problems. On the other hand, understand and lucidly assume the historical evolution in wich that society has been gestated; both tasks are mutually implied and both suit hispanism, but is the second one that reveals with greater precision the background historical and philosophical exercise that is common on them, therefore the following pages will preferentially deal whit this. Driven by this criterion, the identifiers of the hispanism of Jose Luis Abellán which pertain more directly to the History of Philosophy will be examined: Working method, taxonomies and valuations, and cardinal themes. Within these would be the concept of modernity, the vindication of republican legacy, the recuperation of philosophical exile post 1936, the projection of contemporary spanish thougth in America, and the defense of the scientific and academic statute of Spanish philosophy.

Key words: Spanish thougth, philosophical hispanism, Spanish republican philosophical exile, Iberoamerican culture.

Si algún estudioso contemporáneo se ha dedicado con tenacidad a la Historia de la filosofía española ése es José Luis Abellán García-González (Madrid 1933). Así lo atestigua la extensa nómina de sus publicaciones (más de cuatro decenas de libros), su docencia en diversas universidades de Europa y América, en especial en la Universidad Complutense de Madrid, su actividad en la UNESCO y sus numerosas conferencias, artículos, discursos, seminarios…etc. En todos esos foros y publicaciones ha promovido el llamado *Hispanismo filosófico.* Ha presidido durante ocho años el Ateneo de Madrid y tiene en su haber premios importantes, tanto por alguno de sus libros (Premio El Europeo, Premio Nacional de Ensayo), como por el conjunto de su obra (Encomienda de Alfonso X el Sabio, en España, Orden de D. Quijote en los Estados Unidos, Medalla de Plata de la UNESCO, Medalla de la cultura de Puerto Rico…) (NOGUEROLES, 2020, pp. 22-47).

Dos grandes tareas se pueden observar en tan dilatada obra: por un lado, analizar la sociedad española en la segunda parte del siglo XX proponiendo soluciones a sus problemas políticos y culturales; por otro comprender y asumir con lucidez el devenir histórico en donde se ha gestado esa sociedad. Ambas tareas se implican ineludiblemente y ambas incumben al Hispanismo, pero es en la segunda de ellas en la que se acotan con mayor precisión los contenidos histórico-filosóficos. De ésta última se van a ocupar las páginas que siguen, haciéndose precisa por tanto una previa delimitación semántica del sintagma *Hispanismo filosófico*: Habremos de tener por tal no sólo el pensamiento filosófico expresado en España y en Lengua española, sino también aquel que, en cualquier lengua, en cualquier ámbito y desde cualquier punto de partida, investiga, interpreta y valora los elementos políticos, sociales, morales, antropológicos, metafísicos e incluso religiosos del devenir histórico-cultural de España, lo cual con frecuencia acaba extendiéndose ineludiblemente a las naciones que tienen como propia alguna de las lenguas ibéricas.

Igualmente, para abordar con rigor procedimental la obra de José Luis Abellán, conviene precisar qué se entiende por *Filosofía española* o por lo menos cuáles son las coordenadas históricas en donde ésta se ubica. Al respecto, José Luis Abellán asume que, si bien desde la exactitud política sólo se podría hablar de Historia de la filosofía española a partir del nacimiento de España como estado moderno (1469-1474), sin embargo debe prevalecer una visión más genético del asunto: Poner el origen España en un momento o fenómeno político determinado del siglo XV o cifrar su realidad en el resultado de estudios exclusivamente sincrónicos, sería un reduccionismo simplista, pues el historiador no está ante un hecho político, jurídico, administrativo o diplomático sin más, sino ante una conciencia colectiva y diacrónica, cuya prehistoria, genealogía y concurrencia de factores diversos son tan importantes o más que cualquiera de sus momentos particulares (ABELLÁN, 1979-91, vol. 1, p. 152). También en el caso específico de la Historia de la filosofía española, es preciso mostrar genética y diacrónicamente los registros filosóficos que tiene aquella conciencia colectiva, algo que el historiador encuentra repartido por un amplio abanico

de fenómenos. Justamente por tal amplitud José Luis Abellán, imitando a otros estudiosos del tema, se refiere a la *Historia de la filosofía española* como *Historia del pensamiento español*. Se establece así una sutil diferencia entre *Pensamiento* y *Filosofía*, que no reduce el terreno propio de ésta, sino que más bien lo amplía:

> *La Historia de las ideas, aunque esté formada por todo el conjunto de ideas políticas, literarias, estéticas etc., lo es sobretodo gracias a las ideas filosóficas, las cuales constituyen el contenido paradigmático, si se puede decir, de esa disciplina* (IBID., p 79).

1. Caracteres del pensamiento español: esencialismo y razón crítica

La obra de José Luis Abellán debe incluirse, pues, entre aquellas que abordan la Historia de la filosofía desde el reconocimiento de tradiciones filosóficas nacionales y entre éstas una propiamente española o de origen español (Abellán, 2006, pp. 37-42). Como precedentes en el estudio de esa tradición, aunque en diferente grado y con diversos matices, constarían entre otros, Eugenio de Tapia, Gil de Zárate, Ramón Martí d´Eixalá, Gumersindo Laverde, José Fernández Cuevas, Marcelino Menéndez Pelayo, Adolfo Bonilla San Martín, Joaquín y Tomás Carreras Artau, Marcial Solana, Guillermo Fraile, Gonzalo Díaz... (Bueno Sánchez, 1992, pp. 21-48)

José Luis Abellán se involucra en la investigación y difusión del Pensamiento español, dando cuenta de las diversas doxologías que es posible encontrar en éste, pero sin cifrarlo exclusivamente en un conjunto de textos filosóficos ni en un elenco de filósofos, sino también en la comprensión de sus características comunes (*caracteres de cultura nacional*) y en el conocimiento del amplio debate colectivo que con frecuencia textos y filósofos ponen de manifiesto: Así, la tradición filosófica española se reconocería por la continuidad en la vivencia intelectual, a menudo arriesgada y dramática, que sus epítomes muestran en el cultivo de las ciencias y las artes, incluyendo en éstas la Literatura y la Teología, por la historicidad y el esteticismo que procura imprimir a sus formulaciones abstractas, por la transversalidad de sus expresiones literarias y, en suma, por una tendencia al realismo pragmático de la *filosofía mundana*, tan frecuente o más que el sometimiento al saber normalizado por la *filosofía académica.* En todo caso, quien se aplique en el estudio del Pensamiento español sin prejuicio analítico y con perspectiva de conjunto, deberá dar cuenta de una tradición filosófica particularmente condicionada por las crisis religiosas, morales, sociales y políticas de las encrucijadas históricas, en especial por las de la Modernidad (Abellán, 1979-1991, vol. I, pp. 17-20). Esta caracterización específica de la tradición filosófica española, no ha impedido que José Luis Abellán señale también las poderosas influencias europeas y musulmanas que esa tradición recibe y en ocasiones ejerce, y sobre todo su estrecha relación con el devenir histórico y cultural de América. Descartar o minusvalorar cualquiera de esos caracteres e influjos, tanto en el conocimiento del Pensamiento español como en el de la Historia de la filosofía en general, sería un error historiográfico que se cometería bien por adanismo, bien por falta de perspectiva, bien por intereses ajenos a la Filosofía.

Conviene señalar también, que José Luis Abellán procura no hacer de España o del mundo hispánico (en particular de su peripecia política y cultural en los cuatro últimos siglos) un fetiche ideológico nacionalista. Es decir, prefiere dar cuenta de los diferentes modelos o discursos que expresan la *conciencia* colectiva de los españoles, antes que aludir al *ser* o la *esencia* de lo español. Para ello se apoya en la Sociología política, Antropología cultural, Psicología, la Economía…etc. a fin de evitar que sus trabajos devengan en un discurso abstracto, de carácter místico, poético o cuasi metafísico. Pero no siempre parece conseguirlo del todo, pues nunca es fácil eludir las trampas idealistas del lenguaje o los estereotipos identitarios: Así, por ejemplo, al referirse al llamado *problema de España* (la compleja relación de ésta con la Modernidad), nunca lo atribuirá a una idiosincrasia hispánica refractaria al espíritu moderno, pero a veces se queda cerca. Ocurre por ejemplo cuando, siguiendo las tesis hoy ya periclitadas de Max Weber, vincula los recurrentes periodos españoles de crisis y retraso económico a que la mística católica de la pobreza y el desinterés por lo material está incrustada en las costumbres españolas, frente a la ética del trabajo y la mística del éxito económico que prevaleció en las sociedades protestantes o calvinistas. Estereotipos cuasi identitarios como éste, aunque no se compadezcan con los hechos, enrarecen en ocasiones el discurso histórico de José Luis Abellán. En las introducciones o explicaciones metodológicas de sus trabajos declara su propósito de proceder con criterios de Sociología política, Antropología cultural, Psicología e incluso de criticismo materialista y dialéctico, pero esa salvaguardia cientificista, no le libra de la Hermenéutica, y aunque sin duda es útil para construir una Historia de la Filosofía e incluso una Filosofía de la Historia, no siempre sirve para ceñirse estrictamente a la historiografía, sea ésta general o filosófica:

> … El "Corpus de la Historia de la Filosofía Española" - el gran ideal historiográfico de Menéndez Pelayo - había quedado detenido en el siglo XVI con la gran aportación de Marcial Solana. El nacionalismo no daba para más; tras el XVI la decadencia española se había manifestado imparable y eso nos había conducido a la gran crisis del 98 en los comienzos del siglo XX y treinta años después, a la guerra civil y sus catastróficas consecuencias. Se imponían nuevos planteamientos renovadores del pasado; había que empezar una nueva era histórica y nada mejor para ello que la razón crítica. Así surge la "historia crítica" del pensamiento español, que no era sino un ejercicio paralelo de lo que se estaba haciendo en el campo de la economía, de la sociología, de la antropología, de la política… (Abellán, 2009a, p. 340).

Que los trabajos de José Luis Abellán no logren zafarse siempre del esencialismo identitario, es comprensible por la propia dialéctica de su reacción contra la hagiografía hispánica del nacional-catolicismo que conoció en su juventud, pues al expresar tal reacción a menudo asume, de un modo quizás inconsciente e inevitable, la necesidad de un concepto

también idealizado y tópico de nación. Por ejemplo, en algunos de sus escritos aboga por una *desespañolización de España*, lo cual cercenaría de raíz el sentido y hasta la posibilidad de su propia obra. Se verá por ello obligado a clarificar que con tal afirmación se refiere a la idea franquista de España. Ahora bien, con ello asume dos postulados: la existencia de una España propiamente española, distinta de la falsa conciencia colectiva promovida por el nacional-catolicismo y la necesidad de un discurso nacionalista español, ilustrado e inclusivo, presente en historiadores antifranquistas e incluso en su misma obra:

> En los años ochenta hablaba yo de una "desespañolización" de España, y esto es en realidad lo que ha ocurrido. Había que dar la espalda a la España de la Inquisición y de los autos de fe; aquella cuyo paradigma situaba Menéndez Pelayo en tres grandes focos "luz de Roma", "Cruz de Trento" y "Espada de Lepanto". Por eso hemos insistido a la hora de hacer nuestras investigaciones en la razón crítica, frente a la exaltación nacionalista y hagiográfica de inspiración menéndezpelayana. (Ibid., p. 336; y Abellán, 1993, p. 97)

Es posible que la praxis historiográfica que precisa la *razón crítica,* mencionada en el párrafo transcrito, tenga que ver con las actitudes estéticas y morales con las que Nietzsche propone cultivar la historia, en cuyo caso cualquier reproche a José Luis Abellán sería forzosamente menor. Destaca entre esas actitudes el criticismo a ultranza que el historiador debe sostener sobre su propia obra. José Luis Abellán da muestras de esa actitud en las frecuentes precisiones a las que somete sus propios planteamientos y en las aclaraciones del alcance exacto de sus juicios históricos:

> ¿Cuál es, en definitiva, la aportación de Menéndez Pelayo a nuestra disciplina? Esta provine siempre, como mencionamos arriba, de un agudo sentido histórico que le lleva a una toma de conciencia histórica del problema de la historia de la filosofía española. De aquí arranca su gran aportación bibliográfica al tema, por un lado, y la comprobación más allá de toda duda de la existencia de una Historia de la Filosofía en España (Abellán, 1975a, p. 373).

De no mediar precisiones de este tipo en su obra, José Luis Abellán tras haber reducido todo el pensamiento menendezpelayano al momento juvenil y menos maduro de éste, no hubiera podido aceptar en 2012 la titularidad de la Cátedra Menéndez Pelayo de la UIMP, del mismo modo que tampoco podríamos apreciar la lúcida clarificación de sus descalificaciones absolutas de la Contrarreforma católica, cuando establece distintas fases en ella y da cuenta de los elementos reformadores y modernos del Concilio de Trento o cuando elogia el humanismo erasmista que, a su entender, nutre la obra de místicos y teólogos contrarreformistas tan destacados como Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola o Francisco Suárez (Abellán, 1996, p. 127-13; idem, 1979-91, vol. 2, pp. 567 y ss., y vol. 3, pp. 31, 52-54, 60; idem, 1982a).

2. Método de trabajo.

Para comprender adecuadamente la obra de José Luis Abellán es necesario tener en cuenta el método con el que procede y que él denomina

en alguna ocasión método de *razón crítica* y en otras de *historia de las ideas*. De las explicaciones que ofrece sobre este particular se puede deducir cierta influencia en ello de pensadores como Karl Mannheim, Max Weber, Walter Stark y sobre todo de Ortega y Gasset. Sin embargo, dado que el campo específico al que ha dedicado sus trabajos ha sido el ensayo histórico-filosófico y no la Epistemología de las Ciencias sociales (San Miguel, 2010, p. 258), se hace preciso determinar su método de trabajo deduciéndolo, sobre todo, de su propia praxis como historiador:

> *Se trataba de rescatar, en primer lugar, como ya he dicho una perspectiva neutral, aséptica, no axiológica y fuera de toda ideologización, y para eso me parecía que era fundamental partir de los propios hechos históricos, sin valorarlos, Por ello, en todos los capítulos de mi trabajo, hay un primer apartado en el que se enuncian todos los hechos históricos, tanto en su dimensión política como económica, social o cultural. Y después, partiendo de esos datos históricos, que son hechos y no valores, realizar un estudio científico, a través de la sociología del conocimiento y de la psicología como metodología científica.* (Abellán, 1979-91, vol. 5, p.297)[10]

Aunque el carácter sintético, generalizador y descriptivo de los trabajos de José Luis Abellán no facilite siempre determinar con precisión la metodología que rige en ellos (San Miguel, 2010, p. 265), sí puede deducirse que, por lo común, tiende al siguiente esquema o patrón procedimental:

a) Someter a revisión historiográfica las fuentes documentales y los relatos históricos de la Filosofía española disponibles, a fin de determinar su carga ideológica.

b) Buscar en los fenómenos historiográficos discretos (textos, personajes, grupos o epítomes filosóficos), los elementos que permiten afirmar su pertenencia a una misma categoría, tradición o conjunto hispánico. Tales elementos comunes operarían como factores de objetivación y comprensión histórica. Los elementos comunes más evidentes serían, sin duda, los relativos a las circunstancias materiales: procedencia geográfica (española e iberoamericana, sobre todo), registro idiomático (latín y lenguas ibéricas), adscripciones religiosas (catolicismo sobre todo, pero también las variantes ibéricas del Judaísmo e Islam, así como sus respectivas heterodoxias), adscripciones políticas (dinastías, facciones, grupos, partidos, ideologías…). Sin embargo, como ya se ha indicado antes, no serían menos importantes, los elementos referidos a la existencialidad o modo de vivir en las circunstancias materiales: realismo, mundanidad, historicidad, extrañamiento o exilio, esteticismo discursivo, valoración del mito… etc. (Abellán, 1979-1991, vol. 1, pp. 126-147). A estos elementos se les denomina de varias formas: *caracteres nacionales, categorías propias, características culturales, conciencia nacional, conciencia colectiva*….

[10] Para una referencia completa del método de trabajo historiográfico de José Luis Abellán, véase el capítulo *Metodología e introducción histórica* que abre el vol.1 de esa misma obra.

c) Argumentar y explicar la existencia de una tradición filosófica española tanto por la permanencia en el tiempo de los caracteres encontrados en textos y autores, como por la consciencia que se tiene de ello. En dicha tradición se distinguirían grandes periodos y aún dentro de éstos, variantes, fases, momentos singulares…etc. Así pues, la tradición filosófica española consistirá en un conjunto de tendencias, corrientes de pensamiento, escuelas y autores, bajo cuyas diferencias subyacen y evolucionan diacrónicamente unos *caracteres culturales* similares o una conciencia colectiva común.

d) Analizar e interpretar la continuidad de la tradición filosófica española, con criterios y métodos de Antropología social antes que de Antropología étnica (esencialismo identitario), es decir como un proceso sociocultural dialéctico constante y siempre inconcluso. Y ello a pesar de que la constatación de caracteres propios en una tradición no ponga fácil al historiador eludir al referirse a ella el criterio de *identidad permanente* (Abellán, 1975a, p. 165).[11] Tal proceso de continuidad filosófica, si bien se pone de manifiesto preferentemente en objetos literarios (textos de variada índole), también lo hace en objetos artísticos, religiosos, políticos, consuetudinarios… etc.

e) Determinar el valor de la tradición filosófica española o hispánica (es decir su contribución al descubrimiento de valores morales y a la construcción de instituciones universales), no sólo por los discursos estrictamente teoréticos elaborados dentro de esa tradición (teorías, doctrinas, tesis, incluso simples filosofemas…), sino también por las actitudes y maneras de afrontar las vicisitudes históricas que los protagonistas de esa tradición ponen de manifiesto. Así, las diversas maneras que encontramos en el mundo hispánico de gestionar sus aciertos, fracasos, innovaciones, agrupamientos, fracturas, expansiones, crisis, resistencias…etc., a menudo sirven como referentes críticos para evaluar fenómenos universales (en especial el de la Modernidad) pues proporcionan al historiador de la Filosofía tanto modelos representativos (paradigmas) como incluso modelos ejemplares (metros).

3. Taxonomías y valoraciones.

Los trabajos de José Luis Abellán han dado cuenta de las diversas orientaciones intelectuales y fronteras ideológicas, en donde deben ser ubicados los autores que se estudian en ellos. Su análisis e interpretación según el método que se acaba de detallar, da lugar a taxonomías y valoraciones morales o políticas, con las que se podrá o no coincidir, en todo o en parte, pero que en cualquier caso representan un esfuerzo notable de recopilación y comprensión, en donde destaca la *Historia crítica del Pensamiento español* (1979-1991) (Bueno, 1979, pp. 101-104). El registro historiográfico y contenido analítico de esta obra se ha ido ampliando en sucesivas ediciones y a lo largo de tres décadas, llegando a sumar siete volúmenes (Abellán, 1979-1991). La notable difusión que ha logrado se ha

[11] "El solapado panegírico que hace Abellán de España, amparado en su examen del "ser" de América, se evidencia en varias de las interpretaciones que ofrece acerca de personajes y sucesos históricos o de tendencias intelectuales…". (San Miguel, 2010, p. 263).

debido en buena medida a su utilidad como auxiliar para el estudio de la Filosofía española, por lo que su autor ha tratado de facilitar ese uso didáctico en manuales más reducidos, tales como *El pensamiento español de Séneca a Zubiri* (1977) o *Historia del Pensamiento español de Séneca a nuestros días* (1996).

Según se deduce del conjunto de sus trabajos, José Luis Abellán da cuenta del acontecer de la Filosofía en España desde la Antigüedad latina hasta nuestros días, con un criterio taxonómico predominantemente cronológico o *periodizador* y muy apegado al que es habitual en las historias generales de España. En ello coincidiría con Américo Castro, Tuñón de Lara y con historiadores orteguianos como José Antonio Maravall (*Estudios de historia del pensamiento español*) o Julián Marías (*Razón histórica de las Españas*). Se podrá discutir si el criterio historiográfico de periodización, tendente siempre más a la *comprensión* que a la *explicación*, resulta demasiado genérico para el análisis riguroso de una tradición filosófica, u objetar que determinados elementos fronterizos en ésta (caso de los místicos o los novatores por ejemplo) deberían ser incluidos en un periodo diferente, pero en todo caso el criterio de periodización es siempre divulgativa y pedagógicamente eficaz, por lo que haberlo utilizado no debería restar mérito por sí sólo a los trabajos de José Luis Abellán. Quizás las periodizaciones de la Filosofía española más útiles didácticamente sean las que ofrece en *Historia del pensamiento español desde Séneca hasta nuestros días* y en el *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, ésta última en colaboración con Luis Martínez Gómez, aunque para un mejor entendimiento del trabajo como historiador de José Luis Abellán, conviene completar ambas periodizaciones con criterios y registros historiográficos presentes en otros escritos suyos; para ello bien podría servir este esquema:

-**La Antigüedad (del s. I al s. XV**): Este dilatado periodo es concebido como prehistoria de la Filosofía española en donde se distinguen las siguientes etapas y grupos de autores: Filósofos hispano romanos (Séneca, Moderato de Gades, Calcidio…); filósofos paleocristianos visigodos y carolingios (Prisciliano, Liciniano de Cartagena, Martín de Braga, Pablo Orosio, Isidoro de Sevilla…); Filósofos hispanos musulmanes e hispanohebreos aristotélicos y neoplatónicos (Averroes, Maimónides, Avempace, Ibn Tufayl, Ibn Jaldún...); Escuela de traductores de Toledo y los maestros de la Escolática cultivada en los reinos cristianos bajo medievales (Domingo Gundisalvo, Raimon Llul, Pedro Hispano, Anselm Turmeda…)

- **Edad Moderna (s. XVI)**: La *modernidad* de este periodo se circunscribe exclusivamente al Renacimiento y la primera parte de la Contrarreforma católica. Se incluirían en este periodo el Humanismo (Benito Arias Montano, Francisco Sánchez *El Brocense*…Fray Luis de León, Francisco Cervantes de Salazar, Fernán Pérez de Oliva, Alonso de Castrillo,), el Erasmismo (los hermano Juan y Alfonso de Valdés, Luis Vives, Andrés Laguna...), el Neoplatonismo (Fernando de Córdoba, Sebastián Fox Morcillo, León Hebreo…), el nuevo Criticismo aristotélico (Pedro Núñez de Brea, Francisco Cardillo Villalpando, Juan Bautista Monllor…), el Precartesianismo (Gómez

Pereira, Francisco Sánchez *El Escéptico*, Simón Abril, Miguel Sabuco…), los Médicos filósofos (Francisco Vallés, Juan Huarte de San Juan…), los Maestros de la Escolástica salmanticense sobre la dignidad del hombre, el Derecho natural y el Derecho de gentes (Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Francisco Suárez…), los Maestros de la Escolástica salmanticense sobre Teología política, Metafísica, Lógica y Teoría económica (Francisco Suárez, Bartolomé de Medina, Diego de Zúñiga, Alfonso de Castro, Melchor Cano…), el utopismo americanista y el nacimiento de la Antropología cultural (Vasco de Quiroga, Toribio de Benavente o *Motolinía*, Bernardino de Sahagún, José de Acosta…) el Misticismo reformador (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Juan de Ávila, Luis de Granada…), los reformadores Protestantes (Cipriano Valera, Casiodoro de Reina Juan Pérez, Antonio del Corro, Juan Pérez…)

- **El Barroco (s. XVII)**: Este periodo es caracterizado como tránsito entre dos ciclos políticos y culturales, de esplendor áureo el uno y de decadencia el otro. Un desencadenante fundamental de este proceso sería la conformación de una segunda parte en la Contrarreforma católica, particularmente rigurosa y aislacionista, en torno a la cual se concitaría la evolución ideológica y psicológica de muchos autores. El Barroco se expresaría en éstos como una suerte de catarsis intelectual que transforma el pesimismo por el fracaso político, militar o económico en expresión estética y moral, en ocasiones sublime, del desengaño (Abellán, 1979-1991, vol. 3, p. 52).

En el despliegue intelectual del Barroco, José Luis Abellán se detiene sobre todo en cuatro exponentes fundamentales: el pensamiento político, el esteticismo literario, el conceptismo filosófico, el misticismo y la Escolástica académica. En los últimos veinte años del s. XVII entran en escena los llamados *Novatores*, que si bien proceden del barroco y mantienen algunas características expresivas de este paradigma, su actividad y significado intelectual estarían más próximos al espíritu ilustrado del s. XVIII. En las taxonomías filosóficas del del s. XVII elaboradas por José Luis Abellán, los principales referentes son los siguientes:

a) Con relación al pensamiento político, destacarían las obras desarrolladas a propósito del maquiavelismo (Pedro Ribadeneira, Diego Saavedra Fajardo, Baltasar, Álamos de Barrientos, Mateo López Bravo, …)

b) Con relación al esteticismo literario, destacarían los discursos teológicos, morales y políticos en la poesía, la novela y el teatro (escepticismo irónico de la novela picaresca, realismo gnoseológico e idealismo ético en el Quijote de Miguel de Cervantes, vitalismo estético en Lope de Vega, estoicismo en Francisco de Quevedo, dramatismo metafísico, teológico y político en Calderón de la Barca, …).

c) Con relación al conceptismo filosófico, la referencia fundamental y destacadísima es la que se dedica a Baltasar Gracián, sin duda el exponente filosófico más relevante y con mayor proyección del Barroco español.

d) Con relación a misticismo barroco, se presta una atención particular al Quietismo de Miguel de Molinos.

e) Con relación a la Filosofía académica o universitaria, se da cuenta del escolasticismo tradicional (Juan de Santo Tomas, Rodrigo de Arriaga…) y del Lulismo (Pedro Bermudo y Sebastian Izquierdo)

- **La Ilustración (s. XVIII)**: Este periodo es presentado como una sucesión de experiencias renovadoras e impulso modernizador en el mundo hispánico, a menudo desconocidas en toda su amplitud o injustamente infravaloradas. De tales experiencias no sólo es preciso recuperar historiográficamente obras, personajes y peripecia política, sino también comprender y apreciar en ellas cuatro elementos particularmente expresivos del carácter propio de la Filosofía española: Su carácter mundano más que académico, el alcance universal de las modernizaciones particulares que promueven, el pragmatismo y posibilismo reformista con el que se proceden en ellas y la vitalidad moral (el riesgo personal en ocasiones dramático) que son capaces de asumir sus protagonistas. A caballo de los siglos XVII y XVIII entran en escena el grupo de los Novatores (Gregorio Máyáns, Juan de Cabriada, Crisóstomo Martínez, Nicolás Antonio, Juan Caramuel, Tomás Vicente Tosca…) cuyo significado histórico es recogido en los trabajos de José Luis Abellán con mayor claridad que su ubicación exacta entre el Barroco y la Ilustración. Ciñéndose estrictamente al siglo XVIII, destacan en los trabajos de José Luis Abellán cuatro grupos intelectuales distintos, pero no incomunicados entre si: los ilustrados (Jerónimo Feijóo, Gastar de Jovellanos, el Conde de Floridablanca, Pedro Rodríguez de Campomanes, Pablo de Olavide…) los jesuitas (en especial los expulsos), las sociedades económicas y los utopistas.

-**El Romanticismo y el Liberalismo (1808-1874):** Aunque los trabajos de José Luis Abellán caracterizan el periodo que media entre 1808 y 1874 sobre todo por las diversas variantes del Romanticismo y del Liberalismo, las taxonomías relativas a este periodo le asignan también otros movimientos intelectuales más o menos afines o relacionados con aquéllos. En el conjunto destacan los siguientes: el Romanticismo (Mariano José de Larra, José Espronceda, el primer Juan Donoso Cortés…), el Liberalismo (Francisco Martínez Marina, José Blanco White, Martínez de la Rosa, Javier de Burgos, Patricio de Azcárate…), el Hegelianismo (Manuel de la Revilla, Emilio Castelar, Francisco Pi y Margall), la Apologética tradicionalista, espiritualista y escolástica católica (Ceferino González, Alejandro Pidal, Juan Manuel Ortí y Lara, Juan Vázquez de Mella…) y el Krausismo (Julián Sanz del Río, Federico de Castro, Nicolás Salmerón…).

-**La crisis contemporánea (1875-1936)**. En el último tercio de siglo XIX se produce en España una suerte de aceleración cultural relacionada con sucesivas crisis políticas y sociales, cuya diversidad de expresiones filosóficas no sería tan significativa como su coincidencia en un mismo periodo de sesenta y un años. Este criterio le permite a José Luis Abellán, agrupar tales expresiones filosóficas en un mismo objeto historiográfico. Destacan en éste los siguientes elementos: El Krausopositivismo (Urbano González Serrano, Manuel Sales y Ferré, Adolfo González Posada…), la innovación pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza (Francisco

Giner, Gumersindo de Azcárate, Bartolomé Cossío…), la renovación del pensamiento católico (el segundo Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Marcelino Menéndez Pelayo), el surgimiento del anarquismo y socialismo hispanos (Francisco Ferrer y Guardia, Paul Lafargue, Anselmo Lorenzo, José Mesa, Ricardo Mella, Antonio García Quejido, Jaime Vera, el joven Miguel de Unamuno…) y los primeros regeneracionistas (Joaquín Costa, Lucas Mallada, Macías Picavea, César Silió, Damián Isern…).

Por lo que se refiere a la parte del siglo XX correspondiente a este amplio periodo, la taxonomía historiográfica de José Luis Abellán distinguirá tres etapas: Modernismo y la Generación del 98 (1898-1913); la etapa que va desde la Gran Guerra a la Guerra Civil Española (Generaciones del 14, del 27 y Escuela de Madrid)

-**La Filosofía española posterior a la Guerra Civil de 1936**: En este periodo los trabajos de José Luis Abellán distinguen cuatro grupos de pensamiento: El tradicionalista escolástico auspiciado académicamente por el franquismo, el pensamiento republicano en el exilio, la *tercera vía* que representa el encuentro de filósofos radicados en el interior de España con los del exilio y por último el grupo de intelectuales que José Luis Abellán denomina Generación del 56.

La amplitud y generalidad de algunos elementos de esta taxonomía y periodización es evidente y ha dado lugar a discrepancias. Subyace en ello el debate nunca resuelto sobre el concepto de *generación*, en especial el sostenido por Ortega y Gasset y por Pedro Laín Entralgo (Abellán, 1992, pp. 35 y ss). Sin embargo, no por eso debe minusvalorarse el aparato crítico ni el análisis heurístico de la mayoría de los trabajos de José Luis Abellán, ni la atención que presta a la ligazón interna de los fenómenos que estudia. Así, por ejemplo, con respecto a la taxonomía del s. XIX no sólo inscribe las diversas corrientes de pensamiento dentro de tipologías ideológicas (*apologética católica*, *liberalismo romántico*, *socialismo utópico*, *krausopositivismo*, *insitucionismo*, *federalismo*, *panteísmo*…, etc.), sino que también trata de describir los procesos evolutivos y transformaciones doctrinales que se constatan en el interior de tales corrientes:

> …hemos insistido abundantemente en la idea de que el paso del krausismo al positivismo no se produjo radical ni repentinamente, sino que fue fruto de un proceso lento en el cual entraron varios ingredientes, dándose en esa evolución un momento que llamamos "krausopositivismo" … (Ibid., p. 108)
>
> En páginas anteriores hemos distinguido entre "krausismo" e "institucionismo" como movimientos filosóficos afines, pero con clara diferencia entre sí (sic), a pesar de haberse considerado tradicionalmente el segundo como una dependencia del primero. Hemos visto que la realidad no era tan simple, y que la hondura y originalidad del planteamiento krauso-positivista como distinto del krausismo puro es lo que permitió poner en marcha un planteamiento tan radical de reforma pedagógica como el que supuso la Institución Libre de Enseñanza (Ibid., p. 175)
>
> El suceso (la furibunda descalificación que en 1882 sufre Menéndez Pelayo por parte del integrismo católico de Joaquín Fonseca) no sólo

> le hirió hondamente, sino que le obligó a un proceso de interiorización y revisión crítica de su propio pensamiento, llevándole a posturas liberales. Es evidente que en 1910 el proceso está consumado y los sucesos de aquel año así lo confirman. Es el año del centenario de Balmes… (Abellán, 1979-1991, vol. 5. I, p. 366).

En cuanto a las valoraciones históricas y políticas que José Luis Abellán vierte en sus trabajos, merece destacarse la claridad de sus puntos de vista, así como la honestidad con la que es capaz de replantearlos según va progresando en su obra, en especial cuando evalúa el alcance filosófico y justo significado intelectual y político que debe darse a autores particularmente afectados por el olvido o por los tópicos de cualquier signo, caso de Gregorio Mayans, Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés, Francisco Giner de los Ríos, Fernando de Castro, Marcelino Menéndez Pelayo, Juan David García Bacca, George Santayana, Julián Marías, Xavier Zubiri,…etc.:

> ¿Cómo es posible hacer una historia cultural de nuestro siglo XIX teniendo sólo en cuenta el krausismo y al idealismo o positivismo de bolsillo de un Nieto Serrano, un Benítez de Lugo, un Pi y Margall o un Manuel de la Revilla?¿Cómo es posible minusvalorar a un Donoso o a Balmes, que no sólo son filósofos católicos, sino que dan expresión a todo un estado colectivo de conciencia, suponiendo que no queramos fijar la atención en los escolásticos, que dan el tono de la filosofía oficial de la España de aquel tiempo, un Pidal y Mon, un Ortí y Lara, por ejemplo. ¿Es que se puede prescindir de la polémica sobre la ciencia española de Menéndez Pelayo en una historia fidedigna de nuestro siglo XIX? (Abellán, 1975a, p. 224).

4. Temas cardinales: modernidad, reivindicación del proyecto republicano, recuperación del exilio, proyección del pensamiento español contemporáneo en América y estatuto científico y académico de la filosofía española.

Aunque José Luis Abellán incluye en las historias generales del pensamiento español autores y asuntos relativos a toda época, presta una atención especial, sobre todo en los ensayos, a los de los siglos XVIII, XIX y XX. Ello es debido, sin duda, al interés que siempre ha mostrado el hispanismo por la compleja relación de España con la modernidad (Abellán, 2005, pp. 7 y ss). Los aspectos filosóficos de esa relación han sido, si cabe, aún más complejos, pues desde la apología de la cultura española que hiciera en el siglo XVIII el ilustrado Juan Pablo Forner hasta la actualidad, modernidad y antimodernidad se mezclan constantemente en una dialéctica refractaria a cualquier simplificación (Abellán, 1979-1991, vol. 3, pp. 829-838). El historiador que lo aborda se encuentra, incluso en el interior mismo de muchos textos y autores, con la doble mirada de un Jano bifronte, que tanto asimila el pensamiento español a la modernidad como lo excluye o lo aleja de ésta. En reconocer sin sectarismo la mezcla

de ambas miradas en los protagonistas de ese pensamiento, sea cual fuere su adscripción ideológica, reside el rigor historiográfico.

Cuatro son las direcciones que toman los trabajos de José Luis Abellán en este asunto: la propia concepción de Modernidad, la reivindicación del proyecto cultural republicano, la recuperación del exilio filosófico posterior a la Guerra Civil de 1936, la proyección del pensamiento español contemporáneo en América y el estatuto científico y académico que se debe dar a la Filosofía española.

4.1. Concepto de modernidad:

El paradigma de modernidad con el que opera José Luis Abellán es inseparable del raciovitalismo que impregna sus escritos. Aunque éstos no desconocen los factores económicos y técnicos que sostienen los fenómenos históricos y los patrones de pensamiento, la objetivación de todo ello en un discurso filosófico sobre la historia, finalmente, José Luis Abellán la hace depender de factores de índole moral, religiosa, estética, diplomática…etc. La admiración con la que en un determinado momento recibe el materialismo dialéctico de autores como Enrique Tierno Galván o Manuel Tuñón de Lara, es ocasional y no le aparta en sus críticas históricas y en sus opciones políticas, del enfoque idealista del raciovitalismo (Abellán, 1975a, pp. 290 y ss). Así, la modernidad por la que se interesa consistirá fundamentalmente en el abandono del dogmatismo religioso e ideológico, sobre todo de sus variantes más sectarias, y en la adopción de usos, costumbres y normatividad ilustrados tolerantes, inclusivos y democráticos. Este modelo de modernidad, a pesar de la oposición de grupos influyentes que siempre tuvo dentro de España, nunca ha sido desconocido en ésta y por tanto modernizar hoy la conciencia colectiva de los españoles, exige revindicarlo como suyo e integrarlo en las políticas educativas y culturales promovidas por los gobernantes (Abellán, 1979). Con este paradigma de clara influencia orteguiana (Abellán, 2003b, p. 180), José Luis Abellán examina el pasado y propone el presente: Si la modernización de España siempre habría consistido en la adopción de los patrones de conducta pública aludidos, en la actualidad exigirá, además, integrar España en los sistemas socioeconómicos y en las instituciones supranacionales de Europa Occidental posteriores a la II Guerra Mundial (Unión Europea, Consejo de Europa e incluso OTAN).

Estaríamos, por tanto, ante un modelo de modernidad reformista nunca revolucionario, propio del que, a medio camino entre el pensamiento liberal y la socialdemocracia, ha predominado en la sociedad española durante los últimos treinta años del siglo XX. José Luis Abellán cree encontrar referentes e incluso precedentes históricos de ese modelo, en el erasmismo, el reformismo *ilustrado*, el romanticismo liberal, el socialismo utópico y postkantiano de algunos krausistas, en los usos pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza… etc. (Abellán, 1979-1991, pp. 133 y ss).[12] Quien se adentra en ello advierte con claridad que se están saldando cuentas con la época franquista y procurando un discurso sobre la nación española, que sirva para legitimar intelectualmente la Transición democrática y la

[12] Con referencias a Fernando de los Ríos. Ver también Abellán, 1975c, pp. 7-71; y Abellán, 1976b, pp. 27 y ss.

Monarquía parlamentaria acogida a la Constitución de 1978. Como no podría ser de otro modo, en la difusión de este paradigma de modernidad y sus precedentes históricos José Luis Abellán proyecta también su biografía y su propia evolución ideológica.[13]

4.2. Reivindicación del legado republicano:

Estrechamente vinculado a lo que se acaba de exponer, estaría el segundo tema cardinal que aborda el hispanismo filosófico de José Luis Abellán: la reivindicación del legado republicano o más exactamente de su acervo cultural, como componente ineludible del pensamiento español. Tal reivindicación no se encuentra sólo en trabajos sobre asuntos y autores relacionados con la I y II Repúblicas, sino que subyace también, de una u otra forma, en los trabajos que José Luis Abellán ha dedicado a personajes críticos y reformistas de los cuatro últimos siglos de la historia de España, a los que se califica como *conciencia disidente* de la Filosofía española (Abellán, 1970), sobre todo si en algún momento han estado perseguidos o sometidos a sospecha y vigilancia (Bartolomé de Las Casas, Juan Luis Vives y los erasmistas, Vasco de Quiroga, Teresa de Jesús, Fray Luis de León, Gregorio Mayans, Gaspar de Jovellanos, Pablo de Olavide…etc). En ello José Luis Abellán sigue la senda de maestros como Marcel Bataillon, Joaquín Xirau o Azorín (Bataillon, 1966, p. 805; Abellán, 1979-1991, vol. 4, pp. 461-465). De modo más directo incluye en el acervo republicano a los personajes que como, José Blanco White, Julián Sanz del Río, Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos, etc., …, se registran en las diversas expresiones del liberalismo español del siglo XIX (romanticismo, krausopositivismo, federalismo, Ateneo de Madrid…etc). Se encuadren o no en formaciones políticas republicanas, José Luis Abellán encuentra en todos ellos una veta de pensamiento modernizador que, a la postre, cristaliza en el ideal republicano. En las concreciones políticas de ese ideal se podrán advertir errores, pero sus valores cívicos son elogiados y se estiman necesarios para alimentar la conciencia nacional española en el presente. A modo de ejemplo, véase cómo se vincula el decimonónico federalismo de Pi y Margall con el actual Estado de las Autonomías:

> La unidad nacional no depende, pues, tanto de los lazos políticos que unen a los ciudadanos, ni de la forma de Gobierno que adoptan cuanto de vínculos más hondos engendrados en las entrañas de la historia… En este sentido el federalismo es también expresión política del romanticismo, entre otras de las que estamos viendo en este libro. Romanticismo que no nos es ajeno a los hombres de hoy, pues sus consecuencias se prolongan hasta nuestros días. Si es cierto, de acuerdo con la forma pimargalliana, que el federalismo es

[13] En la propia contraportada del libro *Mi geografía sentimental*. (cfr. ABELLÁN (2014) José Luis Abellán presenta su trabajo en estos términos: *Por otro lado no podía obviar el hecho de que no siempre había sido estrictamente fiel a la realidad; a veces he cambiado algunos nombres, otras me he inventado situaciones inéditas… El libro es, sobre todo, una profunda reflexión sobre las vivencias más importantes que he tenido a lo largo de los años y que han dado sentido a mi vida, convirtiéndolo en una autognosis…*

> clave para la libertad de los pueblos, no lo es menos que "las autonomías son el coronamiento de la democracia (Abellán, 1979-1991, vol. 4, p. 599; y Abellán, 2007, pp. 12 y ss).

Según José Luis Abellán, el pensamiento republicano del siglo XIX habría madurado en un proyecto político verdaderamente moderno, de marcado sesgo europeísta, racionalista y cientificista, en la segunda década del siglo XX, por obra sobre todo de la llamada Generación del 14 (los Ortega y Gasset, Ramón Pérez de Ayala, Gregorio Marañón, Salvador de Madariaga, Manuel Azaña, Juan Negrín, Blas Cabrera, Fernando de los Ríos, etc.) … A diferencia del escepticismo, incluso del nihilismo esteticista que había embargado a la Generación del 98, tales autores no sólo constataron que la Restauración monárquica de 1875 se encaminaba hacia una crisis irreversible, sino que se hacía preciso articular la alternativa republicana a ésta, desde una formulación moderna de la conciencia nacional. En la recapitulación del alcance filosófico que tuvo este grupo, en donde se registran direcciones tan diversas como el historicismo, el raciovitalismo, el socialismo o el neopositivismo, José Luis Abellán, concede la primacía a José Ortega y Gasset, tanto por la repercusión de sus escritos, como por las importante empresas editoriales y políticas que promovió, como por el liderazgo intelectual que asume en la nueva Facultad de Filosofía Letras que inaugura la Ciudad Universitaria de Madrid en 1932. Esta facultad, concebida como patrón pedagógico e incluso arquitectónico de la profunda renovación universitaria iniciada en las décadas anteriores, pondrá de manifiesto un momento de esplendor en la Filosofía española, que elevará por ello su prestigio entre las europeas. Sus principales profesores, aunque se inspiraban o provenían de la Institución Libre de Enseñanza, supieron concitarse con profesores y alumnos procedentes de ámbitos ideológicos distintos, para lograr un ejemplar ambiente de respeto y diálogo intelectual. Sus actividades, además, convergían con las de otras entidades educativas y culturales inspiradas en criterios semejantes (Centro de estudios históricos, Junta para la ampliación de estudios, Residencia de estudiantes, Instituto escuela, Residencia de señoritas, etc.). Todo ello formaría parte de un periodo, el primer tercio del siglo XX, que ha sido considerado la Edad de plata de la cultura española y que alcanzaría su cenit durante la II República, por lo que, no sin exceso, en ocasiones se acaba incluyendo la totalidad de ese periodo de esplendor en el acervo cultural republicano.

Por lo que atañe al momento álgido de ese periodo (1914-1936) José Luis Abellán, siguiendo a Ferrater Mora y a Julián Marías, asume que en torno a Ortega se agrupan un conjunto de colegas y discípulos sobresalientes que conforman la llamada *Escuela de Madrid* (Manuel García Morente, Julián Besteiro, Xavier Zubiri, Juan Zaragüeta, José Gaos, Joaquim Xirau, Recasens Siches, Lorenzo Luzuriaga, María Zambrano, Paulino Garagorri, Manuel Mindán, etc., así como los propios Julián Marías y Ferrater Mora) (Abellán-Mayo, 1991). La Guerra Civil impondrá la disgregación de los componentes de esta Escuela y su desarticulación como grupo. José Luis Abellán asume también la controvertida tesis de Eduardo Nicol, de que la citada Escuela encontraría un paralelo en otra, llamada *Escuela de Barcelona*, en la que se integrarían entre otros José Ferrater Mora, Joaquim Xirau, Eugenio D´Ors y

el propio Eduardo Nicol, la cual compartiría con la madrileña, aunque con marcadas características propias, un historicismo raciovitalista de inspiración orteguiana (Abellán, 1998, I parte).

Si bien José Luis Abellán advierte que casi todos los protagonistas de este periodo de la filosofía española provienen de la burguesía ilustrada y se ubican en diversas opciones políticas liberales de centro derecha y de izquierda (Abellán, 1979-1991, vol. 5), [14] en ocasiones se suma a trabajos colectivos en donde el acervo filosófico y cultural republicano parece atribuirse casi exclusivamente a personalidades vinculadas al socialismo (Abellán-Nadal, 2004, pp. 349 y ss). Sería un error atribuir esta reducción a la influencia lograda por la izquierda política en los medios universitarios durante los últimos años del franquismo, de la que no se escaparía el propio José Luis Abellán. En aquel reduccionismo estaría influyendo, sobre todo, el hecho incuestionable y dramático de la polarización política que muchos de los intelectuales republicanos procedentes del liberalismo burgués, experimentan durante la II República y la Guerra Civil de 1936. Ahora bien, igualmente incuestionable es que no en todos se produjo esa polarización y que bastantes de ellos, sin abandonar la opción republicana y el antifranquismo, procurarán eludir durante el exilio, cualquier sectarismo ideológico y partidista e incluso entablar diálogo intelectual con autores procedentes del régimen franquista que, a su vez, estaban asumiendo y ponderando el acervo cultural republicano.[15]

En todo caso, como ya se ha indicado, la reivindicación de ese acervo cultural sirve a José Luis Abellán para elaborar, durante algunos años, un discurso integrador sobre la conciencia nacional en torno al sistema de Monarquía parlamentaria alumbrado por la Constitución de 1978. Ésta habría heredado los ideales de modernización republicanos, por cuanto homologa la sociedad española a modelos sociopolíticos europeos y en su entramado jurídico-constitucional se integran las opciones políticas de izquierda y los nacionalismos periféricos:

> En este sentido, me parece que la Constitución de 1978 ha sido decisiva; de hecho, lleva vigente más de treinta años, un verdadero hito en la historia de nuestro constitucionalismo…Hay una nueva España alejada del confesionalismo católico tradicional…en una palabra gozamos de las mejores condiciones para que la "dos Españas" desaparezcan de una vez por todas… (Abellán, 2011b, p. 10)

[14] Así lo reconoce Abellán en los numerosos pasajes de su *Historia crítica*… en donde se refiere al liberalismo de figuras declaradamente republicanas como Manuel Ruiz Zorilla, Gumersindo de Azcárate o Melquiades Álvarez o al ideario liberal de los partidos políticos que promovieron, es decir, el Partido republicano progresista y el Partido reformista sobre todo.

[15] Recuérdese en este sentido a personalidades como Pedro Laín Entralgo, Dionisio Riduejo, José Luis López Aranguren, Joaquín Ruiz Jiménez, Antonio Tovar… o la labor de revistas como *Cuadernos para el diálogo*, *Pensamiento, Aporía, Razón y fe* o de círculos intelectuales católicos como *Fe y secularidad* surgidos para seguir la estela del Concilio Vaticano II. Véase Vázquez García, F., 2009, pp. 387-392; y Mandado Gutiérrez, R. E., 2020, pp. 295 y ss.

Es preciso reconocer, por tanto, que la reivindicación del legado republicano en la obra de José Luis Abellán, aunque haya sido cuestionada en alguno de sus extremos, tiene más un sesgo patriótico que partidista. Algo que indujo tanto a gobiernos del PSOE como del PP a prestigiar su obra concediéndole reconocimientos públicos. Sin embargo la creciente tendencia del sistema parlamentario de 1978 a degenerar en *partitocracia* y el grave deterioro en su imagen que sufrió la propia Monarquía, llevó a José Luis Abellán a criticar severamente a aquellos gobiernos y a las opciones políticas mayoritarias que los sostenían, llegando a encabezar en 2014 y a difundir desde el Ateneo de Madrid, un manifiesto de intelectuales y académicos por la III República.[16] La justificación histórica de esta evolución ha sido objeto de algunas críticas (González Cuevas, 2018; San Miguel, 2010), pero más allá de éstas, el tipo de modernización política por la que apuestan los escritos de José Luis Abellán, obliga a incluir su obra en el mismo acervo cultural y filosófico republicano que tanto ha estudiado y defendido.

4.3. La recuperación del exilio.

La reivindicación del acervo republicano por parte de José Luis Abellán es inseparable de su interés por la obra de los filósofos españoles exiliados tras la Guerra Civil de 1936. En éstos se repetiría una circunstancia frecuente en la cultura española, el exilio, cuya influencia y significado no son menores, pues llega a constituir lo que en términos de retórica heideggeriana se denomina un *existenciario*, un elemento cardinal de su *ser-ahí*, de la *facticidad* en donde siempre *se han sido* y en donde proyectan sus posibilidades de ser. Es tanta la relevancia de esos filósofos en el Pensamiento español y tan relacionado se ha visto éste a lo largo de la Historia con exilios de todo tipo, que bien cabe encontrar en la condición de *pensamiento exiliado* una de sus características propias o, recurriendo de nuevo a términos de retórica heideggeriana, el *horizonte* en donde se comprende el *sentido de su ser*. Más aún, al hacerse consciente de esa condición, los filósofos exiliados españoles estarían buceando en el hondón antropológico de toda experiencia filosófica, sea española o no, y evidenciando su sintonía con orientaciones importantes de la Fenomenología del s. XX:

> El exiliado quijotesco necesita serlo para dejar paradójicamente de serlo, pues solo en el exilio – es decir aislado de todos – puede hacer del yo – de su propio yo - un centro en el que se reintegra a si mismo al margen de todas alienaciones que impone la Sociedad.
>
> Desde un plano filosófico, sólo el existencialismo en nuestros días ha podido legitimar las profundas intuiciones religiosas y literarias que acabamos de aludir. Heidegger acuña en Ser y Tiempo la expresión "Geworferheit" para, tomando como punto de partida la fenomenología, detectar el hecho radical de toda vida humana… (Abellán, 2001a, pp. 256 y ss; y Abellán, 2001b, pp. 201-206).

[16] *Manifiesto de intelectuales por la III república:* https://sociologiacritica.es/2014/02/20. Ver Abellán, 2003a; y Abellán, 2000, p. 305.

No es José Luis Abellán el único ni el primero que identifica el exilio, el extrañamiento, como una característica de la tradición filosófica española y reflexiona sobre ello. También se han ocupado del asunto, entre otros, Miguel de Unamuno, Blanco White, Ferrater Mora, María Zambrano, el hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, Julián Marías o el hispano-argentino Francisco Romero, pero sin duda en los últimos cuarenta años es José Luis Abellán quien lo ha hecho con mayor cantidad y tipología de trabajos (artículos en prensa o de revistas, monografías, ensayos, conferencias, seminarios etc., …). Convencido de que el desconocimiento generalizado de los filósofos en el exilio era una muestra del estado de postración que, a su entender, presentaba la Filosofía en España durante el franquismo (Abellán, 1978, pp. 27 y ss), José Luis Abellán irá completando y difundiendo entre 1967 y 2011, tanto en publicaciones exclusivas suyas como coordinando obras colectivas, una auténtica antología de autores españoles exiliados, cuya obra tiene relación con el pensamiento filosófico.[17] Basta repasar los índices de esos trabajos, para advertir que no se ofrece siempre en ellos una misma taxonomía, ni se agrupa a los autores siempre de un mismo modo, tareas ambas a menudo complejas y necesitadas de revisión, pero sí que se progresa en la constitución de un registro general de filósofos en el exilio y se trasmite una idea clara de la transversalidad con la que entre éstos se siguió cultivando el Pensamiento español (Jiménez García, 1999, pp. 305-308). Se podrá estimar que su influencia en la Filosofía española de la segunda mitad del siglo XX e incluso en la actualidad no es mucha, pero si el conocimiento que hoy se tiene del legado filosófico del exilio republicano es mejor que el de hace cincuenta años, bien puede decirse que es debido, en no poca medida, al empeño que durante cinco décadas ha puesto José Luis Abellán en divulgarlo.

Una circunstancia decisiva en los estudios de José Luis Abellán sobre los filósofos españoles exiliados en América fue su paso por la Universidad de Ríos Piedras (Puerto Rico) entre 1961 y 1963, en donde, no sin reticencias y dificultades iniciales, entró en contacto personal con algunos de ellos, sobre todo con José Gaos. Resultado de ese contacto serán los dos enfoques con los que aborda la recuperación del exilio: la inclusión de los llamados *exilio exterior* y *exilio interior* en una misma tradición filosófica, y la comprensión del exilio en América no como un destierro sino como un *transterramiento*:

- Por lo que se refiere al primer enfoque, José Luis Abellán asume la distinción habitual de dos tipos de exilio el exterior y el interior: El exterior correspondería a quienes debieron salir de España en un periplo material y espiritual a menudo lleno de penalidades, para poder seguir con su obra (*España peregrina*). El *interior*, en algún caso no menos penoso que el *exterior*, correspondería al exilio de quienes continuaron con su obra en la propia España, tratando de eludir la censura o sobrevivir a la marginación

[17] Ver: Abellán, 1967. Los seis tomos de la obra coordinada por Abellán, *El Exilio Español de 1939* (Madrid, Taurus, 1976) corresponden a cada uno de los siguientes temas: *La emigración republicana. Guerra, y política. Revistas, pensamiento, educación. Cultura y literatura. Arte y ciencia. Cataluña, Vasconia, Galicia. Vasconia.* Ver: Abellán, 1982b, y Abellán, 2011a.

académica mediante la discreción o el metadiscurso. José Luis Abellán se refiere siempre a los dos tipos de exilio destacando su concurrencia en una *tercera vía* intelectual que permite la reconciliación de las dos Españas enfrentadas en la Guerra civil de 1936. Dicha concurrencia se fundamentaría en la afinidad moral y sobre todo estética de los exilios exterior e interior, es decir en la vigencia en ambos de *caracteres culturales* propios de la misma tradición filosófica española: existencialidad en los enfoques abstractos, mundanidad antes que academicismo, antropologismo en el modo de asumir lo otro, digestión moral y política de la penosa peripecia histórica, frecuente dramatismo en la vivencia del filosofar, transversalidad en la expresión literaria del discurso, voluntad de estilo, conocimiento mutuo, sostenimiento de una memoria común, etc. (Abellán, 1996, pp. 119-124).

- Por lo que se refiere a la comprensión del exilio como un *transterramiento,* José Luis Abellán, asumirá sin reservas y difundirá el magisterio de José Gaos: Los filósofos españoles exiliados en América no fueron desterrados de si mismos, es decir no desembarcaron en una memoria ajena, ni en una sociedad extraña, ni en una cosmovisión o conjunto de ideas y creencias que los excluyera, sino que fueron *transterrados*, transferidos a otras partes de su idiosincrasia en las que pudieron realimentar tanto sus propias raíces, como las de quienes los acogieron. Tal planteamiento no albergaba propósito alguno de negar diferencias ni menos aún de proponer supeditaciones hispanocéntricas, sin embargo, ni en América ni en España todos lo entendieron positivamente y de hecho el término *transterrado* a día de hoy no se registra en el diccionario de la RAE (Domínguez, 2009; Muñoz, 2019).

4.4. Proyección de la Filosofía española contemporánea en América.

Se debe vincular la recuperación del exilio filosófico español que hay en la obra de José Luis Abellán, con otro propósito que también se registra en ella: contribuir con un nuevo discurso ideológico a la construcción de una comunidad cultural iberoamericana (Abellán, 1982c, pp. 29-50). Con este propósito el pensamiento de José Luis Abellán, sube un nuevo escalón en el americanismo que surgió en la España liberal y romántica con ocasión de las emancipaciones (Manuel José Quintana, Javier Mina, Blanco White, Francisco Martínez Marina, Álvaro Flórez Estrada…etc.). Desde entonces se ha venido desarrollando una conciencia hispanoamericana que, aunque eclipsada durante un tiempo por el fragor de los nuevos nacionalismos, se realimentó de modernismo a finales del s.XIX con figuras tan importantes como Rubén Darío, José de Vasconcelos, Miguel de Unamuno, Enrique Rodó, los Idealistas hispanoamericanos de 1900…etc. hasta eclosionar en ambas orillas del Atlántico durante la segunda década del s. XX en el discurso no siempre unívoco sobre La Hispanidad. Los trabajos de José Luis Abellán sobre América si bien doxográficamente procuran ser eclécticos, sintonizan sobre todo con las formulaciones más liberales de ese discurso, como las de Rafael de Altamira o Salvador de Madariaga, y en todo caso procuran distanciarse de la idea de Hispanidad que, inspirada en Ramiro de Maeztu, auspició el Instituto de Cultura Hispánica durante el periodo franquista (Abellán, 2007b, pp. 15 y ss).

Aunque José Luis Abellán tiene claro que el hispanoamericanismo (su conciencia intelectual y su imaginario) se alimenta de un constante viaje de ida y vuelta entre ambas orillas del Atlántico, en sus trabajos predomina la presencia del pensamiento español en América sobre la del pensamiento americano en España. Dos son las líneas de trabajo que se advierten en ello: La que incursiona en el origen y evolución de la idea o el imaginario de América y la que trata de que no se excluya de la construcción actual de esa idea o imaginario, la digestión española de la Modernidad y Postmodernidad, en especial la que tuvieron filósofos españoles en las propias naciones de América tras la Guerra Civil de 1936:

- En relación con la **idea general de América**, José Luis Abellán da cuenta de cómo, a su entender, se ha venido fraguando hasta hoy una conciencia común americana, en donde la presencia de un *otro* indígena y mestizo es capital y ha suscitado siempre sucesivas inquietudes de creciente modernidad filosófica. En esa línea de pensamiento habrían progresado ya las denuncias de Antón de Montesinos y Bartolomé de Las Casas y desde entonces hasta hoy, el iusnaturalismo del Derecho indiano, las utopías misionales franciscanas y jesuíticas, la expansión del mestizaje en poblamientos, hospitales, colegios…etc., las luchas antiesclavistas, el criollismo emancipador, el regeneracionismo modernista, los ensayos de articulación supranacional, los modelos socioeconómicos y políticos alternativos al capitalismo, el indigenismo, la Teología de la Liberación, etc. (Abellán, 1979-1991, vol. 2, pp. 490-500, y vol. 3, pp. 621-627). Según se deduce de este planteamiento, la conciencia común americana no habría nacido con las independencias en el s. XIX, sino con la llegada de los españoles en el s. XVI, y aunque en los últimos doscientos años haya tratado de ser capitalizada por la hegemonía estadounidense o por el marxismo revolucionario, no es posible ignorar sus tradicionales componentes hispánicos, pues en opinión de José Luis Abellán, éstos nunca perdieron vigencia y se fusionaron con los componentes indígenas y africanos de América con mayor fortuna antropológica y duración e incluso en ocasiones con inequívoca modernidad (Abellán, 2009b, pp. 13 y 42).

- En relación con **la no exclusión en el imaginario actual de América, del pensamiento español elaborado en la propia América,** los trabajos de José Luis Abellán tratan de explicar la presencia que han tenido los filósofos españoles en el devenir cultural hispanoamericano del siglo XX (Abellán, 1996b, pp. 119-124; y Abellán, 1996c, pp. 121-124). Cabe distinguir el interés por tres momentos distintos de esa presencia: El primero correspondería a la atención que se prestó en América durante el primer tercio de siglo a las generaciones intelectuales españolas: la Generación del 98 (sobre todo Unamuno y Maeztu), la del 14 (sobre todo Ortega y Gasset) e incluso la del 27 (García Lorca) (Abellán, 2007b, pp. 15 y ss). El segundo momento correspondería a la influencia del exilio filosófico español del 36 en la eclosión humanística y literaria de Hispanoamérica durante las tres décadas centrales del siglo, por ejemplo, en el realismo mágico o en el grupo Hiperión (José Gaos, Juan David García Bacca, Ferrater Mora, Eugenio

Imaz, Colegio Español de México, editoriales Porrúa o Fondo de Cultura Económica, etc., …). El tercer momento daría cuenta del declive de esa influencia ante las nuevas doctrinas filosóficas ascendentes en Hispanoamérica (neopositivismo lógico, neoliberalismo economicista, psicoanálisis, materialismo dialéctico, indigenismo revolucionario… etc.) (Bratra, 2013). Esas nuevas tendencias del pensamiento o la política, no sólo habrían debilitado la presencia en América de otros modelos filosóficos, tales como el Idealismo, el Positivismo clásico, la Fenomenología, el Historicismo, el Existencialismo, el Raciovitalismo…etc., sino que incluso, en algunos casos extremos, inducirían a descalificar por eurocéntrico al conjunto de la Filosofía no coincidente con sus planteamientos y a tildar al hispanismo filosófico de pensamiento neocolonial.

A nadie se le escapará que los lineamientos generales que José Luis Abellán sostiene en sus trabajos sobre América, están en sintonía con el impulso diplomático que rige en la denominada *Comunidad Iberoamericana de Naciones*, pero su utilidad para una iniciativa internacional más o menos oportuna y exitosa, no reduce aquellos trabajos a una vacua superestructura ideológica, propaganda o falsa conciencia impuesta por élites gubernamentales o económicas. Por el contrario, el americanismo de José Luis Abellán se nutre de hechos culturales, literarios y sobre todo filosóficos, que conoce bien, así como de un suelo antropológico (alimentos, costumbres, folklore, formas de poblamiento, usos familiares, sistemas jurídicos, métodos administrativos, regímenes locales, idioma, creencias religiosas, etc.) vigentes hoy en la trama social de las naciones Iberoamericanas. La riqueza humanística y las posibilidades emancipatorias de ese americanismo vinculado a la tradición hispánica, debe ser aprovechado en nuevas empresas de cooperación e integración regional y España puede y debe cooperar en ello.[18]

4.5. El Estatuto científico y académico de la Filosofía española.

Tal como se ha indicado al principio de estas páginas, la obra de José Luis Abellán se incluye dentro de las que conciben la Historia de la Filosofía como un conjunto de tradiciones filosóficas que, si bien están vinculadas entre ellas, ponen de manifiesto potentes caracteres particulares, siendo tarea del historiador mostrar genética y diacrónicamente sus registros historiográficos y doxológicos, así como comprender el alcance político, moral, metafísico, religioso, etc., de tales registros (Abellán, 2000b, pp. 305 y ss). La adscripción a este modo de entender y cultivar la Historia de la filosofía responde a una concepción del conocimiento racional refractaria a los grandes sistemas, metafísicos o materialistas, por considerar que el inacabamiento sistemático del pensamiento, la *minima moralia* del discurso racional, aún da en los tiempos posmodernos alguna oportunidad al ideal emancipatorio de la Ilustración. José Luis Abellán no se explaya en estas consideraciones, pero su defensa de una tradición filosófica genuinamente hispánica tiende al modelo de Modernidad que subyace en ellas. El

[18] Sirvan como ejemplos de la colaboración de José Luis Abellán con la política *cultural española en América, sus publicaciones José Gaos (2001c), Rafael Altamira (2012),* e *Historia* de las ideas y pensamiento iberoamericano (2017).

frecuente fragmentarismo sistemático o la no menos frecuente discursividad literaria de la Filosofía escrita en español estarían a estas alturas de la historia, llenos de fecundidad.

Ahora bien, al igual que ha ocurrido en todos los que han reconocido la existencia de una tradición filosófica española, para José Luis Abellán ese reconocimiento no sólo implica que dicha tradición merece respeto intelectual y atención investigadora, sino que además debe tener asignado un estatuto académico. Y ello tanto por exigencia de Modernidad como por exigencia epistemológica. No es posible ignorar en el auge del Hispanismo filosófico durante los últimos cincuenta años, la aportación de José Luis Abellán y de la *Asociación de Hispanismo Filosófico* inspirada y cofundada por él. Gracias a ello en los últimos decenios se han venido creando cátedras universitarias o asignaturas específicas, elaborando tesis doctorales, promoviendo boletines y revistas, celebrando congresos, jornadas internacionales, seminarios…etc. dedicados al Pensamiento español e iberoamericano. Para lograrlo en ocasiones ha sido preciso superar críticas y resistencias, tanto ideológicas como gremiales.

Sin embargo, la continuidad de ese auge no parece asegurada, pues algunos vuelven a disolver hoy el Hispanismo Filosófico en el conjunto de la Historia de la cultura o lo presentan como un capítulo menor de la Filosofía europea. Justifican esa disolución en la frecuente y a su entender excesiva mixtificación del pensamiento filosófico expresado en español con la creatividad literaria, el ensayo cultural y sociológico o el periodismo, lo que a su juicio debilita el razonamiento formal y abstracto o la especulación sistemática de la Filosofía a la que antes se ha aludido. Tampoco es ajeno a las amenazas que se ciernen sobre el Hispanismo Filosófico, el reproche de que los estudios con los que se difunde en sus foros y publicaciones, en bastantes casos son reiterativos o se centran en detalles biográficos de trascendencia menor. No impide esa minusvaloración la evidencia de que objeciones del mismo tenor también se pueden hacer a buena parte de la producción reputada por filosófica fuera del ámbito hispanista o que la deriva hacia el sociologismo el psicologismo y el cientificismo es frecuente en la producción filosófica posmoderna… o que el carácter filosófico que reclaman para sus trabajos autores procedentes de los ámbitos científico, literario, artístico, jurídico, político…etc. a menudo sólo expresan penosos ejercicios de diletantismo.

De igual modo en su estatuto académico el hispanismo filosófico es objeto en la actualidad de alguna merma, pues se observa una menor presencia de la Filosofía española e hispanoamericana en los programas docentes resultantes de las últimas reformas en la enseñanza superior. Los motivos que se aducen para todo ello son de variada índole (administrativa, económica, sociológica…) y se parecen a los aducidos para devaluar también otras especialidades académicas de la Filosofía o las Humanidades, aunque en lo referente al hispanismo filosófico, operan además los prejuicios ideológicos y políticos con los que influyentes círculos político-culturales lo entienden, tanto en España como en América. Siempre habrá

de reconocerse a José Luis Abellán su constancia en la denuncia de tales injusticias, la misma con la que hasta hoy sigue defendiendo que el educar a la juventud de las naciones iberoamericanas en la historia del pensamiento filosófico propio, es imprescindible para promover en ellas auténtica modernidad y emancipación… la que proporciona una conciencia ciudadana culta y solidaria (Abellán-Martínez Gómez, 1977, pp. 5 y ss; Abellán, 2010, pp. 15-20).

Bibliografía

Abellán. J. L. (1966). *Filosofía española en América (1936-1966).* Madrid, Ed. Guadarrama.

-- (1967). *Filosofía española en América (1936-1966).* Madrid, Ed. Guadarrama.

-- (1970). *Polémica: La filosofía española contemporánea, problemas de fondo.* Diario Madrid, 20 de mayo. El Basilisco: https://www.filosofia.org/hem/dep/mad/9700520a.htm.

-- (1975a). *La industria cultural en España*. Madrid, Cuadernos para el diálogo.

-- (1975b). "Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española". *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, vol. 2 Universidad Pontificia de Salamanca

-- (1975c). *Fernando de Castro: El problema del Catolicismo Liberal*. Madrid, Castalia.

-- (coord). (1976a). *El Exilio Español de 1939*. Madrid. Taurus.

-- (1976b). *El Erasmismo Español, una Historia de la otra España*. Madrid. Ed. Gráficas Espejo.

-- (1978). *Panorama de la Filosofía española actual, una situación escandalosa*. Madrid, Espasa Calpe.

-- (1979-1991). *Historia crítica del Pensamiento español* (7 vols.). Madrid, Espasa Calpe.

-- (1979). "Existe una ininterrumpida tradición de pensamiento progresista en España". *El País*, 2 de agosto: htpps://elpais.com/diario/1979/08/02/cultura/302392808-850215.html

-- (1982a). "Teresa de Ávila". *Diario 16*, Madrid 23 de septiembre.

-- (1982b). *De la Guerra Civil al exilo republicano* (1936-1977). Madrid, Ed. Mezquita.

-- (1982c). "Liberalismo y descolonización. Un capítulo de las relaciones entre España y América". *Quinto Centenario*, n° 3.

-- (1990). "La conciencia intelectual de oposición en el exilio", en J. Tusell y otros *La oposición al régimen de Franco* II. Madrid, UNED.

-- (1992). "El tema de las generaciones en Laín y la generación de Laín". *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, n° 562-563.

-- (1993). "La ideologización de un tema filosófico. Sobre menendezpelayismo y otras cuestiones anejas". *El Basilisco*. *Revista de materialismo filosófico,* nº 14.

-- (1994). "Exilio, literatura, filosofía (en torno al exilio español de 1939)". *Revista Compás de letras*, nº 5.

-- (1996a). "Erasmo, Lutero y San Ignacio". Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, nº 3.

-- (1996b). "La revista España peregrina como paradigma del exilio español de 1939". *Archipiélago, Cuadernos de crítica d la cultura*, nº 26-27.

-- (1996c). "El hispanismo filosófico como diálogo intercultural". *Revista Casa de las Américas*, nº 202.

-- (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939.* Madrid, Fondo de Cultura Económica.

-- (1999). "El exilio de 1939: La actitud existencial del transterrado"*. Debats: Revista de cultura, poder i societat*, nº 67.

-- (2000a). *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*. Espasa Calpe, Madrid.

-- (2000b). "Pensamiento español: una categoría historiográfica*". Razón y fe*, Tomo 242, nº 1226.

-- (2001a). *El exilio como constante y como categoría*. Madrid, Biblioteca Nueva.

-- (2001b). "Una meditación sobre el desgarro (a propósito de José Gaos)". *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 18.

-- (2001c). *José Gaos*. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.

-- (2003a). "España contra sí misma". *El País* de12 de abril.

-- (2003b). "Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática". *Bulletin d`histoire Contemporaine d´Espagne*, nº 32-36, Maison Mediteranée de Sciences de l´homme. Université de Provence.

-- (2005). "La difícil modernidad española"*. El Ateneo, revista científica, literaria y artística*, nº 14.

-- (2006). "¿Existe una filosofía española?". *Debats: Revista de cultura, poder i societat*, nº 92.

-- (2007a). *Hacia otra España*. Madrid, Laberinto.

-- (2007b). "España-América Latina (1900-1940) La consolidación de una solidaridad"*. Revista de Indias*, vol. 67, nº 239.

-- (2009a). ‘‘El pensamiento español: Estado de la cuestión’’. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía.* II Época. n°4.

-- (2009b). *La idea de América, origen y evolución*. Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas editores.

-- (2010). ‘‘La reforma del panorama filosófico español: Una a signatura abandonada’’. *Daimon. Revista del Instituto de Filosofía*, n° 50.

-- (2011a). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, FCE.

-- (2011b). *Ensayo sobre las dos Españas. Una voz de Esperanza.* Barcelona, Península.

-- (2012). ‘‘Rafael Altamira’’. En *Antología del Pensamiento político, social y económico español sobre América Latina. Ciencias y Humanismo*, vol. 16. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación.

-- (2014). *Mi geografía sentimental*. Madrid, Sial Pigmalion.

-- (2015). ‘‘La orientación europea de Menéndez Pelayo’’*. Menéndez Pelayo cien años después. Actas del congreso internacional*. Santander, UIMP.

-- (2017). ‘‘Historia de las ideas y pensamiento iberoamericano’’. *Cuadernos americanos*. Nueva época, vol.2, n° 160.

Abellán, J. L. Et Martinez Gómez, L. (1977). *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*. Madrid.

Abellán, J. L. Et Mallo, T. (1991). *La Escuela de Madrid. Un ensayo d Filosofía*. Madrid, Asamblea de Madrid.

Abellán, J. L. Et Nadal. M.A. (2004). ‘‘La idea de la República. El legado político de Manuel Azaña. Los grandes olvidados: Los republicanos de izquierda en el exilio’’. *Cuadernos republicanos*. Madrid, Centro de investigación de estudios republicanos.

Bataillon, M. (1966). *Erasmo y España*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Bartra, R. (2013). ‘‘El saber y la soberbia’’. *Letras Libres*: https://www.letraslibres.com/mexico-espana/el-saber-y-la-soberbia

Bueno, G. (1979). ‘‘José Luis Abellán, Historia crítica del pensamiento español tomos 1 y 2’’*. El Basilisco*, 1ª época. n° 8: https://www.filosofia.org/rev/bas/bas/10810.htm

Bueno Sánchez, G. (1992). ‘‘Historia de la ‘‘Historia de la filosofía española’’’’. *El Basilisco*, n° 13: https://www.filosofia.org/rev/bas/bas/21303.htm

Dominguez Michael, CH (2009). "Filosofía de la Filosofía". *Revista Letras libres* (19 marzo): http://www,letraslibres.com/revista-españa-filosofia-de-la-filosofía/

González Cuevas, P.C. (2018). "José Luis Abellán la invención de la tradición progresista. La razón histórica". *Revista hispanoamericana de Historia d las ideas*, n° 39.

Jiménez García, A (1999). "José Luis Abellán: el exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939". *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*.

Mandado Gutiérrez, R.E. (2020). "El desencanto de los transterrados. José Gaos y Eugenio Imaz en Destinos del exilio republicano". Santander, Fundación Bruno Alonso & Centro de Estudios Montañeses.

Muñoz, M. A. (2019). *Elogio de la memoria. Ensayos y conversaciones*. *Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Ed. Praxis.

Nogueroles Jové, M. (2020). "Aportaciones de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español". *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 25.

San Miguel, P. L. (2010). "Ser o no ser: ¿será ésa la cuestión?". *Historia y Grafía*, UIA, n° 35*,* México.

Vázquez García, F. (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid. Abada editores.

A la vuelta del camino… UNIDAD Y/O PLURALIDAD. Reflexiones sobre Filosofía Española[19]

On the way back... UNITY AND/OR PLURALITY. Reflections on Spanish Philosophy

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: El presente artículo anima al lector a estudiar las relaciones entre Filosofía y Literatura, en la tradición española e iberoamericana, desde una perspectiva histórica como la única manera de superar tópicos y lugares comunes de los que se han derivado juicios inexactos sobre el valor de nuestro pensamiento filosófico. En el fondo se halla el debate permanente entre Filosofía y Literatura como saberes que han resaltado la tensión entre unidad y pluralidad como base del orden social teniendo en cuenta la instalación del hombre en el mundo. La orientación histórica pone de manifiesto cómo la experiencia basada en acontecimientos históricos ha marcado la primacía de una u otra forma de escritura desde una relación tan difícil como enriquecedora.
Palabras clave: Filosofía, Literatura, Unidad, Pluralidad, Historia

Abstract: This article encourages the reader to study the relationship between Philosophy and Literature, in the Spanish and Ibero-American tradition, from a historical perspective as the only way to overcome clichés and commonplaces from which inaccurate judgments about our philosophical thought. In the background is the permanent debate between Philosophy and Literature as knowledge that has highlighted the tension between unity and plurality as the basis of the social order taking into account the installation of man in the world. The historical orientation reveals how the experience based on historical events has marked the primacy of one or another form of writing from a relationship that is as difficult as it is enriching.
Keywords: Philosophy, Literature, Unity, Plurality, History

[19] La reflexión sobre el tema tratado en este artículo recibió un importante impulso de las exposiciones y diálogo mantenido en la mesa dedicada a "Pensamiento iberoamericano e interculturalidad", en el marco del *II Encuentro de Pensamiento Iberoamericano* celebrado los días 1 y 2 de diciembre en la Universidad de Huelva bajo la coordinación de Vicente de Jesús Fernández.

En la primavera de 2022 vio la luz la *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española* que unió a diecisiete investigadores bajo la coordinación de José Luis Mora y Antonio Heredia como propuesta de madurez en la que han confluido grupos de distintas universidades españolas y de otros países. Con la referencia de los intentos por recuperar las tradiciones filosóficas españolas realizados desde mediados del siglo XIX y los comienzos del XX, ha sido desde los años sesenta y setenta, en plena transformación de la sociedad española, cuando maduraron proyectos que han ido dando resultados importantes hasta modificar la tradicional percepción que diversos grupos han mantenido sobre nuestra historia filosófica. Este libro no hubiera sido posible sin ese esfuerzo continuado y convergente de investigadores. Mas no ha sido fácil superar tópicos que se han mostrado muy resistentes a su erradicación, todos ellos conducentes a la consideración de España como una anomalía en asuntos de filosofía, si no en otros también, bien por defecto o por exceso. Estos juicios tienen el riesgo de generar reacciones defensivas y compensatorias que tratan de mostrar una visión igualmente simplificada. A falta de investigación historiográfica hasta las últimas décadas, los enjuiciamientos se han difundido durante tiempo y en los más diversos foros por ilustres profesores, competentes en otras áreas y especialidades, que no dudaban en atreverse a enjuiciar nuestra historia sin haberla investigado como hace ya años denunció el profesor Diego Núñez.

Uno de los tópicos más persistentes se ha refugiado en la incomprensión que han marcado las relaciones entre las dos formas de conocimiento que llamamos filosofía y literatura. Lejos de abordar con rigor unas complejas y bien interesantes relaciones cuando se analizan desde una perspectiva histórica, era más fácil señalar que hemos sido un Estado, nación y sociedad poco dados a la filosofía rigurosa, more germánico, y sí brillante en la creación, se venía a sostener, implícitamente, literaria. Ahora nos referiremos a algunos testimonios no lejanos, mas al redactar estas líneas me encuentro con una entrevista en *El Adelantado de Segovia* (24.12.2022, pp. 22 y 23) realizada a la profesora Atilana Guerrero, profesora en la Universidad de Extremadura que se declara discípula de Gustavo Bueno quien no duda en afirmar que ‘‘en España la filosofía la ejercen más que los profesores de filosofía, los periodistas, los escritores o divulgadores científicos’’. Ciertamente, es un juicio que puede ser interpretado de diversas maneras y para el cual no hay razón que nos lleve a considerarlo de manera negativa si no fuera por el pasado que tenemos. Ella misma muestra en la entrevista ser una buena investigadora de autores poco conocidos de nuestra tradición humanista cuyas valoraciones ofrecen distintos matices y, al tiempo, ese inconsciente por vencer ‘‘gigantes’’ que parecen sobrevivir. Es decir, que en ese inconsciente late la necesidad de combatir ese estigma de inferioridad que nos habría perseguido durante demasiado tiempo y que, a veces, se ha alimentado desde dentro por unos u otros grupos de distinta orientación ideológica.

Partamos desde otro punto de vista, aunque sea aquí someramente. Si reflexionamos sobre los saberes, sobre las formas de escritura -así me refiero ahora a la filosofía y a la literatura- que han abordado las relaciones entre la apuesta por la unidad y la apuesta por la multiplicidad, la diferencia o la diversidad que han regido la construcción de formas políticas (estados, naciones) que han ido naciendo y desarrollándose a lo largo del tiempo desde otras formas anteriormente existentes, esas expresiones nos remiten inevitablemente a las relaciones que han mantenido la filosofía y la literatura desde sus orígenes y que han tenido un punto de encuentro complejo en nuestras culturas latinas, en España y, por prolongación, en las letras americanas.

Desde esta perspectiva, pueden superarse las simplificaciones. Bien conocidas son las que llegan hasta nuestros días, como hemos ejemplificado ligeramente, según las cuales habríamos sido pueblos con pocas luces para la reflexión filosófica y hasta para la ciencia, pueblos de novelería y aún quijotescos. Dejemos en el recuerdo las polémicas, desde la provocada, seguramente de manera involuntaria, por el geógrafo francés Masson de Morvilliers (1782) quien demuestra su formación científica en el conocimiento de las condiciones físicas de la península y de las obras que en España se realizaban. Fue su famosa pregunta: "¿qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?"[20] la que despertó una reacción "patriótica" diríamos hoy. Hecha la famosa pregunta en el contexto de su artículo en la *Enciclopedia*, era elogiosa para los españoles: "son sobrios, serios, incluso en las pequeñeces, buenos soldados, personas fieles…" y crítica para sus instituciones principalmente las que controlaban el pensamiento. Si se lee con detenimiento el artículo, era, efectivamente, reconocedor de las capacidades de los españoles: "el español tiene aptitud para la ciencia", "tiene una lengua rica…"; es más, sostiene que "los días felices de este reino quizá no estén lejos de florecer; la filosofía rebrota y penetra por fin en este reino, y ha destruido ya un sinnúmero de prejuicios" y concluye con esta frase entre admiraciones: "¡Un esfuerzo más y quién sabe hasta qué punto puede elevarse esta magnífica nación!" El artículo, como sucede con cualquier texto de esta naturaleza es susceptible de análisis y de crítica en aquello que no se adecue a la realidad y este contenía algunas generalizaciones que hoy no se sostendrían, pero estaba lejos de querer generar una reacción como la que provocó y que tanto ha marcado nuestra propia consideración.

Algo similar sucedió con la bien conocida polémica que protagonizaron Menéndez Pelayo y su maestro Laverde frente a neokantianos como Manuel de la Revilla y José del Perojo, provocada, también involuntariamente, por Gumersindo de Azcárate (1876) que se refería a los problemas de constitución del Estado y no a la capacidad de los españoles para el filosofar.

[20] Cito por la edición de Ernesto y Enrique Camarero, *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 47-53. En recuerdo de Ernesto, recientemente fallecido (noviembre 2022).

Este era el texto de Azcárate: "Un pueblo tiene, como solemos decir, una fisonomía, un modo de ser, una *Constitución interna*, que se revela en todo cuanto hace y que informa su vida religiosa, científica, económica, moral, etc. dándole un carácter propio, dentro siempre de las condiciones comunes a toda sociedad humana. Claro es que lejos de ser indiferentes a esta Constitución *social* las bases de la *jurídica*, puede esta facilitar o estorbar el libre desarrollo de aquella. *Según que, por ejemplo, el estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad como ha sucedido en España durante tres siglos.* Pues aun cuando el *derecho* de las condiciones necesarias para el desenvolvimiento de la vida social, este se determina *por sí* y reviste un carácter propio en virtud de una actividad que es independiente de la del Estado."[21]

Mas, como señalábamos en ese mismo artículo, "Si en vez de derivar hacia la apologética se hubieran abordado honestamente las cuestiones que los textos de Azcárate presentaban, los resultados, tanto en el plano político como en el epistemológico, y en el que ambos comparten un proceso de reciprocidad, hubieran sido bien positivos. Mas al plantearse en oblicuo, los principales puntos del debate quedaron sin ser incorporados, ni al estado ni a la filosofía española. Fue un debate transcurrido en líneas paralelas en el que quedaron el planteamiento teórico sobre el Estado, de un lado, y la aportación de la tradición histórica española, del otro. Eran valiosos por sí mismos, pero lo determinante era ponerlos en el mismo camino y cruzarlos. Quizá si a Menéndez Pelayo le hubiera llegado la ocasión de polemizar con Azcárate hacia los 90 (cuando madura su *Historia de las Ideas Estéticas)*, en años próximos a la fecha en que respondió a Benito Pérez Galdós en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua (febrero de 1897), con la digestión hecha del "Epílogo" a la *Historia de los Heterodoxos españoles* (1882) los resultados hubieran sido mucho más positivos." De hecho, probablemente, España es la única nación que tiene una historia de los heterodoxos, que no de las heterodoxias, es decir, de aquellos que la construcción del Estado fue enviando a los márgenes y eso no tiene nada que ver con capacidades y menos con que no se haya filosofado o hecho ciencia. En realidad, han sido en buena medida las figuras más relevantes de la historia de España. Y en buen número, si hacemos caso al "historiador católico" como definía María Zambrano a Menéndez Pelayo, autor de esta historia

En el mencionado artículo se ofrecen más detalles sobre esta polémica, tal como se hizo en el Congreso sobre el centenario[22] que aquí se eluden por innecesarios por ser otro el propósito que aquí nos guía.

---

[21] Para los exclusivos fines de este artículo cito por Mora García, J.L., "A [casi] siglo y medio de La polémica de la ciencia española. Su noble e involuntario "instigador": Gumersindo de Azcárate" en Menéndez Pelayo, M., La ciencia española. Ed. de Víctor Navarro Brotons y Gerardo Bolado, Madrid, Fundación I. Larramendi, 2019, pp. LVII-LXXVI.

[22] Mandado, Ramón E. (ed.), *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional*, Santander, UIMP, 2012. También Bolado, G., *Menéndez Pelayo y los historiadores cántabros del pensamiento español*, Santander, Ed. Tantín, 2015.

Sin pretender ser exhaustivos, recordemos las polémicas que ocuparon los finales del XIX y principios del XX que tuvieron como finalidad "probar" la superioridad de unos pueblos sobre otros. Era el tiempo en que se debatía sobre el nuevo concierto de las naciones, con Estados Unidos pujante, cuando las principales naciones europeas estaban ya constituidas, las latinas en construcción o en revisión, en un complejo entramado de discursos identitarios. Los préstamos entre filosofía y literatura generaron una escritura brillante y problemática por cuanto se desvió hacia la construcción de una psicología colectiva más que hacia las instituciones, lo que requeriría propuestas más objetivas. ¿Queremos denominarlas como conceptuales? Pues seguramente. Formaban parte de un discurso regeneracionista de base pedagógica, interesante, positivo en la formación ciudadana pero insuficiente o incluso problemático, al producir una concepción casi estática de los caracteres, de tal manera que del diagnóstico se derivaban terapias, pero no acción política. En la tensión entre la necesaria unidad, base del orden social, y el respeto a la multiplicidad de los individuos "de carne y hueso" y de "los pueblos", esa forma de escritura mostró sus posibilidades pero, también, sus limitaciones. Conviene, seguramente, añadir que esta crisis no fue solamente española sino de toda Europa a pesar de que estos escritores eran cosmopolitas, entre nosotros principalmente Unamuno. La filosofía pragmatista norteamericana se encargó de mostrar enseguida el fondo del debate o lo hicieron discursos como el temprano de Desmolins: *¿A qué se debe la superioridad de los pueblos anglosajones?* (París, 1897) y el más tardío de Sapir: "Culture: genuine and spurious", publicado en el *American Journal of Sociology* (1924); y toda esa amplísima literatura comparatista a mitad de camino entre el ensayo y la nueva ciencia antropológica. ¿Dónde queda ahora la famosa, en su tiempo, teoría de los caracteres nacionales que provocó, en términos de superioridad-inferioridad, una clasificación a la que hubo de responder Rubén Darío con un título a la inversa del utilizado por Desmolins? Es curioso, sin embargo, que el propio Sapir argumentara desde posiciones que la historia ha mostrado más próximas al mundo latino que al anglosajón. Como emigrante y converso al «nuevo mundo», su apuesta lo fue por la innovación, por la creatividad y por una nueva relación entre culturas, al tiempo que se cuestionaba la vieja estructura. El propio Sapir completa su idea en los siguientes términos: "pierde en vigor y sutileza cuando se la disemina miserablemente en una extensión interminable; no está muy dispuesta, en sus más altas cimas, a dejarse encadenar por ligaduras económicas y políticas. Una cultura internacional generalizada es hoy apenas concebible. La unidad política-nacional tiende a apropiarse de la cultura y, hasta cierto punto lo logra; pero es siempre a costa del empobrecimiento cultural de vastas porciones de su territorio" (...) "Es necesario, pues, que la cultura ate lazos cada vez más estrechos con unidades sociales y políticas bastante restringidas para poder asimilar las fuerzas individuales que son para ella como un soplo vital". ¿Quería argumentar contra los imperios y contra el internacionalismo vacío? ¿Quería

hacerlo contra los Estados totalitarios, identitarios? Así parece colegirse cuando afirma que las culturas auténticas son las creadoras, las que se vinculan al futuro y a la diversidad. Las inauténticas serían lo contrario. Y centraba el ideal, precisamente, en el llamado «Nuevo Mundo», de esos años, es decir, Estados Unidos, aunque no dejara de criticar la homogeneización creciente que dice observar entre New York, Chicago y San Francisco "donde –señala– es deprimente observar las mismas manifestaciones culturales hasta en sus detalles más ínfimos". Claro, Sapir olvidaba algo muy importante: históricamente se había hablado del "Nuevo Mundo" desde el siglo XVI por referencia a la que hoy conocemos como América del Sur. Y ahí habría residido esa diversidad que el lingüista alemán creía advertir entonces en el Norte. Mas esta perspectiva tampoco la hemos tenido desde España y seguramente por ello no hemos sido capaces de un juicio cabal sobre nuestra historia filosófica. Como señalamos ya al comienzo esa miopía nos persigue aún, atenuada y corregida pero no deja de mostrarse.

Más cerca, el 30 de noviembre de 1992, hace, pues, ahora 30 años o poco más cuando vea la luz este artículo, el diario *ABC* de Madrid daba cuenta de un simposio entre intelectuales españoles. Había nombres muy importantes: Javier Muguerza, Javier Sádaba, Rafael Argullol, Félix de Azúa, Gabriel Albiac, José Luis Pardo, Eduardo Subirats, Reyes Mate, Antonio Domenech y algunos otros, todos ellos han tenido posiciones relevantes en la palestra filosófica durante la transición. El titular del periódico era el siguiente: "Un debate entre veinte pensadores levanta acta de defunción de la filosofía española". La razón que aducía: "la dispersión más absoluta en cuanto a objetivos, métodos e intenciones del pensar filosófico actual en España", mientras que los reunidos sostenían la necesidad de contar con un elemento de discusión común que lograra unificar discursos tan dispares, no radicalmente ajenos unos de otros. Para superar esta situación se propusieron asuntos como la estetización de la política y la cultura contemporánea o "¿qué entendemos por democracia?"

El reportaje se cerraba con la referencia a las intervenciones de Rafael Argullol y Eduardo Subirats quien, al parecer, planteó, frente al panorama cultural e intelectual presente en nuestra sociedad, la "imposibilidad de que exista hoy una filosofía española." …

Más allá de la fidelidad del reportaje que firmaba Fernando Rodríguez Lafuente, un periodista de la órbita orteguiana, estas posiciones eran dominantes entre buena parte de la intelectualidad española aún a comienzos de los noventa. Paradójicamente, en la parte derecha de la misma página se anunciaba la presentación de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y un primer encuentro de Filosofía Iberoamericana. La paradoja entre lo que no existe o… ¿sí existe? Claro, para esas fechas había ya proyectos de varios años sobre Historia de la Filosofía española e Iberoamericana que parecían desconocerse o se ignoraban en estos encuentros.

El diario *El País* publicaba, algunos años después, el 29 de septiembre de 2000, en fecha aún más próxima, un reportaje firmado por Tomás Delclós cuyo título era "Los filósofos afirman que el pensamiento español se crea en

las novelas'' y como subtítulo una frase de Savater: ''Lo importante no es el idioma en que se hable, sino que nadie eche rugidos.'' El encuentro bajo el rótulo ''El español como lengua del pensamiento'' se celebraba en Göttingen y, claro, hubo de salir la referencia a Heidegger en el testimonio de Ignacio Sotelo quien refirió su encuentro con el filósofo alemán, de quien entrecomilla estas frases: ''El español no es una lengua que haya cuajado la filosofía.'' Dicho esto -añade Sotelo sobre Heidegger-, suministró el matiz y está también entrecomillado: ''Pero el pensamiento no se agota en la filosofía académica, se puede encontrar, y en España así sucede, en la literatura, en el ensayo, y en los periódicos.'' En el encuentro, al parecer, no se privaron de sacar a relucir el famoso tópico del torero alemán.

Respondía, pocos días después, Antonio Muñoz Molina con un artículo titulado irónicamente ''Inventan ellos'' en el cual señalaba: ''Yo pensaba que don Miguel de Unamuno y don José Ortega y Gasset eran filósofos considerables…. Nada de eso: resulta que filosofar en español es tan imposible como cantar flamenco en danés.''

Sirvan estas referencias para dar cuenta de cómo se enfocaban las relaciones entre filosofía y literatura hasta hace nada sin referencia alguna a la historia y a cómo se ha construido el conocimiento, por los años en que la ola retardada del positivismo de comienzos de siglo llegó a España en los años setenta y posteriores aliñado con otros muchos aditamentos, desde una orientación tecnocrática impulsada en los sesenta al hilo de las teorías del capital humano, continuada durante más tiempo del deseado, mezcladas con cierto desparpajo con teorías críticas y modas lúdicas.

Todo menos investigación histórica y una visión transnacional con los países americanos que hubiera evitado estas simplificaciones. Para esas fechas, efectivamente, Unamuno y Ortega ya habían escrito cosas mucho más interesantes y lo había hecho en México Samuel Ramos (*Perfil del hombre* y *la Cultura en México*, 1934) y, siguiéndole, Gaos y otros exiliados habían propuesto un programa de reconstrucción del pensamiento hispanoamericano.[23] Las relaciones entre filosofía y literatura no tienen nada que ver con caracteres nacionales ni con toreros alemanes. Solo pueden entenderse, desde el conocimiento histórico, en la tensión mantenida entre la apuesta por un modelo de unidad como base del orden y la toma de conciencia de las diferencias, de la multiplicidad que el devenir de los acontecimientos va produciendo. Que la novela moderna naciera en España no es ninguna patología filosófica, ni consecuencia de ningún déficit sino una respuesta sumamente inteligente a las limitaciones que el modelo clásico del filosofar comenzaba a presentar en el siglo XVI y que se agudizaron en el XVII. Que fuera España, y en prolongación la Nueva España, donde se produjo esa revisión tiene que ver, precisamente, con la dificultad que el viejo filosofar tenía para asumir el grado de diversidad, llamémosla ya

[23] Por ejemplo, la ponencia ''El pensamiento hispanoamericano'' presentado en el seminario sobre la América Latina que debió tener lugar en México (1943), *Jornadas,* 2, El Colegio de México, 1944. Recogido en Gaos*, Filosofía de la filosofía*, Barcelona, Crítica, 1944, pp. 82-123.

cultural, que tenía que ver con la extensión del mundo europeo y la complejidad interna de esa misma realidad europea. Las cuatro radicales experiencias: circunstancia, mundo (mundano), dualidad (no en el sentido griego sino en el de instalación del hombre en el mundo) y tiempo como mudanza que será la base del nacimiento de la historia como ciencia, es decir, la ciencia que ordena el tiempo, obligaron a crear la literatura moderna y, ni más ni menos, que a refundar la filosofía que se resistía a renunciar al viejo principio de unidad. Es, en ese periodo, cuando se marcan unas tendencias, basadas en experiencias históricas, que poco tienen que ver con los enfoques dados en las reuniones de filósofos a las que nos hemos referido. Hablamos de la tensión entre unidad y diferencia provocada por situaciones históricas que abocaban al pluralismo político y con él las que desempeñaba la función de legitimación. Andando el tiempo hemos terminado por acuñar términos como multiculturalidad, interculturalidad, sujeto plural y otros similares que hoy tratan de ser afrontados por la filosofía. El proceso de construcción de España como Estado y de la propia América desde los siglos en que estuvo vinculada a la monarquía peninsular ha sido fundamental por su riqueza cultural, lingüística, religiosa…

No es casual que fuera María Zambrano, durante su primer viaje a América, concretamente a Chile, con anterioridad al exilio, durante su estancia en 1936-1937, cuando, pocos meses después de llegar, publicara en la revista *Atenea* un artículo titulado "La reforma del entendimiento". Fue entonces cuando se planteó la necesidad de reflexionar sobre cómo había nacido la razón, qué función había desempeñado, imprescindible desde luego, y qué revisión necesitaba cuando ella escribe. "La razón y el ser -afirmó ya entonces- son descubiertos al mismo tiempo por el hombre griego, y su descubrimiento es el comienzo mismo de la filosofía". Para ello se sometió a la propia razón y a la realidad a un proceso de reducción que sin dejar de tener en cuenta "la realidad fluidiza e incaptable por su misma variabilidad" se atuviera "a otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad y que esta realidad verdadera coincidía con la esencia misma de la razón."[24] Hablamos de una doble reducción: de las distintas formas de realidad a *ser* y de las formas de conocimiento a *entendimiento*. Quedaba así construida la herramienta que permitía crear la lógica del conocimiento y del orden del mundo, tanto del cósmico como del social. El politeísmo como legitimación del poder quedaba bajo control y lo mismo sucedía con el lenguaje que habría de atenerse –Aristóteles su hacedor- a los que conocemos como tres grandes principios de la lógica, principalmente el de no contradicción. La retórica quedaba fuera de este canon y quienes no se atuvieran a ese principio, excluidos de la Academia. Había nacido un instrumento de conocimiento muy poderoso, base ni más ni menos que de toda la civilización occidental y su apuesta lo era por someter a la multiplicidad y a favor de la unidad. No quiere decir que no hubiera resistencias o que los propios griegos no se dieran cuenta de que no era tan fácil someter a esa realidad "fluidiza". Hace algunos años Ignacio Gómez de Liaño escribió un lúcido libro titulado *La*

[24] Zambrano, M., "La reforma del entendimiento". Cito por la edición de Jesús Moreno, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil, Madrid, Trotta, pp. 133-138.*

mentira social. Imágenes, mitos y conducta,[25] en el que dedicó a Platón el segundo de sus capítulos: "La doble pedagogía" para demostrar que el filósofo griego no renunció en su propuesta educativa a reconocer el "poder *vital* de las imágenes, la música y la facultad imaginativa en general, pero [que], al mismo tiempo, fue el primero en señalar con el dedo la herida del inevitable conflicto que opone a esa esfera con la racionalidad".[26] Cierto pesimismo antropológico le habría hecho pensar que no es tan fácil alcanzar el estadio en que se halla esa realidad inmutable. Dicho de otra manera: superar el ámbito de las apariencias exige que el educador utilice cuantos medios "didácticos" tenga a su alcance pues no se puede, en puridad, ser *alguien* a menos que esté revestido de los papeles y máscaras con que transitar por la existencia. Este "bajar a tierra" no rebaja la enorme importancia del descubrimiento, pero muestra, ya en su inicio, las limitaciones con que habría de encontrarse ese nuevo saber llamado filosofía en la consecución de los objetivos máximos, trazados ya en el momento mismo de su nacimiento. Más adelante habremos de poner el nombre a esa limitación radical: la historia. Mas, nunca mejor dicho, habría de pasar tiempo.

En ese tiempo ocurriría un hecho que vino a potenciar aquella herramienta, ideada por Platón y tecnificada por Aristóteles, y la haría perdurar hasta que el mundo se ensanchó definitivamente. Me refiero al famoso edicto de Milán promulgado por Constantino en 313 que certificó "la síntesis –tras el conflicto- entre la concepción greco-romana del orden y la teología cristiana". Las consecuencias de esta potenciación de la inicial unidad las ha explicado muy bien un sociólogo español, no tan conocido como merecería, Narciso Pizarro Ponce de la Torre: "La sacralización del Estado y la estatalización de la Iglesia, la tan celebrada ´inteligencia´ entre ambos poderes, -señala- transforma en *cuestión teológica* todo cuestionamiento del orden social". El orden medieval basado en la unidad de la fe y la razón se asentó en este reforzamiento del paradigma clásico griego, aunque fuera *contra natura* pues, como nos recuerda el propio autor de este juicio sobre lo acontecido tan tempranamente, "la concepción cristiana conlleva un concepto del individuo difícil de asimilar para el pensamiento clásico".[27] De nuevo aquella herramienta epistemológico-política imponía su poder y el modelo de orden, pero con un precio alto: ya no solo había poetas irresponsables a los que expulsar por enseñar cosas inconvenientes para el orden, al favorecer la doblez en el comportamiento sino que ahora habría herejes. Desde Nicea (año 325) quedó claro que el cumplimiento del dogma era la garantía del orden. Mas, ¿hasta cuándo podría mantenerse esta ecuación? Si la pluralidad nunca dejó de acechar la propuesta griega apoyada en el viejo materialismo de Demócrito y Lucrecio que sostuvo la libertad de los átomos tal como mucho más adelante

[25] Madrid, Tecnos, 1989.
[26] Ib., p. 41.
[27] Ponce de la Torre, Narciso, *Fundamentos de Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981, pp. 22-23

sostendría Gassendi contra Descartes, incorporar al Dios de la tradición cristiana, y a la Iglesia poseedora de esa tradición, creó un modelo de racionalidad al servicio de la unidad tan potente y monolítica que obligaría a la pluralidad, pronto renaciente, a buscar alternativas fuera de ese canon. Estamos ya en siglo XIV camino del Renacimiento.

Fue en torno al Renacimiento cuando se produjo la primera gran crisis del paradigma clásico. Muchas cosas habían ocurrido: viajes de largo recorrido que comenzaron a mostrar una pluralidad mayor de la conocida (en torno al Mediterráneo se entiende), la llamada revolución de los astrónomos, crisis del realismo aristotélico que favoreció el giro nominalista, las nuevas formas de ejercer el poder producto del comercio, el proceso de urbanización, cierta secularización de la sociedad (solo cierta pero importante aunque tuviera dificultades de manifestarse en los usos sociales) al tiempo que la pluralidad religiosa se proyectaba sobre el ámbito político y… América, un continente entero cuyos orígenes no eran griegos ni romanos lo que provocaba todos los interrogantes para los que se creía tener las respuestas adecuadas. Y que ahora se demostraba que no era así.

No fue casual que la renovación viniera también del sur de Europa, ahora un poco más hacia Occidente, de Italia y la propia España (con Portugal), y que, enseguida, tuviera repercusión en la Europa naciente (recuérdese el discurso de Andrés Laguna en la Universidad de Colonia, (1543),[28] que, no tardando mucho, lo sería de los nuevos estados y que, desde la Península Ibérica, se proyectara al otro lado del Atlántico. En definitiva, una multiplicidad social, política y de todos los órdenes, no conocida hasta entonces, que sometía a profunda revisión los intentos de mantener la unidad política desde la unidad del conocimiento que habían formado la física/metafísica aristotélica y la dogmática católica. Fue necesario volver a las fuentes clásicas, pero para ser leídas en otra clave; al tiempo, se hallaron nuevas formas de escritura: primero en Italia; en España después. Se comenzaba a gestar la construcción del sujeto moderno como ha probado Rosa Rossi[29] y ello con mucha anticipación a la propuesta cartesiana bien que en una línea muy diferente.

Lo importante era constatar que se había gestado una importante crisis del concepto de objetividad sobre el que se habían construido el pensamiento y el orden político hasta entonces. Fueron tiempos de literatura tras los cuales ya nada ha sido igual a la propuesta del orden del conocimiento y de la realidad tal como había sido heredada de los griegos. No deja de ser significativo que haya sido un italiano, Ernesto Grassi, tan vinculado a Chile, quien lo haya puesto de manifiesto con tanta claridad.

Nos interesa aquí resaltar, precisamente, que Grassi ha sacado a la luz una visión fundamental para la cuestión que aquí nos ocupa: el nuevo estatus de la filosofía a partir del Renacimiento y el surgimiento de dos líneas que, sin oponerse frontalmente, suponen dos maneras de cultivar la filosofía y dos maneras de afrontar la vida y legitimar el poder. Sería muy prolijo aquí

[28] Laguna, A., *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001

[29] Rossi, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad,* Madrid, Trotta, 1996.

resumir la media docena de libros que Grassi ha dedicado al análisis de la propuesta latina acerca de la filosofía emergida en este sur de Europa que tuvo a los humanistas como primeros protagonistas y a Giambattista Vico como su teórico más importante. Desde *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, creo que primero de los editados en español (1993)[30] hasta los dos últimos, aunque en la producción de Grassi fueran anteriores, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica* (2015) y *Retórica como filosofía. La tradición humanista* (2015)[31] suponen una profunda revisión de las relaciones entre filosofía y literatura, con la ventaja que da escribir sobre un tiempo transcurrido desde un acontecimiento determinado.

Ciertamente, no es casual que Rubén Landa, exiliado ya en México, recordara la frase de Luis Vives: "Cuentan nuestros navegantes de las Indias que existen allí ciertas tribus que consideran como único bien de esta vida la concordia y que cuando surgen entre dos algunas disputas se le considera tan honrado al primero que cesa en la contienda, como aquí consideramos humillado al que cede. ¡Cuánto más sabios son aquellos formados solamente con el magisterio de la razón, que nosotros propensos al crimen, con todas nuestras filosofías y ciencia y libros de civilización!"[32] Por eso concluye que "este libro "Concordia y discordia en el género humano" parece escrito por un hombre de hoy y para hombres de hoy. Tan actual es. Lo prueba el hecho de que la excelente traducción española publicada en México en 1940 está agotada hace tiempo." Claro, no es en absoluto casual que fueran exiliados quienes comenzaran a recuperar esta tradición en la editorial Séneca como no lo fue que todos ellos dedicaran páginas a la novela cervantina.[33]

Así pues, el nacimiento de lo que llamamos literatura moderna, sobre código abierto respecto de la estética aristotélica, nació por estos lares no por casualidad sino por necesidad de explicar una nueva realidad que incluía, como antes decíamos, la circunstancialidad de la vida que encontró su forma más lúcida, de manera temprana, en la novela picaresca y la más elaborada en los textos de Gracián, ya hacia mediados del siglo XVII. A recuperar la sustancia en las circunstancias está dedicado el *Oráculo manual y arte de prudencia*; y a enfrentarse a la dualidad como forma habitual de instalación del hombre en el mundo que encuentra sus primeras reflexiones en *Concordia y discordia del género humano*, ya mencionado, como fruto de la experiencia del deseo de concordia frente a la existencia de guerras; o la remisión a la torre y la plaza, como ese doble espacio donde las leyes se guardan y se tratan de aplicar con la necesidad de su interpretación

[30] Introducción de Emilio Hidalgo Serna, Barcelona, Anthropos, 1993. Primera edición en alemán, 1986.

[31] Presentación de Emilio Hidalgo Serna, tr. de Jorge Navarro de la versión alemana, 1970; y nota de Emilio Hidalgo Serna y tr. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro, versión inglesa, 1980, respectivamente.

[32] Recogido en Landa, R., *Luis Vives y nuestro tiempo*, México, Instituto Luis Vives, 1969, p. 148.

[33] Mora García, J.L., "Lecturas de *El Quijote* en el exilio", Sánchez Cuervo, A. y Hermida de Blas, F., *Pensamiento exiliado español*, Madrid, Biblioteca Nueva/CSIC, 2010, pp. 164-202.

prudente, es decir, de la equidad que no es dada por sí en la letra de la ley sino interpretada en su espíritu;[34] la prudencia será la virtud moral que guíe el espíritu barroco: "Prudencia, Cenobia, que esto es mundo", dice uno de los personajes de Calderón; y el paso del tiempo, que la monarquía comenzó a experimentar prontamente: nada es ya lo que era.

Pues sin estas nuevas experiencias, producto de la multiplicidad, no se entiende *El Quijote*, es decir, la literatura moderna como interlocutora de la filosofía. Unidad y/o pluralidad. Nada tiene que ver con la deformación caricaturesca que se ha vertido en más de una ocasión sobre la tradición española y latina, si se quiere. Ni España ha sido una anomalía en el ámbito de la filosofía ni ha escrito novelas porque le faltara capacidad para la especulación filosófica. Todo lo contrario: sencillamente, era necesario un enfoque epistémico nuevo, necesitado de una estructura narrativa pues solo contando los procesos es posible conocerlos. No basta con definirlos. Y esta nueva forma de conocimiento se desarrolló, precisamente, en el sur de Europa como anticipo bien claro de lo que luego se ha llamado Modernidad.

En esos dos siglos, XVI y XVII, para tratar de superar esa duda, la literatura se demostró imprescindible porque se había puesto en primer plano que el hombre era responsable de sus acciones y esa actividad suya creaba el orden o el desorden. De ahí la necesidad de plantear una nueva forma de conocimiento del propio protagonista (no por causalidad reconocido así soporte de la novela), el ser humano, y del ámbito donde su vida se desarrollaba. En una de esas introducciones, que a veces pasan desapercibidas, Raquel Asun, profesora de la Universidad de Barcelona, señaló con mucha lucidez lo siguiente: "En el proceso de creación, lo lineal y lo objetivo serán destruidos por la literatura que impone modelos y referencias, que selecciona los temas y ofrece la posibilidad de un tratamiento a su altura. Es precisamente la literatura la que crea un ámbito nuevo " (…) cada vez [el escritor] dueño de un saber que quiere hacer total en cuanto intenta que abarque el sentido de la existencia misma; y dueño de una palabra que aspira a convertirse, por las sutiles connotaciones que a ella acuden, en único vehículo de verdad."[35]

El pensamiento cristiano recuperaba así aquel fundamento diluido en las categorías griegas diez o doce siglos atrás, pero esta situación exigía nuevas formas de expresión y conllevaba, inevitablemente, la crítica de las antiguas. Y, al tiempo, no podía prescindir de la mirada racional compartida con el pensamiento clásico durante esos mismos siglos por los resultados obtenidos. El que hemos calificado como pensamiento literario de nuestro siglo XVII nunca prescindió de la dimensión racional heredada pues siempre la creyó necesaria.

---

[34] Sin duda, *El templo de las leyes* (1520) de Luis Vives goza de enorme actualidad tras los desarrollos de la justicia transitiva o compensatoria desarrollada por juristas de prestigio que desarrollan esa tensión entre la torre donde las leyes se guardan y la plaza donde han de aplicarse pues ahí discurre la vida de las gentes. Ed. de Juan Francisco Alsina, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 163-178.

[35] Asun, R., "Introducción" a Gracián, B., *El Héroe/El Discreto. Oráculo Manual y arte de prudencia*, Barcelona, Planeta, 1990, p. XVII.

Se trataba de plantear la nueva forma de instalación del hombre en el mundo y de la revisión de su relación con la naturaleza desde dos experiencias radicales, no desconocidas de los griegos ciertamente, pero que, ahora, estaban convencidos, tenían que controlar con nuevas herramientas.

Eran, ni más ni menos, que la experiencia del **tiempo**, no ya como accidente sino como la sustancia misma del ser humano que se venía incubando desde las últimas décadas del XVI se presentó en su radicalidad a comienzos del XVII; y, junto con esta primera constatación, la más radical aún de la **dualidad** en que el hombre se debatía: la experiencia de que no había correspondencia entre su pensamiento y el funcionamiento del mundo, al menos que no lo había de suyo. Es más, que el mundo estaba dotado de su propia "lógica", o ilógica más bien, puesto que comenzaron a funcionar imágenes tales, como el mundo se ha vuelto loco, o el mundo es un laberinto o un teatro, etc. etc. Una "realidad" que podía ser objeto incluso de una ensoñación creadora. ¿Cómo poner esto de manifiesto? Era preciso crear una forma de mirada oblicua, irónica, sin dejar de ser amable, que mostrara cómo Dulcinea es quizá la protagonista de la famosa novela y aunque es fruto del encantamiento de don Quijote, no por ello es menos real que su hacedor. En definitiva, había que aprender a vivir en un nuevo estado de cosas constituido por la inseguridad de estar situados en una encrucijada. Y a ello se prestó una amplia literatura. No olvidemos que el XVII es el siglo de los manuales, devocionarios y de toda clase de literatura pedagógica. Estaba a punto de producirse un desplazamiento radical hacia una nueva racionalidad, nacida de la constatación de que el marco donde actúa el hombre no es propiamente, o al menos no solo, la naturaleza sino la historia.

Aquella unidad de entendimiento y ser se había resquebrajado definitivamente y hacía aguas también la que habían firmado la fe y la razón.

Con ello el concepto de Providencia se situaba en el centro del debate y se marcaban caminos diferentes para las distintas filosofías (ahora en plural) cuyo desarrollo llega hasta nuestros días. Era un fenómeno nuevo: la filosofía misma se diversificaba según quedara adscrita a tradiciones religiosas o a los distintos estados. Progresivamente, se escribía en lenguas vernáculas.

Que la filosofía no renunció a la unidad es bien sabido. Y lo hizo desde otra zona de la dualidad: bien desde el *yo pensante* creando un discurso lógico al que había de adecuarse la realidad del otro lado del Yo. Fue el inicio de la tradición racionalista idealista franco-germánica; bien *desde la aportación realizada por las sensaciones* que aportaban material para que la inteligencia elaborara inductivamente los grandes principios con que ordenar esa misma realidad "material". Fue el inicio de la orientación del empirismo inglés. Cada una tenía un punto fuerte y uno débil como se ha comprobado, al partir de uno de los polos en conflicto, el sujeto o el fundamento. Las dos propuestas, ciertamente, se asentaban en una orientación reduccionista. Por su parte, el novelista se situaba en ese punto de la intersección entre el hombre y el mundo; en la fractura, en el hueco

donde solo hay lenguaje y desde donde se observa con más complejidad el desajuste que se produce en la aplicación de principios elaborados por la conciencia a una realidad mundana múltiple y diversa cuando aquellos no tienen en cuenta la ocasión, la circunstancia, el tiempo de su realización, es decir, cuando se vuelven anacrónicos. Allí donde los rebaños son confundidos con un ejército o se cree que los principios actúan por su propia virtualidad interior como don Quijote estaba convencido de que haría el dueño que tan duramente había reprendido a su criado y ante las dudas manifestadas por Andrés sobre el comportamiento del amo, don Quijote no duda en aseverar: "No hará tal -replicó don Quijote: basta que yo se lo mande para que me tenga respeto; y con que él me lo jure por la ley de caballería que ha recibido le dejaré ir libre y aseguraré la paga." Una vez marchó el caballero, los efectos contrarios son bien conocidos: "Y asiéndole del brazo, le tronó a atar a la encina, donde le dio tantos azotes, que le dejó por muerto."[36]

En la realidad estaba sucediendo que el modelo de unidad que la monarquía católica quería aplicar a una realidad compleja y ¿multicultural?, llamémosla así abusando un poco y siendo también un poco anacrónicos, comenzaba a ser superada por nuevas formas de distribución del poder. Sin esta experiencia histórica, vivida por quienes nacieron hacia la mitad del XVI y escribieron buena parte de su obra en el XVII o bien nacieron ya a comienzos de este siglo, no se entiende su apuesta por esta forma de escritura. Don Quijote no yerra en la lógica de sus discursos a Sancho, lo hace en la aplicación de los ideales aprendidos en los libros, produciendo efectos contrarios a los deseados. Ahí radica su locura. No se ponían en cuestión, básicamente, los ideales, y sí la forma de aplicarlos, por desconocimiento de las nuevas circunstancias y una cierta soberbia del pensamiento. Por no tener en cuenta la mudanza de los tiempos. Es más, Cervantes les mostró a sus lectores, ya a comienzos del XVII, que la imaginación es capaz de "crear" realidades nuevas, por ejemplo, como ya hemos indicado, crear a Dulcinea donde existía Aldonza y, sin embargo, convertir a esta nueva "realidad", fruto de la imaginación, en el impulso que guía las hazañas de don Quijote. Difícil esta relación entre ideales y realidad, entre los deseos de unidad y la realidad huidiza por diversa. Ahí se encontraron la filosofía y la literatura como dos lenguajes, dos formas de conocimiento y esto no tiene nada que ver con la capacidad para filosofar ni con que hayamos filosofado en las novelas. Escritores de novelas los hemos tenido y tenemos muy buenos. Filósofos hemos tenido y tenemos, y buenos, también.

Cuando María Zambrano escribió las conclusiones a la reflexión contenida en el artículo antes mencionado dejó dicho lo siguiente:

> Del largo pasado racionalista nos ha quedado la prueba de que la razón ha podido alcanzar resultados positivos. Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en

[36] Este episodio corresponde a lo que sucedió a nuestro caballero nada más salir de la venta y tras ser armado caballero. Cap. IV. Cito por la edición de Austral, Madrid, 1970, pp. 30-32.

> crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse al movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora, Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo. [37]

Quería dejar bien claro, sin duda, escribiendo desde América, por qué se estaba produciendo la crisis de un modelo de racionalidad que había derivado hacia formas totalitarias, enfatizando la necesidad de incorporar la reflexión sobre la diversidad, la multiplicidad o interculturalidad, decimos hoy, para superar esa situación negativa y violenta, y que esta orientación debía hacerse conociendo bien el proceso que la razón ha tenido, es decir, no desvinculándola de la propia historia.

No sería casual que, a su regreso a España, escribiera una segunda parte de ese artículo titulada ahora "Reforma del entendimiento español" [38] en la cual Cervantes ocupaba una buena parte de su reflexión porque, según su punto de vista, fue la novela cervantina la que anticipaba esa necesaria reforma que atendiera a la multiplicidad, que adecuara el valor de la virtud a los tiempos, es decir, sin perder el sentido de la mudanza y sin que la mudanza condujera a un escepticismo o relativismo disolventes.

Así pues, la literatura, en este proceso, no es una forma blanda de conocimiento sino una forma de conocimiento necesaria para que la filosofía, necesaria por igual, se plantee la diversidad propia de la vida humana, que necesita de un proceso racional, en los términos indicados por Zambrano, para asentar la convivencia humana. Los riesgos de no atender a la diversidad ya los advirtió Cervantes: cuando la pluralidad se reduce por la fuerza de la teología o de la razón, inevitablemente hay expulsiones en las múltiples formas que estas puedan ser adoptadas. Si la dogmática creó su propio martirologio, no fue ajena la razón al introducir el concepto de homogenización. No abundaré más aquí en esta cuestión que ejemplifica las consecuencias producidas por la filosofía cuando ha olvidado los excesos a que la propia razón puede llegar, tal como trataba de mostrar la literatura por más que esta permaneciera en los márgenes del poder.

Por su parte, la falta de referentes racionales que ordenen la multiplicidad, como comprobamos en tiempos posmodernos, tiene efectos igualmente perversos. Mas esta reacción posmoderna ha nacido como reacción a los excesos de ámbitos en que han dominado el racionalismo o el empirismo y no, por paradójico que pudiera parecer a desprevenidos, de la

[37] Zambrano, M., *O.C.*, pp. 137-138.

[38] Poco después la propia pensadora escribiría, ya una vez regresada a España, un segundo artículo titulado "La reforma del entendimiento español" (1937) y una reflexión muy lúcida sobre los riesgos de hipertrofiar un tiempo que se haya considerado "esencial". Ver este artículo y "Misericordia" (1938), ambos publicados en la revista *Hora de España*. Edición citada, pp. 152-164 y 228-248.

tradición que apostó por el realismo de raíz literaria, nacido en Cervantes y proyectado al siglo XIX y bien entrado el XX, no siempre bien comprendido por filósofos profesionales.[39] Sería prolijo extenderse aquí en el desarrollo que el cervantismo en diversos grados proyectó sobre la literatura del XIX, la generación de 1868 y sobre la del final de siglo, herencia y puesta al día de aquellas creaciones nacidas siglos antes. Baste este apunte de Ricardo Gullón, publicado en *ABC* (7.2.1991) como homenaje a María Zambrano, la filósofa que había fallecido el día anterior. "España y Galdós: una meditación" tituló su artículo en el que situando a la filósofa en la senda de Unamuno y Ortega, no lo estaba menos en la de Galdós: "Que desde el costado de la filosofía se llegara a la novela, pluma tan bien dotada como la de Zambrano, debió estimular a los galdosianos. Situar *Misericordia* en el centro de su pretexto, el trágico y el o tan jugoso y multiforme pareció excesivo; la posibilidad de considerar en un solo rapto de la mente *los dos polos de la historia y de la vida, el trágico y el novelesco*, se daba con la misma luz en *Fortunata y Jacinta,* en *La de Bringas*, en *Realidad*."

Así pues, las relaciones filosofía/literatura son mucho más complejas de lo que apuntaban los comentarios de aquellas reuniones de hace veinte o treinta años. Pensadores y escritores de aquí y allá han tratado de equilibrar ambos planos y, en este sentido, el pensamiento elaborado en los países de lengua española (o portuguesa) sabemos hoy que se muestra imprescindible para abordar cuestiones que tienen que ver con la racionalidad y la pluralidad.

Terminaré con un comentario a la respuesta que María Zambrano dio a la pregunta que le formuló Carlos Fuentes para la *Revista mexicana de Literatura* (noviembre-diciembre 1956): "¿Cuál es la función que la literatura creativa y los escritores pueden desempeñar para la construcción de una sociedad *radicalmente humana*?" Era una pregunta bien precisa donde no sobraba nada y se enfatizaba la expresión "radicalmente humana". Respondieron Américo Castro que se hallaba en Estados Unidos, el miembro de la Academia de las Ciencia de China KUO MO-JO y la propia Zambrano. Las respuestas se publicaron precediendo a un artículo de José Luis Martínez, "Los conflictos de la cultura mexicana" en los que abordaba, precisamente, asuntos como "indigenismo-hispanismo", "universalismo-nacionalismo" y "cultura académica y cultura popular", temas referentes del debate sobre estas relaciones que aquí tratamos de ubicar para ser valoradas de una manera correcta.

No parece casual el orden dado por los editores a la reflexión sobre la literatura y el artículo firmado por quien fuera académico, diplomático, ensayista, historiador, cronista, bibliógrafo, editor y humanista mexicano y director del Fondo de Cultura Económica de 1977 a 1982.

Tras unos dibujos de Juan Soriano, el pintor con quien Zambrano mantuvo una interesante correspondencia, ofreció nuestra filósofa una respuesta con muchas claves, vigentes sesenta años después, que merecerían un análisis

[39] Mucho se ha escrito sobre las características del realismo. Me remito aquí solamente a los capítulos que María Zambrano dedica a "El realismo español" y a "El realismo español como origen de una forma de conocimiento" en *Pensamiento y poesía en la vida española.* Edición de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

detallado a pesar de que apenas ocupa dos páginas y media. Tras constatar ‘‘la falta de lugar [de la literatura] en las sociedades democráticas y la persecución en las totalitarias’’, diagnosticaba que lo peor era ‘‘la no necesidad esencial, la eliminación, como si se tratase de un bacilo a quien la higiene debe hacer desaparecer; la simple higiene mental, sin profilaxis’’. La pregunta era, pues, inevitable: ‘‘¿Es la literatura necesaria? ¿dejará de serlo algún día?’’ A responder a esta pregunta, exponente de la formulada por la propia revista, dedicó unas líneas intensas que van al núcleo de la razón de ser del hombre: si la filosofía –decía Zambrano y podría discutirse- se hace cuando ya no se podía hacer otra cosa; cuando aparecía un vacío y aun una imposibilidad de seguir viviendo ‘‘así’’, ‘‘la Poesía nace de un lleno’’ y la ‘‘novela de un desbordamiento de la sustancia viviente, es decir –decimos nosotros- de la multiformidad de la vida social y del rebasar esas zonas comprimidas del alma individual; de una rebelión de la multiplicidad.[40]

Esta es la cuestión verdaderamente importante de la respuesta de una exiliada, a veinte años de salir de su ‘‘patria’’ y apenas un par de años más de escribir el artículo a que antes nos referíamos, en plena reflexión sobre las causas últimas de esa expatriación que tocaba la esencia misma del ser humano, como antes decíamos: solo la literatura salva porque no renuncia al sueño… creador. ‘‘Todo ello testimonia la multiplicidad de las dimensiones del hombre y de la sociedad, claro está. ¿Podrá a ello renunciarse? El mundo se vuelve plano, esquemático, fragmentario cuando faltan o no son consumidos pensamiento, poesía, novela. Justamente es eso lo que el totalitarismo moderno pretende: reducir la sociedad a un solo plano, el visible, y el hombre a un esquema o a una cifra, es perfectamente coherente y da muestra de la lucidez de algunos ‘‘hombres’’ al perseguirlos en la peor de las formas; en no darles cabida alguna, en que aparezcan como un trastorno o como un ‘‘arcaísmo’’ … peligroso’’.

Multiplicidad que remite a planos de verdad que no tienen que ver solo con la física o la vida sin más o la vida como hecho sino con la búsqueda de sentido, ya que, si no fuera así, no necesitaríamos, y por consiguiente no tendríamos capacidad de inventar, crear o soñar. Es, precisamente, ese espacio simbólico el necesario para que haya una sociedad basada en la esperanza y no solo en el interés o en la verdad de la que alguien pueda considerarse dueño. Multiplicidad que impide que alguien se apropie de la verdad, su verdad, sea en nombre de la teología o de la ciencia -pues científicas se creían las concepciones sobre la superioridad de una raza sobre otra o de una ideología sobre otra en las grandes guerras o en la guerra civil española-, y, cuando así sucede, se funda sobre ella la legitimidad –ilegitimidad en este caso- del orden político basado en la fuerza. En este caso cuando el exilio es inevitable. Mas debe evitarse.

Así pues, y a manera de conclusión muy apresurada, diríamos que si la unidad es imprescindible para el orden y necesita de explicaciones sectoriales y especializadas, no está exenta del riesgo de convertirse en

[40] La respuesta de María Zambrano está recogida en las páginas 33-37.

totalitaria; si la multiplicidad es la base, igualmente imprescindible, de la libertad adentrándose en empresas inimaginables, existe el riesgo de producir una diversidad insoportable y arbitraria. Estaríamos, pues, abocados a refundar dos formas de conocimiento que se confrontaron hace más de dos milenios y cuyas fricciones han marcado el devenir de la historia. En esta tarea, la aportación de las tradiciones nacidas en España y compartidas con América como respuesta a las experiencias radicales vividas entonces, tienen que ver con dos formas de conocimiento: filosofía y literatura y con dos tensiones producidas por la constatación de la diversidad y por cómo ordenarla para conseguir la convivencia humana. Después de todo Cervantes nació por los mismos años en que los dominicos del Convento salmantino de San Esteban escribían sus *Relecciones* y creaban las bases del derecho de gentes; fue contemporáneo de Francisco Suárez y algunos años mayor que Galileo … El largo periodo de tres siglos, casi cuatro, que ha sido caracterizado como Modernidad por las historias de la filosofía centroeuropeas lo es de mayor complejidad e incluye tradiciones del sur de Europa que, luego recreadas y reformuladas en América, forman parte de un tiempo cuyas virtualidades están en parte estudiadas y, en parte, por desarrollar. Cuando Grassi tituló *Filosofía del humanismo*. *Preeminencia de la palabra*, para estudiar esta tradición, sabía de qué hablaba. Situarse en la frontera de las relaciones entre esos saberes que hemos dado en llamar filosofía y literatura, con la ciencia en una tercera dimensión, con una visión binocular y atentos al desarrollo de sus relaciones a través del tiempo, es imprescindible para conocernos correctamente.

Bibliografía

Asun, R. (1990) ''Introducción''. En Baltasar Gracián. *El Héroe/El Discreto. Oráculo Manual y arte de prudencia*. Barcelona, Planeta.

Bolado, G. (2015). *Menéndez Pelayo y los historiadores cántabros del pensamiento español*. Santander, Ed. Tantín.

Camarero, E. & E. (1970). *La polémica de la ciencia española*. Madrid, Alianza.

Gaos, J. (1944). *Filosofía de la filosofía*. Barcelona, Crítica, pp. 82-123.

Gómez Liaño, I. (1989). *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*. Madrid, Tecnos.

Laguna, A. (2001). *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés. Valladolid, Junta de Castilla y León.

Landa, R. (1969). *Luis Vives y nuestro tiempo*. México, Instituto Luis Vives.

Mora García, J. L. (2010). ''Lecturas de *El Quijote* en el exilio''. En Sánchez Cuervo, A. y Hermida de Blas, F., *Pensamiento exiliado español*, Madrid, Biblioteca Nueva/CSIC, pp. 164-202.
__ (2019). ''A [casi] siglo y medio de La polémica de la ciencia española. Su noble e involuntario ''instigador'': Gumersindo de Azcárate''. en Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*. Ed. de Víctor Navarro Brotons y Gerardo Bolado. Madrid, Fundación I. Larramendi, pp. LVII-LXXVI.

Mandado, R. E. (ed.) (2012). *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional*. Santander, UIMP.

Ponce de la Torre, N. (1981). *Fundamentos de Sociología de la Educación*. Murcia, Godoy.

Rossi, R. (1996). *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad.,* Madrid, Trotta.

Vives, L. (1520). *El templo de las leyes*. Ed. de Juan Francisco Alsina, Barcelona, Planeta.

Zambrano, M. (1998) ''La reforma del entendimiento''. En María Zambrano & Jesús Moreno, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil.* Madrid, Trotta, pp. 133-138.
__ (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española.* Edición de Mercedes Gómez Blesa. Madrid, Biblioteca Nueva.

Historiar ideas.
Reflexiones de un aprendiz.

Historicizing ideas.
Reflections of an apprentice

Ignasi Roviró Alemany
Universidad Ramon Llull

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre las bases epistemológicas y los instrumentos de una investigación sostenida a lo largo de más de cuarenta años: historia ideas. Más allá de lo propio de toda investigación, se parte de tres convencimientos: 1) hacer historia de las ideas en España es hacer historia de las ideas europeas. 2) en el s. XIX las ideas se expanden por los libros de textos, por la prensa (diarios, revistas…), 3) por las legislaciones y 4) por las estructuras escolares y los nuevos espacios de sociabilidad. Como instrumentos, se resalta la necesidad de investigar según la concepción de la *open science* y se particulariza la facilidad que nos ofrece la digitalización de las fuentes.

Palabras clave: Historiografía, Historia de las ideas, Filosofía española (s. XIX), ciencia abierta.

Abstract: This article reflects on the epistemological bases and instruments of a sustained research over more than forty years: history ideas. Beyond what is inherent to any research, four convictions are taken as a starting point: 1) to do the history of ideas in Spain is to do the history of European ideas, 2) in the 19th century, ideas spread through textbooks, the press (newspapers, magazines, etc.), 3) through legislation and 4) through school structures and new spaces of sociability. As tools, the need to investigate according to the concept of *open science* is emphasized and the benefits of digitalization of sources are noted.

Key words: Historiography, History of Ideas, Spanish philosophy (19th century), open science.

Introducción

Hace poco más de cuarenta años que empecé mi pasión para historiar las ideas. Ya durante los estudios universitarios y de la mano del profesor Francisco J. Fortuny (UB) descubrí que las ideas tienen su historia. Leímos Herder, Hegel, Gadamer y los hermeneutas alemanes y franceses; y como consecuencia de todo ello dediqué la tesis de licenciatura (1985) a la epistemología histórica francesa, con especial atención a varios historiadores y filósofos que se interesaban por pensar la categoría 'historia'. Entre ellos, Pierre Vilar, Jean Chesneaux, Paul Veyne, Louis Althusser y Michel Foucault. Estos intereses se vieron plasmados también en el doctorado y en los consiguientes artículos en revistas especializadas. Se concretaron aún más en contacto con los especialistas y los grupos de investigación de la Universidad de Barcelona, la Universidad Ramón Llull, la Societat Catalana de Filosofía, la asociación de Hispanismo Filosófico y de la Real Sociedad Menéndez y Pelayo; y se consolidaron como IP de varios equipos internacionales de investigación y en la participación de varios proyectos europeos. Empecé por historiar del pensamiento catalán y el pensamiento español del siglo XIX y, como extensión, me especialicé en la introducción y la consolidación de la estética en España en el mismo siglo.

Será hora, ya, de explicitar lo obvio; de reflexionar sobre el proceder propio e intrínseco en las investigaciones llevadas a cabo, que son, a la vez, las claves de lecturas de las fuentes primarias y secundarias que he usado. Será ya hora de evidenciar estas claves, de mostrar los intereses epistemológicos, de remirar el camino que se hace andando: todo ello labrado a base de discontinuidades y errores, de medio-inciertos y cegueras, de dudas y lecturas iluminadoras. Así pues, queda, ahí, una deuda de gratitud para con la revista Hitos que pone estas páginas a aquellos intereses.

El primer paso es observar que la investigación del pensamiento español solo tiene sentido dentro de un marco de referencia europeo. Las ideas de gran calado, y sus sistemas, no se adecuan con exactitud dentro de unas fronteras políticas; son productos de unidades culturales más amplias. Y la cultura europea, en su sentido más profundo, le es la matriz.

El segundo paso es la historización de las ideas dando por sentado la historia de los grandes filósofos, que plasmaron sus sistemas en gruesos volúmenes de especialista. Las ideas se debaten, también, y se expanden, aún más, a través de nuevos formatos, que en el s. XIX son los manuales escolares, los folletos, las revista… todo en un contexto de fuerte ideologización.

Estos dos pasos fundamentales son abordados desde una nueva concepción epistemológica de la investigación (la *open science*) y de sus métodos de acceder a fuentes primeras. La digitalización de éstas es hoy un requisito de los grandes repositorios: archivos, bibliotecas… La *open*

science y la digitalización refuerzan, aún más, las exigencias de veracidad y transparencia de las fuentes que habíamos aprendido de nuestros maestros. Nos enseñaron, en latín, aquella divisa que define al investigador honesto: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, que debe aplicase, incluso, sobre las mismas fuentes.

Pensar con y en Europa

Las fuentes de nuestra historia, la de los europeos, están muy dispersas entre naciones que teniendo mucho en común, los duros avatares de los últimos trescientos años, se han encargado de fronterizarlas con nuevos criterios políticos –muy a menudo allende de las unidades culturares– y, consecuentemente, de aislar y diseminar dichas fuentes en miríadas de documentos y libros dispersos en incontables archivos y bibliotecas. Y sin embargo, las idees se propagan con gran rapidez: surcan mares y cruzan ríos, vencen cierros y altas montañas, vadean fronteras, saltan acantilados y despeñaderos, surfean desiertos y páramos, se inmiscuyen en profundas selvas y oscuros bosques. Algunos las prohíben, pero nadie tiene el poder de eliminarlas. Las ideas se encarnan en las formas culturales y en las lenguas. Nuestras ideas son las ideas europeas, encarnadas en nuestras lenguas y nuestras formas culturales. Necesitamos, pues, unos instrumentos de investigación que se adecuen a la vida y a la muerte de las ideas. Así pues, una premisa del investigador de la filosofía y de la estética española es la de bascular constantemente dentro de la dialéctica que tiene como polos complementarios las particularidades de España con lo propio de los avatares europeos. Al historiar las ideas de nuestros pensadores no tenemos que circunscribirnos a las fuentes primarias que se encuentran en los documentos y archivos españoles. Nuestra mirada, ya desde el inicio, es europea. Buscamos los rescoldos o la llama entera de las ideas sin presuponer de entrada que se encontrará en nuestros archivos. Para nuestra historia son de vital importancia documentos guardados en Francia, Inglaterra, Italia, el Vaticano, Alemania, Bélgica…: piénsese en la fuerte impronta de los muchísimos exiliados políticos del s. XIX: el profesor Ramon Arnabat ha calculado que fueron 200.000 personas las que se exiliaron, entre ellos, intelectuales y filósofos de gran prestigio (Arnabat, 2018).

Se me objetará que el historiador de las ideas –y en mi caso de los inicios de la estética en España– no solo tiene que atender a las polémicas europeas. España tuvo unas posesiones muy importantes en ultramar (en América, África, Asia y Oceanía, con un total de unos 60 millones de Km^2) cuyos vestigios son perceptibles aún hoy, aunque la pérdida de las colonias de ultramar se sitúe definitivamente hace tan solo 125 años, en 1898; tener, pues, una mirada eurocéntrica podría ser lo propio de una generalización indebida, podría ser una falacia imperdonable de contenido.

Pero más allá de las variedades 'locales' que pudieran darse en los vastos territorios de ultramar, las polémicas intelectuales de fondo eran las que se habían generado en Europa. Nuestros intelectuales formaron a su vez

intelectuales en aquellos territorios que asumieron los problemas científicos y las polémicas entre escuelas. Veamos un ejemplo.

En 1896 el dominico Fray Valentín Marín Morales (1860-1921) publicó un libro de texto para sus alumnos de la Universidad Literaria de Manila. El profesor Marín enseñaba literatura según los cánones europeos y tituló su libro *Literatura general (teoría estética y teoría literaria*. En la estructura del libro, en el desarrollo de la temática y en las palabras del prólogo se ve claramente esta voluntad de transmisión del saber 'universal', adoptando, eso sí, los modismos propios. Estribe el profesor:

> Que en Europa se escribiera una exposición de disciplinas literarias, en la cual su autor comenzase por conculcar los preceptos de estilo y de lenguaje que predica, sería, en realidad, un atentado enorme contra el buen sentido, que atraería sobre él cuantos anatemas fueran capaces de fulminar la Lógica y la Crítica; pero que un hombre escriba en estas latitudes, en un país donde, para manifestar en lengua castellana un pensamiento de modo que lo entienda la mayoría de aquellos a quienes se dirige, precisa exponerlo, no ya en forma natural y sencilla, sino aderezado con giros, dislocaciones y modismos, a la usanza de estos habitantes tropicales, me atrevo a creer que este hombre, aunque su libro sea un verdadero desacato contra todas las leyes del idioma, bien merece alguna conmiseración de la crítica, sobre todo si consigue su exclusivo designio, que es el ser comprendido por aquellos a quienes consagra su trabajo. (Morales, 1896, VI)

Unas pocas líneas después el Dr. Marín justifica el por qué las dos partes en que se divide la materia están descompensadas. Como se puede leer, da más amplitud a la parte estética que la estrictamente dedicada a los principios literarios. Su mirada está centrada en la enseñanza que se da a miles de kilómetros de donde imparte la disciplina. El centro es Madrid.

> Debo advertir, empero, que esta desproporción es intencionada; pues, calculando la poca oportunidad que tienen los escolares filipinos de conocer la Estética, materia imprescindible en todo buen sistema literario, y que solo se estudia oficialmente en Madrid, en el Doctorado de la Facultad de Letras; y, considerando también que la Preceptiva literaria han debido cursarla en la segunda enseñanza, me decidí a dar alguna extensión a aquel tan importante y curioso miembro de la Literatura, con algún pequeño menoscabo del segundo, más accesible a todos, más conocido, y de menos trascendencia que el primero. (Morales, 1896, VII)

Observemos otro ejemplo de la parte opuesta del globo terrestre. Bajo las órdenes del que fuera Ministro de Justicia e Instrucción Pública de Argentina, Rómulo Sebastián Naón (1875-1941), Alberto B. Martínez publica

en 1910 el *Censo general de educación levantado el 23 de mayo de 1909*, obra en la cual se describe, se analiza y se proponen modificaciones al sistema educativo de Argentina. En el capítulo "La enseñanza secundaria en la República Argentina", realiza, entre otros análisis, una mirada crítica sobre los programas de estudios de la República que ya eran obsoletos. Es interesante como la fuerza del argumento para la defensa del latín en los estudios de leyes es la opinión que tendría Europa si se eliminase tal materia:

> Aunque sea enemigo de las comparaciones, no puedo impedirme el pensar ¿que juicio se tendría de nosotros, en Europa, al ver un plan de estudios secundarios destinado à formar futuros jurisconsultos que ignoran por completo el latín? El bachiller que entrará mañana en la facultad de letras no sabrá una palabra de la lengua madre de la suya propia ¿Esto es lógico? (Martínez, 1910, 128)

Cabe recordar, finalmente, la importancia de los ministerios europeos para 'gestionar' sus posesiones coloniales. Fueron, todos ellos, importantes estructuras estatales para adaptar las legislaciones de la metrópoli a las colonias. Es decir, para que las 'maneras de ser europeas' fuesen incardinadas, de manera eficaz, en aquellos territorios. Entre los más destacados de Europa, se observa, en España, el *Ministerio colonial* o *Ministerio de Ultramar*; en Alemania, la *Reichskolonialamt* y en Inglaterra, la *Colonial Office*.

Para verlo con más detalle nos referimos al *Ministerio de Ultramar*. Y más precisamente a la parte expositiva del Real Decreto para su reformulación que el Ministro Víctor Balaguer envió a la Reina María Cristina el 31 de diciembre de 1886, fecha en la cual la Reina lo firmó. Así pues, en la parte expositiva, se lee:

> El propósito de dar la más conveniente y acertada solución a los problemas político-sociales y financieros que se presentan en las Colonias, y las diferencias que los separan de los idénticos que se resuelven en las Metrópolis, han impulsado a los pueblos que ocupan los primeros lugares en la civilización a crear Juntas o Consejos especiales, con cuyos dictámenes han podido los Poderes públicos hacer más sencilla la Administración y tener mayores garantías de acierto al resolver asuntos de índole especial y a veces contraria, por más que a primera vista parezcan iguales a los que se presentan y resuelven en la madre patria.
>
> Aunque el programa del Gobierno de V. M. sea la asimilación completa de las provincias de Ultramar y las Colonias a la Metrópoli, y lo considere, no sólo como política tradicional de España, sino como ley natural de los países que, sin egoísmo alguno, aspiran a extender más allá de los límites trazados a la patria por la estructura de la tierra, su genio, religión, lengua y costumbres, no es dado

> desconocer, sin olvidar la realidad, que a las provincias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas y al Golfo de Guinea no se puede aplicar sin pequeñas o grandes modificaciones, según los casos, la legislación peninsular. (Real Decreto, 31-12-1886, 3-4)

Historiar ideas

Conocemos ya muy bien los grandes creadores de los nuevos sistemas filosóficos del s. XIX. Estos atletas de las ideas los plasmaron en libros especializados. Y sin embargo, historiar ideas significa, también, descubrir que estos sistemas o sus correlatos llegaron a muchos más lectores a través de los textos escolares o los manuales propios para la educación (fuese universitaria o preuniversitaria) que a través de la lectura directa de aquellos volúmenes. Los divulgadores fueron fundamentales para la vida de las ideas y de sus sistemas. Así, pues, el historiador de las ideas -y en nuestra circunstancia, historiar los inicios de la estética española- tiene que atender a los materiales que los divulgadores pusieron en las manos de toda la población escolar. Esta voz se expande más de prisa y en un sector de la población que quizás nuca hubieran llegado las ideas de los grandes creadores. La prensa (diarios, folletos, coleccionables…) será un medio excepcional para ello; lo serán también las ideas divulgadas en los centros escolares: en las escuelas secundarias y en los primeros cursos de universidad. Los instrumentos privilegiados para esta divulgación serán los libros de texto. No solo es un mercado editorial de fuerte expansión a partir mediados del s. XIX, sino también es un campo de lucha ideológica. "El sistema de la libertad para determinar el libro de texto sólo estuvo vigente, durante el período analizado, en dos ocasiones: desde 1836 hasta 1841 y durante el sexenio democrático, desde 1868 a 1875", escribe Antonio Viñao (2001, 311). En el resto del período, las legislaciones determinaron cuales eran los libros que debían ser leídos. Manuel de Puelles nos ha mostrado el estrecho vínculo entre poder político y libros de texto (Puelles, 1997, 17-70). En nuestro campo –la introducción de la estética en España– y analizados los cincuenta primeros manuales de estética que se publicaron se observa como esta batalla ideológica se plasma en los textos que los escolares leían en las aulas (Roviró, 2013, 47-79). Lo encontramos en el *placet* de Inocencio de la Vallina y Justo Álvarez Amandi al texto de José Campillo *Lecciones de Calotecnia*:

> "Pero los modernos filósofos y críticos, en número considerable, han hecho de la Estética o Calotecnia una arma poderosa esgrimida a favor de las tendencias anti-espiritualistas, que, con mayor o menos decisión, revelan cuantos en este o aquél ramo del humano saber están afiliados a la escuela positivista." (Campillo, 1879)

La lucha partidista se constata en dos terrenos más, causas, al fin, de la ideologización de nuestra disciplina: la constante alteración de las legislaciones y el desparrame de la estética en disciplinas no siempre perfectamente complementarias.

En referencia a la primera causa, cabría recordar que los varios gobiernos liberales entendieron que la estética –desde la concepción que llegaba de Centroeuropa- podría representar un factor de modernización de los estudios españoles. Era una puerta de entrada del pensamiento renovador. Por su parte, los gobiernos moderados legislaron para impedirlo, y recolocaron la cuestión de la estética dentro del estudio clásico del pensamiento a través de la ortodoxia: hicieron de la estética una propedéutica a la literatura.

Si atendemos a la segunda causa y la observamos en el transcurso del s. XIX, la estética fue considerada parte preliminar del estudio teórico de la literatura, parte de la psicología especial, parte abstracta de la retórica, de la poética, de la oratoria, de la antropología, de la teoría del arte, de la pedagogía, de la metafísica o incluso de la lógica.

Vemos, pues, como las ideas se encarnan en las disciplinas. La división del saber en ramas del conocimiento es una forma práctica de compartimentar y organizar académicamente el conocimiento. Pero esta premisa del legislador ha de romperse desde la mirada del investigador de las ideas. Este tiene que sobrevolar, sin rubor, continuidades y rupturas académicas entre disciplinas. Le es propio historiar las ideas y con ello poner en duda los límites de las disciplinas y de las múltiples formas de organizarlas. Poner en duda es antónimo del desconocer. Precisamente porqué el historiador de las ideas es también historiador de las formas políticas de organizarlas, tiene que poner en duda y vislumbrar los entresijos de estas últimas. De como los manuales, portadores del saber de las disciplinas, sirvieron para lucha ideológica es buen ejemplo el testimonio de Alcalá Galiano:

> La literatura madrileña estaba en 1806 casi dividida en dos bandos [...] La una hueste era patrocinada por el Gobierno, o digamos por el Príncipe de la Paz, al cual eran los hombres principales o cabos personalmente adictos. Era el principal de estos D. Leandro Fernández Moratín, poeta cómico aventajado, si bien falto de imaginación creadora, y de pasión viva o intensa [...] nada amante de la libertad política, y muy bien avenido con la autoridad, aun la de entonces [...] En el bando opuesto militaban hombres célebres ya entonces [...] Sus ideas eran las de los filósofos franceses del siglo XVIII y las de la revolución del pueblo nuestro vecino [...] En literatura su clasicismo era menos puro que el de sus adversarios, yéndose con los semi-heréticos de los días de Voltaire, cuando los otros se quedaban con los ortodoxos Boileau y Racine. D. Manuel José Quintana [...] era el principal, si no en crédito, en influencia, de

> los de su parcialidad literaria. [...] Los dos bandos literarios tenían una a manera de catecismo de su fe, o dicho con más propiedad, un libro en que a la par promulgaban sus doctrinas, y en las aplicaciones de éstas daban satisfacción a sus efectos. El libro de los moratinistas eran los principios de literatura de Batteux; el de los quintanistas las lecciones de retórica y poética del escocés Hugo Blair. (Galiano, 1878, 63-67)

Todo ello es mucho, pero además la publicación de libros escolares fue una empresa verdaderamente importante desde el punto de vista pedagógico. Los profesores con verdadera vocación de enseñantes entendieron que disponer, por alumno, de una copia del material pedagógico era un avance de gran calado. Un ejemplo nos lo mostrará Ramón Manuel Garriga Nogués (1835-1906), rector que fuera de la Universidad de Barcelona, profesor de hebreo de la misma institución y, a su vez, del Seminario de la Ciudad Condal. Publicó dos libros para la enseñanza del hebreo a sus alumnos. Eran los manuales *Elementos de gramática hebrea* (1866) y *Manual práctico de la lengua hebrea* (1867). Las vicisitudes de estas publicaciones las sabemos gracias a una nota de su propia mano adjunta a su currículum, hoy guardada en el archivo general de la Universidad de Barcelona, junto a su expediente. La nota, detallada, la escribe pocos meses después del complicado proceso de edición de dichos textos:

> Para imprimir una y otra se vio en la necesidad de enseñar los rudimentos del hebreo a los cajistas y de estar continuamente al pie de la máquina, tomando una parte activa y dirigiendo la impresión. Además de este trabajo singular ha satisfecho por ambas obras y el coste de la fundición hebrea, procedente de Inglaterra, la cantidad de diez y ocho mil reales… (Garriga, 1868).

Y sin embargo, el investigador de las ideas sabe que las concepciones se expanden más allá de los textos escolares, de las enciclopedias o de los textos de los grandes creadores de nuevos sistemas. No puede olvidar que las ideas toman nuevas rutas y prenden vuelos inesperados como consecuencia del espíritu del tiempo, del avance de la técnica y de los logros de la industria. La aplicación del vapor a las prensas y su sustitución por las de hierro que daba la posibilidad de imprimir a doble cara, la introducción de la litografía, el entintado automático o la aparición del papel continuo multiplicó por diez la capacidad productiva de las casas editoriales. Con ello, las ideas se expanden a gran velocidad a través de nuevos formatos: folletines, periódicos, revistas… Los filósofos aprovecharon estos medios y supieron adecuar la expresión a la velocidad. En los periódicos aparecieron los coleccionables, los insertos o los largos artículos filosóficos; Los intelectuales entendieron que cada medio

reclamaba una forma de expresión de las ideas que les permitía influir en la opinión pública. Jaime Balmes lo expresa de forma evidente en su *Vindicación personal* (1846):

> … he conseguido influir en la opinión pública: sí, influir; ¿por qué no he de reconocer lo que es un hecho más claro que la luz del día? He llegado a influir en la opinión pública, y en esto, lo confieso, siento un vivo placer, porque nada conozco más grato que ejercer influjo sobre los hombres por el ascendiente de la verdad; nada conozco más grato que escribir una palabra y tener una seguridad profunda de que aquella palabra, dentro de pocas horas, volará a grandes distancias, y vibrará en millares de espíritus, para producir una convicción o excitar una simpatía, como una chispa eléctrica que, saliendo de un punto, conmueve la atmósfera hasta un remoto confín. (Balmes, 1847, VII, 786)

El historiador de las ideas tiene presente esta obviedad: las ideas se expanden con fuerza en el siglo XIX más allá de los libros impresos. Aparecen nuevos públicos más atentos a los periódicos, revistas, folletos… que a los libros eruditos y especializados del filósofo o del especialista en los varios saberes. La expansión es rápida y contundente, como se observa en la tabla adjunta. Los editores son profesionales que quisieron influir en la opinión pública a través de sus tipografías, como por ejemplo, entre otros, el almeriense Mariano Álvarez y Robles (1815-1908), los granadinos Rafael Almazán Martín y Francisco de Paula Mellado (1807-1876), el jerezano José Bueno, el jaenés Francisco López Vizcaíno, el cordobés Fausto García Tena (1804-1874), el gaditano Federico Joly Velasco (1829-1918), los valencianos José Doménech (1815-1879) y Teodoro Llorente Olivares (1836-1911), el vigués Ángel Lema Marina (1820-1884), el rondeño Juan José Moreti (1815-1890), los mallorquines Felipe Guasp Barberi y Pedro José Gelabert Llebrés (1798-1866), el malagueño José Martínez Aguilar, el sevillano Manuel María de Santa Anna (1820-1894), los zaragozanos Mariano Peiró y Manuel Minuesa (1816-1888), los barceloneses Antoni Brusi Mirabent (1775-1821) y Antonio Bergnes de las Casas (1801-1879), los madrileños José María Ducazcal, Plácido Barco López (1803-1825), Manuel Tello y García (1824-?) y Manuel Minuesa de Lacasa (1816-1888) o el santanderino José María Martínez. Prácticamente todos ellos escritores, pensadores, emprendedores, poetas o filósofos.

	Nº de títulos	Nº de diarios	Ciudades con prensa (Checa, 2017)
1833-1843	731	229	75
1843-1868	3.798	662	158
1868-1874	3.099	752	168
1875-1885	4.128	551	279

Historiar ideas implica, en el siglo XIX, atender a este fenómeno esencial y a sus producciones editoriales.

Nuevos espacios, nuevas formas de socialización de la razón

Al margen de las instituciones escolares, las ideas se propagan –y el s. XIX es un ejemplo paradigmático– en los espacios de socialización de la razón.

Son espacios concurridos, sean por 'socios' o por el público interesado en el debate, la tertulia o el conocimiento. Los ateneos, -adaptación a nuestro país del homónimo londinense *The Atheneum*-, conviven con los casinos -de matriz italiana y burguesa- y con otros espacios de sociabilidad intermedios entre ambos como por ejemplo los llamados "centro", "círculo", "sociedad", "liceo"… Fueron también muy influyentes las "tertulias" que se realizaban, sea en los cafés, en las reboticas, en las peñas, en los locales nocturnos, en las casas de comidas… En Madrid era todo un referente la tertulia del Parnasillo: allí se reunía parte de la intelectualidad, que para acompañar el debate se tomaban agua de cebada, ponche o zarzaparrilla. Muchas eran tertulias diarias, como por ejemplo las de la casa de la marquesa de Santa Cruz, las que se celebraban en casa del Conde de Puñón Rastro o, –en Cádiz– las de Doña Frasquita Larrea (esposa de Böhl de Faber), con los consabidos debates antiliberales; contrariamente en casa de la amiga y admiradora de Madame Staël, Doña Margarita López de Morla, se discutían las ideas románticas y liberales. En Barcelona, un grupo de intelectuales se reunían habitualmente en casa de José Oliveró. Estos debates se formalizaron a finales de 1814 y a principios 1815 se institucionalizaron al crearse la 'Sociedad filosófica', en aquella misma sede, con la finalidad de cultivar la metafísica antiescolástica, la oratoria, la física y la poesía. Bonaventura C. Aribau, uno de los primeros introductores del Romanticismo, fue promotor de dicha Sociedad.

En referencia al campo de nuestras investigaciones más particulares, las ideas estéticas se expandieron también en otro tipo de instituciones, allende las estrictamente escolares. Se trata de los conservatorios musicales, de las reales academias, círculos artísticos, las escuelas provinciales de bellas artes y las escuelas industriales. Solo unas pocas líneas más para insistir en la necesidad de historiar las 'otras' instituciones de enseñanza:

Hubo cátedras de estética en los conservatorios de Madrid, Barcelona, Córdoba, Valencia, Murcia, Málaga, Cádiz, Cartagena, entre otras ciudades. El conocimiento de los contenidos y sus relaciones con los conservatorios europeos son indispensables para aproximarse al impacto de la estética en España, en todas de sus vertientes.

Las reales académicas fueron promovidas por Carlos III como un contrapoder de las Universidades, que en aquellos momentos eran vistas como viejas instituciones medievales. Con anterioridad, Felipe V, había creado la RAE (1713), la Real Academia de Medicina (1734) y la Real Academia de la Historia (1735). Potenciando y creando nuevas Reales Academias, Carlos III perseguía introducir un saber actualizado y que atendiese a la problemática del momento. Las reales academias no solo agruparon científicos y humanistas ávidos de novedades sino que también crearon escuelas provinciales de bellas artes, donde se cultivaron las nuevas ideas estéticas que llegaban del resto de Europa.

No puede faltar un estudio atento al Real Círculo Artístico de Barcelona y al Cercle Artístic de Sant Lluc (Barcelona). Los dos centros fueron motores fundamentales de las ideas estéticas de finales del XIX y principios del XX. Picasso los trató en su estancia en la capital catalana y Antoni Gaudí participó vivamente en sus actividades artísticas.

Hay que estudiar también los fondos archivísticos de las Academias Provinciales de Bellas Artes y de las escuelas especiales de dibujo, pintura, escultura… Son aportaciones importantes para la introducción y consolidación de las ideas estéticas. Una clara muestra de la interacción e hibridación de las artes la encontramos en la Real Orden por la cual se nombraba profesor especial de estética de las bellas artes en la Escuela Especial de Pintura, Escultura y Grabado de Madrid a Ramón del Valle Inclán (*GM*, 1916, nº 204, 159)

De forma similar, también se cultivaron las nuevas ideas en las 'escuelas industriales', creadas por el decreto de Seijas Lozano en 1850. Hubo centros en Madrid, Barcelona, Sevilla y Vergara. Uno de los profesores de estos centros, Félix Cardellach, escribe al inicio de uno de sus más reconocidos libros:

> … las formas bellas, lejos de ser caprichosas como creen los profanos del arte, son siempre derivadas de la más pura facultad del hombre y van a su vez armoniosamente orquestadas con las profundas leyes del saber… (Cardellach, 1916, VIII)

Nueva concepción de la investigación y sus instrumentos

Hace algunos años era habitual encontrar entre legajos y documentos de archivo la tarjeta de algún profesor, indicando que el tema estaba siendo investigado por aquél y, a su vez, señalando una cierta 'prohibición' de usar aquellos datos porqué los estaban 'explotando'. Sin ser una práctica promovida por los responsables de las instituciones, bibliotecas o archivos, no era prohibida.

La *ciencia abierta* está a las antípodas de estas formas –y sus sucedáneas- de actuación. Ya no hay 'propiedad de investigación' o anatemas sobre de los datos y sus procesos. La *ciencia abierta* es un cambio de paradigma, es decir un cambio en la manera de construir la ciencia. Ello no quiere decir cambiar los objetivos y las motivaciones del quehacer científico, sino encontrar los límites y las incomodidades de los métodos que se han ido usando en los trabajos de investigación. La Comisión Europea en el programa *Horizon 2020* ha iniciado cambios de largo alcancen en el *modus operandi* del sistema científico. Unos cambios que son posibles gracias al uso intensivo de las tecnologías digitales y que afectan a todo el proceso de investigación: desde sus inicios hasta la publicación de los resultados. La visión consiste en tres grandes elementos: que sea una ciencia abierta, colaborativa y hecha con y para la sociedad. Al hablar de ciencia abierta nos imaginamos ya de entrada que la publicación final esté al alcance de todos. Y sin embargo ello va mucho más allá. Una investigación está bajo la mirada

de la ciencia abierta cuando, ya desde los inicios, está abierta a todos; cuando los datos 'en bruto' están disponibles y al alcance de todos, cuando estos pueden ser reutilizados desde su 'estado inicial'. Esto facilita mucho a la investigación en colaboración. Vistos que los retos a los que la ciencia tiene que afrontar son de gran tamaño, las investigaciones ya no pueden ser individuales. No los inicia y los finaliza un solo investigador, sino que un investigador –o un equipo de investigación– se suma a un reto científico y, si tiene éxito, lo hace avanzar y con ello lo deja 'abierto' para que pueda ser retomado por otro equipo investigador. En la *Recommentation on Open Science* de la UNESCO (1921) se lee en su punto 6:

> …open science is defined as an inclusive construct that combines various movements and practices aiming to make multilingual scientific knowledge openly available, accessible and reusable for everyone, to increase scientific collaborations and sharing of information for the benefits of science and society, and to open the processes of scientific knowledge creation, evaluation and communication to societal actors beyond the traditional scientific community. It comprises all scientific disciplines and aspects of scholarly practices, including basic and applied sciences, natural and social sciences and the humanities, and it builds on the following key pillars: open scientific knowledge, open science infrastructures, science communication, open engagement of societal actors and open dialogue with other knowledge systems. (2021, 8)

Los sistemas actuales, pues, nos permiten, a la vez, un trabajo colaborativo mucho más eficaz y 'abierto' que en el pasado, y con ello poder cumplir estos requerimientos de la UNESCO. Si la ciencia empezó con el diálogo epistolar entre científicos, y poco más tarde con la publicación en prensa especializada, hoy, las plataformas y los sistemas digitales, hacen mucho más versátil la organización del sistema científico, la interacción y la colaboración científica entre investigadores y, finalmente, el retorno social de los logros científicos.

Todo ello afecta al proceso de nuestra investigación, que ya no se puede articular como antaño. Ahora es requisito científico una mirada y unos usos de los datos que afectan al diseño, a la metodología, a la recogida de los datos, a la revisión y a todos los procesos de difusión. Los nuevos epistemólogos usan los términos *open data*, *open peer review*, *open access*… para referirse a estos requisitos. Nuestras investigaciones sobre los inicios de la estética en España para cumplir con aquellos requisitos y recomendaciones de la comunidad científica internacional tiene que poner a disposición de cualquier persona interesada los datos (los usados y los recabados pero no publicados) al servicio del lector y del resto de equipos de investigación. Lo hemos iniciado, y lo vamos mejorando, ya sea en

plataformas de divulgación o a través del contacto por Email. A la vez, que los resultados se publican siempre en revistas con evaluaciones externas y es requisito de su exposición pública que las jornadas y congresos donde sean notificados, sean foros de 'calidad científica' y abiertos al público interesado.

Las tecnologías ya al nuestro avance, la alta velocidad de internet y la apuesta de las grandes bibliotecas y archivos públicos por la digitalización de sus fondos nos ha cambiado completamente el panorama de la investigación. Se pueden consultar desde el propio ordenador los fondos de todas las bibliotecas: es la primera vez en la historia que desde casa podemos saber que libros y que revistas tiene cada biblioteca. Se pueden reservar, online, y a través del préstamo interbibliotecario, una gran cantidad de documentos, impensables hasta fechas muy recientes.

La política de digitalización de los fondos históricos por parte de los archivos y de las bibliotecas europeas y americanas ha sido potenciada por la actividad de grandes corporaciones mundiales. Esta explosión de digitalización de documentos históricos y de fuentes primeras es de una inestimable ayuda para el investigador del pensamiento español del siglo XIX. Los textos que nos interesan están libres de derechos de autor y la inmensa mayoría se pueden obtener en formato pdf. Más allá de los servicios contratados que tiene cada universidad, de sus propios fondos y catálogos digitalizados (consultables de forma unificada a través de REBIUN, la red de bibliotecas universitarias de la CRUE), son de relevancia para nosotros los siguientes instrumentos, disponibles en formato abierto.

En el ámbito internacional: la biblioteca digital norteamericana *Archive internet*, entre la gran cantidad de información de toda clase (texto, vídeo, audio, imágenes), pone a nuestra disposición 36 millones de textos, en todas las lenguas. Tiene revistas y libros de mucho interés para nuestros temas de investigación. Así mismo, lo son las digitalizaciones de libros, folletos y revistas gratuitas que ofrece *Google libros*, otro servicio indispensable para la consulta de fuentes primeras. Un tercer instrumento es *Gallica*, la página desde donde la Biblioteca Nacional de Francia ofrece acceso digitalizado a unos 6 millones de documentos de toda clase de prensa, sean revistas o diarios; y prácticamente 900.000 libros. Entre ellos, hay digitalizaciones de prensa y de libros españoles de gran interés para la investigación histórica. La influencia francesa en la España del siglo XIX fue importantísima. Así como lo fue, por otra parte, la inglesa, con un papel fundamental de los exilios españoles a partir del s. XVI. Para la consulta de la prensa histórica digitalizada de este país es utilísimo el repositorio *The British Newspaper Archive*, aquí se encuentran la gran mayoría de diarios publicados en el Regno Unido a partir de 1800. Otro recurso de gran ayuda es *Archives portal Europe*, que da visibilidad a 7.000 instituciones archivísticas europeas, de más de 30 países, con documentación de 20 idiomas diferentes (y cinco alfabetos diferentes). Nos es de ayuda para buscar documentación, de nuestro interés, situada fuera de las fronteras españolas. Para la misma

función, con matices y enfoques complementarios, *Europeana* nos ofrece más de 23 millones de textos, entre los cuales figuran libros, folletos, revistas de unas 3.700 instituciones europeas.

Para el estudio de los fondos iberoamericanos es fundamental la *Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano*: un proyecto impulsado por la Asociación de Bibliotecas Nacionales de Iberoamérica que sin albergar objetos digitales visibiliza los de cada una de las 18 bibliotecas nacionales participantes.

Los recursos españoles al alcance del investigador tienen, en primer lugar, la referencia de los servicios digitalizados de la *Biblioteca Nacional de España*. Cinco pilares sustentan estos servicios: el catálogo general, la Biblioteca Digital Hispánica (con textos de gran valor para nuestro matrimonio cultural y de vital importancia para nuestras investigaciones), la Hemeroteca Digital (de gran ayuda, ofrece periódicos, gacetas, revistas...), el portal de datos bibliográficos (organizado como *Linked Open Data*, nos facilita la conexión de datos) y el catálogo de autoridades (nos ofrece las publicaciones de y sobre los autores catalogados). Todos estos recursos son indispensables para el historiador de las ideas.

Para la localización de fuentes impresas, y sus varias ediciones, es muy útil el *Catálogo colectivo de Bibliotecas Públicas* (CCBIP), que visibiliza más de 8,2 millones de referencias extraídas de 53 bibliotecas públicas de Estado y de 16 redes de las comunidades autónomas. Si las fuentes son de archivo, es fundamental el *Portal de Archivos Españoles* (PARES), que agrupa una decena de archivos estatales, con un fondo de casi 37 millones de imágenes/objetos digitales.

Las *Diputaciones provinciales* están haciendo un esfuerzo para digitalizar sus archivos, en especial, el Boletín Oficial de la Provincia, la prensa histórica, archivos municipales y otros documentos gráficos de gran interés. De forma similar, muchos municipios, gobiernos autonómicos y ministerios (el de Cultura y Deporte sustenta la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico y la Biblioteca Virtual de Prensa Historica) han puesto a disposición de los investigadores y del público interesado la digitalización de prensa y documentación histórica. Son también de gran interés los fondos digitalizados de entidades de interés público y bibliotecas asociadas, como por ejemplo los archivos de *Comunidad de Madrid*, los ricos repositorios de la *Biblioteca de Catalunya*, los de Galiciana-Biblioteca Dixital de Galicia gestionado por la *Biblioteca de Galicia* o los de *Biblioteca virtual Andalucia*. Cabe destacar los proyectos consolidados de *Consorci de Serveis Universitaris de Catalunya* (CSUC): de entre sus múltiples actividades destacan los servicios digitalizados de 85 instituciones del ámbito de la investigación, del retorno social y de la creación de contenidos en el ámbito del conocimiento (se incluyen aquí todas las universidades catalanas). Se pone a disposición de los usuarios unos doce millones de documentos y

recursos. Entre sus servicios se puede acceder al catálogo colectivo de las universidades (con la posibilidad de un préstamo consorciado de sus fondos) y a tres repositorios colaborativos de gran interés: el de las tesis doctorales (TDX: Tesisis Doctorals en Xarxa, con 38.427 tesis disponibles), el de revistas con acceso abierto (RACO, con 260.000 artículos a texto completo), y el de revistas, folletos, diarios, fotografías… (MDC: Memòria Digital de Catalunya, con tres millones de objetos digitalizados). La Universidad de la Rioja presta un destacado servicio al investigador a través de *Dialnet*, un repositorio de casi 12.000 revistas y ocho millones y medio de documentos. Tiene actualmente más de dos millones y medio de usuarios. Para el investigador del pensamiento español son de gran ayuda los recursos digitalizados y fuentes primeras que prestan la *Biblioteca Saavedra Fajardo*, la *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes* o el repositorio de la fundación Gustavo Bueno *Filosofía en español*.

Palabras finales

Quién historia ideas ha comprendido que ellas no son meros constructos abstractos o, si se prefiere, productos intelectualoides que los filósofos usan en sus sistemas, conferencias o investigaciones; sabe que no son formas ideales con pocos visos en la realidad que manuales mal informados adjudican a los platónicos; sabe que tampoco son pasiones incontroladas. El historiador de las ideas ve como ellas rompen corazones, organizan las vidas y cristalizan en legislaciones. Las ideas son concreciones que mueven a la acción. Las ideas son la vida sistematizada en palabras. Historiar las ideas es comprender esta fuerza. Precisamente porqué atiende a esta comprensión ve los datos como elementos fundamentales, a los que le exige la máxima precisión y los comprueba en sus fuentes primeras, siempre que existan. Pero a la vez, y a la luz de las líneas precedentes, es para con ellos crítico. Sabe que las ideas van más allá de los datos que figuran en los documentos oficiales. Los datos tienen sus límites e intenciones, sean los recabados por las administraciones o, incluso, los datos de las hemerotecas o de los epistolarios. Ellos pueden cotejarse con los instrumentos de la historia oral –cuando ello es posible– o incluso con los trabajos de los historiadores de las mentalidades, de los antropólogos, sociólogos… Se trata, en definitiva, de vislumbrar, ni que sea en un honesto y simple intento, lo que han comprendido aquellas generaciones que nos han precedido, y a fin de cuentas, nos lo han legado para que nosotros, en un vivo e perenne ensayo creador y crítico, nos orientásemos en nuestras respectivas vidas y en los esfuerzos colectivos para una satisfactoria vida en común.

Bibliografía:

Arnabat, Ramon (2018). "El exilio cotidiano: sociedad, violencia y guerra civil en el siglo XIX español", *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, núm. 21.

Balmes, Jaime, (1948), "Vindicación personal", *Obras Completas*. Vol. VII. Madrid. BAC.

Campillo, José, (1879). *Lecciones de Calotecnia para un curso de principios generales de literatura y literatura espanyola ...* Oviedo, Imprenta de V. Brid.

Cardellach, Félix, (1916). *Las formas artísticas de la Arquitectura técnica: tratado de Ingenieria estètica*. Barcelona, Libreria de Agustín Bosch.

Checa, Antonio, (2017), *Censo de la prensa española en los inicios del régimen liberal (abril 1833-julio 1843)*. Sevilla, Padilla libros.

European Commission, Directorate-General for Research and Innovation, (2016). *Open innovation, open science, open to the world: a vision for Europe*. Publications Office.

Galiano, Alcalá, (1878). *Recuerdos de un anciano*, Madrid, Imprenta Central.

Gazeta de Madrid (GM), (1916). 22 de julio, núm. 204, 159.

Marín y Morales, Valentín (1896). *Principios de literatura general (teoría estética y teoría literaria*). Manila, Establecimiento tipográfico del colegio de Sto. Tomás.

Martínez, Alberto B., (1910). *República Argentina. Censo general de Educación levantado el 23 de mayo de 1909 durante la presidencia del Dr. José Figueroa Alcorta, siendo ministro de Justicia e instrucción pública el Dr. Romualdo S. Naón.* Tomo III, Monografías Buenos Aires. Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina.

Puelles, Manuel de, (1997). "Estudio preliminar: Política, legislación y manuales escolares (1812-1939)". En J. Villalain, L. *Manuales escolares en España*. Tomo I. Legislación (1812-1939). Madrid, UNED.

Real Decreto de 31-12-1886, (1887). *Organización y reglamento del Consejo de Ultramar*, Madrid, Imprenta de Ramón Moreno y Ricardo Rojas.

Roviró, Ignasi, (2013). "Los 50 primeros manuales de estética en España". *Historia de la educación*, 32.

UNESCO, (2021). *Recommendation on Open Science*. Paris.

Viñao, Antonio, (2001). "Capítulo IX. El libro escolar", en Jesús A. Martínez Martín (dir), *Historia de la edición en España 1836-1936*, Madrid, Marcial Pons.

Base y Promesa.
***Un programa actualizado de investigación para la Filosofía de la Historia como* magistra vitae.**

Ground and Promise.
An actualized Research Programme for the Philosophy of History as magistra vitae.

En recuerdo de Luis Vega Reñón (†), Javier San Martín, Eduardo Subirats y José María Ripalda, con perenne gratitud estudiantil.

Juan Luis Fernández Vega
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española
ORCID 0000-0001-9197-2283

Resumen

El análisis de las relaciones entre Filosofía e Historia muestra que la Filosofía de la Historia, como elaboración de compromisos ontológicos sobre la conexión entre pasado, presente y futuro, es ineludible tanto para la Historia como para la Filosofía, primeramente, como una base que las hace posibles y, después, como una promesa que las haría óptimas. Un examen detenido de los vínculos entre Filosofía e Historia conduce a cinco legítimas e interconectadas clases de Filosofía de la Historia: historiología; historia universal; lógica del conocimiento histórico; semiótica de la historia y, finalmente, la filosofía de la Historia de la Filosofía (o razón), que, a su vez, presenta cuatro patrones principales: dialéctico, sociológico, radical e historicista.

A continuación, se avanza un programa de investigación que relaciona estas cinco áreas filosófico-históricas con la categoría de "evolución", sugiriendo así el tipo de indagaciones que podrían impulsar diálogos teóricos interdisciplinares (con biología, antropología y sociología), y nuevas perspectivas sobre problemas de la razón práctica (progreso, libertad, igualdad, sostenibilidad, gobernanza). La semiótica de la historia, enfocada a una praxis que trata con patrones cambiantes de referencia y sentido, aparece como clave para mediar entre experiencia y conocimientos históricos. No la Historia, sino la Filosofía de la Historia, es probablemente nuestra ciceroniana magistra vitae*. Este esquema general puede ayudar, como aplicación concreta, a una renovada recepción de las brillantes contribuciones españolas a la filosofía contemporánea de la historia.*

Palabras clave: Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, Semiótica de la Historia, Metahistoria, Epistemología de la Historia, Evolución Social, Magistra Vitae.

Abstract

The analysis of the relationships between Philosophy and History shows that the Philosophy of History, as an elaboration of ontological commitments relating past, present, and future, is unavoidable for both History and Philosophy, first as a ground that makes them possible, then as a promise that would make them optimal. Close examination of the bonds between Philosophy and History leads to five legitimate and interconnected kinds of Philosophy of History: 'historiology', universal History, logic of historical knowledge, semiotics of History, and finally the Philosophy on the History of Philosophy (or reason), which in turn presents four major patterns: dialectical, sociological, radical, and historicistic.

Next it is forwarded a research program linking these five philosophic-historical areas to the category of 'evolution', thus suggesting the sort of investigations that could prompt interdisciplinary theoretical dialogues (with biology, anthropology, sociology), and new perspectives on problems of practical reason (progress, freedom, equality, sustainability, governance). The semiotics of History, as a praxis dealing with changing patterns of reference and meaning, appears as a key for mediating between historical experience and knowledge. Not History, but the Philosophy of History, might be our Ciceronian magistra vitae*. Such a general framework will also be useful for a renewed reading of the brilliant Spanish contributions to contemporary Philosophy of History.*

Keywords: Philosophy of History, History of Philosophy, Semiotics of History, Metahistory, Epistemology of History, Social Evolution, Magistra Vitae.

> There is a story of the Indiana farmer who was asked whether he believed in baptism by immersion. ''Believe in it?'' he said; ''Hell, I've *seen* them do it''.
>
> Louis O. Mink[41]

Introducción por Inmersión

Si la credibilidad de la Filosofía de la Historia puede presentarse como merecedora de un esfuerzo para legitimarla, no hay duda de que la fe en nuestros más profundos pensamientos sobre el pasado se ha vuelto más bien evanescente. Mala noticia, pero, interesantemente, también noticia *vieja*, pues la Filosofía de la Historia ha sido siempre una disciplina sospechosa tanto en la Filosofía como en la Historia, si no entre los granjeros de Indiana.[42] La causa real de suspicacia reposa en la evolución de la academia

[41] Louis O. Mink, 'Is Speculative Philosophy of History Possible?', en William Dray and Leon Pompa (eds.), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981), 107. [En español: "Está la historia del granjero de Indiana a quien preguntaron si él creía en el bautismo por inmersión. "¿Creer en ello?", respondió. "¡Demonios, los *he visto* hacerlo!"] (Nota: toda versión en español de textos originales en otros idiomas es, salvo indicación contraria, de nuestra responsabilidad).

[42] Una clásica introducción de mediados del siglo XX se abría con esta frase: "A writer on philosophy of history, in Great Britain at least, must begin by justifying the very existence of his subject" ["Un escritor sobre filosofía de la

contemporánea en Occidente, aunque arraigaba ya en la Grecia clásica. La historia fue elevada ''al rango de ciencia'' -así se proclamó[43]- en la segunda mitad del siglo XIX, a costa de cumplir varias condiciones normativo-epistémicas, siendo de ellas la más importante un absoluto rechazo de la especulativa Filosofía de la Historia que se había venido practicando desde la Ilustración francesa y el idealismo alemán, y algo más tarde reciclado en las amplias generalizaciones paracientíficas del positivista francés Auguste Comte, el materialista alemán Karl Marx o el organicista británico Herbert Spencer.[44]

Del mismo modo, la Filosofía, dentro de universidades abrumadas por el éxito de las ciencias naturales, se reafirmó a sí misma mediante el abandono de las formas extremas del idealismo y el historicismo, adoptando como tarea principal la fundamentación de la certeza de las ciencias: epistemología neokantiana, pragmatismo americano, fenomenología husserliana, positivismo lógico, filosofía analítica. En Edmund Husserl, la Filosofía quería ser ''una ciencia estricta'';[45] en el joven Ludwig Wittgenstein, una lavandería de conceptos, con la elucidación lógica como detergente.[46]

Así pues, la Filosofía de la Historia aparecía como crecientemente pasada de moda tanto en las facultades filosóficas como en las históricas, a menos de ser reducida humildemente a un pequeño sub-campo de la Filosofía de la Ciencia, es decir, como Filosofía de la ciencia histórica, centrada en esta sencilla cuestión: ¿merecía el estudio histórico ser armado caballero en el

---

historia debe comenzar, al menos en Gran Bretaña, justificando la propia existencia de su tema"]. William Henry Walsh, *Philosophy of History: An Introduction* (New York, Harper, 1960), 9. Ya en sus conferencias sobre Toynbee, Ortega recoge de Wilhelm Dilthey una tradición cuyo hilo era continuación de Jacob Burckhardt y de Arthur Schopenhauer: el filósofo de la historia es un "monstruo", medio filósofo y medio historiador, propiamente ni una cosa ni otra. José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Tomo IX* (Madrid, Taurus, 2009), 1198. Burckhardt llama en 1868 a la Filosofía de la Historia "ein Kentaur, eine CONTRADICTIO IN ADJECTO" ["un centauro, una contradicción en los términos"]. Pues la historia, que es el coordinar (*das Koordinieren*), resulta por ello afilosófica (*Nichtphilosophie*), mientras que la filosofía, que es el subordinar (*das Subordinieren*), resulta entonces ahistórica (*Nichtgeschichte*). Sin embargo, admite a continuación que la filosofía es superior a la historia "cuando recorre realmente de forma directa el gran enigma general de la vida", algo que la historiografía solo puede seguir de forma "deficiente e indirecta". J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen, 2. Auflage* (Berlin und Stuttgart, W. Spemann, 1910), 2; ver también la traducción de Wenceslao Roces en *Reflexiones sobre la historia universal* (México y Buenos Aires, FCE, 1961), 44.

[43] Johann Gustav Droysen, 'The Elevation of History to the Rank of a Science', in Droysen, *Outline of the Principles of History (Grundriss der Historik)* (Boston, Ginn, 1893), 61-89. Ver también Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. und 4. Auflage* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1903); Charles-Victor Langlois and Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris, Hachette, 1898); John Bagnell Bury, *An inaugural lecture (The science of history* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903); Fred Morrow Fling, *Outline of historical method* (Lincoln, NE, J. H. Miller, 1899); James Harvey Robinson, *History* (New York, Columbia University Press, 1908); Frederick John Teggart, *Prolegomena to history: The relation of history to literature, philosophy, and science* (Berkeley, University of California Press, 1916). Bernheim fue conocido en español en la traducción por Pascual Galindo Romeo de su compendiada *Einleitung* (cuya tercera edición data de 1926): Bernheim, *Introducción al estudio de la historia*, *con un apéndice bibliográfico de Rafael Martínez* (Barcelona, Labor, 1937).

[44] Un temprano compendio victoriano, con secuelas editoriales, fue Robert Flint, *The Philosophy of History in France and Germany* (Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1874).

[45] Edmund Husserl, 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos* (1910-11, 1), 289-341. Como la Historia, la Filosofía sufrió también su propia obsesión con el tema *Erhebung*/elevación. Así, incluso cuando insistía en ser todavía Filosofía de la Historia, rechazaba toda forma no conciliable con la teoría evolucionista y con una óptica naturalista, como por ejemplo en Max Nordau, *The Interpretation of History* (New York, Moffat, Yard & Co., 1911), 120ss.

[46] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1922), 4.112: "The object of philosophy is the logical clarification of thoughts" ["El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos"].

Camelot del saber riguroso? En cuanto a la historia como realidad (*res gestae*), esa materia se dejaba condescendientemente a merced de los historiadores.[47]

En torno al ecuador del siglo XX, una correspondiente separación se estableció a través del muy difundido ensayo introductorio escrito por William Henry Walsh, que reflejaba el reciente clima analítico en Oxbridge: la Filosofía ''especulativa'' de la Historia trata sobre la realidad histórica, teorizando el curso de los acontecimientos; por su parte, la Filosofía ''crítica'' de la Historia, más modesta, solo se esfuerza por comprender la manera en que nuestro conocimiento histórico puede ser alcanzado desde estándares profesionales.[48] Sin embargo, tal estrategia profiláctica fracasó una y otra vez, aunque no sea todavía inhabitual encontrarse con la fosilizada dicotomía entre una respetable filosofía de la ciencia histórica y un filosofar, de dudosa reputación, acerca de la trayectoria humana.[49]

Primero vino el fracaso práctico. El mundo contemporáneo, aplastado por guerras globales, genocidios y depresiones económicas, no podía realmente enterrar la Filosofía de la Historia como el Marco Antonio de Shakespeare entierra el cadáver de Julio César después de un fraternal elogio. La humanidad necesitaba intensamente lo que el filósofo alemán Jörn Rüsen llama ''orientación en el tiempo'' (*Zeitorientierung).*[50] Así, la interpretación general del camino histórico de la humanidad se convirtió en una serie de libros superventas en el periodo de entreguerras y después de la Segunda Guerra Mundial.[51] En el mundo comunista, la Filosofía de la Historia, disfrazada como socialismo científico, era la verdadera espina dorsal de la conciencia y acción políticas. Excluida de la academia occidental, daba forma a un mundo exterior constantemente occidentalizado.

---

[47] Croce resume el desdén de los filósofos por la Historia, con esta descripción de la situación en torno a 1900: "ai filosofi le idee, agli storici i fatti bruti: contentiamoci delle cose serie e lasciamo ai bambini i loro balocchi" ["las ideas, para los filósofos; los hechos brutos, para los historiadores: contentémonos con las cosas serias y dejemos a los niños sus juguetes"]. Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia* (Napoli, Bibliopolis, 2007), 61.

[48] Walsh, op. cit., 13-15. La edición original databa de 1953 y teóricos de final de siglo, como F. R. Ankersmit, aún la citaban.

[49] A veces, esta separación se gestiona con elegancia, como en Michael C. Lemon, *Philosophy of History: A Guide for Students* (London and New York, Routledge, 2003), donde algún espacio se dedica a la rama "especulativa". Pero, en otros lugares, esta división radical se ha cuestionado, como en Michael Stanford, *An Introduction to the Philosophy of History* (Oxford / Malden, MA, Blackwell, 1998), 15: "one may question whether the two branches *are* completely separate" ["uno puede preguntar si las dos ramas están en verdad completamente separadas"]. Sin embargo, este último libro es abrumadoramente epistemológico, signo del principio de inercia académica descrito por el físico Thomas Kuhn.

[50] Jörn Rüsen, *Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft* (Köln, Böhlau, 2013).

[51] H. G. Wells, *The Outline of History* (London: George Newnes 1919). Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols. (München, C. H. Beck, 1922). Arnold J. Toynbee's, *A Study of History*, cuyos seis primeros volúmenes fueron publicados por Oxford University Press de 1934 a 1939. También, R. G. Collingwood, *The new Leviathan; or Man, society, civilization, and barbarism* (Oxford, Clarendon Press, 1942). Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich, Artemis, 1949). José Ortega y Gasset, 'De Europa meditatio quaedam', en *Obras Completas. Tomo X* (Madrid, Taurus, 2010), 73ss. Ver además el enfoque antropológico en Vere Gordon Childe*, Social Evolution* (New York, Henry Schuman, 1951) y Leslie A. White, *The Evolution of Culture* (New York, McGraw-Hill, 1959); el político-jurídico, en Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde* (Köln, Greven, 1950); el económico, en Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston, Beacon Press, 1944); o el sociológico en Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (Boston, Extending Horizons Books, 1957).

En segundo lugar, vino el fracaso metateórico. Una reflexión filosófica y metodológica que duró un siglo entero y resultó bastante compleja, sobre la posibilidad del conocimiento histórico, alcanzó sorprendentes y pertinaces conclusiones: (i) la constitución del objeto 'historia' es una operación metafísica o existencial, lingüística y aun estética; (ii) la constitución del sujeto 'ciencia de la historia' depende de condiciones semióticas y antropológicas, ellas mismas solo comprensibles desde algún somero punto de vista filosófico-histórico.[52]

Incluso los historiadores de talante más científico hallaron la imposibilidad de excluir los principios filosóficos en la profesión histórica: los historiadores marxistas estaban vinculados a una interpretación del desarrollo humano; el resto se veía no menos limitado por lo que Butterfield había bautizado (en cierto modo, por inmersión) como la ''concepción liberal (*Whig*) de la historia''. Y una vaga escatología positivista está en la base de la escuela francesa de *Annales*.[53] La única salida común para los historiadores profesionales era aplicar la Filosofía de la Historia fingiendo no estar haciéndolo, como aquel personaje de Voltaire que durante toda su vida había estado hablando en prosa sin notarlo.

En cuanto a los filósofos del siglo XX, encontraron a su vez la historicidad por todas partes, en lugar de sus muy queridos absolutos: Husserl en sus conferencias sobre la crisis de las ciencias europeas; Bertrand Russell en sus escritos políticos y su historia de la filosofía; Jean-Paul Sartre en sus ontologías existencial y social; Raymond Aron en sus dos tesis de doctorado y escritos posteriores; Karl Popper en la dinámica evolutiva de la ciencia y en la crítica del ''historicismo''; Hans-Georg Gadamer en su ontología de la interpretación; Carl Hempel en su matizado neopositivismo; el segundo Wittgenstein en la contingencia de los usos lingüísticos; los pensadores pragmatistas, como Richard Rorty, en su pluralismo; y el posestructuralista Michel Foucault en su arqueología del saber.

Algo profundamente enraizado en la relación entre Teoría, Narración y Verdad debía, en consecuencia, estar en juego aquí. Ese ''algo'' parece ser la razón por la cual la Filosofía de la Historia es fundamentalísimo campo para la Filosofía y la Historia simultáneamente. Por una parte, esto no es mérito de la propia Filosofía de la Historia, sino más bien de la reciprocidad que ella expresa: *la naturaleza conceptual de nuestro conocimiento de la historia y la naturaleza histórica de la filosofía*. La *Lógica* de Benedetto Croce rotulaba esta intimidad como ''la identidad de filosofía e historia'', cuya formal distinción era más didáctica que real.[54] Por otra parte, podríamos preguntarnos si la meta última del conocimiento teórico no será una visión consiliente y dinámica, donde los descubrimientos de las ciencias naturales se integren filosóficamente en algún patrón evolutivo que nos oriente en nuestra búsqueda de sentido, ayudando así a nuestra razón práctica a ser tan

[52] Para ambas conclusiones, ver las pioneras investigaciones del periodo 1916-1918 reunidas por Guy Oakes en Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Science* (Manchester, Manchester University Press, 1980).

[53] Herbert Butterfield, *The Whig conception of history* (London, G. Bell and Sons, 1931); Charles A. Beard, *Written history as an act of faith* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1934); Lewis B. Namier, *Avenues of history* (London, Hamish Hamilton, 1952); Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire* (Paris, Flammarion, 1969).

[54] B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro, seconda edizione interamente rifatta* (Bari, Laterza & Figli, 1909), 215-227.

ilustrada como pueda.

De este modo, la Filosofía de la Historia es más que un empeño "creíble": realiza una doble función. Al *principio*, porque Historia y Filosofía no pueden ser plenamente practicadas dejando fuera la Filosofía de la Historia; al *final*, porque alcanzar una descripción evolucionaria de la naturaleza y la humanidad es la idea regulativa de la labor de investigación. La Filosofía de la Historia es, por tanto, al mismo tiempo *una base y una promesa*.

Este es el motivo por el cual la cuestión "¿Puede haber una creíble Filosofía de la Historia?" no debería responderse solo en relación con la faceta especulativa, dando por hecho que no existiría tal incomodidad si nos referimos a los derechos de una faceta epistemológica. Por el contrario, defiendo que la interrogación debe contestarse de una manera integral. Si no, ¿por qué la epistemología de la historia ha recaído invariablemente en el territorio ontológico, en cada tendencia filosófica contemporánea? La síntesis a la que el conocimiento racional apunta no es un súper sistema intemporal, sino más bien el sistema del devenir ("historia como sistema", por tomar prestada de modo oportunista la atractiva expresión de Ortega en el homenaje a Cassirer).[55]

Aunque la Filosofía descubrió a lo largo del pasado siglo su propia incómoda historicidad, la Historia todavía está esperando el pleno reconocimiento de su incómoda "filosoficidad". No muchos filósofos arriesgarían su cuello (autorretrato de Toynbee[56]) intentando teorizar la evolución de la humanidad. Los valientes son otros académicos, o escritores populares estimulados por el noble arte de la venta masiva de libros. Los conflictos entre historiadores y filósofos son ahora raros, porque los historiadores pueden aceptar naturalmente la Filosofía epistemológica de la Historia como una pacífica reflexión sobre los métodos históricos y los filósofos no quieren aventurarse ellos mismos, sin seguro de vida, más allá de ese punto.[57] Pero este es un equilibrio *político*, no un satisfactorio equilibrio *teórico*.[58]

Para despejar el camino, presentemos primero la Figura 1, con un esquema de las relaciones generales entre Filosofía e Historia.

[55] En Raymond Klibansky and J. H. Paton (eds.), *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), 282-322.

[56] Pieter Geyl, Arnold J. Toynbee, and Pitirim A. Sorokin, *The Pattern of the Past: can We determine It?* (Boston, Beacon Press, 1949), 80-91.

[57] Como ejemplo de conciliación, debe mencionarse aquí Paul Ricoeur, 'L'écriture de l'histoire et la représentation du passé', *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55 (4), 2000, 731-747.

[58] Ya el principal metodólogo alemán de la historiografía del primer tercio del siglo XX indicaba: "nosotros, los historiadores, no podemos dejar que sean los filósofos quienes nos señalen nuestros problemas, temas y métodos, pero tampoco debemos introducirnos sin razón en su terreno; es más, ambas disciplinas, *quedando a salvo sus límites*, han de considerarse y utilizarse mutuamente con el carácter recíproco de auxiliares". Bernheim, *Introducción*, op. cit., 19, nuestra cursiva. Pero si existe un continuo entre historiografía y filosofía de la historia, no hay "a salvo" stricto sensu.

Figura 1. Filosofía e Historia como objetos de sus propias indagaciones

		Campo de indagación	
		Filosofía de la…	*Historia de la…*
Campo de objeto	*Filosofía*	**METAFILOSOFÍA**	**HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**
	Historia	Filosofía de la realidad histórica **METAHISTORIA** Filosofía del conocimiento histórico **LÓGICA DE LA HISTORIOGRAFÍA**	**HISTORIA DE LA HISTORIOGRAFÍA**

Si tomamos la Filosofía como objeto de nuestra consideración filosófica, la aproximación sistemática producirá la Metafilosofía (Filosofía *sobre* la Filosofía); a su vez, la perspectiva temporal producirá la Historia *de* la Filosofía. Ahora, si tomamos la historia como nuestro objeto filosófico, y asumiendo la actual ambigüedad de la palabra "historia" (el pasado / el conocimiento de él), alcanzaremos la Filosofía de la Historia, o como razonamiento sobre el proceso histórico (Metahistoria) o como razonamiento sobre el estudio científico del pasado (Lógica de la Historiografía). Y finalmente, tomando la Historia en consideración histórica, obtenemos la Historia de la Historiografía, una disciplina bien establecida desde el suizo Eduard Fueter.[59]

Al igual que la Metafilosofía es una parte reflexiva de la Filosofía, la Historia de la Historiografía es una parte reflexiva de la Historia. Sin embargo, ¿qué sucede con la Filosofía de la Historia? ¿Y con la Historia de la Filosofía? ¿Son solo, respectivamente, como tales, una parte de la Filosofía y una parte de la Historia? Parecería extraño aseverar que la lógica del conocimiento histórico y/o sus presuposiciones ontológicas quedan *fuera* de la ciencia histórica. El otro camino es admitir que la ciencia histórica implica conceptos filosóficos y compromisos metafísicos. También suena raro sostener que la Historia de la Filosofía está *fuera* de la Filosofía. La alternativa es aceptar que la Filosofía incluye su propia autointerpretación temporal, pues el filósofo normalmente trabaja dentro de o contra una tradición filosófica.[60] Cuando Heidegger acusa a la metafísica occidental por su desviación del problema del Ser y se remonta a los griegos, resulta muy difícil trazar la línea donde acaba la Metafilosofía y comienza la Historia de la Filosofía.[61]

Así, la claridad autorreferencial de la Metafilosofía y de la Historia de la Historiografía se convierte en la oscura dificultad de desenvolver Filosofía e Historia en sus recíprocas operaciones: Filosofía de la Historia, Historia de la

[59] Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (München und Berlin, Oldenbourg, 1911).

[60] Como los artistas, los filósofos se relacionan siempre con algún canon; ver Anthony Kenny, *A new History of Western Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2012), General Introduction.

[61] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 2. Sein und Zeit* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977), propósito en 52-53, desarrollado en la Parte II en confrontación con Kant, Descartes, Aristóteles y Hegel.

Filosofía. (Notemos ya que estos son dos títulos fundamentales en las lecciones de Hegel). Este ensayo pretende explorar dicha oscuridad y reivindicar el derecho de cierta Filosofía de la Historia a ser estudiada como ineludible base y como promesa creíble, tanto para la Filosofía como para la Historia.

Nuestra argumentación procederá en tres pasos complementarios e interrelacionados. En la Sección 1, examinamos la cuestión "Filosofía dentro de la Historia", en cuatro encabezamientos principales: ontología, compendio, lógica y semiótica. Ahí reconoceremos la vocación ontológica de la Filosofía de la Historia. En la Sección 2, "Historia dentro de la Filosofía", varios caminos de investigación (dialéctico, sociológico, radical e historicista) nos conducirán a una peculiar Filosofía de la Historia, centrada en la Historia de la Razón. En consecuencia, de estas dos secciones, presentaremos cinco tipos de *prima facie* creíble Filosofía de la Historia como distritos válidos de su territorio reflexivo. Parece punto de partida más adecuado que la habitual división geográfica, según la cual el asunto decisivo en la Filosofía de la Historia es si usted cae entre Madrid y Praga, o en otra parte del planeta.[62] En la Sección 3, "¿Qué Filosofía de la Historia?", defenderemos que esta estructura de la Filosofía de la Historia puede ser programáticamente desplegada dentro de un espacio de consiliencia en torno a la categoría de "evolución", válida para diálogos teóricos y desafíos prácticos.[63]

Sección 1. Filosofía dentro de la Historia.

La antigua Hélade estableció un abismo entre Filosofía e Historia. Las frecuentemente citadas objeciones de Aristóteles a la dignidad filosófica de la Historia procedían de su lógica: lo que ocurre por azar, como suele ser el caso de los acontecimientos históricos, no puede ser deductivamente probado (ni predicho, advirtió también en su semiótica[64]). Quintiliano, un rétor, dictó la fórmula magistral: la historia *scribitur ad narrandum, non ad probandum*. Descartes, más tarde, renovará este desdén filosófico por la historia. Sin embargo, la descripción sistemática y la explicación persuasiva son dos claves de las narraciones históricas. No un orador, sino un historiador romano de época republicana, militar del sitio a Numancia, Publio Sempronio Aselión, había sostenido que narrar sin explicar es como contar cuentos a los niños (*id fabulas pueris est narrare, non historias scribere*).[65]

Hegel parece haber sido el primer filósofo que subrayó claramente que conocer la Historia implica varios estratos conceptuales. Ya en su *Fenomenología del espíritu*, al referirse a la "verdad en cuestiones de hecho

[62] Esto es, dividiendo la Filosofía de la Historia entre "continental" y "angloamericana"; ver Daniel Little, 'Philosophy of History', in Edward N. Zalta (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/history/, retrieved 2016/09/25.

[63] Ver E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New Yok, Knopf, 1998).

[64] Aristóteles, *Poet.* 1451a-1451b; *Anal. Post.* I, 30: Τοῦ δ᾽ ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι᾽ ἀποδείξεως ["No hay conocimiento demostrativo de lo que sucede según la fortuna"]; *Peri Herm*. Cap. 9.

[65] Quintiliano, *Inst. Or.* X, I, 31. Aselión es citado en Aulo Gelio, *Noc. Att.* V, 18.

histórico'', había observado que

> ''(…) incluso verdades escuetas como las citadas a título de ejemplo no son posibles sin el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas de ellas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que estas sean (…).''[66]

Después, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Hegel agudamente señala, respecto de la racionalidad del historiador:

> ''El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente *en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir* y es menester emplear la reflexión.''[67]

En la estela británica de estas consideraciones, Francis Bradley estableció teoría y concepto como base y presuposición de una historia crítica: enunciar hechos y causas equivalía a construir teorías a través del razonamiento.[68] Hubo, pues, una época en la cual poseer fundamentos filosóficos reforzaba el prestigio de estudio histórico. Al joven francés Gabriel Monod, recién egresado, el célebre Hippolyte Taine le dio el consejo de que siguiera cursos de posgrado con los vecinos historiadores alemanes, porque eran no solo buenos filólogos, sino también buenos filósofos.[69]

Sin embargo, en torno a 1900 los más avanzados metodólogos de la historia académica, y no pocos filósofos del conocimiento histórico, excluyeron, con más o menos miramientos, pero la misma implacabilidad metodológica, la Filosofía de la Historia del círculo interior de la disciplina. El establecimiento de la historiografía como ciencia académica implicó seis exclusiones, cinco de ellas absolutas. Primero, se dejó fuera la metafísica de la historia (*historia especulativa*). Segundo, la inclinación política o religiosa como base epistémica (*historia partidista*). Tercero, las metas poéticas o retóricas en la escritura de la historia (*historia novelística*), si bien los historiadores no disfrutaban de *le droit de mal écrire*.[70] Cuarto: las ciencias exactas y naturales, apenas aptas para las cosas del alma y la cultura (*física social*). Y quinto: las narraciones supuestamente verdaderas que, sin embargo, no encarnaban conocimiento, sino solo información: crónicas, periodismo, meros informes de hechos (*historia analística*). La sexta exclusión quedó en disputa durante todo un siglo: las ciencias humanas o sociales, consideradas, como conceptuales y sistemáticas, muy diferentes de

[66] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces con R. Guerra (México, FCE, 1985), 28.

[67] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos (Madrid, Alianza, 1980), 45, nuestra cursiva.

[68] Francis H. Bradley, *The Presuppositions of a Critical History* (Oxford, Clarendon, 1874).

[69] J. W. Thompson & B. J. Holm, *A History of Historical Writing. Vol 2: The Eighteenth and Nineteenth Centuries* (New York, Macmillan, 1942), 269, n. 6.

[70] Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, in fine.

relatar una historia verdadera (*socio-, psico- eco-, etno-historia*).[71]

Este perímetro hexagonal implicaba una ruda Filosofía de la Historia. Según ella, la hermenéutica filológica y arqueológica europea había alcanzado un nivel parangonable al sólido desarrollo de las ciencias de la naturaleza y, desde luego, superior al de las juveniles ciencias "morales". No fue inmediatamente detectado que, al igual que la interpretación de los resultados en el laboratorio depende de un marco teórico acerca de qué se va a tomar como signo de qué, la interpretación de fuentes documentales o monumentales depende también de una teoría ontológica (y no solo de una lógica). Esta necesidad fue apenas sentida a través de las varias etapas del método histórico (crítica de fuentes, análisis causal, síntesis narrativa).

Se aceptará, no obstante, que este encierro de los historiadores dentro de su castillo epistemológico fue acertado. Las ciencias naturales y sociales, por no mencionar la Filosofía, no estaban tan desarrolladas como para servir de paradigmas seguros en la explicación de los caminos de la historia. Cada intento de emplearlas pareció como un lecho de Procusto en el cual el cuerpo del Pasado tenía que ser encajado virulentamente.[72] Si la decisión de los historiadores hubiese sido diferente, hoy consideraríamos aquellas historias académicas como consideramos la biología de Haeckel, la cosmología anterior a Hubble, la psicología de Wundt, la culturología de Spengler o la sociología de Spencer. Así, el categórico rechazo de un abierto filosofar fue una estrategia prudente de autoafirmación metodológica en un sincretismo entre lo hermenéutico y lo empírico. No en vano, Historia y Filosofía habían nacido separadas en Mileto, con Hecateo y Tales respectivamente.

Sin embargo, cada serio pensador sobre los fundamentos del conocimiento histórico tiene que afrontar el punto de partida: la definición del campo histórico es una tarea derivada, no de documentos, sino de previa actividad ontológica, encuéntrese ya preparada en el lenguaje cotidiano o sea generada *ad hoc* por los historiadores u otros. El autor del *Grundriss der Historik*, Johan Gustav Droysen, dedicó una parte completa de este canónico texto a la "Sistemática" o exposición de los tipos de comunidades humanas. En un altamente especulativo capítulo introductorio a su, por otro lado, académica *Historia de la Antigüedad*, Eduard Meyer hizo prácticamente lo mismo. El metodólogo modelo de la Alemania guillermina (lo que quiere decir, en su época: de todo el mundo), el medievalista Ernst Bernheim, respaldó, como base generalísima filosófica para la Historia, la expuesta por Hermann Lotze en *Mikrokosmus* (1864), inspirado en Herder, aunque sin verdadera trascendencia técnica.[73] Uno de los primeros filósofos

[71] Este tipo ideal heurístico y sintético se halla en Juan Luis Fernández Vega, *El arsenal de Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990* (Zaragoza y otras, Genueve Ediciones, 2020), 23-26.

[72] Un ejemplo de aplicación forzada de la psicología social es Karl Lamprecht, *What is History? Five Lectures on the Modern Science of History* (New York, Macmillan, 1905).

[73] En efecto, Lotze precisa algo más las ideas de Herder de evolución humana hacia una mayor perfección y asume, dentro del contexto de las leyes naturales, un progresivo desarrollo de capacidades humanas en la interacción naturaleza-sociedad. Así Lotze, con inspiración leibniziana, trataba de superar la antítesis entre explicación materialista e idealista. Este paraguas filosófico intenta ofrecer una ontología menos agresiva para el historiador.

norteamericanos de la historia, Maurice Mandelbaum, observó en la década de 1930 la necesidad de una ontología pluralista para la conceptualización de los acontecimientos históricos.[74] También en la tradición analítica, la Filosofía sería determinada como *ultima ratio* de la comprensión histórica, como vemos en Louis Mink y Jonathan Gorman.[75] Así, incluso si no hay consenso respecto de la precisa presencia y papel de las consideraciones filosóficas en Historia, es un hecho que la antifilosófica metafilosofía del canon profesional de la Historia ha pasado ella misma a la historia.

El tema ''Filosofía dentro de la Historia'' puede enfocarse desde cuatro perspectivas mayores. Una primera bifurcación distingue entre la Filosofía presente en el basamento conceptual del campo histórico (la subyacente metafísica de la Historia, por ejemplo cuando se trata la individualidad de acuerdo con las dimensiones exploradas por Strawson[76]), por un lado y, por el otro, la Filosofía presente en la metodología y metas de la ciencia histórica (por ejemplo, eligiendo compañero en la disputa entre el naturalismo y la hermenéutica).

En cada una de estas dos áreas debemos considerar una bifurcación adicional. Tratar la Historia como realidad implica no solo la base que abre un mundo histórico, sino también la consumación de esta labor en una Historia Universal. Al mismo tiempo, tratar la Historia como conocimiento no invoca meramente los fundamentos lógicos del método, sino también un profundo problema filosófico: la relación triangular entre realidad (u objeto), pensamiento (o concepto) y lenguaje (o signo). Más allá de la epistemología, estas conexiones suponen praxis y existencia, porque, como el último Wittgenstein descubrió, el significado no es separable del uso, y entonces Filosofía e Historia están estrechamente relacionadas, porque las ideas y las prácticas lo están también. En breve forma, podemos proponer en la Figura 2 cuatro clases de Filosofía de la Historia, basadas en la presencia de la perspectiva filosófica dentro de la esfera histórica:

Figura 2. Base y promesa filosóficas en Historia-realidad e Historia-conocimiento

	Base filosófica	**Promesa filosófica**
Historia como realidad	Ontología histórica	Historia universal
Historia como conocimiento	Lógica historiográfica	Semiótica de la historia

(1) *Ontología.* Categorías (''crisis, ''revolución'') y grandes conceptos (''civilización'', ''poder'') forman lo que Ortega y Gasset llamaba ''historiología'' o teoría de la realidad histórica; lo que Ian Hacking ha denominado ''ontología histórica''; y lo que Reinhart Koselleck explicó como la apertura semántica de ''historia'' como un proceso unitario (*die*

Bernheim, *Introducción*, *op. cit.*, 45-46. La teoría de Lotze se escalona en ontología, cosmología y psicología; H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher* (Leipzig, Hirzel, 1879).

[74] Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism* (New York, Liveright, 1938), 273ss.

[75] Mink, op. cit., 118, sobre "the middle ground of continuities between ordinary history and philosophy of history" ["el terreno intermedio de continuidades entre la historia corriente y la filosofía de la historia"]. En el estilo analítico, ver Jonathan L. Gorman, *The Expression of Historical Knowledge* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982).

[76] Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, Methuen, 1959).

Geschichte).[77] Toda historiografía se desarrolla sobre una base de ideas fundamentales acerca de ''el pasado''. El análisis conceptual revela enlaces intactos entre las perspectivas histórica y filosófica. A su vez, el análisis de la ontología histórica podría mostrar que tales ontologías cambian con las épocas, y en consecuencia que nuestra relación categorial con el Pasado tiene ella misma un pasado.[78] Dado que el lenguaje ordinario es aún el medio principal de la Historia, el estilo oxoniense de análisis del lenguaje cotidiano está llamado a un destacado papel en la ontología histórica, como podemos leer, por ejemplo, en la brillante investigación del ya desaparecido profesor Michael Lemon sobre los objetos narrativos.[79] Allan Megill ha explicado cómo las cuatro actitudes ideal-típicas acerca de la ''coherencia general'' de la Historia implican elecciones ontológicas sobre el ser entero de la Historia y su absoluta disponibilidad.[80] En Mandelbaum, el pluralismo significa ''que la gran corriente de acontecimientos que llamamos proceso histórico está hecha de un número indefinidamente amplio de componentes que no forman un conjunto totalmente interrelacionado''.[81]

(2) *Compendio de historia universal.* Ningún historiador escribirá jamás una auténtica Historia Universal, entendida como un sistema cerrado de eventos interconectados. Pero la Historia Universal es, como las ideas regulativas kantianas, un horizonte. La Filosofía puede estimar, a partir de su propio análisis de lo que los historiadores han descubierto hasta ahora, lo que una Historia Universal, como compendio del viaje de la humanidad, parecería en el presente estado de conocimientos. Este trabajo, aparentemente vano y contemplativo, es importantísimo para la formación de la conciencia política humanística (que parece asesinar a menos conciudadanos que otros tipos de conciencia). La Filosofía está, por su naturaleza esencialmente reflexiva y totalizante, bien preparada para valorar en conjunto el curso de los acontecimientos; incluso si el resultado fuese una kantiana ''novela'', sería una novela racionalizada que necesitamos como agentes históricos y lógicos de la razón práctica.[82] Como Karl Popper, Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas subrayan, puede muy bien suceder que la Historia no tenga sentido en sí misma, pero nosotros podemos conferirle uno, y esto proporciona a la Historia significado, por medio de promesas y proyectos que se auto cumplen. Es un *sentido* que

[77] José Ortega y Gasset, 'La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la historiología', en *Obras Completas, Tomo V* (Madrid, Taurus, 2006), 229-247. Ian Hacking, *Historical Ontology* (Cambridge, MA / London, Harvard University Press, 2002). Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979).

[78] Ver el cuadro sobre la ciencia histórica, incluyendo una metafísica de la Historia, en Gerard Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience. Anglo-Saxon Schools of Metascience. Continental Schools of Metascience. Second revised edition* (Göteborg, Akademiförlaget, 1970), II, 81. Respecto de ontologías cambiantes, ver R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1969).

[79] M. C. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought* (London, Routledge, 1995), 42ss.

[80] Allan Megill, '"Grand Narrative" and the Discipline of History', en *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice* (Chicago and London, University of Chicago Press, 2007), 165-182.

[81] Mandelbaum, op. cit., 274.

[82] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique* (Paris, Plon, 1961).

supone tanto dirección como significado.[83] Además, las recientes teorías sobre la emergencia del Antropoceno como una nueva era geológica, o teorías paralelas sobre la aceleración de la Historia, se prestan a fértil pensamiento filosófico.[84]

(3) *Lógica.* Las presuposiciones lógicas y epistemológicas de la Historia como empresa racional implican conocimiento filosófico, tanto en actividades analíticas como sintéticas. Todos y cada uno de los principales tratados de método para educación de los historiadores en la academia constituyen prueba de esta aseveración. La lógica del testimonio, la interpretación de los signos y el uso de términos generales son habitualmente ilustrados. Cuando los modelos son demográficos o económicos, entonces la Historia descansa sobre el fundamento filosófico de la lógica de probabilidades y errores estadísticos. Esta base filosófica opera a través de términos ontológicos primarios y no definidos, referidos a la humanidad o al mundo en general. A menudo se olvida que la lógica siempre muestra algunos compromisos ontológicos.[85] Esto es incluso más cierto cuando consideramos la narración como un rasgo esencial del entendimiento histórico: entonces, "la historia es no solo la metafísica de la vida cotidiana (…), sino también la metafísica de la vida social e histórica".[86]

(4) *Cliosemiótica (semiótica de la historia).* La historiografía es un conocimiento construido por medio del lenguaje. Los libros y artículos de Historia son realmente largos discursos (en la Antigüedad, se suponía que serían leídos en voz alta a los oyentes en reuniones o en las bibliotecas). Los discursos expresan el pensamiento y el pensamiento establece lo que realmente sucedió. Así, la relación primaria es un análisis de la *significación* de los restos del Pasado para alcanzar el Pensamiento; desde aquí, los pensamientos reciben palabras y estilo y se convierten en narración (*simbolización*); finalmente, esta narración se dice referida, o representando a la mencionada realidad (*representación*). Sin embargo, lo que habitualmente consideramos realidad histórica es lo que el pensamiento histórico piensa que es, y este pensamiento es siempre lenguaje. Así, frente a la tríada Pasado-Pensamiento-Discurso, tenemos ahora la identidad ideal Pasado-Pensamiento y la identidad óntica Pensamiento-Discurso. Este desafío semiótico reverbera en las otras tres clases de Filosofía de la Historia mencionadas: nombra el campo histórico, elabora un discurso de alcance universal, recobra la interrelación entre lógica y signos. De esta manera, el pleno desarrollo de la semiótica implícita en la lógica del conocimiento histórico conduce a nuestra existencia sociocultural y nuestra praxis

[83] Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath* (London, Routledge & Kegan Paul, 1984). Paul Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris, Seuil, 1967).

[84] Juan L. Fernández, 'Messianic Times: The Great War as the Trigger of World History', en Alexios Alecou (ed.), *Acceleration of History: War, Conflicts, and Politics* (Lanham, Lexington Books, 2016), 53-88.

[85] Aviezer Tucker, *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004). W. J. van der Dussen and Lionel Rubinoff (eds.), *Objectivity, Method and Point of View. Essays in the Philosophy of History* (Leiden, Brill, 1991). J. Rüsen, *Historik*, *op. cit.*, Jonathan L. Gorman, *Historical Judgement. The Limits of Historiographical Choice* (Montreal & Kingston / Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press, 2008). Sobre las constricciones puramente lógicas, ver David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought* (London, Routledge and Kegan Paul, 1971).

[86] David Carr, 'On the Metaphilosophy of History', en Frank Ankersmit, Ewa Domanska, and Hans Kellner (eds.), *Re-figuring Hayden White* (Stanford, Stanford University Press, 2009), 32.

comunicativa como constructoras de una ontología histórica, y en consecuencia estas indagaciones *prometen* una suerte de círculo virtuoso para las condiciones de nuestro pensar y vivir el Pasado.[87] Hay que conceder que la semiótica de la Historia, aunque no carente de ladrillos tras las primeras contribuciones de Charles S. Peirce y William James, no se ha convertido todavía en un hermoso edificio.[88] Es innegable que la cliosemiótica, por un lado, clarifica nuestra actividad ontológica, y, por otro, es un poderoso control de la lógica, precisamente porque el Pasado es solo alcanzable por medio de signos, y recíprocamente solo mediante signos podemos hacer referencia al Pasado.[89] Los trascendentes acontecimientos tras la caída del comunismo en Europa interrumpieron la digestión del giro lingüístico en la Filosofía de la Historia, que pasó a dedicar su estómago a una dieta de memorias políticas sobre crímenes y castigos. Este provisional desplazamiento de la semiótica por la política requiere corrección, ya que arruina una posible consiliencia entre experiencia y conocimiento históricos, y entre Filosofía e Historia.

Estas cuatro presencias mayores de bases y desarrollos filosóficos en la Historia ofrecen buenas razones para trabajar en una "creíble" Filosofía de la Historia. El humanismo contemporáneo y la gobernanza global contemporánea necesitan unas perspectivas filosófico-históricas adecuadas sobre la ciencia y la experiencia históricas.

Sección 2. Historia dentro de la Filosofía.

Aun aquellos que se oponen enérgicamente a la conveniencia de una Filosofía de la Historia, se ocupe de las *res gestae* o de las *historiae rerum gestarum*, sentirán algo de azoramiento ante la afirmación de que deberíamos cancelar la Filosofía sobre la Historia de la Filosofía: esto es, la Filosofía sería incapaz de teorizar su propio desarrollo, de entender *filosóficamente* su propia vida. Confrontado a la milenaria evolución del pensamiento filosófico, el filósofo sería un historiador ingenuo, un mero cronista acumulador de un montón de fórmulas de incierta relación entre sí. Aunque esta posición escéptica no es totalmente insostenible (y algunas

[87] Paul Ricoeur, *Temps et récit. 1: L'intrigue et le récit historique* (Paris, Seuil, 1983); *3: Le temps raconté* (Paris, Seuil, 1985); *The Reality of Historical Past. The Aquinas Lecture* (Milwaukee, Marquette University Press, 1984); *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Paris, Seuil, 2000). Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, 1975). Roland Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV* (Paris, Seuil, 1984), 163-177. Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1983); *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2012). Robert F. Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse* (Cambridge, MA / London, Harvard University Press, 1995). Hans Kellner, *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked* (Madison, University of Wisconsin Press, 1989). Hayden V. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore / London, The Johns Hopkins University Press, 1987).

[88] Charles S. Peirce, 'On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially from Testimonies', en *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 75-114. William James, 'The Existence of Julius Caesar', en *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'* (London / New York, Longmans, Green & Co., 1909), 221-225. Véase nuestra propuesta en Juan Luis Fernández, 'Story makes history, theory makes story: Developing Rüsen's *Historik* in logical and semiotic directions', *History and Theory*, 2018 (57): 75-103.

[89] Ver, sobre la noción de "semióforos" o portadores de sentido, el estudio del historiador polaco, sensible a semiótica y filosofía, Krzysztof Pomian, *Sobre la historia* (Madrid, Cátedra, 2007), 107-147.

historias de la Filosofía han sido seguramente escritas con este estilo casuístico, que Richard Rorty llamaba "doxografía"[90]), ello implica la ausencia de relación epistémica entre diversas filosofías como respuestas a desafíos antropológicos. Por parafrasear un dicho a menudo repetido en las aulas de historiografía, la Historia de la Filosofía sería el mero recuento de "una maldita cosa detrás de otra" (la acostumbrada queja estudiantil en vísperas del examen final sería, pues, la posición filosófica correcta). Hegel nos resulta auxiliar aquí. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, temía que la simple contemplación de la evolución filosófica resultase prueba de la intangibilidad de la verdad. Contra este peligro:

> "El punto más interesante que habrá de ser tocado, a este propósito, es el que se refiere a la relación entre la historia de la filosofía y la ciencia filosófica misma, según la cual aquélla no se reduce a exponer el aspecto externo, lo ocurrido, los acaecimientos que se refieren al contenido, sino en hacer ver cómo el contenido -en cuanto se manifiesta históricamente- forma parte de la misma ciencia de la filosofía, cómo la historia de la filosofía tiene por sí misma un carácter científico y se trueca, incluso, en cuanto a lo fundamental, en la ciencia filosófica misma."[91]

Para Hegel, la auténtica Historia de la Filosofía es no una "acumulación de opiniones" (sería entonces, peyorativamente vista, una "galería de las necedades"),[92] sino la exposición del desarrollo de la verdad.

> "Ateniéndonos a esta idea, podemos afirmar que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. Podemos afirmar que, si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las diferentes fases de determinación de la idea misma, en su concepto lógico. Y, a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar, estos conceptos puros por debajo de las formas históricas."[93]

Sin respaldar esta extrema aserción hegeliana, uno diría que parece *prima facie* razonable admitir una Filosofía sobre la Historia de la Filosofía, al menos, en la medida en que esta última es tomada como una disciplina histórica. Acabamos de asumir que hay Filosofía en la Historia, así que hay también una en aquella parte de la Historia que trata sobre la evolución filosófica. En segundo lugar, parece también bastante razonable aceptar que

[90] Richard Rorty, 'The Historiography of Philosophy: Four Genres', en R. Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), 61-67.

[91] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía, I*, trad. W. Roces (México, FCE, 1995), 13.

[92] Ibid., 17.

[93] Ibid., 34.

la Filosofía sea autorizada a filosofar sobre su propio devenir temporal. Por encima de todo, esto parece ineludible en cada filósofo: ella o él está o bien trabajando dentro de una tradición, o bien haciendo una revolución. En ambas circunstancias, formula un juicio sobre el curso total del pensamiento considerado relevante. Sería muy poco realista suponer que los filósofos carecen de una interpretación reflexiva de la evolución de la Filosofía hasta el punto del tiempo en el que ellos se encuentran meditando.[94]

En la Historia de la Filosofía, en consecuencia, una concomitante Filosofía de la Historia parece obligatoria. Esto no ha sido subrayado en demasía aun por pensadores como Paul Ricoeur o Anthony Kenny, que muy sinceramente aceptaron que la disciplina de la Historia de la Filosofía es una actividad filosófica.[95] Y ha sido apenas advertido por aquellos que, como Émile Bréhier, celebraban la transición de Renouvier a una Historia de la Filosofía dirigida por una crítica histórica centrada en la singularidad de cada filósofo.[96]

Pretendo ahora desarrollar la tesis del carácter filosófico-histórico de la Historia de la Filosofía a través de la revisión de sus ''géneros'', tal como fueron clasificados por Rorty. Selecciono su metateoría porque, aunque Rorty pudo ver bien los cualitativamente diferentes puntos de vista que existen para interpretar la evolución de la Filosofía, se detuvo antes de adscribirlos a verdaderos patrones ontológicos filosófico-históricos. Desarrollando su esquema, llegaremos a apreciar el cuadro completo.

Estos cuatro géneros fueron presentados como ''reconstrucción racional'', ''reconstrucción histórica'', *Geistesgeschichte* o ''formación de canon'', e ''historia intelectual'', siendo la ''doxografía'' un punto de vista quinto y malo, destinado al ostracismo. Una reconstrucción racional trata a los filósofos muertos como contemporáneos o colegas, como hizo Strawson con Kant en *The Bounds of Sense*. El filósofo pasado es, por así decir, reeducado. Este es el ''relato liberal'' (*Wiggish account*). A su vez, una reconstrucción histórica expone el contexto en el cual las filosofías pasadas emergieron y evolucionaron; así podemos reconocer ''que ha habido formas de vida intelectual diferentes de la nuestra''. Es el ''relato contextualista''. Por otro lado, la *Geistesgeschichte* es el género representado por Hegel, Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg y MacIntyre. Su punto es la

[94] Incluyendo la reflexión sobre la propia Filosofía de la Historia, como en Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* (Valencia, Pre-Textos, 2007).

[95] Ricoeur, *Histoire et vérité*, op. cit., 82: 'c'est un acte de philosophie de faire de l'histoire de la philosophie' ["hacer filosofía de la historia es un acto de filosofía"]. Kenny, op. cit., xiii, xvi: 'The historian of philosophy, whether primarily interested in philosophy or primarily interested in history, cannot help being both a philosopher and a historian. A historian of painting does not have to be a painter (…). But a historian of philosophy cannot help doing philosophy in the very writing of history. (…) Consequently any serious history of philosophy must itself be an exercise in philosophy as well as in history". ["El historiador de la filosofía, esté primariamente interesado en la filosofía o bien en la historia, no puede evitar ser tanto un filósofo como un historiador. Un historiador de la pintura no tiene por qué ser pintor. (…) Pero un historiador de la filosofía no puede evitar hacer filosofía en la misma escritura de la historia. (…) En consecuencia, cualquier historia seria de la filosofía debe ser ella misma un ejercicio de filosofía tanto como de historia"]. La intención normativa de Kenny es escribir a un tiempo como "historiador filosófico" (*philosophical historian*) y como "filósofo historiador" (*historical philosopher*).

[96] Émile Bréhier, 'The Formation of our History of Philosophy', en Klibansky and Paton, op. cit., 139-172.

autojustificación, por ''tener el tipo de preocupaciones filosóficas que tienen'', contra enteras filosofías pasadas. Este género trabaja en la formación de un canon mediante un uso honorífico de los términos ''filosofía'' y ''cuestión filosófica''. Finalmente, Rorty destaca la ''historia intelectual'' como un medio para comprender procesos tales como ''la vida intelectual en la Bolonia del siglo XV'', incorporando a filósofos menores o incluso a no-filósofos, es decir, pensadores exteriores al canon filosófico.[97]

Estas cuatro opciones son productivas y Rorty observaba un ciclo continuo de conversaciones competitivas entre ellas. Sin embargo, no interpretaba explícitamente sus géneros de historiografía como filosofías de la Historia de la Filosofía. Lo que, después de todo, *sí eran*. En primer lugar, la reconstrucción racional supone una filosofía según la cual existe una continuidad y comunidad histórica entre filósofos pasados y presentes, respecto de los contenidos que investigan. ¿Por qué no? Dos milenios es un periodo de tiempo muy breve en la evolución humana (quizá menos de un 1%); no es un misterio que la cultura occidental viene de la filosofía griega y de la religión cristiana; vivimos en un mundo moderno creado por innovaciones impulsadas desde los siglos XVII y XVIII. Así, una cierta Filosofía de la Historia, subrayando estas continuidades, está operando cuando Strawson se ocupa de Kant, o Russell de Leibniz.

En segundo lugar, la reconstrucción histórica o contextualista es, *qua* Historia, dependiente de presuposiciones filosóficas. Esta perspectiva tiende a destacar relaciones de causa-efecto entre la sociedad y el pensador, de modo que el filósofo aparece como expresión de fuerzas sociales (Hume de la burguesía, Marx del proletariado): es la implícita Filosofía de la Historia que niega la autonomía de la razón y la convierte en consecuencia de eventos exteriores. Toda Historia de la Filosofía de esta clase será sociológica en espíritu.

En tercer lugar, la variante canónica se encuentra basada en puntos radicales de reinterpretación retrospectiva incluso más firmemente de lo que estaba la reconstrucción racional. La decisión filosófica de tomar esta cuestión como importante, y descartar tal otra, es una ruptura que, una vez reconocida como una nueva tradición, se añade al relato de las ''cumbres'' o ''grandes filósofos''. Pero esta consideración de la evolución de la Filosofía como determinada por la visión súbita del genio que cambia la dirección de la Filosofía es, en sí misma, una Filosofía de la Historia no muy distinta de la adoración metodológica del héroe en la historiografía política de Thomas Carlyle.[98]

Y en cuarto lugar, la historia intelectual de Rorty expande la noción de Filosofía más allá de cualquier canon, en una manera tal, que se convierte en un paisaje espiritual de época. Puesto que la Historia de la Filosofía se toma aquí apuntando a una completa atmósfera cultural, se sostiene una Filosofía de la Historia según la cual la evolución más interesante es la de los climas intelectuales, en los que la Filosofía canónica es solo una parte del

[97] Rorty, op. cit., 49-76.

[98] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History* (London, James Fraser, 1841). Carlyle se ayudó de la filosofía alemana para reelaborar su innato interés en la biografía y los grandes personajes. Ver Charles Frederick Harrold, *Carlyle and German Thought, 1819-1834* (New Haven, Yale University Press, 1896), 180-196.

movimiento general. Esta es más una visión similar a la de Giambattista Vico. Pero hay, añadamos nosotros, una versión más radical: que tal carácter epocal responde a una "filosofía básica", como en Rombach, para quien "donde no hay filosofía tampoco hay historia".[99]

Estas consideraciones muestran, en consecuencia, que la historicidad de la Filosofía será siempre presidida por alguna peculiar Filosofía de la Historia. Presentamos nuestros propios "géneros" de acuerdo con la Figura 3. Las filas reflejan si tomamos como perspectiva histórica que la Filosofía ha estado evolucionando como expresión de fuerzas sociales en las comunidades a las que pertenecía (así, Aristóteles justificaba la esclavitud en su *Política*), o bien de su propio movimiento lógico. Las columnas, por otra parte, muestran si pensamos que la Filosofía ha estado evolucionando en continuidad o, por el contrario, que su desarrollo es discontinuo, formando sistemas aislados.

Figura 3. Modos de comprender filosófico-históricamente la Historia de la Filosofía

Historia de la Filosofía…	**Desarrollada en continuidad**	**Desarrollada en discontinuidad**
Curso autógeno	Dialéctica	Radical
Curso exógeno	Sociológica	Historicista

Así, podemos concebir una Historia de la Filosofía siguiendo estas perspectivas filosófico-históricas:

(1) *Dialéctica.* Bajo esta luz, las filosofías parecen etapas lógicas en el desarrollo de la Razón o la cultura. Hegel es el mejor exponente de esta manera de interpretar la evolución de la Filosofía. La Historia de la Filosofía es, entonces, la larga conversación técnica que desencadena un creciente y cada vez más mejorado cuerpo de verdades filosóficas.

(2) *Sociológica.* Las filosofías son, aquí, expresiones de intereses humanos, luchas y construcciones institucionales. Este modelo pone entre paréntesis toda Filosofía, *excepto a sí mismo como Filosofía de la Historia*. Por tanto, solo postulando dogmáticamente que esta Filosofía de la Historia converge con agentes histórico-universales (el proletario, el *Übermensch*) puede evitar la auto refutación, a menos que uno quiera renunciar alegremente a la pretensión de validez universal. Este modo de interpretar la Filosofía ha sido acusado de centrarse exclusivamente en "ismos" y de dejar inexplicada la emergencia de soluciones en los filósofos individuales.

(3) *Radical*. La verdadera Metafilosofía implica una interpretación filosófico-histórica de la Historia de la Filosofía, buscando un punto de partida fresco y puro. La posición radical sostiene que la Metafilosofía debe emitir un severo juicio sobre la evolución de la Filosofía, buscando un muy necesitado renacimiento. Esto es claro en Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Derrida, Rorty y, hasta cierto punto, Habermas. Estas son historias de la Filosofía deconstructivas-reconstructivas. En ellas, el rumbo intelectual

[99] Heinrich Rombach, *El presente de la filosofía* (Barcelona, Herder, 2007), 34.

de la humanidad se interpreta diversamente según la noción de Filosofía supuesta en la concepción de su Historia. Así, la Filosofía queda completamente historizada, pero simultáneamente esta Historia depende de principios filosóficos, que operan como un presente de Arquímedes desde que el que se apalanca la Historia como un todo.

(4) *Historicista.* Las filosofías son resultados mixtos de la dialéctica entre las ideas y sus épocas. La Filosofía historicista de la Historia comprende la Filosofía como formando el significado central de civilizaciones y épocas concretas; no como pura razón dialéctica resolviendo problemas progresivamente, o una razón marioneta que se limita a traducir anhelos materiales, sino como la interacción de razón y circunstancia, expresión de una respuesta orgánica. Las épocas de la Filosofía no están determinadas solo por el avance en el razonamiento, sino también por fenómenos sociales, políticos y lingüísticos que estaban en interrelación con la Filosofía. La Historia de la Filosofía está encajada en la Historia de las Culturas, lo que justifica algunos aspectos aparentemente asistemáticos en la evolución de la Filosofía. La Historia de la Filosofía es la Historia de *Weltanschauungen* situadas, viéndolas más como modos de vida que como modos de pensar. En esta perspectiva, las filosofías se abandonan no después de haber hallado las respuestas correctas a las preguntas, sino por un súbito cambio de preguntas e intereses. Los viejos temas simplemente se desvanecen, como notó Dewey.[100]

Los absolutos que cambian con el tiempo son menos absolutos. Este fue, según David Carr, el enigma que Husserl encaró al final de su viaje fenomenológico.[101] En la terminología de Kenny, podríamos considerar la trayectoria temporal de la Filosofía o como el crecimiento de una ciencia (visión aristotélica) o como la práctica de un arte de analizar conocimiento ya disponible (visión wittgensteiniana). Sin embargo, una Filosofía de la Historia que abarque tanto las bases ontológicas como las lógicas podría quizá satisfacer a la vez a los estagiritas y a los cantabrigenses. ¿Cómo conseguirlo?

Sección 3. ¿Qué Filosofía de la Historia?

Desde este análisis sistemático de las relaciones mutuas entre Historia y Filosofía, podemos inferir la existencia legítima de cinco variantes de Filosofía de la Historia.

1. Descripción historiológica.
2. Perfil de la actual idea de Historia Universal.
3. Lógica y epistemología de la ciencia histórica.
4. Reflexión semiótica sobre el triángulo Pasado-Pensamiento-Signo.
5. Autocomprensión temporal de la Filosofía:

5.1. Dialéctica (desarrollo lógico autógeno),
5.2. Crítica-ideológica (expresión de fuerzas sociales),
5.3. Radical-existencial (rango de rupturas decisivas),

[100] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York, Henry Holt, 1920).

[101] David Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy* (Evanston, Northwestern University Press, 1974).

5.4. Historicista (archipiélago de *Weltanschauungen*).

Lejos de ser puramente especulativo o abstracto, nuestro esquema puede ser estrechamente vinculado a desatacadas obras publicadas durante los últimos cien años. Verdaderamente, como la Filosofía se volvió principalmente análisis del conocimiento y de los signos, así la Filosofía de la Historia se tornó también reflexión sobre la ciencia y la escritura históricas. Todo registro bibliográfico sobre este tema dará testimonio de semejante circunstancia. Pero la cuestión ontológica nunca ha desparecido, ni puede jamás desvanecerse. Antes bien, los problemas esenciales de la Filosofía de la Historia están totalmente relacionados con grandes temas en la Filosofía contemporánea: vida, mente, signos, acción, libertad y tiempo.

Es más, los asuntos ontológicos son destacadísimos en la Filosofía de la Historia, incluso si el modo "por defecto" de esta etiqueta ha sido la epistemología de la Historia. Los campos 1, 2, 4 y 5 son directamente ontológicos o muy implicados en la ontología. Y el campo 4 puede estar vinculado a la ontología por medio de 1 (una técnica de interpretación extrae sus regularidades de una realidad supuestamente estructurada) y de 3 (la lógica está vinculada a la praxis, como corolario de la insistencia de Wittgenstein sobre las reglas de uso). Cada campo posee su propio conjunto de cuestiones relevantes y abre el camino a concretos sub-programas de investigación filosófica. También parece que esta división facilita el diálogo entre la Filosofía de la Historia y otras áreas de indagación.

Sin embargo, subrayemos que las cinco variedades se hallan interrelacionadas. Es nuestra apertura ontológica del campo histórico (1) lo que nos permite construir una narración histórico-universal (2) y también un método para interpretar las fuentes que sea adecuado a los objetos categorizados (3), y presuponer algún determinado entendimiento del ciclo significación-simbolización-representación (4). Y en la apertura de un campo histórico se encuentra ya operativa una perspectiva temporal sobre nuestra propia situación (5).

La categoría de "evolución" ofrece hoy la mejor oportunidad para desarrollar una Filosofía de la Historia en armonía con nuestra propuesta. Porque "evolución" sirve (i) como noción historiológica, (ii) como concepto de compendios universales, (iii) como estímulo válido para el refinamiento metodológico, (iv) como una idea plenamente inmersa en la situación semiótica, y (v) como un marco para comprender las variaciones en el cuerpo de las verdades, por así decir. Y una indudable ventaja adicional es (vi) su potencial de consiliencia con las ciencias naturales y sociales.

En el campo ontológico, la Filosofía de la Historia debe examinar, a partir de una ineludible fenomenología social, ideas evolucionistas reformuladas en nuevos paradigmas sociológicos, y ver en qué medida serían compatibles con las presuposiciones en otras áreas. Un caso es la teoría de Runciman: modos de producción, coerción y persuasión constituyen tres sistemas autónomos cuya interacción ilumina la trayectoria de las

sociedades humanas.[102] Ya Talcott Parsons había explorado sistemáticamente el valor sociológico del evolucionismo, en una tradición ciertamente centenaria.[103] Un gran debate siguió a la teoría de Richard Dawkins sobre el ''meme'' como unidad semántica evolutiva. La polaridad *naturaleza/cultura* es aquí la cuestión decisiva.[104]

En el departamento de la Historia Universal, la Filosofía de la Historia debe tratar con la cuestión de si el compendio de la evolución histórica es coherente con lo que la razón práctica asignaría como una meta legítima para la humanidad (por ejemplo, las kantianas *constitución civil perfecta* y *paz perpetua*). Los filósofos pueden analizar no solo el perfil universal, sino también su relación con los valores de la civilización. Es muy importante para aprender en otros campos filosóficos (sobre religión, política y derecho) desde la evolución de la humanidad. La polaridad, *hecho / valor*, es aquí clave. Por otro lado, podemos repensar, como Jürgen Habermas en debate con Niklas Luhmann, hasta qué punto una teoría evolucionista es compatible con la base narrativa de la Historia.[105]

En el ámbito lógico y epistemológico, la Filosofía de la Historia tiene que percatarse, sobre todo, de sus previos compromisos ontológicos, pero también de la riqueza de los métodos. Collingwood solía decir que todo era una herramienta útil para la Historia, siempre que contribuyera nuestro conocimiento del pasado. La conciencia ontológica ayuda a los historiadores y a los filósofos a sopesar los enlaces entre la hermenéutica típica y el modelado en las ciencias sociales y naturales. Una mayor claridad lógica y/o fertilidad de hipótesis es el premio por este esfuerzo. La polaridad correspondiente es *narración/teoría*.

En el dominio semiótico, la Filosofía de la Historia toca la verdadera base donde ser, conocer y expresar son casi indiferenciables. La polaridad que hay que explicar filosóficamente aquí es *signo/objeto*, tratando el objeto presente como una ''huella'' (Paul Ricoeur, Carlo Ginzburg) de un objeto ausente, pero también con el discurso presente como ''lugarteniente'' (Ricoeur) de una pasada interrelación. La ontología y la lógica convergen cuando ''ser'' es ''ser significado''. [106] Finalmente, en cuanto a la autocomprensión temporal de la Filosofía, la polaridad es *verdad/skepsis*. Tenemos que encarar la aporía destacada por Ricoeur: la variedad de las filosofías frente a la postulada Unidad de lo verdadero. En un extremo de la cuerda hallamos una Verdad que es desarrollada o más bien revelada; en el otro, no hay sino un caótico desfile de filosofías, un carnaval.

En la Figura 4 mostramos el modo en que los cinco campos programáticos de la Filosofía de la Historia podrían conectarse con la categoría de ''evolución''. Así, la ontología histórica puede intentar una fenomenología evolucionista del mundo histórico. La historia universal (filosófica) puede interpretar la dirección y significado de la evolución humana de acuerdo

[102] Walter G. Runciman, *The Theory of Social and Cultural Selection* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010).
[103] Talcott Parsons, 'Evolutionary Universals in Society', *American Sociological Journal*, 29, 3, (Jun. 1964), 339-357.
[104] Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford, Oxford University Press, 1976).
[105] Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981), 181-232.
[106] Paul Ricoeur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, op. cit., 354-355. Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador* (Barcelona, Muchnik, 1993). Juan Luis Fernández, 'Greimas and the Semiotic Triangle of History', en Dario Martinelli (ed.), *Proceedings of the 13th IASS-AIS World Congress of Semiotics* (Kaunas, IASS Publications & ISI, 2018), 65-73.

con las metas de la razón práctica. La epistemología de la historia podría comparar los métodos del historiador con los que emplean los científicos que trabajan en contextos evolucionarios (cosmología, geología, biología), o verificar reflexivamente los límites de los modelos matemáticos y de los narrativos. A su vez, la semiótica de la Historia puede descubrir la evolución de las series de mediaciones significantes que conectan pasado, presente y futuro.[107]

Por último, nuestra Filosofía de la Historia de la Filosofía (y de las ciencias, en la medida en que tienen bases filosóficas y/o concretan ciertos antecedentes filosóficos) podría comprender la evolución de las teorías como un patrón selectivo dentro de un entorno de tipo darwiniano. Todos estos patrones interpretativos pueden reconocer las correspondientes presiones selectivas; aporías teóricas, demandas sociales, desafíos de genios, coherencia de las visiones del mundo. Aquí, mantener el ojo filosófico atento a los modelos antropológicos, sin ser absorbido por ellos, parece la regla de oro.[108]

La riqueza de posibilidades de este tipo de Filosofía de la Historia integral no parece una quimera. De acuerdo con estas líneas, podría darse no solamente una disciplina ''creíble'', sino un campo fundamental para la consiliencia entre Filosofía, Historia, Ciencias y razón práctica. En cuanto a la relación entre base y promesa, uno sugeriría que es un camino de evolutiva ilustración: la base es ineludible, pero nunca lo bastante reflexiva; la promesa de la Filosofía de la Historia es alcanzar bases cada vez mejores para nuestra *Zeitorientierung*.

Figura 4. Principales áreas de Filosofía de la Historia y la categoría de "evolución"

Áreas de Filosofía de la Historia	Contenidos generales	Polaridades principales	Centrada en "evolución" como categoría básica, estudiaría…
Ontología histórica	Categorías y conceptos generales que abren "Historia" como realidad.	***Naturaleza/Cultura***	Fenomenología evolucionista. Analogías naturales y elementos culturales idiosincráticos. Entes narrativos (Lemon).
Historia universal	Gran narrativa y juicio sobre el conjunto de la historia humana.	***Hecho/Valor***	Dirección, etapas y sentido de la evolución. Antropoceno, aceleración de la historia, globalización. Desarrollo de la libertad. Posthumanismo.
Teoría del conocimiento histórico	Modos de razonamiento histórico, análisis de	***Teoría/Narración***	Relación con los modos de explicación en geología y biología. Límites a la

[107] Esto a veces se ha presentado como evolución de los estadios de la conciencia histórica, como en Agnes Héller, *Teoría de la historia* (Barcelona, Fontamara, 1982), si bien haciendo depender la vivencia del tiempo del grado de generalidad/particularidad de dicha conciencia, y no a la inversa, lo que parece debatible.

[108] Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, MA / London, Harvard University Press, 1998).

	pruebas y síntesis de contenidos.		modelización y matematización (ciclos, teoría de juegos). Enlace a la racionalidad narrativa (‘‘seguibilidad’’).
Semiótica de la experiencia y del conocimiento históricos	Modos de usar iconos, índices y símbolos para acceder a la vida como historia.	***Objeto/Signo***	Semiótica de la memoria y la interpretación. Relación entre narración y acción, ficción y conceptualidad. Acto de habla, acción comunicativa, conducta lógico-semántica.
Autocomprensión temporal de la Filosofía (y/o Razón en general)	Perspectivas metafilosóficas que estructuran la narración sobre el devenir de las teorías.	***Verdad/Skepsis***	Epistemología histórica. Historia de las ‘‘historicidades’’ teóricas. Tipos ideales de historia de la ciencia (Kuhn, Lakatos). Sociología de las filosofías (Collins).

Hace un siglo, Dewey juzgó que el darwinismo, siendo ‘‘el máximo disolvente de viejas ideas en el pensamiento contemporáneo’’, había obligado a la Filosofía a abandonar sus vistas fijas y trascendentales sobre la naturaleza y el conocimiento, haciéndola más orientada hacia el futuro, por medio del ensayo y el error.[109] Era la razón por la que advertía contra la conversión del evolucionismo en una nueva camisa de fuerza,[110] y defendió durante la Primera Guerra Mundial una ‘‘filosofía americana de la historia’’, válida para ‘‘un futuro en que la libertad y plenitud de la camaradería humana sea la meta y una experimentación cooperativa e inteligente, el método’’.[111] El gentilicio era superfluo, por nacionalista; el programa, asumible por universalista. No la Historia, sino la Filosofía de la Historia, es con toda probabilidad nuestra ciceroniana *magistra vitae*.[112]

Este marco a la vez metafilosófico y metahistórico que ofrecemos, además de su pretensión general, puede servir también, en aplicación concreta, para recoger e interpretar más integradamente las grandes aportaciones que la filosofía española contemporánea ha realizado al problema de la historia, en una serie de sobresalientes contribuciones entre las cuales cabe mencionar, a vuelapluma y sin ningún ánimo exhaustivo, nombres como Marcelino Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xabier Zubiri, María Zambrano y José Ferrater Mora, además de figuras como Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. El pensamiento en español ha mostrado un singular talento para lo histórico y este programa de investigación puede contribuir a la renovación estructurada de una

[109] John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (New York, Henry Holt, 1910), 1-19.

[110] Ibid., 4: “The vogue of evolutionary ideas has led many to regard intelligence as a deposit from history, and not as a force in its making” [”La moda de las ideas evolucionistas ha llevado a muchos a mirar a la inteligencia como un depósito de la historia, y no como una fuerza en su producción”].

[111] John Dewey, *German Thought and Politics* (New York, Henry Holt, 1915), 132.

[112] Sobre la persistencia del motivo en la época contemporánea, frente la tesis koselleckiana de la “disolución”, ver Christophe Bouton, ‘Learning from History: The Transformations of the topos *historia magistra vitae* in Modernity’, *Journal of the Philosophy of History*, 13(2), March 2018, DOI:10.1163/18722636-12341390.

sobresaliente tradición, que en nada cede, en categoría filosófica, a las más conocidas mundialmente. El papel histórico-universal de los pueblos hispánicos y su difícil modernización parecen haber creado una sensibilidad óptima para tales estudios, comparable, como poco, a la de los proverbiales granjeros de Indiana.

Bibliografía

Alecou, Alexios (ed.) (2016). *Acceleration of History: War, Conflicts, and Politics.* Lanham, Lexington Books.

Ankersmit, Frank R. (1983). *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language.* The Hague, Martinus Nijhoff.
__ (2012). *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Aron, Raymond (1961). *Dimensions de la conscience historique.* Paris, Plon.

Barthes, Roland (1984). *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV.* Paris, Seuil.

Beard, Charles A. (1934). *Written history as an act of faith.* Indianapolis, Bobbs-Merrill.

Berkhofer, Robert F. (1995). *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse.* Cambridge, MA / London, Harvard University Press.

Bernheim, Ernst (1903). *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie.* Leipzig, Duncker & Humblot, *3. und 4. Auflage*.
__ (1937). *Introducción al estudio de la historia*, *con un apéndice bibliográfico de Rafael Martínez*. Barcelona, Labor.

Bradley, Francis H. (1874). *The Presuppositions of a Critical History.* Oxford, Clarendon.

Braudel, Fernand (1969). *Écrits sur l'histoire.* Paris, Flammarion.

Burckhardt, Jacob (1910). *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* Berlin und Stuttgart, W. Spemann, *2. Auflage*.

Bury, John Bagnell (1903). *An inaugural lecture (The science of history).* Cambridge, Cambridge University Press.

Butterfield, Herbert (1931). *The Whig conception of history.* London, G. Bell and Sons.

Carlyle, Thomas (1841). *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History.* London, James Fraser.

Carr, David (1974). *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy.* Evanston, Northwestern University Press.

Certeau, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire.* Paris, Gallimard.

Childe, Vere Gordon (1951). *Social Evolution.* New York, Henry Schuman.

Collingwood, R. G. (1969). *An Essay on Metaphysics.* Oxford, Clarendon.
__ (1942). *The new Leviathan; or Man, society, civilization, and barbarism.* Oxford, Clarendon Press.

Collins, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge, MA / London, Harvard University Press.

Croce, Benedetto (1909). *Logica come scienza del concetto puro, seconda edizione interamente rifatta.* Bari, Laterza & Figli.
__ (2007). *Teoria e storia della storiografia.* Napoli, Bibliopolis.

Dawkins, Richard (1976). *The Selfish Gene.* Oxford, Oxford University Press.

Dewey, John (1910). *The Influence of Darwin on Philosophy.* New York, Henry Holt.
__ (1915). *German Thought and Politics.* New York, Henry Holt.
__ (1920). *Reconstruction in Philosophy.* New York, Henry Holt.

Dray, William and Pompa, Leon (eds.) (1981). *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Droysen, Johann Gustav (1893). *Outline of the Principles of History (Grundriss der Historik).* Boston, Ginn.

Dussen, W. J. van der and Rubinoff, Lionel (eds.) (1991). *Objectivity, Method and Point of View. Essays in the Philosophy of History.* Leiden, Brill.

Fernández Vega, Juan Luis (2020). *El arsenal de Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990.* Zaragoza y otras, Genueve Ediciones.

Fischer, David Hackett (1971). *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought.* London, Routledge and Kegan Paul.

Fling, Fred Morrow (1899). *Outline of historical method.* Lincoln, NE, J. H. Miller.

Flint, Robert (1874). *The Philosophy of History in France and Germany.* Edinburgh and London, William Blackwood and Sons.

Fueter, Eduard (1911). *Geschichte der neueren Historiographie.* München und Berlin, Oldenbourg.

Geyl, Pieter, Toynbee, Arnold J. and Sorokin, Pitirim A. (1949). *The Pattern of the Past: can We determine It?* Boston, Beacon Press.

Gorman, Jonathan L. (1982). *The Expression of Historical Knowledge.* Edinburgh, Edinburgh University Press.
__ (2008). *Historical Judgement. The Limits of Historiographical Choice.* Montreal & Kingston / Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press.

Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico.* Madrid, Taurus.

Hacking, Ian (2002). *Historical Ontology* (Cambridge, MA / London, Harvard University Press.

Hayden V. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore / London, The Johns Hopkins University Press, 1987).

Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid, Alianza.
__ (1985). *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.
__ (1995). *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. México, FCE.

Heidegger, Martin (1977). *Gesamtausgabe, Band 2. Sein und Zeit.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heller, Agnes (1982). *Teoría de la historia.* Barcelona, Fontamara.

James, William (1909). *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'.* London / New York, Longmans, Green & Co.

Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Zurich. Artemis.

Kellner, Hans (1989). *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked.* Madison, University of Wisconsin Press.

Kenny, Anthony (2012). *A new History of Western Philosophy.* Oxford, Oxford University Press.

Klibansky, Raymond and Paton, J. H. (eds.) (1936). *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer.* Oxford, Clarendon Press.

Koselleck, Reinhart (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Lamprecht, Karl (1905). *What is History? Five Lectures on the Modern Science of History.* New York, Macmillan.

Langlois, Charles-Victor and Seignobos, Charles (1898). *Introduction aux études historiques.* Paris, Hachette.

Lemon, Michael C. (1995). *The Discipline of History and the History of Thought.* London, Routledge.
__ (2003). *Philosophy of History: A Guide for Students.* London and New York, Routledge.

Lotze, Hermann (1879). *Metaphysik. Drei Bücher.* Leipzig, Hirzel.

Mandelbaum, Maurice (1938). *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism.* New York, Liveright.

Marquard, Odo (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia.* Valencia, Pre-Textos.

Megill, Allan (2007) '"Grand Narrative" and the Discipline of History', en *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice.* Chicago and London, University of Chicago Press.

Namier, Lewis B. (1952). *Avenues of history.* London, Hamish Hamilton.

Nordau, Max (1911). *The Interpretation of History.* New York, Moffat, Yard & Co.

Ortega y Gasset, José (2006, 2009, 2010) *Obras Completas, Tomo V, IX, X.* Madrid, Taurus.

Peirce, Charles S. (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2.* Bloomington, Indiana University Press.

Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation.* Boston, Beacon Press.

Pomian, Krzysztof (2007). *Sobre la historia*. Madrid, Cátedra.

Popper, Karl R. (1984). *The Open Society and Its Enemies.* London, Routledge & Kegan Paul.

Radnitzky, Gerard (1970) *Contemporary Schools of Metascience. Anglo-Saxon Schools of Metascience. Continental Schools of Metascience. Second revised edition* (Göteborg, Akademiförlaget,

Ricoeur, Paul (1967). *Histoire et verité.* Paris, Seuil.
__ (1983-1985) *Temps et récit.* Paris, Seuil.
__ (1984). *The Reality of Historical Past. The Aquinas Lecture.* Milwaukee, Marquette University Press.
__ (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli.* Paris, Seuil.

Robinson, James Harvey (1908). *History.* New York, Columbia University Press.

Rombach, Heinrich (2007). *El presente de la filosofía.* Barcelona, Herder.

Rorty, R., Schneewind, J. B. and Skinner, Q. (eds.) (1987). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press.

Runciman, Walter G. (2010). *The Theory of Social and Cultural Selection* (Cambridge, Cambridge University Press.

Rüsen, Jörn (2013). *Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft.* Köln, Böhlau.

Schmitt, Carl (1950). *Der Nomos der Erde.* Köln, Greven.

Simmel, Georg (1980). *Essays on Interpretation in Social Science.* Manchester, Manchester University Press.

Sorokin, Pitirim A. (1957). *Social and Cultural Dynamics.* Boston, Extending Horizons Books.

Spengler, Oswald (1922). *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols. München, C. H. Beck.

Stanford, Michael (1998). *An Introduction to the Philosophy of History.* Oxford / Malden, MA, Blackwell.

Strawson, Peter F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics.* London, Methuen.

Teggart, Frederick John (1916). *Prolegomena to history: The relation of history to literature, philosophy, and science.* Berkeley, University of California Press.

Thompson, J. W. & Holm, B. J. (1942). *A History of Historical Writing.* New York, Macmillan.

Toynbee, Arnold J. (1934-1939). *A Study of History*, vols. I-VI. Oxford University Press.

Tucker, Aviezer (2004). *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography.* Cambridge, Cambridge University Press.

Walsh, William Henry (1960). *Philosophy of History: An Introduction.* New York, Harper.

Wells, H. G. (1919). *The Outline of History.* London. George Newnes.

White, Leslie A. (1959). *The Evolution of Culture.* New York, McGraw-Hill.

Visibilidad, accesibilidad y preservación del patrimonio filosófico de Cantabria con la tecnología Linked Open Data.

Visibility, accessibility and preservation of Cantabria's philosophical heritage with Linked Open Data technology.

Xavier Agenjo Bullón
Fundación Ignacio Larramendi
ORCID:0000-0001-8338-8087

Patricia Juez García
Fundación Ignacio Larramendi
ORCID: 0000-0002-9428-0175

Resumen: En este artículo se argumenta la necesidad de aplicar tecnologías *Linked Open Data* al legado de los filósofos e historiadores de la filosofía en España, en orden a lograr fines de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española, como son la conservación y promoción de ese legado. Se muestran algunos de los avances recientes en esta tarea.

***Palabras clave*:** Tecnologías *Linked Open Data,* Biblioteconomía, Historiografía, Filosofía española.

Abstract: This article discusses the need to apply *Linked Open Data* technologies to the legacy of Spanish philosophers and historians of philosophy, in order to achieve the aims of the Cantabrian Society of Historians of Spanish Philosophy, such as the preservation and promotion of that legacy. Some of the recent advances in this task are shown.

Key words: *Linked Open Data technology,* Librarianship, Historiography, Spanish philosophy.

El conocimiento y el análisis de la filosofía cántabra —es decir, la ciencia cántabra en la terminología de Menéndez Pelayo— ha sido objeto de muchos estudios que han seguido la estela y ejemplo de don Marcelino.

No deja de ser curioso que el estudio bibliográfico de Enrique de Leguina y Vidal, que presentó al concurso de Bibliografías de la Biblioteca Nacional de España en 1875 bajo el título *Diccionario Bibliográfico de la provincia de Santander,* siga inédito, a pesar de los esfuerzos que se han dedicado para publicarlos en los últimos treinta años[113].

Justamente, este es el propósito de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española y seguro que hay voces mucho más autorizadas que nosotros para llevar a cabo ese análisis de los textos.

Desde el punto de vista bibliográfico, o mejor dicho biblioteconómico, sin duda, hay que destacar el proyecto de la Biblioteca Virtual de Polígrafos[114] que puso en marcha Ignacio Hernando de Larramendi[115] en los años 90 del siglo XX, amparándose en el término 'polígrafo'[116] de Menéndez Pelayo. Este proyecto buscaba aprovechar las posibilidades que las entonces incipientes tecnologías de la información ofrecían para la conservación y la difusión del pensamiento de los polígrafos españoles, portugueses, brasileños e hispanoamericanos para hacerlo accesible al mundo reuniendo digitalmente su obra.

Con el paso de los años esta Biblioteca Virtual ha llegado a disponer de las más avanzadas tecnologías de la Web Semántica y de los Datos Abiertos Vinculados *(Linked Open Data),* lo que explica la gran visibilidad de la información, de los registros y de los objetos digitales que alberga; visibilidad que aumenta aún más si tenemos en cuenta que aporta su contenido a Hispana[117], Europeana[118] y al WorldCat[119].

La finalidad de todo ello es proporcionar al usuario una contextualización en el tiempo y en el espacio de estos autores, ya no sólo con sus propias obras, sino estableciendo al mismo tiempo relaciones de influencia intelectual con otros autores; de ocupación y actividad o de pertenencia a distintas instituciones. En la siguiente figura se puede ver cómo ha solventado la Biblioteca Virtual de Polígrafos la plasmación de todo ese conjunto de relaciones.

---

[113] Agenjo Bullón, Xavier: Menéndez Pelayo y el estudio de la imprenta en Santander: papeletas inéditas. En Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, ISSN 0006-1646, Año Extra1, 1994 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Don Manuel Revuelta Sañudo), págs. 359-414

[114] Biblioteca Virtual de Polígrafos. https://www.larramendi.es/es/inicio/inicio.do

[115] Ignacio Hernando de Larramendi (1921-2001).
https://www.larramendi.es/fundacion/ignacio-larramendi/

[116] Concepto de polígrafo y poligrafista.
https://www.larramendi.es/poligrafos_y_autores/es/micrositios/inicio.do

[117] Hispana. https://hispana.mcu.es/es/inicio/inicio.do

[118] Europeana. https://www.europeana.eu/es

[119] WorldCat. https://www.worldcat.org/es



[Figura 1. Marcelino Menéndez Pelayo en la Biblioteca Virtual de Polígrafos. https://www.larramendi.es/aut/POLI20090015098]

Además, igualmente Wikipedia, tan denostada en tantas ocasiones, como Wikidata, que no deja de ser una Wikipedia en Linked Open Data, son proyectos de vinculación semántica entre autores, materias, lugares, etc., que han ejercido una enorme influencia en muchos proyectos de bibliotecas virtuales y digitales, así como de humanidades digitales. ¿De dónde creen los usuarios de programas de inteligencia artificial que salen esas respuestas? Pues, entre otras fuentes de información, de Wikidata. No deja de ser curioso que nos asombremos de respuestas redactadas con tanta corrección sintáctica, como ocurre con Chat-GPT y en cambio nos sorprendan menos los contenidos. De hecho, ya Google Knowledge Graph utilizaba, y utiliza, esas estrategias digitales, aunque con unos algoritmos no tan potentes.

Todas las relaciones enumeradas anteriormente conllevan el enlace a otras fuentes que permiten navegar a diferentes puntos de la Web, eliminando de manera paulatina las barreras de visibilidad y usabilidad de materiales que hasta hace relativamente poco tiempo eran inaccesibles para el gran público, lo que ha traído consigo esa realidad que hoy entendemos como la democratización del acceso a la cultura. Todo este proceso está muy bien descrito en diferentes artículos que hemos ido publicando a lo largo de los años, aunque consideramos que el que mejor lo muestra es *Visibility and*

Digital Accessibility of the School of Salamanca in a Linked Open-Data Environment[120].

Gracias a todo este trabajo bibliotecario y biblioteconómico la Biblioteca Virtual de Polígrafos es caso de estudio del Grupo Incubador de Datos Abiertos Vinculados del World Wide Web Consortium[121] y de Europeana[122], la gran biblioteca digital de la Unión Europea, bajo el nombre de *Polymath Virtual Library.*

Es justamente en este proyecto en el que la Fundación Ignacio Larramendi está incorporando esa ciencia cántabra, que decíamos al principio. Una ciencia en la que se han incluido una veintena de autores[123], desde Santo Beato de Liébana[124] hasta José María de Cossío[125], cuyas obras digitalizadas están accesibles a través de la propia Biblioteca Virtual de Polígrafos.

El objetivo es el mismo, difundir entre los especialistas, interesados y el público en general, la obra de los autores cántabros seleccionados por su aportación a la historia de la filosofía, la cultura o el pensamiento, además de acercar los propios textos, con el fin de huir de citas de tercera mano. Aunque, bien es cierto que estando tanto las *Obras Completas* de Menéndez Pelayo, como su *Epistolario*[126], accesibles en la Web se siguen citando las más abstrusas ediciones de don Marcelino. Cuando tantas veces se comprueba, con la filología lachmanniana y *la lectio difficilior,* que la cita ha sido tomada no de la edición citada sino de la edición digital, dado que los textos de *Menéndez Pelayo digital* pasaron sin más a la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes con muchas erratas fruto de una mala transcripción, esas lecciones siguen siendo incorrectas[127].

Muchas de las entradas de esos polígrafos van acompañadas de un estudio monográfico específico, editado en forma de libro electrónico y realizado por un especialista en el autor (poligrafista). A cada estudio polígráfico se le asocia su correspondiente número DOI, lo que permite la cita académica y la referencia con terceros motores de búsqueda. Además, y gracias al enriquecimiento semántico de las descripciones de los autores,

---

[120] Agenjo, Xavier y Hernández, Francisca: Visibility and Digital Accessibility of the School of Salamanca in a Linked Open-Data Environment Salamanca Working Papers Series (ISSN 2509-5080), No. 2019-01. https://www.salamanca.school/es/workingPaper.html?wpid=WP0012

[121] Use Case Polymath Virtual Library. https://www.w3.org/2005/Incubator/lld/wiki/Use_Case_Polymath_Virtual_Library

[122] The Polymath Virtual Library and EDM. https://pro.europeana.eu/page/polymath-edm

[123] Entre los polígrafos cántabros mencionaremos, entre otros, a Santo Beato de Liébana, Antonio de Guevara, Juan de Herrera, Francisco de Sota, Tomás Antonio Sánchez, Rafael de Floranes, Gumersindo Laverde, Ángel de los Ríos y Ríos, Augusto de Linares, el propio don Marcelino, Marcial Solana, o Ricardo Macías Picavea.

[124] Beato de Liébana, Santo [registro de autoridad en la Biblioteca Virtual de Polígrafos]. https://www.larramendi.es/aut/POLI20090012929.

[125] Cossío y Martínez, José María [registro de autoridad en la Biblioteca Virtual de Polígrafos]. https://www.larramendi.es/aut/POLI20090012752.

[126] Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo. https://www.larramendi.es/menendezpelayo/es/micrositios/inicio.do

[127] Agenjo Bullón, Xavier: Las bibliotecas virtuales españolas y el tratamiento textual de los recursos bibliográficos. En Ínsula: revista de letras y ciencias humanas, ISSN 0020-4536, núm. 822, 2015 (Ejemplar dedicado a: Humanidades digitales y literaturas hispánicas), págs. 12-15

se puede comprobar lo que en bibliografía se llama *la fortuna de un autor* a través de varias fuentes de información.

Así por ejemplo el WorldCat nos permite seguir la huella de Marcelino Méndez Pelayo y en un solo clic podemos localizar 4.058 obras, en 11.449 publicaciones en 6 lenguas y 45.945 ejemplares en diferentes bibliotecas del mundo, pero también en la Biblioteca Nacional de España, la de Francia, el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico, las universidades francesas… o el Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia.

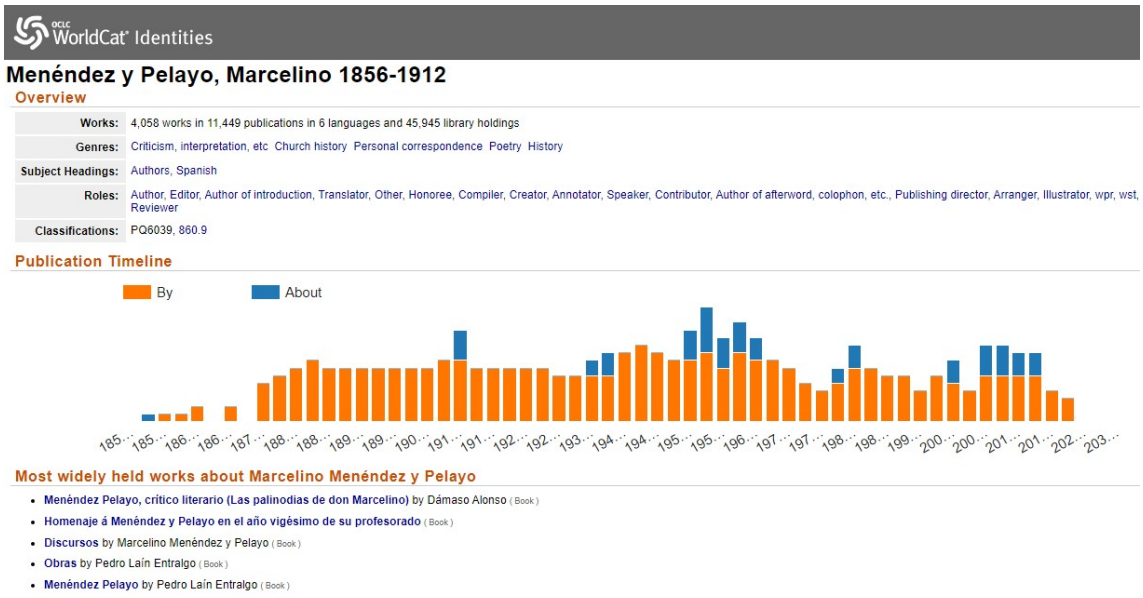
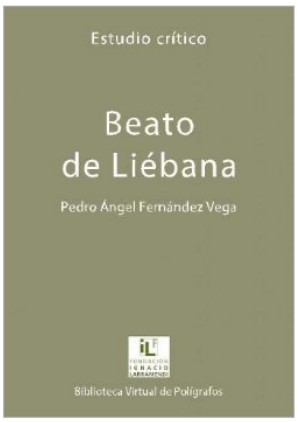


Figura 2. Marcelino Menéndez Pelayo en WorldCat Identities.
[https://worldcat.org/identities/lccn-n50045147/]

Es verdad que pocas veces se citan esas fuentes de información (exactamente igual que se hacía hace 50 o 100 años con el Espasa o con otras enciclopedias), pero la Biblioteca Virtual, en general cualquier biblioteca sea virtual o no, tienen que seguir el 4° de los principios biblioteconómicos del bibliotecario indio Shiyali Ramamrita Ranganathan, que no es otra que "Ahorrar tiempo al lector"

Si antes citábamos el caso de Santo Beato de Liébana y mencionábamos los estudios poligráficos, es decir, pequeñas monografías encargadas por la Fundación Ignacio Larramendi, en la siguiente figura se puede ver el caso concreto del estudio de Pedro Ángel Fernández Vega sobre el autor de los *Comentarios al Apocalipsis.*

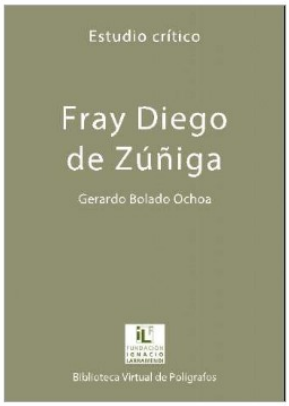


Beato de Liébana. Estudio crítico (2017) - Fernández Vega, Pedro Ángel MOBI

Sección:	Estudios sobre polígrafos encargados por FIL
Título:	Beato de Liébana. Estudio crítico / Pedro Ángel Fernández Vega
Autor:	Fernández Vega, Pedro Ángel [Beato de Liébana. Estudio crítico] Todas las ediciones
Características de edición:	2017. Español
Publicación, Producción, Distribución, etc.:	Publicación: Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2017 Producción: Madrid : Digibís, S.L., 2017
Descripción física:	3 recursos en línea
Tipo de contenido:	texto
Tipo de medio:	ordenador
Tipo de soporte:	recurso en línea
Materia / geográfico / evento:	Beato de Liébana, Santo, Segunda mitad s. VIII-800
Autores secundarios:	Fundación Ignacio Larramendi, Editor Digibís, S.L., Productor
Números normalizados:	http://dx.doi.org/10.18558/FIL140

[Figura 3. Estudio polígráfico de Pedro Ángel Fernández Vega sobre Beato de Liébana. https://www.larramendi.es/bib/FIL20170010074]

O en esta otra figura el dedicado a Diego de Zúñiga y redactado justamente por el presidente de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española, Gerardo Bolado.

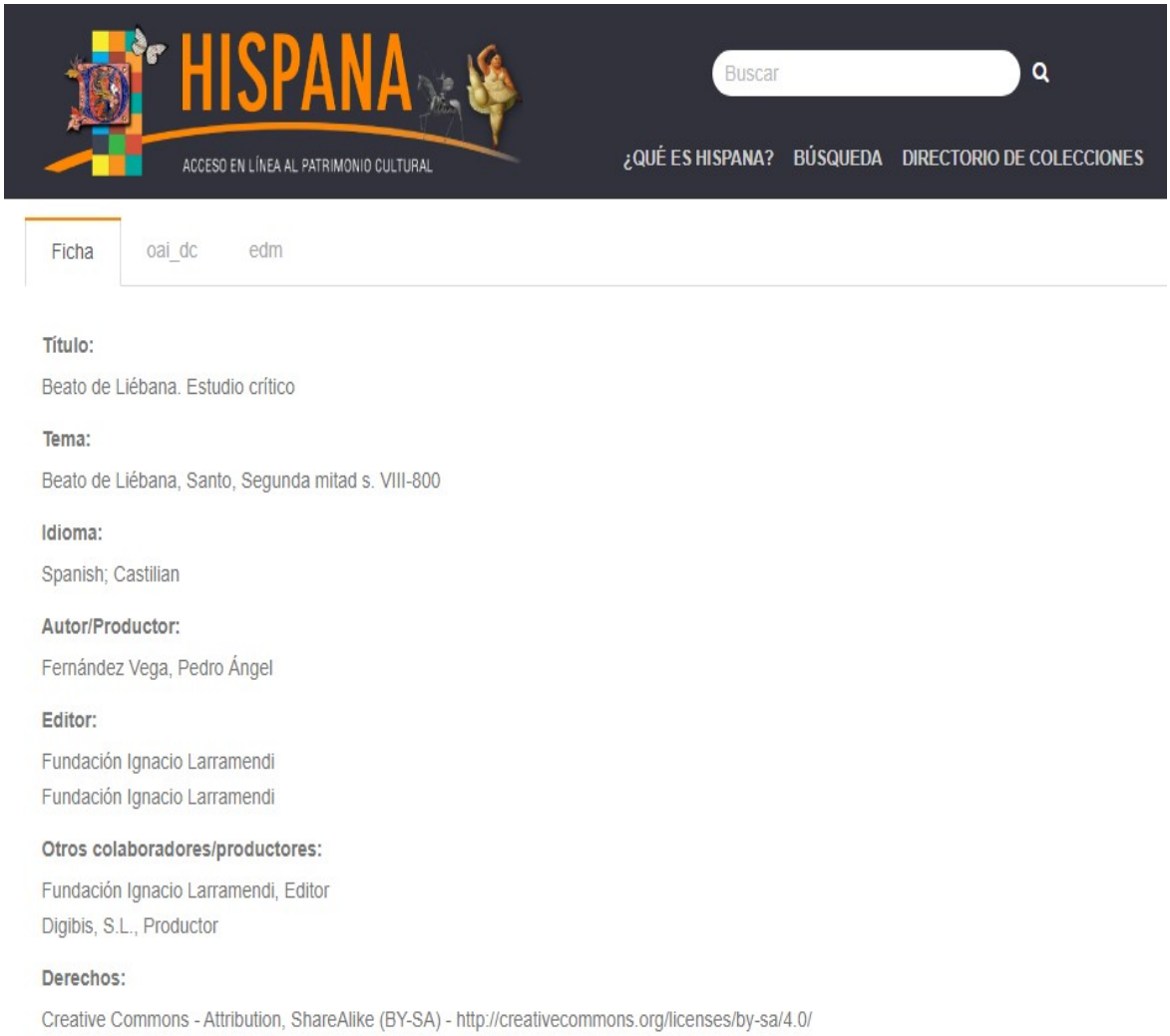


Fray Diego de Zúñiga O. S. A. (1536-ca 1598) . Filosofía y reforma postridentina de los Estudios (2022) - Bolado Ochoa, Gerardo, 1956 MOBI

Sección:	Estudios sobre polígrafos encargados por FIL
Título:	Fray Diego de Zúñiga O. S. A. (1536-ca 1598) . Filosofía y reforma postridentina de los Estudios / Dc. Gerardo Bolado Ochoa
Autor:	Bolado Ochoa, Gerardo, 1956 [Fray Diego de Zúñiga (1536-ca. 1598). Filosofía y reforma postridentina de los Estudios] Todas las ediciones
Características de edición:	Autor. 2022. Español
Publicación, Producción, Distribución, etc.:	Publicación: Madrid : Fundación Ignacio Larramendi, 2022 Producción: Madrid : Digibís, S.L., 2022
Descripción física:	3 recursos en línea
Tipo de contenido:	texto
Tipo de medio:	ordenador
Tipo de soporte:	recurso en línea
Materia / geográfico / evento:	Zúñiga, Diego de, 1536-1598
Autores secundarios:	Fundación Ignacio Larramendi, Editor Digibís, S.L., Productor
Números normalizados:	http://dx.doi.org/10.18558/FIL171

[Figura 4. Estudio polígráfico de Gerardo Bolado sobre Fray Diego de Zúñiga. https://www.larramendi.es/bib/FIL20220003094]

Por otro lado, y gracias a la tecnología OAI-PMH las obras digitalizadas de la Biblioteca Virtual de Polígrafos son recolectadas por Hispana, Europeana y WorldCat, de forma tal que se multiplica la visibilidad y accesibilidad de un texto concreto. Así, por ejemplo, la monografía de Pedro Ángel Fernández Vega dedicada a Santo Beato de Liébana está visible y accesible en esas tres fuentes de información, como se puede comprobar en las siguientes ilustraciones:



[Figura 5. Estudio poligráfico de Pedro Ángel Fernández Vega sobre Beato de Liébana recolectado por Hispana. https://hispana.mcu.es/es/registros/registro.do?idBib=34859924&tipoRegistro=MTD]



[Figura 6. Estudio poligráfico de Pedro Ángel Fernández Vega sobre Beato de Liébana recolectado por Europeana. https://www.europeana.eu/es/item/499/https___hispana_mcu_es_lod_oai_larramendi_es_23082_ent0]



[Figura 7. Estudio poligráfico de Pedro Ángel Fernández Vega sobre Beato de Liébana recolectado por OAIster y WorldCat. https://www.worldcat.org/es/title/1030409104]

Como decíamos al principio, hemos intentado personalizar este artículo sobre los filósofos cántabros, entre los que se cuentan, por supuesto, Menéndez Pelayo, primer académico que con medios modernos y, sobre todo, y esto es fundamental, críticos inició el estudio de la filosofía española, dada la raigambre cántabra de esta sociedad.

Pero es evidente que la misma metodología se puede aplicar a cualquier otra Comunidad Autónoma española, porque los fines son siempre los mismos: dar la máxima visibilidad y accesibilidad a los textos, no únicamente a los fundamentales, sino con unas metas más amplias de

exhaustividad, tal y como nos permite la Web y en general todos los proyectos de digitalización que se están llevando a cabo en todo el mundo y en concreto en Europa. En el último decenio se han incorporado también la mayoría de los países hispanoamericanos. Basta consultar la Biblioteca Digital de Patrimonio Iberoamericano[128] que promueve la Asociación de Estados Iberoamericanos para el Desarrollo de las Bibliotecas Nacionales de los Países de Iberoamérica – ABINIA.

Desde luego, ha sido un paso muy importante desde los primeros años 90 cuando se realizó el Catálogo Colectivo *Novum Regestrum*[129], pero los fines biblioteconómicos siguen siendo los mismos. Así, por ejemplo, se dispone de la magnífica herramienta de Americanae[130], que permite acceder, nada menos que a 2.736.506 objetos digitales de 60 repositorios [a 21 de febrero de 2023] donde se encuentran algunos de los repositorios de las instituciones latinoamericanas más importantes del mundo, como la Universidad de Austin, Texas, el Instituto Ibero-Americano = Ibero-Amerikanisches Institut (IAI) de Berlín, el Institute of Latin American Studies de la Universidad de Londres o el Centre de Recherche et de Documentation sur les Amériques - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, y, sobre todo, el proyecto La Referencia - Red Federada de Repositorios Institucionales de Publicaciones Científicas, radicado en Santiago de Chile y que recoge la producción de América Latina.

Seguramente, este texto se sale de la tónica de los estudios de este primer número de la revista *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española,* donde es seguro que aparecerán artículos de mucho valor, pero pensamos que es importante dar un poco de espacio a lo que podríamos llamar la infraestructura en la que se apoyan esos artículos. Sin duda, el límite entre el texto y el contexto es cada vez más tenue y se va a difuminar aún más con el cambio de paradigma que está suponiendo la inteligencia artificial.

En cualquier caso, cuántas veces se pasa de puntillas sobre las fuentes de información que se utilizan en los artículos. ¿Cuántas veces se ha visto citado el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora[131]? Prácticamente ninguna, aunque con el método de Lachmann, como hemos visto antes, se descubren citas literales del esfuerzo colosal de Ferrater Mora, cuya segunda edición, como es sabido, fue completada por Josep-María Terricabras en 1994. Y lo que todavía tiene más delito en lo que se refiere a la filosofía española es que la obra *Hombres y Documentos de la Filosofía Española* de Gonzalo Díaz y Díaz, que está accesible en la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo y que no se cita jamás[132].

Que es lo que queríamos demostrar.

---

[128] Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano. http://www.iberoamericadigital.net/BDPI/Inicio.do

[129] Agenjo Bullón, Xavier y Hernández Carrascal, Francisca: *Novum Regestrum*: el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Iberoamericano. En Boletín de la ANABAD, ISSN 0210-4164, ISSN-e 2444-7293, Tomo 44, Nº 4, 1994, págs. 127-142.

[130] Americanae. https://www.aecid.es/ES/biblioteca/americanae

[131] Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza, 1990

[132] Centro de Documentación Gonzalo Díaz y Mª Dolores Abad. https://saavedrafajardo.org/authors

Bibliografía

Agenjo Bullón, Xavier (2015): Las bibliotecas virtuales españolas y el tratamiento textual de los recursos bibliográficos. *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, núm. 822, (Ejemplar dedicado a: Humanidades digitales y literaturas hispánicas), pp. 12-15.

__ (1994). ''Menéndez Pelayo y el estudio de la imprenta en Santander: papeletas inéditas''. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Año Extra1, (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Don Manuel Revuelta Sañudo), pp. 359-414.

Agenjo, Xavier y Hernández, Francisca (2019). ''Visibility and Digital Accessibility of the School of Salamanca in a Linked Open-Data Environment. En Salamanca Working Papers Series, núm. 2019-01. https://www.salamanca.school/es/workingPaper.html?wpid=WP0012

__ (1994). ''Novum Regestrum: el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Iberoamericano''. *Boletín de la ANABAD*, Tomo 44, núm. 4, pp. 127-142.

Ferrater Mora, José (1990). *Diccionario De Filosofía*. Madrid, Alianza.

Webgrafía

Americanae. https://www.aecid.es/ES/biblioteca/americanae

Biblioteca Digital del Patrimonio Iberoamericano. http://www.iberoamericadigital.net/BDPI/Inicio.do

Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo. https://www.larramendi.es/menendezpelayo/es/micrositios/inicio.do

Biblioteca Virtual de Polígrafos. https://www.larramendi.es/es/inicio/inicio.do

Centro de Documentación Gonzalo Díaz y Mª Dolores Abad. https://saavedrafajardo.org/authors

Europeana. https://www.europeana.eu/es

Hispana. https://hispana.mcu.es/es/inicio/inicio.do

Polymath Virtual Library. https://www.w3.org/2005/Incubator/lld/wiki/Use_Case_Polymath_Virtual_Library

The Polymath Virtual Library and EDM. https://pro.europeana.eu/page/polymath-edm

WorldCat. https://www.worldcat.org/es

La presencia femenina en la historia del pensamiento español[133]

Women in the history of Spanish thought

Marta Nogueroles Jové (UAM)

Resumen

En este trabajo se revisa la presencia de filósofas y pensadoras en los manuales de Historia del Pensamiento Español desde el siglo XIX hasta la actualidad, y se constata que ha sido en general escasa, por no decir casi inexistente. En consecuencia, se propone emprender un modelo historiográfico feminista inclusivo. A continuación, se hace un balance de la creciente incorporación femenina a las instituciones filosóficas oficiales, tanto a la docencia y a la investigación, como a la gestión, que evidencia su importancia, y su capacidad para afrontar la recuperación de escritoras y pensadoras españolas e iberoamericanas injustamente olvidadas. En la reflexión final, se propone un programa maximalista de recuperación de estas pensadoras y filósofas preteridas, que renueve y revitalice el pensamiento español y su historia.

Palabras clave: Feminismo, filosofía española, pensadoras y filósofas, historia.

Abstract:

This paper reviews the presence of women philosophers and thinkers in textbooks on the History of Spanish Thought from the nineteenth century to the present day, and finds that it has been generally scarce, if not almost non-existent. It is therefore proposed to undertake an inclusive feminist historiographical model. Next, an assessment is made of the growing incorporation of women into official philosophical institutions, both in teaching and research, as well as in management, which shows their importance, and their capacity to tackle the recovery of Spanish and Latin American women writers and thinkers who have been unjustly forgotten. In the final reflection, a maximalist programme is proposed for the recovery of these neglected women thinkers and philosophers, to renew and revitalise Spanish thought and its history.

Keywords: Feminism, Spanish Thought, women philosophers and thinkers, history.

[133] Al momento de encargarme este artículo se me sugirió que lo titulara "Los estudios de género en la historia del pensamiento español". Quiero dar una breve explicación de por qué lo he titulado "La presencia femenina en la historia del pensamiento español". Según Lidia Falcón, la palabra género se empezó a utilizar en USA hacia los años 80 del pasado siglo con la intención de ocultar el término feminismo por miedo a que no fuera bien recibido en la sociedad. Por otra parte, la palabra género es un vocablo ambiguo, una abstracción que invisibiliza la realidad del ser humano mujer, que a lo largo de la historia ha sido discriminada y maltratada. Y no digamos la confusión que promueve la llamada "ideología de género" que muchos confunden con el feminismo, cuando precisamente es el destructor del feminismo, pues su intención es borrar a la mujer.

Introducción

La filosofía siempre ha presumido de ser un saber universal, pero la realidad es que su historia oficial se ha construido a base de posiciones excluyentes, haciendo prevalecer una ideología dominante frente a aquellas tradiciones filosóficas que no han formado parte del canon establecido. Este ha sido el caso, como sabemos, de la filosofía española que, hasta hace relativamente pocos años, ha sido ignorada por parte de los que consideraban que solo se podía pensar en inglés, francés o alemán.[134]Esta etapa, afortunadamente, ya está superada. Sin embargo, la propia historia del pensamiento español ha caído en la misma arrogancia de la que fue objeto, dejando en el olvido a las pensadoras y construyendo una historia del pensamiento androcéntrica y unilateral, que ha excluido a la mujer como sujeto capaz de pensar. Una situación que también ha caracterizado a la historia del pensamiento latinoamericano y que Raúl Fornet ha plasmado en su magnífico libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil.*

Esta injusta situación enfrenta a la filosofía escrita en lengua española al reto más importante de toda su historia, a saber, el de la recuperación y la inclusión de sus pensadoras. En caso contrario nuestra historia filosófica quedaría incompleta y, por consiguiente, su contribución a una razón universal e intercultural se vería anulada. Efectivamente los tiempos están cambiando y la conciencia de la igualdad entre hombres y mujeres va arraigando en nuestra sociedad. Por desgracia no se puede afirmar todavía que la misoginia haya llegado a su fin, pero sí se aprecian cambios importantes con respecto a etapas anteriores. El hecho de que se me haya encargado el presente artículo es un síntoma de lo que estoy diciendo. Sería injusto obviar el protagonismo que el movimiento feminista ha tenido en todo este proceso. Gracias a sus luchas incansables hay cada vez más interés por sacar a la luz y conocer el pensamiento de las mujeres. El movimiento feminista español, al igual que ha ocurrido con nuestra historia filosófica, también ha sido y es un gran desconocido. Pero esa es otra historia. Lo que ahora nos interesa es analizar la presencia de las mujeres en la historia del pensamiento español para, a partir de aquí, proponer un modelo historiográfico inclusivo aplicado a nuestra historia filosófica que logre superar la vieja racionalidad patriarcal, enfermedad de la que no se ha librado nuestra historia del pensamiento.

[134] Como señalaba Leopoldo Zea, este reconocimiento de la filosofía en español tuvo un punto de inflexión en el año 1983, cuando en el XVII Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Montreal se le permitió hablar en español en la clausura del mismo, quedando así rota "la barrera que a nivel internacional hacían del español, y de otras lenguas del hombre". (Zea, Leopoldo, "Reto de la filosofía en lengua española" en *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, núm. 4, 1992.)

Las filósofas en los manuales de Historia del Pensamiento Español desde el siglo XIX hasta la actualidad.

No voy a tratar aquí de hacer un repaso exhaustivo por todos los manuales que se han escrito hasta el momento sobre historia del pensamiento español, pues excedería la intención de este trabajo. Solamente voy a referirme a algunos de ellos, pues pensamos que esta pequeña muestra será suficiente para demostrar la poca presencia de las pensadoras a la que venimos aludiendo.

La primera vez que empieza a utilizarse el rótulo "Historia de la filosofía española" es en el siglo XIX, cuando en 1856 el joven Gumersindo Laverde publica un artículo en el que anima a escribir una Historia de la Filosofía Española, proyecto que nunca llegará a realizar[135]. En su propuesta aparecen los nombres de tres pensadoras: Oliva Sabuco, Santa Teresa de Jesús y María de Ágreda.

Por su parte, en el epistolario de Marcelino Menéndez Pelayo[136] encontramos intercambios de cartas con Laverde, en las que se habla de una Biblioteca de Escritoras Españolas, para cuya composición Laverde preparaba un conjunto de fichas. Este proyecto quedó sin realizar. Menéndez Pelayo heredó el legado de Laverde, que se conserva en su Biblioteca, y dentro de él las fichas recogidas para la composición de esa Biblioteca. Sin embargo, la publicación por parte de Manuel Serrano y Sanz de *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde 1401 a 1833* (Madrid, 1903), dejó sin sentido completar el proyecto de Laverde en una edición de sus obras completas. Así lo expresa Menéndez Pelayo en su carta a Fermín Canella y Secades, en la que explica lo que contiene el legado de Laverde y las posibilidades de una edición de sus obras completas:

> Dejó un legajo abultado de notas para una bibliografía de escritoras españolas, pero hoy sería enteramente inútil su publicación, por lo incompletas que están y por haber agotado después este asunto D. Manuel Serrano en una de las Memorias premiadas por la Biblioteca Nacional[137].

En 1927 Mario Méndez Bejarano (1857-1931) escribió una curiosa *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, que resulta ser un buen testimonio de las preocupaciones filosóficas de aquellos años, entre las que se encontraban el espiritismo y la teosofía. En este manual encontramos a Santa Teresa de Jesús en el capítulo titulado "El misticismo y los místicos" y a Sor María de Agreda, Constanza Osorio y Gregoria Francisca de Santa Teresa en "La degeneración de la mística". A Sor Gregoria la vuelve a nombrar en la "Extinción de la mística", haciendo hincapié en sus admirables escritos. La última pensadora que aparece en la obra de Bejarano es Amalia Domingo Soler, en el capítulo dedicado al Espiritismo. En total son cinco las mujeres que incluye Méndez Bejarano en su obra.

Ya bien entrado el siglo XX, Guillermo Fraile en su obra póstuma, *Historia*

[135]Gustavo Bueno Sánchez, "Historia de la historia de la filosofía española", *El Basilisco* 1992, nº 13, págs. 21-48. http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21303.htm

[136] Quiero expresar mi agradecimiento a Gerardo Bolado por facilitarme esta información tan valiosa.

[137] *Epistolario de Menéndez Pelayo*, Madrid, FUE, 1982-1991, vol. 22, núm. 185, 28-4-1912

de la filosofía española (1972), cuando habla del influjo de Ortega y Gasset en otros pensadores olvida a su discípula más relevante: María Zambrano. Sin embargo, la incluye en la generación del 98, refiriéndose a ella como "la delicada escritora María Zambrano" (Fraile, 1972, II, 227).

La *Historia de la filosofía española* de Alain Guy fue publicada en 1883 en francés por la Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, y en 1985 en español por Anthropos. En el capítulo titulado "Los filósofos biologistas heterodoxos", Guy señala que el autor de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587) es Miguel Sabuco y no Olivia de Sabuco, como se había creído hasta 1903, año en que se descubrió que dicha obra la había escrito el padre de Oliva. A pesar de todo Guy no deja de preguntarse "si en este punto no tuvo cierta precaución respecto a la Inquisición, en esta región medio levantina donde abundaban los cristianos nuevos"[138]. A María Zambrano le dedicará un espacio en el capítulo "El raciovitalismo: Ortega y Gasset (1883-1955) y la Escuela de Madrid". Por último, María Josefa González-Haba, esposa de Raimon Panikkar, aparece en el capítulo "El personalismo". A Pilar Palop Jonqueres la nombra de pasada sin dedicarle ni unas líneas.

Ana Martínez Alarcón, en su *Historia de la filosofía española* de 1986 incluye a cinco pensadoras: Oliva Sabuco, Teresa de Jesús, María de Jesús de Ágreda, Emilia Pardo Bazán y María Zambrano.

La monumental obra de Gonzalo Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española* (1980-2003) es sin duda alguna una excelente fuente de investigación para los que nos dedicamos al pensamiento español. Lo único que podríamos recriminarle es el título de la obra, pues la palabra "hombres" -aunque utilizada en sentido genérico-, no ayuda lógicamente a la visibilidad de las mujeres. De hecho, algunas pensadoras vivas a las que Gonzalo Díaz les solicitó una breve biografía intelectual se negaron a ser incluidas por este motivo. Sin embargo, es necesario decir que la obra de Gonzalo Díaz no excluye a las mujeres, al contrario. Su magna obra constituye una referencia fundamental para la incorporación y reivindicación de las mismas, y un punto de partida muy valioso. Son unas 44 pensadoras las que aparecen reseñadas en los 7 volúmenes de los que consta el diccionario, que no es poco. Y a esta importante cifra hay que añadir las que encontramos en la adenda (tomo VIII-1, A-F) elaborada por Antonio Heredia y Gonzalo Díaz conjuntamente. Son 17 en total: María José Agra Romero, María Isabel Aisa Fernández, Teresa Aizpún de Bobadilla, Celia Amorós Puente, Ana María Andaluz Romanillos, Remedios Ávila Crespo, Margarita Boladeras Cucurella, Monserrat Bordes Solanas, María de las Nieves Campillo Iborra, Cinta Canterla González, Camino Cañón Loyes, Ana Stany Profitós, María José Fariñas Dulce, Pilar Fernández Beites, María Socorro Fernández García, Encarnación Fernández Ruíz-Gálvez, Lourdes Flamarique Zaratiegui.

En breve está prevista la publicación de la segunda parte del tomo VIII-2

[138] Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española.* Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1985,141.

(G-M) en la que están incluidas las siguientes pensadoras: María Ángeles Galino Carrillo, María García, Amilburu, Mercedes Gómez Blesa, María dolores Gómez Molleda, Amparo Gómez Rodríguez, Ana Marta González González, Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés, María Cristina Hermida del Llano, Montserrat Herrero López, Teresa Iglesias Rozas, María del Carmen Lara Nieto, Ana María Leyra Soriano, María Teresa López de la Vieja, María del Pilar López de Santa María Delgado, María del Carmen López Sáenz, María Isabel Lorca Martín de Villodres, Margarita Mauri Álvarez, María Isabel Méndez Lloret, Ana de Miguel Álvarez, Gemma Muñoz-Alonso López.

Un caso muy diferente es el del reconocido historiador del pensamiento español José Luis Abellán, que en su magna obra *Historia Crítica del Pensamiento Español*, publicada en 1988, dedica únicamente dos capítulos a mujeres, uno a Santa Teresa de Jesús y otro a María Zambrano. A su favor podemos decir que fue de los primeros que hablaron de María Zambrano en España y que su primera aproximación a la filosofía de esta autora la publica en *Filosofía española en América (1936-1966)* en el año 1967. Abellán tuvo, además, una fluida relación epistolar con María Zambrano y le dedica varios estudios, entre los cuales destaca *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo* (2006). Además, en la versión resumida de su *Historia crítica*…, titulada *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días* (1996) nuestro autor declara que, en los últimos tiempos, han surgido un buen número de filósofas como Amelia Valcárcel, Adela Cortina, Celia Amorós, Pilar Palop, Elena Ronzón, Virginia López, aunque no desarrolla el pensamiento de ninguna de estas autoras.

En pleno siglo XXI, la *Historia de la Filosofía Española Contemporánea* (2006), de Manuel Suances Marcos, sólo incluye a una mujer, a María Zambrano.

Finalmente, para no resultar inútilmente prolijos, dejamos algunos otros textos de lado, y nos referimos al libro de Armando Savignano, *Historia de la filosofía española del siglo XX* (2022), en el que aparecen tres nombres femeninos: María Zambrano, Rosa Chacel y Adela Cortina.

Este breve recorrido nos permite concluir que, con la excepción que representa el *Diccionario* de Gonzalo Díaz, la presencia femenina en los manuales y obras de historia del pensamiento español es en general bastante escasa, por no decir casi inexistente. Creemos en consecuencia que nuestra propuesta de emprender un modelo historiográfico inclusivo está suficientemente justificada.

La presencia femenina en la Asociación de Hispanismo Filosófico

La Asociación de Hispanismo Filosófico (*AHF*) ha tenido un papel fundamental en la reivindicación del pensamiento en lengua española. Creemos oportuno hacer referencia en este trabajo a la *AHF*, puesto que no solo es necesario incluir a las pensadoras en los manuales, sino también contar con las mujeres a la hora de reconstruir nuestra historia filosófica. Desde su creación en Madrid el 23 de septiembre de 1988, la *AHF* ha pasado de una escasa presencia femenina a ir aumentando de forma considerable el número de mujeres en su Junta Directiva. Buscando en los archivos de la *AHF*,

hemos encontrado que, entre los socios promotores, solo aparece el nombre de una mujer, Teresa Rodríguez de Lecea, que, en los inicios de la asociación, formó parte de su Junta Directiva como tesorera. Entre los socios fundadores de esa Sociedad podemos nombrar a Eloísa Esteban y entre los socios de honor a María Zambrano y Carmen Rovira Gaspar. En 2007, y después de varios años con una escasa presencia femenina, se incorporaron a la Junta Directiva de la *AHF,* Gemma Gordo Piñar como tesorera y Marta Nogueroles Jové como secretaria –ambas del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid–, que estuvieron en sus cargos hasta 2017. Entre 2015 y 2018 María Martín –en la actualidad Vicedecana de docencia y extensión universitaria de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca– fue la secretaria de la *Revista de Hispanismo Filosófico.*

En 2017 tuvo lugar un giro radical en la composición de la junta directiva de la *AHF.* Por primera vez en su historia la *AHF* era presidida por una mujer, es decir, la profesora Cristina Hermida del Llano, catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos. En su Junta Directiva estaban, además, la profesora Juana Sánchez-Gey Venegas (UAM), como vicepresidenta, la profesora Delia Manzanero (URJC), como secretaria, y la profesora Elena Cantarino (UV) como vocal. En la última Junta Directiva elegida en marzo de 2023 la presencia femenina sigue siendo importante. Elena Cantarino ocupa el puesto de vicepresidenta y Juana Sánchez-Gey y María Martín el de vocales.

En 1996 nació la *Revista de Hispanismo Filosófico* (*RHF*). Al repasar todos los ejemplares de la revista publicados hasta la actualidad, nos encontramos con una presencia muy escasa de artículos dedicados a pensadoras. La autora más estudiada ha sido sin duda María Zambrano, a quien se dedican 5 artículos y 7 notas. El resto de las entradas femeninas en la revista son notas dedicadas a Santa Teresa de Jesús, Esperanza Guisán, Marie Laffranque, Concepción Arenal, María Dolores Gómez Molleda, Carmen Rovira, Francesca Gargallo y Pilar Altamira. Por esto, y de la misma forma que en el pasado la *AHF* decidió incluir en cada nuevo ejemplar de su revista un artículo sobre pensamiento iberoamericano, nos parece oportuno en el presente que la *RHF* empiece a incluir en sus números un artículo sobre alguna pensadora española o iberoamericana.

Las investigaciones sobre pensadoras españolas: una aproximación.

Como hemos podido comprobar, el interés de los especialistas en filosofía española por las pensadoras ha sido poco habitual, aunque también es cierto que esta situación ha ido mejorando a lo largo de los años, especialmente a partir del año 2000. Ha habido excepciones, sin embargo, como es el caso de la profesora Juana Sánchez-Gey de la Universidad Autónoma de Madrid. Socia de la *AHF* desde sus inicios y pionera en la reivindicación de las pensadoras españolas, abrió un campo de investigación en esta línea dentro de los estudios sobre historia del pensamiento español. Sus publicaciones en este sentido no son pocas: "Mujer y Filosofía" (1995), "Sobre la mujer. Experiencia y reflexión en María Zambrano y Filosofía" (1996), "La mujer a finales del siglo XIX" (1997), "Galdós y la mujer del 98" (1997), "La reflexión

sobre la mujer en el pensamiento español de los siglos XX y XXI" (2009), "Mujer y filosofía: una lectura desde la filosofía española" (2010), "Algunas mujeres humanistas en tiempo de Isabel La Católica" (2019).

El "Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana" fundado por el profesor Antonio Heredia en 1978 en la Universidad de Salamanca, ha sido un puntal muy importante dentro del campo de estudios sobre pensamiento español e iberoamericano. No olvidemos que de su herencia nacerá la *AHF* en 1988. Pues bien, la XV edición del Seminario llevó por título "La mujer y la Filosofía Hispánica" (2006). En este Seminario salmantino se habló de Josefa Amar y Borbón, María de Maeztu, Rosa Chacel o Adela Cortina, entre otras; lamentablemente las actas del Seminario no han sido publicadas. Pero no todo quedó en el aire, pues, como explica Raúl Fornet en el prólogo de su libro, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (2009), fue la invitación a participar en estas jornadas lo que le llevó finalmente a la publicación de esta obra, una idea que ciertamente venía de lejos.

Igualmente, en 2017, la *AHF* dedicó sus XIII Jornadas Internacionales, celebradas en la Universidad de Salamanca, al tema "Mujer y Filosofía en el Mundo Iberoamericano". Con una gran afluencia de participantes, se dedicaron conferencias a Francisca Chaves, Marina de Guevara, Oliva Sabuco, María de Zayas, María Zambrano o Lidia Falcón, entre otras. En 2022 se publicó el libro *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano,* donde se recogen la mayoría de las contribuciones que se presentaron en dichas Jornadas.

Otra iniciativa muy valiosa ha sido la de la profesora Cristina Hermida del Llano (URJ) que desde 2017 dirige el ciclo de conferencias titulado "Mujeres con alma española/iberoamericana", que se ha venido celebrando en un principio en el Club Alma y actualmente en el Café Gijón de Madrid. Este proyecto está pensado para difundir el pensamiento de las mujeres españolas e iberoamericanos tanto entre los estudiosos del tema como entre el público en general. En estas conferencias se ha hablado de Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, María de Zayas, Concepción Arenal, Beatriz Galindo, Elena Fortún, Emilia Pardo Bazán, Clara Campoamor o María Zambrano, entre otras muchas. Fruto de este ciclo de conferencias es el libro *Mujeres con alma española/iberoamericana. Vidas ejemplares con coraje,* publicado por Cristina Hermida en 2021.

Las profesoras Juana Sánchez-Gey y Marta Nogueroles Jové publicaron en 2020 el *Diccionario de Pensadoras Españolas de los siglos XIX y XX*. En dicho proyecto, que ha sido recibido con gran entusiasmo, han colaborado una gran cantidad de autoras y el número de entradas sobre pensadoras pasan de las cuarenta. Hay que señalar que esta es una obra pionera, pues existe algún diccionario de filósofos españoles, como el coordinado por Juana Sánchez-Gey Venegas y Jesús Yusta Sainz, en el que la presencia de pensadoras es bastante discreta. Con el *Diccionario de Pensadoras Españolas…* se pretende demostrar, que existe un buen número de pensadoras españolas, dignas de ser incluidas en las historias del pensamiento español que se escriban a partir de ahora. En un futuro, este

Diccionario… se ampliará con más entradas y se abrirá a pensadoras del ámbito iberoamericano.

El lugar de las filósofas en las instituciones de la filosofía oficial.

Ya hemos comentado más arriba que la profesora Cristina Hermida del Llano presidió la Asociación de Hispanismo Filosófico desde 2017 a 2023. Desde 2007 Concha Roldán Panadero es la primera directora que ha tenido el Instituto de Filosofía del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC). También ha sido la primera mujer que obtuvo por oposición una plaza en ese mismo Instituto como científica titular. Asimismo, ha sido cofundadora de la *Red Española de Filosofía* (*REF*) en 2012 –actualmente preside su Comisión de Investigación–, de la *Plataforma de Estudios Feministas y de Género* (*EUFEM*) en 2016 –de la que es vicepresidenta–, y de la *Red Iberoamericana de Filosofía* (*RIF*) en 2017 –de la que es Vocal de la Junta Directiva desde su constitución en 2018.

María José Guerra Palmero, catedrática de ética de la Universidad de La Laguna, y profesora de filosofía del "Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres" de esa misma Universidad, ha sido la presidenta de la *Red Española de Filosofía* desde 2017 hasta mediados de julio de 2019. En el tiempo de su mandato como presidenta de la *REF,* su mayor logro fue "el consenso a favor de la vuelta de la Filosofía a la ESO y el Bachillerato por parte de las principales fuerzas políticas –Ciudadanos, Podemos, PP y PSOE- en la Comisión de Educación del Congreso de los Diputados del 17 de octubre de 2018[139]. Allí se estableció la necesidad de un ciclo formativo de Filosofía de tres cursos, lo que conllevaba que la Historia de la Filosofía volviera a ser asignatura obligatoria en segundo de Bachillerato para todas las modalidades y que en la ESO se incluyera una asignatura filosófica como la Ética".

Stella Villarmea es catedrática de filosofía de la Universidad de Alcalá. Entre 2013 y 2018 fue coordinadora del Grado de Humanidades en la Universidad de Alcalá, y entre 2018 y 2020 desarrolló en la Universidad de Oxford el proyecto de investigación "Controversias en el parto: de la epistemología a las prácticas" (*VOICE*). Desde 2018 dirige el Festival de Filosofía de Málaga. Es miembro de los Comités Directivos de la *Federación Internacional de Asociaciones de Filosofía* (*FISP*) y de la *Red española de Filosofía* (*REF*).

Esperanza Rodríguez Guillén (*IES. Margarita Salas*) es presidenta de la *Sociedad Española de Profesorado de Filosofía* (*SEPFI*), y de *La Plataforma en Defensa de la Filosofía de Madrid y Castilla La Mancha*. Gracias a su empeño, la filosofía de primero de Bachillerato ha mantenido el número de horas en Madrid, a pesar del interés de los gobernantes en eliminarla.

Esta muestra nos parece suficiente para poner de manifiesto la importante presencia femenina dentro de las instituciones relevantes del presente en el mundo de la filosofía oficial. Sabemos que hay muchas más filósofas

[139]Ver: http://redfilosofia.es/blog/2019/07/22/comunicado-de-la-presidenta-de-la-red-espanola-de-filosofia/

ocupando puestos institucionales de responsabilidad, pero nos limitamos a nombrar las más cercanas a nuestro entorno.

La recuperación de las pensadoras españolas: una reflexión final.

La primera reflexión que creemos necesaria y que debe preceder a la recuperación e incorporación de las pensadoras a la historia del pensamiento español tiene que ver con la autocrítica. Es decir, se trata de ser plenamente conscientes del carácter patriarcal que ha tenido nuestra historia filosófica. Mucho se ha hablado sobre los perjuicios que ha tenido y que tiene la falta de una historia del pensamiento español "en la constitución de nuestra personalidad colectiva como españoles"[140]. Efectivamente, esta carencia ha dejado una huella indeleble en nuestro pasado y en nuestro presente. Pero sin la presencia de nuestras pensadoras tampoco podemos apreciar el sentido completo de la cultura española. No olvidemos que las mujeres somos más del 50% de la población. Reescribir de nuevo la historia del pensamiento español incorporando a las mujeres nos permitirá recuperar nuestra verdadera identidad como pueblo.

En segundo lugar, sería interesante analizar con detalle los motivos que han llevado a los autores españoles a marginar a las mujeres del ámbito filosófico. Para ello proponemos repasar los discursos de los filósofos españoles, que han hablado sobre la mujer, no solo los de talante misógino, sino también los de aquellos pensadores, que han defendido el derecho de la mujer al conocimiento y a la ciudadanía, como Feijoo, Adolfo Posada, Miguel Romera Navarro, Francos Rodríguez o Carlos París, entre otros muchos. Esto nos ayudaría a comprender, cómo se ha ido desarrollando nuestra historia filosófica al margen de las mujeres y que consecuencias ha podido tener este silenciamiento de lo femenino en nuestro hacer filosófico.

El tercer paso consiste en llevar a cabo una búsqueda exhaustiva de "mujeres sabias españolas" de todas las épocas históricas, desde la antigüedad hasta la actualidad. Sin duda vamos a encontrar a un gran número de pensadoras entre las monjas. Hay que tener en cuenta, que los conventos durante los siglos XV, XVI y, también en épocas posteriores, no eran únicamente espacios de reclusión. En algunos casos –no decimos en todos– el convento suponía un espacio de libertad, donde las mujeres podían poner en práctica su afición al estudio y a la lectura y como consecuencia dedicarse a la escritura y al pensamiento. Santa Teresa de Jesús es un ejemplo de lo que estoy diciendo, pero también podemos nombrar a Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, Sor María de Agreda, Constanza Osorio y Gregoria Francisca de Santa Teresa, entre otras muchas. En la actualidad la vida de las monjas ha cambiado bastante, sin embargo, en España seguimos encontrando religiosas que son también teólogas y pensadoras, como es el caso de Teresa Forcades, con una obra de contenido crítico y social muy interesante.

El objetivo no es ni más ni menos que elaborar un listado en el que se incluirán las científicas, filósofas, escritoras, místicas, teólogas, pedagogas,

[140] Abellán, José Luis (1979). *Historia crítica del pensamiento español*, tomo I, "Metodología e Introducción histórica", pág. 15.

etc., con el que se evidencie la existencia de pensadoras españolas. Como sabemos, el pensamiento español pasó por una etapa en la que también tuvo que demostrar su propia existencia. Ahora se trata de demostrar que las mujeres españolas también piensan, que merecen estar en los manuales de Historia del Pensamiento Español y ser reconocidas como pensadoras.

Seguidamente ya podremos aplicar una metodología que nos permita eliminar de la lista a aquellas "mujeres sabias" que no cumplan determinados requisitos, para ser consideradas pensadoras. Eliminaremos a aquellas autoras, en las que no se aprecie una aportación a la ciencia, un compromiso social o político, una reflexión sobre filosofía, educación, arte, teología, antropología, etc. Una buena referencia para empezar a trabajar en este sentido es el antes nombrado diccionario bio-bibliográfico, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, que por su rigor científico puede ser adoptado como modelo. El mencionado *Diccionario de Pensadoras Españolas de los siglos XIX y XX* ha seguido este criterio. En él aparecen nombres como Rosario De Acuña, Carmen Alborch, Celia Amorós, Concepción Arenal, Carmen de Burgos, Clara Campoamor, Rosa Chacel, María Zambrano, Alicia Puleo, Emilia Pardo Bazán, Federica Montseny, Teresa Oñate, entre otras, en total 44 pensadoras de las más variadas disciplinas filosóficas.

Conviene señalar que la metodología que proponemos no es muy distinta a la que ha venido siendo utilizada hasta ahora por estudiosos del pensamiento español como José Luis Abellán. Esta propuesta, heredera directa de la razón vital orteguiana, y que Abellán aprende de José Gaos, parte de una concepción novedosa, pues le interesa el pensamiento en general, más que la filosofía en sentido estricto. Es decir, entendemos el término filosofía en un sentido más amplio y plural, abandonando su concepción más tradicional, a saber, aquella que aspira a las verdades últimas de la existencia humana. Esto significa que consideramos pensadoras, tanto a filósofas en el sentido más convencional de la palabra, como a literatas, ensayistas, teólogas, pedagogas e incluso artistas. Así, por ejemplo, proponemos incluir en la nómina de nuestras pensadoras a María de Zayas, una brillante autora del Siglo de Oro español, a la que se considera no solo la primera novelista española, sino también la primera escritora feminista de España. Contemporánea de Cervantes, Quevedo o Lope de Vega, sus obras, teñidas de una profunda visión crítica, tuvieron un gran éxito y causaron admiración entre los autores de su época. Ignorada injustamente, como ha ocurrido con la inmensa mayoría de las pensadoras españolas, María de Zayas debería tener un lugar señalado en la historia del pensamiento español. Y es que la intención pedagógica de sus novelas, el trasfondo moral de las mismas, la crítica social y la reivindicación de los derechos de la mujer, hacen de nuestra autora algo más que una escritora de novelas entretenidas. No olvidemos que el pensamiento español se caracteriza por su estrecha vinculación con la literatura y que la novela es un vehículo de expresión de ideas. María de Zayas reacciona frente a la sociedad patriarcal y misógina de su tiempo y lucha para que hombres y mujeres sean considerados iguales, pues asegura que lo que nos iguala son las almas y estas no tienen sexo. En definitiva, el feminismo de Zayas puso las bases para el desarrollo del feminismo español de siglos posteriores, de

ahí que pueda ser considerada con pleno derecho como una pensadora feminista. Pero en la historia del pensamiento español encontramos un gran número de ejemplos como este. Una de las mayores injusticias, que se han cometido en este sentido, es el olvido de Concepción Arenal. En los veinticinco volúmenes de sus obras completas, encontramos tratados los más variados temas que, en el caso de los pensadores, han sido considerados filosóficos. Escribe sobre derecho, sobre igualdad y derechos sociales, sobre justicia social, le preocupa la situación de la clase obrera, de los presos, la cuestión de la mujer, los problemas de la infancia. Además, Arenal es considerada como la primera feminista española y, en definitiva, toda su obra posee una profunda carga de filosofía práctica. Estos no son más que un par de ejemplos de los que seguramente pasarían del centenar.

En estas pocas líneas no hemos podido agotar un tema que, por su dimensión, requiere de una investigación profunda. Pero, dada la evolución que experimentan nuestras sociedades en materia de igualdad, si podemos asegurar que en los años venideros se irá regularizando la situación de las pensadoras españolas. Y con la plena incorporación de la mujer en el ámbito filosófico, el pensamiento español se verá favorecido por una renovación de temas y por una importante revitalización con consecuencias muy positivas para nuestra sociedad.

Bibliografía

Abellán, José Luis (1996). *Historia del Pensamiento Español. De Séneca a nuestros días.* Madrid, Espasa.
__ (1979-1991). *Historia Crítica del Pensamiento Español* (VII vol.). Madrid, Espasa Calpe.
__ (1966). *Filosofía española en América.* Madrid, Guadarrama.

Albares, Roberto, Hernández Domingo, Mora, José Luis y Hermida Cristina (eds.) (2022). *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano.* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Bueno Sánchez, Gustavo (1990). ''Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española''. *El Basilisco,* núm. 5, 49-85.
__ (1992). ''Historia de la Historia de la filosofía española'', *El Basilisco*, núm. 13, 21-48.

Díaz, Díaz, Gonzalo (1980-2003). *Hombres y documentos de la filosofía española,* 7 vols. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Díaz Díaz, Gonzalo & Heredia, Antonio (2017). *Hombres y documentos de la Filosofía española*. VIII-1 Addenda (A-F). Granada, Editorial Comares.

Díaz Díaz, Gonzalo & Heredia, Antonio. *Hombres y documentos de la Filosofía española*. VIII-2 Addenda (G-M), (en elaboración).

Fraile, Guillermo (1972). *Historia de la Filosofía Española*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Guy, Alain (1985). *Historia de la Filosofía Española.* Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre.

Martínez Arancón, Ana (1986). *Historia de la Filosofía Española.* Madrid,Ediciones Libertarias.

Méndez Bejarano, Mario (1929). *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Renacimiento.

Mora, García, José Luis (2008). ''Pensar en español'', *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, núm 13, 93.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1982-1991). *Epistolario de Menéndez Pelayo*. Madrid, FUE, vol. 22, núm. 185, 28-4-1912.

Nogueroles Jové, Marta y Sánchez-Gey Venegas, Juana (Coords.) (2020). *Diccionario de pensadoras españolas. Siglos XIX y XX.* Madrid, Sindéresis.

Roldán, Concha (2017). ''¿Por qué siguen estando las mujeres ausentes de las Historias de la Filosofía?''. *Público*, 07/03/2017.

Sánchez-Gey Venegas, Juana (1995). ''Mujer y Filosofía''. *Diálogo Filosófico*, 31.
__ (1996). ''Sobre la mujer. Experiencia y reflexión en María Zambrano y Filosofía''. *El Basilisco*, 21.
__ (1997). ''La mujer a finales del s. XIX'', *Religión y Cultura*, 43 (203).

__ (2000). ‘‘Galdós y la mujer del 98’’. *VI Congreso Internacional Galdosiano*. Cabildo Gran Canaria, 1997.
__ (2009). ‘‘La reflexión sobre la mujer en el pensamiento español de los siglos XX y XXI’’. En *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid, Cátedra.
__ (2010). ‘‘Mujer y filosofía: una lectura desde la filosofía española’’. *El Ateneo*, 10.
__ (2019). ‘‘Algunas mujeres humanistas en tiempo de Isabel La Católica’’. *Actas de la I Jornada Académica sobre Isabel La Católica*. *Castilla a finales del siglo XV* (1451-1504). Ávila.

Sánchez-Gey Venegas, Juana y Yusta Sainz, Jesús (2015). *Diccionario de filósofos españoles. Siglo XX.* Burgos, Editorial Monte Carmelo.

Savignano, Armando (2018). *Historia de la filosofía española del siglo XX.* Madrid, Sindéresis.

Suances Marcos, Manuel (2006). *Historia de la Filosofía Española Contemporánea.* Madrid, Síntesis.

VV.AA. (2002). *Pensamiento Filosófico Español* (III vol.). Madrid, Síntesis.

Zea, Leopoldo (1992). ‘‘Reto de la filosofía en lengua española’’. *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, núm. 4, 3.

NOTAS

Gerardo Bolado Ochoa. *Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946).*
Parte I (1845-1865).
Parte II (1866-1891).
Parte III (1892-1946).

Antonio de los Bueis Güemes. "Marcial Solana González-Camino (1880-1958), Ilustre de Santander. Informe sobre su legado."



La Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española nombró Socio de Honor al reconocido historiador de la filosofía española, Don Pedro Cerezo Galán, en la Asamblea General Ordinaria que tuvo lugar el 30 de noviembre del 2022 en la Sala Villaseñor del Edificio Interfacultativo (Universidad de Cantabria)

Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946): Parte I (1845-1865).

Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865). Pars I (1845-1865).

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

Resumen: En este artículo, se analizan en sus fuentes originales las principales concepciones historiográficas de la Historia de la filosofía española, aplicadas o proyectadas en nuestra filosofía oficial, desde la aparición de un rudimento de Historia de la filosofía española en los desarrollos del Plan Pidal, hasta la introducción de la disciplina ''Historia de la filosofía española y filosofía de la historia'' con su cátedra correspondiente, un siglo después, ya entrado el período franquista. De los desarrollos de la ''Historia de la Filosofía Española'' en manuales, monografías, artículos, etc., sobrevenidos en ese intervalo previo a su institucionalización como disciplina académica, y vinculados bien a la reivindicación de la aportación española a la Historia de la filosofía, o bien al anhelo de restablecer la filosofía nacional española, se registran y analizan las posiciones historiográficas vigentes, en orden a clasificarlas conforme a los criterios siguientes: filosófica (universal) / culturalista (particular), conservadora (pasado) / modernizadora (futuro), comunitarista (autoconciencia del pueblo) / individualista (autoconciencia del filósofo), fáctica (basada en fuentes y documentos) / contrafáctica (basada en ideas y categorías interpretativas), nacional / regional.

Palabras clave: Historiografía filosófica, filosofía española contemporánea, Historia de la filosofía española, Historiografía tradicional, Historiografía progresista, Historiografía regional

Abstract: In this article, the main historiographical approaches to the History of Spanish Philosophy, applied or projected in our official philosophy, are analysed in their original sources, from the appearance of a rudiment of History of Spanish Philosophy in the developments of the Pidal Plan, to the introduction of the discipline "History of Spanish Philosophy and Philosophy of History" with its corresponding chair, a century later, well into the Franco period. Of the developments of the "History of Spanish Philosophy" in manuals, monographs, articles, etc., which occurred in the interval prior to its institutionalisation as an academic discipline, and which were linked either to the vindication of the Spanish contribution to the History of Philosophy or to the desire to re-establish Spanish national philosophy, the current historiographical approaches are recorded and analysed, in order to classify them according to the following criteria: philosophical (universal) / culturalist (particular), conservative (past) / modernising (future), communitarian (self-consciousness of the people) / individualist (self-consciousness of the philosopher), factual (based on sources and documents) / counterfactual (based on ideas and interpretative categories), national / regional.

Key Words: Philosophical Historiography, Contemporary Spanish Philosophy, History of Spanish Philosophy, traditional historiography, progressive historiography, regional historiography.

Introducción

En nuestra filosofía oficial, a saber, en los planes de estudios universitarios, apareció por primera vez la "Historia de la filosofía española", formando parte del programa de la disciplina "Filosofía y su historia" (BOIP, año 7, nº 2, 30-01-1847, pp. 42-53), propia de la licenciatura en la Facultad de Filosofía, sección de Ciencias Filosóficas, del plan Pidal. Apareció en efecto dentro de la segunda parte de esa disciplina, titulada "Historia de la filosofía" (Ibid., pp. 48-53), que se dividía a su vez en cinco apartados: Filosofía Oriental, Filosofía Griega, Filosofía de los primeros siglos de la Iglesia, Filosofía de la Edad Media, y Filosofía Moderna. Más en concreto, después de plantear dentro de la Filosofía Moderna el epígrafe "Las escuelas filosóficas del siglo XVIII" (francesa, escocesa y alemana), el programa de la historia de la filosofía incluye dos epígrafes conclusivos: primero, "Estado de la filosofía en el siglo XIX", y, por último, "Reseña histórica de la filosofía en España" (Ibid., p. 53). Esta reseña histórica, que recibió un desarrollo desigual en los manuales del período, ha sido considerada justamente como el rudimento original de la disciplina que nos ocupa.

No hay que confundir esa disciplina de licenciatura, "Filosofía y su historia", que incluía el breve anexo sobre nuestra historia filosófica, con la disciplina de doctorado "Historia de la Filosofía", que era impartida por un catedrático específico. Precisamente Sanz del Río (1814-1869) fue el primero en desempeñar esa cátedra de Historia de la filosofía desde 1854 y hasta su muerte en 1869. Este año le sucedió en esa cátedra Francisco de Paula Canalejas (1834-1883) que la impartió hasta 1880, en que causó baja por enfermedad crónica. Después de Canalejas, entre 1886 y 1902, desempeñó la cátedra de Historia de la filosofía José Campillo Rodríguez (1834-1902). El sucesor de Campillo fue Adolfo Bonilla San Martín (1875-1926), que ganó la cátedra en 1905 y fue su titular hasta su fallecimiento en 1926. Javier Zubiri (1898-1983) sucedió a Bonilla, y desempeñó esta cátedra entre 1926 y 1946, con el intervalo de la Guerra Civil. Fueron en cambio catedráticos de "Filosofía y su Historia" en la licenciatura, José López de Uribe (1806- después de 1877) en Madrid, Francisco Llorens y Barba (1820-1872) en Barcelona, Esteban María Ortiz (1830-1867) en Salamanca, Ramón Armesto Gil (1800-1866) en Oviedo, Víctor Arnau y Lambea (1817-1902) en Granada, etc. Así pues, el rudimentario origen de la disciplina Historia de la Filosofía Española estuvo desde el principio separado de la cátedra de Historia de la Filosofía, y vinculado en cambio al resumen de historia de la filosofía que formaba parte de la enseñanza de la Filosofía en la licenciatura.

En las sucesivas reformas y planes de estudio de la enseñanza superior a lo largo del siglo XIX y hasta terminada la Guerra Civil, la "Historia de la Filosofía Española" nunca llegó a ser una disciplina con entidad propia, si acaso, apareció en la forma del mencionado anexo dentro del resumen de historia de la filosofía, incluido en la disciplina "Filosofía y su historia", dependiendo del criterio del catedrático que la impartía. Las polémicas y los estudios históricos centrados en la filosofía española se desarrollaron en instituciones y medios externos a la universidad, y, si bien participaron en ellos con frecuencia profesores y académicos, sus protagonistas pertenecían a un espectro más amplio de la vida cultural.

Como disciplina filosófica, la Historia de la filosofía española apareció por primera vez en el programa de estudios de la Facultad de Filosofía, introducido por el decreto de 7 de julio de 1944, con el título "Historia de la filosofía española y Filosofía de la historia". La cátedra de esta disciplina se dotó por orden ministerial de 16 de julio de 1945, siendo nombrado por primera vez catedrático numerario de la misma en virtud de oposición, por orden ministerial de 8 de julio de 1946, el intelectual monárquico del Opus Dei y menendezpelayista, Rafael Calvo Serer.

En esta nota, se analizan en sus fuentes originales las principales concepciones historiográficas de la Historia de la filosofía española, aplicadas o proyectadas en nuestra filosofía oficial, desde la aparición de un rudimento de Historia de la filosofía española en los desarrollos del plan Pidal, hasta la introducción de la disciplina "Historia de la filosofía española y filosofía de la historia" con su cátedra correspondiente, un siglo después, ya entrado el período franquista. De los desarrollos de la "Historia de la Filosofía Española" en manuales, monografías, artículos, etc., sobrevenidos en ese intervalo previo a su institucionalización como disciplina académica, y vinculados bien a la reivindicación de la aportación española a la Historia de la filosofía, o bien al anhelo de restablecer la filosofía nacional española, se registran y analizan las posiciones historiográficas vigentes, en orden a clasificarlas conforme a los criterios siguientes: filosófica (universal) / culturalista (particular), conservadora (pasado) / modernizadora (futuro), comunitarista (autoconciencia del pueblo) / individualista (autoconciencia del filósofo), fáctica (basada en fuentes y documentos) / contrafáctica (basada en ideas y categorías interpretativas), nacional / regional.

Llamaremos filosófica a aquella historiografía que presenta filósofos, expone sus doctrinas, y da un enfoque universal a los problemas filosóficos y las soluciones, así como a los procedimientos y estilos a la hora de plantearlos y resolverlos; en cambio, denominaremos culturalista a una historiografía que da al objeto y/o al procedimiento de la filosofía el alcance de una lengua y cultura determinada, o que los diferencia conforme a rasgos identitarios de estas. Cabe hablar de una historiografía filosófico-cultural que admite la mediación histórica y concreta, ejercida por las lenguas y las culturas sobre la filosofía, que se reflejaría en el pensamiento presente en otras manifestaciones culturales y también en el estilo de sus creadores; y también cabe hablar de historiografía cultural-filosófica, que se abre desde el pensamiento de la lengua y la cultura concreta, particular, a la universalidad de la filosofía.

Llamaremos conservadora a la historiografía que da entidad y aspira a conservar el pasado filosófico como una tradición, denominaremos en cambio modernizadora a la que apuesta por el progreso de la razón y da entidad y aspira a implantar la filosofía del futuro. La conservadora es una filosofía desarrollada desde una metafísica basada en la teología católica. La modernizadora es una filosofía práctica, moral y jurídico-política secularizada, ecléctica o materialista. Cabe hablar de posiciones intermedias, a saber, una historiografía conservadora-modernizadora, que admite la historicidad de la tradición, es decir, que el futuro puede introducir cambios en el pasado y renovarlo; y también de una historiografía modernizadora-conservadora, que admite la historicidad de la razón, y acepta que el pasado es el elemento de continuidad en los cambios históricos. Ambas historiografías históricas eluden una filosofía anclada en una metafísica teológica.

Llamaremos comunitarista a la historiografía que considera al filósofo como autoconciencia o conciencia filosófica de su pueblo, denominaremos en cambio

individualista a la que entiende una filosofía como la producción de la autoconciencia individual del filósofo. Cabe hablar de una posición intermedia, comunitaria-individual, que da entidad a la autoconciencia del pueblo, pero reconoce la mediación de la autoconciencia individual del genio; así, como de una individual-comunitaria, que reconoce la entidad de la autoconciencia individual del genio, pero reconoce la mediación de la autoconciencia del pueblo.

Llamaremos fáctica a la historiografía que se basa en la facticidad documental y de las fuentes, aportada por los señores que han protagonizado y dominado la historia. Llamaremos contrafáctica a la historiografía que reconstruye una facticidad pasada virtual, supuestamente oprimida y ocultada por el legado de los protagonistas de la historia y sus documentos, y que se evidenciaría a la luz de la idea de progreso a través de grietas, junturas y vacíos documentales.

Llamaremos nacional a la historiografía que adopta el punto de vista territorial y nacionalizador de un Estado nación, y denominaremos regional a la que adopta el punto de vista de las particularidades regionales o nacionalistas dentro del Estado nación. En el caso particular que nos ocupa, hay un enfoque historiográfico ibérico, que adopta un punto de vista nacional a la vez que incluye filósofos portugueses, y un enfoque ibérico que adopta un punto de vista regional incluyendo los supuestos pueblos y naciones de la Península Ibérica. Denominaremos reivindicativa a la que, sin dar entidad a una historia de la filosofía nacional, defiende el lugar de los filósofos españoles en el marco de la filosofía universal.

Teniendo en cuenta esos rasgos, una historiografía es *tradicional* cuando reúne como rasgos esenciales el ser culturalista, conservadora, fáctica y comunitarista, y es *progresista* cuando tiene los rasgos filosófica, modernizadora, contrafáctica, e individualista. La historiografía tradicional es *histórico-tradicional*, cuando somete la tradición al cambio histórico, y la progresista es histórico-progresista, cuando somete la razón al cambio y la facticidad histórica. La historiografía histórico-tradicional es filosófica, cuando es cultural-filosófica, es decir, si abre el pensamiento de una cultura a la universalidad filosófica, y la historiografía histórico-progresista es cultural cuando es filosófico-cultural, es decir, si acepta la mediación lingüística y cultural de la filosofía, sin renunciar a su universalidad, y atiende al pensamiento filosófico reflejado en otros ámbitos de la producción cultural. La historiografía histórico-tradicional es débil, si además de ser filosófica es comunitario-individual; y la historiografía histórico-progresista es débil si además de ser cultural es individual-comunitaria. Estas historiografías tradicionales y progresistas se diferencian a su vez según tengan una posición regional o nacional.

Desde estas consideraciones cabe distinguir, entre otras, las siguientes clases que nos permitirán clasificar de manera diferenciada las principales posiciones historiográficas de los períodos estudiados:

TIPO	CARACTERÍSTICAS DEFINITORIAS
1. Conservadora reivindicativa	1. Filosófica, conservadora, individualista y reivindicativa
1.0. Conservadora no reivindicativa	1.0. Filosófica, conservadora, individualista, no reivindicativa
2.Tradicional	2. Culturalista, conservadora, comunitarista, fáctica y nacional.
3. Histórico-tradicional	3. Culturalista, conservadora-modernizadora,

	comunitarista, fáctica y nacional-ibérica.
4. Histórico-tradicional filosófica	4. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitarista, fáctica y nacional.
4.1. Histórico-tradicional filosófica ibérica	4.1. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitarista, fáctica, e ibérica.
5. Histórico-tradicional débil	5. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitario-individual, fáctica y nacional ibérica.
6. Progresista	6. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, no-reivindicativa
6.0. Progresista reivindicativa	6.0. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, reivindicativa
6.1. Progresista nacional	6.1. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, nacional
6.2. Progresista antinacional	6.2. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, antinacional.
6.3. Progresista cultural	6.3. Filosófica-cultural, modernizadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
7. Cultural-progresista	7. Culturalista, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
8.Histórico-progresista	8. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
8.1. Histórico-progresista nacional	8.1. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y nacional.
8.2. Histórico-progresista regional	8. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y regional.
9. Histórico-progresista cultural	9.Filosófica-cultural, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica, y nacional.
10. Histórico-progresista débil	10. Filosófico-cultural, modernizadora-conservadora, individualista-comunitarista, y nacional
11.Histórico-progresista débil regional	11. Filosófica-cultural, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y regional.
12. Tradicional filosófico-sociologoide / tradicional histórico-psicologoide.	12. Culturalista, conservadora-progresista, contrafáctica, comunitarista, nacional.
13. Tradicional misticoide	13. Culturalista, progresista, contrafáctica, individualista, nacional.
14. Filosófica nacional	14. Filosófica, individualista, nacional.
15. Filosófica regional	15. Filosófica, individualista, regional
16. Filosófica nacional católica	16. Filosófica, católica, nacional.

Parte I (1845-1865).

1. Origen y primeros desarrollos de la Historia de la filosofía española (1845-1953).

Nació según dijimos la "Historia de la Filosofía Española" como una reseña anexa en el programa de "Historia de la Filosofía" dentro de la disciplina filosófica "Filosofía y su historia", que impulsaron los reformadores liberales de orientación ecléctica -desde Pedro Gómez de la Serna hasta Antonio Gil de Zárate, por citar dos nombres importantes en este asunto-, convencidos de que la aproximación histórica a la filosofía podía incorporar y actualizar ésta en la recién constituida Facultad de Filosofía. ¿Qué tipo de historiografía suponía esa "Reseña histórica de la filosofía en España" en la disciplina "Filosofía y su historia"? ¿Cómo fue concebida por el legislador liberal que la estableció y desde que fuentes? ¿Cómo

fue desarrollada en los manuales que se compusieron para implementar esa disciplina del Plan Pidal?

El programa legislado de "Historia de la Filosofía", dentro de la disciplina "Filosofía y su historia", parece seguir el índice del *Précis de l'histoire de la philosophie* (Paris, 1834), de los directores de Juilly, Louis-Antoine de Salinis y Bruno-Dominique de Scorbiac, que no apreciaban y omitían la contribución filosófica de España, según era habitual en la historiografía filosófica francesa, tanto de la escuela ecléctica de Cousin, como en otros historiadores, v. gr., Joseph Marie Degérando. Los liberales que impulsaron el plan del ministro de la Gobernación Pedro José Pidal, y las reformas del mismo entre de 1846 y 1847, estaban convencidos de que la modernización de España pasaba por la incorporación de la filosofía y la civilización moderna, en particular la francesa; pero también estaban sensibilizados por la larga polémica desatada con motivo del artículo *Espagne* de Masson de Morvilliers en la *Encyclopédie méthodique*, con la reivindicación consiguiente de las contribuciones españolas a la civilización occidental.

Se entendía el término civilización como lo había desarrollado el político e historiador francés, François Guizot, en *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) o en *Histoire de la civilisation en France* (1830, 4 vols.), es decir, en una historiografía, que centraba su atención en el desarrollo económico y técnico, intelectual y moral, de las costumbres e instituciones, jurídico y político de la nación, y que influyó en España, dando lugar a dos obras considerables: el *Curso de historia de la civilización de España* (1840-1846, 6 tomos), que llega hasta el Renacimiento, de Fermín Gonzalo Morón; y la *Historia de la civilización española* (1840, 4 tomos), de Eugenio Tapia, colaborador de Manuel J. Quintana. En ambas obras, que eran de orientación cultural-progresista, se intentaba subsanar ese menosprecio y desconocimiento de que eran objeto las contribuciones españolas a la filosofía, las ciencias, las artes, la moral, el derecho, etc., en la historiografía europea, en particular la francesa. En 1839, había visto la luz la *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Europa moderna*, de Ricardo González Muzquiz, que influyó en la extraordinaria valoración como filósofo del humanista valenciano por parte de Tapia y, a través de éste, también de Antonio Gil de Zárate.

Gil de Zárate retomó teóricamente su reforma educativa en su obra retrospectiva, *De la instrucción pública en España* (1855, 3 tomos). En el tercer tomo de esta obra, Gil de Zárate pasó detenida revista a las omisiones de que habían sido objeto las aportaciones españolas a la filosofía, las ciencias y las artes de la civilización occidental, basándose entre otras, en las obras antes citadas de Morón y de Eugenio Tapia, a quien cita explícitamente, dejando claro que se había propuesto subsanarlas en los programas de las disciplinas del plan de estudios -por ejemplo, el de "Filosofía y su historia"-, que él mismo con algunos colaboradores se encargó de redactar (Gil de Zárate, 1855, III, p. 127). Más aún, según se desprende de sus consideraciones en ese tomo tercero, Gil de Zarate concebía la reseña histórica de la filosofía española, que incluyó en el programa de "Filosofía y su historia", en consonancia con las obras citadas de Morón y de Tapia, y de manera contraria a la desarrollada por Tomás Lapeña en su *Ensayo de historia de la filosofía desde los orígenes hasta nuestros días* (1806-1807, 3 tomos).

Este canónigo de la Iglesia Metropolitana (Burgos), que concluía su *Ensayo...* exponiendo la filosofía de Moisés, valoraba positivamente la filosofía aristotélica y, si bien aceptaba la tópica historiográfica de entonces -según la cual la escolástica se desarrolló en tres períodos entre los siglos XI y XV-, apreciaba la aportación de los aristotélico-escolásticos españoles como nuestra mejor contribución a la filosofía occidental entre los siglos XVI y XVIII: ninguna nación había contribuido tanto al desarrollo de la escolástica como España. Por eso, incluyó Lapeña un capítulo-catálogo donde recoge toda la información que ofrece Nicolás Antonio sobre los escolásticos españoles de los grandes siglos y sus obras; además, en el índice de filósofos famosos, incluido al final de la obra, en el que no están ni Isidoro de Sevilla, ni Lulio, ni Vives…, aparecen en cambio Seneca, aristotélicos árabes, como Ibn Tufail o Averroes, y quince escolásticos españoles de los grandes siglos, entre otros, Vitoria, Báñez, Soto, Sepúlveda, Arriaga, Toledo, Suárez, etc., que representan aproximadamente el 4% del total de los filósofos incluidos en dicho índice.

Gil de Zárate seguía la obra de Morón, y especialmente la de Tapia, en las que hay una voluntad manifiesta de hacer justicia a las aportaciones españolas a la civilización occidental, y una valoración positiva de la contribución del cristianismo a la misma. Más aún, y como era habitual entre los liberales moderados, estos autores eran partidarios de que la moral y las costumbres sociales estuvieran basadas en el catolicismo, considerado por ellos como religión histórica de España. Sin embargo, ambos juzgaban como un acontecimiento fatal el establecimiento de la Inquisición en España. Además, Eugenio Tapia, al tratar los desarrollos intelectuales y el estado de los saberes desde el reinado de Felipe II hasta el reinado de Fernando VII, omite la escolástica española renacentista y barroca, y se centra en las aportaciones de científicos y técnicos, literatos y artistas, historiadores, economistas y pensadores morales y políticos, etc. Se detiene en renacentistas como Hernando A. Herrera, fray Luis de León, Sánchez de las Brozas, Simón Abril, Arias Montano, Melchor Cano, etc.; sobre todo encumbra siguiendo a Múzquiz la figura del "inmortal Vives", a quien considera "un profundo filósofo, un talento de primera jerarquía que, penetrando los arcanos de las ciencias, conoció lo para la enseñanza y los progresos de ellas, más de un siglo antes que el célebre Bacon" (Tapia, 1840, III, 202-203)

A juicio de Gil de Zárate, la filosofía es la ciencia de los primeros principios de todas las ciencias y artes, que se impartían en los institutos y facultades, y a su enseñanza se dedicaron en el plan Pidal dos cátedras, una de Filosofía general y otra de Historia de la filosofía (Gil de Zárate, 1855, III, p. 121). En su revisión de la historia de la filosofía española, tras presentar a los transmisores, y a aristotélicos hispanomusulmanes como Avempace, Ibn Tufail o Averroes, reconoce tres grandes autores españoles del siglo XIII, Llull, Vilanova, y Alfonso X, que por desgracia fueron a su juicio "tres meteoros pasajeros, sin que otros astros como ellos brillasen ya sobre nuestro horizonte." (Ibid., 23). Entre los siglos XIII y XVIII, según Gil de Zarate, la filosofía española sólo habría dado escolásticos, moralistas y místicos, incluyendo entre estos últimos a nuestros retóricos y oradores más célebres (Ibid., 24). Ninguno de ellos ha destacado en la filosofía moderna, si exceptuamos a Luis Vives, verdadero reformador de los estudios filosóficos y adelantado de Bacon de Verulam en su defensa del conocimiento y el método empírico. En su presentación del humanista valenciano, se sirve de una extensa cita de Tapia (Ibid., 25).

Gil de Zárate era muy crítico con el aristotelismo y rechazaba frontalmente la escolástica española de los grandes siglos, a la que responsabiliza de la exclusión de la filosofía y las ciencias modernas en las universidades españolas: "Todos, girando alrededor de un círculo vicioso, se agitaban mucho, sin pisar nunca el terreno de la razón y de la sana filosofía" (Ibid., 27). Su aversión de toda filosofía especulativa ("Descartes, Hobbes, Gassendi, Locke, Leibnitz, Wolf y otros"), que introduce errores en las ciencias por no atenerse a la experiencia, se expresa con especial acritud en sus juicios reprobatorios de la escolástica y su ciencia arcaica.

Con relación a la filosofía española reciente, Gil de Zárate observa que no han faltado estudiosos de la escuela escocesa y de las escuelas alemanas, pero la mayor parte se han nutrido de "las obras francesas de Larromiguiere, Degerando, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, Damiron y otros, que más o menos contribuyeron a fundar la escuela ecléctica actualmente dominante en la nación vecina" (Ibid., 32). También en nuestra filosofía reciente domina el eclecticismo, observa Gil de Zarate, si exceptuamos "… las escuelas eclesiásticas donde aún se estudian el Jacquier y el Guevara." (Ibid.)

En este período, se tenía conciencia de que se ignoraba y menospreciaba lo propio, y las fuentes generales utilizadas entonces en la revisión de la contribución española a la civilización europea fueron las obras de Joseph Rodríguez de Castro, Nicolás Antonio, Juan Lucas Cortés, José Sáenz de Aguirre, Martin Sarmiento, fray Rafael y fray Pedro Rodríguez Mohedano, Juan Andrés y Morell, Francisco Javier Lampillas, Juan F. Masdeu, Luis José Velázquez, Enrique Flórez, Manuel Risco, Francisco P. Bayer, Gregorio Mayans, Andrés M. Burriel, Antonio Capmany, Pedro R. de Campomanes, y Gaspar M. de Jovellanos, etc.; Félix de Latasa para autores aragoneses; Josep Rodríguez, Vicente Ximeno y Justo Pastor Fuster para autores valencianos; y Pere Serra, Massot, Jaume Caresmar, Félix Torres Amat para autores catalanes. Etc. Esta historiografía filosófica de los reformadores liberales, que introdujeron el anexo de Historia de la filosofía española, era "Progresista reivindicativa", destacaba el lugar que en justicia correspondía a nuestros filósofos en la Historia de la filosofía universal.

A fin de analizar la historiografía filosófica de los manuales de "Filosofía y su historia", conviene tener presente tanto los manuales de "Filosofía y su historia" que recomendó el legislador liberal, como los dirigidos a los estudios eclesiásticos o a la facultad de Teología. Para el curso 1846-1847, se recomendaron para "Filosofía con un resumen de su historia" (BOIP, 30-09-1846, p. 520), los siguientes: 1° *Manual de Historia de la Filosofía* (1842), de Jean-François Amice, traducido, con notas, y aumentado con un apéndice *De la Filosofía en España*, y con la parte bibliográfica, por Ramón Martí de Eixalá; 2° *Manual clásico de Filosofía* (1845, 2ª ed. correg. y aumentada, 2 vols.), de Servant-Beauvais, traducido, arreglado y adicionado por José López de Uribe; 3° *Curso completo de filosofía*… (1846-1847. 4 v.), de Claude J. Tissot, traducido por Isaac Núñez de Arenas, cuyo volumen cuarto era el *Compendio de Historia de la Filosofía*, preparado por Víctor Arnáu y Lambea. En la recomendación de manuales para el curso 47-48 (BOIP, 30-10-1847, p. 611), desaparece el manual preparado por Martí de Eixalá, se mantienen los manuales preparados por López de Uribe y por Núñez de Arenas, y se incorporan el *Compendio de las lecciones de filosofía*… (1844), del padre Juan José Arbolí, y el *Manual de historia de la Filosofía* (1847), de Tomás García Luna.

No se apartaba de la historiografía "Progresista reivindicativa" de los reformadores liberales, el *Manual de Historia de la Filosofía,* preparado por Martí de Eixalá, que era una traducción del libro II, "Crítica de las Doctrinas", del *Manual de Filosofía experimental,* escrito por el ecléctico Amice. Eixalá corrige de continuo por vía de cita al autor francés -y no sólo en materias de filosofía española-, lo cual constituye un grave inconveniente didáctico, que motivó tal vez su exclusión de la nómina de libros recomendados para el curso 47-48.

Especialmente, el traductor español corregía y completaba los desatinos y omisiones del discípulo de Cousin en materia de filosofía española, principalmente desde la Edad Media. El lamentable tratamiento que hace Amice de la filosofía de los tiempos medios en España, donde incluía cinco autores, de los cuales cuatro no eran españoles (Cremonini, Cesalpino, Telesino y Ramos), afirmando sobre Gines de Sepúlveda, único español mencionado, que "introduce la filosofía en España y se deshonra haciendo la apología de los conquistadores del Nuevo Mundo" (Eixalá, 1842, 75). Eixalá puso a este juicio de Amice una nota, en la que anunciaba que corregiría los errores y supliría las lagunas de Amice en materia de filosofía española, en el apéndice resumen dedicado a su historia (Ibid., 75). En otra nota, Eixalá lamentaba que su "Reseña histórica de la filosofía en España" -que ocupa 44 páginas, mientras el manual de Amice ocupa 150 de las 225 páginas del volumen-, no era todo lo completa y adecuada que habría sido deseable, debido a que los historiadores de la filosofía no solían exponer filósofos y escuelas filosóficas españolas, y ningún escritor español hasta la fecha había suplido esa deficiencia; además, por no residir en Madrid, no había podido disponer de todos los documentos y libros necesarios (Ibid., 155-156).

La reseña de Eixalá sostenía que la filosofía llega a España con la dominación romana -período en el que destaca a Séneca-; valoraba positivamente y se detenía no sin confusiones y lagunas en la aportación filosófica y científica de los musulmanes, judíos y cristianos en la España de los tiempos medios (s. VI-XIV); apreciaba a humanistas, filósofos y médicos renacentistas, como Sepúlveda, Herrera, Vives, a quien reconoce como "primer filósofo de su siglo", Gélida, Fox Morcillo, Gómez Pereira, Huarte y Oliva Sabuco; condenaba la Inquisición, que catalizó nuestro fanatismo religioso, y excluía a la escolástica ibérica renacentista y barroca, refractaria según él a toda reforma, y que durante el siglo XVII obliteró la universidad española, impidiendo que se renovara con los desarrollos modernos de la filosofía y las ciencias (Ibid., 181-182).

En el siglo XVII apreciaba y se detenía en Juan Caramuel, siguiendo a Brucker, y en Juan Pablo Bonet, cuyas investigaciones fonéticas expone teniendo en cuenta las fuentes. Eixalá valoraba positivamente la influencia filosófica y cultural francesa desde el siglo XVIII, y se detenía en Benito Feijoo, al que consideraba el filósofo español del siglo de las luces, y en Jovellanos, deudor filosóficamente de Condillac y de Locke. Concluía Eixalá mirando a la filosofía del futuro en España, la cual a su juicio pasaba por la superación del escepticismo, resultante de la confrontación de doctrinas, en especial de las dos escuelas, que entraron con fuerza en España tras la decadencia del sensualismo, a saber, el eclecticismo francés y la Escuela Escocesa. Desde el caos que produce el escepticismo, escribe Eixalá, "es de esperar que renazca el genio español con toda la originalidad que le caracteriza" (Ibid., 199).

Sigue también la historiografía progresista del legislador, sin demasiado ardor reivindicativo, el *Compendio de Historia de la Filosofía* (1847, 376 páginas) -tomo IV

del *Curso completo de filosofía*…, de Claude J. Tissot-, preparado por el catedrático y director del Instituto de Soria, Víctor Arnáu y Lambea. Este *Compendio*… es una traducción y adaptación del *Précis de l'histoire de la philosophie,* resultado de la enseñanza de la historia de la filosofía en la escuela de Juilly (Seine-et-Marne, Francia). Este manual respondía a su *Programa de Filosofía y su Historia* (Granada, 1847), firmado el 17 de octubre de 1847, en el que dividía la enseñanza de la historia de la filosofía en 32 lecciones -de la 70 a la 102 de la disciplina "Filosofía y su Historia"-, de las cuales, las dos últimas, 101-102, se dedicaban a la Reseña histórica de la Filosofía en España. Ese programa de Arnau se asemejaba más al índice del *Précis*… que el publicado por el Ministerio (enero 1847) y evitaba además algunos errores. Por vía de Apéndice al final del *Compendio*…, entre las páginas 337 y 374, introduce Arnáu su "Reseña Histórica de la Filosofía en España". Se detiene en la aportación hispanomusulmana – tiene en cuenta la obra de Miguel Casiri- e hispanojudía; pero no muestra entusiasmo por Vives, a quien considera humanista, no filósofo, sostiene que nuestros filósofos de los siglos XVI y XVII son en gran parte comentaristas de Aristóteles, y comparte con Gil de Zárate el rechazo de la escolástica. Feijoo centra su atención en el siglo XVIII, y, aunque no los considera filósofos, atiende también a los escritores y políticos liberales, protagonistas en las reformas culturales y educativas durante el cambio de siglo y el primer tercio del siglo XIX.

El *Manual clásico*… de Servant-Beauvais, traducido, adaptado y ampliado por el catedrático López de Uribe, incluye Psicología, Lógica, Ontología y Teología natural, y Filosofía Moral, pero no tiene un apartado de Historia de la filosofía. Dentro de las "Nociones preliminares" que introducen el texto, incluye dos epígrafes históricos: el "art. VI. Origen de la filosofía" (Uribe, 1845, 57-65), y el "art. XVII. Breve sumario de historia de la filosofía" (Ibid., 232-253). Por cierto, que marca con "*" ambos epígrafes, indicando que pueden ser omitidos de facto en la docencia de "Filosofía y su historia". Podríamos atribuirle una historiografía "progresista no reivindicativa".

Exponente así mismo de una historiografía progresista no reivindicativa es el *Manual de historia de la filosofía* (1847), que compuso el ecléctico García Luna, teniendo presentes "el de Tennemann, las obras de Ritter y Degerando, las de Cousin, el *Compendio de la Historia de la Filosofía*, publicado en 1834 por los directores del colegio de Juilly, y el *Ensayo sobre la Historia de la Filosofía del siglo XIX*, de Damiron" (Luna, 1847, 37). Comienza con un prólogo, que tiene cierta altura historiográfica, pero el desarrollo de la obra muestra notables deficiencias, en las que no podemos entrar aquí. Su dependencia de la historiografía francesa, y su inclinación a la escuela de Cousin, explica sus omisiones de la filosofía hecha en España, de manera especial en el Renacimiento y el Barroco. Con todo, se hace eco de la importancia de la filosofía, medicina y ciencia hispanomusulmana (Ibid., 164), y remite a la *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes, al tratar de Sexto-Empírico, "Para hacerse cargo de las cuestiones que se suscitan en filosofía respecto a la certeza." (Ibid.,121). No concluye su manual con una reseña histórica sobre la filosofía en España, sino que se limita a poner en su lugar una breve nota, donde afirma que no hemos tenido escuelas filosóficas, pero sí ilustres pensadores dignos de estudio, como "Luis Vives, Pedro Simón Abril, Sánchez de las Brozas, Jiménez Patón, Juan Huarte de San Juan y Quevedo... o los ascéticos, como S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa, Rivadeneyra, Malón de Chaide, Granada y León..." (Ibid.,

páginas finales, 306); si bien, su estudio no puede ser objeto de un manual de Historia de la filosofía, razón con la que se exime de desarrollar la reseña histórica de filosofía española. Además, considera que los gobiernos liberales han dado lugar en España a la afición por los estudios morales y filosóficos, y aprecia algunas obras filosóficas de autores españoles contemporáneos, como López de Uribe, Juan José Arbolí, José J. de Mora, Francisco de Cárdenas, Jaime Balmes, etc. (Ibid., páginas finales, 307)

Otro manual, adaptado al programa (agosto 1846) del Ministerio, si bien no recomendado por éste, fue el *Curso de filosofía* (1847) del historiador y crítico literario francés, Eugène Géruzez, traducido por Miguel Suris y Baster, escritor y político catalán. El *Curso…* contiene un compendio de Historia de la Filosofía de 84 páginas (Suris, 1847, 336-420) en las que Géruzez es deudor de las lecciones de Historia de la filosofía de Victor Cousin, y, como es habitual en esta historiografía francesa, desconoce la aportación filosófica de la Península Ibérica. Suris, que sigue la historiografía histórico-progresista reivindicativa del legislador, incluye al final de su obra una breve reseña histórica de la filosofía en España. Esta reseña de 7 escasas páginas (Ibid., 435-442) parece un resumen de la reseña histórica de Martí de Eixalá, pues alude a los mismos autores, con una orientación similar, y, además, concluye su escaso resumen mirando a la filosofía española del futuro en términos semejantes (Ibid., 427-428).

Otro libro de texto, que no se cuenta entre los recomendados, si bien fue aprobado por el Consejo de Universidades, es el *Manual de filosofía para el uso de los colegios. Introducción y Psicología por Amadeo Jacques*; *Lógica e Historia de Filosofía por Julio Simon; Moral y Teodicea por Emilio Saisset* (1848), traducido por Antonio Martínez del Romero. La *Historia de la Filosofía* de Jules Simon se extiende algo más de 100 páginas (pp. 408-513), en las que no tiene cabida la filosofía en la Península Ibérica, con la excepción de Ibn Tufail, Averroes o Ramon Llull. En una breve cita (Romero, 1848, 458), Martínez del Romero menciona dos filósofos hispanojudíos, Aben-Ezra y Maimónides, omitidos por Simon, pero no subsana otras omisiones del filósofo francés de la escuela de Cousin, que desconoce, y nada dice de la producción en España desde el siglo XIV en adelante. Este traductor, que no tenía ni la formación filosófica ni la altura intelectual requeridas por el proyecto, no incluye la reseña histórica de la filosofía en España.

Tampoco se encontraba entre los libros de texto recomendados por el Ministerio, la *Historia elemental de la filosofía …* (Valencia, 1846, 2 v.), de Jean-Baptiste Bouvier, obispo de Mans, traducida, revisada y anotada por el entonces sacerdote y publicista católico, Antolín Monescillo, que acababa de regresar de su exilio en Francia. Este manual se apartaba de la orientación progresista del legislador, y es más acorde a una historiografía filosófica "conservadora reivindicativa", vinculada a la teología católica y dirigida a los estudios eclesiásticos en universidades y centros de la Iglesia. No incluye Monescillo una reseña histórica de nuestra filosofía al término del manual de Bouvier, sino que añade al final de algunos capítulos notas más o menos extensas, con las que subsana sus desconocimientos y omisiones en materia de filosofía en España. La primera nota, aparece al final del cap. 9 del libro V, "De la filosofía en el occidente, desde el siglo VI hasta el XII", donde reconoce especialmente la figura de Isidoro de Sevilla y sus *Etimologías* (vol. I, pp. 253-254). Al final del cap. 5 del libro VI, sobre los árabes en occidente, añade una amplia nota (vol. I, pp. 275-277), donde completa al autor francés, y da muestras de conocer la obra de Miguel Casiri; al

final del capítulo 7 de ese mismo libro, sobre las sectas entre los árabes, añade otra amplia nota (vol. I, pp. 285-287), en la que subsana el desconocimiento del autor del manual en lo que a los hispanojudíos y su pensamiento se refiere. En el libro VIII, al final del capítulo 25, anota arbitristas y tratadistas políticos como Diego Saavedra Fajardo, Cristóbal de Herrera, Eusebio Nieremberg S. I., Salvador Jacinto Polo, Juan Ginés de Sepúlveda, Sebastián de Covarrubias, así como críticos de Maquiavelo, p. ej., Antonio de Guevara, Álamos de Barrientos, López de Palacios Rubios, el historiador Mariana, o el ya citado Fajardo (vol. II, pp. 140-141); además, en el capítulo 26 incluye una larga nota (Vol. II, 147-149), en la que utiliza a Nicolas Antonio, para completar la escasa nómina de filósofos españoles de los siglos XVI y XVII, que recoge el manual traducido, y corregir algunas de sus apreciaciones, haciendo justicia, por ejemplo, a nuestro humanista Luis Vives que, por su obra filosófica, era a su juicio superior a Erasmo, o valorar positivamente a nuestros escolásticos del Renacimiento y del Barroco, y a nuestros escritores ascéticos y místicos, que "están surtiendo de ideas, pensamientos, y vastos planes literarios a los modernos filósofos de Alemania." (Monescillo, 1846, vol. II, p. 149).

En la nota que inserta en el libro IX (Ibid., vol. II, 283-288), y tras exponer las filosofías del siglo XVIII en Francia, Inglaterra y Alemania, Monescillo se detiene en la figura de Feijoo, pero también en la de Juan Francisco Isla S. I.; en Pedro Rodríguez Campomanes, Lorenzo Hervás y Panduro S. I., Francisco Javier Lampillas S. I., Juan de Andrés S. I., Antonio Eximeno S. I., Tomás Iriarte, Antonio Capmani, Gaspar Melchor Jovellanos, Juan Pablo Forner, etc., pero también en el padre Fernando Ceballos, a su juicio "uno de los más profundos filósofos del siglo XVIII", o en Francisco Albarado O. P. En fin, al terminar el libro X, en el que se presenta la filosofía en el siglo XIX, incorpora otra extensa nota sobre nuestra filosofía en ese período (vol. II, 353-355), donde considera una suerte no tener mucha filosofía ecléctica, racionalista, "… pues cuando salgamos del atolondramiento en que nos tienen sumidas las pasiones políticas desatadas en la península, podremos volver sobre filosofías más juiciosas" (Ibid., vol. II, p. 353), como la que se encuentra en los *Elementos de philosophie catholique*, (1833), del abate Combalot, admirador de Bonald, de Maistre y el primer Lamenais, y que ordenaba su obra a la formación filosófica católica de la juventud. En esta nota, recuerda el *Ensayo*… de Lapeña, y a otros autores, tanto liberales y eclécticos, como de orientación conservadora, y sobre todos resalta la figura de Jaime Balmes, que "ocupa un lugar distinguido entre los talentos de la época" (Ibid., p. 355). Monescillo cierra la nota citando el prólogo completo de la *Filosofía fundamental*, de Balmes, que hace suyo, y en el que se explicita el objetivo de su adaptación de la obra de Bouvier, a saber, evitar "que los errores, que se han extendido por moda [con las recepciones acríticas de empirismo, idealismo y eclecticismo], se arraiguen como principios" mediante "estudios sólidos y bien dirigidos" (Ibid.).

El tomo I del *Curso de Filosofía Elemental* (Madrid, 1847, 4 tomos), es una *Historia de la Filosofía,* que Jaime Balmes debió de escribir para adaptar su curso al programa de "Filosofía y su historia", pero siguiendo una historiografía "Conservadora no reivindicativa". No es ciertamente lo mejor de Balmes, esta *Historia de la filosofía* de filósofo católico, en la que se crítica la filosofía moderna por su deriva hacia el sensualismo o el panteísmo, y cuyas últimas palabras son: "En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo." (Balmes,

1847, tomo I). Me limitaré aquí a señalar un par de tratamientos, que me parecen significativos. En su exposición de la filosofía de Karl F. Krause, basada en Ahrens, Balmes considera que es una filosofía panteísta de la estirpe de Spinoza, quien lejos de haber sido un gran filósofo, fue a su juicio un sofista sobrevalorado. Su breve presentación de la Escuela Escocesa parece ordenada a enraizarla en el jesuita Claude Buffier. Finalmente, y en lo que a nosotros interesa aquí, Balmes no añade una adenda de Historia de la filosofía en España, sino que introduce directamente en su historia a los filósofos hispanos o españoles relevantes: Marco Aurelio, no así a Séneca (cap. XXV, 137), San Isidoro (cap. XXXII, 188), los árabes Abu Bakr y Averroes, y los judíos Maimónides y Abraham ibn Ezra (cap. XXXIII), alusión a la gran escolástica del XVII (cap. XXXIX), Ramon Lull (cap. XL), Luis Vives como humanista junto a Erasmo (cap. XLI), y Gómez Pereira (cap. XLIII) en relación a la tesis cartesiana del cuerpo máquina. La intención que guía esa *Historia*… de Balmes es desautorizar la filosofía moderna en todas sus formas -empirismo, racionalismo, sensismo, ideología, kantismo, idealismo, eclecticismo-, y reformular la filosofía católica de manera actualizada.

Mención aparte merece Patricio de Azcárate (1800-1886), quien combinó en los años 50 la abogacía y la actividad política con una dedicación intensa y autodidacta a la historia de la filosofía, siguiendo la historiografía progresista reivindicativa de los filósofos españoles, característica de los reformadores liberales de la Facultad de Filosofía. Con el fin de mejorar el plan de estudios específicamente filosóficos en la educación superior, publicó Azcárate su *Veladas sobre la filosofía moderna* (1853), que según confesó él mismo carecieron de suscriptores. *Veladas*… mereció, sin embargo, el elogio de su amigo Julián Sanz del Río, y la ampliación que dio Azcárate a esa obra en su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), recibió como veremos más adelante la atención de la élite intelectual krausista y numerosos suscriptores.

En efecto, convencido Azcárate que la filosofía es la ciencia de los primeros principios, sobre los que se asientan la sociedad y sus instituciones, la civilización, las ciencias y las artes, sostenía que la revolución política y económica, protagonizada en España por su generación, había de ser completada por la revolución filosófica, que nos dotara de filosofía moderna y así de la base necesaria para el normal desarrollo de vida social y política, de las ciencias y las artes. No dudaba Azcárate de la harmonía entre la fe y la racionalidad moderna, por lo que no veía ninguna amenaza para la religión histórica de España, el catolicismo, en la implantación y desarrollo de la filosofía y las ciencias seculares dentro de la civilización hispánica.

La filosofía es *una* ciencia, a juicio de Azcárate, como *una* es la verdad, por lo que *uno* es también su proceso histórico, aunque sea creado y discurra en el cauce de las distintas lenguas y civilizaciones occidentales. Rechazaba por tanto la existencia de filosofías nacionales con rasgos distintivos -de origen histórico y carácter psicológico y lingüístico-, idiosincrásicos de los pueblos, sus lenguas y civilizaciones. No cabe hablar a su juicio de la filosofía española, propia y distintiva del conglomerado de pueblos de lengua y civilización española, sino más bien de las vicisitudes de la filosofía en la Historia de España.

El objetivo de Azcárate, por otra parte, era la puesta a punto de la filosofía española, por lo que el centro de su interés se dirigía a la filosofía moderna, es decir, los desarrollos dados a filosofía desde el Renacimiento hasta el eclecticismo francés. A su juicio, la filosofía moderna se había desarrollado en tres direcciones,

la de los sistemas empíricos, que encallaban en el materialismo o en el escepticismo, la de los sistemas idealistas, que derivaban en panteísmo, y la de los sistemas basados en la conciencia del sujeto -psicológicos, los llamaba él siguiendo la denominación al uso-, que no han alcanzado una formulación convincente.

En su exposición de esos sistemas, introducía filósofos españoles que habían contribuido a su desarrollo, por ejemplo, incluía a Quevedo entre los materialistas por su defensa de Epicuro, o a Francisco Sánchez entre los escépticos por su *Quod nihil scitur*... Sostenía Azcárate, en efecto, que el prometedor despertar de la filosofía española en el Renacimiento se vio interrumpido por el aislamiento de Europa y agostado por la intolerancia religiosa y la Inquisición, a los que fue sometida la Península Ibérica por la política religiosa y militar de la dinastía austriaca. El tímido renacimiento de la filosofía, las ciencias y las artes, debido a la benemérita conexión con la civilización francesa, que aportó a su juicio la dinastía borbónica en nuestro siglo XVIII, no cambió las cosas, pues no se llegó a superar ese nefasto aislamiento de Europa, ni la intolerancia religiosa. Sostenía Azárate, en consecuencia, que durante los tres siglos que conducen desde la monarquía de Felipe II hasta el régimen constitucional de Isabel II, no habíamos tenido filosofía ni ciencia moderna, así que la revolución filosófica que propuso consistía en incorporar, discernir y finalmente llegar a producir filosofía y ciencia moderna en España.

A su juicio, que era básicamente el de la élite liberal protagonista de las reformas institucionales y educativas, la sociedad española de la segunda mitad del siglo XIX se había liberado de los obstáculos económicos y morales, que la separaban del movimiento filosófico-científico europeo, y había llegado el momento de afianzar, sobre todo en sus jóvenes, el convencimiento de la necesidad de incorporarse al mismo; lo cual suponía ilustrarlos con una exposición crítica de "los sistemas filosóficos, nacidos todos en otros países, hasta hacerlos conocer en su conjunto, en sus ilaciones, en sus afinidades, en sus diferencias y en el orden progresivo en que cada uno ha marchado" (Azcárate, 1853, Prólogo, 17-18). Esto es a lo que podía aspirar nuestro país en el presente. Sobre esta base podrían desarrollar nuestras mejores inteligencias filosofías propias en el futuro (Ibid.).

No había llegado todavía el momento, pensaba Azcárate en los primeros 50, de crear filosofía moderna en España, sino de incorporar con discernimientos los sistemas filosóficos modernos, superando sus derivas escépticas o panteístas o eclécticas. Azcárate auguraba para España un siglo XIX de historiadores de la Filosofía, no de filósofos: "Sin excluir los genios, y en el orden regular, para nosotros el resto de este siglo es siglo de erudición, y no de invención" (*Ibid.*). Prueba de ello eran las creaciones filosóficas de los dos filósofos españoles más reconocidos en los años 40: Jaime Balmes tenía a su juicio un fondo teológico medieval, y Donoso Cortes era un tradicionalista. Tenía no obstante una admiración sincera a ambos, en especial a Balmes, a quien consideraba un pensador profundo y cita en sus obras.

En fin, los escritores y profesores progresistas interesados en la filosofía española eran partidarios de la ciencia moderna -detractores por lo mismo de la ciencia aristotélica, de manera especial de la escolástica, su metafísica y su teología, que consideraban arcaicas-, y promotores de una filosofía secular y comprometida con el desarrollo del orden jurídico-político liberal. Tendían a

subsumir la filosofía, y con ella la filosofía española, en la filosofía moderna, si bien, mantenían la convicción de que las ciencias y la filosofía modernas podían ser compatibles con las creencias católicas tradicionales de la sociedad española; además, su interés en nuestro pasado filosófico, cuando existía -como en Gil de Zárate, Eixalá, Suris o Arnau-, era reivindicativo y centrado en las grandes figuras preteridas de nuestro pasado filosófico, cuyo estudio y recuerdo era para ellos cuestión de justicia y de honra nacional. Esta posición se reflejaba en su selección de autores, que se remontaba hasta el hispano-romano Séneca: apreciaba los hispanoárabes e hispanojudíos, reconocía el valor de nuestros ascético-místicos, y de nuestros médicos y humanistas del Renacimiento, y tendía a omitir a los aristotélicos, de manera especial a los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Por el contrario, los clérigos que promovían la regeneración de la filosofía católica tendían a subsumir la filosofía, y con ella la filosofía española, en la teología católica, sin renunciar por ello a la sociedad moderna, sus ciencias y técnicas. Lapeña y Monescillo manifiestan en su obra un marcado interés histórico reivindicativo por los filósofos españoles, del que está privada la historia de la filosofía del filósofo Jaime Balmes. La selección de filósofos españoles de Lapeña y Monescillo evidencia el aprecio en esta tendencia por los grandes filósofos españoles aristotélico-escolásticos, sobre todo de los siglos XVI y XVII, pero también por los más significativos del siglo XVIII.

b. Polémica sobre la existencia de filosofía española y la conveniencia de componer su historia (1853-1865).

A medida que avanzan los años 50, por influencia de los estudios históricos sobre el desarrollo íntimo de los pueblos y la identidad de las naciones, especialmente los procedentes del historicismo romántico alemán, se dejan oír las voces que defienden la existencia de tradiciones filosóficas nacionales con caracteres idiosincráticos. En su lección inaugural del curso académico 1854-1855 en la Universidad de Barcelona, titulada *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico,* el catedrático de filosofía y su historia, Francesc Llorens i Barba (1820-1972), sostuvo la relevancia de "el elemento histórico", cuya influencia era "de pocos es ignorada" (Llorens, 1854, p. 5).

Llorens esbozó en ese escrito una concepción idealista romántica de la filosofía como tradición nacional, producto lento y gradual, tardío y maduro de la reflexión del espíritu del pueblo, que mediante ella sistematiza y da forma a todos los contenidos de su conciencia, a saber, las artes y las ciencias, las técnicas y la economía, la moral y derecho. La filosofía no es a su juicio un contenido más de la conciencia, sino la forma última que configura y sistematiza todos los productos del espíritu del pueblo; y no se llega a ella de manera sosegada, sino como resultado de cierta intranquilidad del espíritu: "tras el hervor de opiniones encontradas", o tras movilizarse "las más altas aspiraciones del alma… con la esperanza de apagar la sed de verdad" (*Ibid*., 7-9).

Rota la unidad lingüística y la universalidad que confería la lengua latina a la filosofía occidental, la filosofía renace y discurre en las lenguas nacionales europeas, como un producto del espíritu de los pueblos europeos (*Ibid*., 13). El hecho de que la filosofía se produzca y discurra en las lenguas de los pueblos europeos, y sea así nacional, no impide que se difunda y alcance una dimensión universal; pues una filosofía nacional puede proyectarse a la conciencia de otros pueblos y servir para que lleguen a desarrollar la suya propia, sin que esto

comprometa su identidad. No todos los pueblos desarrollan por sí mismos una filosofía nacional, sin la mediación de la filosofía nacional de otros, por lo que la recepción e incorporación de filosofías foráneas es una opción que no debe rechazarse (Ibid., 10).

Si bien, la recepción de la filosofía nacional de un pueblo por parte de otro no deja de ser un proceso difícil y arriesgado, de manera especial cuando su espíritu está "agotado y exhausto" (*Ibid*., 13) y su civilización yace en el caos y separada de su fuente. Una filosofía extraña recibida de manera inadecuada podría convertirse en un obstáculo para el desarrollo de la filosofía nacional de un pueblo. Por eso, Llorens se inclina por un proceso de recepción complejo, en el que trabaje el espíritu nacional, dinamizándose así su reflexión.

La universalidad de la verdad, revelada por el cristianismo, precisa Llorens, no ha modificado el hecho de que la reflexión filosófica sea producto del espíritu del pueblo y nacional. Dado que esa verdad revelada "se nos ha concedido con medida, mirando más a nuestras necesidades morales que a la curiosidad científica" (Ibid., 20), la filosofía sigue siendo obra histórica también en los pueblos cristianos: "… mientras que la obra humana no intente ofuscar las verdades que deben guiarnos en el camino de la vida, consiente el cristianismo una libertad completa, así en los métodos…, como en los sistemas…" (Ibid.)

Las escuelas filosóficas alemanas, inglesas y francesas, exponentes de una filosofía que salió de las escuelas y se desarrolló en lengua vernácula, ponen de manifiesto a su juicio que la filosofía no tiene la universalidad característica de los métodos y conocimientos de las otras ciencias, sino que más bien presenta las particularidades de su parentesco con las formas de vida de esos pueblos donde ha florecido. La filosofía moderna, como en su día la filosofía clásica, lleva los rasgos del espíritu nacional que la desarrolló (Ibid., 21).

En los últimos compases de su oración inaugural, Llorens afrontó la cuestión, qué camino seguir para desarrollar la filosofía nacional de España, no sin antes diagnosticar su situación. En el Renacimiento, a su juicio, el pensamiento de nuestros humanistas, ascéticos y poetas puso "los gérmenes de una posible filosofía española" (Ibid. 22), que no llegaron a realizarse por la interrupción de ese proceso reflexivo. No entró Llorens en pormenores de esa suspensión, que abortó el desarrollo de una filosofía nacional española, y que el atribuía a la opresión y falta de libertad del espíritu nacional.

En aquel tiempo, constataba el catedrático catalán una situación inquietante, producida por la ansiedad del espíritu nacional, que había recobrado su libertad y constataba con desconcierto su nulidad ante los desarrollos filosóficos de otros pueblos europeos. Llorens desaconsejaba las dos maneras de reaccionar al uso en esa situación. Ante todo, rechazaba la vía de los que reaccionan intentando incorporar un sistema filosófico extranjero -podría estar pensando Llorens en Sanz del Río-, pues esto suponía "la abdicación más cabal de la libertad del pensamiento propio" (ibid., 24). Tampoco le parecía un buen camino, incorporar y cotejar distintos sistemas filosóficos modernos -vía adoptada por los liberales reformadores, y seguida por Patricio de Azcárate-, por la inviabilidad de esa tarea que requería una inteligencia plena, ejercitada en la filosofía y con una extraordinaria erudición filosófica (Ibid.).

Más bien, Llorens aconsejó al claustro de la Universidad de Barcelona una tercera vía, consistente en seguir la máxima socrática *gnōthi seauton*, ahondar en el

conocimiento de sí mismo, lo cual "nos conduce al examen de nuestra naturaleza, y con esto avigora las más altas facultades de la mente y nos allana la crítica de los sistemas…" (Ibid., 24), y en adoptar la vía crítica y psicológica, no metafísica, ni sistemática, de la escuela escocesa. Pues, también puede cumplir su función civilizadora una filosofía que se mantiene próxima a los datos del sentido común (Ibid.). El texto no resuelve, cómo se articulan en el pensamiento de Llorens el historicismo romántico procedente de los hermanos Federico y Guillermo Schlegel o de Johann G. Herder, y el naturalismo de la psicología de la Escuela Escocesa, en lo que al conocimiento de los caracteres propios de los pueblos se refiere. Llorens, de cuyo planteamiento se desprende una historiografía Histórico-tradicional filosófica, deja claro que la historia crítica y comparada de las lenguas y literaturas de los pueblos forma parte de la historia natural de los mismos.

Un par de años después de la conferencia de Llorens, el joven Gumersindo Laverde Ruíz (1836-1890), que se había interesado por la filosofía española desde su estancia en Madrid como estudiante de filosofía y letras en 1854, publicó en *La revista universitaria* (n° 12, 12-12-1856, 183-187) el artículo "Filosofía Ibérica: Introducción". Sostenía Laverde en ese escrito, no sólo la necesidad de restablecer la filosofía nacional española, sino que el camino a seguir para lograrlo era reanimar mediante los estudios históricos la tradición filosófica española, interrumpida por la Revolución francesa. Defendía en efecto una historiografía histórico-tradicional, según la que la civilización de un pueblo, es decir, su filosofía, sus ciencias, sus artes, sus costumbres, su derecho e instituciones, etc., son producto de su espíritu o genio nacional, el cual anima además su transmisión histórica de generación en generación, constituyendo así con sus rasgos característicos su tradición histórica. El joven Laverde pensaba que los estudios históricos son para el conocimiento de los pueblos y de su tradición, lo que es la antropología para el conocimiento de los individuos y su naturaleza.

Laverde apreciaba sobremanera la filosofía, a la que consideraba alma del conocimiento y la educación, de la civilización y el progreso, y no hacía concesiones al tradicionalismo y su tendencia a disolverla en la teología. Reconocía el lamentable estado presente de la filosofía en España, pero rechazaba la tesis generalizada -Laverde cita en este escrito entre sus defensores a F. Schlegel, Larra, Viardot, García Luna, y Patricio de Azcárate-, según la cual, el genio español no es apto para la filosofía y la teoría, por lo que la filosofía es planta exótica en España. Tras un par de años de investigación y de estudio, dice Laverde, había llegado a la conclusión de que esa tesis errada se debía a la interrupción y desconocimiento de nuestra tradición filosófica. Pues al contrario de lo que sucede en las otras naciones cultas de Europa, que estudian y conocen los pormenores de su tradición filosófica, en España yacen olvidadas en las bibliotecas "innumerables obras, grandes entre los más grandes monumentos de la doctrina y del pensamiento" (Laverde, 1856, 185).

En la España del siglo XIX, la filosofía había perdido a su juicio el vínculo con su tradición y los esfuerzos por incorporar filosofías foráneas habían conducido al escepticismo y a una instrucción filosófica paupérrima en nuestros institutos y universidades. Para reconstituir la filosofía española en esta situación, no bastaba a su juicio con partir de grandes filósofos españoles del presente, como Balmes o Donoso Cortés, sino que era preciso promover el renacimiento de nuestra tradición estudiando e interpretando las obras de nuestros mejores autores a la luz de los sistemas filosóficos actuales. En el artículo nombraba autores españoles de distintas

épocas, desde los orígenes romanos, hasta el primer tercio del siglo XIX, que deberían de ser estudiados y vertidos en los moldes de la filosofía actual, sin prescindir de los aristotélicos, ni de los grandes escolásticos del renacimiento y del barroco, y avisando de la riqueza conceptual aportada por nuestros autores ascético-místicos.

Consideraba Laverde que la instrucción pública española había perdido su vínculo con la tradición, en particular, la filosofía española y su historia brillaban por su ausencia en la investigación y la docencia universitarias. En efecto, la materia filosófica central en los estudios superiores, "Filosofía y su historia", tenía un programa tan amplio, que imposibilitaba de facto a los catedráticos universitarios, encargados de su docencia -el de Filosofía o el de Historia de la Filosofía-, dedicar tiempo al estudio o a la enseñanza de nuestra tradición filosófica. Lo inabarcable de los contenidos de "Filosofía y su historia" solía dejar sin efecto el anexo de historia de la filosofía española, añadido al programa de esa asignatura por Gil de Zárate. Más aún, Laverde sostenía que la investigación histórica sistemática de nuestro pasado filosófico requería de una instancia superior a la institución universitaria.

En efecto, la constitución de nuestra filosofía nacional mediante los estudios históricos de la tradición filosófica española requería a juicio de Laverde la existencia de una institución superior que encarnase la función de impulsarlos y coordinarlos. Y dado que ni la Real Academia de la Historia, ni la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas cumplían esa función, Laverde proponía la creación de una Real Academia de filosofía española, a la cual atribuía tres tareas que actualizarán nuestra tradición filosófica: 1° la publicación de una *Biblioteca de filósofos españoles* en lengua castellana, con estudios biobibliográficos sobre sus autores, y acompañada de una revista que publicase tanto discusiones, como extractos y juicios críticos, traídos de estudios monográficos sobre las mismas; 2° la organización de certámenes anuales que premiasen los mejores estudios monográficos de producciones individuales o de la influencia y difusión de la filosofía española; y, en fin, 3° la composición de una amplia obra, que abarcase todas las partes y cuestiones de la filosofía, bien sistematizadas, y que recogiera en cada capítulo la historia de las opiniones sobre su contenido de los filósofos españoles de todas las épocas y escuelas, y de los filósofos y filosofías de otras naciones más significativas.

En esa Academia había de fundirse lo pasado con lo presente y lo presente con lo eterno, recreando la tradición española. Consideraba Laverde que no faltaban en la España del presente quienes apreciaban y conocían la Filosofía y su historia -verdadero argumento vivo contra la tesis según la cual la filosofía era extraña al genio español- y que serían dignos miembros de esa academia. Laverde se mostraba en fin optimista sobre el futuro de la filosofía española: todo parecía indicar a su juicio que pronto tendríamos "una filosofía, propia, nacional, que animada con el aliento de tantas generaciones sabias, resplandezca sobre nuestro horizonte en medio de las ciencias" (Ibid., 187)

El artículo del joven Laverde no pasó desapercibido, antes bien fue respondido por el catedrático de matemáticas del Instituto de Cáceres, Juan Miguel Sánchez de la Campa (1820-1885), en su artículo "Reflexiones sobre la dirección que conviene dar a los estudios filosóficos" (*Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, n° 26, 18-4-1857, 410-412), desde una posición historiográfica progresista

antinacional. De la Campa era a la vez un político y publicista activo en las filas de los liberales progresistas, y acababa de publicar *La instrucción pública y la sociedad* (Madrid, 1854), que era un libro de Filosofía de la pedagogía -en realidad, una filosofía especulativa y a priori de la historia de la pedagogía-, interesado en superar la opresión y el atraso en el sistema educativo español, y en hacerlo progresar.

En su concepción de la filosofía y de la historia, de la Campa seguía la oscura filosofía absoluta del utopista y matemático filósofo de origen polaco, nacionalizado francés, Josef Hoené-Wronski. Sostenía el matemático progresista que la humanidad era un ser libre y progresivo presidido a priori por la idea absoluta de "su creación propia, por la cual puede únicamente obtener la inmortalidad, llenando los fines sublimes de su misión divina, de su existencia sobre la tierra" (De la Campa, 1854, Introducción). En el cumplimiento de este fin absoluto de progreso como autocreación del ser humano, jugaba un papel fundamental la instrucción pública y privada, que habían de ser en libertad y para el progreso. Lo que formaba el carácter social de los pueblos, defendía así mismo de la Campa, era la instrucción pública (de la Campa, 1854, c. II, 38 y ss), que sólo después de la Ilustración y la Revolución francesa podía desarrollarse conforme a idea absoluta de la humanidad, con sus requisitos de libertad y progreso. En el Antiguo Régimen, el absolutismo religioso y monárquico cimentaba la sociedad, pero no creaba tejido social, es decir, ni nación, ni ciudadanía.

Desde esa filosofía especulativa de la idea de autocreación y progreso de la humanidad, aceptaba de la Campa la manifestación del genio español en algunas grandes individualidades, pero negaba la existencia del genio de la nación española, pues España considerada "en conjunto y como cuerpo colectivo, como entidad social, nunca pudo elevarse más allá de las condiciones fatídicas de organización, nunca pudo moverse más que en un círculo estrechísimo, limitado y mezquino" (1857, 410). España ha sido y es a su juicio un conjunto de pueblos, heterogéneo en su origen y múltiple étnicamente, del que "la obra de los Reyes Católicos y el brazo de hierro de Felipe II pudieron hacer una monarquía y una nación enlazada por la unidad del principio religioso" (Ibid.), pero que no ha progresado adecuadamente, ni llegado a constituirse como una nación libre, progresiva, con un pensamiento "eminentemente nacional" (Ibid.). A esta nacionalización insuficiente, habrían contribuido también las inadecuadas formas de nuestro sistema educativo y de nuestras costumbres, las discordias civiles, la perversa influencia de ciertas clases y las fatídicas consecuencias de nuestra política. La consecuencia de este "estado social" fue la inexistencia de filosofía nacional, aunque se dieran en España filosofías y sistemas relevantes "desconocidos cuando no despreciados, y perseguidos sus autores (Ibid., 411).

De la Campa, basado en su filosofía de la historia, creía que su tiempo, originado tras la Revolución francesa, era un "verdadero período crítico", de "absoluta antinomia social", en el que no existía ningún fin universal para la humanidad, pues en él pugnaban y se neutralizaban el fin sensual de la Antigüedad y el religioso de la Edad Media, con el fin moral de la época clásica y el intelectual de la época moderna (de la Campa, 1854, Introducción). Consideraba, eso sí, que la instrucción debía avanzar mirando hacia delante, con sentido de progreso, no mirando hacia atrás, buscando vínculos tradicionales.

El filósofo espiritualista, Nicomedes Martín Mateos (1806-1890), terció en la polémica desde una posición histórico-tradicional afín a Laverde en un artículo

publicado en la *Revista de Instrucción Pública* (n° 23, 23-5-1857), en el que además de poner en solfa lo oscuro y extraño del planteamiento crítico de Sánchez de la Campa, señalaba que la vuelta a la propia tradición filosófica, más allá de ser un pensamiento "tan acertado, tan patriótico, tan noble y tan provechoso" (Laverde, 1868, 492) del joven Laverde, era una tendencia general sobrevenida a la deriva en el escepticismo de las recepciones "del panteísmo alemán, del conceptualismo escocés y del eclecticismo francés, que han inundado a España, sin más provecho que oscurecer más y más las creencias todas" (Ibid., 492).

Martín Mateos no sólo estaba en contacto con Laverde, sino que debía de conocer el libro sobre la instrucción pública de Sánchez de la Campa, pues acierta a establecer el punto de vista utopista y ahistórico de su crítica: "El señor de la Campa quiere… que progresemos sin volver la vista atrás" (Ibid.). Y, contra esta concepción ilustrada y revolucionaria de progreso, lanzó el filósofo bejarano su acertada crítica, a saber, sin continuidad no hay progreso, y sin el pasado no hay continuidad, "pues como decía el gran Leibnitz, *le present engendré du passé, est grosse de l' avenir*" (Ibid.). Frente al progreso defendido por de la Campa, Martín Mateos defiende la tradición, y está dispuesto a debatir sobre esta antítesis (Ibid., 493). No respondió de la Campa y así quedó la polémica sin resolverse la oposición entre progresistas y tradicionales.

En este período, se registra la publicación de una historia de la filosofía española, de orientación historiográfica conservadora reivindicativa, que tuvo recorrido histórico. En efecto, el padre José Fernández Cuevas S. I. (1816-1864) publicó en latín una *Historia Philosophiae* (1858) en dos libros, para su uso en los estudios eclesiásticos: el primero *De Historia Universae Philosophiae* que se extiende hasta la página 175 y abarca desde la Filosofía oriental hasta la escuela tradicionalista y la filosofía práctica del comunismo y el anarquismo, y el segundo *De Historia Philosophiae Hispanae* que se extiende entre las páginas 176 y 294. Este resumen histórico responde sin duda al requerimiento legislativo de incluir un anexo de historia de la filosofía española en la asignatura "Filosofía y su historia", pero en la *Historia Philosophiae* ese anexo se ha convertido en un libro, con cierta sistematicidad y unos contenidos adaptados al plan de estudios de la ley Moyano, como lo evidencia su índice:

> LIBER II. De Historia Philosophiae Hispanae (176): Dissertatio I. De Veteri Hispana Philosophia (177). Cap. unicum. Ætas Romana. Art. 1. Philosophia Ethnica. §.1. Philosophia Senecæ (186). §.2. Philosophia Hadriani (188). Art. 2. Philosophia christiana hæretica (190). Dissertatio II. De Media Hispana Philosophia (191). Cap. 1. Ætas Gothica (ib.). Art. 1. Incompleta Philosophia Gothica (ib.). §. 1. Philosophia Psychologica (ib.). Sect. 1. Philosophia Liciniani (193). Sect. 2. Philosophia S. Juliani Toletani (195). §. 2. Philosophia Moralis (196). Sect. unica. Philosophia Martini Dumiensis (200). Art. 2. Completa Philosophia Gothica (ib.). §. Unicus. Philosophia S. Isidori (209). Cap. 2. Ætas Muzarabica (ib.). Art. 1. Philosophia Arabica (209). §.1. Schola Mystica (218). §. 2. Schola Averroistica, seu Peripatetica (223). Art. 2. Philosophia Rabbinica (ib.). §. 1. Schola Rabbinica Cordubensis (228). §. 2. Schola Rabbinica Toletana (229). §. 3. Schola Rabbinica Barcinonensis (231). Art. 3. Philosophia Christiana (ib.). §. 1. Schola Cordubensis (234). §.2. Schola Lulliana (235). Sect. 1. Philosophia Raymundi Lullii (242). Sect. 2. Philosophia Raymundi Sabunde (248). Dissertatio III. De Recentiori Philosophia Hispana (ib.). Cap. 1. Ætas Austriaca (249). Art. 1. Schola Peripatetica (251). Art. 2. Schola Antiperipatetica (ib.). §. 1. Philosophia Ludovici Vives (252). §. 2. Philosophia Joannis Huarte (259).

> §. 3. Philosophia Sebastiani Fox Morcillo (ib.). §. 4. Philosophia Olivæ Sabuco (261). Cap. 2. Ætas Borbonica (266). Art. 1. Ætatis Borbonicæ periodus primus (Ib.). §. 1. Schola Peripatetica (ib.). §. 2. Schola Anti peripatetica (271). Sect. 1. Philosophia Feijovii (ib.). Sect. 2. Philosophia Laurentii Hervás (275). Art. 2. Ætatis Borbonicæ periodus secundus (281). §. 1. Philosophia Jacobi Balmes (ib.). §.2. Philosophia Marchionis de Valdegamas (287).

El padre Cuevas entiende por historia de la filosofía la narración del origen, en los filósofos, de los conocimientos puramente racionales de las primeras verdades sobre Dios, el Mundo y el Hombre, incluyendo la filosofía práctica (Cuevas, 1858, 3). Lo que motiva su historia de la filosofía española, es el destinatario de su historia de la filosofía, a saber, la juventud española, y también el abandono y el injusto silencio de que son objeto los filósofos españoles de mérito, en particular los de su orden religiosa. No se interesa el padre Cuevas por la construcción de una filosofía nacional, ni por el descubrimiento de sus caracteres propios. Insiste en que la filosofía debe ser compatible con la doctrina de la fe católica, y tener presentes los conocimientos de las ciencias físicas y naturales.

Para la cronología histórica, adopta el historiador jesuita la clave del padre Enrique Flórez O.S.A. (Ib.), y divide la historia de la filosofía española en cinco períodos, e. d., romano, gótico, mozárabe, austriaco y borbónico, correspondiendo el primero a la filosofía antigua, los dos siguientes a la filosofía media, y los dos últimos a la filosofía reciente (ibid., 176). En la filosofía reciente opera el esquema, ‘‘aristotélicos versus anti-aristotélicos’’, si bien, su tratamiento de los filósofos aristotélicos se reduce a la presentación de destacados escolásticos jesuitas: en el período de los Austrias, sintetiza la filosofía de Francisco Suárez S. I., y en el de los primeros borbones la del opositor moderado a los novatores, Luis Losada S. I. Se posiciona el padre Cuevas frente a los novatores, como Vicente Tosca, porque su filosofía es atomista e incompatible con la doctrina de la fe, poniendo así de manifiesto el rango inferior, secundario que ocupan los conocimientos científicos en su apreciación de las doctrinas.

El historiador jesuita no hace referencia a los resúmenes de filosofía española compuestos por Eixalá, Arnau o Monescillo, sólo menciona las referencias ocasionales a los filósofos hispanos, que hace el padre Bartolomé Pou y Puigservet S. I., en su *Institutionum Historiae Philosophicae* Lib. XII (1763). También cita en la filosofía antigua y media al padre Tomás Lapeña. Entre los anti-aristotélicos del período de los Austrias presenta a Vives, Huarte de San Juan y Oliva Sabuco, situando a Fox Morcillo en una vía conciliadora de aristotélicos y platónicos. En el período de los primeros borbones, expone como anti-aristotélicos al benedictino Feijoo y al jesuita expulso Hervás y Panduro.

En 1859, el joven Gumersindo Laverde publicó en la *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias* (n° 4, 381-384) el artículo ‘‘Biblioteca de filósofos ibéricos. Prospecto’’, en el que se presentaba este proyecto de biblioteca que se iba a publicar en Oviedo y de la que formarían parte los consabidos autores desde el hispano-romano Séneca o el hispano-godo Isidoro de Sevilla, pasando por los autores españoles de los tiempos medios, árabes y judíos incluidos, sin renunciar a nuestros aristotélicos puros o escolásticos, ni a nuestros autores ascético-místicos, pero sin entrar en los contemporáneos. Laverde quería contar en el desarrollo de este programa con los catedráticos y profesores, escritores y estudiosos, reconocidos como maestros en el campo de la filosofía oficial, sin importar su adscripción política o filosófica; y en el prospecto se indicaba que le habían

ofrecido ya su colaboración, entre otros, Martín Mateos, Sanz del Río, Moreno Nieto, García de Quevedo, García Luna, Berzosa, Patricio de Azcárate, Campoamor, Castelar, López Martínez, Francisco Salmerón, Fernández y González, Fernández Ferraz, etc.

El interés por los estudios históricos centrados en nuestra filosofía, que el artículo de Laverde presentaba como una tarea nacional, en la que se implicaban tanto los partidarios de una historiografía tradicional como los de una progresista, fue probablemente lo que motivó una nueva respuesta de Sánchez de la Campa (Laverde, 1868, 496-499), que se mantenía en su posición progresista antinacional. Preocupado en el fondo por las dimensiones, que podía alcanzar ese proyecto con el apoyo de la flor y nata de la filosofía oficial, y por el consiguiente avance de la posición historiográfica tradicional, de la Campa defendió que no se daban los requisitos que suponía la realización efectiva del proyecto de Laverde, que por lo mismo debía de ser pospuesto. En efecto, el adecuado estudio de los "íberos que de filosofía se han ocupado" (Ibid., 497), sostenía de la Campa, presuponía el conocimiento de las escuelas filosóficas precedentes, de las condiciones materiales y morales de sus épocas, y de sus características individuales y de las de sus próximos, todo lo cual no parece contemplado en las introducciones biográficas previstas en el prospecto. Más aún, la exposición de los filósofos ibéricos había de seguir a su juicio un orden sistemático, y tener conocimiento de causa de las filosofías y tendencias del espíritu humano de las que pudieran ser deudores y a las que contribuyeron, por lo que la biblioteca de filósofos ibéricos debería de ir precedida de "la historia general de la filosofía" entendida como la historia "de la marcha del espíritu humano" (Ibid.), y el orden rigurosamente cronológico de su exposición habría de acompañarse de cuadros sistemáticos completos de las tendencias filosóficas de las épocas y sus relaciones mutuas. Y no bastaba, a juicio del catedrático de matemáticas, partir de la filosofía clásica, sino que se necesitaba investigar las fuentes de las ideas de las escuelas griegas en las naciones precedentes, con frecuencia consideradas bárbaras, etc., etc. Entonces tendríamos la visión sistemática de la filosofía ibérica, "la filosofía de la historia de la filosofía ibérica", que permitiría comprender las causas de las obras de los filósofos ibéricos y valorar la originalidad de sus ideas, etc. Le parecía evidente a de la Campa, que la construcción histórica de esa filosofía de la historia de la filosofía ibérica requería "hacer grandes excursiones al Oriente, salir de España, y buscar las fuentes en donde estén los orígenes de los escritos de nuestros compatriotas" (Ibid. 498).

La intención del autor de *La instrucción pública y la sociedad,* que no era otra sino diferir *ad calendas graecas* el proyecto de Laverde*,* se pone de manifiesto si comparamos su manera ahistórica y plagiaria de proceder en esa obra, al componer su filosofía de la historia de la pedagogía, con el estricto programa histórico inductivo, que imponía a la filosofía de la historia de la filosofía ibérica, y que prescribía como requisito de su biblioteca al joven Laverde, -quien por cierto se lo tomó muy en serio-, la necesidad de salir de España a buscar las fuentes de la filosofía española.

Laverde buscaba aliados de su causa entre los liberales con sentido histórico y nacional. Con motivo de un escrito sobre Quevedo, publicado por Juan Valera, Laverde entabló contacto epistolar con este gran escritor, político y diplomático cordobés, en quien encendió el aprecio por los estudios históricos centrados no

sólo en nuestra literatura, sino también en nuestro pensamiento filosófico. En su primera carta a Laverde (Valera, 1984), fechada en Madrid el 7 de noviembre de 1859, Valera califica de colosal, y por lo mismo digna de elogio, la empresa de publicar una Biblioteca de filósofos ibéricos, y está de acuerdo en "que debiera escribirse una Historia de la filosofía o de las ciencias en España", tarea ésta que supone "erudición vastísima, ser muy buen filósofos y yo creo que hasta saber bien el hebreo y el árabe" (Ibid.). Desde entonces, el gran escritor Juan Valera se convirtió en un valedor de los estudios históricos de nuestros filósofos, aunque lo hacía desde una concepción historiográfica histórico nacional de la filosofía en España, no ciertamente desde la concepción tradicional de Laverde, que rechazaba.

El proyecto de biblioteca propuesto por Laverde quedó en el dique seco por las dificultades inherentes a la realización del proyecto, y en menor medida por la oposición de algunos progresistas carentes de sentido histórico y nacional, o por las diatribas de los detractores de la civilización hispánica y la filosofía española, procedentes del otro lado de los Pirineos, por ejemplo, la del acérrimo médico mallorquín, nacionalizado francés, Miguel Guardia Bagur. En los primeros sesenta, sin embargo, el impulso dado por Francisco Fernández y González (1833-1917) a los estudios del mundo hispanomusulmán y su literatura en España, y, sobre todo, la publicación de la obra de Patricio de Azcárate, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861) dejaron en la generación joven de discípulos de Sanz del Río una clara conciencia de la necesidad de desarrollar una filosofía nacional española, y de atender a los estudios históricos centrados en nuestro pasado filosófico, desde una concepción historiográfica histórico-progresista nacional. Se afianzaba también la tendencia tradicional de Gumersindo Laverde, que aspiraba a una regeneración de la tradición filosófica española.

En efecto, Fernández y González, krausista discípulo de Pascual Gayangos en materia de estudios orientales, echaba de menos en España una Academia dedicada a estos estudios, habida cuenta de la profunda y amplia influencia étnico-cultural y lingüística del mundo árabe en nuestro país, de cuya cultura formaba parte substancial el elemento hispano-musulmán, y también del hecho de que en otros países europeos, avanzados culturalmente, como Inglaterra, Alemania, Francia, e Italia, se habían establecido ya esas sociedades orientales (Fernández, 1861, t. I, 54). Su posición historiográfica en materia de filosofía española era progresista reivindicativa.

Fernández y González, además de poner en marcha la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente (1860) en Granada, publicó en una serie de artículos en la *Revista Ibérica* (t. I, octubre-diciembre de 1861; t. III, marzo-junio 1862; t. IV, julio-septiembre 1862) bajo el título *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura arábiga en España*, con el fin de suplir los datos insuficientes sobre escritores hispano-musulmanes aportados por Nicolás Antonio en sus bibliotecas.

Por su parte, Patricio de Azcárate retomó su exposición de la filosofía moderna, presentada en *Veladas*…, en los cuatro volúmenes de su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), donde cuenta con los filósofos españoles que a su juicio fueron relevantes en el desarrollo de aquella, de manera especial durante el Renacimiento: "el siglo XVI, escribe Azcárate, fue nuestro, hablando filosóficamente" (1861, II, 33). En esta obra, gana enteros la intensidad crítica de Azcárate, que se atreve a proponer las vías de desarrollo del sistema psicológico

del futuro. La metafísica es a su juicio una ciencia real y positiva, accesible al hombre y susceptible de progreso (Ibid., Vol. IV, c.3), y la cuestión metafísica ha de plantearse desde el estudio psicológico de los hechos y resolverse mediante rigurosa inducción (Ibid. c. 4, 102). Los sistemas filosóficos son monumentos imperecederos y la tarea del filósofo consiste en "Variar el método y utilizar los descubrimientos de todos los filósofos predecesores", tal es la labor del filósofo, que en el siglo XIX está llamado a contribuir a edificar la filosofía "sobre la observación psicológica" (Ibid., 102-103). Azcárate mantenía su posición progresista reivindicativa, atendiendo eso sí con más detenimiento a nuestros grandes filósofos del Renacimiento.

Azcárate, apreciaba la reforma de las escuelas, protagonizada por filósofos y humanistas españoles, como Arias Montano y Cisneros, Vitoria y Soto, Vives y Huarte de San Juan, etc. (Ibid., Vol. II, 10-11), y utilizaba la categoría de "precursor" para subrayar la importancia de los filósofos españoles del Renacimiento e incluirlos en el origen de las tendencias empíricas e idealistas de la filosofía moderna (1861, v. II, 12). Precursores de F. Bacon fueron a su juicio "Luis Vives perfeccionando los métodos, y Juan Huarte publicando la división" (Ibid., vol. I, c. 5, 98). En opinión de Azcárate, fueron filósofos y místicos españoles quienes mejor representaron el pensamiento filosófico característico del siglo XVI, que fue según él el panteísmo místico de inspiración platónica alejandrina (Ibid., v. II, 18). Así, entre los precursores del idealismo moderno, dentro del desarrollo del panteísmo platónico, introduce a León el Hebreo, Vives, Ruiz, Huarte de San Juan, Francisco Sánchez, Gómez Pereira, o Manuel Bocarro, y dedica un capítulo a Miguel Servet (Ibid., v. II, c. 4, 36-56).

Patricio de Azcárate no buscaba entonces restablecer la filosofía española desde sus precursores históricos, más bien quería avanzar mediante un método inductivo en el desarrollo de un sistema psicológico, acorde con la civilización española, que evitase el materialismo de los sistemas empiristas, el panteísmo de los sistemas idealistas, y las aberraciones e incoherencias del eclecticismo francés. Quizás por deferencia hacia su amigo Sanz del Río, consideraba a Krause un pensador independiente, separándolo un tanto del panteísmo idealista alemán. Por otra parte, recordaba que muchas obras fundamentales de la filosofía moderna todavía no discurrían traducidas en el cauce de la lengua española. Tal vez por esto, una década más tarde, Azcárate completó su tarea de modernización de la filosofía en España mediante el lanzamiento de la *Biblioteca Filosófica* (*BF*), dedicada a la publicación de sus traducciones filosóficas, de las que hablaremos más adelante.

Sanz del Río, cuya posición ante la filosofía española no estuvo lejos de la mantenida por su amigo Patricio de Azcárate, lejos de compartir la confianza de este en la compatibilidad de la razón y la fe católica, consideraba en los años sesenta que la decadencia filosófico-científica de España radicaba en la falta de sentido de la idealidad, la carencia de tradición filosófica y la persistencia de una tradición religiosa y teológica dogmática, ayuna de duda racional. Entre los jóvenes discípulos de Sanz del Río, que se hicieron eco de la obra de Azcárate, destacan Francisco de Paula Canalejas (1834-1883) y Federico de Castro y Fernández (1834-1903), que sucedió a José Cantero en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Sevilla, en la que superó el incipiente hegelismo de éste con su influyente krausismo.

En su amplia reseña en la *Revista Ibérica* de la *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1862), Federico de Castro elogiaba la obra de Azcárate, porque, además de ofrecer un sistema filosófico original nada desdeñable, y una historia de la filosofía singular por su extensión, imparcialidad y estilo, era decisiva para resolver la cuestión perentoria, de si estábamos los españoles en condiciones de afrontar la composición de nuestra filosofía nacional, o si necesitábamos seguir importando sistemas extranjeros, convirtiéndose por ello dicha obra en expresión del "anhelo de un pueblo" y "manifestación del estado de nuestra ciencia con sus necesidades y sus esperanzas" (Castro, 1962, 431). La obra de Azcárate evidenciaba que había llegado el momento de fundar nuestra filosofía nacional contemporánea, y el joven Castro se hacía eco de esta necesidad: "Tendamos a crear una filosofía española: he aquí el blanco y el resumen de su exposición [de Azcárate] de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia" (Ibid., 437).

En su reseña de la *Exposición histórico-crítica...* de Azcárate, mantuvo Federico de Castro una concepción progresista cultural, que desarrolló más adelante en su original e influyente "Cervantes y la filosofía española". Según Castro, el "espíritu nacional", que se había mostrado fecundo filosóficamente en su etapa romana con Séneca, en la goda con S. Isidoro, en el medieval con Lulio, y en la renacentista con nuestros precursores de Bacon y Descartes -Vives, Huarte y Gómez Pereira-, con nuestros intentos de armonizar a Platón y Aristóteles -Fox Morcillo-, el Neoplatonismo y el idealismo cristiano -Servet, y nuestros grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz-, y con nuestros adelantados del derecho natural moderno; este fecundo espíritu español, sin embargo, privado de libertad y oprimido desde la segunda mitad del siglo XVI por una monarquía austriaca y un catolicismo romano, extranjeros, "calla porque pesadas cadenas le sujetaban las manos y dura mordaza le oprimía la lengua, y con su silencio huyen las musas y se deslustra el arte" (Ibid., 427). Defendía Castro crudamente la tesis contrafáctica, según la cual la monarquía austriaca y el catolicismo romano eran elementos extraños al pueblo español y opresores de su auténtico espíritu.

Federico de Castro, propenso a dejar de lado el aristotelismo español, defendía que la filosofía escolástica tardo renacentista y barroca, que floreció en la Península Ibérica católica de los Habsburgo, era también ajena al espíritu español y mera abstracción vacía, producto de su sometimiento a esos poderes temporales y espirituales extranjeros; y convocó en esta reseña al que consideraba como "representante más fiel de nuestra nacionalidad literaria", Miguel de Cervantes, un "ingenio lego", que puso esos extravíos escolásticos en la fantasía de su Quijote, para "exponerlos así a la befa y a la irrisión del mundo" (Ibid., 426). En esta reseña, Castro adelantaba su convicción de que los sistemas filosóficos además de formularse en los tratados de metafísica, "se introducen en las teorías científicas, se reflejan en la literatura, nos hablan en las estatuas y en los lienzos, los compramos con los muebles de nuestros salones, los llevamos hasta en nuestros vestidos" (Ibid., 434).

Como Azcárate y Sanz del Río, Federico de Castro era partidario de una historiografía filosófica, no de historiador, sino de filósofo, que interpreta la historia de la filosofía desde su propio sistema como un proceso que a este conduce y en este se resuelve. De hecho, Castro dejó un compendio de Historia de la filosofía de más de seiscientas páginas, formando parte de su Metafísica. La escasez, por no decir carencia, de filósofos españoles modernos, es lo que llevó a Castro a buscar

el pensamiento español moderno reflejado en nuestra literatura y en nuestras artes. Por eso inclinó la historiografía progresista de Azcárate hacia una historiografía progresista cultural.

La tarea presente de la filosofía en España consistía, según Castro, en fundar un sistema de filosofía española contemporánea, y la historia de la filosofía española era un momento de interpretación y apropiación de su pasado filosófico por parte del filósofo, mediante el que éste tomaba conciencia plena de su propio sistema actual. En esta interpretación del pasado, el filósofo creador había de separar en el presente "lo que haya de permanente en nuestra vocación, de lo que como accidental y cumplido no ha de volver" (Ibid., 438). Los españoles del siglo XIX necesitaban a su juicio una filosofía del siglo XIX, no del siglo XVI, para superar "la oposición entre el idealismo panteísta y el sensualismo ateo, que no resulta ni siquiera mitiga la inseguridad ecléctica" (Ibid., 435). Si se estudia y expone a nuestros filósofos del XVI "es porque la filosofía parte del conocimiento propio, para conocernos debemos saber lo que hemos sido…" (Ibid., 437)

En su artículo en la *Revista Ibérica*, "Del estudio de la historia de la filosofía española", F. P. Canalejas, tras repasar la nómina entonces conocida de los protagonistas de la historia de la filosofía española, y negar que fueran primeras figuras, creadoras de nuevas corrientes filosóficas, reconocía sin embargo que entre ellos los hubo dignos de consideración por la crítica moderna, y que en ellos se manifestaban "rasgos originales, tendencias dignas de tenerse en cuenta en la historia del pensamiento humano y preciosas indicaciones acerca de la vida y destinos de esta vigorosa nacionalidad" (Canalejas, 1863, 406). Canalejas, que desarrolla la posición historiográfica de Azcárate hasta una "6.1. Progresista nacional", concluía lanzando el reto de afrontar la escritura de nuestra historia filosófica, pues "influirá de una manera tan poderosa en el destino de nuestra patria, será sano consejo y advertencia utilísima, el consejo y la advertencia que se deduzca de la historia del pensamiento ibérico en las edades pasadas" (Ibid., 406).

(C O N T I N U A)

Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946): Parte II (1866-1891).

Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865). Pars II (1866-1891).

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

(C O N T I N U A)

Parte II (1866-1891)

c. La primera Historia de la filosofía española en castellano y su sombra (1866-1873)

La monografía del entonces capitán de Artillería, Luis Vidart y Schuch (1833-1897), titulada *La filosofía española, indicaciones bibliográficas* (1866), representó un hito en la historiografía dedicada a nuestro pasado filosófico, pues además de reunir con un criterio histórico-progresista los contenidos y fuentes básicos de la "Historia de la filosofía española", barajados desde los años 40, marcó un punto de no retorno en la tarea perentoria de avanzar en los estudios requeridos para componerla. "La filosofía novísima, escribió Vidart, ha reconocido la necesidad de la tradición, que es la memoria de la humanidad, para realizar la idea del progreso..." (1866, Primer Estudio, §. II).

Vidart reconocía de manera indiscriminada como predecesores en esta "nueva dirección del espíritu científico" a los señores "Laverde Ruiz, Valera, Cuevas, Sanz del Río, Campoamor, Canalejas, Azcárate, Arnau, Monescillo y Ríos Portilla" (Ibid.), pero era plenamente consciente de que componer un tratado de Historia general de la filosofía española, que sistematizara el desarrollo de las doctrinas filosóficas de los filósofos españoles y portugueses, resultaba entonces inviable en la práctica, debido a que no se disponía de los estudios monográficos requeridos. Precisamente por esto, Vidart declara en la "Advertencia preliminar" que su libro no es un tratado, sino un ensayo en el que expone de manera subjetiva opiniones e indicaciones bibliográficas. El mismo título dado a la obra lo anuncia, pues ofrece indicaciones bibliográficas de filosofía española, no una reconstrucción sistemática de la historia general de la filosofía española.

La orientación historiográfica de Vidart era histórico-progresista nacional. Un primer análisis del índice de contenidos y de la extensión de sus partes evidencia que la obra es ante todo una historia reciente de la filosofía española, a la que intenta vincular con su pasado, con su historia. En efecto, la obra tiene un primer estudio, titulado "Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica", que se extiende hasta la página 128; un segundo estudio, titulado "Breves indicaciones sobre el estado actual de la filosofía en España", que se desarrolla

entre las páginas 129 y 240; y finalmente un anexo entre las páginas 241 y 405 que contiene 7 reseñas extensas de obras filosóficas, históricas, políticas y literarias, apreciadas por Vidart como exponentes de las tendencias dominantes en la cultura intelectual del momento. De hecho, la idea rectora de la obra de Vidart sostiene que la filosofía española desde la escuela de Sevilla hasta Feijoo se ha caracterizado por ser dogmática y creyente, por armonizar la fe con la razón, y que su futuro pasa por seguir siéndolo (II, §. X. Conclusión, 237)

Vidart articuló su primer estudio, ''Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica'', en LXX epígrafes breves sin título, en los que presenta a los filósofos españoles, establecidos entonces por nuestra tradición historiográfica, no sin lagunas y con una extensión no siempre adecuada, que va desde la simple mención, así en el caso de algunos musulmanes o judíos, hasta los dos o tres epígrafes, como en el caso de Ramon Llull o Benito Feijoo. En ningún caso tenemos un tratamiento biográfico y doctrinal suficiente, sino más bien noticias y apreciaciones generales de los autores, ordenados de manera cronológica, no siempre con acierto.

Distinguía Vidart tres períodos en el proceso filosófico español: 1° Desde los hispano-romanos hasta los escolásticos, arbitristas políticos, ascético-místicos, y místicos del siglo XVI; 2° El siglo XVII hasta el último monarca de la dinastía austriaca; 3° Desde comienzos del siglo XVIII, ya con la dinastía borbónica en el trono, hasta el presente. En el primer período, la filosofía española influyó a juicio de Vidart poderosamente en la civilización europea, en el segundo período se aisló de ésta y quedó en un estado estacionario, mientras que, en el tercer período, a través de la mediación francesa propiciada por los borbones, estaba siendo fuertemente influida por las corrientes filosóficas modernas europeas. Sostenía Vidart, que nuestra decadencia filosófica tenía su origen a finales del siglo XVI, debida al abandono de los estudios de nuestros autores y a nuestra proverbial pereza intelectual. En el siglo XVIII, contraponía a los autores aperturistas como Feijoo (LVII-LVIII), etc., ''por medio de las cuales se iniciaron en la península algunas teorías nacidas en tierras extrañas'', y los partidarios del ''antiguo escolasticismo, enemigos de todo cambio por la sola razón de ser diferente a lo pasado, esos ingenios estadizos que se llaman el P. Pascual, D. Salvador José Mañer, el P. Losada, el canónigo Valcárcel y el P. Castro'' (Ibid., LVI). Presentaba al escolástico padre Fernando Ceballos (LIX), pero también al liberal afrancesado Pablo Olavide (LXI-LXII)

Después de esa inmadura, incompleta y escasamente articulada presentación de la filosofía española hasta el siglo XVIII, el joven Vidart incluyó su ''ligero bosquejo'' del ''estado actual de la filosofía en España''. Justificaba Vidart de nuevo la falta de sustancia de su panorámica aduciendo la brevedad exigida por la edición, que no le permitía extenderse más en las doctrinas y sus autores y escuelas de origen, en sus relaciones y consecuencias. Sostenía el joven Vidart que la situación de nuestra filosofía era entonces confusa, carente de unidad, y dominada por recepciones de eclecticismo cousiniano, hegelianismo, armonismo krausista, materialismo de la escuela de Broussais y de Cabanis, el tomismo italiano de Liberatore y taparelli, etc., (Ibid., 130).

Así que Vidart organizó su panorama de la filosofía española reciente clasificando a los autores dentro de las tendencias y escuelas siguientes: ''Eclecticismo'', ''Espiritualismo creyente'', ''Iniciadores del Hegelianismo'',

"Krausismo", "Direcciones individuales" (Pedro Mata, Federico Rubio Eduardo Benot, Patricio de Azcárate, Roque Barcia). Además, añadió dos categorías más a su clasificación, a saber, los seguidores de "La tradición científica de España", entre los que incluye a Sebastián Quintana -sin ser consciente de que su *Historia de la filosofía universal* era en los epígrafes de interés filosófico una copia literal de *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, de Juan de Andrés-, Gonzalo Morón, Monescillo, Arnau, Fernández Cuevas, y Laverde Ruiz, y los "Historiadores de la filosofía", donde incluía a Patricio de Azcárate y Antonio Álvarez Chocano. En este apartado, además de clasificar por tendencia o escuela, aportaba indicaciones bibliográficas de los autores. Los autores introducidos dentro del apartado dedicado a nuestra tradición científica, junto con otros estudiosos nacionales y extranjeros de nuestra filosofía, ciencia y literatura, como Franck, Munk, Saisset, Renan, Weathon, Hefter, etc., eran las fuentes básicas de sus apuntes históricos.

Vidart completó su presentación de la filosofía española en el siglo XIX incluyendo como anexo siete reseñas suyas sobre filosofía contemporánea, a saber: "El cristianismo y las doctrinas democráticas", que incluye sus reseñas de *Del socialismo en España según la ciencia y la política,* por D. Julián Sánchez Ruano (Madrid, 1865), y *Democracia y socialismo: breves apuntes,* por D. Buenaventura de Abarzuza (Cádiz, 1865); "La idea de fuerza en la edad moderna", que es su reseña de los *Estudios contemporáneos,* de Francisco M. Tubino (Sevilla, 1865); "El escolasticismo renovado y el armonismo de Krause", en el que reseña las *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause* (Madrid, 1865), de Juan Manuel Ortí y Lara; "Algunas consideraciones sobre la filosofía de la historia", en la que comenta el discurso de ingreso en la RAH, de Fernando de Castro, *Caracteres históricos de la Iglesia Española* (1866); etc.

La filosofía española… de Vidart tuvo un considerable impacto. Fue reseñada elogiosamente por Salvador Constanzo, Juan Uña y Gómez, Eduardo Rute, José Navarrete, entre otros, y desde luego, por Gumersindo Laverde, quien estaba en contacto con el propio Vidart mientras la componía y con Juan Valera, a quien planteó la posibilidad de ponerla prólogo. Sin embargo, las orientaciones filosóficas racionalistas, de manera especial la krausista predominante, se posicionaban por entonces ante la filosofía española en la línea progresista de Sánchez de la Campa. Si durante el primer lustro de los años sesenta algunos llegaron a mirar con simpatía nuestro pasado filosófico, la persecución de los textos vivos y la primera cuestión universitaria, los llevaron de nuevo a negar la compatibilidad de la libertad con el catolicismo romano, y de la razón filosófico-científica con la doctrina de la fe católica. Consideraban imposible, por lo mismo, que hubiera existido filosofía y ciencia en España, donde no hubo libertad de pensamiento por el absolutismo político y el fanatismo religioso y su Inquisición. No sólo negaban la existencia de una tradición filosófica española, sino también que el estudio de nuestros grandes filósofos y científicos del pasado católico pudiera contribuir al desarrollo de la filosofía, las ciencias y la cultura moderna en España.

Un Juan Valera cada vez más inclinado al racionalismo no prologó la obra de Vidart, que consideraba una "reseña general muy ligera" (Valera, 1873, 258). Laverde en cambio se tomó muy en serio la composición de su reseña, que apareció más de un año después en *La Abeja Montañesa* (1867), y casi dos años más tarde formando parte de sus *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública* (Lugo, 1868). Esta demora se debió a la intención de Laverde "de añadir alguna que otra noticia a las acopiadas por el Sr. Vidart" (ibid., 330), y ciertamente

logró subsanar sus lagunas más lamentables, no sin excederse por el extremo contrario, incluyendo autores y obras que pertenecían más bien al pasado olvidable. Con todo, esta reseña es modélica e imprescindible, pues difícilmente se puede valorar la obra de Vidart sin tenerla presente como el necesario contrapunto, no sólo para apreciarla en su justo valor, sino para formarse un juicio más adecuado del estado de la historiografía de la filosofía española al finalizar los años 60.

En su extensa reseña de 65 páginas (1868, 328-392), Laverde elogiaba la monografía de Vidart, que consideraba una auténtica historia de la filosofía "sucinta y compendiosa", pero "muy por encima de cuantos libros hay relativos al mismo asunto (Ibid., 330). Apreciaba Laverde especialmente su concepción del proceso de la filosofía en España como una tradición, en la que toda doctrina filosófica está marcada desde el origen por dos caracteres esenciales, "dogmática y creyente". Reconocía que esa caracterización era subjetiva, hipotética, pero defendía que esa "hipótesis tiene mucho de probable y verosímil" (Ibid.). La religión católica era a juicio del tradicional Laverde "el eje de oro de la civilización española", la base firme y permanente de sus creencias en todas las crisis y cambios sociales y científicos que registraba la historia de España. El equilibrado enfoque adoptado en su monografía por Vidart, que armoniza tradición y progreso, agradaba a un Laverde, más inclinado a la tradición, y convencido de que ese principio religioso seguía siendo "la base de nuestra nacionalidad y de nuestra filosofía" (Ibid., 377).

Reconocía Laverde que era entonces imposible, por la falta de estudios, ofrecer una clasificación adecuada de nuestra filosofía de los grandes siglos XVI y XVII, pero consideraba viable y conveniente adelantar una clasificación empírica, provisional, cosa que no había hecho Vidart. Laverde proponía entonces distinguir en ese período, además de *rabínicos* y *lulianos*, *aristotélicos escolásticos*, *aristotélicos clásicos*, que "procuraban estudiar directamente la filosofía del Estagirita e interpretarla por sí mismos, auxiliados de los conocimientos filológicos de entonces" (Ibid., 347), *místicos*, cuya filosofía viene a ser "un neoplatonismo cristiano, o un cristianismo neoplatónico" (Ibid., 349), *eclécticos* o "filósofos no sistemáticos" -donde tiene en cuenta a Tomás Lapeña-, que fueron a su juicio de tres clases, a saber, lógico-metafísicos, físicos y ético-políticos, y, finalmente, *pensadores críticos.* Laverde no sólo aportaba una clasificación empírica, de la que adolece la exposición de Vidart, sino que completaba ésta de manera muy considerable en todos los apartados de la clasificación, y enriquecía sus fuentes secundarias.

Laverde compartía con Vidart que la filosofía española comenzó a decaer en el siglo XVII, si bien, en la reseña, expone a su manera ese proceso y sus causas. En el período de los Austrias, en efecto, la filosofía española formaba a su juicio un único proceso, que creció y se ensanchó en tiempos de Carlos I y Felipe II, para estancarse, petrificarse y entrar en decadencia en los reinados sucesivos por la falta de libertad académica, no religiosa o política. En efecto, el predominio del escolasticismo en nuestra filosofía oficial impidió a su juicio la incorporación de los novedosos desarrollos filosóficos y científicos acontecidos en Europa, el sectarismo y la sofistería se impusieron a la indagación racional y la búsqueda de la verdad. Sin querer entrar en una exposición de las causas de la decadencia filosófica en España a medida que avanza el siglo XVII -Laverde habla de causas generales, que son las mismas que hicieron decaer a la nación española y su civilización en sus

distintos aspectos, y de causas secundarias-, pero insiste en que esa falta de libertad académica, el sectarismo y la sofistería fueron la causa más inmediata de nuestra decadencia filosófica (Ibid., 362-363)

Con relación al último período de nuestra historia filosófica, que abarca el tiempo del antiguo régimen dominado por los borbones, Laverde vuelve a reelaborar la clasificación de Vidart, y a ampliar de manera muy considerable la nómina de autores aportada por éste, que parece ceñirse a los más conocidos. Distingue Laverde tres etapas en nuestro siglo XVIII extenso, la primera de progreso que llega hasta el advenimiento de Carlos III, la segunda de apogeo que llega hasta la guerra de Independencia, y la tercera de decadencia que llega hasta la muerte de Fernando VII. A través de ellas se desarrolla a su juicio un único proceso en el que interactúan tres tendencias -Vidart sólo distinguía a los renovadores y a los conservadores-, la de los importadores de los sistemas modernos, la de los conservadores de los sistemas antiguos, y la de los ''scépticos reformados'', llamados más adelante ''eclécticos'', que subordinaban los sistemas a la razón y la experiencia, y estas a la fe católica (Ibid., 364). Vidart, en cambio, incluía a los eclécticos dentro de los receptores y novatores. Laverde enriquece la clasificación de Vidart, y corrige y completa desde su punto de vista tradicional la nómina de autores propuesta por el jóven artillero y el formato de su exposición en estas tres etapas. La diferente apreciación de los autores por parte del histórico-tradicional Laverde es manifiesta, como también su mejor conocimiento de las fuentes.

En su análisis del capítulo segundo, *Breves indicaciones sobre el estado actual de la Filosofía en España,* entiende Laverde que la clasificación de Vidart no es sistemática, sino histórica, incongruente e incompleta, hecha en función de la claridad y para deslindar más o menos perfectamente en secciones los sistemas que han florecido en los últimos 30 años (ibid., 378). En la primera sección, ''Eclecticismo'', Laverde observa que se vincula esta orientación con el eclecticismo francés de Cousin, no con el español del período anterior, y cuestiona el orden cronológico de Vidart, pues es más correcto a su juicio que López de Uribe preceda a García Luna, y Fernández Espino a Campoamor y Valera. Empeñado Laverde en interpretar esta sección, no tanto como la de aquellos autores influidos por el eclecticismo francés, sino como la de aquellos en que domina un criterio ''ecléctico'', añade en ella a escritores morales y políticos que han escrito filosofía con ese criterio, a saber, ''Donoso Cortés, antes de su conversión, Martínez de la Rosa, Alcalá Galiano, Pacheco, Morón, Cirilo Álvarez, Olózaga, Benavides, Gil y Zárate, Colmeiro, Ríos Rosas, Posada Herrera, Cánovas del Castillo y otros conocidos publicistas de la escuela doctrinaria'' (Ibid., 379). La segunda sección, ''Espiritualismo creyente'', le parece a Laverde ''vaga y elástica'', pues podría dar cabida a eclécticos creyentes, como Fernández Espino, e incluye de facto un conjunto heterogéneo y abigarrado de autores, donde hay platónicos y aristotélicos, tomistas y cartesianos, tradicionalistas y semi-racionalistas; además, Laverde procede a subsanar las omisiones que encuentra en ella, tanto en la bibliografía de los autores incluidos, como en la nómina de autores -añade una veintena de autores y obras-, que a su juicio deberían estar incluidos conforme al criterio de Vidart, pero que no lo están.

Le parece un tanto incongruente a Laverde, que, junto a una sección cajón de sastre, como ''Espiritualismo creyente'', se pongan secciones más concretas y precisas, como ''Iniciadores del hegelianismo'' y ''Krausismo'', y no una sección

más amplia como "Filosofía alemana". Laverde completa sin mucho acierto la nómina de los iniciadores del hegelianismo, y con más tino la de los "Krausistas" españoles. La sección "Direcciones individuales", le parece desafortunada, por considerar que no hay tal cosa en filosofía, donde a su juicio no hay progreso, y los sistemas de los autores forman parte de grandes orientaciones, como el sensualismo, el espiritualismo, el idealismo, o el panteísmo. Tampoco le parece acertado incluir una sección dedicada a "Revistas científicas y libros omitidos", pero se detiene a completar la bibliografía aportada por Vidart en este apartado, y lo hace abundantemente, masivamente.

La clasificación de Vidart es en fin valorada por Laverde como incompleta. Se pregunta si no hubiera sido conveniente introducir una sección de "Kantismo", en la que él incluiría a "Rey y Heredia, *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, y a Nieto y Serrano, *Bosquejo de la ciencia viviente*" (Ibid., 382). Entre las direcciones generales de la filosofía moderna, que echa en falta, menciona dos: "la Escuela escocesa (Mora, Martí de Eixalá, Monlau, Beato, Llorens, etc.) y el Empirismo (García, Cavaller, Mata, Assuero, etc.)" (Ibid., 384-385).

El *Anexo*, con el que Vidart completó su obra, le parece a Laverde un "verdadero complemento" de la sección segunda, escrito también con claro discernimiento, amplitud de miras, entusiasmo científico y un sentido crítico benevolente y constructivo (Ibid., 389). En sucesivas ediciones, concluye Laverde, Vidart debería subsanar dos defectos importantes, en primer lugar, la falta de proporción entre el valor de los autores y doctrinas, y la extensión con la que han sido expuestos, y, en segundo lugar, el no haber dado cabida a los filósofos portugueses. Laverde era partidario, como sabemos, de que la historia de la filosofía española fuera una historia de la filosofía ibérica. Y a un tercer defecto alude todavía Laverde, pidiendo que la historia de la filosofía ibérica se exponga en sus interconexiones con la historia de otros productos de la civilización, como la Teología, el Derecho, la Literatura, las Artes, la Instrucción pública, las costumbres, etc.

Poco después de aparecer los *Ensayos críticos…* de Laverde, se publicó el manual en latín, para uso en los estudios eclesiásticos, *Philosophia Elementaria* (1868), de Fray Ceferino González y Díaz Tuñón O. P. (1831-1894), formado en la universidad de Santo Tomás de Manila, en la que ejerció además la docencia de filosofía y teología. Fray Ceferino había regresado a España en 1866, donde impulsaba con éxito la regeneración católica y tomista de la filosofía española. El cuarto volumen de su manual, dedicado a la *Ethica et Historia Philosophiae*, contenía entre las páginas 177 y 427 un manual de historia de la filosofía, que se articulaba en dos grandes períodos, separados por la vida de Cristo y el advenimiento de la revelación cristiana. El dominico dividía a su vez el período precristiano en tres épocas, a saber, la primera desde su exordio (Hebreos, Indios, Chinos, Persas, Egipcios) hasta su introducción en forma científica y racional entre los griegos, la segunda desde los Milesios hasta la instauración socrática, y la tercera hasta la filosofía romana precristiana que concluye con Séneca; el período cristiano, por su parte, se articulaba también en tres épocas, a saber, una cuarta desde los padres de la Iglesia de Cristo hasta Carlomagno, la quinta o época de la escolástica hasta la instauración de la ciencia étnica (Renacimiento) en el siglo XV, y, por último, la sexta o moderna que llega hasta su tiempo en el siglo XIX.

Ceferino González O.P. no aceptaba la existencia de la tradición filosófica específicamente española, propuesta por Laverde, sin embargo, como en el caso de la *Historia Philosophiae* del padre Fernández Cuevas S. I., y por la misma razón, es decir, por ir dirigida a estudiantes españoles, introdujo en cada época de su historia universal de la filosofía a los filósofos españoles correspondientes cronológicamente y más significativos (González, 1868, IV, 179). Así, esta historiografía "Conservadora reivindicativa" del tomista dominico presenta a Lucio Anneo Seneca en la tercera época del primer período, tercera edad (ibid., cap. III), dentro de la filosofía romana (ibid., cap. III, § 8, 228-230); en la primera época del segundo período, cuarta edad (ibid., cap. IV), a Isidoro de Sevilla (ibid., cap. IV, § 8, 256-261); en la segunda época del segundo período, quinta edad (ibid., cap. V), a Raimundo Lulio (ibid., cap. V, § 5, 282-290), y a los hispanojudíos e hispanoárabes (ibid., cap. V, § 7 [295-296]. Tuphail. Averroes. Avicebrón. Maimónides); en la tercera época del segundo período, sexta edad (ibid., cap. VI), dentro del tránsito de la filosofía escolástica a la moderna (ibid., cap. VI, art. 1), presenta a Francisco Suarez (ibid., 307), Melchor Cano (ibid., 307), Luis Vives (ibid., 309-311), y a Raimundo Sabunde (ibid., 316) como precursor de este período de transición; en esta sexta edad, al hablar de los discípulos de Krause (ibid., § 4) en el artículo dedicado al panteísmo moderno (ibid., art. 4), escribe "in nostra vero Hispania Sanz del Rio" (ibid., 346), pero al presentar la filosofía escocesa (ibid., art. VII, § 1) no menciona a Eixalá, ni a Llorens; y, en fin, añade un artículo donde incluye a los filósofos españoles modernos (ibid., cap. VI, art. 9, pp. 398-418), articulados cronológicamente por siglos:

> Art. 9. Filósofos españoles (398-418): § 1. Filósofos españoles en el siglo XVI (398). Vázquez, Toledo, Arriaga. - Soto, Báñez, Juan de Santo Tomás. - Autores del *Curso Complutense de Artes*. - Juan Huarte (399). Oliva Sabuco (400). Sepúlveda (401). Fox Morcillo (ibid.). Gómez Pereira (402). Francisco Vallés (ibid.). Andrés Laguna (403).
>
> § 2. Filósofos españoles en el siglo XVII. Caramuel (404). Isaac Cardoso (405-409).
>
> § 3. Filósofos españoles en el siglo XVIII. Feijoo (409). Hervás y Panduro (410). Andrés Piquer (410). Fernando Ceballos (414). Jovellanos (414-415)
>
> § 4. Filósofos españoles en el siglo XIX. Balmes (416). Donoso Cortés (417). Observación sobre la filosofía de los españoles (418).

Al presentar a los filósofos españoles del siglo XVIII insiste en que su posición ecléctica, de la que no eran a su juicio conscientes, suele ser sensualista en lógica e ideología, pero espiritualista en ética, por lo que derivan con frecuencia en incoherencias y posiciones aberrantes. Y, en su observación final, concluía el dominico que la filosofía española reivindica como máxima propia "*unitatem cum varietate seu libertate*" (Ibid., 418), es decir, aspiraba a ser dogmática y una, en cuanto que se desarrolla desde los principios de la razón natural y la fe católica, sin dejar de ser a la vez variada y libre en cuanto que, salvados esos principios verdaderos, aspiraba a la máxima variedad de opiniones y sentencias. La filosofía española moderna estaba a su juicio libre de los grandes errores de la filosofía moderna, a saber, el racionalismo, el materialismo, y el panteísmo, "no tiene la originalidad del error, sino sólo la originalidad de la verdad, que permiten la razón natural, el sentido común y la fe católica" (Ibid.). Lo que esperaba y deseaba ante todo la filosofía española de entonces era a juicio del dominico la llegada de un escritor sabio y con sentido patriótico que compusiera su historia, además,

recomendaba que en el cumplimiento de esta tarea recibiera todo el apoyo necesario por parte de las autoridades políticas (Ibid.)

En realidad, fray Ceferino González subsumía la ciencia y la filosofía moderna de y para la sociedad industrial en la filosofía perenne católica y su teología, y defendía ante todo la necesidad de regenerar la teología católica en España, auténtica raíz a su juicio de la filosofía española. Por eso, el dominico dio un *coup de grâce* al proyecto de *Biblioteca de Filósofos Españoles*, propuesto por Laverde, defendiendo frente al mismo en 1869 lo perentorio y primario de poner en marcha una *Biblioteca de Teólogos Españoles*.

A diferencia de fray Ceferino que aspiraba a una regeneración de la teología y la filosofía católica, tomista, en España, Patricio de Azcárate seguía trabajando en los primeros setenta para generar una filosofía española moderna compatible con la fe tradicional católica. Esta modernización de la filosofía española pasaba a juicio de éste por retomar los orígenes de nuestra filosofía moderna, interrumpida en el Renacimiento, y enriquecer el cauce castellano de la filosofía moderna, todo ello mediante traducciones de grandes filósofos clásicos y modernos afines a nuestros filósofos. A tal efecto puso en marcha en la editorial Medina y Navarro la *Biblioteca Filosófica* (*BF*), dedicada a la publicación de sus traducciones filosóficas, a saber, *Obras completas de Platón* (1871-72, *BF*: 1-11), *Obras de Aristóteles* (1872-1875, BF,12-21), y *Obras de Leibnitz*, (1877, BF, 22-26). En su prospecto de la Biblioteca Filosófica, Azcárate había anunciado la edición de obras de Kant, pero se le adelantaron Alejo García Moreno y Juan Ruvira, que publicaron dentro de la esa biblioteca su versión castellana de la *Lógica de Kant* (1875) desde la versión francesa preparada por J. Tissot .

Esta considerable labor de traducción fue desarrollada por un Azcárate afín a la posición histórico-progresista, que concedía la existencia de caracteres históricos de la sociedad española, su lengua y su civilización, como condicionantes de la modernización de la filosofía en España, y defendía la conveniencia de conectar las aspiraciones presentes de filosofía moderna en la España decimonónica con el vigoroso germinar de la filosofía moderna en la España renacentista. Se comprende esta inclinación de Azcárate hacia la posición historiográfica histórico-progresista, si tenemos presente el avance de las propuestas y reivindicaciones de los historicistas tradicionales que promovían el renacimiento de la tradición filosófica española desde mediados los años 50.

La Reconquista y la tendencia a unir la patria con la religión católica, a juicio de Azcárate, produjo "un espiritualismo radical, que ha formado constantemente la base del carácter nacional de España" (Azcárate, 1871, v. I, Int., V-VI). En el siglo XVI, esa tendencia espiritualista inclinó según él nuestro germinar filosófico moderno hacia el panteísmo místico característico del renacimiento, es decir, el platonismo alejandrino (*Ibid*.). Dado que ediciones de las obras completas de Platón, como la francesa aparecida a finales de los años 60 en la Biblioteca Charpentier, permitían entonces distinguir entre el pensamiento de Platón y el pensamiento neoplatónico alejandrino, Patricio de Azcárate comenzó su Biblioteca Filosófica con la traducción española de las obras completas de Platón a fin de purificar nuestro tradicional espiritualismo platónico, pues consideraba imperativo patriótico conservar el espiritualismo base de nuestro carácter nacional y "una de las glorias de España" (*Ibid*., Int., V-VIII)

Azcárate sabía que el aristotelismo y la tendencia a conciliar a Platón con Aristóteles fueron también nervios de nuestra filosofía renacentista, y conocía la aportación histórico-filológica de la historiografía francesa a la traducción y el conocimiento de las obras del Estagirita. Por eso afrontó la traducción de Aristóteles, si bien se limitó a traducir aquellas obras que consideraba de interés para su tiempo, a saber, las morales, políticas, lógicas, psicológicas, en todas las cuales sigue principalmente las ediciones y traducciones de Jules Barthelemy-Saint-Hilaire, y también las metafísicas, en las que sigue la versión francesa de A. Pierron y Ch. Zevort (París, 1840). Tenía en cuenta la tradición aristotélica española, por eso utilizó la versión latina de la *Política*, de Ginés Sepúlveda, y la del *Tratado del Alma,* de Sebastián Pérez.

Después de la traducción de las obras de las dos grandes columnas clásicas de la filosofía, Azcárate creía que debía seguir su Biblioteca de Filosofía con la traducción de las obras de Leibniz, cuyo modelo filosófico es Platón (Azcárate, 1877, v. I, p. VIII). En el siglo de Leibniz, España guardaba silencio en filosofía, mientras Cervantes ilustraba nuestra vida práctica a través de *Don Quijote*…, según Azcárate, que parece ver en Leibniz al filósofo racionalista más afín a nuestra tradición filosófica.

En 1870, el krausista Federico de Castro había publicado su original e influyente ensayo *Cervantes y la filosofía española,* en el que desarrollaba la interpretación contrafáctica de la historia moderna de España como de opresión política y religiosa, y la mitificación de Cervantes como genio y exponente del espíritu nacional español, adelantadas en su reseña de la obra de Azcárate, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*. A juicio de Castro, según vimos, cada civilización tiene su filosofía que penetra y se refleja en sus costumbres y en su derecho, en su ciencia, en su literatura y en sus artes, etc. En la civilización hispánica, la monarquía Habsburgo y la Iglesia romana, extranjeras y opresoras del espíritu del pueblo español, impidieron la filosofía española moderna, que había de circular en la lengua nacional, española, y la suplantaron mediante una filosofía oficial escolástica, abstracta y vacía, recalcitrante y extraña, que circulaba en latín al margen de la vida científico-técnica, literaria y artística de la sociedad española.

Azcárate había considerado ya que Cervantes era el más filósofo de nuestros poetas y el más poeta de nuestros filósofos, y, junto con Gómez Pereira, el verdadero fundador de la moderna filosofía del sujeto. En su *Cervantes...,* Castro sostenía que el juicio estético como el científico es "universal y eterno; se adelanta a todo lo que le rodea; revela y revelando educa" (Castro, 1870, 47), y que Cervantes era el genio, el poeta épico identificado con el espíritu de su pueblo, en cuyas obras "universales, imperecederas, e inagotables" se reflejaba la auténtica filosofía española moderna. El genio poético cervantino habría acertado a cultivar los únicos géneros populares del momento, el drama y la novela, y así fue salvado de la opresión de una administración extranjera, como también lo fue Lope, por el "instinto superior del pueblo" (Ibid., 4-5).

Cervantes era presentado por el catedrático de Metafísica de la Universidad de Sevilla como una suerte de Kant a la española, referente por excelencia del pensamiento español moderno, que ofrecía en su novelística y dramaturgia un planteamiento inspirador de la problemática filosófica contemporánea y una primera síntesis superadora de la misma. Desde la obra cervantina, cuyo sentido empezaba a vislumbrarse en los primeros compases de la contemporaneidad, el filósofo español podía construir una filosofía española contemporánea. Según

Castro, el *Quijote* planteaba de manera inspiradora la oposición entre el espiritualismo idealista y el materialismo sensualista, que se desarrolló en la modernidad a partir de Descartes y Bacon, y cuya superación era a su juicio y el de Azcárate el problema de fondo de la filosofía en su tiempo; además, la obra cervantina ofrecía al filósofo español las claves para fundar el sistema filosófico armónico, superador de ese antagonismo fundamental de la vida contemporánea. Pues la filosofía española se caracterizaba a juicio de Castro por ser armónica, y estaba llamada a dominar los períodos sintéticos de la filosofía. Pensaba Castro que no arraigan en nuestro suelo las tendencias filosóficas exclusivas.

Federico de Castro era consciente de que no faltaban autoridades filosóficas, literarias y críticas a las que su original enfoque merecía una sonrisa desdeñosa, por considerarla "efecto del juvenil arrebato y de la juvenil poesía con que toda nueva institución busca en lo pasado esclarecido abolengo y poderosos valedores…" (Castro, 1870, 3). Y, en un primer momento, fue así. Pero esta historiografía histórico-progresista cultural, contrafáctica, mitificadora, que busca la filosofía española en su reflejo en los distintos ámbitos de la cultura española, de manera especial en la literatura y las artes, se afianzará pronto en los herederos del krausismo, que por lo mismo rectificaron su tesis inicial sobre los efectos culturales de la opresión política y la intolerancia religiosa. Si en un principio consideraban que la falta de libertad había paralizado la creación filosófica, científica, literaria y artística, a comienzos de la Restauración Manuel de la Revilla defendió que la opresión no había afectado a la literatura y a las artes.

A medida que nos aproximamos a la Restauración monárquica, predomina el punto de vista tradicional en los estudios monográficos sobre filósofos españoles y Gumersindo Laverde era el autor de referencia de quienes hacían suya la tarea de componer la historia de la filosofía española. En 1873, dentro de la Biblioteca de Autores Españoles (*BAE*), apareció el volumen antológico de historia de la filosofía española, preparado por el historiador Adolfo de Castro (1823-1898), *Obras escogidas de filósofos, con un discurso preliminar del Sr. Adolfo de Castro* (Madrid, Rivadeneyra). Como indica su título, este volumen antológico de filósofos españoles (*BAE,* n.° 65) tiene dos partes: el discurso preliminar de Castro en 150 apretadas páginas, y una antología de textos de moral y de sabiduría cristiana de autores nacidos en la Península Ibérica, entre el filósofo hispano-romano Seneca y el conceptista barroco Baltasar Gracián S. I.

Considerado en sí mismo, el discurso preliminar de Castro es un extenso y completo despropósito, pues lejos de cumplir lo que promete, e. d., ser "un bosquejo de la historia de la filosofía en España hasta nuestros días, comparada con la de los extranjeros" (Ibid., CL) es un farragoso escrito, parcial, desdibujado e incompleto en su presentación de la filosofía y de los filósofos españoles, y patético hasta el ridículo en su reivindicación de los mismos como precursores o como autores originales de ideas, con las que se habrían adelantado o refutarían filósofos modernos de los siglos XVIII y XIX. De facto, la introducción de Castro es un conglomerado de datos biográficos incompletos, breves exposiciones externas y deslavazadas de doctrinas, juicios críticos de diversa procedencia sobre sus méritos, citas de textos de distinto tamaño, en ocasiones de enorme extensión, sobre autores españoles, ordenados cronológicamente, y no siempre bien. Castro mezcla filósofos, con moralistas y escritores católicos ascéticos y didácticos, y reduce la filosofía a moral y sabiduría mundana de inspiración cristiana, mientras

deja la filosofía teórica y las ciencias sin mencionar. No hay equilibrio ni temático, ni valorativo, ni de extensión, en el tratamiento de los filósofos españoles y sus obras. Amputa especialmente autores hispanojudíos e hispanomusulmanes, y concluye en las dos primeras décadas del siglo XIX. Alguna vez acierta al indicar precursores españoles que aportaron ideas o argumentos con proyección en el proceso filosófico moderno, v. g., Juan del Espino de Pascal en sus *Cartas Provinciales*; pero la mayoría de sus indicaciones de precursor o de influencia, y son muchas, producen bochorno, como la pretendida influencia del capuchino fray Antonio de Fuente Lapeña, y su obra *El ente dilucidado* (1676), en *Principia mathematica*… de Newton, o considerar a José del Campo-Raso y su *Elogio de la nada* (1756) como precursor y refutador por adelantado del inicio de la lógica de Hegel y su identificación del ser y la nada, -por citar dos de las más hilarantes. Entre sus juicios más desatinados, está su menosprecio de Feijoo –"no merece el nombre de filósofo… no hay [en él] un pensamiento original digno de memoria… la trivialidad es el alma de sus discursos…(CXX)-, o de Pablo Olavide –"ni como filósofo impío, ni como filósofo cristiano pasaba de ser una medianía muy mediana" (CXXX)

El despropósito del volumen lo completa su antología de autores y textos, que son de moral y sabiduría cristiana, y en modo alguno componen una selección representativa de los filósofos y las doctrinas protagonistas de la historia de la filosofía española. La presentación de los autores se articula en dos partes, con una primera de "Juicios críticos y citas notables" sobre el autor, y la segunda que contiene los textos seleccionados del autor; pero no hay uniformidad, ni proporción en las presentaciones ni en la articulación, ni en la extensión, por ejemplo, Séneca es el autor con una presentación más extensa que ocupa 76 páginas -11 páginas con "juicios críticos y citas notables", y 65 páginas con textos-, mientras que el autor presentado de manera más breve, Bartolomé de Albornoz, llena 2 páginas -0 páginas con "juicios críticos y citas notables", y 2 páginas con un texto sobre la limosna. Indico a continuación los autores y textos que componen la infausta antología de Adolfo de Castro, de los cuales sólo Séneca, Lulio y Vives merecerían formar parte de una selección de 14 protagonistas de nuestra histórica filosófica, y no por los textos que selecciona el erudito gaditano.

Para entender esta deriva de la historiografía tradicional de Castro hacia textos de moral y sabiduría cristiana, conviene tener presentes dos supuestos que presiden su investigación y tal vez una directriz de su editor. Ante todo, considera el erudito historiador, que nuestra tradición filosófica se caracteriza por ser católica, y no duda en hacer una encendida defensa de la Inquisición (XCII-XCVII). La filosofía católica es la tradicional filosofía de los severos pensadores españoles, que han expuesto y difundido sus ideas dentro del sistema católico (Ibid., CXLV-CXLVI). En segundo lugar, Castro consideraba que la filosofía abstracta, los grandes sistemas modernos de filosofía, sólo podían tener un sentido práctico, a saber, sus enseñanzas morales, y que la moral verdadera, sin rastro de extravíos, era la moral católica. Castro no dudaba que la filosofía (moral) católica seguía siendo la llamada a ordenar la acción en la civilización española moderna. En fin, no se debe olvidar que Castro ya había editado dos volúmenes en la *BAE*, y que el editor de esta biblioteca, Manuel Rivadeneyra, pensaba que los españoles no gustaban de los libros de filosofía teórica, ni los compraban, y que una antología de textos de moral y sabiduría cristiana, aunque fuera de filósofos, no desentonaba del todo en su Biblioteca de Autores Españoles.

Este volumen 65 de la *BAE* fue un árbol caído en el camino de la recuperación de los estudios históricos centrados en nuestra filosofía, y mereció el olvido de que ha sido objeto. Impactó, p. ej., negativamente en Juan Valera, quien lo reseñó detenidamente en su ensayo crítico, "De la filosofía española" (1873), en el que, como por reacción al mismo y a la atmósfera tradicional sobrevenida, define su respuesta negativa a la cuestión de la existencia de una filosofía nacional española, posicionándose además frente al ensayo de Vidart y el programa tradicional de Laverde.

En ese ensayo crítico, en efecto, Valera analiza el significado de "filosofía nacional", a fin de responder de manera más precisa a la cuestión de la existencia de la filosofía española. Si por filosofía nacional entendemos, lo que se entiende, cuando se habla de filosofía francesa o alemana, es decir, un proceso filosófico unitario, específico, moderno -posterior a la ruptura de la unidad católica y latina en Europa-, protagonizado por filósofos, escuelas y corrientes que desarrollan sistemas y métodos filosóficos en la lengua nacional, con cierta unidad y caracteres propios, y que tiene en fin un influjo extraordinario en la historia general de la filosofía (Valera, 1918, 259), entonces, concluye Valera, no ha existido, ni existe la filosofía española, como tampoco ha existido la filosofía italiana. La considerable actividad filosófica de las últimas décadas ha dejado algunos escritos apreciables, pero que son algo "anacrónico y anticuado" o imitaciones mejores o peores de filosofías extranjeras (Ibid., 262). No ha existido, ni existe a juicio de Valera una filosofía nacional española, como la hay francesa desde Descartes, o alemana desde Kant.

Si se abandona ese concepto fuerte de "filosofía española", y se adopta el concepto débil de conjunto de filósofos que sólo comparten en principio el haber nacido en España o el haber desarrollado en ella su obra y su enseñanza, y que además han sido influyentes en la filosofía y la civilización occidental, contribuyendo al desarrollo de la filosofía cristiana, de la filosofía rabínica, de la filosofía musulmana, de la escolástica, de la filosofía renacentista y de la escolástica nueva (Ibid.), entonces si cabe hablar de filosofía española y darla a conocer es una tarea patriótica. Hasta aquí Valera no parece situarse lejos de la posición del matemático de la Campa. Sin embargo, no era partidario el liberal Valera de una concepción revolucionaria del progreso, pues estaba convencido de que este supone cierta continuidad con el pasado; por eso propone publicar otro volumen de la BAE para divulgar "nuestra antigua cultura y enlazándola con la nueva"; negocio de la mayor importancia para que esta nación se regenere y vuelva a ser tan grande y gloriosa como ya lo fue en otros siglos (Ibid.,299-300)

No se opone el gran escritor cordobés a la posibilidad de un concepto intermedio de "filosofía española", que pudiera resultar del estudio de las filosofías de los naturales o residentes en la península ibérica, y que consistiría en la existencia de cierta unidad y características propias de las filosofías desarrollas en la civilización ibérica. Si bien, Valera sostiene que entre nosotros casi todo está por estudiar en la investigación de esa posible filosofía española de los filósofos ibéricos de todas las épocas. Pues, si el libro de Vidart no puede ser considerado a su juicio una historia de la filosofía española, menos aún puede serlo el discurso introductorio de Castro, y ninguno de los dos aporta nada a la dilucidación del concepto medio de filosofía española. Y tampoco son verosímiles las ingeniosas invenciones de Laverde, quien habla sin fundamento de una filosofía española con

carácter propio, de entrelazamiento de doctrinas y de escuelas, como senequismo, averroísmo, maimonismo, lulismo, suarismo, vivismo, gomezpereirismo, o huartismo. De todas estas supuestas escuelas españolas, tal vez tengan alguna credibilidad el averroísmo y el lulismo, argumenta Valera, pero ninguna otra, pues el sistema de un filósofo tiene que ser de gran formato, novedoso y enormemente influyente, para que en historia de la filosofía esté justificado añadir un ismo a su nombre, por ejemplo, y en lo que a filósofos del siglo XIX se refiere, si acaso cabe hablar de hegelianismo o krausismo, y este no es el caso en la mayoría de los filósofos españoles *ismificados* por Laverde (Ibid. 262-263).

No puede disimular Valera, pese a sus esfuerzos por mantener la cortesía, la decepción y el desagrado que le ha producido el volumen antológico de Adolfo de Castro, de hecho, recrimina su defensa de la Inquisición, e incide y pone en evidencia todas las insuficiencias que comentamos al presentarlo anteriormente, es decir, su concepto lato e inapropiado de filosofía, su deficiente selección de autores y textos, en la que se desatiende a los filósofos hispano-musulmanes e hispano-árabes, lo infundado y ridículo de muchas de sus reivindicaciones de precursor y fuente de ideas o argumentos en favor de nuestros autores, etc. (Ibid., 264-265). Hay libros de "más alta filosofía en castellano", insiste Valera, que los seleccionados por Castro en su católico volumen antológico, y él mismo procede en positivo a subsanar lagunas, ante todo, presentando a los grandes filósofos hispanojudíos, por los que sentía gran aprecio e interés, y que habían sido estudiados por historiadores extranjeros, conocidos y citados por Valera, como Munk, Franck, Sachs, Geiger y Cassel, entre otros. El gran escritor cordobés se detiene especialmente en Ibn Gabirol y Jehudah Halevi, y propone dedicar un volumen antológico de la *BAE* a presentar este capítulo glorioso de la filosofía española, que protagonizaron los escritores judíos españoles (ibid., 280-281). Además, concluye pidiendo un segundo volumen antológico de filósofos españoles, en el que "pudiera el Sr. D. Adolfo de Castro mostrar más severidad y dar cabida a obras de verdaderos filósofos, pues en efecto, las hay" (Ibid., 299)

d. De la polémica de la ciencia española a la reivindicación de la filosofía regional andaluza (1876-1891)

En los albores de la restauración monárquica, la segunda cuestión universitaria y la polémica de la ciencia contribuyeron a decantar las posiciones, que se desarrollaron hasta los años 90, ante la cuestión de la existencia de la filosofía española y la perentoriedad de los estudios históricos sobre la misma, a saber: la negativa de los krausoinstitucionistas, krausopositivistas y de la mayoría del resto de herederos del krausismo; la también negativa de los tradicionales católicos partidarios de la renovación de la teología tomista y su *Philosophia perennis*; y la positiva de Marcelino Menéndez Pelayo que replanteó las propuestas de recuperación de la tradición filosófica española, de Gumersindo Laverde, y que además realizó por sugerencia de éste proyectos históricos monumentales sobre nuestra heterodoxia o sobre nuestra estética. Nos interesa en este apartado poner de manifiesto cómo evoluciona, entre otras concepciones del período, la concepción pelayana de la filosofía española y su historia hasta que trasmite su legado a su discípulo Adolfo Bonilla San Martín.

Empezaremos analizando la posición historiográfica de Menéndez Pelayo en su serie histórica *La ciencia española,* en la que publicó su exposición del programa tradicional de Laverde para el restablecimiento de la tradición filosófica española.

Poner en el centro de la vida cultural española esa renovada reformulación del programa laverdiano, era en realidad el objetivo de la polémica de la ciencia, protagonizada por el joven Menéndez Pelayo. Es un error grave de apreciación, por desgracia demasiado frecuente, confundir la polémica de la ciencia, la cual fue una estrategia de difusión, con la serie histórica *La ciencia española,* que fue objeto de tres ediciones corregidas y aumentadas entre 1876 y 1890, y en la que Menéndez Pelayo no sólo desarrolló de manera actualizada el programa de Laverde, sino que lo enriqueció además con valiosos estudios monográficos y un monumental inventario del patrimonio bibliográfico de la cultura hispánica.

Constituye así mismo otro error grave de apreciación, lamentablemente difundido, considerar que el joven Marcelino fue poco más que pluma y amanuense de las ideas y proyectos de Laverde. Por eso, conviene recordar que una cosa es proyectar una polémica sobre la ciencia española, una historia de la heterodoxia o de la estética en España, y acumular datos e ideas generales sobre el tema, como hizo don Gumersindo, y otra muy distinta buscar las fuentes primarias y secundarias en las bibliotecas históricas españolas y europeas, leer y analizar esas fuentes, componer las cronologías y esquemas de desarrollo de las ideas cardinales de obras históricas monumentales, y crear la composición narrativa de las mismas con un estilo primoroso, como hizo el precoz polemista y grandísimo historiador, Menéndez Pelayo. Ciertamente, Laverde hizo más que nombrar temas e indicar bibliografía, también aportó datos, ideas y consejos a Menéndez Pelayo, quien nunca renunció a su independencia de criterio en el desarrollo de su investigación y en la composición de las tres ediciones de *La ciencia española*, o en la de la primera edición de los *Heterodoxos españoles* y de la *Historia de las Ideas estéticas en España*.

Desde la primera edición, *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española* (1876), Menéndez Pelayo mantuvo su independencia de criterio y diferenció claramente su aportación, que en esta obra confesó ser "la modesta condición de rebuscador y bibliógrafo" (Menéndez Pelayo, 2019, vol. I, p. 29); en realidad dio dimensión histórica y desarrollo al planteamiento de Laverde, eligió los componentes de la obra y su estructura, y compuso con su particular estilo todas las cartas dirigidas a Gumersindo Laverde que integran el volumen. En fin, en la Carta-prólogo de *Polémicas*…, que firmó Laverde, pero compuso el joven polemista, se identificó a sí mismo como "discípulo fiel de la escuela catalana, educado por los Milá, los Rubió y los Llorens..." (Ibid., vol. I, 11). Conviene tener presente esta filiación escolar, que Menéndez Pelayo explicita varias veces a lo largo de su obra, para entender que su concepción de filosofía nacional era la anteriormente expuesta de Llorens y Barba, si bien en la polémica de la ciencia española defendió y desarrolló histórica y bibliográficamente el programa laverdiano de restablecimiento de la filosofía española.

Conviene recordar, así mismo, que Menéndez Pelayo no aceptaba todas las propuestas de Laverde; rechazó por ejemplo intervenir en la polémica del panenteísmo frente a Francisco de P. Canalejas. Pero aceptó en cambio reivindicar la ciencia española frente a la conocida negación de Gumersindo de Azcárate, porque se trataba de una cuestión histórica, no metafísica como la anterior, y porque tocaba su fibra más íntima, la pasión por España y su cultura. Los estudios históricos de la religión, el pensamiento, la estética y las literaturas propias de la civilización hispánica eran en realidad la vocación a que el joven polemista se

sentía llamado. Otro buen ejemplo de la independencia de criterio del joven Menéndez Pelayo, fue su negativa a la petición hecha por Laverde de incluir su artículo sobre el Laverdaico como apéndice en esa primera edición de *La ciencia española.* El jovencísimo Menéndez Pelayo puso en su lugar el primitivo índice resumen de los *Heterodoxos españoles,* obra en la que entonces trabajaba, y que constituía un argumento histórico de primera magnitud contra el krausismo: en España hubo heterodoxos, pero es católica.

En la primera edición, siguiendo las indicaciones de Laverde, el joven polemista respondió a Gumersindo de Azcárate en su carta "Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos". Rechazaba Menéndez Pelayo en ella que se hubiese negado la libertad de la ciencia, y así sofocado prácticamente la actividad filosófica en España entre los siglos XVI y XVIII, y defendía con evidencia bibliográfica que "el siglo XVI puede considerarse como su [de la filosofía] edad dorada en España", y que también hubo actividad filosófica en el XVII, que "fue en lo filosófico degenerada secuela del XVI", y en el siglo XVIII, que fue de transición y donde se registraron recepciones de filosofía y ciencia moderna, y agitadas discusiones en torno a las mismas. En los registros de la inquisición, argumentaba el joven polemista, no constaba una masiva persecución de filósofos y científicos entre los siglos XVI y XVIII, como para hablar justificadamente de negación de la libertad de la ciencia. Menéndez Pelayo citaba básicamente referencias bibliográficas conocidas, utilizaba la clasificación histórica de orientaciones filosóficas en el siglo XVI español, sugerida por Laverde en su reseña de Vidart, y apreciaba no sólo a los aristotélicos puros, sino también a los aristotélico-escolásticos.

En la carta del joven polemista a Laverde, "De re bibliographica", se manifiesta el objetivo de la polémica que no era otro sino la difusión de las propuestas bibliográficas e institucionales de Laverde. Lamentaba en ella Menéndez Pelayo el radicalismo de innovadores y conservadores, que eran extranjerizantes y olvidaban su pasado filosófico (Menéndez Pelayo, 2019, vol. I, 28), y desarrollaba las medidas laverdianas para restablecer la filosofía española y su historia, como el fomento de las monografías bibliográficas y expositivo-críticas, y la creación de una cátedra de Historia de la Filosofía española en el doctorado de filosofía y letras. Las monografías bibliográficas eran a juicio de Menéndez Pelayo fundamentales para los estudios históricos, y sostenía que los bibliógrafos no habían de limitarse a ofrecer los datos básicos de los libros, sino incluir cierta crítica sobre los mismos, no exenta de un "juicio espontáneo y fresco", que los discrimine de entrada (Ibid., vol. I, 50-51). El joven polemista distinguía varios tipos de monografías bibliográficas, revisaba el desarrollo de esos tipos de bibliografías en España, e insistía en la importancia de las bibliografías por materias o bibliotecas para la investigación histórica, pues desde estas, si están compuestas con indicaciones críticas, es muy fácil pasar a componer las monografías expositivo-críticas (Ibid., vol. I, 68). Menéndez Pelayo distingue hasta 30 tipos de bibliografías por materias o bibliotecas, a saber, "I.—Biblioteca de Teólogos. Escriturarios. Escolásticos. Dogmáticos. Moralistas. 2.—De Místicos y Ascéticos. 3.—Filósofos, etc." (Ibid., vol. I, 70-71), y tras constatar su escaso desarrollo en España, proponía la promoción y publicación de estos trabajos mediante concursos anuales.

La carta de Menéndez Pelayo a Laverde, "Monografías expositivo-críticas", que daba continuidad a "De re bibliographica", no sólo presentaba el estado de este tipo de monografías en España, sino que proponía además líneas de desarrollo

para las mismas. La recopilación de monografías generales y específicas, escritas por estudiosos españoles y extranjeros, sobre filósofos y tendencias filosóficas españolas (Ibid., I, 102-110), de teólogos, ascético-místicos, protestantes españoles (Ibid., I, 111-115), de jurisconsultos y arbitristas (Ibid., I, 116-117), que ofrece Menéndez Pelayo en esta carta, es lo suficientemente completa, para darnos una idea bastante precisa del estado de los estudios históricos de filosofía española al inicio de la Restauración. Propone además el joven polemista desarrollar tres líneas de monografías expositivo-críticas, una primera dedicada a estudiar la vida y la doctrina de los grandes pensadores ibéricos y de las escuelas que fundaron, otra dedicada a nuestros grandes ingenios literarios, y una tercera sobre cronología, ámbitos y tendencias de nuestra cultura, así como de las opiniones de los españoles sobre algunas cuestiones científicas.

Entre los estudios monográficos de grandes pensadores, propone Menéndez Pelayo desde luego los dedicados a los autores que a su juicio más influyeron y crearon tendencia o escuela, es decir, Séneca y el Senequismo, San Isidoro y la tradición Isidoriana, Averroes y el Averroísmo, Maimónides y el Maimonismo, Lulio y el Lulismo, Vives y el Vivismo, Suárez y el Suarismo. Y entre las monografías del tercer tipo, Menéndez Pelayo indica explícitamente, entre otras, ‘‘Kabalistas españoles’’, ‘‘Impugnadores del judaísmo y del mahometismo’’, ‘‘El escolasticismo tomista en España’’, ‘‘Anti-aristotélicos españoles’’, ‘‘La antropología filosófica en España’’, ‘‘Heterodoxos españoles’’, ‘‘La estética en España’’, ‘‘Los jesuitas españoles en Italia a fines del siglo XVIII’’ (Ibid., I, 133-134). Menéndez Pelayo señalaba además que eran las cinco Academias existentes, conforme a su dedicación propia, las que debían encargarse de promover y publicar estos estudios monográficos (Ibid., I, 134). En fin, completaba su propuesta, para el desarrollo de este tipo de monografías, pidiendo que se exigieran tesis doctorales de mayor entidad, no meras disertaciones, y que algunas se convirtieran en monografías expositivo-críticas ‘‘sobre puntos de la historia científica o literaria de nuestra patria.’’ (Ibid., I, 135)

En la carta, «Prosíguese el pensamiento de las otras cartas», Menéndez Pelayo completaba su replanteamiento del programa laverdiano de recuperación de la filosofía española, presentado en ‘‘De re bibliographica’’, insistiendo en la necesidad de enseñar y escribir su historia, dos cosas que a su juicio deben ir de la mano (Ibid., I, 137). Se lamentaba el joven polemista de que la instrucción pública en España fuera extranjerizante, y de que sus planes oficiales hicieran inútiles los esfuerzos de algunos catedráticos, ordenados a introducir en las aulas la ciencia española. ‘‘En nuestras cátedras se puede aprender la historia de la filosofía india o china, pero no la de la filosofía española…’’ (Ibid., I, 138), situación aberrante ante la que sólo cabía a su juicio un antídoto: promover la enseñanza oficial de la filosofía española, mediante una cátedra de Historia de la Filosofía Española. Sería competencia del titular de esta cátedra de Historia de la Filosofía Española, indicaba Menéndez Pelayo, la composición de la Historia de la Filosofía Española. Además, proponía favorecer la existencia de comunidades de monjes benedictinos que contribuyeran al desarrollo de monografías bibliográficas sobre la historia de la filosofía española.

Menéndez Pelayo comprometía a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con la promoción y publicación de esas monografías mediante concursos, y proponía en fin fundar una nueva Sociedad de Bibliófilos, que retomase y llevara

a puerto el proyecto laverdiano (Oviedo, 1859) de una Biblioteca de Filósofos Ibéricos y gestionara una revista dedicada al estudio y la difusión de la filosofía española (I, 144). Si bien, Menéndez Pelayo era consciente de las dificultades inherentes a esta empresa privada, por lo que solicitaba el apoyo estatal. Era a su juicio competencia del Estado promover estos estudios históricos sobre la filosofía española, tan menospreciados por los progresistas y extranjerizantes, y difícilmente rentables para los editores privados (ibid., I, 141).

Partidario de una historiografía histórico-tradicional, defendía Menéndez Pelayo los estudios históricos de la filosofía española y su carácter empírico, basado en los datos documentales y en el estudio de las fuentes bibliográficas, frente a los herederos del krausismo que habían derivado hacia el positivismo o el neokantismo, a saber, Azcárate, Revilla y Salmerón, y que desde principios dogmáticos o actitudes anticatólicas negaban la existencia de esta y el interés de aquellos. Revilla, a juicio de Menéndez Pelayo, pertenecía a una generación que desechaba los libros de los filósofos españoles sin haberlos visto ni por el forro, y que por consiguiente carecían de autoridad para hablar sobre los mismos (Ibid., I, 87). Sostenía el joven polemista, que había llegado el tiempo de su generación, una que apreciaba los estudios históricos, y buscaba en bibliotecas y archivos las fuentes documentales y bibliográficas de sus conclusiones: "generación educada en las bibliotecas con estudios de cal y canto" (Ibid., I, 163). La existencia de la filosofía española estaba sobradamente demostrada, insistía Menéndez Pelayo, y la tarea a realizar era el estudio de las fuentes conocidas. Y en esa tarea, que no era nada ilusoria, no estaban solos Laverde y el, sino que habían colaborado y colaboraban un considerable número de estudiosos españoles y extranjeros del pasado y del presente, y de las más variadas tendencias.

El joven polemista defendió y desarrolló desde un punto de vista histórico las tesis de Laverde sobre la existencia de escuelas, sistemas y caracteres propios de la filosofía española, siendo muy consciente de que faltaban monografías bibliográficas y expositivo críticas que las verificaran de manera concluyente. Pero la evidencia documental de la existencia de un buen número de filósofos relevantes, nacidos en la península ibérica, y que enseñaron y escribieron en la misma, o vinculados a la misma, justificaba a su juicio la afirmación *a priori* de que la historia de la filosofía española como un todo "tiene existencia y vida propia y peculiar, y que debe ser tratado aparte, por más que esa existencia y esa vida parezcan secundarias dentro del total desarrollo histórico de la ciencia (Ibid., II, 432-433). Sólo el estudio de las bibliografías disponibles y la composición de esa Historia filosófica protagonizada por los filósofos españoles y portugueses permitirá calibrar su verdadera importancia.

Las obras de consulta de donde proceden las citas, los ejemplos o las teorías que sustentan la argumentación histórica de Menéndez Pelayo, en esta edición original de la polémica, están recogidas en las cartas «De re bibliográfica», «Monografías expositivo-críticas», «Prosíguese el pensamiento de las cartas anteriores»; también, en su frecuente correspondencia con Laverde. Menéndez Pelayo corrigió y amplió estas tres cartas en las dos siguientes ediciones de *La ciencia española*.

En la segunda edición, *La ciencia española: Polémicas, Indicaciones y proyectos* (1879), Menéndez Pelayo volvía a defender el programa fuerte, laverdiano de recuperación historiográfica de la filosofía española, esta vez frente al tomista íntegro Pidal y Mon, y frente al neokantiano José del Perojo, que volvía a argumentar la posición de Revilla. Además, esa segunda edición recogía la

contestación de Laverde a la réplica de Gumersindo de Azcárate, una nota de Menéndez Pelayo frente a la concepción de Vidart sobre la decadencia científica española y sus causas, y, en fin, un par de estudios monográficos de Menéndez Pelayo, entre los que destaca el "Fox Morcillo", que firmó Laverde, y "La Antoniana Margarita de Gómez Pereira. Carta al señor Juan Valera".

Pidal y Mon, y en general el tomismo íntegro de los dominicos, v. gr., de fray Ceferino González o de Joaquín Fonseca, va a negar la existencia de la filosofía española, ante todo porque la única nota característica que da unidad a la producción de los filósofos españoles "es la del catolicismo; pero … es muy vaga, y no basta para dar carácter a una filosofía" (Ibid., I, 220). Además, las influyentes filosofías creadas por filósofos españoles, expresión del genio nacional, de que habla Menéndez Pelayo, a saber, el senequismo, el isidorianismo, el averroismo, el maimonismo, y principalmente el lulismo y el vivismo - el suarismo no es a su juicio un sistema filosófico distinto del tomismo-, no permiten hablar de filosofía española en el sentido en que hablamos de filosofía alemana al referirnos al idealismo alemán, que dominó un período de esta, o en el que hablamos de filosofía francesa al referirnos al cartesianismo, por ser "única y universalmente reconocida su trascendencia" (Ibid., I, 221).

Sobre todo, esas filosofías españolas no son según Pidal sistemas verdaderos, sino "incompletos unos, erróneos otros, y otros… un tanto cabalísticos o un tanto eclécticos" (ibid., I, 221). La filosofía de Santo Tomás, que Leibniz llamó *Philosophia perennis*, es a su juicio el sistema verdadero, la filosofía cristiana por excelencia, y merece por ello el nombre de filosofía y en particular el de filosofía española. Esta filosofía verdadera hunde sus principios en la teología católica, de la que depende y con la que forma una unidad doctrinal, por lo que Pidal y los tomistas íntegros defendían la prioridad de la biblioteca de teólogos españoles, cuya publicación debía preceder a la de los filósofos españoles (ibid., I, 223).

La tendencia medievalizante, teológica y ahistórica del tomismo íntegro de Pidal y los dominicos se manifiesta en su rotunda condena del humanismo y la cultura del renacimiento, a los que considera paganos y causantes de la reforma y de los falsos e impíos sistemas filosóficos modernos. En particular, la filosofía crítica del humanista Luis Vives, de cuyo restablecimiento tanto esperaba Menéndez Pelayo, le parecía a Pidal una filosofía no sólo débil, incompleta e insuficiente, sino afectada por la mundanización renacentista, como lo ponían de manifiesto sus frutos modernos, reconocidos por el joven polemista (Ibid., I, 224).

Menéndez Pelayo no medievaliza, distingue entre lo eterno y lo temporal, dando entidad a la historia como ámbito de la libertad, es decir, de la acción y la producción humana. La revelación y la teología proceden y remiten a lo eterno, en cambio la filosofía, que es producto libérrimo de la inteligencia mística o racional humana, puede ser ortodoxa, si es compatible y armónica con la doctrina de la fe, siendo heterodoxa en caso contrario, cuando la contradice. Y reclama libertad de pensamiento en aquellas cuestiones filosóficas que no han sido iluminadas por la doctrina revelada: "¡Tan necesaria es una prudente libertad en las indagaciones del espíritu!" (Ibid., I, 248). *In dubiis libertas.* El joven polemista defiende una concepción historiográfica histórico-tradicional, según la cual la filosofía es un proceso histórico, impulsado y marcado por el pasado, cuyos cambios y avances están regidos por la providencia divina, y en el que no cabe hablar de una *Philosophia perennis* en el sentido tomista de unos principios filosófico-teológicos

perennes, sino en el sentido leibniziano de conjunto de verdades parciales, pero permanentes, que la razón humana va descubriendo en el curso de la historia (Ibid., I, 234). Por eso, resulta imperativo que la tradición filosófica de un pueblo se actualice de continuo, adaptándose a los cambios y avances filosófico-científicos de su tiempo.

Sostenía Menéndez Pelayo frente a Pidal que un ciclo histórico como la edad moderna no comienza filosóficamente con una fase dogmática y estable, sino más bien con una fase crítica y de transición, como el Renacimiento. Y defendía además que el gran filósofo del renacimiento, crítico del anacronismo y la sofistería de la escolástica decadente, verdadero precursor del principio y los métodos de la filosofía moderna, tanto el empírico inductivo como el racional deductivo, fue Luis Vives, cuya filosofía crítica y ecléctica armonizó y compatibilizó todos los elementos y tendencias del pensamiento humano, y la doctrina racional resultante con la doctrina cristiana. Como veremos más adelante Menéndez Pelayo consideraba, que su tiempo atravesaba un ciclo histórico crítico y transitorio, y sostenía que la actualización de la filosofía del gran humanista valenciano era la vía a seguir por la filosofía española: ‘‘¡Qué útil fuera una resurrección de la doctrina vivista en esta época de anarquía filosófica!’’ (Ibid., I, 223).

En la filosofía de Vives se encuentran según Menéndez Pelayo los dos rasgos más característicos del genio filosófico español, a saber, es ‘‘crítica’’ y ‘‘armónica’’. La filosofía española ortodoxa es crítica, no escéptica, es decir, busca el conocimiento dentro de los límites de la experiencia y se interesa por su funcionalidad práctica; además, esta filosofía es armónica, a saber, sistematiza de manera equilibrada todos los elementos y tendencias del pensamiento humano, y de manera compatible con la doctrina sagrada. Las dos tendencias del pensamiento a armonizar eran a juicio del joven historicista católico la filosofía de Platón y la de Aristóteles. La filosofía española heterodoxa era en cambio panteísta, totalizante y despersonalizadora (Ibid., I, 233).

En una breve y destemplada nota, apéndice dentro de la segunda edición de *La ciencia española*, se confrontó Menéndez Pelayo con las consideraciones de los Azcárate y de Vidart sobre el momento de la interrupción de nuestra tradición filosófico-científica y sus causas. Sostenía el joven polemista que el olvido y desprecio de nuestra tradición se inició a finales del siglo XVIII por la injerencia cultural y política francesa, fue difundido durante la primera mitad del siglo XIX por las reformas políticas liberales, y tuvo como consecuencia la interrupción entonces de la vida cultural propia (Ibid., I, 200).

Recordaré en este punto, a modo de inciso, una publicación de Patricio de Azcárate que apareció en 1880. Me refiero a su artículo, *La Filosofía y la civilización moderna en España*, que era *prima facie* una elogiosa reseña de la edición castellana de la *Historia de la filosofía* (1878-1879), del cardenal Ceferino González. Patricio de Azcárate defendía en ella decididamente la compatibilidad de la filosofía y la ciencia moderna con la fe católica, frente a los extremos del racionalismo y del tradicionalismo. Fiel a su tarea de restablecer la filosofía moderna en España, Azcárate apreciaba la historia de la filosofía del tomista dominico, porque había demostrado dos cosas fundamentales: 1° que la religión católica se puede defender filosóficamente sin abandonar el dogma, y 2° que el tradicionalismo carece de sentido (Azcárate, 1880, p. 344).

La tercera edición de *La ciencia española (Polémicas, proyectos y bibliografía)* (1887-1889), y última que preparó Menéndez Pelayo, añadía a los textos

procedentes de la segunda edición, los textos pelayanos de la polémica con el padre Joaquín Fonseca O. P. -a saber, "Contestación a un filósofo tomista", y "Réplica al padre Fonseca"-, su discurso "Ramon Llull" (1884), su versión castellana del "Himno a la creación para la mañana del día del gran ayuno", de Judá Leví, y el "Inventario bibliográfico de la ciencia española". El apartado cuarto de este *Inventario*, "IV. Filosofía" (Ibid., II, 533-559), reunía la bibliografía general de la filosofía española hasta finales del siglo XVIII, que inspiró el programa de Bonilla San Martín, de la que partió la investigación histórica en ese campo durante la Restauración y la Edad de Plata, y que fue utilizada todavía con provecho en las dos primeras décadas del período franquista. Menéndez Pelayo separaba este apartado IV, dedicado a nuestra producción filosófica, de los apartados "V. Ciencias morales y políticas", y "VIII. Estética, Preceptiva y Crítica" del *Inventario*. La prisa y lo colosal de la empresa hicieron que las indicaciones bibliográficas de Menéndez Pelayo distaran mucho de ser modélicas: no incluye la ciudad, ni la imprenta o el editor; en ocasiones no indica el año de la edición, y no siempre anota el título exacto…

Si algo puso de manifiesto la polémica con el anacrónico padre Fonseca O. P., urdida en 1882 contra el intelectual mestizo Menéndez Pelayo por el integrismo católico desde *El Siglo Futuro* y *La Ciencia Cristiana*, es por un lado el criterio histórico-tradicional filosófico con el que se acercaba tanto a la filosofía de Santo Tomás, como al resto de los sistemas filosóficos, que son a su juicio deudores de las ciencias y de las creencias de su tiempo; y, por otro, su posición filosófica crítica y armónica, afín a la Escuela de Edimburgo en lo que al punto de partida epistemológico se refiere: "En esto soy escocés y hamiltoniano hasta los tuétanos" (Ibid., II, 467). Se evidenció por lo demás en la polémica que el programa laverdiano del joven Menéndez Pelayo, tendente a la renovación de la filosofía española mediante el restablecimiento de su tradición histórica, en especial, del vivismo, era una vía minoritaria y tenía enfrente tanto a los herederos del krausismo, mayoría entre los liberales y progresistas, como a los herederos del tomismo, mayoría entre los católicos.

En 1891, Federico de Castro adelantó un original enfoque regionalista de los estudios de historia de la filosofía española en su *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla*. Unos años antes, y dentro de su *Metafísica. Ensayo* (1888), había incluido un extenso compendio de Historia de la filosofía (Castro, 1888, 115-762), cuya fuente principal era la *Exposición histórico-crítica*… de P. Azcárate, y que se ordenaba a desarrollar las conclusiones de los distintos sistemas filosóficos, presentadas en su *Metafísica*. Castro se inclinaba al sistema de Krause, al que denominaba realismo racional y consideraba independiente de la filosofía de Kant. En este compendio de historia de la filosofía, a diferencia de Patricio de Azcarate, no prestaba especial atención a la filosofía española: se refería de manera genérica a Séneca (Ibid., 255-256, 260-261) dentro de la filosofía del período imperial de Roma, y a San Isidoro en el periodo de transición a la edad media (Ibid., 320-321); introducía también genéricamente a hispanomusulmanes en su tratamiento de la escolástica musulmana (Ibid., 344-353), y a hispanojudíos en el de la escolástica judaica (Ibid., 353-362); exponía genéricamente a Lulio dentro de la escolástica cristiana (Ibid., 376-382), y dentro de la escolástica decadente incluía a Francisco Suárez (Ibid., 386), como el último de los grandes escolásticos. En el Renacimiento hablaba del

escepticismo de Francisco Sánchez (Ibid., 403), e incluía un apartado dedicado a España (Ibid., 404-408), donde presentaba de manera apretada y confusa a escolásticos, aristotélicos, platónicos, eclécticos, místicos, etc. Al hacerse eco de la tesis de P. de Azcárate, ´el Renacimiento fue nuestro en filosofía´, explicaba que fue así porque "los sistemas que Italia reproduce, en España se viven y se presentan como propios, si bien aún sólo en la esfera de la intuición y el sentimiento" (Ibid., 405). No ponía Castro a Vives en el mapa del Renacimiento en cuanto tal, y, dentro de la filosofía moderna -de Bacon y Descartes en adelante-, no cita ni un sólo autor español, ni menciona recepciones españolas, como la de Krause o las de Eclecticismo escoces o francés. Menosprecia la filosofía neotomista, como una filosofía de teólogos, y no menciona a Donoso, ni a Balmes.

El *Discurso*… (1891) se publicó en volumen aparte como un ensayo de 180 páginas, en el que Castro exponía la filosofía de los filósofos que florecieron en Andalucía desde el romano cordobés Lucio Anneo Séneca hasta Antonio Xavier Pérez y López (1736-1792), en orden a demostrar la existencia de una filosofía regional andaluza con caracteres específicos propios dentro de la filosofía española y sus caracteres más generales (Castro, 1891, 12).

España fue según Castro la primera nación europea, que surgió de los confusos tiempos medios, pero su proceso de nacionalización fue lento y quedó incompleto, pues "ni ha logrado uniformar la legislación, ni hablar un idioma, ni delimitar su territorio, ni hallar la fórmula para que, sin menoscabo de su independencia mutua, todos los que iberos se apelliden se cobijen bajo un mismo pabellón" (Ibid., 13). Y, a su juicio, también quedó interrumpida en el siglo XVI e incompleta la filosofía española, que fue la primera en desarrollar sus caracteres propios en el Renacimiento, pero que no llegó a constituirse como una filosofía nacional moderna (Ibid.). Sostenía Castro, que el deseo de retomar nuestra tradición filosófica interrumpida en el Renacimiento era un "universal anhelo" (Ibid., 14), y, entre los promotores más destacados de esa tendencia, distinguía tres orientaciones, a saber, la de los defensores del pasado como "el Padre Cuevas, Fray Marcelino Gutiérrez, el malogrado Laverde Ruiz … y el erudito autor de los Heterodoxos españoles" (Ibid., 14), la de los defensores de lo moderno como "Canalejas y Vidart" (Ibid.), y, en fin, la vía media de "Campoamor y Valera" (Ibid.). Federico de Castro, que participaba del universal anhelo -cita con respeto a Menéndez Pelayo, y se muestra displicente con Guardia Bagur-, era partidario de la orientación moderna atribuida por el mismo a Canalejas y a Vidart.

Además, Castro defendía que el conocimiento de las filosofías regionales era un supuesto necesario para poder avanzar con paso firme en el conocimiento de la filosofía española (Ibid., 17), dada la escasa nacionalización de España y de la filosofía florecida en sus fronteras durante la época moderna. La filosofía española tiene unos rasgos de identidad más generales, y las filosofías regionales ibéricas unos rasgos más específicos. Más en concreto, el ensayo de Castro defendía que la filosofía española no puede conocerse sin haber conocido la andaluza, ni la andaluza sin haber conocido la española; y que convenía empezar la construcción de la filosofía española por la filosofía andaluza, habida cuenta de que nuestros primeros filósofos, los más grandes, desde Séneca hasta los hispanomusulmanes o los hispanojudíos fueron andaluces (Ibid., 17).

(C O N T I N U A)

Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946): ***Parte III (1892-1946).***

Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865). *Pars III (1845-1865).*

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

(C O N T I N U A)

Parte III (1892-1946)

e. De los *Ensayos de crítica filosófica* al programa de *Historia de la filosofía española* de Adolfo Bonilla y San Martin (1892-1904)

En realidad, desde el inicio de los años noventa, se registra un cambio de tendencia en la consideración de la tradición filosófica española y los estudios históricos sobre la misma, que tuvo su adelantado en dos libelos lanzados por el médico menorquín, nacionalizado francés, Miguel Guardia Bagur, desde la prestigiosa *Revue Philosophique*, de Ribot, contra el programa laverdiano de restablecimiento de aquella, desarrollado por Menéndez Pelayo, y contra los monumentales estudios históricos publicados por éste en los años 80. Enemigo acérrimo de la civilización hispánica y de la Restauración alfonsina y su vida cultural, Guardia Bagur reformulaba con acritud desaforada la tesis contra la tradición filosófica española de Sánchez de la Campa y los herederos del krausismo inclinados al positivismo, recogiendo en su dialéctica entre otros un par de argumentos, que afectaban al planteamiento pelayano de la historia de la filosofía española. El primero sostenía que la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como la sucesión de los sistemas que confluyen y se resuelven históricamente en el sistema actual verdadero "es tan insostenible como la teoría positivista de los tres estadios" (Guardia, 1890, 290). Por otra parte, el segundo consideraba incoherente que se incluyera y enriqueciera el programa de filosofía española, con filósofos y sistemas filosóficos de razas y autores proscritos por la nación española, como los judíos, los árabes o los autores exiliados.

Menéndez Pelayo respondió a estos ataques dando a la imprenta en abril de 1892 sus *Ensayos de crítica filosófica,* que vieron la luz probablemente en septiembre de ese año. En realidad, la sugerencia de reunir y publicar estos

Ensayos… le había llegado a Menéndez Pelayo también desde Francia, de un joven neotomista francés, profesor en el liceo de Tulle, Pierre Henry Cazac, con quien mantuvo una interesante correspondencia epistolar entre el verano de 1891 y 1893. Reunió Menéndez Pelayo en este volumen de ensayos tres estudios expositivo-críticos recientes sobre los temas de la filosofía renacentista española, que más apreciaba, y en los que imprimía más aún a su enfoque tradicional una perspectiva universal y modernizadora: su lección inaugural del curso 1889-1890 en la Universidad Central, "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España"; el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (RACMP), "De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant", pronunciado el 15 de mayo de 1891; y "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes", que fue la breve contestación al discurso de ingreso en la *RACMP* del historiador del Derecho español, Eduardo de Hinojosa leída el 10 de marzo de 1889. Menéndez Pelayo no dotó de introducción, ni advertencia preliminar alguna a esta primera edición de sus *Ensayos*…, y única publicada en vida (Bolado, 2015, 267), debido a la sobrecarga de trabajo que le sobrevino con motivo del IV Centenario del Descubrimiento de América, cuando ya estaba volcado en sus estudios críticos de las literaturas hispánicas.

El análisis de estos *Ensayos*… pone de manifiesto su unidad metodológica y temática, y permite concluir que estamos desde el punto de vista historiográfico ante el desarrollo más maduro de la concepción pelayana de la historia de la filosofía española. Ante todo, defendió y aplicó una historiografía, no de filósofo, que interpreta desde su propio sistema el pasado filosófico, como hacían los herederos del krausismo, sino de historiador, que busca comprender la filosofía de otros autores desde sus fuentes, con imparcialidad, en discusión con otros intérpretes, y situándola con precisión desde los datos y conforme a su tendencia filosófica dentro de la cronología histórica. La crítica de los sistemas la ejerce el tribunal de la historia, que componen la misma contingencia histórica y sus intérpretes, no el punto de vista subjetivo del filósofo o del historiador.

En esos *Ensayos*…, Menéndez Pelayo se orienta definitivamente a la posición histórico-tradicional filosófica de Llorens. En efecto, la perspectiva historiográfica, desde la que intenta recuperar en ellos nuestra filosofía renacentista, adopta un punto de vista universal y modernizador, mediante categorías como ciclo histórico y precursor, y se beneficia del mejor conocimiento de la historia de la filosofía y de la filosofía europea contemporánea, que había alcanzado en ese momento. El historiador santanderino dispone no sólo del conocimiento de la historia de la filosofía española, acumulado por su incesante investigación durante más de veinte años, sino de los resultados de los trabajos de los historiadores europeos que habían estudiado la filosofía hispanojudía, hispanomusulmana, la española del Renacimiento, etc. (Ib., 127-131.). Además, en estos *Ensayos*… adopta explícitamente como *obrussa* de sus juicios históricos, el estado de opinión sobre los autores hispanos establecido por la crítica alemana y francesa (Ib., 131-132.),

Como su propio nombre indica, los *Ensayos*… fueron en realidad escorzos parciales e inacabados, nacidos además bajo el signo de una polémica que no llegaron a superar. En ellos Menéndez Pelayo puso a prueba las categorías históricas antes mencionadas, que habilitaban una exposición de las fuentes históricas de nuestra Filosofía renacentista, en el marco de la gran tradición filosófica occidental, como fuentes de una tradición filosófica viva, dotada de su

idiosincrasia característica y determinada por sus propios rasgos de identidad. Tales eran, los rasgos característicos "crítica y armónica", atribuidos a nuestra filosofía renacentista ortodoxa, la condición de "precursores" de nuestros filósofos del Renacimiento, o el modelo de "ciclo: periodo crítico/periodo dogmático", para la reconstrucción del proceso histórico, procedente de las filosofías de la historia postrevolucionarias, tanto cristianas como positivistas, que buscaban la estabilidad social tras el inestable período revolucionario.

Menéndez Pelayo sigue una historiografía histórico-tradicional filosófica. La providencia divina preside el devenir histórico general y, en particular, el filosófico. La Historia de la Filosofía es la sucesión de las formas de pensar propias del espíritu de los pueblos hegemónicos de occidente, que estos difunden cuando imperan. Estas formas de pensar, que cambian y se suceden en la historia, son los sistemas filosóficos u organismos de ideas, en los que éstas forman una unidad lógica. Lo capital en los sistemas filosóficos, aquello de lo que depende su originalidad, no son las ideas que los componen como su materialidad, sino la unidad sistemática o mejor la forma sistematizadora "entendida como una particular manera de exponer y sacar a luz el contenido de la conciencia; como una particular posición del filósofo respecto de la realidad incógnita; como una singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema..." (Ib., p. 108).

La Historia de la filosofía no se compone de sistemas y corrientes producidas por sujetos racionales autónomos, que las sintetizan desde su propia subjetividad, con independencia de su época y del espíritu del pueblo a que pertenecen. Los protagonistas permanentes de la Historia de la Filosofía son más bien las tradiciones filosóficas de los pueblos de Occidente. Estas tradiciones manifiestan el espíritu de un pueblo, son sustancia y sujeto a la vez, es decir, realidad consciente que deviene autoconsciente.

La tradición filosófica de un pueblo pasa por períodos creadores, en los que domina un ciclo de la Historia de la Filosofía, influyendo en el pensamiento de los otros pueblos, y por períodos receptivos, en los que es influida por la tradición filosófica del pueblo o de los pueblos dominantes y creadores. Cada tradición, por ser a la vez sustancia y sujeto, tiende a crear formas filosóficas idiosincrásicas, caracterizadas por ciertos rasgos propios. La tradición filosófica hispana, que surge en la latinidad con las síntesis de filosofía greco-latina, producidas por los filósofos hispano-romanos, y resulta en los tiempos medios de las síntesis entre las Filosofías griegas y greco-latinas, y las religiones de la Biblia, por obra de los filósofos hispano-cristianos, hispano-judíos e hispano-musulmanes, y se desarrolla en la rama castellana, catalana-provenzal y galaico-portuguesa, fue creativa e influyente en la Edad Media y en el Renacimiento; pero decayó en el ciclo sistemático moderno, haciéndose receptora de las formas producidas por otras tradiciones filosóficas, como la francesa desde la Ilustración o la alemana desde la segunda mitad del siglo XIX.

En los *Ensayos*…, distingue dos grandes épocas del espíritu y de la filosofía, la antigua y la moderna. La época antigua abarca el período clásico y los tiempos medios, y se caracteriza por ser realista, por tomar como punto de partida a la realidad entendida como idea o como sustancia. La época moderna surge del Renacimiento, se extiende hasta su presente y se caracteriza por ser subjetivista o sicologista, es decir, por partir de la actividad de la conciencia, se entienda ésta de manera empirista o racionalista.

La sucesión de los sistemas filosóficos discurre de forma cíclica y como si estuvieran "enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico" (Ib., p. 144). Desde un período crítico, que es un ciclo valle de caos de ideas, carente de forma sistemática o lógica filosófica, la historia de la filosofía asciende a un período dogmático, en el que dominan las formas sistemáticas de pensamiento, las cuales tras un período de estabilidad se descomponen y decaen hasta un nuevo período crítico de caos de ideas… desde el que el espíritu vuelve a elevarse hasta alcanzar un nuevo ciclo dogmático de formas sistemáticas de pensar. Pues el espíritu tiende de manera incesante a la plenitud de la forma sistemática. Las formas sistemáticas que se suceden en la Historia de la Filosofía son productos espirituales resultado de la creación de los genios, pero están determinados por la época y por la tradición filosófica de la que surgen: "Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de tiempo y de raza. Estas condiciones ni se imponen, ni se repiten, ni dependen, en gran parte, de la voluntad humana (Ib., p. 112).

La Historia de la Filosofía estudia la sucesión cíclica de los sistemas de pensamiento expresión de la autoconciencia del espíritu de los pueblos que han protagonizado la historia de occidente. En aquella, los períodos críticos preceden a los de plenitud sistemática, por lo que las filosofías críticas no deben ser vistas "como filosofías puramente negativas y disolventes, sino como momentos obligados de la evolución filosófica, como puntos de parada en que el espíritu se detiene para hacer examen de conciencia y proseguir con más aliento su camino" (Ib., p. 135). Distinguía Menéndez Pelayo dos tendencias generales del espíritu en los ciclos críticos que se caracterizan por renunciar al conocimiento metafísico de los *noumenos*: el criticismo y el escepticismo. El criticismo o *ars nesciendi* que representan Vives en la filosofía renacentista de tránsito desde la Filosofía medieval a la Filosofía moderna, y (su interpretación de) Kant en ésta última, defiende la posibilidad de la ciencia positiva o explicación causal del funcionamiento de los fenómenos, la posibilidad de establecer una moral universal basada en el deber, así como el futuro advenimiento de un nuevo ciclo sistemático, metafísico. En cambio, el escepticismo, que representan Francisco Sánchez en el Renacimiento, y Hume en la filosofía moderna, tienen en común el *ignorabimus*, consideran que el conocimiento de los fenómenos es opinión, se conforman con una moral probabilista o casuística, y niegan la posibilidad de toda metafísica futura (Ibid., 137-138).

Menéndez Pelayo diferencia distintos orígenes y formas de los períodos críticos y escépticos: suelen proceder "de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos"… o "de la imposibilidad de encerrar en la antigua fórmula metafísica el caudal de las nuevas intuiciones"… o "de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana…" (Ib., 137). El puro escepticismo no existe en realidad (Ib., p. 135), pues, "lo natural al entendimiento humano es la afirmación relativa, incompleta, limitada cuanto se quiera, pero afirmación al cabo" (Ib., p. 134). El escepticismo es más bien un ciclo histórico transitorio desde el que el espíritu tiende a elevarse hacia un nuevo ciclo sistemático regido por una "metafísica nueva", o por una "síntesis científica", o por "una nueva especie de filosofía", basada en el orden moral, o en el orden estético o en el sentimiento religioso (Ib., 134-135)

Sostenía Menéndez Pelayo que la creación de los filósofos, también la de los españoles, depende del ciclo filosófico correspondiente a su época. Los ciclos

filosóficos que se suceden en la Historia de la filosofía moderna eran a su juicio los siguientes: "criticismo y escepticismo renacentista" → "Sistemas racionalistas" → "Escepticismo empirista y criticismo kantiano" → "Sistemas idealistas (Fichte – Schelling – Hegel)" → "Criticismo de la Escuela Escocesa y escepticismo Positivista y Neokantiano". Convencido de que le tocaba vivir un período crítico de la filosofía, el historiador santanderino prefirió hacer suyo e identificarse con el programa de "higiene intelectual" que W. Hamilton comprendió en las palabras "parsimonia, integridad, armonía" (Ib., p. 216), sin renunicar a la búsqueda de nuevos sistemas armónicos, "real-idealistas" post-kantianos, como los protagonizadas por Hermann Lotze o Max Schasler (*ECF*, 113).

Tanto en Metafísica, como en Estética, fue manifiesta la preferencia de Menéndez Pelayo por los sincretismos armónicos, que logran sistematizar en una unidad orgánica los arquetipos ideales, espiritualizados, elevados hasta lo divino, con las formas reales, materializadas, ganadas desde el conocimiento positivo. No creía que fuera posible deducir las formas reales desde las ideas, como pretenden los racionalistas, ni inducir las ideas desde las formas materiales, como postulaban algunos empiristas; y no aceptaba ni idealismos, ni realismos, menos aún positivismos. Prefería un idealismo realista en el que la razón desarrollara su idea, que por alguna vía había de componer una unidad armónica con las formas reales abstraídas del conocimiento positivo de experiencia. En esta preferencia por el Ideal-realismo seguía y no por casualidad la tendencia que consideraba característica de la tradición filosófica hispana.

El discurso "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España", tiene precisamente como hilo conductor la demostración de que la tendencia hacia la mejor forma de eclecticismo, el armonismo, es decir, la búsqueda de formas armónicas de sistematizar la idea platónica y la forma sustancial aristotélica, es el rasgo característico de los principales filósofos que forman la corriente platónica hispana, desde Séneca hasta Fox Morcillo, pasando por los filósofos hispano-musulmanes Avempace o Tofail, los hispano-judíos Avicebrón, Maimonides y Leon Hebreo, y los cristianos Gundisalvo, Lulio, Sabunde y Servet. El platonismo es un idealismo absoluto, que identifica la verdadera realidad con los arquetipos ideales, por lo que no puede darse a su juicio en la filosofía moderna de la conciencia, que es sicologista; así que el platonismo decae y se hace raro en el XVII, y es prácticamente inexistente en el XVIII, encontrando su último eco en los *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), del leibniziano Pérez y López. En el siglo XIX desaparece todo resto de platonismo en España y fuera de ella (Ibid., p. 107), pero no la tendencia general de la filosofía española al armonismo, a sistematizar lo racional y lo empírico. Por eso insiste en que la recepción de filosofías modernas pertenecientes a otras tradiciones será fecunda en la medida en que se logre injertarlas en las ramas vivas de nuestros clásicos del siglo XVI (*ECF*, 211-213).

Su visión cíclica de la historia de la filosofía, unida a su concepción del criticismo y escepticismo como período transitorio del espíritu humano, le condujeron a un concepto de "precursor", específico de su concepción modernizante de la tradición filosófica española, y que ya no significa sólo autor precedente, que anticipa ideas o doctrinas, tomadas de manera completa o parcial por los autores considerados sucesores, sino que también denota a los autores que pertenecen al ciclo filosófico precedente y de la misma naturaleza dentro de la filosofía moderna, y que, por eso, comparten una misma tendencia filosófica general con el ciclo sucesor. Es posible

establecer analogías o correlaciones conceptuales entre la filosofía del precursor y la de sus sucesores, porque ambas comparten una misma tendencia filosófica general.

Menéndez Pelayo mantiene los dos usos de ese concepto, tanto el que se entiende como característico de un autor, perteneciente a un ciclo histórico precedente y análogo, que comparte una tendencia filosófica general, como el definitorio de un autor que aporta precedentes doctrinales reconocidos de una determinada tendencia de pensamiento moderno. Por ejemplo, Francisco de Vitoria es precursor del derecho internacional en el doble sentido del término, merced a que el protestante holandés Hugo Grocio, al reconstruir los antecedentes doctrinales de su teoría del derecho natural en su *De jure belli et pacis*, reconoció entre éstos la aportación de sus relecciones *De Indis* y *De jure belli*, y a que también la historiografía internacional, que reconstruyó en el último tercio del siglo XIX la Historia del Derecho Internacional moderno, consideró las relecciones del dominico como documentos fundacionales del mismo. También en el doble sentido del término, Menéndez Pelayo consideraba a Luis Vives precursor de ese kantiano moderado, que fue Hamilton, que "hacía grandísimo aprecio de las obras de Luis Vives, a quien más de una vez cita en sus ensayos o *Discussions* sobre la Lógica, llamándole pensador tan profundo como olvidado" (Ibid., 174). En cambio, al hablar de precursores españoles del criticismo kantiano, o del escepticismo positivista o neokantiano, Menéndez Pelayo utiliza el término en un único sentido, a saber, que nuestros autores críticos y escépticos del Renacimiento fueron creadores y dominaron en un ciclo filosófico de la misma naturaleza y precedente del espíritu moderno, con el que comparten una misma "general tendencia filosófica" (Ibid., 133-134).

En "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria …", Menéndez Pelayo elogia la *Historia del Derecho Español* de Eduardo de Hinojosa, que ha llenado un vacío en el conocimiento de nuestra tradición, así como la historiografía que preside su trabajo como historiador (Ibid., 227-228). Recordemos que Hinojosa interpretaba nuestra tradición jurídica en clave histórico-progresista desde sus fuentes. Además, constata Menéndez Pelayo que ha sido la crítica extranjera –el escocés Mackintosh, el norteamericano Wheaton, el belga Ernest Nys, el italiano A. de Giorgi, etc.-, la que ha estudiado y apreciado su aportación singular al progreso de la conciencia moral y jurídico-política de la Humanidad.

A medida que avanzan los años 90, la crisis finisecular fue disolviendo la credibilidad del programa historico-tradicional filosófico de restablecimiento de la filosofía española, y afectó en general a los estudios históricos sobre la misma. Entre las jóvenes voces críticas que plantearon alternativas contrafácticas al programa pelayano de recuperación de la tradición en la España finisecular, destaca la de Ángel Ganivet (1865-1898), en su tesis doctoral "España filosófica contemporánea" (1889; 1ª ed. 1930) y en su *Idearium español* (1897), y la de su condiscípulo en la Universidad Central, el Miguel de Unamuno (1864-1936) de la serie de cinco ensayos, que publicó *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895, y que formaron parte después de *En torno al casticismo* (1902). Ni que decir tiene que estas aproximaciones contrafácticas son ensayísticas, no científicas: de carácter sociologicoide la de Ganivet en su tesis, o psicológicoide en su *Idearium*, y de carácter misticoide la de Unamuno en su *En torno al casticismo*.

En su tesis, Ganivet analizó el estado de la filosofía española finisecular, expuso las causas de su postración y orientó la educación filosófica conveniente en esa

situación. En el análisis del escritor granadino se puso de manifiesto su rechazo del positivismo y del materialismo, su distanciado interés espiritualista por las reformas del pensamiento cristiano, así como su toma de conciencia del nihilismo que asolaba el pensamiento social. Distinguía Ganivet entre filosofía vulgar y filosofía científica. La filosofía vulgar, que se formula en formas lingüísticas elementales, preliterarias y prefilosóficas (no sistemáticas), se compone a su juicio de las ideas creadas por el auténtico genio creador y filósofo originario, que es el pueblo. En estas ideas se basan los escritores, que las transmiten en formas literarias, y también los filósofos científicos que las configuran de manera lógica y sistemática en sus tratados, dando lugar a la tradición. A juicio de Ganivet, la filosofía vulgar del presente yacía sumida en el "escepticismo" (nihilismo), con la consiguiente indiferencia vital que asolaba al cuerpo social; sumidos en esta degeneración del criterio y del gusto popular, se encuentran también un reducto de pensamiento social cristiano en las clases conservadoras y otro reducto de mentalidad positiva en las clases progresistas. Por su parte, la filosofía científica, producida en las universidades, academias, sociedades científicas, ateneos, etc., se formula en formas lógicas y sistematiza las ideas características del pensamiento vulgar con las ideas científicas vigentes. Sostenía Ganivet que siempre había tenido en España procedencia extranjera la filosofía científica, que en su tiempo se desarrollaba en torno a dos ejes, uno ortodoxo y de las clases tradicionales, el tomismo reformado, y el otro heterodoxo y de las clases medias progresistas, es decir, el krausismo y sus secuelas hasta el positivismo y el socialismo de las clases trabajadoras. Sin embargo, esta filosofía científica carecía a su juicio en el presente de importancia debido a su escasa dimensión -pocos cultivadores e influencia-, y, sobre todo, por su fatal desconexión de la filosofía vulgar, que estaba sumida en el escepticismo (1936, 97). Cuando se pierde la certeza de las ideas características del pensamiento vulgar, anulado éste por el "escepticismo" que desfonda y sume toda intelección en la duda, entonces no es posible ni la literatura, ni la filosofía científica.

En la presente situación, Ganivet insistía en la importancia de la educación filosófica, que tenía su lugar más propio en la escuela y había de ser lo más amplia posible (1936, 95), de manera especial si no hay educación religiosa. En la Universidad, se requería a su juicio una reforma de la filosofía científica, que redujera el número de sistemas -"menos sistemas y más filosofía exigen las necesidades sociales" (1936, 100)-, y que lo hiciera de tal manera que los sistemas elegidos afluyan a las corrientes principales "que hoy como siempre son el espiritualismo y el materialismo, los cuales absorberán al cabo las tendencias más afines, para librar otra nueva batalla, que tampoco será, por desgracia la última y definitiva" (1936, 100).

Pese a los elogios dispensados por Ganivet al Krausismo histórico, considerando la obra de Sanz del Río y sus abundantes discípulos como la recepción de idealismo alemán más acorde al pensamiento español, este librito de Ganivet era una crítica demoledora de la filosofía oficial, dispensada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Central, gestionada entonces por los herederos del Krausismo y con presencia de catedráticos tomistas, razón de fondo -también las hubo formales-, por la que fue rechazado como tesis de doctorado.

No aceptaba Ganivet una historiografía positivista que se limitara a explicar los sucesos, conectando los hechos documentados, o a exponer el pensamiento desde sus fuentes literarias o filosóficas; pretendía más bien comprenderlos

interpretándolos desde ciertos rasgos esenciales que persisten a través del discurrir empírico de los acontecimientos históricos, y se manifiestan en estos como un núcleo interior y permanente de la historia que les confiere sentido. Si en *Filosofía española contemporánea*, Ganivet pretendía comprender ésta desde el ser y la vida social del pueblo español, a los que se aproximaba con un peculiar procedimiento "sociologicoide", en el *Idearium español* se sirve de otro procedimiento peculiar, esta vez "psicologicoide", a fin de penetrar en el espíritu español desde el que interpretar la historia positiva: "La evolución ideal de España se explica solo cuando se contrastan todos los hechos exteriores de su historia con el espíritu permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros" (1897, 30). A juicio de Ganivet, hay una estructura de ideas, un idearium o constitución ideal del pueblo español, que permite comprender desde una perspectiva esencial los acontecimientos que componen la historia de España. No podemos detenernos aquí en la reconstrucción que hace Ganivet de ese idearium, nos limitaremos a señalar la importancia que confiere al espíritu territorial, más original a su juicio que el religioso y que el filosófico; e insistiremos así mismo en su apuesta por el espíritu filosófico español, cuya base es a su juicio el estoicismo de Séneca, que se sintetizó con el cristianismo y recibió una fuerte influencia del elemento árabe:

> La filosofía más importante, pues, de cada nación es la suya propia, aunque sea muy interior a las imitaciones de extrañas filosofías; lo extraño está sujeto a alternativas, es asunto de moda, mientras que lo propio es permanente, es el cimiento sobre el que se debe de construir, sobre el que hay que construir cuando lo artificial se viene abajo. (1897, 22)

Por su parte, el Unamuno de *En torno al casticismo* defiende una interpretación contrafáctica misticoide, intrahistórica, de la tradición española, que late en la vida del pueblo y en su paisaje, frente al punto de vista de la historiografía tradicional, erudita, que la sitúa en el pasado de sus documentos. Las referencias históricas y literarias de Unamuno son con frecuencia deudoras y reconocen como su fuente a la obra de Menéndez Pelayo, "uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intrahistoria, uno de los pocos que ha sentido el soplo de la vida de nuestros fósiles" (2007, 100). Y comparte con este "defensor en *La ciencia española* de la causa del casticismo" que la sustancia de la historia es la tradición (*Ib*. 68). Sin embargo, hace suyos los hechos inconcusos del racionalismo liberal, y rechaza el historicismo católico pelayano y su programa de reivindicación y restablecimiento de la tradición histórica.

En este *logos protreptikós* de Unamuno, es capital el argumento *de la verdadera tradición,* que no es la tradición histórico documental sobre "los que meten bulla en la historia", sino la tradición eterna que es "vida intra-histórica, silenciosa y continua…, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras…" (*Ib.,* 80). Esa vida intrahistórica es el presente vivo y vivido del pueblo y en especial de los jóvenes que son los portadores de la vitalidad popular. Por esto utiliza también el argumento *de la verdadera juventud,* que es la democrática y cosmopolita que se zambulle en la tradición eterna: "¡Ojalá una verdadera juventud, animosa y libre… avive con la ducha reconfortante de los jóvenes ideales cosmopolitas el espíritu colectivo intracastizo que

duerme esperando un redentor!'' (*Ib.* p. 199).

No faltan en el texto de Unamuno las argumentaciones funcionales, como el argumento *pragmático*: ''Los [casticismos] que se buscan en el pasado *histórico* o a partir de él persisten no más que en el presente también histórico, no son más que instrumentos de empobrecimiento espiritual de un pueblo'' (*Ib*., 198). Porque el pasado muerto, interrumpido, ya no puede renacer. Así que aplica también el argumento exhortativo *de la lamentación* por los defensores de la tradición histórica que practican una historia de anticuario, frente a la cual defiende el lema de la intempestiva nietzscheana, historia para la vida. Desde el punto de vista de esta historiográfia contrafáctica y culturalista, la investigación histórica sólo es fecunda cuando impulsa u orienta la vitalidad intrahistórica que late en el pueblo, de manera especial en los jóvenes.

En plena crisis finisecular, Menéndez Pelayo replanteó de manera un tanto diluida, débil, la historia de la filosofía española como una historia de las ideas características de la cultura española, tal y como fueron expuestas por figuras representativas de la misma, a las que denominó ''polígrafos'', inspirado por los ''héroes'' de Carlyle o los ''hombres representativos'' de Emerson. El ''polígrafo'' es el genio, instrumento del espíritu del pueblo, que crea y difunde las formas culturales características de éste en un período histórico determinado. Con su concepto de polígrafo, quería evitar Menéndez Pelayo dos escollos historiográficos antagónicos, por un lado, la tendencia colectivista a disolver los individuos creadores en el espíritu y la cultura general de su pueblo, y, por el otro, la tendencia individualista a exponer las formas del espíritu del pueblo como si fueran obra de la conciencia subjetiva de individuos creadores. Así purgaba además su historiografía histórico-tradicional de la tendencia unilateral a dirigir la investigación a reconstruir principalmente los factores colectivos que explican monumentos anónimos de un pueblo, como su derecho o su poesía épica, es decir, ''los caracteres étnicos, las fuerzas intelectuales de la raza, el desarrollo de los organismos sociales, las aptitudes científicas y estéticas colectivas los elementos que han favorecido su desarrollo y los obstáculos que se han opuesto a él'' (Menéndez Pelayo, 1944, 4).

En efecto, entre octubre de 1896 y abril de 1901, Menéndez Pelayo dictó cinco cursos de su cátedra en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo madrileño, titulados ''Los grandes polígrafos españoles''. Este título hacía referencia, según vimos, a una historia de las ideas de la cultura española, expuesta desde los polígrafos más representativos de sus distintas épocas. El polígrafo representante de la España romana que seleccionó Menéndez Pelayo, fue Lucio Anneo Séneca; el de la España visigoda, San Isidoro de Sevilla; el de la España árabe, Averroes; el de la España hebrea, Maimónides; para la España cristiana en la Edad Media (siglos XIII y XIV), eligió a Alfonso el Sabio y Raimundo Lulio; de la España del Siglo XV, Antonio de Nebrija (el humanismo en España); del siglo XVI, Luis Vives, Arias Montano y Francisco Suárez; de la España del siglo XVII, Francisco de Quevedo, el Obispo Caramuel y D. Nicolás Antonio, -y no Cervantes y Calderón-; del siglo XVIII, el padre Feijóo, Hervás y Panduro, y Jovellanos. Menéndez Pelayo, que se había propuesto desarrollar este programa en dos cursos, saltó las lecciones dedicadas a Nebrija, y sólo llegó hasta Luis Vives, cuyas ideas éticas, políticas, económicas y sociológicas expuso en el quinto y último curso de 1900-1901.

Salta a la vista que Menéndez Pelayo desarrolló en el Ateneo, en su cátedra de Historia crítica de la literatura española, una serie de cursos, no de literatura -si exceptuamos las lecciones dedicadas a Alfonso X-, sino afines a la historia de la filosofía española, encubiertos como una historia de las ideas de la cultura española y sus polígrafos, e. d., Séneca, Isidoro de Sevilla, Averroes, Maimónides, Lulio, y Vives -no llegó a Suárez-, pero que consistieron en realidad en una exposición bio-bibliográfica y doctrinal de esos filósofos, los más representativos a su juicio de la historia de la filosofía española. Incidió además en su exposición de estos -hasta donde sabemos por las crónicas periodísticas-, en su contexto cultural español y en la influencia doctrinal que ejercieron tanto en España, como fuera de ella; pero sólo usa el ''ismo'', en el caso de Averroes, e. d., del ''averroísmo''. Al estudiar la influencia de Vives sobre Ramos, Sturm, Bacon, Descartes, Kant, y Hamilton, principalmente, le presenta como precursor. Su proceder comparatista, sus fuentes -con frecuencia historiadores de la filosofía franceses o alemanes-, la proyección de los autores estudiados, hicieron que el enfoque historiográfico en estos cursos fuera histórico-tradicional débil.

Menéndez Pelayo acababa de dar su curso sobre los grandes polígrafos españoles en el Ateneo, cuando *La Revista Blanca,* del anarquista Juan Montseny Carret (1864-1942), empezó a publicar por entregas, y bajo el pseudónimo Federico Urales, el libro de éste, *La evolución del pensamiento español* (1 de julio 1900 al 15 febrero 1903). Indica Montseny en su introducción que este libro tuvo su origen en la siguiente petición de su amigo, August Hamon, director de la revista parisina *L'Humanité Nouvelle* (1898-1903): ''Haga usted un artículo sobre la evolución de la filosofía española y la influencia que en ella ejerce la extranjera''. También en la Introducción, indica el verdadero afán de su ensayo, que no era otro sino presentar la influencia de Proudhon en España a través de Pi y Margall, de quien habían sido discípulos buena parte de los anarquistas españoles.

En realidad, *La evolución del pensamiento español* no era una historia de la filosofía española de historiador, ni siquiera una de filósofo, sino el ensayo presentista de una activista y publicista anarco-individualista, convencido de que la filosofía se había convertido en sociología (Comte) y la sociología estaba en trance de transformarse en socialismo (Proudhon). Montseny carecía de sentido histórico y procedía sin rigor historiográfico, era un intelectual obrero con un vago positivismo de base y un programa anarquista cuya realización no dudaba en considerar como fin de la historia universal. Era beligerante con el misticismo, que por cierto dominaba su pensamiento sin ser consciente de ello. Deudor de la cultura francesa -su fondo filosófico era una mezcla de Comte y Proudhon mal asimilados-, que veneraba; sentía en cambio un desprecio absoluto por su país y su cultura, que traspiraban todos los poros de su escritura. Escribe en la Introducción, por ejemplo, a propósito del hispanomusulmán Avempace: ''Este, aunque mahometano, ya tuvo la mala fortuna de nacer en España.'' (p. 3). Y a propósito de la filosofía en la España de los siglos XVI a XVIII, escribe: ''La filosofía española, o lo que por aquel tiempo se llamaba así, es lodo; pero no hay otro remedio: o se convierte uno en cerdo para poder escudriñar en el fango, o es menester decir: para el pensamiento español no hay siglos XVI, XVII y XVIII''. No albergaba ninguna duda el anarcosindicalista catalán de la nulidad de la filosofía producida en España. De Vives a Sanz del Río no ha habido filósofos mencionables en España, y tanto aquel como este produjeron un pensamiento que nada tenía de español. Más aún, los tres filósofos españoles mencionables del siglo XIX, a su juicio, Balmes,

Sanz del Río y Pi y Margall, en realidad, no son filósofos originales, sino exponentes de filósofos extranjeros, a saber y respectivamente, de Santo Tomás, de Krause y de Proudhon.

Montseny intentaba justificar la imparcialidad de su ensayo, indicando que, si bien no había escrito a ningún filósofo neocatólico -saco en el que metía indiscriminadamente a Balmes, Donoso, Ortí y Lara, Ceferino González y Menéndez Pelayo-, preguntándole por sus lecturas e influencias recibidas -como había hecho con los pensadores krausistas, socialistas y anarquistas-, sí que había consultado la *Historia de la filosofía* del primado de España, Ceferino González, y la *Historia de las ideas estéticas*… y *La ciencia española* de Menéndez Pelayo. En realidad, utilizó también los *Heterodoxos*… del historiador católico santanderino, que le produjo una gran impresión, y del que parece desquitarse en su ensayo considerando "hereje" a Balmes.

Curiosidades aparte, el interés de este ensayo de Montseny para el historiador de la filosofía española es doble. Por un lado, los capítulos de I a IV de la parte segunda del tomo II, tienen el valor documental de la exposición testimonial de puntos como los siguientes: I. Origen filosófico del socialismo español; II. Aspectos filosóficos del socialismo; III. Consideraciones psicológicas sobre los espíritus anarquistas; IV. La filosofía en el arte. Y, por otro, el ensayo de Montseny es indicador y exponente del desconocimiento y el desprecio por la filosofía y el pensamiento español, imperantes en los círculos obreros socialistas y anarquistas del período, por inspiración de obreros sindicalistas o miembros de partidos socialistas o agrupaciones anarquistas, que se consideraban con méritos suficientes para ejercer de intelectuales, y de tales ejercían orientando la conciencia obrera.

En la primera parte de la Restauración (1876-1903), nadie contribuyó tanto como Menéndez Pelayo a la implementación de la historia de la filosofía española. La concepción historiográfica pelayana de la filosofía española alcanzó con sus aportaciones bibliográficas y sistemáticas un desarrollo histórico fundacional, caracterizado por una concepción académica de la filosofía -cuya forma propia era a su juicio el sistema-, y por la matriz historiográfica Histórico-tradicional débil. En una primera fase, v. gr., en la primera y en la segunda edición de *La ciencia española*, desarrolla históricamente el programa de Gumersindo Laverde, su modelo historiográfico es entonces histórico-tradicional, con un marcado carácter reivindicativo y polémico. En la fase de madurez, v. gr., en los trabajos añadidos en la tercera edición de *La ciencia española* (1887-1888), en su *Historia de las ideas estéticas en España* (t. III, 1886; t. IV, 1888), o en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892), su historiografía es histórico-tradicional filosófica -afín al planteamiento de Llorens-, adopta un punto de vista universal, es decir, presenta a los autores españoles en el marco de la Historia de la Filosofía; además sus exposiciones son marcadamente históricas y difuminan el carácter polémico y reivindicativo que nunca pierden. En fin, su concepto de "polígrafo" supone una historiografía histórico-tradicional débil, que combina el punto de vista colectivo e individual. Esta figura del polígrafo impactó en la historiografía de su discípulo, Bonilla San Martín.

f. El programa de *Historia de la filosofía española* de Adolfo Bonilla San Martin (1905-1911) y su continuación promovida por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1928-1957).

El legado de Menéndez Pelayo como historiador de la filosofía y de las ideas en España fue heredado por su discípulo Adolfo Bonilla San Martín (1875-1926), quien lo desarrolló a la sombra de dos generaciones sucesivas que volvieron a hacer suyo el menosprecio por los estudios históricos de nuestro pasado filosófico: la generación del 98 literario en el período de entre siglos, y la generación orteguiana del 14 en la llamada Edad de Plata. El intercambio epistolar entre Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín desde 1900 hasta 1912 evidencia las múltiples colaboraciones, que estrecharon los lazos de amistad y magisterio entre ambos, hasta convertir a éste en el discípulo más próximo del director de la Academia de la Historia, que le propuso como director de la *Edición Definitiva* de sus obras completas y como su albacea testamentario. En el momento último y más solemne, el maestro reconoció de manera inequívoca a Bonilla como "primer historiador de la Filosofía nacional" (Menéndez Pelayo, 1944, 389) y a la obra de éste como una prolongación de la suya propia (Ibid., 390).

La continuación del curso "Los grandes polígrafos españoles", que se mantuvo en la programación de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo hasta el curso 1903-1904, aunque Menéndez Pelayo había dejado de impartirlo en 1901, fue en realidad el curso de "Historia de la Filosofía Española", que desempeñó el flamante catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, Adolfo Bonilla, durante los cursos 1904-1905 y 1905-1906. Estos cursos de Bonilla dieron lugar a su "Programa de Historia de la Filosofía Española" y a sus dos tomos dedicados a la parte antigua y medieval de la misma, lo cual indica ya que estos son también prosecución de la obra histórica pelayana sobre la filosofía española. Como también fue continuación de la obra histórica de Menéndez Pelayo en materia de filosofía española, la monografía expositivo-crítica de Bonilla, premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903), que el maestro reconoció como una aportación indiscutible que abría una nueva dimensión en los estudios sobre el humanista y filósofo valenciano (Menéndez Pelayo, 1944, 386-387), y en la que Bonilla precisó en qué sentido se podía hablar de vivismo, es decir, como precursor en el sentido pelayano de los *Ensayos críticos*…, y en qué sentido no, a saber, como si Vives hubiera compuesto un sistema filosófico en torno al cual se hubiera desarrollado una escuela vivista. En esta monografía, que empieza por considerar a Vives como gran polígrafo y filósofo crítico del Renacimiento, estudia detenidamente la influencia de Vives en distintos campos, como la lógica y la metodología de la ciencia, la psicología, la pedagogía, la cosmología, etc., y sobre autores que ya había indicado su maestro como Bacon, Kant, Hamilton, entre otros.

Bonilla consideraba que la Historia de la filosofía española estaba por escribir, aunque se hubiera discutido sobre ella y ensayado su composición. Y en el repaso de sus precedentes deja bien clara su filiación. Valoraba las bibliografías de Nicolás Antonio, de Rodríguez de Castro y de Casiri. Apreciaba "la superficial, aunque meritoria" obra de Luis Vidart, y el anexo de Martí de Eixalá, no así los anexos de Monescillo o de Arnau. Apreciaba también la *Historia de la filosofía* de Patricio de Azcárate, y sus referencias a filósofos españoles, y también la del padre Fernández Cuevas S. I., no así la del dominico Ceferino González, que consideraba

"vulgarísima y frecuentemente equivocada". Consideraba meritoria también la producción en este campo de Federico de Castro, y la monografía de Eloy Bullón sobre los precursores españoles de Bacon y Descartes. Ahora bien, "Los portaestandartes de nuestra historia filosófica" (Bonilla, 1908, 43) eran a su juicio Gumersindo Laverde y, sobre todo, Menéndez Pelayo con sus monumentales series históricas, incluidos los *Ensayos de crítica filosófica*, que el propio Bonilla reeditó en 1918 ampliada con otros ocho trabajos del maestro dentro de la Edición Definitiva de la obra pelayana. En el haber de su maestro no dudaba en poner su defensa histórica del senequismo, averroísmo, lulismo, vivismo, suarismo, de las escuelas de Avicebrón y de Maimónides, el misticismo de Molinos, etc. (Ibid., 44)

Bonilla dedicó el volumen primero de su *Historia de la Filosofía Española*... (1908) a Gumersindo de Azcárate -mentor suyo en el acceso a la cátedra en la Central-, pero siguió en ella el modelo pelayano de filosofía española, ciertamente desde punto de vista histórico-progresista, con independencia de criterio e introduciendo algunos cambios. Era, en efecto, Bonilla un progresista convencido de que el horizonte presente se sostiene sobre el pasado, desde el que se comprende; y, desde el punto de vista metodológico, era partidario de una historiografía, no de filósofo, sino de historiador, que aprecia el análisis filológico, recopila fuentes y datos, reconstruye cronologías, interpreta las fuentes primarias, discute con las fuentes secundarias, expone de manera imparcial y cronológica la vida y la doctrina de los filósofos, y deja lugar a la crítica filosófica.

A diferencia de Menéndez Pelayo, Bonilla no aceptaba que el sistema fuera la forma específicamente filosófica; a su juicio, "El sistema es un andamiaje útil y aun indispensable, pero no es la obra" (Bonilla, 1908, 17). Además, desarrolló el concepto pelayano de polígrafo o escritor representativo de la cultura española, proponiendo orientar la historia de la filosofía española moderna y contemporánea hacia una historia de las ideas de la cultura española, producidas por sus genios creadores en todos los campos de la cultura, tanto de las ciencias como de las artes, pues a su juicio el "genio, sea cual sea el camino que emprenda, hará obra filosófica y será un filósofo" (Ibid., 18). De manera especial en la época moderna, defendía Bonilla que "no solamente hemos de buscar la idea filosófica en los libros y tratados que con propiedad se pueden llamar técnicos, sino también en la Literatura, en el Arte, en la Ciencia, en las costumbres, y en las demás manifestaciones históricas de la vida y del alma españolas" (Ibid., 16)

Bonilla buscó la concordia entre las posiciones del Menéndez Pelayo historiador de la filosofía española, y la de los herederos del krausismo, por eso introdujo el apartado I con una cita de Sanz del Río, y aceptó que el krausismo era una corriente de filosofía española, en la que detectaba la influencia del estoico hispano-romano Séneca. La lectura de la obra evidencia sin embargo el magisterio del historiador santanderino sobre el catedrático de historia de la filosofía de la Universidad Central.

En su concepción de la Historia de la filosofía española, Bonilla sigue una orientación filosófico-culturalista, que excluye la existencia de "un modo especial" de ser la filosofía propia de la cultura española. Si la Historia de la filosofía es a juicio de Bonilla "la exposición de las investigaciones hechas por el hombre acerca de las primeras causas de los fenómenos, en determinados lugar y tiempo (Ibid., 40); la Historia de la filosofía española precisa esas condiciones de lugar y tiempo, ciñendo la investigación histórica de la filosofía al territorio español, "determinado

principalmente por una autoridad política común, y secundariamente, por el idioma, la situación geográfica, la raza, la comunidad de sentimientos, etc., etc.'' (Ibid.). Los genios crean la filosofía en un determinado territorio, lo que no quiere decir que ese genio y esa filosofía no hubieran podido darse en otro territorio distinto: ''... los sistemas filosóficos surgen en un determinado lugar …, pero no son plantas que allí y sólo allí puedan cultivarse… Hay filosofía en un país, cuando existen en él filósofos, ... En tal concepto, España tiene tanto derecho a hablar de su filosofía, como Francia, Italia o cualquier otro pueblo del mundo'' (Ibid., 41).

Bonilla descartaba así que los territorios, como el español, tuviesen una forma filosófica especial, pero no la existencia de ciertos caracteres compartidos por los filósofos que los habitan y ostensibles en sus producciones filosóficas. Y no discutió la orientación regionalista de Federico de Castro, cuyo *Discurso*… (1891) no cita. Bonilla aceptaba la existencia de caracteres propios de los filósofos españoles y sus filosofías y lo dejó bien claro en el título del epígrafe conclusivo de su programa de Historia de la filosofía española, que formuló como sigue: ''IX. De cómo la evolución del pensamiento filosófico español autoriza a afirmar la existencia en la Península Ibérica de una filosofía con caracteres propios y definidos'' (Ibid., 54). No se pregunta en este apartado final, si la historia filosofía en España autoriza o no a hablar de caracteres propios y definidos de ésta, si no de cómo, en qué sentido lo hace.

Bonilla San Martín, por ejemplo, consideraba ''el realismo'', es decir, el interés por el conocimiento práctico, útil, como la ''única nota distintiva saliente'' de la filosofía española y, en general, de los distintos órdenes de la cultura española, la literatura, las artes, etc. Rasgo este que a su juicio compartían el pueblo español y el inglés, y que explicaría el arraigo de ''los pensadores que siguieron la tendencia del psicologismo escocés'' (Ibid., 23). Lo importante de una doctrina filosófica, a juicio de Bonilla, no es tanto su especulación metafísica, sino la teoría moral y política que conlleva, y ninguna doctrina filosófica que carezca de estas formará parte de su historia: ''Sin *mandamientos* o sin *tablas*, ninguno entrará por las puertas de nuestra ciudad, por espantoso que sea el estruendo que arme'' (Ibid., 30).

En su programa de Historia de la filosofía española, Bonilla distingue ocho épocas: I. Tiempos primitivos; II. Época romana; III. Época goda; IV. Siglos del VIII-XII; V. Siglos XIII-XV; VI. Renacimiento; VII. Siglos XVII-XVIII; VIII. Siglo XIX. En cada época estudia las escuelas o tendencias y los autores que las componen. De los autores estudiados, expone su vida, su obra, sus doctrinas y sus influencias en España y fuera de España. Así, en la época romana expone detenidamente la influencia de Séneca, el senequismo, y en la época goda la tradición isidoriana. En su exposición de la filosofía cristiana entre los siglos VIII y XII, apunta a la tradición alfonsina, y en el volumen dedicado al pensamiento hispanojudío entre los siglos VIII y XII, al presentar a Maimónides, expone detenidamente su influencia, de la misma manera que había expuesto pormenorizadamente la enorme influencia de Vives dentro y fuera de España en su monografía sobre el gran valenciano.

De su programa, como es bien sabido, Bonilla desarrolló sólo los tres primeros apartados -Tiempos primitivos, Época romana, Época goda- y la filosofía cristiana y judía del cuarto, de los Siglos del VIII-XII. Su prosa histórica es magistral, irreprochable su dominio de las fuentes primarias, y notable su conocimiento de las fuentes secundarias europeas, sobre todo de la historiografía filosófica. Expone de manera equilibrada y conforme al conocimiento de la época, los autores centrales de los períodos que estudia, a saber, Séneca (1908, 93-164) en la época romana

pagana o Prisciliano (Ibid., 194-204) en la romana cristiana, San Isidoro de Sevilla (Ibid., 224-268) en la época goda, y Abengabirol (1911, 97-214), Yehuda Ha-Levi (Ibid., 229-258), y Maimónides (Ibid., 275-415) entre los filósofos judíos de los siglos VIII al XII. No favorecen a la obra, muchas de las audaces relaciones libres, y poco desarrolladas, que Bonilla establece con filósofos y pensadores españoles de otras épocas o con algunos filósofos europeos contemporáneos, como Schopenhauer, Nietzsche, James o Husserl, entre otros. Bonilla enriqueció los dos volúmenes con la publicación como anexos de valiosos documentos que permanecían inéditos.

En su plan de Historia de la filosofía española, Bonilla articula la filosofía española del Renacimiento mediante los siguientes epígrafes: movimiento crítico; movimiento platónico; movimiento peripatético; movimiento ecléctico; movimiento místico; movimiento escolástico (rígido, o modernista). Para articular nuestra filosofía de los siglos XVII y XVIII, se sirve de los siguientes apartados: movimiento crítico; movimiento peripatético; movimiento ecléctico; movimiento místico; el predominante movimiento escolástico (siglo XVII, y siglo XVIII); filosofía de la literatura y de las artes españolas durante esta época; la teosofía en España durante esta época; influencias extranjeras en España durante esta época -cartesianismo, sensualistas, utilitaristas, materialistas, influjo del manual del padre Jacquier-. Articulaba, en fin, nuestra filosofía del siglo XIX, a la que consideraba como su maestro de decadencia, de la manera siguiente: pensadores independientes; movimiento escolástico (rígidos, o modernistas); influencias extranjeras en España (a. krausismo; b. Kantismo, Hegelianismo, Cartesianismo, Positivismo y Eclecticismo; c. La escuela escocesa; d. La teosofía; e. Representación española de otras doctrinas extranjeras durante esta época); tendencias novísimas (Psicología fisiológica, Anarquismo, intelectual, Sociología, etc.); Los cenáculos filosóficos.

Es un error afirmar que Bonilla dejó de dedicarse a la historia de la filosofía y del pensamiento español, porque no diera continuidad a los dos primeros volúmenes de su Historia de la filosofía española, dejando así sin completar su programa académico sobre la misma. Más bien combinó sus abundantes trabajos de historia crítica de la literatura española, con una serie de ediciones, discursos y artículos dedicados a la filosofía y el pensamiento español. En efecto, sus publicaciones, "Erasmo en España (episodio de la historia del renacimiento)" (1907), "Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España". (Episodio de la Historia de la Lógica)" (1911), su excelente "Prólogo" (1913) a la obra *Francisco Vallés (El Divino)*, "Francisco Suárez (1548-1617), El Escolasticismo tomista y el Derecho internacional" (1917), su edición castellana de la *Etica* de Aristóteles (1918), en la versión de Pedro Simón Abril, "Un antiaristotélico del Renacimiento. Hernando Alonso de Herrera y su «Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces»" (1920), representan una singular aportación al conocimiento de la filosofía española del Renacimiento. También dejo algunos trabajos de menor entidad sobre nuestra filosofía de siglo XIX, a saber, su "Introducción y Notas" a la *Filosofía Fundamental* (1922), de Jaime Balmes; sus artículos dedicados a Ángel Ganivet (1922, 1925); "La teoría de la Verdad en Balmes" (1923), principalmente.

Menéndez Pelayo consideró "admirable" el estudio "Erasmo en España…", en el que Bonilla presenta a los Alonso y Juan de Valdés, Vives, Alonso de Fonseca, Diego Gracián, Alonso de Herrera, Vitoria, Sánchez de las Brozas, entre otros, y

cataloga las abundantes ediciones y traducciones españolas de Erasmo, poniendo así de manifiesto el alcance de su influencia en España y la importancia de ésta para explicar el nivel alcanzado por el humanismo castellano desde el reinado de Juan II de Castilla. Así daba continuidad además al soberbio capítulo, dedicado por su maestro al erasmismo en los *Heterodoxos*..., que a su vez había seguido los trabajos del conquense Fermín Caballero.

Así mismo, Bonilla preparó la excelente monografía *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1913)* (1914), en la que incluyó sus trabajos sobre el maestro, en especial su modélica bibliografía pelayana elaborada entre 1906 y 1912. Tras la muerte de Menéndez Pelayo, la casa editorial de Victoriano Suárez nombró director de la Edición Definitiva de sus *Obras Completas* a Bonilla, que era el colaborador directo del maestro en la misma, y que la continuó hasta su muerte, llegando a publicar trece volúmenes.

Además de su notable labor de edición de manuscritos o textos raros de filósofos españoles, incluidos como objeto de estudio o como apéndice en sus trabajos, Bonilla dirigió la publicación de bibliotecas de filósofos españoles en importantes editoriales, si bien con escaso suceso en lo que a la publicación de filósofos españoles se refiere. En la editorial de Victoriano Suárez, dirigió la "Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros", en la que publicó el *Cuzary. Diálogo filosófico* (1910), de Yehuda Ha-Levi. Además, Bonilla editó la *Filosofía fundamental* (1922), de Jaime Balmes, en la Editorial Reus, dentro de la "Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros", de la que fue director a partir de 1921.

No conozco evidencia documental que nos permitiera concluir qué causas o motivos concurrieron para que Bonilla dejara inacabado su programa de filosofía española. Lo que hemos escrito anteriormente, permite desechar hipótesis simplistas encaminadas a separar el plan Bonilla y su obra histórica, del legado de su maestro. Me inclino a mantener una hipótesis compleja, que contemple, tanto aspectos historiográficos, como psicológicos o sociológicos, como el mejor camino para explicar por qué Bonilla no completó su programa de filosofía española, tarea esta que le habría ocupado buena parte de los 15 años que le quedaban de vida. Entre los aspectos historiográficos, me parece relevante que el discípulo de Menéndez Pelayo incorporó de manera creciente al objeto de la historia de la filosofía española, los reflejos de ésta en el pensamiento presente en otras manifestaciones de nuestra cultura, en especial en la literatura. Entre los aspectos subjetivos, considero significativos la posición académica de Bonilla como catedrático de Historia de la filosofía, sus múltiples intereses, sus abundantes compromisos y desencuentros con las editoriales, y su modo característico de trabajar.

Adolfo Bonilla San Martín, fallecido de manera repentina e inesperada en 1926, pudo transmitir su pasión por la cultura filosófica y literaria española a influyentes propagandistas católicos, como Luis Marichalar, o a jóvenes católicos tradicionales, por ejemplo, al grupo de jóvenes vivistas, que la desarrollaron de manera más ideológica, que historiográfica. Pero el discípulo de Menéndez Pelayo no dejó discípulos directos que continuaran y completaran su monografía sobre Vives o sus trabajos sobre filosofía española renacentista, ni su programa de Historia de la filosofía española, el cual pasó a manos de historiadores de la filosofía que lo desarrollaron como veremos conforme a una orientación historiográfica diferente.

Inspirado principalmente por la figura y la obra histórica de Menéndez Pelayo, el escritor y publicista católico, Benjamín Marcos González (ca. 1875-1939), junto

con Eusebio Ortega, pusieron en marcha la "Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles", que publicó varios volúmenes entre 1914 y 1923, a fin de reivindicar nuestra historia filosófica menospreciada y olvidada, y restablecer la tradición filosófica nacional. En su "Introducción o Idea de lo que va a ser nuestra biblioteca", además de defender la importancia de la filosofía, que es ciencia primera y *mater scientiarum*, y de la filosofía española, los promotores presentaron la amplia nómina de grandes filósofos españoles de todas las épocas, que iban a incluir en su biblioteca, desde los hispano-romanos hasta nuestros grandes filósofos del siglo XIX, entre los que citaban a Donoso, Balmes, Dr. Mata, García Luna, Sanz del Río, Llorens y Barba, Orti y Lara, entre otros. Bonilla vio con buenos ojos el proyecto, y prologó el primer número de la biblioteca, dedicado a Francisco Vallés. Sin embargo, esta biblioteca, que se componía de monografías expositivo-críticas de los filósofos españoles seleccionados, sólo publicó tres números: el ya mencionado, dedicado a Vallés, otro dedicado a Ignacio de Loyola considerado como filósofo, y un tercero dedicado a Miguel Sabuco, y que fue de los primeros en reconocerle como auténtico autor de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*… (1587).

El inesperado fallecimiento de Bonilla San Martín, desencadenó enseguida un par de intentos -de orientación ideológica e historiográfica contraria y con éxito desigual- de apropiación del legado de Menéndez Pelayo y su discípulo predilecto en materia de historia de la filosofía española. El primer intento, de signo tradicional católico y exitoso, fue puesto en marcha por el político conservador y numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (*RACMP*) desde 1918, Luis Marichalar Monreal (1873-1945), VIII vizconde de Eza, desde la Asociación española para el progreso de las ciencias (*AEPC*). El segundo intento, de signo opuesto y que no tuvo recorrido, fue protagonizado por un heredero del krausismo sevillano, el político progresista y catedrático de literatura, Mario Méndez Bejarano, quien siendo ya septuagenario se hizo eco del resurgir entonces de la polémica de la ciencia española en su *Historia de la filosofía. Ensayo* (1929), siguiendo una orientación regionalista inspirada por Federico de Castro.

Entre 1923 y 1936, Luis Marichalar colaboró activamente como propagandista en la obra de Acción Católica Española. El VIII vizconde de Eza, en efecto, había dejado la política activa en 1923, coincidiendo con el establecimiento de la dictadura del general Primo de Rivera, para centrarse en el ejercicio de la propaganda católica desde sus cargos institucionales y con el desarrollo de su obra escrita de difusión del pensamiento social de la Iglesia. Siendo ya primer vicepresidente de la *AEPC*, participó activamente en la organización del XI congreso de esta Asociación, que tuvo lugar en Cádiz entre el 1 y el 7 de mayo de 1927, y en el que leyó el primer discurso inaugural titulado *El alma nacional.* En ese discurso, Luis Marichalar defendió una concepción tradicional, nacional católica de nuestra ciencia - producto del alma española y que no habría sufrido decadencia-, desde la que trasfiguraba ideológicamente la figura y la obra histórica de Menéndez Pelayo, y también el programa de Historia de la filosofía española de su discípulo, Bonilla San Martín, al que presentó como un monumento inacabado de la ciencia española que era preciso completar.

En efecto, en la tercera parte de su discurso, titulada "Deber de erección del monumento del Alma Nacional", Marichalar propuso a la *AEPC*, que tomase el acuerdo de promover los estudios necesarios para completar el programa de

nuestra historia filosófica, que Bonilla proyectó y comenzó, pero dejó incompleto con su repentina muerte. A tal fin, recomendaba Marichalar a la Asociación que encargase a un Comité de personalidades la selección de los autores de los cuatro o cinco volúmenes, necesarios para completar el programa de Bonilla, y se ofreció personalmente a financiar con generosidad este proyecto (Asociación, 1927, 32-34). Al año siguiente, Luis Marichalar fue elegido presidente de la *SEPC*, cargo que había quedado vacante por el deceso de su cuarto presidente, José Rodríguez Carracido (1856-1928). La propuesta de Marichalar fue aprobada y empezó a implementarse en los años treinta anteriores a la Guerra Civil.

También movido por el inesperado deceso de Bonilla San Martín, y probablemente por la decisión de dar continuidad a su plan de filosofía española, tomada por la *AEPC* en su congreso de Cádiz, Mario Méndez Bejarano (1857-1931), en su tardía *Historia de la filosofía española hasta el s. XX. Ensayo* (1929), se hizo eco de las cuestiones de la polémica de la ciencia española, tal y como las discutieron Menéndez Pelayo, Revilla, Perojo y Pidal entre 1876 y 1878: "¿Han existido filósofos en España? ¿Brindan éstos un carácter común? ¿Podemos proclamar ante el mundo la existencia de una filosofía española?" (Bejarano, 1929, prólogo, XVII). Estamos ante el ensayo polémico de un heredero del krausismo sevillano de Federico de Castro, que justificaba la objetividad de su ensayo haciendo votos de su imparcial actitud. En realidad, Bejarano era deudor de los juicios negativos de Guardia, Revilla, Perojo o Salmerón, entre otros, sobre la filosofía española, defendía erróneamente que "Nada reflexivo, sereno, sistemático e imparcial" se había hecho en los estudios históricos de la filosofía española desde los años setenta (Ibid., XVI-XVII), y cifraba su pretendidamente aséptica labor en recortar las exageradas reivindicaciones de los defensores de la tradición filosófica española, que eran por lo general partidarios de continuarla. Como era habitual entonces entre los herederos del krausismo, Bejarano negaba injustamente el valor científico de la obra histórica de Menéndez Pelayo, que conocía mal, pero se complacía en citar, con frecuencia fuera de contexto, y siempre para enmendar la plana al "maestro".

Los estudios de historia de la filosofía española, comenta Bejarano en el Prólogo de su ensayo, le habían ocupado en la juventud -sin duda, encendido por la polémica de la ciencia española-, hasta el punto de que había proyectado escribir una extensa historia de la filosofía española. En Madrid, Bejarano había ejercido como catedrático de literatura en el Instituto Cardenal Cisneros y como político activo en el partido republicano de Salmerón. Cuando constató en 1908 que Bonilla San Martín había diseñado ya el programa de nuestra historia filosófica y que tenía en prensa el primer volumen de la mismo, nos dice Bejarano, desistió de su proyecto de juventud e interrumpió estos estudios. En 1926, al quedar incompleto el programa de Historia de la filosofía española de Bonilla por su repentino fallecimiento, dice Bejarano en su Prólogo, se decidió a continuar estos estudios de juventud y a completar el programa del catedrático de la Central, cuya obra respetaba y con quien le habían unido lazos de amistad.

Sin embargo, este ensayo polémico de Méndez Bejarano no puede ser considerado una continuación del programa de Menéndez Pelayo y de Bonilla, ni por su formato, ni por su género literario. En efecto, consciente de su avanzada edad, Bejarano renunció a desarrollar el plan de Bonilla conforme al gran formato de los dos primeros volúmenes publicados por éste, y se avino a completarla en formato ensayo (Ibid., XVI-XVII). En efecto, la *Historia*… del septuagenario sevillano no es un tratado de historia de la filosofía española, historiográficamente

riguroso, sino un ensayo polémico sobre la misma, pretendidamente aséptico. El ensayo no estaba al tanto del avance de los estudios en ese campo. Curiosamente, frente a la perspectiva literaria, que había incorporado Bonilla, en sintonía con el autor de *Cervantes y la filosofía española,* Bejarano sostenía que los estudios históricos de nuestra filosofía habían de hacerse desde un concepto académico, sistemático de filosofía, y consideraba estéril que la historia de la filosofía española se ocupase de doctrinas no sistematizadas, o peor aún de buscar reflejos de nuestra filosofía en la literatura o en las artes (Ibid., XII).

En realidad, la *Historia*… de Méndez Bejarano está mal concebida, fue desarrollada precipitadamente, carece de aparato crítico y abunda en errores, lagunas y juicios equivocados. En efecto, la limitada extensión dada por el septuagenario sevillano a su ensayo, unida a la enormidad de su materia, no sólo dio como resultado el carácter compendioso de su escritura, sino que conllevó también la fragmentariedad en la exposición de las doctrinas. Lamentable es por ejemplo su tratamiento de Séneca, de Lulio, de Vives y, en general, de nuestro Renacimiento, de nuestro aristotelismo, de nuestra escolástica barroca, etc. El único apartado del ensayo, que merece atención por su valor testimonial, es el extenso capítulo XVII, que Bejarano titula "El siglo de las luces" y dedica a nuestra filosofía en el siglo XIX, que es el límite cronológico de su historia. En ese siglo, si algo caracteriza la filosofía española, es su "exotismo" (Bejarano, 1929, 387), es decir, haber consistido en una serie de recepciones de filosofías europeas, debido a la carencia de filósofos originales nacidos en la península ibérica -Antonio Pérez y López (1736-1792), juzga erróneamente Bejarano, habría sido nuestro último filósofo original. Hasta bien entrados los años 40 de ese siglo, la filosofía y la ciencia oficial yacían a su juicio en un lamentable estado de abandono: "La enseñanza de la filosofía desmayaba en las universidades y seminarios. Hasta 1845 no conocieron sus aulas más autores que Goudin, Jacquier y Guevara" (Ibid., 388-389).

El epígrafe § I del capítulo XVII de la *Historia de la filosofía española hasta el s. XX*, titulado "Carácter extranjero de la cultura española en el siglo XIX", pasa revista general a nuestras recepciones de filosofía francesa, inglesa y alemana, a saber, de sensualismo francés, escuela escocesa, escuela hegeliana, que no habría echado raíces entre nosotros por sernos ajena por completo, de eclecticismo cousiniano, escuela teológica y tradicionalismo, krausismo, que "irrumpió con tan soberano empuje, que sus adversarios doblaron la frente y reinó durante unos veinte años con ininterrumpido imperio" (Ibid., 391), de transformismo, positivismos, neokantismo, escolástica y neoescolástica. En esta presentación, incluye una entrañable crónica de los avatares del krausismo, al que denomina racionalismo armónico, con el que se identifica y para el que no tiene más elogios. Méndez Bejarano dedica los epígrafes de este capítulo a presentar esas recepciones españolas de filosofía europea, a los que añade epígrafes dedicados a los filósofos críticos (§XII), independientes (§XIII), así como al espiritismo (§XIV) y a la teosofía (§XV). Las presentaciones de Bejarano son crónicas bio-bibliográficas -que recuerdan formalmente, no tanto en el contenido, a las de Vidart en su monografía del 68-, incompletas y sin aparato crítico, enriquecidas con sus propias explicaciones y apreciaciones sobre las corrientes y autores presentados.

Conviene recordar en fin que Méndez Bejarano aplicó un elemento nuevo, y ajeno al programa de Menéndez Pelayo y Bonilla, en la discusión de los caracteres de la filosofía española, a saber, el punto de vista de las filosofías regionales

planteado por su maestro Federico de Castro. Rechazaba Bejarano por ejemplo que fuera característico de la filosofía española el rasgo "realista" o "práctico", propio de la filosofía catalana, porque no se avenía a la filosofía andaluza o a la aragonesa; le parecía más plausible, en cambio, que lo fuera el rasgo "armonismo", propuesto por Castro, y que es muy marcado en la filosofía andaluza (Ibid., 550-551). Bejarano no dudaba que hubiéramos tenido filósofos andaluces, castellanos, aragoneses, catalanes, etc., y dejaba para otro libro la discusión desde un punto de vista regional de los caracteres propios de la filosofía española. Este libro nunca vio la luz, pues la muerte le sorprendió en 1931. Los signos de los tiempos tampoco fueron propicios para su *Historia de la filosofía española hasta el s. XX. Ensayo*, que no sería recuperada hasta medio siglo después en la Transición a la democracia.

Muy otro fue el suceso de la iniciativa de Luis Marichalar, dirigida a completar el plan Bonilla San Martín de Historia de la filosofía española, y que hizo efectiva la *AEPC* a propuesta de aquél, bajo su presidencia y merced a su generoso mecenazgo. Como es bien sabido, la *AEPC* convocó en 1929 un *Concurso en homenaje y estímulo de la ciencia española*, para la adjudicación de cinco premios a los que tituló con los nombres de sus cuatro primeros presidentes y con el de Bonilla, y en los que se premiaban las mejores monografías expositivo-críticas presentadas sobre cada uno de los períodos de la filosofía española, previstos por el plan del discípulo de Menéndez Pelayo, pero no desarrollados, a saber: El Premio Moret, con los siglos XIII-XV como tema, con plazo (prorrogado) hasta el 31 de mayo de 1934; El Premio Echegaray, con el Renacimiento como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1934; El Premio Dato, con los siglos XVII-XVIII como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1935; El Premio Carracido, con el siglo XIX como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1936; El Premio Bonilla, con la Filosofía musulmana como tema, y con plazo de entrega hasta el 31 de marzo de 1937. Los premios incluían, además del reconocimiento con un diploma y la cantidad en metálico de 20.000 pesetas, la publicación de la monografía premiada por parte de la *AEPC.*

Cuando estaban a punto de resolverse los premios del concurso Marichalar, la editorial de *La Revista Blanca*, de Juan Montseny, procedió a reeditar en forma de libro su *Evolución de la filosofía en España* (1934), cuyo primer volumen apareció en julio y el segundo en septiembre. Según la publicidad de la revista, se trataba de un libro trascendental, que llenaba un vacío en nuestra literatura, y cuyo primer volumen había tenido una gran acogida del público [sic]. Esta edición en libro de *La evolución de la filosofía en España* repetía la que publicó entre 1900 y 1903, pero sustituyendo los capítulos de conclusiones de esta primera edición por entregas, por un nuevo capítulo V de conclusiones, titulado "Del presente al futuro", que dialoga con *La rebelión de las masas* de Ortega. Creía entonces el viejo anarquista que el pensamiento español ya discurría en el curso del pensamiento universal, que se había vertido felizmente en la vida del hombre y sus problemas, convirtiéndose en sociología y en socialismo. Los filósofos eran ahora los científicos, los artistas y el pueblo. La cuestión filosófica presente era a su juicio fundar el "naturalismo sociológico", es decir, armonizar "las ciencias naturales y la vida del hombre".

Las últimas palabras de su nueva conclusión indicaban la interpretación -basada en su irreflexiva mezcla de filosofía comteana de la historia y visión proudhoniana del futuro-, que le hubiera gustado conferir a los distintos períodos de nuestra filosofía, pero que dista mucho de haber desarrollado de manera mínimamente aceptable en su ensayo: "Hemos visto la raíz y el desarrollo del pensamiento

español. Lo vimos filosófico, en la antigüedad. Teológico, en los tiempos Medios. Metafísico desde el Renacimiento, a las revoluciones políticas. Más tarde le vimos sociológico, creando las teorías socialistas, y, por fin, amante y amigo de la Naturaleza en un hombre todo conciencia y responsabilidad, sin dioses, sacerdotes, capitanes ni amos, vinculado a los bienes de la tierra" (Montseny, 1934).

Pero volvamos a la historia de la filosofía española. El jurado establecido por la *AEPC*, tomado de la sección de "Ciencias Históricas. Subsección Filosofía", para dictaminar la adjudicación de los premios del Concurso, compuesto por Rafael Altamira, José Gascón y Marín, Antonio Royo Vilanova y Juan Zaragüeta (ponente), distinguió en febrero de 1935 con la concesión del premio Moret a la monografía de los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana en los siglos XIII al XV*, que se publicó en dos volúmenes, el primero en 1939 y el segundo en 1943. El mismo jurado distinguió en abril de 1936 con el premio Echegaray a la monografía de Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, s. XVI*, que se publicó en tres volúmenes entre 1940 y 1941. La Guerra Civil (julio 1936-abril 1939) no sólo demoró la publicación de las monografías distinguidas con los premios Moret y Dato, sino que interrumpió el desarrollo de los restantes premios del concurso

Los hermanos Carreras i Artau, Tomás (1879-1954) y Joaquín (1894-1968), por iniciativa de este último, se decidieron en 1929 a preparar y presentar una monografía al premio Moret, lo que orientaría a la postre su labor investigadora hacia la historia de la filosofía medieval. Tomás, que era catedrático de ética de la Universidad de Barcelona, había profundizado en la Psicología de los pueblos -fundó en 1915 el Archivo de Etnología y Folklore de Cataluña-, y tenía publicados estudios sobre filosofía catalana de la Edad Media, el Renacimiento y el siglo XIX, fue el autor de los apartados de la monografía, dedicados a Ramon Llull, el capítulo sobre Ramon Sibiuda, los parágrafos sobre el lulista protestante Johann H. Alsted y el capítulo sobre lulismo contemporáneo. Joaquín, que era catedrático de filosofía en la enseñanza secundaria, y había cultivado también la pedagogía y su historia, fue el autor del resto de la obra.

En su Advertencia preliminar, los hermanos Artau indicaban que se habían ajustado en líneas generales al plan Bonilla, pero aplicando un "criterio muy diferente" en lo que respecta a "la distribución de las materias", "la ponderación y conexión de las escuelas", y "a la valoración y sentido de la filosofía cristiana en España". Advertían los hermanos Artau, que habían abandonado el punto de vista nacional español, que dominaba a su juicio el plan Bonilla, llevándole a ver a los filósofos españoles y sus filosofías como exponentes de una tradición filosófica española, a buscar sus rasgos de identidad, y a establecer un paralelismo entre la filosofía y la literatura españolas; y que habían puesto en su lugar "la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa en dicha época" como criterio rector de la distribución de la materia. Consideraban los hermanos Artau, que este punto de vista "más bien ´europeo´, digámoslo así", había ampliado "los horizontes de la investigación", y llevado a una presentación distinta de las figuras filosóficas incluidas en el plan Bonilla, así como a recuperar figuras que habían quedado fuera del mismo, de las que cita tres, a saber, Gonzalo de Balboa, Álvaro Pelayo y Juan Marbres, una por cada uno de los siglos estudiados. Ese punto de vista europeo, indicaban los hermanos Artau, los había llevado a recuperar

también algunas "escuelas y direcciones filosóficas importadas" del continente, que arraigaron y tuvieron valiosos seguidores en nuestra península, y que la investigación reciente había sacado del olvido. Según sus autores, en fin, la obra sería un ensayo que presentaba de la manera más completa posible la filosofía cristiana en nuestra Edad Media, según el estado de la investigación.

Con estas importantes modificaciones, advertían los hermanos Artau, se recogía el plan Bonilla en el esquema de su obra, que se articulaba en seis partes, siendo la primera una introducción compuesta de dos capítulos: I "El ambiente cultural en la España del siglo XIII" (vol. I, 4-67) -a veces se desborda este límite cronológico-, y II "Las bibliotecas españolas en la Edad Media" (vol. I, 68-97). De esta manera se separaba con claridad el tratamiento del aspecto cultural e institucional, de la exposición del aspecto propiamente filosófico. La parte segunda, "La filosofía del siglo XIII", comprendía tres capítulos: III "La Escolástica en la facultad de artes. Pedro Hispano" (vol. I, 101-144), que era una exposición actualizada de la vida y la filosofía del influyente escolástico lusitano; IV "La Escolástica en la facultad de Teología", con dos secciones, una dedicada a la evolución de las ideas filosóficas en la Orden de Predicadores (vol. I, 145-187), y otra a las doctrinas filosóficas de los teólogos franciscanos (vol. I, 188-198); y V "El anti-escolasticismo. Arnaldo de Vilanova" (vol. I, 199-230), dedicado a exponer la vida de este médico catalán, su enfrentamiento con la escolástica, su filosofía natural y su medicina, y su reformismo social. La tercera parte, titulada "El escolasticismo popular. Ramon Llull (Raimundo Lulio)" (vol. I, 231-640), que abarcaba desde el capítulo VI hasta el capítulo XVII, era en realidad una excelente monografía sobre el teólogo y filósofo mallorquín, de extensión desmesurada, en la que se expone su vida, su obra, y los distintos aspectos de su filosofía y pensamiento. La parte cuarta, titulada "Esbozo de una historia filosófica del lulismo" (vol. II, 7-437), era una rica exposición del lulismo, de extensión así mismo desmesurada, que desbordaba los límites cronológicos de la obra, y que se componía de los siguientes capítulos: XVIII "Los albores del lulismo" (9-58), XIX "El lulismo medieval" (59-100), XX "Raimundo Sibiuda (Sabunde) y el "Liber creaturarum" (101-176), XXI "El lulismo en el Renacimiento" (177-288), XXII "El lulismo en la época moderna" (289-382), y XXIII "El lulismo contemporáneo (383-437). La parte quinta, "La filosofía del siglo XIV" (vol. II, 441-527), se presentaba de manera deficiente en dos capítulos: XXIV "La Escolástica del siglo XIV" (441-498), donde se estudiaban tomistas, escotistas, carmelitas y agustinos, y XXV "La filosofía del siglo XIV en los autores no escolásticos" (499-527), dedicada al infante don Juan Manuel, y a los tratadistas políticos de la casa real de Aragón. La parte sexta y última, presentaba también de manera deficiente "La filosofía del siglo XV" (531-649) en los tres capítulos siguientes: XXVI "La Escolástica en el siglo XV" (531-585), en el que se distinguen corrientes doctrinales antiguas y nuevas; XXVII "La filosofía a través de las producciones literarias del siglo XV" (587-610), donde pasa por encima de "La poesía y la didáctica filosóficas y la literatura moral", "la literatura social y política", "La mística", y "La filosofía en las concepciones populares"; y XXVIII "Los albores del Renacimiento" (611-649), que es también un capítulo mejorable.

En realidad, Bonilla adoptaba también el punto de vista universal, no culturalista, de la gran tradición filosófica en su acercamiento a los filósofos nacidos en la península Ibérica, pero lo combinaba con el interés nacional por la filosofía española, y se planteaba la cuestión de la existencia de sus rasgos de identidad. Y lo que diferenciaba el trabajo de los hermanos Carreras i Artau en su *Historia de la*

Filosofía española…, era más bien, por un lado, su perspectiva de medievalistas, e. d., que adoptaban el marco filosófico establecido por la historiografía europea del momento sobre el período, y, por otro, la sustitución del punto de vista de la filosofía nacional española, por el punto de vista de las filosofías regionales hispánicas, que ya había introducido Federico de Castro, pero poniendo el acento, no en la filosofía en Andalucía, sino en la tradición filosófica de lo que el catalanismo cultural denominaba "Cataluña". Para ellos era obvio que los filósofos "catalanes", como el mallorquín universal Raimundo Lulio, habían producido las filosofías más importantes surgidas en la Península Ibérica entre el siglo XIII y el siglo XV. Consideraban que Lulio, en catalán como es debido "Ramon Llull", era el gran filósofo hispano del período, y merecía una atención especial; así que dedicaron a su exposición y la de su influencia el 65% de la extensión de la obra. Dejaron de lado en cambio el estudio de la influencia de Séneca o de San Isidoro entre los siglos XIII y XV. Sostenían así mismo que el siglo XIII era de esplendor de la filosofía cristiana, de la Escolástica, siendo en cambio el XIV y XV de creciente decadencia, por lo que no dudaron en dedicar 805 páginas al siglo XIII, 86 páginas al XIV y 118 páginas al XV. Se mire por donde se mire, la composición del ensayo dejaba mucho que desear, y la excelente exposición de Lulio y del lulismo, y en menor medida, pero también, las de Pedro Hispano, Arnaldo de Vilanova y Raimundo Sabunde, era inversamente proporcional a la de casi todo lo restante. La pobreza del estudio de la filosofía en la escuela de traductores de Toledo, y en general de la filosofía en la corte de Alfonso X, o de la filosofía en y en torno a la Universidad de Salamanca, etc., en el período estudiado, son algunos ejemplos de lagunas. Sin embargo, los autores de esta monografía ganadora del premio Moret fueron felicitados por los miembros del tribunal dictaminador, que valoraban el enfoque medievalista, es decir, la ubicación de sus estudios de los filósofos hispanos en el marco histórico-filosófico establecido por la historiografía europea del momento.

El mismo jurado del premio Moret otorgó el premio Echegaray a la monografía de Marcial Solana sobre la filosofía española en el Renacimiento mediante un dictamen, firmado el 24 de abril de 1936, en el que el ponente Juan Zaragüeta manifestaba algunos defectos de realización de la obra, a saber, que consistía en una serie de monografías de filósofos españoles, que no componían una auténtica filosofía española del período, pues en ella "parece soslayarse el encaje de esa filosofía en la historia universal de su tiempo y especialmente el problema de la no correspondencia de nuestra filosofía con la renaciente de otros países".

La historiografía de Solana tiene por objeto la época renacentista del programa de historia de la filosofía española, de Bonilla San Martín, basado en las cronologías, clasificaciones y desarrollos de su maestro, Menéndez Pelayo, pero se distancia de estos por su orientación tomista en filosofía, integrista en política y nacionalcatólica en cultura. Así su historiografía no es pelayana, es decir, histórico tradicional débil, menos aún histórico-progresista débil, como la Bonilla, sino menéndezpelayista, a saber, filosófico nacionalcatólica. Sin embargo, su integrismo político y su nacional-catolicismo cultural afectan poco a la historiografía de Solana, que se desentiende del contexto socio-político y cultural, y se limita a dar noticia biográfica y bibliográfica de los filósofos elegidos, a exponer sus libros y doctrinas filosóficas más originales, y a evaluar sus obras "procurando subrayar lo que cada

uno de ellos aportó de nuevo al acervo común de la cultura filosófica, y la influencia que en ella logró alcanzar, si es que tal influencia ha existido''.

La historiografía madura de Menéndez Pelayo es histórico tradicional débil. Con esto se quiere decir que, siendo culturalista, pues reconoce caracteres propios de la filosofía española, lejos de renunciar, adopta el punto de vista universal de la tradición filosófica occidental. La historiografía pelayana, por otra parte, es conservadora de la tradición, pero entiende que esta es histórica y necesita actualizarse, modernizarse, adaptarse a los nuevos tiempos. Además, esta historiografía es nacional y comparatista, es decir, estudia a los filósofos y pensadores españoles, teniendo en cuenta el ámbito filosófico occidental, sobre todo, europeo, al que pertenecen. Esta historiografía es así mismo comunitarista, pero sin diluir la conciencia individual de los creadores en el espíritu del pueblo, considerado como verdadero creador de todas las producciones culturales. La historiografía pelayana es en fin erudita, se basa en los documentos, las fuentes de los autores y la literatura secundaria, con la que discute, y se ordena a exponer de manera comprensiva y crítica el pensamiento de los autores estudiados. Es precisamente la aparición de nueva literatura secundaria y, en ocasiones, el descubrimiento de fuentes perdidas, lo que le lleva a Menéndez Pelayo a una continua labor de revisión de *La ciencia española*, de la que aparecieron en vida del autor tres ediciones.

Por su parte, la historiografía de Bonilla es histórico progresista débil. Con esto se indica que es a la vez filosófica -sin reducir la filosofía a formas académicas y sistemáticas-, y culturalista, pues además de aceptar caracteres históricos de la filosofía nacional española, considera de interés estudiar la filosofía reflejada en el pensamiento literario, artístico, jurídico-político, etc., sobre todo en la época moderna. Por otra parte, es progresista, apuesta por la filosofía moderna, del futuro, pero entiende esta de manera histórica, no utópica, y acepta que sin la continuidad de la tradición no es posible el progreso filosófico. Se interesa por los filósofos españoles, es nacional, pero los compara con filósofos de la tradición occidental, y tiene en cuenta la historiografía europea del período. En fin, insiste en la creación del genio, que representa el pensamiento, el gusto, las costumbres de la nación.

En cambio, la historiografía de Solana es filosófica, académica, sistemática, y no tiene en cuenta el contexto sociopolítico y cultural, ni el reflejo de la filosofía en los otros ámbitos de la cultura. Si bien, por influencia de Menéndez Pelayo, reconoce la existencia de caracteres propios de la filosofía española. Su punto de vista es católico conservador, pues entiende que la verdad definitiva se ha revelado en la Biblia, siendo doctrina verdadera la Teología tomista, de la que se desprenden las verdades eternas en que se asienta la filosofía perenne, es decir, la filosofía de Santo Tomás. Esta filosofía tomista está anclada en lo eterno mediante la teología. Muy otra era, dicho sea de paso, la concepción de las verdades eternas que tenía su maestro, Menéndez Pelayo, y que no era otra sino la de Leibniz, a saber, las verdades son eternas, pero el ser humano y su conocimiento es histórico y las va descubriendo con el paso del tiempo y el desarrollo de las ciencias, las artes, la filosofía, etc. Practica en fin Solana una filosofía nacional, reivindicativa, sin tener en cuenta la historiografía europea de la historia filosófica del período.

La breve Introducción (Solana, vol. I, 11-19) de la obra, que tanto disgusto le produjo a Ramón Ceñal S. J., tiene tres partes: ''I. Caracteres de la filosofía del Renacimiento''; ''II. España y la filosofía del Renacimiento''; ''III. División de la

Filosofía del Renacimiento. Plan de esta obra''. Solana asumía la clasificación de los filósofos españoles del Renacimiento ''que hizo Bonilla y San Martín, basándose casi por completo en la de Menéndez y Pelayo en el *Inventario Bibliográfico* de la tercera parte de *La Ciencia española* (T. III, Madrid, 1888, pp. 181-198) e imponen las bases del concurso'', a saber, críticos, platónicos, peripatéticos, eclécticos, místicos, y escolásticos; pero no dejó de exponer sus desavenencias con la misma. Ante todo, el tomista íntegro Solana no aceptaba que la mística fuera filosofía, ni que los místicos fueran filósofos, por lo que consideraba impropio el apartado dedicado a los místicos; en cambio, echaba de menos la clase ''Filosofía heterodoxa'' a la que pertenecían a su juicio reformadores como Juan de Valdés, Miguel Servet, etc., y escritores sensualistas, como Huarte de San Juan, Miguel Sabuco, etc. Así mismo, sostenía que algunas clases no se excluían del todo, como la de los peripatéticos y la de los escolásticos, por lo que consideraba necesario introducir en ellas precisiones y distinciones. Observaba además Solana, que el índice de Bonilla incluía filósofos, que no lo eran, como Alonso de Valdés, Cipriano de Valera, Arias Montano, Antonio de Guevara o Teresa de Jesús, etc.; y que omitía en cambio autores de interés en una historia de la filosofía española, como, Bartolomé José Pascual, Pedro Serrano, Bartolomé de Medina, Francisco Zumel, Luis de Molina, Gregorio de Valencia, Juan de Mariana, Alonso de Castro, etc. Así mismo el plan de Bonilla incluía a su juicio algunos autores mal clasificados, p. ej., Huarte y Sabuco deberían de pasar a la clase de filósofos sensualistas, Juan de Valdés y Servet a la de heterodoxos, Simón Abril a la de peripatéticos clásicos, y fray Luis de León a la de escolásticos. Sostenía en fin Solana que faltaba establecer criterios de subdivisión dentro de cada una de las clases establecidas a fin de que estuvieran bien ordenados los autores incluidos dentro de ellas. Con todo, Solana aplica la clasificación de Bonilla, introduciendo algún matiz.

En el primer volumen de la obra, incluye dos libros: el primero dedicado a los ''Filósofos críticos'' (Solana, vol. I, 23-464), y el segundo a los ''Filósofos platónicos'' (Ibid., 465-686). Dentro de los ''Filósofos críticos'' estudió a Hernando Alonso de Herrera (c. I, pp. 23-32), Juan Luis Vives (c. II, pp. 33-208), Gómez Pereira (c. III, 209-272), Miguel Sabuco (c. IV, pp. 273-288), Juan Huarte (c. V, 289-322), Francisco Sánchez de las Brozas (c. VI, 323-356), Pedro de Valencia (c. VII, 357-376), Francisco Sánchez el Escéptico (c. VIII, 377-406), Erasmistas españoles, Alonso y Juan de Valdés (c. IX, 407-430), Reformistas españoles (c. X, 431-448), Otros críticos del Renacimiento (c. XI, 449-464). Dentro de los ''Filósofos platónicos'' presenta a León Hebreo (c. I, 465-532), fray Luis de León (c. II, 533-572), Sebastián Fox Morcillo (c. III, 573-628), Migue Servet (c. IV, 629-682), Otros Platónicos (c. V, 683-686).

En el volumen segundo, se incluyen tres libros: el tercero sobre ''Filósofos peripatéticos clásicos'', el cuarto sobre ''Filósofos independientes o eclécticos'', y el quinto sobre ''Escritores místicos''. Dentro de los ''Peripatéticos clásicos'' (4-296) estudia a Juan Ginés de Sepúlveda (c. I, 4-48), Fernán Pérez de Oliva (c. II, 49-64), Fray Francisco Ruíz (c. III, 6580), Gaspar Cardillo de Villalpando (c. IV, 81-124), Juan Bautista Monllor (c.V, 125-164), Pedro Juan Núñez (c. VI, 165-202), Juan Páez de Castro (c. VII, 203-210), Antonio de Govea (c. VIII, 211-232), Pedro Juan Monzó (c. IX, 233-240), Pedro Martínez (c. X, 241-276), Otros peripatéticos (c. XI, 277-296). Dentro de los ''Filósofos independientes o eclécticos'' (297-482) presenta a Francisco Vallés (c. I, 297-348), a Benito Arias Montano (c. II, 349-378), Pedro Simón

Abril (c. III, 379-400), Alejo de Venegas (c. IV, 401-438), a fray Antonio de Guevara (c. V, 439-462), Otros filósofos independientes o eclécticos (c. VI, 463-482). Y dentro de los "Escritores Místicos" (483-583), tras un breve capítulo primero "La Mística y la Filosofía" (483-488), presenta a Santa Teresa de Jesús (c. II, 489-504), San Juan de la Cruz (c. III, 505-523), y Otros místicos españoles de distintas escuelas carmelitana, dominicana, franciscana, agustina, jesuítica, etc., (c. IV, 523-593).

El tercer volumen contiene el libro sexto, dedicado a los "Filósofos escolásticos", que es el mejor de la obra y deudor de su obra anterior, *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía* (1927), distinguida con el premio Conde de Torreánaz. También fue Zaragüeta el ponente del tribunal que resolvió ese premio Torreánaz, otorgado por la RACMP en trienio 1924-1927, en favor de la monografía de Solana. Ese libro sexto comienza con un breve proemio, sección primera, en el que contextualiza la escolástica española en el marco occidental -desde Menéndez Pelayo y la tradición reivindicadora de la ciencia española, sin contar con la historiografía europea del momento-, y expone su plan y distingue secciones. En la segunda sección "Escolásticos decadentes", presenta a Gaspar Lax (19-34), entre otros (35-42). La sección segunda "Escolásticos tomistas" incluye a Francisco de Vitoria (c. I, 43-90), Domingo de Soto (c. II, 91-130), Melchor Cano (c. III, 131-150), Bartolomé de Medina (c. IV, 151-172), Domingo Báñez (c. VI, 173-202), Tomás de Mercado (c. VII, 203-214), y otros escolásticos dominicos (c. VIII, 215-220). En esta misma sección segunda, incluye escolásticos agustinos, como Diego de Zúñiga (c. VIII, 221-260), y otros escolásticos agustinos (c. IX, 261-269), y mercedarios como Francisco Zumel (c. X, 270-288), Pedro de Oña (c. XI, 289-310). La sección tercera "Escolásticos jesuitas" incluye la presentación de Francisco de Toledo (c. I, 311-338), Pedro de Fonseca y los cursos conimbricenses (c. II, 339-372), Benito Pererio (c. III, 373-400), Luis de Molina (c. IV, 401-424), Gabriel Vázquez (c. V, 425-452), Francisco Suárez (c. VI, 453-514) -donde reconoce su originalidad e influencia, tiene en cuenta historiografía europea-, Gregorio de Valencia (c. VII, 515-534), Juan de Mariana (c. VIII, 535-364), y otros (c. IX, 565-570). La sección cuarta se dedica a los "Escolásticos franciscanos", a saber, Alonso de Castro (c. I, 571-590), y otros franciscanos como Luis de Carvajal (c. II, 591-604). La quinta y última sección incluye "Escolásticos de dirección varia e independiente", a saber, Diego Tapia de Aldana (c. I, 605-610) y otros (c. II, 611-618). La obra concluye con un breve Epílogo (619-622) de exaltación de la filosofía española del Renacimiento, por él estudiada.

La apreciación de Zaragüeta sobre la obra era correcta. El monumental estudio de Solana, más que una historia de la filosofía española era en realidad una recopilación de monografías expositivo-críticas de los filósofos españoles más destacados del Renacimiento, bien compensadas en cuanto a su tratamiento y extensión, y clasificadas conforme a su particular versión del plan Bonilla para el período. El punto de vista socio-institucional y cultural no tienen cabida en la obra del tomista Solana. Por otra parte, el análisis de las citas y la bibliografía pone de manifiesto que la perspectiva del autor no era la de la historiografía europea sobre el Renacimiento, sino que seguía fundamentalmente las posiciones de Menéndez Pelayo y Bonilla sobre este período; incluso sus fuentes secundarias europeas proceden casi siempre de las obras citadas por sus dos maestros. Lo más valioso de la obra es por consiguiente su aportación al conocimiento monográfico de los filósofos españoles del Renacimiento que estudia.

La Guerra Civil trajo consigo un cambio radical de orden político y cultural en la España de los años 40, sometida a la dictadura militar del General Franco. Atravesaron sin embargo todos esos acontecimientos dramáticos y continuaron su labor institucional y sus investigaciones en el campo de la filosofía española, protagonistas del concurso, promovido por Luis Marichalar desde la AEPC, como los hermanos Carreras Artau, Marcial Solana y Juan Zaragüeta, que será una de las figuras más influyentes en nuestra filosofía oficial hasta los años 60.

En ese nuevo contexto, casi tres décadas después de la convocatoria inicial, y tras sucesivas convocatorias de los restantes premios del concurso, un jurado presidido por Zaragüeta resolvió el premio Bonilla, que concedió a la monografía de Miguel Cruz Hernández, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana* (1957). Esta publicación fue posible gracias a la ayuda del Ministerio de Educación Nacional, que la financió en el marco de conmemoraciones del centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo, pues los fondos provistos por Luis Marichalar se habían agotado. El premio Dato y el premio Carracido quedaron sin resolver.

Perteneció Miguel Cruz Hernández (1920-2020) a la generación de catedráticos de posguerra, que desarrolló su formación doctoral en la Central de Madrid y en el Instituto Luis Vives, bajo la atención de Zaragüeta y Mindán. En 1947, Miguel Cruz Hernández defendió con éxito en la Universidad Central una tesis doctoral pionera sobre un filósofo musulmán oriental, Avicena, dedicada en concreto a su metafísica, y dirigida por Emilio García Suárez. Su especialización en estudios de filosofía musulmana, explica que Juan Zaragüeta pensara en él para resolver el premio Bonilla, y le animara a componer y presentar la monografía dedicada a la filosofía hispano-musulmana de los siglos VIII a XII (Cruz, 1957, vol. I, 20). En 1943, con motivo de su tesis doctoral, Cruz Hernández había comenzado a reunir materiales sobre filosofía musulmana oriental, y aprovechó, además de su trabajo de tesis, todos los estudios dedicados por Miguel Asín Palacios a filósofos hispano-musulmanes: ‘‘Quien lea los capítulos sobre ALgacel, Ibn Maasarra, Ibn al-´Arif, Ibn Hazm, Ibn al-Sid e Ibn ´Arabi sobre todo, verá hasta qué punto ha sido esencial su labor para este libro’’ (Cruz, 1957, vol. I,19). Así pudo componer en dos volúmenes entre 1954 y 1956 su monografía ... *Filosofía Hispano-musulmana*, mientras desempeñaba su cátedra de Fundamentos en la Universidad de Salamanca y era subdirector del Instituto Hispano-Árabe de Cultura que dirigía García Suárez.

Cruz Hernández era consciente de estar desarrollando un libro ‘‘en cierto modo pensado y planeado por don Marcelino’’ (Cruz, vol. I, 19), pero practicó una historiografía filosófica nacional. Frente a Renán, defendía Cruz que la filosofía no era una producción ajena a la cultura musulmana, y presentaba en su contexto filosófico-cultural los filósofos musulmanes orientales y los hispanomusulmanes más destacados, exponiendo sus doctrinas más relevantes. Aplicaba la filología y la erudición, pero completándolas finalmente con la interpretación filosófica. Reconocía, por otra parte, la existencia de una filosofía hispanomusulmana que tuvo su origen en la filosofía musulmana oriental y se conformó en el sustrato histórico-cultural hispánico, donde desarrolló su idiosincrasia. La filosofía hispanomusulmana era a su juicio tan española como la hispano-romana, la hispanojudía o la cristiana. Esta filosofía hispanomusulmana, como la hispanojudía o la hispano-cristiana, basaba su metafísica en creencias religiosas procedentes de la Biblia, en la teología de la creación del Antiguo Testamento.

Consideraba Cruz que los dos volúmenes publicados por Bonilla eran un "benemérito libro, agotado, inasequible, incompleto e inevitablemente ya anticuado" (Ibid., 15). De hecho, Cruz Hernández completa y afina considerablemente tanto la construcción cronológica y temática de Bonilla San Martín, como el desarrollo de la misma. Muy consciente además del problema que representaba la contextualización de nuestra filosofía musulmana, expuso su origen oriental y la situó en su contexto hispánico. De hecho, la historia de Cruz Hernández premiada por la *AEPC* está en el origen de su obra más reconocida, a saber, su *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* que ha crecido y mejorado en sus sucesivas reediciones entre 1981 y 2012*,* y relacionada con ésta, también de su *Historia del pensamiento en el Al-Andalus* (1985).

La monografía de Cruz Hernández tampoco pretendía ser un estudio completo y definitivo sobre el tema, aspiraba más bien a presentar los filósofos hispanomusulmanes más determinantes y a exponer sus doctrinas más importantes y conocidas, basándose en las fuentes primarias y secundarias disponibles. Dejaba fuera de su investigación los manuscritos no publicados, para componer ‘‘un manual científico sobre lo que sabemos y lo que ignoramos en este momento, sobre la bibliografía existente y manuscritos publicados" (Ibid., 16). Por otra parte, en la transliteración de nombres y términos del árabe, aunque prefería el sistema internacional, adoptó el sistema de la escuela arabista española, que se aplicaba en la revista *Al-Andalus*.

TIPO	1845-1853	1854-1865	1866-1875	1876-1903	1904-1946
1. Conservadora reivindicativa	Tomás Lapeña, Antolín Monescillo	González Cuevas	Ceferino González		
1.0. Conservadora no reivindicativa	Jaime Balmes				
1.1. Conservadora nacional					Marcial Solana
2.Tradicional			Adolfo de Castro		Marcos González, Eusebio Ortega, Luis Marichalar.
3. Histórico-tradicional		Laverde Martín Mateos	Laverde	Menéndez Pelayo (1876-1882)	
4. Histórico-tradicional filosófica		Llorens y Barba			
4.1. Histórico-tradicional filosófica ibérica				Menéndez Pelayo (1883-1895)	
5. Histórico-tradicional débil				Menéndez Pelayo (1896-1903)	Menéndez Pelayo (1903-1912)
6. Progresista	Romero, López de Uribe, García Luna, Juan José Arbolí.				
6.0. Progresista reivindicativo	González Muzquiz, Gil de Zarate, Martí de Eixalá, Suris y Baster, Arnau y Lambea, Patricio de Azcárate	Patricio de Azcárate Sanz del Río			
6.1. Progresista nacional		De Paula Canalejas Juan Valera	Juan Valera		
6.2. Progresista antinacional		De la Campa Guardia Bagur	Guardia Bagur	Nicolás Salmerón Manuel Revilla, José del Perojo, Guardia Bagur, Montseny Carret	Montseny Carret
6.3. Progresista cultural		Federico de Castro			
7. Cultural-progresista	Gonzalo Morón. Eugenio Tapia				
8.histórico-Progresista reivindicativa			Patricio Azcárate		
8.1. Histórico-Progresista nacional			Vidart		
8.2. Histórico-progresista regional					Méndez Bejarano
9 Histórico-progresista cultural			Federico de Castro		
10.Histórico-Progresista débil					Bonilla San Martín
11.Histórico-progresista débil regional				Federico de Castro	
12. Tradicional sociologicoide/ tradicional psicologicoide.				Ganivet (1887) Ganivet (1897)	
13. Tradicional Misticoide				Unamuno	
14. Filosófica nacional					Cruz Hernández
15. Filosófica regional					Joaquín y Tomás Carreras Artau
16. Filosófica nacionalcatólica					Marcial Solana

Bibliografía

Amice, Jean-François (1842). *Manual de Historia de la Filosofía*. Traducido del *Manual de Filosofía experimental* de Mr. Amice, con notas, y aumentado con un apéndice *De la Filosofía en España*, y con la parte bibliográfica, por Ramón Martí de Eixalá. Barcelona, Imprenta del Constitucional.

Arbolí, Juan José (1844). *Compendio de las lecciones de Filosofía que enseñan en el Colegio de Humanidades de San Felipe Nery de Cádiz*. Cadiz, Imp., Libreria y Litogr. de la Sociedad de la Revista Médica, a cargo de Vicente Caruana.

Azcárate, Gumersindo (1876). "El Self Government y la Monarquía doctrinaria", *Revista España*, marzo, nº 194.

Azcárate, Patricio de (1853). "Prólogo". *Veladas sobre la filosofía moderna*. Madrid, M. Rivadeneyra.

__ (1861). *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*. IV vols. Madrid, Tip. Francisco de Paula Mellado.

__ (1871-1872). *Obras completas de Platón.* Madrid, Medina y Navarro, 1871-72, *Biblioteca Filosófica* 1-11).

__ (1880). "La Filosofía y la civilización moderna en España". *Revista de España*, año XIII, tomo LXXII, nº 287, 1880, pp. 319-344. Hemos consultado este artículo en "Filosofía.org".

Balmes, Jaime (1847). *Curso de Filosofía Elemental.* Tomo I, *Historia de la Filosofía.* Barcelona, Imp. de Aguado, 4 tomos.

Bolado, Gerardo (2015). "Filosofía española" como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo", en *Filosofías del Sur. XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico.* Granada, Universidad de Granada, 257-286.

Bonilla San Martín, Adolfo (1908). *Historia de la filosofía española. Vol. I, (Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

__ (1911). *Historia de la filosofía española. Vol. II, (Siglos VIII-XII: Judios)*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Bouvier, Jean-Baptiste, Obispo de Mans, (1846). *Historia elemental de la filosofía: para uso de las Universidades seminarios y colegios.* Revisada y anotada en la versión castellana por Antolín Monescillo. Valencia, Imprenta y Libreria de Ignacio Boix, Editor, 2 vols.

Canalejas, Francisco de Paula (1863). "Del estudio de la historia de la filosofía española". *Revista Ibérica*, nº VI, 30-03-1862, 393-406.

Carreras y Artau, Tomás & Joaquín (1939,1943). *Historia de Ia filosofia española. Filosofía cristiana en los siglos XIII al XV*, 2 vols. Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. XI-663 y 686 pp.

Castro, Adolfo de (1873). *Obras escogidas de filósofos, con un discurso preliminar del Sr. Adolfo de Castro.* Madrid, M. Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, 65.

Castro, Federico de (1862). Reseña Revista Ibérica, Tomo V, Núm. VI.—30 de Diciembre, 425-438.

__ 1870. *Cervantes y la filosofía española,* Sevilla, imp. Gironés y Orduña.

__ 1888. *Metafísica. Ensayo*. Tomo I. Propedéutica. Sevilla, Imp. Almudena 5.

__ 1891. *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla.* Sevilla, Imp. calle Almudena 5.

Cruz Hernández, Miguel (1957). *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana.* 2 vols. Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias.

Fernández Cuevas, José S. J. (1858). *Historia Philosophiae ad usum academicae juventutis.* Madrid. Eusebio Aguado, II vols. [El segundo volumen (pp. 176-298) es un tratado *De Historia Philosophiae Hispanae*].

Fernández y González, Francisco (1861-1862). *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura arábiga en España*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano. Apareció en la *Revista Ibérica de Ciencias, Política, Literatura, Artes e Instrucción Pública,* tomo I, octubre-diciembre de 1861; tomo III, marzo-junio 1862;tomo IV, julio-septiembre 1862.

Ganivet, Ángel (1887). Filosofía española contemporánea y otros trabajos. Madrid, Francisco Beltrán, 1936.

__ (1897). *Idearium español*. Granada, Tip. Viuda e Hijos de Sabater.

García Luna, Tomás (1847). *Manual de historia de la filosofía.* Madrid, Imp. de la Publicidad.

Géruzez, Eugène (1847). *Curso de filosofía*, traducido por Miguel Suris y Baster. Barcelona, Lib. de Piferrer.

Gil de Zárate, Antonio (1855). *De la instrucción pública en España.* Madrid, Imp. del Colegio de Sordomudos, 3 tomos.

González Muzquiz, Ricardo (1839). *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Europa moderna*. Valladolid, Imp. Nueva.

González Tuñón, Ceferino O.P. (1868). *Philosophia Elementaria.* Matriti, apud Policarpum Lopez, 1868, IV volúmenes.

__ (1878-1879). *Historia de la Filosofía.* Madrid, Imp. Policarpo López, 1878-1879, 3 vols.

Guardia Bagur, Miguel (1890). "L'Histoire de la Philosophie en Espagne", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,* París, mayo, XXIX, 471-490.

__ (1893). "La misère philosophique en Espagne", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, París, septiembre, XXXVI, 287-293.

Heredia Soriano, Antonio (1999). "Debate sobre la filosofía española. La polémica de 1857". *La Ciudad de Dios*, vol. CCXII, 2, 1999, 415-439.

__ (1982). *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX: la era isabelina, 1833-1868.* Salamanca, Universidad: Instituto de Ciencias de la Educación.

Lapeña, Tomás (1806-1807). *Ensayo de historia de la filosofía desde los orígenes hasta nuestros días*. Burgos, 3 tomos.

Laverde Gumersindo (1868). *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción pública*. Lugo, 1868.

Llorens i Barba Francesc (1854). *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico, Oración inaugural* del curso 1854-55 en la Universidad de Barcelona. Barcelona, 1855.

Martín Mateos, Nicomedes (1857). "Carta al director". *Revista de Instrucción Pública,* n° 23, 23-5-1857.

Méndez Bejarano, Mario (1929). *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX. Ensayo*, Madrid, Renacimiento.

Menéndez Pelayo, Marcelino (2019). *La ciencia española*, II vols., Ed. Gerardo Bolado & Víctor Navarro Brotons. Madrid, Fundación Larramendi.

__ (2012). *Historia de las ideas Estéticas en España*, III vols., Ed. Gerardo Bolado. Santander, Universidad de Cantabria / RSMP.

__ (1956). Historia de los heterodoxos españoles, 8 tomos, Edición Nacional de las Obras Completas, Santander, CSIC.

__ (1948). *Ensayos de crítica filosófica*, Edición Nacional de las Obras Completas, Santander, CSIC.

__ (1944). "Los grandes polígrafos españoles. (Conferencias pronunciadas en la Cátedra de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid)", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 3-192.

Montseny Carret, Juan (1900-1903). "La evolución del pensamiento español", *La Revista Blanca,* entre el 1 de julio 1900 y el 15 febrero 1903.

__ (1934). *La evolución del pensamiento español*, Madrid, Editorial de *La Revista Blanca*.

Morón, Fermín Gonzalo (1841-1846). *Curso de historia de la civilización de España.* Madrid, 6 tomos.

Puyol, Julio (1927). *Adolfo Bonilla y San Martin (1875-1926). Su vida y sus obras*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, tip. de la Revista Archivos.

Sánchez de la Campa, Juan Miguel (1854). *La instrucción pública y la sociedad.* Madrid, 1854.

__ (1857). "Reflexiones sobre la dirección que conviene dar a los estudios filosóficos". *Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, n° 26, 18-4-1857, 410-412.

Simon, Jules, y otros (1848). *Manual de filosofía para el uso de los colegios. Introducción y Psicología por Amadeo Jacques*; *Lógica e Historia de Filosofía por Julio Simon; Moral y Teodicea por Emilio Saisset*, traducido por Antonio Martínez del Romero. Madrid, 1848.

Solana, Marcial (1940-1941). *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, s. XVI,* III vols., Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. 700, 604 y 636 pp.

Tapia, Eugenio (1840). *Historia de la civilización española.* Madrid,1840, 4 tomos.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1845). *Resumen de la Historia de la filosofía*: extractado del manual [*Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1812], traducido del francés [*Manuel de l'histoire de la Philosophie*. A Barbier, 1829)] por J.M.V. Habana, Imp. del Gobierno y Capitanía General, 68 p.

Tissot, C. Josef (1846-1847). *Curso completo de filosofía, para la enseñanza de ampliación*. Madrid, 4 v. Contiene: Tomo I: Psicología y Lógica, por M.J. Tissot (traducidas al español por D. Isaac Núñez de Arenas) -- Tomo II: Grámatica General, por D. Isaac Núñez de Arenas -- Tomo III: Moral y Teología Racional -- Tomo IV: Compendio de Historia de la Filosofía, por D. Víctor Arnáu y Lambea.

Unamuno, Miguel (1902). *Obras completas*, vol. VIII, *En torno al casticismo*, Edición y prólogo Ricardo Senabre, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2007, p. 100.

Valera, Juan (1873). "De la filosofía española". *Obras Completas*, tomo XXXV. *Estudios críticos sobre filosofía y religión (1863-1888)*. Madrid, Imp. Alemana, 1913, pp. 255-300.

__ (1984). *151 cartas inéditas a Gumersindo Laverde*, Madrid, R. Díaz-Casariego, editor, 1984.

Vidart y Schuch, Luis (1866). *La filosofía española, indicaciones bibliográficas.* Madrid. Imprenta Europea, 1866.

Sobre el legado de Marcial Solana, Ilustre de Santander.

On the legacy of Marcial Solana, Illustrious of Santander.

Antonio de los Bueis Güemes
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española



Marcial Solana González-Camino

El uno de febrero del año en curso 2023 el Excelentísimo Ayuntamiento de Santander reconoció a Marcial Solana González-Camino (1880-1958) como hijo ilustre de la ciudad mediante una placa conmemorativa. Solana, que se graduó en la Universidad Central de Madrid como Doctor en Filosofía y en Derecho, fue miembro de la Sociedad Menéndez Pelayo, caballero de la Orden de Malta, académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, investigador del Instituto Luis Vives (CSIC), presidente del Centro de Estudios Montañeses, etc. No sólo participó en la vida cultural santanderina, dentro de las actividades de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, el Ateneo, la Universidad Internacional de Verano, el Instituto Santa Clara, y otras instituciones de la ciudad, sino que se comprometió como miembro de Acción Católica en la economía y la política de su región y de su país. Así fue alcalde y cronista del Real Valle de Villaescusa (Cantabria), donde estaba su casa solariega, y Diputado a Cortes por Santander. Escritor polifacético, Solana dejó escritos de filosofía e historia de la filosofía, teoría política y derecho, historia, heráldica, teología, etc.



La placa conmemorativa instalada por el Ayuntamiento en la casa de la Plaza Pombo que le vio nacer y morir, y en la que residió habitualmente, destaca las dos facetas de la figura y de la obra de Solana, por las que se le distingue con este reconocimiento, a saber, presidente del Centro de Estudios Montañeses e historiador de la filosofía española. Parece indicarse así que de su obra escrita se valoran especialmente sus publicaciones dedicadas a la historia de nuestra filosofía, sobre todo, su monografía *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía* (1927), distinguida con el premio Conde de Torreánaz, y su *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, s. XVI* (1940 y 1941), que obtuvo el premio Echegaray de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias en 1936.

Con motivo de este reconocimiento de Marcial Solana, hacemos referencia en esta nota a la localización de su biblioteca y de su archivo, especialmente, de su documentación, su epistolario y de su legado manuscrito, y a su situación teniendo en cuenta los cambios que se han producido recientemente. En vida de Marcial Solana, se perdió importante documentación en dos graves incendios, acaecidos en las casas de Socabarga (Cantabria) y en la de Vizcaínos de la Sierra (Burgos).

A. Localización del legado de Marcial Solana.

La biblioteca, el archivo y el legado manuscrito conocidos de Marcial Solana se encuentran en la actualidad en las siguientes instituciones:

1.El nuevo Archivo Catedralicio y Diocesano de Santander (ACDS)



Archivo Catedralicio y Diocesano de Santander.

La mayor parte del archivo personal de Marcial Solana se encuentra en el nuevo Archivo Catedralicio y Diocesano de Santander (*ACDS*). En este *ACDS* se conservan las 33 cajas de documentación, numeradas de la 00 a la 32, que son las primeras que llegaron tras su muerte. Más tarde se incorporó al *ACDS* la documentación recibida del Archivo del Seminario de Monte Corbán, que incluye: diplomas, certificados académicos, títulos universitarios, manuscritos y trabajos de juventud, fotografía, el fichero bibliográfico, etc.

Este archivo de Marcial Solana fue obra y empeño del propio Solana y, si atendemos a la cantidad y al contenido de los documentos, es más un archivo personal que familiar, a pesar de que conserva elementos de ambos tipos. Entre la documentación familiar que forma parte de este archivo, esquelas, testamentos, bulas, indulgencias, pleitos, cuentas, fincas, rentas,

facturas, liquidaciones, arrendamientos, recibos, pólizas, propiedades, correspondencia, fotografías, escudos y árboles genealógicos de sus apellidos.

Efectivamente, la mayor parte de la documentación presente en el archivo es personal, de Marcial Solana, e incluye su correspondencia, originales manuscritos y mecanografiados de sus obras publicadas y sin publicar, actas, credenciales, conferencias, artículos periodísticos, revistas con algunos de los artículos que escribió, fotocopias de su fichero bibliográfico, monografías, apuntes de varios autores, fotografías, postales, planos, impresos, notas y anexos a sus obras principales.

2. *Archivo Histórico Provincial de Cantabria (AHPC)*

La parte del archivo de Solana, que estaba en posesión de su familia, ha sido donada al Centro de Estudios Montañeses (*CEM*), aunque se conserva todavía depositada en el Archivo Histórico Provincial de Cantabria (*AHPC*). Esta documentación donada por la familia al *CEM* consta de una serie de cajas, que contienen documentos familiares, escrituras, fotografías, certificados, facturas, anotaciones manuscritas. Se trata de la documentación que quedó en las casas de Solana, principalmente en su casa de Esles (Cantabria).

3.*Centro de Estudios Montañeses (CEM)*

El *CEM* conserva los documentos, cartas y las actas de la época en que Marcial Solana fue miembro y presidente de esa institución.

4.*Seminario Diocesano de Monte Corbán. Biblioteca.*



Seminario diocesano de Monte Corbán

En la biblioteca del Seminario Diocesano de Monte Corbán se conservan la biblioteca de Marcial Solana, su obra escrita publicada y prácticamente la totalidad de los artículos aparecidos en revistas nacionales como La *Revista de Santander*, que más tarde sería denominada *Altamira* (Revista del Centro de Estudios Montañeses), *Tradición, Cristiandad, Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo, Pensamiento, Revista de Filosofía* (Instituto Luis Vives), *Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Acción Española, Doce de Octubre, Misión*, etc. Se conservan así mismo en este Seminario de Corbán, los muebles, cuadros y otros objetos de sus despachos. Se trata de los libros y mobiliario que estaban en su casa de Santander en el momento de la donación, más la biblioteca y enseres que poseía en la casa de La Concha de Villaescusa.

Una labor importante para la posteridad ha sido la tarea de catalogar el patrimonio de Solana y diferenciarlo del resto del mobiliario, gracias a las fotografías antiguas.

5. Museo Diocesano Regina Coeli, en Santillana del Mar.

Este museo contiene parte del patrimonio artístico de Marcial Solana, compuesto por esculturas, cuadros, tapices, orfebrería, etc.

6. Museo de Arte de Santander (MAS)

En este museo, se encuentran varios cuadros de cierto valor artístico, pertenecientes al patrimonio de Marcial Solana y que fueron donados por la familia Zamanillo Peral.

7. En manos particulares.

La última porción del archivo, difícil de concretar y delimitar, se encuentra en poder de algunos particulares. Esta parte menor de su documentación y legado manuscrito va apareciendo e incrementando el legado conocido de Solana.

B. Bibliografía de Solana sobre temas de Historia de la Filosofía y de Teoría jurídico-política, que incluya noticia de su legado manuscrito sobre esa misma temática, y también de su epistolario. Por orden cronológico

1. Obras filosóficas e histórico-filosóficas y jurídico-políticas

- 1904. *Exposición de la Teoría Penal Clásica.* Disertación leída y defendida en los ejercicios del Grado de Doctor en la Facultad de Derecho, el 22 junio de 1904, en la Universidad Central de Madrid. Tesis Doctoral en Derecho. Santander: Imprenta y Librería Católica de Vicente Oria, 123 págs.
- 1907. *La verdad trascendental según la Filosofía Escolástica.* Tesis. Disertación leída y defendida en los ejercicios del Grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, el 23 de noviembre de 1906, en la Universidad Central de Madrid. Santander, Imprenta y Librería Católica de Vicente Oria, 140 págs. El manuscrito original se encuentra en el Archivo Catedralicio y Diocesano de Santander (A.C.D.S.) Caja n.° 18.
- 1928. *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*. Memoria que obtuvo el premio del Conde de Torreánaz concedido por la R.A.C.M.P. el 19 de octubre de 1927, el galardón fue fallado y otorgado por la Universidad de Salamanca. Concurso del trienio (1924-1927) Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijos de Jaime Ratés, 186 págs. El original mecanografiado se encuentra en la Biblioteca del Seminario de Monte

Corbán en Santander. 188 hojas, con el n.° de signatura 3033 y sello de la "Fundación Marcial Solana".

- 1941. *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (siglo XVI)* Obra laureada con el premio Echegaray, instituido por la A.E.P.C. En 3 volúmenes. T. I, 699 págs. T. II, 604 págs. T. III, 636 págs. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Editorial Aldus, Santander-Madrid, octubre de 1941. El original mecanografiado se encuentra en la Sección de fondos modernos de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Catálogo de Manuscritos, DOC. 82-MS 1439, Santander. También, hay un original mecanografiado en el A.C.D.S. Cajas n.° 6, 7, 8, 9, 10, 11 y caja n.° 24, sobre n.° 13-2 (éste contiene algunas de las notas manuscritas sobre la *H.F.E.*)
- 1951. *El Tradicionalismo político español y la ciencia hispana.* "*Pro Religione, pro Patria, pro Rege defensionem suscipere, legitimum ac naturale ius est*" Madrid: Editorial Tradicionalista S.A. Impresos Alonso, (Obra terminada en el otoño de 1938) 682 págs. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Cajas n.° 12, 14 y 21.

2. Artículos filosóficos e histórico-filosóficos y jurídico-políticos

- 1918. *El regionalismo*. Dos discursos de Marcial Solana, Diputado a Cortes. *El regionalismo catalán*, pronunciado en Barcelona el 9 de diciembre de 1917, 17 págs. Sesión de clausura de la Asamblea Nacional de Juventudes Integristas. Y *El regionalismo vascongado*, pronunciado en el teatro de Bellas Artes de San Sebastián el 9 de junio de 1918. Santander: Imprenta B. Hernández y Hermano, 15 págs. Ambos discursos se publicaron unidos y también en ediciones separadas para su mayor difusión pública.
- 1925. *Exposición y crítica de los modernos sistemas jurídicos a la luz de la teoría tomista del conocimiento*. Trabajo presentado a concurso con motivo del VI Centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino. Salamanca, 29 de marzo de 1925. El original mecanografiado se encuentra en la Biblioteca del Seminario de Corbán en Santander. Dicho trabajo fue premiado por el Jurado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, 561 páginas (Faltan seis)
- 1925. Existen dos obras de carácter jurídico-filosófico que no han sido localizadas todavía o que pueden estar perdidas: *Relaciones entre el Derecho y la Moral según la doctrina de Santo Tomás de Aquino* (Juegos Florales, Valladolid 7 de marzo de 1925) Y otra obra titulada *Justitia est habitus*… presentada al Certamen Tomista Cordobés el 17 de mayo de 1925, por la que obtuvo un *Accesit*.
- 1927-1929. *Apostillas de Menéndez Pelayo a los estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás. (Por el M. R. P. F. Zeferino González)* B.B.M.P. Santander, Talleres Tipográficos J. Martínez. Año IX, enero-diciembre, 1927, n.° 3, 103-114, 228-242 y 306-321. Año X, enero-diciembre, 1928, n.° 1, 34-57, n.° 2, 116-131, n.° 3, 251-266 y n.° 4 364-374. Año XI, enero-junio, 1929, n.°

1, 40-50 y n.° 2, 147-167. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 21.

- 1932. *La españolización de España por la Tradición*. Conferencia pronunciada en la Sala Narbón de Santander, el día 10 de enero de 1932. Organizada por el Centro Tradicionalista Montañés. Imprenta "El siglo futuro", Madrid, 15 págs.
- 1932. *Colaboración de Laverde en "La Ciencia Española" de Menéndez y Pelayo.* B.B.M.P. *Número Extraordinario en Homenaje a Don Miguel Artigas*. Santander. Imprenta Librería y Encuadernación Viuda de F. Fons, (Firmado en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo el 22 de abril de 1931) págs. 51-98. Editado también en separata, B.B.M.P. Santander, (1932) 54 págs.
- 1933-1936. Cuatro notas bibliográficas: *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria. Edición crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción, por el Padre Maestro Fr. Luis G. Alonso Getino, cronista de Salamanca y bibliotecario de la Asociación Francisco de Vitoria*. En la revista quincenal dirigida por Ramiro de Maeztu, Acción Española. Madrid, t. VII, n.° 37 (16 de septiembre de 1933) págs. 940-942, t. VIII, n.° 45, (16 de enero de 1934) págs. 940-942. T. XI, n.° 62 y 63, (1 de octubre de 1934) págs. 186-187, t. XVII, n.° 86, (abril 1936) págs. 180-181.
- 1933. *La resistencia a la tiranía, según la doctrina de los tratadistas del siglo de oro español*. (Escrito el 29 de junio de 1933) Acción Española. T. VI y VII, números 34 a 37. Madrid (Agosto-septiembre de 1933) 56 pp. Editado también en separata. Gráfica Universal, Madrid, 1933. Editada también en Acción Española (Antología) t. XVIII. N.° 89, con el título *La doctrina del tiranicidio.* Imprenta Aldecoa, Burgos, (marzo de 1937) págs. 125-136. El manuscrito original se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 22.
- 1933. *El liberalismo, he ahí el enemigo.* Tradición. Editorial Aldus. Santander-Madrid, (15 de marzo de 1933) págs. 149-150.
- 1933. *Doña Cirila González Camino, tradicionalista ejemplar*. Tradición. Aldus, Santander-Madrid, (1 de junio de 1933) 273-274. Editado también en Almanaque Tradicionalista. Publicaciones del Requeté del Barcelona, (1934) págs. 97-99.
- 1933. *¿Qué es el tradicionalismo político español?* Tradición. Aldus, Santander-Madrid, (15 de junio de 1933) págs. 281-284.
- 1933. *La intransigencia del tradicionalismo*. Tradición (1 de octubre de 1933) págs. 462-467. *La intransigencia del tradicionalismo II*. Tradición, (15 de octubre de 1933) págs. 489-493. *La intransigencia del tradicionalismo III (Conclusión)*. Tradición, (1 de noviembre de 1933) págs. 513-516. Aldus, Santander-Madrid.
- 1934. Nota bibliográfica: *El derecho a la rebeldía*. Comentario bibliográfico al libro de A. De Castro Albarrán, Magistral de Salamanca y

Rector del Seminario de Comillas en Cantabria. En Tradición. Aldus, Santander-Madrid, (15 de enero de 1934) págs. 40-46.

- 1934. *¿Quiénes pueden ser tiranos en los modernos regímenes democráticos y constitucionales?* Acción Española, t. VIII, n.° 47, 16 de febrero de 1934. (Firmado en Santander, el 6 de febrero de ese mismo año) págs. 1105-1107.
- 1934. *Dictamen sobre la sucesión de los derechos de Don Alfonso Carlos I a la Corona de España, que por orden de Su Majestad emite Marcial Solana*. Documento sin publicar, original mecanografiado. Firmado el 27 de abril de 1934. Se encuentra en el A.C.D.S. En la caja n.° 2. 7 págs.
- 1934. *Tradicionalismo igual Navarrismo*. Conferencia organizada por la Sociedad Tradicionalista de Pamplona, el domingo 13 de mayo de 1934, en el Teatro Gayarre. Gráficas Vasconia, Pamplona (Navarra) 16 págs.
- 1934. *Respuesta a la pregunta de Su Majestad sobre si existe en el Derecho Español alguna disposición que castigue con la pérdida de los derechos sucesorios al miembro de la Familia Real que se rebele y haga armas contra el Rey legítimo, la da Marcial Solana*. Original mecanografiado sin publicar. A.C.D.S. Caja n.° 2. 2 págs. Firmada el 20 de mayo de 1934 en Santander.
- 1934. *Carta de Marcial Solana examinando si es aplicable a los miembros de la Dinastía Isabelina la pena que a los rebeldes contra el Rey señala la ley promulgada por Don Enrique III en las Cortes de Madrid del año 1390.* Documento sin publicar. Original mecanografiado, A.C.D.S. Caja n.° 2. 3 págs. Firmado el 20 de mayo de 1934, en Santander.
- 1935. Nota bibliográfica: *Scholastica Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, *autore F. Dominico Báñez, Sacrae Theologiae Primario Professore*. Introducción general y edición preparada en cuatro tomos por el M. R. P. Fr. Luis Urbano. Edit. F.E.P.A. Madrid-Valencia. En Acción Española, t. XIII, n.° 76. Madrid (junio de 1935) págs. 612-614.
- 1935. Nota bibliográfica: *Moralistas griegos. Pensamientos. Volumen LXXVI de la Nueva Biblioteca Filosófica*. En Acción Española, t. XV, n.° 82. Gráfica Universal, Madrid (diciembre de 1935) págs. 610-611.
- 1940. *La justicia según la "Summa Theologica de Santo Tomás.* Las Ciencias. Anales de la A.E.P.C. Impresor C. Bermejo, Madrid, 795-856. El original mecanografiado se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 15. Discurso pronunciado en el XV Congreso de la A.E.P.C. Madrid, 95 págs.
- 1942. *El Padre Luis de Lossada. Filósofo del siglo decimoctavo.* En Revista de Filosofía del Instituto "Luis Vives", del C.S.I.C. Año I, n.° 2 y 3. Diana, Artes Gráficas, Madrid. Págs. 345-369. Editado también en separata de la Revista de Filosofía. Madrid (1942) El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 30, sobre n.° 13.
- 1944. *La doctrina estética de Balmes*. Publicado en la Revista de Filosofía del Instituto "Luis Vives" del C.S.I.C. Año III, n.° 8, enero-marzo 1944.

Diana, Artes Gráficas, Madrid. Págs. 67-95. Editado también en separata. Revista de Filosofía, Madrid (1944)

- 1944. *El principio "Actiones sunt suppositorum" según la metafísica de Suárez.* Original mecanografiado sin publicar. Este documento se encuentra en el A.C.D.S. caja n.° 24, sobre n.° 13-2, 61 hojas. Firmado el 1 de abril. Lecciones explicadas en la Cátedra de Francisco Suárez de la Universidad de Granada, los días 24 y 26 de abril de 1944. Sobre esta obra se publicaron dos artículos del periódico Ideal de Granada, *Conferencias del Sr. Solana sobre las teorías metafísicas del Padre Suárez. Necesidad de volver a nuestros clásicos*, (27 de abril de 1944) 7.
- 1944. *Un nuevo opúsculo de Menéndez Pelayo (Discurso académico de Menéndez Pelayo sobre Fox Morcillo, presentado en la Universidad de Santiago de Compostela por Gumersindo Laverde, en la inauguración del Curso 1884-85).* B.B.M.P. Taller de Artes Gráficas de los Hermanos Bedia, Santander, págs. 225-231.

  Editado también en *Menéndez-Pelayismo 1, Marcelino Menéndez Pelayo, Los grandes Polígrafos Españoles*. Publicación de la S.M.P. Editorial Aldus, S.A. Artes Gráficas. 16 de mayo de 1944, Santander-Madrid.
- 1944. Nota bibliográfica: *Los Jesuitas en Menéndez Pelayo* de Miguel Cascón, S.J., en B.B.M.P. Santander. Taller de Artes Gráficas de los Hermanos Bedia, págs. 235-240. Editado también en *Menéndez-Pelayismo 1, Marcelino Menéndez Pelayo, Los grandes Polígrafos Españoles*, 16 de mayo de 1944. Editorial Aldus, Santander-Madrid, págs. 235-240.
- 1946. *El centenario del Padre Vitoria*, en Misión, revista de la actualidad mundial. Año IX, n.° 351, 6 de Julio, Madrid. (Firmado el 24 de junio de 1946 en Santander) págs. 3 y 20.
- 1947. *Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia. Balmes en el Primer Centenario de su muerte, 1848-1948.* (Firmado en Santander el 19 de septiembre de 1946) en Pensamiento, vol. 3. 1947, revista trimestral de investigación e información filosófica de la Compañía de Jesús. Editorial Fax, Talleres Tipográficos, Rivadeneyra S.A. Madrid, págs. 73-108. Editado también en tirada aparte. N.° extraordinario de la revista Pensamiento, *Homenaje a Jaime Balmes en el primer Centenario de su muerte.* Madrid, 36 págs. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 30, sobre n.° 13.
- 1947. Nota bibliográfica: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter, por D. Teodoro Andrés Marcos,* en B.B.M.P. Año XXIII, enero-marzo de 1947. n.° 1. Santander. Editorial Aldus S.A. de Artes Gráficas, págs. 123-126.
- 1948. *Suárez, maestro de metafísica para teólogos. Lección III. Homenaje al Doctor Eximio Padre Francisco Suárez S.J. en el IV Centenario de su nacimiento (1548-1948)* t. I, n.° 2. Conferencia pronunciada el 14 de abril, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca. *Acta Salmanticensia*. Editorial Sucesores de Rivadeneyra, S.A. Madrid, págs.

45-75. Editado también en tirada aparte del *Homenaje al Padre Suárez*. Salamanca, 30 págs. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 30, sobre n.° 13.

- 1948. Nota bibliográfica: *Unamuno* de Nemesio González Caminero S.J. En B.B.M.P. Año XXIV, abril-septiembre, n.° 2 y 3. Firmado el 7 de julio. Editorial Aldus S.A. de Artes Gráficas. Santander, págs. 296-302.
- 1948. *Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico. Novedad que ofrece. Juicio sobre la misma. Suárez en el Cuarto Centenario de su nacimiento.* (Firmado el 10 de diciembre de 1947 en La Concha de Villaescusa) Pensamiento, vol. 4. Revista trimestral de investigación e información filosófica de la Compañía de Jesús. Editorial Fax. Talleres tipográficos, Rivadeneyra S.A. Madrid, págs. 245-270. Editado también en separata. N.° extraordinario en Pensamiento, *Homenaje al Padre Suárez*. Madrid 1948, 26 págs. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 30, sobre n.° 13.
- 1949. *Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, según la doctrina del Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*. Ponencia firmada en Santander y presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona 4-10 octubre 1948. Actas, t. 1. Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Revista de Filosofía del Instituto "Luis Vives", del C.S.I.C. Impresa en Editorial Bolaños y Aguilar S.L. Madrid, págs. 197-243. Editado también en separata. Revista de Filosofía. Madrid, 1949. El original manuscrito se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 30, sobre n.° 13.
- 1950. *El principio y la causa según Suárez*. Publicado en la Revista de Filosofía del Instituto "Luis Vives" del C.S.I.C. t. IX, n.° 35. Diana, Artes Gráficas, Madrid, págs. 410-431. Editado también en separata. Revista de Filosofía. Madrid, 1950.
- 1950. *La Filosofía Española en el reinado del Emperador Don Carlos V*. Excelentísima Diputación Provincial de Santander. Publicaciones del C.E.M. del Patronato "José María Quadrado" del C.S.I.C. Altamira, n.° 1 y 2. Conferencia pronunciada el 23 de agosto de 1950. Imprenta Provincial, Santander, págs. 51-79. El manuscrito original contiene 58 hojas, se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 24, sobre n.° 13-2.
- 1954. *Existencia y caracteres distintos de la Filosofía española, según Menéndez Pelayo*. (Firmado en Santander, el 10 de septiembre de 1954) Discurso leído en la Junta pública del martes 9 de noviembre de 1954, para inaugurar el curso académico 1954-55, en la R.A.C.M.P. Publicado en Las Ciencias. Anales de la R.A.C.M.P. Año 1954. Impresor C. Bermejo, Madrid. 40 págs. Editado también en separata con el título de: *Discursos*, puesto que se publicó unido a otro de Leopoldo Eulogio Palacios Rodríguez el 9 de noviembre de 1954. R.A.C.M.P. Madrid.
- 1955. *Fueron los españoles quienes elevaron la Filosofía Escolástica a la perfección que alcanzó en el siglo XVI*. Discurso de presentación ante la R.A.C.M.P. con motivo de su nombramiento como Académico

Correspondiente (Firmado en Santander el 27 de marzo de 1952). Revista Las Ciencias. Anales de la R.A.C.M.P. Impresor C. Bermejo, Madrid, 80-130. Editado también en separata por la R.A.C.M.P. Madrid. El original manuscrito contiene 93 hojas, se encuentra en el A.C.D.S. Caja n.° 24, sobre n.° 13-2, con el título inicial que posteriormente sería modificado: *La perfección de la Filosofía Escolástica en el siglo XVI y los españoles*.

- 1955. *El concepto de persona en Boecio y en la filosofía moderna*. II Semana Española de Filosofía, Instituto "Luis Vives", Madrid, abril 1955, págs. 173 y siguientes. El original mecanografiado se encuentra en el A.C.D.S. Lleva por título: *Concepto de persona*. Caja n.° 24, sobre n.° 13-1. Sin fecha. 57 págs.

3. Obra manuscrita sin publicar

Otros escritos filosóficos, documentos originales, manuscritos o mecanografiados, todos ellos sin publicar, que se encuentran en el A.C.D.S. (Archivo Personal de Marcial Solana) son los siguientes:

a. *Santo Tomás y la Filosofía Española. Texto y notas*. ¿1939? Caja n.° 24, sobre n.° 13-2. Original manuscrito, 44 hojas (Texto) y 13 hojas (Notas)

b. *La sustancia primera o supuesto. Suárez. Comentarios a las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez* (Individuo, principio de individuación, distinción entre supuesto y naturaleza, la subsistencia...) Caja n.° 26, sobre n.° 37. Manuscrito, 36+77 hojas.

c. *La libertad de emisión del pensamiento*. Original manuscrito. Caja n.° 24, sobre n.° 13-1, 10 hojas.

d. *Lo bello, lo sublime y lo cómico*. Original manuscrito. Caja n.° 28, sobre n.° 11.

e. La libertad del hombre. Manuscrito sin publicar. Caja n.° 24, 120 hojas. Firmado en la granja de Santa María de Vizcaínos de la Sierra (Burgos) en agosto de 1947.

f. Recensiones manuscritas. *Historia de la legislación española 1884, José María de Antequera. Manual de confesores, Martín de Azpilicueta (1492-1586) Obras Completas* de Jaime Balmes. *Manifiestos de los Reyes Carlistas. Fray Alonso de Castro* (1495-1558) *Los Códigos españoles concordados y anotados (1872): Fuero Juzgo, Código de las Siete Partidas, Ordenanzas Reales de Castilla, Novísima recopilación (1805) Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, Manuel Colmeiro.* Caja n.° 13.

Tenemos noticias, por Francisco Odriozola, de una obra de Solana sin publicar y sin fecha, cuyo manuscrito no ha sido localizado todavía, no se encuentra en el Archivo Municipal de Santander –como afirma Odriozola-, se trata de: *La Filosofía de Menéndez Pelayo a través de sus juicios de autores y sistemas*.

4. Epistolario.

Se han localizado casi dos centenares de cartas. Una veintena de ellas fueron escritas por Marcial Solana y el resto fueron dirigidas a este autor. Esta relación epistolar no es muy extensa debido a las dificultades inherentes a su recopilación, pues muchas se han perdido, otras fueron destruidas una vez leídas y otras que se enviaron, ya no existen, o no ha sido posible su localización por el momento. La correspondencia epistolar es una pequeña muestra de la actividad cultural, intelectual, laboral y social de Marcial Solana, así como un ejemplo gráfico de su relación con las autoridades, familiares, amigos, pensadores y distintas organizaciones de su tiempo.

La mayor parte de este epistolario se encuentra en el A.C.D.S. a la espera de una catalogación. Algunos de los autores o destinatarios de las cartas son:

Miguel Artigas, Juan Zaragüeta, José M.ª de Cossío, Tomás Maza Solano, Manuel Barbado, Manuel Mindán Manero, Eloy Bullón, Álvaro D´Ors, Sixto Córdova, José Eguino y Trecu, Pedro Segura, el Conde de Vallellano…

Sirva esta nota para recordar y valorar la figura de este historiador incansable de la filosofía española, Marcial Solana.

NOTAS

Nelson R. Orringer. “Unamuno lector: acotaciones a doce de sus lecturas esenciales”.

ISSN: 2990-1502

Unamuno lector: acotaciones a doce de sus lecturas esenciales

Unamuno as reader: His notes on twelve of His essential readings.

Nelson R. Orringer
University of Connecticut (Storrs, EE.UU.)

En memoria de mi querido y admirado amigo Mario J. Valdés,
pionero en el unamunismo.

Él señala la gloria tras la muerte.
Quiere ser fundador, y dice: Creo;
Dios y adelante el ánima española...
Y es tan bueno y mejor que fue Loyola:
sabe a Jesús y escupe al fariseo.

Antonio Machado celebra en estos versos el quijotismo de Unamuno. Lector sobre la gloria de Ultratumba, ha querido creer contra toda racionalidad, fundar como Lutero su propia religión, agitar los espíritus de sus inertes compatriotas, imitar a Cristo a su manera y rechazar la hipocresía.[1] Tanto le emocionaba la lectura, que empuñaba el lápiz o la pluma como una espada al interpretar la palabra escrita. El ejemplo extremo se patentiza en una edición de ensayos de Herbert Spencer (1891: passim), en cuyas páginas había trazado grandes marcas en forma de sostenidos musicales (#) para manifestar su desaprobación. Cuando aprendió a controlar sus reacciones a la frase impresa, se le ocurrió un sistema para dominarla mejor, haciendo escuetos resúmenes en la contraportada con el número de la página de las ideas que más le impresionaban. Con posterioridad, semejantes resúmenes orientaban sus pasos como ensayista, novelista, poeta, dramaturgo o articulista periodístico. En el libro clásico de las fuentes de la biblioteca personal cobijada en la Casa-Museo Unamuno, Mario J. y María Elena Valdés han recalcado el impacto de estas lecturas en el rector de Salamanca.[2] En sus acotaciones a estos libros, Unamuno alude al título de obras suyas adonde ha pasado una doctrina de la obra leída. Por otro lado, no faltan libros que, pese a una influencia patente en Unamuno, no llevan acotaciones suyas.[3] Sin embargo, es más típico que Unamuno

[1] Machado, A. "A don Miguel de Unamuno por su libro *Vida de Don Quijote y Sancho"* (1989, p. 258).
[2] Mario J. y María Elena Valdés, «Introduction», en *An Unamuno Source Book. A Catalogue of Readings and Acquisitions, with an Introductory Essay on Unamuno's Dialectical Enquiry.* Toronto: University of Toronto Press, 1973.
[3] El ejemplo más notable es Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 4ª. ed. París: Libraire Fischbacher, 1897. Leerlo es tener la sensación de leer en francés muchas doctrinas principales de *Del sentimiento trágico*. Por otro lado, en una acotación a *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tom. II. *Der biblische Stoff der Lehre* (Bonn: Adolph Marcus, 1874), de Albrecht Ritschl, se menciona *Del sentimiento trágico* en la contraportada.

señale su reacción con su lápiz o su pluma junto al pasaje llamativo antes de escribir el número de la página en la contraportada tras su breve resumen del dato interesante. Según Mario Valdés (1973, xxxiii), Unamuno confronta cada texto ajeno como un desafío, que pide una contradicción dialéctica y que pasa a la superación de la contradicción. En los mejores casos, condensa en pocas palabras el conjunto de todas las ideas de múltiples libros que lo atraen, y estas ideas generan nuevas versiones en la producción publicada de Unamuno. Los resúmenes de las obras leídas y anotadas, normalmente escritos en la contraportada de cada libro, ayudan al lector alerta a reconstruir y aclarar el proceso creador de Unamuno en una o varias obras suyas, sea lo que fuere el género que cultive-- ensayo, poesía, artículo periodístico, novela, drama--.

Al repasar el texto leído por Unamuno, reparamos en el uso repetido de ciertas marcas junto a los pasajes que considera significativos. Por ejemplo, una mera llamada a prestar atención puede indicarse con un guion "-" o una línea vertical " | " o diagonal "/" escritas al margen junto al texto pertinente. Aunque hemos intentado contar las líneas del pasaje con respecto a la parte superior o al pie de la página para dar una idea exacta de la extensión de las líneas verticales y de su posición, hemos de reconocer que las anotaciones de Unamuno son solo aproximaciones. A veces una idea encapsulada en un resumen numerado se extiende a la página anterior o posterior al pasaje señalado. O Unamuno puede abandonar las líneas rectas. Cuando desea indicar una noción digna de notar e incluso de recordar, puede servirse del carácter griego "Π" para sustituir al guion o a la línea. Algunas veces, el pasaje puede importar tanto a D. Miguel, que añade una, dos o, en casos extremos, tres patas más al "Π". Y honrará el pasaje resumiéndolo con tres o cuatro palabras en la contraportada. O el conmovido Unamuno escribirá una frase al margen de la página en que aparece el pasaje, o repitiendo las palabras para él impresionantes o reaccionando en pro o en contra. Hemos intentado reproducir el símbolo utilizado por Unamuno, dando al lector contacto directo con su marca, en vez de interponer entre el lector y Unamuno otro símbolo inventado por Valdés para indicar que el libro tiene o no anotaciones. Es más: siguiendo la sugerencia de Gerardo Bolado, hemos copiado el texto entero cuando la cita anotada es breve, o el comienzo y el fin de la misma cuando es extensa. Para leer la cita completa, el lector puede consultar los pasajes anotados en-línea aquí en los sitios-web provistos por nosotros. De este modo, puede aproximarse a la vivencia unamuniana de leer.

De ninguna manera se simpatiza D. Miguel siempre con el autor leído, como si fuera un alma gemela, suspendiendo la contradicción dialéctica con que lee el texto, porque puede discrepar con indignación o furia y una exclamativa puede poner de manifiesto su emoción más espontánea. En el artículo presente, registraremos, por ejemplo, su impaciencia ante Hermann Cohen, autor de la *Logik der reinen Erkenntniss*, quien lo había reemplazado como maestro de Ortega y Gasset. De Unamuno había escrito Ortega en un artículo que hirió a D. Miguel, y que, citando al juglar del *Poema del mío Cid*, parecía compararlo consigo mismo: «¡Ay qué bien vassallo, si oviese buen Señor!» (1909, p. 3). En el texto de Cohen sobre la lógica, según apuntamos más abajo, la indignación de Unamuno asciende a tal punto, que toca fibras líricas y genera dos alejandrinos sarcásticos con que remata su resumen del libro coheniano. Otras reacciones negativas saltan a la vista en libros de luminarias menos apreciadas, como Zeferino González, que ha suscitado reacciones en Unamuno que no sirve reproducir aquí, y cuyas reflexiones nada claras sobre la filosofía habían «atelarañado» la juventud intelectual de nuestro filósofo, que lo ataca al margen de su texto filosófico por clasificar al león en el género *canis* en vez de *felis*.[4] Sin embargo, cuando Unamuno descubre

[4] Zeferino González, *Filosofía elemental*, Imprenta de Policarpo López. Madrid, 1873. Vol. II, p. 6. Ver Miguel de Unamuno, "¿Qué es verdad?" (1906) (1968, III, 854).

afinidades electivas, se desvivirá por señalar en el texto múltiples pasajes que dan fe de las coincidencias intelectuales o sentimentales entre los dos autores.

Dada la imposibilidad de imprimir a la hora presente todas las anotaciones de Unamuno a todos sus libros, nos limitamos a estudiar doce. Porque el autor de estos renglones a través de los años 80, al investigar en la Casa-Museo Unamuno antes de la difusión mundial de los ordenadores, ha copiado a mano todas las anotaciones escritas por Unamuno en sus libros de filosofía y de teología, motivado por la opinión de Mario Valdés de su importancia. El profundo unamunista Thomas Franz en un correo electrónico nos ha preguntado cómo hemos seleccionado una docena de los 3.000 volúmenes acotados que habríamos podido elegir. Las notas escritas en libros que nos parecen han ayudado a definir el pensamiento y el sentimiento del Unamuno esencial merecen reproducirse aquí. Para comprobar o rechazar nuestra selección textual, el lector puede consultar los textos empleados por Unamuno en las ediciones leídas por él, todas las cuales hemos localizado en-línea. Mecanografiando en su navegador la página-web cuya dirección hemos colocado debajo del título de cada libro cuyas anotaciones hemos reproducido, el lector reconstruirá el proceso seguido por Unamuno de leer, anotar la página con una marca o un comentario y copiar el número de la página en una síntesis que viene escrita en la contraportada. En caso de dificultades de conectar con la página-web, invitamos al lector a mandarnos un correo electrónico a nelson.orringer@gmail.com y lo ayudaremos a buscar la información que desee sobre una anotación. Si el lector reside en España, puede, además, proyectar una visita a la salmantina Casa-Museo Unamuno, donde el equipo del director Ana Chaguaceda Toledano lo acogerá con suma hospitalidad y con la voluntad de ayudarlo a satisfacer sus exigencias de investigador, poniendo a su disposición no solo los manuscritos, sino también las fuentes secundarias más respetadas de Unamuno. A Ana Chaguaceda le agradecemos mucho el permiso que nos ha concedido para reproducir las anotaciones de Unamuno.

Pues bien: prosigamos a la respuesta de la pregunta del Prof. Franz sobre la selección de los libros acotados. Unamuno se ha definido como un poeta y un filósofo, y ha entendido la filosofía como una especie de poesía, «la poesía de lo abstracto» (Unamuno, 1966, VIII, 144). Creer es crear (Unamuno, 1996, I, 962), *poieîn* (ποιεῖν) en griego, y una creación nuclear de Unamuno ha sido su religión personal. Unamuno sencillamente no sería quien es a no haber sido por los escritos de varios protestantes liberales, el historiador del dogma Adolf von Harnack y su maestro Albrecht Ritschl, a quien cita siempre con veneración (Orringer, 1985). A la obra capital de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* Ritschl le proporciona la estructura doctrinal, y Harnack los datos sobre la historia del dogma cristiano desde tiempos bíblicos hasta Lutero. Con inmenso placer, pues, ofrecemos a nuestros lectores las abundantes acotaciones de Unamuno puestas a los tres amplios tomos del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack y a los tres volúmenes de *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* de Ritschl. Ambos libros constituyen compendios o *Lehrbücher* de doctrinas cristianas junto con historias de las mismas. Pero el libro de Ritschl supera al de Harnack en rigor estructural y compacidad, mientras que el de Harnack vence al de Ritschl en riqueza y universalidad; porque Ritschl se limita a examinar la historia de las doctrinas de la justificación y la reconciliación, al tiempo que Harnack pretende cubrir todo el dogma cristiano desde los tiempos de Jesús hasta la Reformación. Tal vez siguiendo el ejemplo de estos dos

teólogos -Ritschl, sobre todo-, Unamuno ha vislumbrado la necesidad de formular compendios de referencias a sus propios libros de teología y de filosofía.

Izaskun Martínez sostiene el impacto en Unamuno del pragmatista William James, de quien Unamuno leyó por lo menos cuatro libros que influyeron en él (Martínez, 2004): el que contiene las acotaciones más sugestivas es *The Varieties of Religious Experience* (1902), y las exponemos aquí. Los pasajes tienen que ver con la creencia en la vida después de la muerte.

Pedro Ribas Ribas ha estudiado, en "Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico", la presencia del autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung* en el pensamiento y la ficción de Unamuno. Pero por alguna razón que no sabemos explicar, no ha reparado en las múltiples anotaciones de Unamuno que ponen de manifiesto su alto interés por las ideas de Schopenhauer sobre el suicidio (*Selbstmord*) (p. ej., Schoperhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 367, 420, 471, 510). En las *Obras completas* de Unamuno, tales ideas han podido pasar a obras como la tragedia *Fedra* y la novela *Niebla*, donde el suicidio cobra un sentido positivo, afirmativo, como en Schopenhauer. Presentamos, además, las acotaciones a *Paränesen und Maximen* de Schopenhauer. Pedro Ribas en el mismo artículo ha señalado la presencia de *Das Kapital* de Marx en la Casa-Museo Unamuno, obra que habría podido influir en el Unamuno temprano (Ribas Ribas, 1996, p. 101). Aquí ofrecemos las muchas acotaciones a aquella obra clásica. Entre las múltiples sorpresas que nos deparan las anotaciones de Unamuno, una de las menos esperadas es la interpretación marxista de la *Política* de Aristóteles. Para facilitar el acceso a las lucubraciones de Unamuno, catedrático de griego, ofrecemos los pasajes acotados no solo en el idioma del Estagirita, sino también en la versión castellana de Manuela García Valdés, publicada por Gredos y generosamente reimpreso en nuestro estudio con ayuda del Prof. Gerardo Bolado, director de *Hitos.*

Sostiene el docto profesor Ribas que Unamuno "leyó con alguna profundidad... al ilustrado Kant" (1996, p. 101). Pero, si esto es cierto, no lo reflejan las anotaciones de D. Miguel, pues en la edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, que va encuadernada con la *Kritik der praktischen Vernunft*, escasean las anotaciones en la primera y ¡faltan del todo en la segunda! Hay que reconocer con Ribas, sin embargo, que es el caso que Unamuno cita a Kant con autoridad en sus obras. De donde cabe suponer o que el Kant de Unamuno va filtrado a través de autores como Ritschl, que lo cita a menudo, o que Unamuno ha manejado otra edición de Kant ausente de la Casa-Museo pero que lleva más anotaciones, o que el rector de Salamanca, poco interesado en Kant, se reveló así como menos que un profesional en filosofía. Dejamos a nuestros lectores la decisión de la alternativa más plausible. Ya hemos mencionado que tampoco ha salido bien librado el neokantiano Hermann Cohen, a quien Unamuno, en su correspondencia personal con Ortega, discípulo de Cohen, ha tachado de saduceo (Ortega y Unamuno, 1987, p. 111). Si hubiera conocido don Miguel las obras religiosas de Cohen, tal vez habría moderado su animadversión. Esta se refleja en la *Logik der reinen Erkenntniss* con sus anotaciones sarcásticas.

Unamuno leía sus libros predilectos repetidas veces. Da fe de este hecho no solo en la *Dogmengeschichte* de Harnack, con sus múltiples grupos de anotaciones, sino también en uno de los libros de un pensador y sentidor afín, Søren Kierkegaard. El sexto tomo de los *Samlede Værken* kierkegaardianos lleva en su contraportada la que es quizás la anotación más conmovedora que se encuentra en la Casa-Museo Unamuno. Se trata de *Stadien paa Livets Vei* (*Estadios en el camino de la vida*), cuya filosofía del matrimonio, con ideas sobre la importancia de la esposa, acompañó y consoló a don Miguel, según su nota "a un mes de ella muerta", tras el fallecimiento de su mujer Concha Lizárraga. Aquí va adjunta al danés original del texto una versión castellana hecha por nosotros para informar a los lectores no duchos en el hermoso aunque difícil idioma danés.

Unamuno, puesto que se fiaba más de la teología protestante de fines del siglo XIX que de la católica de la misma época, leyó al barón Friedrich von Hügel, a quien, como a Kierkegaard, debía de haber visto como a un alter ego. Pues si el filósofo bilbaíno seguía una concepción del catolicismo leída en Ritsch y en Harnack, que equiparaban la piedad católica a la mística, el católico Hügel prefería la orientación del ritschliano Ernst Troeltsch. Notaremos cómo en sus acotaciones al segundo tomo de *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, aunque generalmente de acuerdo con Hügel, Unamuno sin embargo discrepa de él en puntos teológicos significantes como la autodepuración mediante el desapego de las cosas del mundo (Hügel, 1908, II, p. 149). Hügel dedica un segmento de su libro a la crítica, en gran parte, ambivalente, a las *Ethices* y al *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. Aunque deplora el naturalismo del sistema spinoziano, elogia a Spinoza por su elevada espiritualidad sobre el tema del amor del hombre a Dios. Curiosamente, Unamuno deja sin anotar la parte considerable del libro de Hügel dedicado a Spinoza. Dada la importante presencia del filósofo judeo-holandés en *Del sentimiento trágico,* como Hügel, Unamuno encuentra a Spinoza una figura contradictoria, incapaz de concebir de manera intelectual la salvación humana, pero deseándola con los afectos (Unamuno, 2005, p. 134-135). Expondremos aquí las anotaciones de Unamuno a ambas obras de Spinoza consideradas por Hügel, abriendo a nuestros lectores la posibilidad de nuevas investigaciones sobre la Spinoza del rector de Salamanca.

Para concluir esta presentación de una docena de autores esenciales anotados por Unamuno, hemos querido incluir a Paul Stapfer, crítico literario y moralista francés. Dos investigadores de Unamuno hemos estudiado su presencia en Unamuno con independencia el uno del otro, señalando así su importancia para el unamunismo en general: nosotros en nuestro artículo de 1986, "Filosofía de la gloria en Unamuno y en Stapfer", y Alicia Villar Ezcura en su excelente artículo de 2018 "La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito «Mi confesión»". Vamos a sintetizar nuestros dos trabajos, haciendo una lista de las obras de Unamuno influidas por el libro de ensayos *De réputations littéraires. Essais de morale et d'histoire* (París: Hachette, 1893): el relato "Don Martín, o de la gloria" (1900), la novela *Amor y pedagogia* (1902), el ensayo "Mi confesión" (1904), el ensayo "Sobre la lectura e interpretación del «Quijote»" (1905), el libro de crítica literaria y religión *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Tratado del amor de Dios* (1905-1908), *Del sentimiento trágico de la vida* (1911-12), *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917). De Stapfer, entre otros autores, ha derivado Unamuno su idea del «erostratismo», o una obsesión por la inmortalidad tan intensa, que resulta dañina. De Stapfer proviene la noción de "libro que se convierte en Biblia nacional de un país"; y Unamuno, fundador de su propia religión, que atribuye al pueblo español, trata el *Quijote* como la Biblia nacional de España. De Stapfer procede la concepción del personaje cuya fama eclipsa la de su autor, y reaparece esta concepción en el célebre diálogo entre Augusto Pérez y su autor-dios, Miguel de Unamuno, en la novela *Niebla.* En suma, cabe preguntar si esta enumeración de obras unamunianas afectadas por Stapfer se agota con *Abel Sánchez*, o si debe extenderse a las obras tardías de Unamuno. Que lo juzgue al lector al repasar las acotaciones de don Miguel a la obrita maestra del crítico francés. Por orden alfabético, pongamos la lista de los doce autores que, en cierto sentido, ayudan a definir el pensamiento y el sentimiento de Miguel de Unamuno: Aristóteles, Cohen, Harnack, Hügel, James, Kant, Kierkegaard, Marx, Ritschl, Schopenhauer, Spinoza y Stapfer.

Bibliografía

Aristóteles (2011). *Política*. Manuela García Valdés, traductora. Madrid: Gredos. Los fragmentos anotados por Unamuno van traducidos al castellano empleando esta versión.

__ (1909). *Politica,* Otto Immisch,ed. Leipzig: B. G. Teukhner. Es la edición anotada por Unamuno.

Cohen, Hermann (1902). *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlín: Bruno Cassirer.

González, Zeferino (1873). *Filosofía elemental*, II. Madrid: Imprenta de Policarpo López.

Harnack, Dr. Adolf (1892). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Friburgo i. B. y Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

__ (1890). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Zweiter Band. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* II. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Friburgo i. B. y Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894.

__ (1890). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Dritter Band. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hügel, Baron Friedrich von (1908). *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, vol. II. Londres: J. M. Dent & Co.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 3ª. reimp. Londres, Nueva York y Bombay: Longmans, Green, and Co.

Kant, Immanuel (1884). *Kritik der reinen Vernunft*, J. H. von Kirchmann (ed.), Sechste Auflage. Heidelberg: Georg Weiss.

Kierkegaard, Søren (1902). *Samlede Vaerker*, VI. *Stadier paa Livets Vei.* København: Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søns). Es la edición consultada por Unamuno y citada en nuestro texto.

__ (1998). *Stages on Life's Way: Kierkegaard's Writings*, Vol. 11. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Trad. y ed.). Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press. Hemos consultado esta traducción para ayudarnos a traducir al castellano las anotaciones al danés hechas por Unamuno.

Machado, Antonio (1989). *Campos de Castilla*, Geoffrey Ribbans (ed.). Madrid: Cátedra.

Martínez, Izaskun (2004). "Miguel de Unamuno, lector de William James". Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra, 14 octubre 2004.

[https://www.unav.es/gep/MartinezSeminarioUnamuno.html].

Marx, Karl (1890). *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Erster Band. Buch I. *Der Produktionsprocess des Kapitals*. Vierte durchgesehene Auflage. Friedrich Engels (Herausg.). Hamburgo: Verlag von Otto Meissner.

Orringer, Nelson R. (1986). "Filosofía de la gloria en Unamuno y en Stapfer." *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno.* María Dolores Gómez Molleda (Ed.). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, pp. 345-355.

__ (1985). *Unamuno y los protestantes liberales. Sobre las fuentes de Del sentimiento trágico de la vida.* Madrid: Gredos.

Ortega y Gasset, José (1909). "Unamuno y Europa, fábula", *El Imparcial*, lunes 27 septiembre 1909, año XLIII, núm. 15.284, p. 3.

Ortega y Gasset, José y Unamuno, Miguel de (1987). *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Laureano Robles (ed.). Madrid: Ediciones Arquero.

Ribas Ribas, Pedro (1996). "Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico", *Anales de Literatura Española,* 12, pp. 101-112.

Ritschl, Albrecht (1870). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tom. I. *Die Geschichte der Lehre.* Bonn: Adolph Marcus.

__ (1874). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II. *Der biblische Stoff der Lehre.* Bonn: Adolph Marcus.

__ (1874). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. III. *Die positive Entwickelung der Lehre.* Bonn: Adolph Marcus.

Sabatier, August (1897). *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 4ª ed. París: Libraire Fischbacher.

Schopenhaur, Arthur (s. f.). *Sämmtliche Werke*, III, IV, VI. Leipzig, Philipp Reclam.

__ (s. f.). *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dritte Auflage, Erste Band Leipzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam.

__ (s. f.). *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweite Band. Leipzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam.

Spencer, *Herbert* (1891). *Essays: Scientific, Political & Speculative*, 3 vols. Londres: Williams and Norgate.

Spinoza, Benedicti de (1843). *Opera quae supersunt omnia*, Carolus Hermannus Bruder (ed.). Vol. I. *Principia Philosophiae, Cogitata Metaphysica, Ethica.* Leipzig: Bernhard Tauchnitz.

__ (1844). *Opera quae supersunt omnia*, Carolus Hermannus Bruder (ed.). Vol. II. Leipzig: Bernhard Tauchnitz.

__ (1846). *Opera quae supersunt omnia*, Carolus Hermannus Bruder (ed.). Vol. III. *Tractatus Theologico-Politicus. Compendium Grammatices Linguae Hebraeae.* Leipzig: Bernhard Tauchnitz.

Stapfer, Paul (1893). *Des réputations littéraires. Essais de morale et d'histoire.* París: Hachette.

Unamuno, Miguel de (2005). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios.* Madrid: Tecnos.

__ (1966). "La fe", en *Obras completas,* I. Madrid, Escelicer, pp. 962-970.

__ (1968). "¿Qué es verdad?", en *Obras completas*, III. Madrid, Escelicer, pp. 854-864.

__ (1966). *Recuerdos de niñez y de mocedad,* En *Obras completas,* VIII. Madrid, Escelicer, pp.97-169.

Valdés, Mario J. y Valdés, María Elena (1973). *An Unamuno Source Book. A Catalogue of Readings and Acquisitions, with an Introductory Essay on Unamuno's Dialectical Enquiry.* Toronto: University of Toronto Press.

Aristóteles. *Politica.* Otto Immisch (ed.). Leipzig: B. G. Teubner, 1909, 353 pp. [en-línea: https://catalog.hathitrust.org/Record/007127845]

[Anotaciones en la contraportada]

3-5-12-justificac. de la guerra /**15**/ – 25–35–**36** el comunismo suprime la liberalidad–37–

el mal del comunismo el ejército 38–39–42– (policía medio entre democracia y oligarquía 43)—

lo que hay que igualar son los apetitos **46**– 47– 50 →38 –

los guerreros dominados por mujeres /55/ – 67 – 68– 81—

la ciudad comunidad de libres 86 –

87 la democracia es trasgresión (-dictadura proletariado) – definición democracia 87-

la igualdad justa para los iguales 89- fin de la ciudad 92– – 95—

definición de demo y de democracia **/123**/ v. 87 **126,** 128, 129 – 135 –

En las oligarquías multa al rico q no va a las reuniones y en las democracias salario al pobre para que vaya p. 145... se debe a los pobres asalariar, a los ricos insultar 145 —

las rebeliones no son por pequeñas causas sino a partir de pequeñas 156 –

el principio de la mitad del todo 167—

el ejemplo de la nariz que deja de ser nariz 185—

igualdad lo que place a la muchedumbre 186—

el vivir para el gobierno es salvación 186—cómo se establece la realeza 187—

cuando no lo quieren no es rey sino tirano 195—

El reino más pequeño pero más duradero 196—

polemopoios ho turannoi 197–,

mujeres y siervos bien hallados en tiranía y democracia 197

hipótesis (fundamento) de la policía democrática (del gobierno popular) la libertad 209–

El fundamento de la libertad 209—

cierto (?) es lo qe parece a los más 209, 212–

El mejor pueblo el agricultor 213– luego el ganadero 215 –

La vida civil y la filosófica 231 **233** los europeos y de países fríos menos inteligentes 241–

(del dicho al hecho da mucho trecho) 254—

Se debe cambiar los qe mandan o siempre los mismos **257** La guerra para la paz 259, 262,

La guerra obliga a ser justo y la paz hace insolente 262 –

Los pobres jóvenes hembras 265 palabras 106 – 108 – 128– 166– 168[2]

[Anotaciones en página anterior]

euophthalmon akuse (bello a la vista para oir) kph. vio una cosa inaudita p. 268

A que edad debe uno casarse y [ilegible] de que edad 266 –

fijar juegos de la niñez 269 (football) –

A los niños les conviene llorar 270 –

El fin de la vida el juego **/275/** anti-utilitarista 277—

contra el atletismo /277/ –

sueño, borrachera, música //**279**//// Nada de aprender jugando //**279**////

[Anotaciones en el texto[1]]

[1.] p. 4, 1253 a 9 « — »: [*logon de monon ánthropos ekhei tôn zoon*]. "*el hombre es el único animal que tiene palabra*".
[2.] p. 5, 1253 a 37 « — »: [*he de dikaiosune politikón he gàr dike politikês koinonías taxis estín. he de dike toû dikaíou krisis*]. "*…pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.*"
[3.] p. 12, 1255 b 17 « — »: [*he men gar eleutheron phusi he de doúlon estín…*]. "*…pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro sobre esclavos,…*"

[4.] [Al pie de la p. 12, Unamuno escribe, «el ser amo no estriba en poseer siervos... sino en servirse de ellos».]

[5.] p. 15, 1256 b 23-25 «├»: [*dio kai he polemikì phusei ktetiké pos estai (he gar therapeutikè meros autês), he deî khrêsthai pros te ta thería kai tôn anthropon hosoi pephukotes árkhesthai me télousin...*]. "*Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello…*"

[6.] p. 25, 1260 a 13-14 « ├ »: [*to de thêlu ekhei men, all' ákuron, ho de paîs ekhei men, all' atelés*]. "… [la facultad deliberativa] *la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta*". [Al pie de la p. 25, Unamuno escribe: «el siervo no tiene ya todo consejo... la mujer le tiene pero sin dominio y el niño no acabado»].

[7.] p. 29, 1261 a 30 «la reciprocidad de la igualdad»: [*ex hôn de deî hen genesthai, eidei diapherei. dióper to ison to antipeponthòs sozei tas poleis*]. "*Pero los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente*."

[8.] p. 35, 1263 a 15 « — »: [*holos de to susên kai koinoneîn tôn anthropikôn panton khalepón, kai málista tôn toioúton*]. "*En general, la convivencia y la comunidad en todas las cosas humanas es difícil, y especialmente en éstas*."

[9.] p. 36, 1263 b 10-14 « / »: [*(ergon gar kalòn allotrías ouses apékhesthai dia sophrosunen), eleuteríotitos de to perì tas kteseis· oúte gar estai phaneròs eleuterios on, oute praxei prâxin eleutherion oudemían· en tî gar khresei tôn ktematon to tês eleutheroiótetos ergon estín*]. "*(pues es una bella acción abstenerse de la mujer ajena por continencia) y la generosidad en el empleo de las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna acción generosa, pues en el uso de los bienes se ejercita la generosidad*."

[10.] p. 37, 1263 b 23-25 « ├ »: [*heti de díkaon me monon legein hoson sterésontai kakôn koinonésantes, allà kai hoson agathôn*]. "*Además, es justo no hablar sólo de cuántos males se suprimirían con la práctica comunista, sino también de cuántos bienes se verán privados.*"

[11.] p. 38, 1264 a 25-27 « | »: [*en miâ gar polei duo poleis anagkaîon eînai, kai taútas hupenantías allelais. poieî gar toùs men phúlakas oîon phrouroús, toùs de georgoùs kai toùs tekhnitas kai toùs allous politas*]. "*Habrá necesariamente dos ciudades en una misma, y éstas contrarias entre sí, pues de un lado, hace a los guardianes como defensores, y, de otro, a los agricultores, artesanos y demás ciudadanos*"

[12.] p. 39, 1264 b 12-13 «├ »: [*hotè d´anagkaîon autô poieîn toùs autoùs árkhontas, phanerón· ou gar hote men állois hote de állois mémaikti taîs psykhaîs ho para toû theoû khrusos, all' aei toîs autoîs*]. "*Que se ve obligado a que ejerzan las magistraturas, es evidente,*

[1] El texto griego transliterado, que está entre corchetes, ha sido preparado por el autor del artículo. La traducción en cursiva y entre comillas es la versión castellana de Manuela García Valdés editada por la editorial Gredos (Madrid: 1988)

pues el oro que procede del dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos."

[13.] p. 42, 1265 b 7-10 « ┤ »: [*toûto de tithenai to plêthos apobléponta pros tas tukhas, an sumbaíne teleutân tinas tôn gennethenton, kai pros ten tôn allon ateknían*]. "*Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer éste atendiendo a las eventualidades de que mueran algunos de los nacidos y a la infecundidad de otros*."

[14.] p. 43, 1265 b 25-28 « ├ »: [*me pot' ou sumpherei pros oikonomían· duo gar oikópeda hekasto éneime dielòn khorís, khalepòn de oikhías duo oikheîn. he de súntaxis dielon hole boúletai men eînai mete demokratía mete oligarkhía, mese de toúton, hen kaloûsi politeían·*]. "*El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un término medio entre ambas, al que llaman «república»*."

[15.] p. 46, 1266 b, 30-35 « ┬ »: [*mâllon gar deî tas epithumías homalizein he tas ousías, toûto d'ouk esti me paideuomenois hikanôs hupò tôn nomon. all´isos an eípeien ho Phaléas hoti taûta tugkanei legon autos. oíete gar duoîn toútoin isóteta deîn huparkhein taîs pólesin, ktuseos kai paideías. allà ten te paideían hetis estai deî legein, kai to mían eînai kai ten auten, ouden óphelos*]. "*…porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible si no se da por medio de las leyes una educación suficiente. Quizá replicaría Faleas que eso es precisamente lo que él dice; cree, en efecto, que en las ciudades debe existir la igualdad en esas dos cosas: la propiedad y la educación*."

[16.] p. 47, 1267 a 1-4 « / »: [*Hoi men gar polloì dià to perì tas kteseis ánison, hoi de karíentes perì tôn timôn, ean isai· hothen kai "en de iê timê emen, kakòs edé, kai esthlos". ou monon d' hoi ánthropoi dia tanagkaîa adikoûsin, hôn akos eînai nomizei ten isóteta tês ousías, hoste me lopoduteîn dia to rhigoûn he peinôn, alla kai hopos kaírosi kai me epithumôsin·*]. "*… las masas se sublevan por la desigualdad de las propiedades, y las clases distinguidas por los honores, si son igualados; de ahí el verso: ´En una misma estimación el noble y el plebeyo´. Los hombres no sólo delinquen por las cosas necesarias —cuyo remedio cree Faleas que es la igualdad de la propiedad, de modo que no se robe por pasar frío o hambre—, sino también para gozar y saciar sus deseos. Si sus deseos van más allá de lo necesario, para su apaciguamiento delinquirán*."

[17.] p. 47, 1267 a 12-14 « ┬ »: [*ouk an epizetoîen ei me parà philosophías akos. hai gar allai anthropon deontai. epei adikoûsi ge ta mégista dia tas huperbolás, all' ou dia ta anagkaîa (hoîon turannoûsin oukh hina me rhigôsin ·…*]. "*…no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los demás placeres necesitan de otras personas. Los mayores delitos se cometen a causa de los excesos y no por las cosas necesarias. Por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío*."

[18.] p. 50, 1267 b 34-36 « ┬ »: [*ten men hierán ten de demosían ten d' idían· hothen men ta nomizómena poiésousi pros tous theoús, hieran, aph' hôn d' hoi propolemoûntes biósontai, koinén, ten de tôn georgôn idían*]. "*Dividía también el territorio en tres partes: una sagrada, otra pública y otra privada. Sagrada, aquélla de donde se hicieran los dones acostumbrados a los dioses; pública, aquélla de la que vivieran los defensores, y privada, la de los agricultores*."

[19.] p. 55-56, 1269 b 25-34 « ┬ »: [*hóst' anankaîon …gunaikokratoúmenoi, katháper ta polla tôn spratiotikôn… polemikôn genôn, exo Keltôn e kan ei tines héteroi phanerôs tetimékasi ten pros tous arrenas sunousian. éioke gar ho muthologesas prôtos ouk alogos suzeûxai ton Aren pros ten Aphroditin· he gar pros ten tôn arrenon homilían he pros ten tôn gunaikôn phaínontai katakókhimoi pantes hoi toioûtoi. dio parà toîs Lákosi toûth' hupêrkhen, kai pollà diokeîto hypò tôn gunaikôn epì tês arkhês autôn. kaitoi ti diapherei gunaîkas arkhein he*

toùs árkhontas hupo tôn gunaikôn árkhestai,...]. "*Así, es forzoso en un régimen de tal tipo que la riqueza sea estimada, especialmente si los hombres son dominados por las mujeres, como la mayor parte de los pueblos militarizados y belicosos, excepto los celtas y algunos otros que estiman abiertamente el amor entre varones. Parece, en efecto, que el primer mitólogo no sin razón unió a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros parecen inclinados al trato amoroso, ya al de los hombres, ya al de las mujeres. Por eso así sucedió entre los laconios, y muchas cosas eran administradas por las mujeres en la época de la hegemonía. Por lo demás, ¿en qué difiere que gobiernen las mujeres o que los gobernantes sean gobernaos por las mujeres?*"

[20.] p. 81, 1277 b 29 « — »: [*arkhomenou de ge ouk estín areté phrónesis, allà doxa alethés· hosper aulopoiòs gar o arkhómenos, ho d´ arkhon, auletés ho krômenos*]. "*Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa*."

[21.] p. 86, 1279 a 21 « — »: [*despotikaì gar, he de polis koinonía tôn eleutheron estín*]. "*…pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.*"

[22.] p. 87, 1279 b 5-9 « ┬ »: [*parekbaseis de tôn eiroménon turannís mén basileías, oligarchía de aristokratías, demokratía de politeías. he men gar turannís esti monarkhía pros to sumpheron to toû monarkhoûntos, he d' oligarchía pros to tôn euporon, he de demokratía pros to sumpheron to tôn aporon·*]. "*la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres*."

[23.] p. 87, 1279 b 18-19 « / »: [*demokratía de tounantíon hotan hoi me kekteménoi plêthos ousías all' áporoi*]. "*… democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres*."

[24.] p. 89, 1280 a 11-12 « ┬ »: [*hoîon dokeî ison to díkaion eînai, kai estin, all' ou pâsin allà toîs isois· kai to ánison dokeî díkaion eînai...*]. "*Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales.*"

[25.] p. 92, 1280 b 39 « — »: [*telos men oûn póleos to eû zên…*]. "*El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien*."

[26.] p. 95, 1281 b 38-42 « / »: [*khorìs d' hékastos atelés perì to krinein estin. hekhei d' he taxis aute tês politeías aporían proten men hoti dóxeien an toû autoû eînai to krînai tis orthôs iátreuken, hoûper kai to iatreûsai kai poiêsai hugiâ ton kámnonta tês nosou tês paroúses*]. "*Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar. Esta ordenación del régimen político suscita una primera dificultad: podría parecer que el juzgar quién es el que cura bien es propio de la misma persona que es capaz de curar y sanar al enfermo de la afección presente*."

[27.] p. 106, 1285 a 39 « + »: ["*ton kakopátrida Píttakon polios tâs akholo kai Barudaímonos estásanto túrannon meg' epainéontes aollees.*"]. "*establecieron como tirano de esta ciudad sin temple y malhadada al mal nacido Pitaco y a grandes voces todos reunidos le prodigan alabanzas.*"

[28.] p. 123, 1290 a 30-40 « –// »: [*Ou deî de tithenai demokratían, katháper eióthasi tines nûn, haplôs hoútos, hopou kurion to plêthos (kai gar en taîs oligarkhíais kai pantakhoû to pleon meros kurion), oud' oligarkhían, hopou kurioi oligoi tês politeías. ei gar eíesan hoy pantes khilioi kai triakósioi, kai toúton hoy khilioi ploúsioi, kai me metadidoîen arkhês toîs triakosías kai pénesin eleuterois oûsi kai tâlla homoíois, outheìs an phaíe demokrateîsthai toútous· homoíos de kai ei pénetes men oligoi eîen, kreíttous de tôn euporon, pleiónon*

onton, oudeìs an oligarkhían prosagoreúseien oude ten toiaúten, ei toîs allois oûsi plousíois me meteín tôn timôn]. "*No se debe considerar democracia, como suelen hacer algunos en la actualidad simplemente donde la multitud es soberana (pues también en las oligarquías y en todas partes es soberano el elemento mayoritario); ni tampoco oligarquía donde unos pocos ejercen la soberanía del régimen. En efecto, si fueran en total mil trescientos ciudadanos, y de entre éstos, mil fueran ricos y no hiciesen partícipes del gobierno a los trescientos pobres, pero libres e iguales a ellos en lo demás, nadie diría que esos se gobiernan democráticamente. Igualmente, también en el caso de que unos pocos sean pobres, pero más fuertes que los ricos, aunque éstos sean más, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los demás aún siendo ricos no participan de los honores*."

[29.] p. 124, 1290 b 17-20 « / »: [*(ekeî gar ekéktento macràn ousían hoi pleíous prìn genesthai ton pólemon ton pros Ludoús), all' esti demokratía, men hotan hoi eleúteroi kai áporoi pleíous ontes kurioi tês arkhês ôsin, oligarkhía d' hotan hoy plousiai kai eugenésteroi oligoi ontes*]. "*(allí [Colofón], la mayoría de la población poseía una gran hacienda antes de que se produjese la guerra contra los lidios), sino que hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, siendo pocos*."

[30.] p. 128, 1291 b 30-31 « ┬ »: [*Demokratía men oûn esti prote men he legomene málista katà to ison*]. "*Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad*."

[31.] p. 129, 1292 a 10 « — »: [*hopou d' hoi nomoi me eisi kurioi, entaûtha gínontai demagogoí*]. "*…pero donde las leyes no son soberanas, ahí surgen los demagogos*."

[32.] p. 135, 1294 a 10 « — »: [*to tas timás nenemêsthai kat' aretén· aristokratías men gar horos areté,…*]. "[Aristocracia] *sobre todo en la repartición de los honores de acuerdo con la virtud. La aristocracia, en efecto, se define por la virtud*..."

[33.] p. 146, 1297 a 38-40 « / »: [*toîs d' euporois oudemían táttousi zemían. hoste phaneròn hoti ei tis boúletai mignunai dikaíos, deî ta par' hekaterois sunagein kai toîs men misthón torizein toîs de zemían·*]. "*… pero a los ricos no se les impone ninguna multa si dejan de hacerlo. De modo que es evidente que si se quiere una mezcla justa hay que unir los dos procedimientos y dar a unos la paga y a otros imponerles una multa*;…"

[34.] p. 166, 1303 b 17 «+ ┐»: [*Gígnontai men oûn hai staseis… megálon*]. "*Así pues, las discordias civiles nacen por causas pequeñas, no tratan de minucias; los conflictos son por cuestiones importantes*."

[35.] p. 167, 1303 b 29 « — »: [*en arkhe gar gínetai to amártema, he d' arkhé légetai hemisu eînai pantos,…*]. "*pues la falta se produce al principio y el principio dicen que es la mitad del todo…*"

[36.] p. 185, 1309 b 24-30 [sin marca de Unamuno]: [*all' homos eti kalè kaì khárin ekhousa pros tèn opsin, ou men all' eàn epiteíne tis eti mâllon eis ten huperbolén, prôton men metrióteta toû moríou, telos d' houtos hoste medè rhîna poiései phaínesthai dià tèn huperokhèn kaì tèn elleipsin tôn enantíon· tòn autòn dè trópon ekhei kaì perì tên allon moríon, sumbaínei de toûto kai perì tas allas politeías*]. "*así como una nariz que se desvía de la forma recta, la más hermosa, hacia lo aguileño o lo chato, sin embargo, aún puede ser bella y graciosa a la vista, pero si esta desviación se acentúa hacia la exageración, primero perderá la proporción de esa parte, y al final hará que ya ni parezca nariz a causa del exceso o defecto de las dos cosas contrarias; del mismo modo ocurre con las demás partes del cuerpo y con los demás regímenes*."

[37.] p. 186, 1310 a 30-37 « / »: [*to men gar díkaion ison dokeî eînai, ison d' ho ti an dóxe tô*

pléthei, toût' eînai kurion, eleútheron de [kai ison] to ho ti an boúletai tis poieîn.…]. "*pues la justicia parece consistir en una igualdad, y la igualdad en que lo que parezca bien a la muchedumbre, que esto tenga poder soberano, y la libertad y la igualdad en hacer lo que a uno le plazca.*"

[38.] p. 187, 1310 b 9-12 « ┬ »: [*he men gar basileía pros boétheian ten apo toû demou toîs epieikesi gégonen, kai katístatai basileùs ek tôn epieikôn kath' huperokhèn aretês he práxeon tôn apò tês aretês he kath' huperokhèn toioútou genous, ho de túrannos ek toû démou...*] . "*la monarquía surge para la protección de las clases acomodadas frente al pueblo, y el rey es designado entre aquéllos por su superioridad en virtud o en acciones que proceden de la virtud, o por alguna excelencia de este género. En cambio, el tirano sale del pueblo*…"

[39.] p. 195, 1313 a 14-15 « ⁄¯ »: [*rhadía gar egíneto he katálusis· me boulomenon gar euthùs ouk estai basileús, all' ho túrannos kai me boulomenon*]. "*Su destrucción es fácil, pues dejará de ser rey tan pronto como no lo quieran, mientras que un tirano permanece, aunque no lo quieran*."

[40.] p. 196, 1313 a 30-33 « / »: [*hoper kai pros ten gunaîka apokrínasthai phasin autón, eipoûsan ei medèn aiskhúnetai ten basileían elatto paradidoùs toîs huiesin he parà toû patròs parélaben· "ou dêta" phanai· "paradídomi gar polukhronioteran"*]. "*Esto fue lo que precisamente, según dicen, respondió a su mujer, que le preguntó si no le daba vergüenza entregar a sus hijos un poder real menor que el que había heredado de su padre: «No por cierto —dijo— pues lo entrego mucho más duradero».*"

[41.] p. 197-198, 1313 b 32-37 « / »: [*kai ta perì ten demokratían de gignómena ten teleutaían turannikà panta, gunaikokratía te perì tas* oikías*, hin exaggéllosi katà tôn andrôn, kai doúlon ánesis dia ten autèn aitían· oute gar epibouleúousin hoi doûloi kai hai gunaîkes toîs turánnois, euemeroûntás te anagkaîon eunous eînai kai taîs turannísi kai taîs demokratíais*]. "*También las medidas de la democracia extrema son todas también propias de la tiranía: la autoridad de las mujeres en sus casas para que delaten a los hombres, y licencia a los esclavos por la misma razón, pues ni los esclavos ni las mujeres conspiran contra los tiranos, y al vivir bien, necesariamente son favorables a las tiranías y a las democracias; ...*"

[42.] p. 198, 1313 b 38 « — »: [*kai gar o dêmos eînai boúletai mónarkos*]. "*el pueblo, en efecto, también quiere ser un monarca*."

[43.] p. 209, 1317 b 2-5 « — »: [*kai gar to díkaion to demotikòn to ison ekhein esti katà arismòn allà me kat' axían, toútou d´óntos toû dikaíou plêthos anagkaîon eînai kurion…*]. "*De hecho la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito*, *y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana*."

[44.] p. 212, 1318 a 9 « — »: [*póteron oûn aute he politeía dikaiotáte katà to demotikòn díkaion, he mâllon he katà to plêthos…*]. "*¿Acaso es este régimen el más justo según la justicia democrática, o lo es más bien el que se funda en el número?*"

[45.] p. 213, 1318 b 9-14 « ┬ »: [*béltistos gar dêmos ho georgikós estin, hoste kai poieîn endékhetai demokratían hopou zê to plêthos apò georgías he nomês. dia men gar to me pollen… de to [mè] ekhein tánagkaîa pros toîs érgois diatríbousi kai tôn allotríon ouk epithumoûsin...*]. "*… el mejor pueblo es el campesino, de modo que es posible establecer también una democracia donde la muchedumbre vive de la agricultura o de la ganadería. En efecto, por no tener mucha fortuna está tan ocupado que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, …*"

[46.] p. 215, 1319 a 7-8 « ┬ »: [*metà de to georgikòn plêthos béltistos dêmos estin hopou nomeîs eisi kai zôsin apò boskematon·*]. "*Después de la población agrícola, el mejor pueblo se encuentra allí donde hay pastores y viven de sus ganados, …*"

[47.] p. 231, 1324 a 25-30 « / »: [*amphisbeteîtai de par' autôn tôn homologoúnton ton met' aretês eînai bíon hairetótaton, póteron ho politikòs kai praktikòs bíos hairetòs he mâllon ho panton tôn ektòs apolelumenos, hoîon theoretikós tis, hon mónon tinés phasin eînai philósophon. skhedòn gar toútous toùs dúo bíous tôn anthropon hoi philotimótatoi pròs aretèn phaínontai proairoúmenoi…*]. "*…pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa que según algunos es la única filosófica. Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud*, …"

[48.] p. 233, 1325 a 16-20 « / »: [*pros de tous homologoûntas men ton met' aretês eînai bíon hairetótaton, diapheroménous de perì tês khréseos autoû, lektéon hemîn pros amphotérous autoús (hoi men gar apodokimázousi tas politikàs arkhás, nomízontes ton te toû eleuthérou bíon héteron tina eînai toû politikoû kai panton hairetôtaton…*]. "*A los que están de acuerdo en que la vida acompañada de virtud es la más deseable, pero difieren acerca de su empleo, debemos hablar ahora como a partidarios de dos opiniones (unos rechazan los cargos políticos, juzgando que la vida del hombre libre es distinta de la de un político y la más deseable de todas; …*"

[49.] p. 234, 1325 a 22 « — »: [*oi de toûton áriston· adúnaton gár ton methèn práttonta práttein eû, ten d' eupragían kai ten eudaimonían eînai tautón)…*]. "*otros que esta última es la mejor [cargos políticos], ya que es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar y la felicidad son lo mismo)*."

[50.] p. 241, 1327 b 23-25 « ┬ »: [*ta men gar en toîs psukhoîs tópois hethun kai ta perì ten Europen thumoû men esti plere, dianoías de endeéstera kai tékhnes…*]. "*Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica*, …"

[51.] p. 254, 1331 b 20-22 « / »: [*ou gar khalepón esti ta toiaûta noêsai, allà poiêsai mâllon· to men gar legein eukhês ergon esti, to de sumbênai tukhes. dio perì men tôn toioúton to ge epì pleîon apheístho ta nûn*]. "*pues no es difícil planear sobre tales materias, sino más bien ponerlas en práctica. En efecto, las palabras son obra del deseo, pero la realización es cuestión de suerte. Por ello, sobre tales temas déjese de momento lo que está de más*."

[52.] p. 257, 1332 b 12-16 « ┬ »: [*Epei de pâsa politikè koinonía sunésteken ex arkhónton kai arkhoménon, toûto de skeptéon, ei hetérous eînai deî toùs árkhontas kai toùs arkhoménous he toùs autoùs dia bíou· dêlon gar hos akolouthetheîn deései kai ten paideían katà ten diaíresin taúten.*]. "*Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, es necesario examinar esto, si los gobernantes y los gobernados deben ser distintos o los mismos toda su vida, pues es evidente que la educación deberá corresponder a esta distinción de funciones.*"

[53.] p. 259, 1333 a 35 « — »: [*kai taîs práxesin autôn, pólemon men eirenes kharin, askholían de skholês…*]. "*que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio…*"

[54.] p. 262, 1334 a 14 « — »: [*phaneròn hoti deî tas heis ten skholèn aretàs upárkhein·*]. "*es evidente que deben tener las virtudes que se relacionan con el ocio,…*"

[55.] p. 262, 1334 a 25-27 « // »: [*ho men gar pólemos anagkazei dikaíous eînai kai sophroneîn, he de tês eutukhías apolausis kai to skholázein met' eirenes ubristàs poieî mâllon.*]. "*ya que la guerra obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la*

buena suerte y el ocio que acompaña a la paz los hace más soberbios."

[56.] p. 265, 1335 a 13 « — »: [*en gar pâsi zóois atelê ta tôn néon ékgona kai telutoka mâllon ...*]. "*en todos los animales, en efecto, los hijos de padres jóvenes son imperfectos, predominantemente hembras*, …"

[57.] p. 269, 1336 a 33 « == »: [*dio tas paidiàs eînai deî tas pollàs mimésis tôn hústeron spoudazomenon...*]. "*Por ello los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de las tareas serias de su vida futura.*"

[58.] p. 270, 1336 a 35-39 « / »: [*tas de diatáseis tôn paídon kai klauthmoùs ouk orthôs apagoreúousin hoy kolúontes en toîs nomois… he gar tou pneúmatos káthesis poieî ten iskhun toîs ponoûsin, ho sumbaínei kai toîs paidíois diateinoménois.*]. "*En cuanto a las rabietas y los llantos de los niños, no hacen bien los que los prohíben en Las Leyes, pues son convenientes para el desarrollo, ya que son en cierta manera una gimnasia para los cuerpos. En efecto, la contención del aliento produce fuerza en los que realizan trabajos duros, y lo mismo ocurre en los niños cuando se ponen en tensión.*"

[59.] p. 271, 1337 b 19-20 « ┬ »: [*hupèr autôn kai tekhnon kai gunaikôn timalpheîn toùs theoús. toùs de neoterous oút' iambon houte komodías theatàs nomothetetéon…*]. "[*la ley permite a los que ya han alcanzado la edad*] *honrar a esos dioses en nombre propio, en el de sus hijos y en el de sus mujeres. En cuanto a los más jóvenes, la ley debe prohibirles los espectáculos de yambos y de comedia*…"

[60.] p. 275, « ├ » 1337 b 35-36 « –-/// »: [zetetéon *ho ti deî poioûntos skholazein. ou gar de paízontas· telos gar anagkaîon eînai toû bíou ten paidiàn hemîn*]. "… *hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente, a jugar, porque entonces el juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida.*"

[61.] p. 277, 1338 b 1-2 « ┬ »: [*onén te kai prâsin, he mâllon hoti poieî teoretikón toû perì ta sómata kallous*]. "*sino más bien porque el dibujo da capacidad de contemplar la belleza de los cuerpos*."

[62.] p. 277, 1338 b 9-10 « ┬ »: [*Nûn mèn oûn hai málista dokoûsai tôn póleon epimeleîsthai tôn paídon hai men athletikèn hexin empoioûsi...*]. "*Ahora bien, actualmente, de las ciudades que más parecen preocuparse de los niños, unas tratan de infundir una disposición atlética*, [en detrimento de las formas y del desarrollo corporal]..."

[63.] p. 279, 1339 a 20-22 « — »: [*khrôntai pâsi toútois homoíos, hupno kai methe kai mousikê· tithéasi de kai ten órkhesin en toútois), he mâllon oietéon pros aretén ti teínein ten mousikén, os dunamenen, katháper he gumnastikè to sôma poión ti paraskeuázei...*]. "*Por eso se coloca a la música en el mismo orden, y se hace de todas ellas [el sueño, la bebida y la música] el mismo uso, a las que también se añade la danza). O más bien hay que pensar que la música incita de alguna manera a la virtud, en lo que ella es capaz; como la gimnasia proporciona al cuerpo ciertas cualidades*, …"

[64.] p. 279, 1339 a 28 « — »: [*hoti mèn oûn deî toùs néous me paidiâs héneka paideúein...*]. "*Así pues, no hay duda de que el fin de la educación no debe ser el juego*."

Cohen, Hermann. *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlín: Bruno Cassirer, 1902. 520 pp.

[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ien.35556021900527&view=1up&seq=13&skin=2021]

[Anotaciones de la contraportada]

11–

disparatada traducción del Hamlet 94—

Renacim[iento] 127, 164, 230 –

Dios es la absoluta posibilidad **353** (la materia la posibilidad pasiva, Dios la activa)—

Edad Media 356—

Dios es un interés de la edad media!!!! 359— 364—

366 claro que sí!—

484.. en el libro de la nat[uraleza]. la fil[osofía] está escrita con letras matemáticas--

517 "El espiritualismo no es más que el materialismo del absoluto"——

19—— 65—

El pensamiento puro proclamo en alta voz
y tonto al qe no piense igual que pienso yo.

[Anotaciones junto al texto]

[1.] p. 11, l. 1 del pie « — »: *Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muss.*

[2.] p. 19, l. 2 del pie « — »: *Man wird nicht meinen, der Mensch sei sich näher, als ihm die Natur sei*.

[3.] p. 44, ll. 12-15 « / »: *Die beiden Gesichtspunkte entsprechen seinen beiden Ansichten vom a priori. Die Grundsätze vertreten das Transcendental a priori; die Urtheilsarten das metaphysische a priori. Beide werden zusammengefasst in der Einheit des Bewusstseins.*

[4.] p. 65, l. 13 « — »: *Wie nun die Wissenschaft mit den Mythos zusammenhängt, nur eine Fortführung seines Ernstes durch die Ablösung von den subjectiven Momenten des Affectes ist, so hängt auch im Ursprung die Wissenschaft mit dem Mythos zusammen.*

[5.] p. 94, l. 15 del pie « — »: *"Das Seiende ist. Das Nichtseiende ist nicht": Wie Hamlet hat er formuliert: "Sein oder Nichtsein. Darin liegt die Krisis."*

[6.] p. 127, l. 20 « — »: *Die Renaissance wird durch die Behauptung des Bewusstsein charakterisiert.*

[7.] p. 181, l. 10 « | »: *Himmel und Erde mögen vergehen; aber der Grund der Sittlichkeit muss bestehen bleiben.*

[8.] p. 182, l. 10 « | »: *Die neue Zeit ringt sich in der Polemik gegen Aristoteles, gegen seinem Substanzbegriff empor.*

[9.] p. 230, ll. 12-20 del pie « | »: *Diese Skepsis geht an die Wurzel, die für alle Wahrheit in der Vernunft, in der Methodik des reinen Denkens, in der Behauptung der reinen Erkenntniss liegt. Ob man Gott und die Seele bestreitet oder anerkennt, das its verhältnismässig Nebensache. Wer aber die Vernunft zur Gewohnheit macht, der vergiftet den Quell menschlicher Wahrheit. Denn diese Quell muss wie ein Heiligthum gehütet*

werden.

[10.] p. 356, ll. 17-23 « / | »: *Die Begründung der Sittlichkeit liegt in der Gottesidee. Sie geht es durch das ganze Mittelalter… der Grund der Sittlichkeit leigt in Gott, und nur in Gott. Das ist die Schwäche des Mittelalters in Bezug auf seine Ethik. Die Ethik hat sich noch nicht von der Theologie abgelösst; sie ist noch nicht zu eigener Methodik mündig geworden*.

[11.] p. 364, ll. 1-11 del pie « \/ »: *Wir unterscheiden daher Bewusstsein und Bewusstheit. Die Frage, wie es zugehe, das der Mensch und das Thier Bewusstsein haben, schliessen wir aus dem Zusammenhang zulässiger Probleme aus. Mag sie sich dem Zusammenhang von Fragen einrehen, welche auch den Planze, und etwa auch dem Sonnenball Bewusstsein andichten. Logik ist Logik der Wissenschaft. Und Wissenschaft ist nicht Mythologie; wenngleich der Mythos die Naivetät und den Ernst der Wissenschaft hat. Allmähloch aber wird er Poesie, und zu gleicher Zeit erwacht die Wissenschaft...*

[12.] p. 365, ll. 1-32 « | »: *Es ist Unreife, wenn geklagt wird, das mann nicht verstehen könne, wie es zugeht, dass der Wurm im Schmerz sich krümmt, und dass in Mozarts Gehirn Melodien singen... Der Gedanke ist um so unerhörter, als ihm eine andere Einsicht widerstreitet.*

[13.] p. 366, ll. 3-10 « // »: *Die mythische Bewusstheit ist durch das wissenschaftliche Bewusstsein überwinden. Es ist also nicht nur ein Rückfall in die Poesie des Mythos, wenn die Bewusstheit auf die Tagesordnung gebracht wird; sondern es ist der gegründete Verdacht als dann vorhanden, dass hinter jenen Sehnsucht nach dem Mythos die Feindshaft gegen die Wissenschaft lauert... der Mythos in der Religion ist der Feind der Wissenschaft und der Kultur geblieben.*

[14.] p. 366, ll. 15-18 « | »: *Das Bewusstsein ist reines Bewusstsein. In seinen reinen Erzeugungen bewährt es sich gegen Skepsis und Mystik. Das Urtheil der Möglichkeit soll die Kategorie des Bewusstsein erzeugen.*

[15.] p. 366, ll. 2-5 del pie « – »: *Jetzt dürfen wir für diese Hauptgebiete drei Grundrichten des reinen Bewusstseins bezeichnen, deren Vereinigung auch die Sache, der Abschluss der reinen Erzeugung des Bewusstsein sind wird. In allen diesen reinen Erzeugungen wird sich die Möglichkeit des Bewusstsein... bethätigen.*

Harnack, Dr. Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Friburgo i. B. y Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894, 799 pp.

[En-línea:
https://www.google.com/books/edition/Lehrbuch_der_dogmengeschichte_bd_Die_ent/SV0VAAAAYAAJ?hl=es&gbpv=1&dq=Harnack+Lehrbuch+der+Dogmengeschichte+I.+1894&printsec=frontcover]

[Anotaciones en la contraportada][2]

[1.] «verbo libre 477»: *Dem Gedank, dass die Wahrheit schlechterdings nicht demonstrirt werden könne, hat der unbekannte Verfasser der Schrift de resurrectione, die unter dem Namen des Justin geht…, einen überraschenden Ausdruck gegeben. (Ho men tês aletheías lógos estìn eleutherós te kai autexoúsis)* [cf. Harnack, p. 477, n. 1.].

[2.] «ateo cristiano 481»: *Alles Wahre und Gute, was die Menschheit erhabt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich... (Justin, Apol. 146: oí metà logou, biósantes Khristianoí eisi, kan átheoi enomisthesan, oíon en Héllesi men Socrátes kai Heracleitos...)*

[3.] «418-20, 426, 549, 553»: [Unamuno escribe estas páginas de Harnack en la contraportada sin indicar pasajes que le interesen. Por lo tanto, tales anotaciones están solo medio hechas].

[4.] «San Jerónimo elogia a los herejes por su talento 216-240-241»:

[4 a.] p. 216: [En la nota 1, Harnack cita a San Gerónimo sobre los herejes: *nullus potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae quae a deo artifice sunt creata: talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus...*].

[4b.] pp. 240-241: [En estas dos páginas, Unamuno no indica los pasajes que le interesen, aunque en la p. 240, nota 2, Harnack emplea términos helénicos, repetidos en las obras de Unamuno, y escribe lo siguiente: *dass auch in der grossen Kirche in steigendem Masse das Erkenntnissmoment betont wurde und man sich anschickte, das Evangelium in ein vollkommenes Wissen um die Welt zu verwandeln (fortschreitende Reception der griechischen Philosophie, Fortbildung der pistis zur gnôsis)*". Pistis = fe; gnôsis = conocimiento].

[5.] «Marción es un carácter religioso 257–267–270—»:

[5 a.] p. 257, ll. 6-16: *Die zahlreichen Widerspüche, die sich ergeben, sobald man versucht, die Sätze Marcion´s zu ein System zusammenzuschliessen, und die Thatsache, dass seine Schüler alle möglichen Fassungen der Principienlehre versucht und das Verhältniss der beiden Götter sehr verschieden bestimmt haben, sind der deutlichste Beweis, dass Marcion ein religiöser Charakter war, dass er überhaupt nicht mit "Principien" zu thun hatte, sondern mit lebendigen Wesen...*

[5b.] p. 267, ll. 11-13: *Ein systematischer Denker war er [Marcion] nicht; aber er war mehr, nämlich nicht nur ein religiöser Charakter, sondern zugleich ein organisatorisches Talent…*

[5c.] p. 270, l. 17: « ┐ »: *Marcion... was kein Moralist, kein griechischer Mystiker, ... sondern*

[2] Por su abundancia y desorden, incluimos cada anotación de Unamuno junto al correspondiente fragmento de Harnack, que va en cursiva. Las anotaciones de Unamuno van entre comillas «», y nuestras aclaraciones entre corchetes.

ein religiöser Charakter…

[6.] «El primer Credo, p. 148»: *Etwa um 70-120 ist die ursprüngliche, an den jüdischen Boden des Christenthums erinnernde Formel, unter Beibehaltung der Grundzüge so umgeformt worden, dass sie dem Bedürfniss der nur mehr aus dem Heidenthum hervorgehenden Täuflinge besser zu entsprechen schien. Diese veränderte Formel hat sich bald nach allen Seiten hin verbreitet... Sie liegt allen späteren Taufbekenntnissen der Kirchen auch des Orients zu Grunde* [Harnack, p. 148, n. 1., ll. 4-9 del pie].

[7.] «La propiedad es un robo dijo Epifanes, hijo de Carpocrates 227»: [Proudhon es autor del dicho, "La propiedad es un robo". Escribe Harnack: *Was Clemens aus den Schriften des Epiphanes mitgetheilt hat, zeigt ihn als einen reinen Platoniker (der Satz, dass Eigenthum Diebstahl sei, findet sich bei ihm.) Epiphanes und sein Vater Karpokrates sind die ersten, die den "Staat" Plato's mit dem christlichen Ideal der Verbindung der Menschen unter einander zu verschmelzen versucht haben* (Harnack, p. 227, nota 3)].

[8.] «Una filosofía religiosa se atiene a la aquendidad 250–»: *Eine Religion, die Religionphilosophie ist, bleibt eben schliesslich immer am Diesseits haften* [Harnack, p. 250, nota 1].

[9.] «El derecho canónico en contradicción con la esencia de la Iglesia 304»: [En l. pág 304, nota 1, Harnack comenta: *Sohm (S. 160) erklährt: Die Grundlage der Katholicismus ist das von ihm behauptete göttliche Kirchenrecht". An viellen anderen Stellen, drückt er sich sogar zu aus, als sei das Kirchenrecht an und für sich (auch wenn es nicht als göttlich ausgegehen wird) der Erbfeind der wahren Kirche und bezeichne zugleich das Wesen des Katholicismus…*

[10.] «fuera de la Iglesia no hay salvación 407»: *Nach der älteren Auffassung was die Kirche... sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen... Aber im Laufe der Zeit wurde gerade in Laienkreisen der Glaube an Gottes Gnade schwächer und des Vertauen auf die Kirche starker..."extra ecclesiam nulla salus"...*

[11.] «Orígenes 410» « ¬ »: [Ver Harnack I, 410, ll. 1-8 del pie: *Origenes hat zwischen geistlichen und fleishlichen Gliedern der Kirche bestimmt unterschieden und von solchen gesprochen, die nur äusserlich zur Kirche gehören, aber nicht Christen sind. Da diese schliesslich von den Pforten der Hölle überwältigt werden, so scheut sich Origenes nicht, sie nur als Scheinglieder der Kirche gelten zu lassen. Umgekehrt fasst Origenes die Möglichkeit in's Auge, dass Jemand aus der Kirche ausgewiesen wird und doch nach Gottes Urtheil Glied der Kirche bleibt.*]

[12.] «Los apologetas contra la inmortalidad natural 493. 494. 495–»:

[12a.] [Ver Harnack, p. 493, nota 1: *Die meisten Apologeten polemisiren gegen die Auffassung von der natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele; s. Tatian 13; Justin, Dial. 5; Theophil. II, 27.*]

[12 b.] [Harnack, p. 494, ll. 5-10, define así la moralidad «relativamente sencilla» de los apologetas: *Gott hat den Menschen, indem er ihm Vernunft und Freiheit zum unveräusserlichen Besitze gab, zur Unvergänglichkeit… bestimmt, durch deren Erlangung der Mensch ein Gott ähnliches Wesen werden sollte. Das Geschenk der Unvergänglichkeit ist aber von Gott an die Bedingung gebunden, dass der Mensch... sich die Erkenntniss Gottes erhalte und einen heiligen Wandel in Nachahmung der Vollkommenheit Gottes führe*].

[12 c.] [Según la p. 494 de Harnack, los apologetas sostienen que el hombre tiene que elevarse "*über seine Natur*" para hacerse imperecedero].

[13.] «Según Tertuliano, todo lo que es, es cuerpo (Dios corporal, material), 537»: [No encontramos esta idea afirmada en la página 537, indicada por Unamuno, sino más bien en I, p. 552: *Nicht ein der Welt fremdes Wesen-- das wird gegen Marcion gesagt---, sondern der Herr der Welt und der Menschheit, der Sohn Gottes, der er allein ist, ist Mensch geworden. Die Realität des Leibes Christi, d. h. die substanzielle Identität der Menschheit Christi mit unserer Menschheit, ist von Irenäus immer wieder betont worden...*]. [Tertuliano, según Harnack, sabe poco del parto virginal de Jesús, y encuentra en él plena naturalidad. Ver Harnack, p. 551, nota 6.]

[14.] «Parce unicae spei totius orbis. Tertuliano 552. prorsus credibile est, quia inepsum est: et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est, 555»:

[14 a.] [Según Harnack, p. 552, nota 2, Tertuliano se dirige a Marcion, que niega la obra de salvación natural, con las palabras "*Parce unicae spei totius orbis*"].

[14 b.] [En la p. 555, nota 1, Harnack cita *De Carne* 5, de Tertuliano: *Crucifixus est dei filius, non pudet qui pudendum est; et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est*].

[15.] «Elasticidad dogmas y contradicciones íntimas 571»: *Denn nicht der systematische Consequenz verbürgt die Zukunft einer religiösen Denkweise innerhalb einer Kirche, sondern die Reichhaltigkeit an disparaten Gedankenreihen und die Elasticität.*

[16.] «Se aja la vieja fe popular quiliástica 574»: *In diesem Sinn ist die Ausrottung resp. das Verblassen des Chiliasmus vielleicht die folgenschwerste Thatsache, welche das Christenthum im Orient erlebt hat. Mit der Chiliasmus verlor sich auch der lebendige Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und das Bewusstsein, dass der prophetische Geist mit seinen Gaben wirklicher Besitz der Christenthum ist.*

[17.] «El gnóstico, según Clemente Alej., preferiría el conocimiento de Dios a la salvación eterna 599»: [Harnack, p. 599, nota 2, sostiene que Clemente de Alejandría como pensador muestra su alegría y atrevimiento en el Stroma IV 22 126, donde escribe, *ei goûn tis kath' hupóthesin protheín tô gnostikô poterón helesthai boúloito ten gnôsin toû theoû e ten soterían ten aionían...*].

[18.] «Salvación final universal según Orígenes 637 el Evangelio eterno 634»:

[18 a.] [Harnack, p. 637, resume como sigue la doctrina de Orígenes: *Zweck und Ziel der Erlösung sind für Alle die gleichen: Rückführung des geschaffenen Geistes zu Gott, Theilnamen an dem göttlichen Leben.*

[18 b.] [Cf. Harnack 634: *Alle geistigen Creaturen von den strahlenden Himmelsgeistern ab bis hinunter zu den dunklen Dämonen der Erlösung fähig und bedürftig sind, dass es… ein ewiges Evangelium giebt, welches sich zu dem schriftlich Evangelium verhält, wie dieses zum Gesetz...*].

[19.] «la persuasión en la resurrección de la carne es la roca en que chocaron los esfuerzos de helenizar del todo la religión cristiana 764»: *der hellenische Gegensatz von "Geist" und "Fleisch" hat sich nicht voll im Christenthum auswirken können, weil der Glaube an die leibliche Auferstehung Christi und an die Hinaufnahme des Fleisches in den Himmel dem principellen Dualismus eine Barriere zog...: die Ueberzeugung von der Aufstehung des Fleisches ist der harte Fels geworden, an dem die energischen Versuche, die christliche Religion vollends in den Hellenismus hinabzuziehen, gescheitert sind.*

[20.] [En sus acotaciones, Unamuno subraya la p. 767 de Harnack sin aclarar qué conclusiones de esta densa página le llaman la atención. Luego, otra vez tenemos una anotación solo medio hecha].

[21.] «Qué es escolástica 780»: *Denn Scholastik ist jede Philosophie, die einen phantastischen und mythischen Stoff als ein Noli me tangere betrachtet und mit ausgebilteter Formalistik in logischen Kategorien und Distinctionen behandelt.*

___ 0 ___

Harnack, Dr. Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Zweiter Band. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* II. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Friburgo i. B. y Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894. [En-línea: https://books.google.com/books?id=XOFeatfOcMUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true]

[Anotaciones en la contraportada]

pia fraus 62 método jesuítico 63, 93

[22.] «pia fraus»: [La idea empieza en Harnack, 61 y continúa a la p. 62: *Aber auch von einem nothwendigen und heilsamen oikonomethomênai ten alétheian, d. h. von der politischen und klugen Verhüllung und stufenweisen Mittheilung der Wahrheit redet Gregor von Nazianz und beruft sich für sie gar auf Gott selber, der die Wahrheit auch nur zur angemessenen Zeit oikonomikôs offenbart habe... Wie man sich dem Gegner gegenüber nicht zur Wahrhaftigkeit für verpflichtet hielt und somit das evangelische Gebot vergessen hatte, so schritt man auch in der Theologie dazu fort, den Aposteln... und Christus...Unwahrhaftigkeit aufzubürden, ja Gott selbst, seinem Gegner, dem Teufel, gegenüber, mit Unwahrhaftigkeit zu belasten...*]

[22a.] «método jesuítico: p. 63»: [Aquí alude Harnack al "*Verdacht, dass wir fast überall mehr oder weniger hülflos einer systematisch gefälschten Tradition gegenüber stehen. Damit möchte ich aber ein so dreistes Umspringen mit den Quellen, wie es einst die Jesuiten, jetzt Vincensi... geübt haben, nicht empfehlen*"].

[22b.] «p. 93»: [Tras notar la absoluta autoridad que poseen las determinaciones de los sínodos ecuménicos, añade Harnack lo siguiente en un pasaje marcado « | » por Unamuno: *Wer sich gegen diese Feststellungen auflehnte, erkannte die betreffenden Synoden nicht als rechtmässig an, stritt aber in der Regel nicht gegen die Autorität richtmässiger Synoden überhaupt*].

[23.] «San Agustín cree en el Evangelio por autoridad de la Iglesia 90»: [Ver Harnack, p. 90, nota 2, donde cita lo que llama el famoso principio de Agustín: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritatis*].

[24.] «mística y racionalismo 143»: [Cf. Harnack, 143, que a diferencia de Unamuno prioriza y antepone el racionalismo a la mística: *Rationalismus (als Christenthum als das moralische Gesetz...) und Mystik-- sie gelten als Gegensätze...*].

[25.] «origen del ser humano según Gregorio Niceno y según Damasceno 152»: *Da der "übergute" Gott nicht genug hatte an der Anschauung seiner selbst, sondern Etwas haben wollte, dem er Gutes thun könnte, schuf er das All, Engel und Mensch.*

[26.] «Efecto del conocim[iento]. En el imperfecto según Damasceno 152» [aquí marca Unamuno con un corchete « [» el pasaje de Harnack, II, p. 152, ll. 3-8 del pie]: *Von dem Baume der Erkenntniss sollte er [Adam] zunächst nicht essen; denn Erkenntniss ist nur gut*

für die Vollkommenen, schlecht aber für die Unvollkommenen.

[27.] «El Verbo se humanó para q nos deifiquemos, Atanasio 161–2»: [Harnack, p. 161, nota 2, explica el tránsito según Atanasio del hecho de la salvación a la doctrina del éxito del servicio del amor del Logos. Y cita de la *Oración contra Ariano*, II, c. 54, que tanto ha impresionado a Unamuno: *Autòs gar enenthrópesen, hina hemeîs theopoiethômen*].

[28.] «Osio de Córdoba 190–222 203–206–225 227–238–285»: [El hecho de que Osio fuera cordobés hizo que Unamuno se interesara por él, buscando las alusiones de Harnack al mismo].

[28 a.] [En la controversia en torno al presbítero excomulgado Arrio, la cual duró de 323 a 325, se formaron partidos en pro o en contra de Arrio. Pero el obispo de la corte del emperador Constantino "*Hosius von Cordoba, ... vermochte die Parteien nicht zu versöhnen. Indessen hat aller Wahrscheinlichkeit nach Hosius sich bereits in Alexandrien mit Alexander verständigt, und dieser ist kurz darauf nach Nikomedien gereist, hat die Verständigung perfect gemacht... und so die Entscheidung der nicänischen Synode vorbereitet. Durch Hosius ist der Kaiser, nachdem er die Fruchtlosigkeit der Unionspolitik eingesehen, gewonnen worden. Er hat nun eine Generalsynode nach Nicäa berufen, wahrscheinlich auf den Rath des Hosius, und dieser hat auch an der Wahl der Formel den entschiedenden Antheil gehabt* (Harnack, p. 190)].

[28b.] [En la p. 203, Harnack resume la cristología del obispo Alejandro, quien se entiende bien con Osio, no mencionado aquí, aunque sobreentendido].

[28c.] [En las pp. 205-206, Harnack expone la cristología de Atanasio, pero tampoco se alude a Osio, que se supone la favoreció].

[28d.] [Se ignora quién presidió el Concilio de Nicea. Sin embargo, en la p. 222, Harnack opina como sigue: *unstreitig... ist der Einfluss des Hosius als sehr bedeutend zu schätzen*].

[28e.] [pp. 224-225: *Wir Wissen..., dass der Kaiser... seinerseits vorschlug, das ihm von Hosius soufflirte Wort "homooúsios" dem Symbol einzuverleiben*].

[28 f.] [En la p. 227, nota 2, al especular quién podía había resucitado la antigua palabra "*homooúsios*", Harnack razona que nadie de la Iglesia Oriental podía haberla favorecido, "*und dann kann man nur an Hosius denken*].

[28 g.] [p. 238, nota 1: *Sardika lag im Gebiet der Konstantin. Die bedeutendsten Bishöfe des Ostens waren zugegen. Die Leitung hatte Hosius... die am Schluss des enkyklischen Schreibens sich findende Darlegung des Glaubens… ist ein Actenstück... Sie stammt von Hosius und Protogenes von Sardika und ist der unzweideutigste Ausdruck der abendländischen Anschauung in der Sache*].

[28 h.] [p. 285: *die orthodoxe Trinitätlehre hat sich bereits bis in die Details hinein bei Tertullian--und nur bei ihm und seinem Schüler Novatian-- angekündigt. Hat sie nicht Hosius ins Morgenland getragen?*].

[29.] «agenetos-- agannetos homoizios-- homoioubios 191–»: [En la p. 191, nota 2, Harnack resume los resultados de una investigación de Lightfoot sobre los conceptos de *agénetos* (lo que no ha devenido, *ungeworden* en el alemán de Harnack) y *agénnetos* (lo que no sido producido) en los Padres de la Iglesia hasta Atanasio. Ignacio ha nombrado al Hijo *agénnetos* por su divinidad. Pero Atanasio sostenía desde el comienzo que el concepto de producción valía, no el devenir del Hijo. En épocas posteriores, no se dudaba de que el Hijo, visto tanto como divinidad cuanto como ser humano, es producido. De donde se desprende que solo el Padre no ha sido producido y es, por tanto, agénnetos. Las dificultades causadas por la similitud de las dos palabras griegas llevaron a la

invención de neologismos basados en ambas. Harnack encuentra dificultades similares con la palabra *homooúsios*, que parece haber denotado al Dios primigenio, Base de todos los seres y cosas. Y Unamuno parece probar su suerte como inventor de neologismos referidos a Dios (*homoioubios)*].

[30.] «Símbolo de Nicea 226»: [Ver Harnack, p. 226, ll. 1-11 del pie: *Was sie dem alexandrinischen Entwurfe vorgeworfen haben, lässt sich der beschwichtigenden Erklären entnehmen, welche Eusebius seiner Gemeinde zu Cäsarea abgegeben hat, sowie den Vorwürfen, die später gegen das Nicänum gerichtet worden sind. Sie straubten sich gegen "ek tês ousías" [de la sustancia] und "homooúsios"*].

[31.] «die Conservativen d. h. die Originisten und die Gedanklosen…228»: [Harnack, p. 228, ll. 1-6: *Die Rücksicht auf der Kaiser, seine ausdruckliche Erklärung, dass man die absolute Geistigkeit der Gottheit nicht gefährden wolle, der Wunsch, eine grosses Friedenswerk zu Stande zu bringen—es war doch etwas Neues und Grossartiges diese Lehrdeclaration der gesammten Kirche--, rissen die Conservativen, d. h. Originisten und die Gedanklosen, mit sich fort*].

[32.] «El credo del Niceno triunfó del clero sobre la fe del pueblo cristiano 272»: *Der Sieg des Nicänums war ein Sieg der Priester über den Glauben des christlichen Volkes* [Harnack, p. 272].

[33.] «Fe implícita 298. De profesión de fe a conocim[iento]. Lógico y de conoc. Teológico a precepto dogmático para sabiduría»: *Die Franken haben den von der alten Kirche ihnen überlieferten Glauben einfach als Rechtsordnung gefasst und demgemäss nur Glauben an dem Glauben, d. h. Gehorsam, also fides implicita, verlangt... Unter der Form der fides implicita... kann aber auch die ausgeführteste Theologie Jedem zugemuthet werden* [Harnack, p. 298].

[34.] «Ni la divinidad asume la humanidad ni esta a aquella en Cristo si no que ambas se unen en este 373»: *Jede Natur bleibt bei dem "suntrékhein" in ihrer eigenen Seinsweise; nicht die Gottheit hat die Menschheit in sich hineingezogen, nicht die Menschheit ist zur Höhe der Gottheit erhoben…* [Harnack, p. 373].

[35.] «Leoncio de Bizancio el primer escolástico 382»: [ver Harnack, pp. 381-82: *Leontius ist der erste Scholastik*. Ver p. 382, nota 3 para la explicación].

[36.] «Stephen bar Sudaili 389 (1)»: *Ueber die syrischen pantheistischen Denker unter den Monophysiten um 500 und weiter sind wir jetzt durch Frothingham, Stephen ben Sudaili (1886), belehrt* [Harnack, p. 389, nota 1].

[37.] «Justiniano el Diocleciano de la ciencia teológica y el Constantino de la Escolástica 395»: *Justinian, der die Schule von Athen geschlossen hat, er hat auch der Schulen von Alexandrien und Antiochien geschlossen! Er ist der Diokletian der theologischen Wissenschaft und der Konstantin der Scholastik!* [Harnack, p. 395].

[38.] «aliud videtur, aliud intellegitur (Agustín) la mayor definición del sacramento o misterio 419»: *Das "aliud videtur, aliud intellegitur" (Augustin) ist die beste Definition des Sacraments (Mysteriums)* [Harnack, p. 419, nota 5].

[39.] «En San Miguel Wotan 440»: *im heiligen Michael ist der alte Wotan wiederaufgelebt* [Harnack, p. 440].

[40.] «La asunción de María 449»: *Am Ende des 4. Jahrhunderts glaubte man schon, dass Maria nicht gestorben, sondern durch ein Wunder der Erde entrückt worden sei* [Harnack, p. 449].

[41.] «El pannihilismo (cf. Leopardi, Cántico), 477 (2)»: [Harnack, p. 477, nota 2, cita a Frothingham acerca del autor desconocido del Libro de Hierotheus, *Sobre los secretos ocultos de la divinidad*, con el efecto de que *"His system was openly pantheistic, or, to speak more philosophically, Pan-nihilistic; for, according to him, all nature even to the lowest forms of animal creation, being simply an emanation from the Divinity-Chaos, finally returns to it, and when the consummation has taken place, God himself passes away and everything is swallowed up in the indefinite chaos."*].

[42.] «Vidas de ascetas 447»: *Der Heiligen als Asketen und als Wunderthätern galt immer mehr die Verehrung... Die grossen Vorbilder für die Asketenbiographien wurden die Vita des Antonius und die Vitae ägyptischer Mönche...* [Harnack, p. 447, nota 1].

[43.] «Sin leer 328 (1) 409 (1) 468 (2)»: [Harnack, en la página 328, nota 1, tiene que ver con la cristología de Teodoro; en la página 409, nota 1, con la cristología de Juan Damasceno; y en la página 468, nota 2, con el sistema del seudo-Dionisio. Pero esta es una acotación a medio hacer, sin marcas ni descripciones para orientarnos.]

___ 0 ___

Harnack, Dr. Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Dritter Band. *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1890, 789 pp.

[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah68xz&view=1up&seq=8&skin=2021]

[Anotaciones en la contraportada]

[44.] «las grandes concepciones históricas nacen o de la impresión de ~~una~~ arrebatadoras ~~personalidades~~ impresión de grandes personalidades o de energía política 43»: … *grosse geschichtliche Conceptionen entstehen entweder aus dem hinreissenden Eindruck grosser Persönlichkeiten oder aus politischer Thatkraft; diese aber hat Augustin niemals besessen* [Harnack, p. 45].

[45.] «Agustín padre del concepto de fe implícita: 72»: *Augustin ist der Vater der Auffassung von der fides implicita* [Harnack, p. 72].

[46.] «Ilusión de protestantes qe el cristianismo se pueda cambiar en una religión de aquendidad 82»: *es ist eine Illusion einiger Protestanten, man könne das Christenthum in eine Religion des Diesseits verwandeln* [Harnack, p. 82].

[47.] «Agustín ha encontrado el hacer de la vida íntima el punto de partida de pensar sobre el mundo 95»: *Was längst gesucht wurde– das Innenleben zum Ausgangpunkt des Denkens über die Welt zu machen– das hat er [Augustin] gefunden* [Harnack, p. 95].

[48.] «Agustín es el primer hombre moderno 95 (4) 97»: [En rigor, Unamuno parafrasea a Harnack.]

[48 a.] [En la p. 95, en la extensa nota 4, Harnack cita el contraste hecho por Siebeck entre Aristóteles y Agustín, siendo el primer más frío y científico y el segundo más introspectivo y psicológico].

[48 b.] [Harnack, pp. 97-98: *Augustin, der Schüler der Hellenen, vollzog in Abendland die längst vorbereitete Auflösung dieser Welt im Namen des Gottes, den er als das einzig*

Wirkliche erkannt hatte; aber er baute eine neue Welt in seinem Innern auf].

[49.] «Antes dudaría de qe vivo qe no de que hay verdad. Ag. 99»: [es decir, San Agustín, citado en Harnack, p. 99, nota 2:*"faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem" [Confess. VI, 5]*.

[50.] «La Ley es doctrina; el Evangelio es fuerza. La ley crea ilustración; el Evangelio paz 125»: *Das Gesetz ist Lehre; das Evangelium ist Kraft. Das Gesetz schafft Aufklärung; das Evangelium Frieden* [Harnack, p. 125].

[51.] «¿Quien puede probar qe una autoridad externa (la de la Iglesia) tiene qe ser autoridad? 129»: *Eine "Begriffbestimmung" der Kirche war... unnöthig. Darauf kam es an, zu zeigen, warum man Autorität nöthig habe und warum sie die Authorität sei* [Harnack, p. 129].

[52.] «Fuera de la Iglesia no hay salvación. Agustín 132»: *Hieraus ergibt sich, dass "salus" ausserhalb der Kirche nicht zu finden ist...* [Harnack, p. 132].

[53.] «misera necessitas non posse non peccandi. Agustín 190»: *Diese Sünde ist ein Zustand: die misera necessitas non posse non peccandi* [Harnack, p. 190].

[54.] «Los niños nacen con pecado original por haber sido engendrados con deleite carnel. Ag. 191 (3)»: *In dem Satz, dass die Kinder desshalb die Erbsünde haben, weil die Eltern mit Lust gezeugt haben, ... liegt der Dualismus [vitium und natura vitiata]* [Harnack, p. 191, nota 3].

[55.] «Niños juzgados por lo qe Dios sabe, por presciencia, que habrían hecho si hubieran vivido 221»: *Einige behaupteten nämlich, das Schicksal dieser Kinder entscheide sich darnach, wie sie gehandelt hätten, wenn sie am Leben geblieben wären; denn das sei Gott bekannt* [Harnack, p. 221, nota 2].

[56.] «La fe tiene qe ser un mal según Gregorio Magno (cf. Pío IV anatema... 235 (1)»: [según Gregorio, *"fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum"* (§1), en Harnack, p. 235, nota 1].

[57.] «lo absurdo de la teoría eucarística 283»: *das Recht der symbolischen Betrachtung musste abgegrenzt und damit sacramentum, symbolum, virtus, res, and wiederum die abgestuften und doch identischen Leiber Christi... als ein ineinander laufendes Geschiebe gleichsam geologisch bestimmt werden* [Harnack, p. 283].

[58.] «los reyes y príncipes proceden del Diablo, según Gregorio VII anarquista respecto al Estado 395»: *Gregor VII hat den Widerspruch gegen die evangelische Lehre, dass die Obrigkeit von Gott sei, am weitesten getrieben; s. epp. VIII, 21: "quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homocidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, dominare caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt"* [Harnack, p. 395, nota 2].

[59.] «En Roma no teología si no [sic] derecho canónico 400»: *Die Jurisprudenz hat die Entwickelung geleitet, sich lediglich aufäussere, grössentheils gefälschte historische Zeugnisse stützend… Erstlich hatte Rom allein an der ganzen Theorie ein wirkliches Interesse; in Rom aber hat die Theologie weder in Alterthum noch in Mittelalter je geblüht* [Harnack, p. 400].

[60.] «Nadie ha pensado en una necesidad moral del castigo 459»: *An die sittliche Nothwendigkeit der Strafe hat Niemand gedacht* [Harnack, p. 459].

[61.] «Fe implícita 568»: *die Kirche muss wissen, was der Einzelne niemals wissen kann, und ihr Verständniss reicht weiter als der Verstand der Gläubigen* [Harnack, p.568].

[62.] «profesión de obediencia al Papa 618 (2)»: *Die Worte der Professio, einem Glaubensbekenntniss (!), lauten: "Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram adgnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro"* [Harnack, p. 618, nota 2, ll. 1-5].

[63.] «La [ilegible] e Inefabilis Deus 8 XII 1854 639»: *Gleichzeitig setzte das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniss Maria's (Constitution "Ineffabilis deus" v. 8. Dec. 1854) das Siegel auf die Verwerfung der augustinisch-thomistischen Sünden- und Gnadenlehre* [Harnack, p. 639].

[64.] «La paradoja de Miguel Servet II, 661»: *Am bedeutendsten repräsentirt diesen Zusammenschluss der spanische Denker, der sich auch durch eine tiefe Frömmingkeit auszeichnete, Michael Servede. In ihm ist das Beste von alledem vereingt, was im 16. Jahrhundert zur Reife gekommen war, wenn man von der evangelischen Reformation absieht. Servede is gleich bedeutend als empirischer Forscher, als kritischer Denker, als speculativer Philosoph und als christlicher Reformer im besten Sinn des Worts. Es ist eine Paradoxie der Geschichte, dass Spanien– das Land, welches von den Ideen der neuen Zeit im 16. Jahrhundert am wenigsten berührt gewesen ist– diesen einzigen Mann hervorgebracht hat* [Harnack, pp. 660-661].

[65.] «Lutero no un intelectual 696»: *In ihm [Luther]lebte überhaupt nicht der unwiderstehliche Drang des Denkers, der nach theoretischer Klarheit strebt, ja er hatte einen instinctiven Widerwillen und ein eingeborenes Misstrauen gegen jeden Geist, der, lediglich von der Erkenntniss geleitet, Irrthümer kühn berichtigte* [Harnack, p. 696].

[66.] «Lutero maestro de expresión 697»: [Lutero tenía] *ein wundervolles Vermögen, dem starken Gefühl und dem wahren Gedanken Ausdruck zu geben, wirklich zu reden und durch das Wort zu überzeugen, wie kein Prophet vor ihm* [Harnack, p. 697].

[67.] «[Lutero] no cabe sistematizar su pensamiento y unificarlo»: *Es ist, als wäre es unter allen Historikern und Biographen allein den Theologen noch unbekannt, dass man die Gesammtauffassung eines grossen Mannes am gründlichsten verfehlt,wenn man sich die Mühe giebt, alle seine Aeusserungen in eine künstliche Einheit zu setzen und zu verspinnen* [Harnack 710].

[68.] «Mat XI 27 fundamento Fe y Teología 763»: *Matth. 11, 27 ist das Fundament des Glaubens und der Theologie* [Harnack, p. 763, l. 1-2 del pie].

[Otras anotaciones colocadas en la última página frente a la contraportada]

[69.] «58 etc. 64 etc. 70-71, 109, 138, 153»: [Estas son anotaciones a medias, no comentadas, incompletas e incapaces de dejarse interpretar. Para el tema general de cada uno, ver el resumen de una frase en la parte superior de cada página en que aparecen].

[Siguen otras acotaciones incompletas, que dejamos sin cotejar con el texto de Harnack. 352 375 377 392 400 449 475 479 752 528 395]

[70.] «gracia. !!! …. ! 528»: *Bemerkswerth ist noch die specielle Auffassung des Lombarden von der heilig machenden Gnade, dass sie nämlich mit dem hl. Geist geradezu identisch sei* [Harnack, pp. 527-528].

[71.] «origen de la autoridad **395**»: [Ver Harnack, pp. 394-395, sobre la *potestas spiritualis und temporalis* adquirida por la Iglesia, capaz de subordinar a este poder *der*

vergänglichen Staaten].

[72.] « España 7–»: *Auch Spanien trat sehr bald aus der Bewegung der Geister heraus, in die es übrigens niemals mit Kraft eingetreten war* [Harnack, p. 7].

[73.] « Iglesia y Estado 43»: *An dem königlichen Priester [der Bishof] ist dem Augustin die Authorität und Majestät der katholischen Kirche aufgegangen* [Harnack, 43].

[74.] «Contra el criterio de mayoría 172»: *Von ihm [Julian] stammt das berühmte Wort, man muss die Stimmen wägen und nicht zählen (c. Julian. II, 35: "non numerandas, sed ponderandas esse sententias; ad aliquid inveniendum multitudinem nihil prodesse caecorum")* [Harnack, p. 172, nota].

[75.] «Sin leer 31 (1)»: [Anotación a medio hacer].

[Anotaciones en la contraportada]

[Unamuno ha escrito bajo el título «*Bibliographisch*» la serie de números de página: «234, 245, 295, 296, 301, 304, 314, 54, 341, 364, 377, 379, 381, 383, 402, 413, 419, 430, 604, 703, 718, 733». Al examinar las páginas, descubrimos que todas sin excepción tienen notas al pie que incluyen títulos de libros de posible interés para Unamuno. Aquí especificamos los números e indicamos cuáles de las notas contienen libros presentes en la Casa-Museo Unamuno.]

[76.] [Harnack, p. 304: la primera nota de esta página, continuada de la página anterior, menciona "Ritschl, *Geschichte des Pietismus* y *Rechtfertigung und Versöhnung*", libros anotados por Unamuno].

[77.] [Harnack, p. 314: La nota 3 menciona a Denifle, leído por Unamuno].

[78.] [Harnack, p. 341: en la nota 1 se menciona a Baur y Ritschl].

[79.] [Harnack, p. 377, nota 1: elogia a su maestro Ritschl por la concepción de la mística como la piedad católica, idea central a la teología de Unamuno. Cf. *El Cristo de Velázquez*.]

[80.] [Harnack, p. 379, nota 1: alude a la biografía de Lenz sobre Martín Lutero, que está muy anotada por Unamuno].

[81.] [Harnack, p. 383, nota 1: de nuevo menciona a Ritschl sobre la mística].

[82.] [Harnack, p. 703, nota 1: contiene alabanzas superlativas de "Wilhelm Herman, *Der Verkehr des Christen mit Gott*", libro sobremanera anotado por Unamuno, como la presentación de la religión de Lutero].

[83.] [En Harnack, p. 718, Unamuno ha subrayado la nota 3, ll. 5-6: *in asketischer Sittlichkeit und in der Mystik culminirt… der Katholicismus*].

[84.] «sobre Abelardo 326 (1)»: *Abälard ist der kühnste Theologe seiner Zeit gewesen, weil er allen Elementen der Ueberlieferung die kritische Seite abzugewinnen verstand und wirklich von der Fehlerhaftigkeit des gerade Giltigen überzeugt war* [Harnack, p. 326, nota 1; y ver *idem*, nota 1 sobre Abelard].

[85.] «Luther Reformation 566»: *Vgl. die Einleitungen zur Reformationsgeschichte von Kolde (Luther) v. Bezold und Lenz (Luther) sowie Müller's Bericht in den Vorträgen der Giessener Theol. Conferenz 1887* [Harnack 566, nota 1].

Hügel, Baron Friedrich von. *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, vol. II. Londres: J. M. Dent & Co., 1908, 422 pp.

[En-línea: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31175008539903&view=1up&seq=1&skin=2021]

[Anotaciones en la contraportada del volumen II][3]

40 – 80– fe– no fe 86– 95— 118·119– 124–
149 – **/185/** – 192 – **/193/** – 238— 358— 333—
pensam[iento]. y fuerza 375—
bibliogr Plotino 91—
131
F. C. S. Schiller, humanismo 732
162 – vida futura 189 – 196— 263— 267— 279
303— ~~180~~ — 305— 329— 370

[Anotaciones del texto]

[1.] p. 40, ll. 6-10 del pie « / »: *I think that her temperament and health had something to do with her habitual dwelling upon Thing-symbols of God: Ocean-- Air-- Fire-- picturings which, conceived with her psycho-physical vividness, must, in their expanse, have rested and purified her in a way that historical contingencies and details would not have done* [Hügel se refiere a Santa Catalina].

[2.] p. 85, l. 18 del pie « – »: *and in her great picture of all souls inevitably hungering for the sight of the one Bread, God, she has operated a fusion between two of the Joannine images, the Light which is seen and the Bread which is eaten.*

[3.] p. 86, ll. 11-26 del pie « / »: *Everywhere in the Joannine writings, the living Person and Spirit aimed at by these definitions is considered as experienced by the soul in a succession of ever-deepening intuitions and acts of Faith. Already at the Jordan, Andrew and Nathaniel have declared Jesus to be the Christ,… yet they, His disciples, are said to have believed in Him at Cana... Already at Capernaum Peter asserts for the twelve, 'We have believed and known that Thou art the Holy One of God', yet still, at the Last Supper, Christ exorts them to believe in Him... We thus get in John... the same… paradoxical, but... profound, combination of an apparent completeness of Faith at each point of special illumination... characteristic of Catherine's experience and teaching...*

[4.] p. 95, ll. 3-7 « / »: *As Proilus has it: "Let this Fountain of Godhead be honoured on our part by silence and by union that is above silence." And Plotinus says: "This," the Divine, "Light comes not from anywhere nor disappears any whither, but simply shines or shines not: hence we must not pursue after it, but must abide in quietness till it appears."*

[5.] p. 118, ll. 1-7 del pie « / »: *in the Synoptists... we get the clear presentation of Our Lord's attitude towards the Jewish Church of His time, as one, even at its keenest, analogous to that*

[3] En este libro de dos volúmenes, el primero no lleva marcas; en cambio, abundan en el segundo tomo, que contiene además diálogos marginales de Unamuno con Hügel.

of Savonarola, and not to that of a Luther, still less of a Calvin, towards the Christian Church of their day. –

[6.] p. 119, ll. 1-7 « / »: *of limiting Christianity to what He brought of new, appears as foreign to His mind as it ever has been to that of the Catholic Church. Here we get the... many-sided expression of which... all-welcoming and all-transforming spirit, which embraces both grace and nature, eternity and time, soul and body, attachment and detachment.*

[7.] p. 120, ll. 20-21 « – »: *the predominantly experimental and often truly sublime Plotinus.*

[8.] p. 124, ll. 6-20 del pie « / »: *indeed her great declaration to the Friar indicates... her concentration upon the continuous practice of, and growth in, Love Divine, and her comparative indifference to the question of the systematic renunciation of anything but sin and selfish attachments and self-centeredness of any kind. Her conception of sinner… as "cold"; of God as Fire... and of purity as indefinitely increasable... something primarily positive, love itself.*

[9.] p. 131, l. 4 del pie, nota « – »: *I have studied these works, and the condemned propositions of the Beguards, of Molinos, and of Fénélon, very carefully, ...*

[10.] p. 149, ll. 5-6 [Al margen derecho, escribe Unamuno una letra griega pi con tres patas, y sobre él una línea horizontal y paralela, señal de su inmenso interés. Al margen izquierdo, don Miguel escribe, «desapego qe sean de uno y no uno de ellos. El hombre no debe ser de las cosas, ni de otro hombre como cosa. La mujer, v. gr., como persona no es mía ni yo de ella, si no [sic] los dos de Dios qe nos une». Unamuno dibuja un círculo de donde emergen dos patas, quizás los símbolos del ser humano y su esposa unidos en Dios.]: *Man has a deep-seated necessity to purify himself by detachment, not only from things that are illicit but even from those that are essential and towards which he is bound to practise a deep and warm attachment. There is no shadow of theoretical or ultimate contradiction here: to love one's country deeply, yet not to be a Chauvinist; to love one's wife tenderly, yet not to be uxorious...*

[11.] p. 162, l. 5 [Unamuno traza una cruz horizontal]: *Jesuit Father Deharbe's solid and sober, thoroughly traditional and highly authorized essay: Die vollkommene Liebe Gottes... dargestellt nach der Lehre des h. Thomas von Aquin, Regensburg, 1856*.

[12.] p. 185, ll. 7-14 [Unamuno escribe una letra griega pi con cinco patas, señal de su gran interés en el pasaje]: *Yet it is well to remember that such non-universality of belief [in the immortality of the soul] is at least as real, to this very hour, for such a fundamental religious truth and practice as Monotheism and Monolatry...*

[13.] p. 189, ll. 20-21 « — »: *Dr. Charles's standard Critical History of the Doctrine of a Future Life London, 1899...*

[14.] p. 192, ll. 2-12 del pie « / »: *it behoves (sic) us, if not to accept, yet also not to reject... For... Pierre Janet shows ... "that the laws of illness are, at bottom, the same as the laws of health..."*

[15.] p. 193, ll. 9-17 del pie « [»: *And those crude early experiments and analyses... point to... solid reasons for belief in Immortality; for if man´s mind and soul can thus keenly suffer from the sense of contingency and mutability of all things directly observed by it without and within, it must itself be... outside of this flux which it… apprehends as ... not true Life.*

[16.] p. 196, nota 1, ll. 1-2 « + »: *See Prof. James Ward's... Naturalism and Agnosticism.*

[17.] p. 238, ll. 1-9 « / »: *if the body is the occasion of the least spiritual of our sins, it can and should become the chief servant of the spirit; the... training of this servant is one of the most*

important means of development for the soul itself... without [the body]… *given the persistence… of the soul, there could be... pride* and *solipsism, the most anti-Christian of all vices.*

[18.] p. 263, nota 1, l. 1[Unamuno traza una cruz horizontal.]: *Elements of the Science of Religion, 1897, vol. I.* ... [El libro es de C. P. Tiele.].

[19.] p. 267, nota 1, l. 1[Unamuno escribe una cruz vertical junto al título del libro de Robertson Smith.]: *The Prophets of Israel, 1882, ...*

[20.] p. 303, nota 1, l.1[Unamuno traza una cruz horizontal.]: *Psychology and Life*, 1899 [de Hugo Münsterberg].

[21.] p. 305, nota 1, l.1[Unamuno escribe una cruz horizontal.]: *W. R. Inge... Christian Mysticism*, 1899...

[22.] p. 308, ll. 11-14 « | »: *there are drawings to evil as to good, which are not merely self-temptations… but which derive from other wills than our own...*

[23.] p. 325, nota 2, l.1[Unamuno escribe una cruz horizontal]: *J. B. Schwab, Johannes Gerson, 1858...*

[24.] p. 333, l. 18 « no! ├ »: *If Christianity is indeed the religion of the Divine Founder, Who declared that he that is not against Him is for Him; or of Paul, who could appeal to the heathen Athenians and to all men for the truth and experience that in God "we live and move and have our being" ... then such an exclusive amalgam of Moralism and History... is a sad impoverishment of Christianity, in its essential, worldwide, Catholic character*.

[25.] p. 370, n. 1, l.1[Unamuno traza una cruz horizontal junto al nombre W. Windelband.]: W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft,* 1894.

[26.] p. 375, ll. 9-19 « / »: [*Trendelenburg*] *shows us how, between blind Force and conscious Thought, if we presuppose any tendency toward unity... between them, there can be three possible relations. "Either Force stands before Thought… or Thought stands before Force... or finally Thought and Force are only one and the same thing…". And only one of these three positions can... be the true one; hence their internecine conflict.*

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 3ª. reimpresión. Londres, Nueva York y Bombay: Longmans, Green, and Co., 1902. 534 pp.

[En-línea: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=dul1.ark:/13960/t7rn7gm32&view=1up&seq=1&skin=2021]

[Anotaciones en la contraportada]

Tuteo 294
Fe luterana 246–
Alacoque poco inteligente 345–
San Luis cabeza de alfiler 354 –
Conciencia cósmica 398 –
Dios el productor de inmortalidad **524**

[Anotaciones a través del libro]

[1.] p. 23, l. 15 del pie « — »: *Plenty of people wish well to any good cause, but very few care to exert themselves to help it, and still fewer will risk anything in its support.*

[2.] p. 35, l. 11 del pie « — »: *Non-religious as some of these reactions may be, in one sense of the word 'religious,' they yet belong to the general sphere of this religious life… "He believes in No-God, and he worships him," said a colleague of mine of a student who was manifesting a fine atheistic ardor...*

[3.] p. 38, l. 14 « — »: *The sallies of the two German authors [Schopenhauer and Nietzsche] remind one, half the time, of the sick shriekings of two dying rats.*

[4.] p. 41, l. 3 « — »: *"I accept the universe" is reported to have been a favorite utterance of our own New England transcendentalist, Margaret Fuller.*

[5.] p. 42, l. 16 « — »: *Compare [Marcus Aurelius]'s fine sentence "If gods care not for me or my children, here is a reason for it," with Job's cry, "Though he slay me, yet will I trust in him!"*

[6.] p. 57, l. 4 del pie « | »: *'Science' in many minds is genuinely taking the place of a religion*.

[7.] p. 64, ll. 14-15 del pie [Unamuno escribe una letra griega pi con tres patas, cruzadas por una línea horizontal, para manifestar su entusiasmo por la opinión de James.]: *Between twenty and thirty I gradually became more and more agnostic and irreligious, yet I cannot say that I ever lost that 'indefinite consciousness' which Herbert Spencer describes so well, of an Absolute Reality behind phenomena.*

[8.] p. 83, nota 2, ll. 1-3 « ┌ »: *I know not to what physical laws, philosophers will someday refer the feelings of melancholy. For myself, I find that they are the most voluptuous of all sensations.*

[9.] p. 114, ll. 9-10 « ┬ »: *In its acuter stages every religion must be a homeless Arab of the desert.*

[10.] p. 143, ll. 1-2 « – »: *The beautiful joyousness of their [the Greeks'] polytheism is only a poetic modern fiction. They knew no joys comparable in quality of preciousness to those…*

whose religion is non-naturalistic...

[11.] p. 163, ll. 2-3 « ┬ »: *If religious intolerance and hanging and burning could again become the order of the day, there is little doubt that, however it may have been in the past, the healthy-minded would at present show themselves the less indulgent party of the two.*

[12.] p. 165, ll. 9-10 del pie « ┬ »: *The completest religions would therefore seem to be those in which the pessimistic elements are best developed. Buddhism, of course, and Christianity are the best known to us of these.*

[13.] p. 246, ll. 10-14 « ┬ »: *Faith that Christ has genuinely done his work was part of what Luther meant by faith, which so far is faith in a fact intellectually conceived of. But this is only one part of Luther's faith, the other part being far more vital. This other part is something not intellectual but immediate and intuitive, the assurance, namely, that I, this individual I, just as I stand, without one plea, etc., am saved now and forever.*

[14.] p. 294, ll. 8-10 « — »: *Again, the corrupt and unsound form of speaking in the plural form number to a single person, you to one, instead of thou, contrary to the pure, plain and single language of truth...*

[15.] p. 312, ll. 16-17 del pie « ┬ »: *The Superior may commit a fault in commanding you to do this thing or that, but you are certain that you commit no fault so long as you obey, because God will only ask you if you have duly performed what orders you received, and if you can furnish a clear account in that respect, you are absolved entirely.* [On Jesuit authority in monastic life.]

[16.] p. 318, ll. 6-7 del pie « ┬ »: *'Everything I meet with,' writes Whitefield, 'seems to carry this voice with it,-- 'Go thou and preach the Gospel.'*

[17.] p. 345, ll. 13-15 « / »: *Amiable and good, but so feeble of intellectual outlook that it would be too much to ask of us, with our Protestant and modern education, to feel anything but indulgent pity for the kind of saintship which she embodies* [se refiere a Margarita Maria de Alacoque].

[18.] p. 354, l. 7 del pie « — »: *When the intellect, as in this [Saint] Louis, is originally no larger than a pin's head, and cherishes ideas of God of corresponding smallness, the result, notwithstanding the heroism put forth, is on the whole repulsive*.

[19.] p. 366, ll. 14-15 del pie « ┬ »:*"Live and let live," writes a clearheaded Austrian officer, "is no device for an army."*

[20.] p. 367, l. 17 « – »: *One hears of the mechanical equivalent of heat… in the social realm… the moral equivalent of war*.

[21.] p. 368, ll. 4-5 « ┬ »: *Among us English-speaking peoples especially do the praises of poverty need once more to be boldly sung.*

[22.] p. 369, l. 11 « – »: *the prevalent fear of poverty among the educated classes is the worst moral disease from which our civilization suffers.*

[23.] p. 373, l. 10 del pie « – »: *Poor Nietzsche's antipathy* [towards saintliness] *is itself sickly enough.*

[24.] p. 387, l. 3 « – »: *the sway of alcohol over mankind is unquestionably due to its power to stimulate the mystical faculties of human nature...*

[25.] p. 392, l. 1 « – »: *"Is it possible that the inner sense of reality which succeeded, when my flesh was dead to impressions from without, to the ordinary sense of physical relations, was not a delusion but an actual experience?"*

[26.] p. 398, ll. 9-15 « / »: *"Cosmic consciousness in its more striking instances is not," Dr. [R. M.] Bucke says, "simply an expansion or extension of the self-conscious mind with which we are all familiar, but the superaddition of a function as distinct from any possessed by the average man as self-consciousness is distinct from any function possessed by one of the higher animals."*

[27.] p. 425, nota 3, l. 2 « – »: *See Carpenter's Towards Democracy... and Jefferies's wonderful and splendid mystic rhapsody, The Story of My Heart*.

[28.] p. 456, l. 15 « – »: *I do not see why a critical Science of Religions of this sort might not eventually command as general a public adhesion as is commanded by a physical science.*

[29.] p. 466, ll. 4-5 del pie « ┬ »: *There exists around us a spiritual universe… in actual relation with the material. From the spiritual universe comes the energy that maintains the material; the energy that makes the life of each individual spirit… Prayer is the name for the attitude of open and earnest expectancy. If we then ask to whom to pray* [énfasis escrito por Unamuno], *the answer (strangely enough) must be that that does not much matter. The prayer is not indeed a purely subjective thing* [Unamuno añade dos líneas por su propia cuenta], *it means a real increase in intensity of absorption of spiritual power or grace.*

[30.] p. 498, l. 13 del pie « – »: *The scientific attitude [is] shallow… So long as we deal with the cosmic and the general, we deal only with the symbols of reality, but as soon as we deal with private and personal phenomena as such, we deal with realities in the completest sense of the term.*

[31.] p. 501, l. 4 del pie « – »: *The rigorously impersonal view of science might one day appear as having been a temporarily useful eccentricity...*

[32.] p. 524, ll. 14-17 [Unamuno escribe una letra griega pi con seis patas, que indica un interés extremo.]: *Religion, in fact, for the great majority of our own race means immortality, and nothing else. God is the producer of immortality; and whoever has doubts of immortality is written down as an atheist without farther trial.*

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, J. H. von Kirchmann (ed.), Sechste Auflage. Heidelberg: Georg Weiss, 1884. 720 pp.

[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hwwje6&view=1up&seq=6&skin=2021]

[No hay anotaciones en la contraportada.]

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 68, ll. 12-15 del pie « /// » [Los subrayados son de Unamuno.]: *Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerrinerung nöthig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Würzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand…*

[2.] 124, ll. 1-7 del pie [Unamuno escribe al pie de la página: «Mejor sería decir que la existencia es la posibilidad de la necesidad ó la necesidad de la posibilidad. Lo q existe es un posible necesario». Unamuno parece estar reaccionando así ante la afirmación de Kant en el fragmento acotado.]: *So ist die Allheit (Totalität) nichts Anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts Anderes als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der anderen wechelseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts Anderes als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist.*

___o___

Kritik der praktischen Vernunft, J. H. v. Kirchmann (ed.), Dritte Auflage. Heidelberg: Georg Weiss, Universitäts Buchhandlung, 1882, 196 pp.[4]

[Carece de las marcas de Unamuno.]

[4] Esta obra está encuadernada en un volumen junto con la *Kritik der reinen Vernunft* (J. H. von Kirchmann (ed.), Sechste Auflage. Heidelberg: Georg Weiss, 1884).

Kierkegaard, Søren. *Samlede Vaerker*, VI. *Stadier paa Livets Vei.* København: Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søns, 1902), 467 pp. [En-línea: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044058229774&view=1up&seq=198&skin=2021]

[Anotaciones en la contraportada]

15 recordar y hacer memoria

195 – 200– 203– 228– 24— 244— 245—248— 254— ***255***— ***256***— 261–

/16/ añoranza, iñor. delo qe se tiene 18·19– 30— 35— nada tan horrible como ser padre /47/—

La broma es categoría ética 50– 57— Sócrates cornudo 51· 52 –

Concepción española trágica del honor 52– 59– 60— 74— 77— 78— 87\ 145— 121— 102 124– 148– 150—

al releer

/189/ –192– 219— 231╫ 237 ‖– 239–vol[untad]. y pensam[iento].

243 – 270— 299— 324— 341— 342— 354— 357— 362— 364· 365— Don Quijote 375— 382—

estadio estético o político, ético o filosófico, teológico o religioso 384 – 387—

Selvtaenker (culto-pensador) 402—/410/ – 414—

424— 431— **439**— Xantippe 439— 442— 454— 457

que significa la moda 66– 375— tontina 377

felicidad absurda 102— la resolución positiva 104

Discurrir de diferencia de sexos y superioridad etc. cosa de haraganes y de solteros 119—

el celibato llena antes la ciudad de D[ios]. y trae el fin del siglo según San Agustín 140—

Goethe etic.ᵉ psear qe un seductor /**142**/ 423– ***/443/***

†

Releído julio 1934 después de ella muerta 91 –**/92/**–

110 **124** //**/126///**—

185 188—/ 189/ —200 — **203**— 204– 205 – 209— 218— ~~223~~

//223/ – 225— 226— 227 – 229— 264— 273— 282—

/295/ + /299// 301// – **/312//**— 314— **331**— 340— 345

348— 398— 393— 398— 399— 402/ – 436

Shakespeare 334

elogio de la lengua danesa 454

[Anotaciones con pasajes correspondientes[5]]

[1.] «recordar y hacer memoria 15»: *Erindringen maa ikke blot være nøiagtig, den maa*

[5] Entre corchetes y en cursiva está mi versión castellana de los fragmentos, basada en la versión inglesa de Howard V. y Edna H. Hong (*Kierkegaard's Writings*, v. XI. *Stages on Life's Way,* Princeton: Princeton University Press, 1988.

ogsaa være lykkelig; Erindringens Afpropning maa have gjempt det Oplevedes Duft inden den forsegles [Kierkegaard, p. 15]. [*La reminiscencia no solo debe ser precisa; tiene que ser también feliz. El embotellamiento de la reminiscencia tiene que haber conservado la fragancia de la experiencia antes de sellarla*].

[2.] « 195 »: *Det Ord rinder mig bestandig ihu: Marthe, Marthe, Du bekymrer Dig om saa Meget, Eet er fornødent. Dette Fornødent er der, hun er den Elskede* [Kierkegaard, p. 195]. [*Corre a menudo por mi mente el verso, ´Marta, Marta, tú te afanas y acongojas por muchas cosas; y una sola cosa es necesaria´. Esta cosa necesaria es que ella es la amada*].

[3.] « 200 »: *men hun kan sige som en Apostel har sagt det til den Vaerkbrudne: Sølv og Guld haver jeg ikke, men hvad jeg haver, det giver jeg Dig, stat op, vær karsk!* [Kierkegaard, p. 200]. [*Como dijo el apóstol al paralítico, ´Oro y plata no tengo, pero lo que tengo te lo doy; levántate, cúrate´*].

[4.] « 203 »: *Nei, thi det er usandt hvad Skriften siger, at der i Graven er ingen Erindring, jet vil erindre hende. I Evigheden? Er der Tid til at sove? I Evigheden!* [Kierkegaard, p. 203]. [*No, se equivoca la Escritura al decir que no hay recuerdos en la tumba, pues yo la recordaré. ¡En la eternidad!*]

[5.] « 228 »: *Machbeth bliver rasende blot fordi et Bud, der kommer med en ubehagelig Efterretning, er bleg; men her er jo Blegheden Efterretningen* [Kierkegaard, p. 228]. [*Macbeth se enfurece solo porque llega pálido un mensajero con una mala noticia, pero en este caso es la noticia la misma palidez*].

[6.] « 24 »: *Den mest eensomme Situation i Don Juan er Zerlines; hun er ikki alene, nei hun bliver ene; man hører Chorets Forsvinden, og ud af denne Larms fjerne Hendøen bliver Eensomheden hørlig og bliver Eensomheden til…* [Kierkegaard, p. 24]. [*La más solitaria de todas las situaciones es la de Zerlina de Don Giovanni; no está sola, no, deviene sola; escuchamos la desaparición del coro, y la soledad se hace audible en el desvanecimiento distante de este sonido, y la soledad empieza a existir*].

[7.] « 244 »: *Om jed ikke veed Andet, saa veed jeg, at man skulde bruge det Komiske til at holde Justits paa det Religieuses Gebeet. Man skal ikke betegne Misviisningen som Hykleri, men som Dumhed. Den, man kalder en Hykler, hjælper man forsaavidt, at man anerkjender, at han har et Guts Forhold… en god komisch Tegning kan gaae hele Dagen af en Opvakt er vistnok i høi Grad, hvad der behøves* [Kierkegaard, p. 244]. [*Si no sé nada más, sí sé que lo cómico debe utilizarse para mantener orden en la esfera de lo religioso. La aberración no debe llamarse hipocresía sino estupidez. Llamar a una persona un hipócrita la sirve, en cuanto acusa su relación con Dios*].

[8.] « 245 »: *Lad der tales glødende om Guds Vrede og den fortærende Ild, der er orgsaa Noget, jeg frygter, og frygter nok saa meget, og det er, at jeg skulde nødsage Gud til at blive fornem imod mig…* [Kierkegaard, p. 245]. [*Que hablen con vehemencia de la ira de Dios y del fuego que nos consume-- hay también algo que temo y temo igualmente, y es que podré obligar a Dios a ser autoritario para conmigo, hacerme desaparecer como una mentira ante su majestad augusta y superior*].

[9.] « 248 »: *hvorfor blev jeg født ikke blot med Smerte men til Smerte…*! [Kierkegaard, p. 248]. [*¿para qué nací no solo doliente, sino al mismo dolor?*].

[10.] « 254 »: *Reflexion er for en qvindelig Sjel ligesom Slikkeri for Barnet. Lid deraf frister, men en masse taber Slikkeriet sin Forførelse* [Kierkegaard, p. 248]. [*Para la psique femenina, la reflexión es como el dulce para el niño. Un poco es tentador, pero grandes cantidades le quita su encanto*].

[11.] « 255 »: *man kan for at fravriste et andet Menneske Reflexion blive kun altfor reflekteret. Men er Reflexionen hende modbydelig, saa vil hun være nærved en Beslutning, og slet ikke betræde den slibrige Vei, der kan føre til Vanvid. Bliver hun fri, da bliver hun fri ved sin egen Beslutning og ikke fri i en eller anden Betragtning og Opfattelse, som jeg har stukket til hende* [Kierkegaard 255]. [*Para evitar que otra persona reflexione, uno puede reflexionar demasiado. Pero si la reflexión le disgusta a ella, se aproximará a una resolución y no seguirá el camino resbaladizo a la locura. Si se liberta, se libertará por medio de su resolución, y no mediante una observación y punto de vista que yo le he insinuado*].

[12.] « 256 »: *Jeg antager det vilde være en af de forfærdeligste Collisioner, maaskee den forfærdeligste, hvis man vilde tænke, at Omsorg for et Menneske gjorde det nødvendigt fur en Apostel at tale i twetydige Udtryk i en let converserende Tone om Christendommens Sandhed* [Kierkegaard, p. 256]. [*Supongo que sería una de las colisiones más terribles, quizás la más terrible, si uno hubiera de imaginar que la preocupación por una persona necesitara que un apóstol hablase en términos ambivalentes y en un tono ligero y familiar sobre la verdad del cristianismo*].

[13.] « 261 »: *Tygeligst yttrede hans Sindssvagbed sig ogsaa kun i Formiddagstimen mellen 11 og 12, da han gik udenfor paa Fliserne mellem Børnehusbroen og den søndre Ende af Gaden. Den øvroge Deel sig ikke saaledes* [Kierkegaard, p. 261]. [*Su desorden mental se manifestó con mayor evidencia solo a media mañana entre las once y las doce, cuando pisaba las losas entre el puente Børnehus y el extremo meridional de la calle. El resto del día, se supone que seguía su obsesión infeliz, pero esta no se expresaba así*].

[14.] «/16/añoranza, iñor de lo que se tiene»: *hvad Barnet husker, erindrer Oldingen* [Kierkegaard, p. 16]. [*De lo que el niño recuerda, el anciano tiene reminiscencias*].

[15.] « 18 · 19 »: *Hukommelsen er umiddelbar og kommes umiddelbar tilhjælp, Erindringen kun reflecteret. Derfor er det en Kunst et erindre…* [Kierkegaard, pp. 18-19]. [*El recuerdo es inmediato y recibe ayuda inmediata, mientras que la reminiscencia es solo reflexiva. Por eso es un arte reflexionar*].

[16.] « 30 »: *og inden Sandhed maatte der høres uden som den er in vino, naar Vinen er et Forsvar for Sandheden og Sandhegen et Forsvar for Vinen* [Kierkegaard, p. 30]. [*No debe haber ningunos discursos salvo in vino, y ninguna verdad debe escucharse salvo la que está inmersa in vino cuando el vino sirve como defensa para la verdad, y la verdad es una defensa para el vino*].

[17.] « 35 »: *Intet andet Forhold mellem Menneske og Menneske gjør Fordring paa den Idealitet, som Elskoven, og dog skjønnes den aldrig at have den* [Kierkegaard, p. 35]. [*Ninguna otra relación entre los seres humanos reclama la idealidad como el amor, y sin embargo nunca se juzga como teniéndola*].

[18.] «nada tan horrible como ser padre 47»: *Er det at være Fader en Indbildning, om ikke i den Forstand, hvori Magdelone siger det til Jeronymus i Erasmus Montanus, eller er det det Forfærddeligst af Alt …* [Kierkegaard 47]. [*¿Es un engaño ser padre, aunque no en el sentido en que se lo dice Magdelone a Jerónimo en Erasmo Montano, o es lo más horrible de todo?*].

[19.] «La broma es categoría ética 50»: *Spas er ingen æsthetisk, men en unfuldbaaren ethisk Kategori* [Kierkegaard, p. 50]. [*La broma no es una categoría estética, sino una categoría ética embrionaria*].

[20.] « 57 »: *Som bekjendt takker Plato Guderne for fire Ting, og for det fjerde takker han, fordi han var bleven samtidig med Socrates… Saa vil jeg da samle min Sjel i Tak for det Ene, der ogsaa blev mig givet: at jeg er bleven en Mand, ikke en Qvinde* [Kierkegaard 57]. [*Como sabemos, Platón dio gracias a los dioses por cuatro cosas, y por la cuarta da gracias*

por haber sido contemporáneo de Sócrates… Llamaré a mi alma para dar gracias por lo único que de hecho me fue dado: el haberme hecho hombre, y no mujer].

[21.] «Sócrates cornudo 51· 52»: *Men man tænke sig Socrates overraskende (thi det var allerede usocratisk at tænke sig Socrates væsentligt bekymret om eller vel endog udspionerende Xantippes Troskab) Xantippe in flagranti, jeg tænker, at hiinnt fine Smiil, der gjorde den styggeste Mand i Athen til den skjønneste, for første Gang har forvandlet sig til en Skoggerlatter. Paa den anden Side, da dog stundon Aristophanes hat villet fremstille Socrates latterlig, ubegribeligt, at den ikke er faldet ham ind, at lade Socrates komme løbende ind paa Scenen raabende: hvor er hun, hvor er hun, at jeg kan myrde hende c: den utroe Xantippe* [Kierkegaard, pp. 51-52]. [*Imagínese a Sócrates sorprendiendo a Xantipa in flagranti (pues ya no sería socrático imaginar a Sócrates esencialmente preocupado por la fidelidad de Xantipa ni empeñado en espiarla) – creo que la sonrisa sutil que volvió al hombre más feo de Atenas en hermoso se trocaría por primera vez por una carcajada. Por otro lado, puesto que Aristófanes a veces quería retratar a Sócrates como ridículo, es inconcebible que nunca se le ocurriera hacer que Sócrates saliese corriendo en escena y gritando, "¿Dónde está, dónde está, para que la asesine– es decir, a la infiel Xantipa?"*].

[22.] «Concepción española trágica del honor 52»: *En Hanrei er derfor comisk i sit Forhold til Konen, men kan betragtes tragisk i sit Forhold til andre Mænd. Her ligger nærmist den spanske Opfattelse af Ære* [Kierkegaard, p. 52]. [*Un cornudo es por eso cómico en su relación con su mujer, pero en relación con otros hombres se le puede mirar como trágico. Esto se aproxima mucho a la concepción española del honor*].

[23.] « 59 »: *Det Skjønne, det Udmærkede, Mandens Daad skyldes Qvinden, thi hun begeistrer ham* [Kierkegaard, p. 51]. [*Lo hermoso, lo excelente, se lo debe el padre del hombre a la mujer, pues ella lo excita*].

[24.] « 60— »: *Saa længe Manden ikke har hende, begeistrer hun* [Kierkegaard, p. 60]. [*Mientras los hombres no la tengan, ella los inspira*].

[25.] « 74— »: *Qvinden er det eneste og det mest Forføreriske i Himlen og paa Jorden. Naar de saaledes sammenlignes, er Manden noget saare ufoldkomment* [Kierkegaard, p. 74]. [*La mujer es lo único y lo más seductivo del cielo y la tierra. Por comparación, el hombre es muy inferior*].

[26.] « 77— »: *Ogsaa jeg har afluret Tilværelsens Hemmelighed, ogsaa jeg tjener noget Guddommeligt…* [Kierkegaard, p. 77]. [*También he acechado yo el secreto de la existencia, también gano yo algo divino*].

[27.] « 78— »: *Hos Manden er det Væsentlige det Væsentlige, og forsaavidt altid det Samme; hos Qvinden er det Tilfældige det Væsentlige og saaledes en uudtømmelig Forskjellighed* [*Kierkegaard, p. 78]. [Con el hombre lo esencial es lo esencial y, por tanto, siempre lo mismo; con la mujer lo accidental es lo esencial y de este modo una heterogeneidad inagotable*].

[28.] « 87 »: *Selv om Du ikke fik hele Jordkloden at see eller talede i mange Tunger eller blev klog paa Himlen, Du vil ikke fortryde det; thi Ægsteskabet er og bliver den vigtigste Opdagelses-Reise, et Menneske foretager sig* [Kierkegaard, p. 87]. [*Aun si no procuras ver todo el globo terráqueo, no lo sentirás, pues el matrimonio es y permanece el viaje del descubrimiento más importante que emprende el ser humano*].

[29.] « 145 »: *Hiin existerinde Digter* [se refiere a Goethe] *i aus meinem Leben faaer da ingen Beslutning, han er ikke en Forfører, han bliver ikke en Ægstemand, han bliver – Kjender* [Kierkegaard, p. 145]. [*Una existencia como la de Aus meinem Leben ha de influir en la producción poética; no hay decisión, no es seductor, no se quedará como esposo, se quedará*].

[30.] « 121 »: *Netop fordi min Kjærlighed er mig Alt, derfor er i mine Øine ethvert kritisk Udbytte Nonsens* [Kierkegaard, p. 121]. [*Precisamente porque mi amor me es todo, toda la producción crítica, en mi opinión, carece de todo sentido*].

[31.] « 102 »: *Ved at vove sig ud blot baaren af Forelskelsens uimodstaaelige salige Tilskyndelse, føres den Elskende vel i den Elskedes Favn, føres med hende, maaskee videre frem, men til Ægteskabet kommer han ikke; thi er hiinn de Elskendes Forening ikke fra Begyndelsen et Ægteskabet, bliver den det aldrig* [Kierkegaard, p. 102]. [*Al aventurarse fuera, llevado por la incitación irresistible y dichosa de enamorarse, el amante se ve conducido al abrazo de su amada, y aún más allá, pero no llega al matrimonio; pues si la unión de los amantes no es un matrimonio desde el comienzo, nunca llega a serlo*].

[32.] « 124 »: *Det, der bærer det Humoristiske, er netop Ægteskabets Tryghed, der, baseret paa det Oplevede, ikke har den Uro, som Elkovens første Salighed…* [Kierkegaard, p. 124]. [*Es precisamente el sentimiento de seguridad el que sostiene lo humorístico; basado en la experiencia, no tiene la inquietud de la primera dicha del amor erótico, aun si la dicha matrimonial dista mucho de ser insignificante*].

[33.] « 148 »: *Og dog har ethvert Menneske meer eller mindre denne Natur-Eiendommelighed, det er gansk simpelt: det naturlige og lystne Menneskes Parade mod det Ethiske* [Kierkegaard, p. 148]. [*Y, sin embargo, cada persona tiene más o menos esta característica natural; para decirlo con toda sencillez, se trata de alejarse de lo ético por parte de la persona natural y codiciosa*].

[34.] « 150 »: *Om Thales vortæller man, at da hans Moder drev paa, at han skulde gifte sig, svarede han først, at han var far ung, at den endnu ikke var paa Tiden: og hun senere gjentog Opfordringen, svarede han, at det nu ikke mere va paa Tiden… Der er nemlig kun een Alder, i hvilken det er betimeligt at gifte sig, det er, naar man er forelsket, i enhver anden Alder er man enten for ung eller for gammel* [Kierkegaard, p. 150]. [*Se cuenta de Tales que cuando su madre lo exhortó a casarse, respondió al principio que era demasiado joven, que la hora no había llegado, y cuando ella con posterioridad repitió su petición, él contestó que ya había pasado la hora*].

[35.] « /189/ »: *Men doer hun, jeg kan ikke overleve hende, jeg kan det ikke. Men intet Øieblik før, at ikke min Død giver hende en Forklaring, som jeg jo netop vilde offre mit Liv for at holde borte fra hende* [Kierkegaard, p. 189]. [*Pero si ella muere de verdad, no puedo sobrevivirla; eso no lo puedo. Pero ni un momento antes, a no ser que mi muerte le diera una explicación que yo de cierto sacrificaría mi vida para ocultar de ella*].

[36.] «192»: *Et Menneske skulde blot vide, hvor meget han gjør ummidelbart, og saa skulde han vide, hvad det er ikke at gjøre det Mindste uden Beregning* [Kierkegaard, p. 192]. [*Una persona necesita saber solo cuanto hace de modo espontáneo para no hacer lo más mínimo sin reflexionar*].

[37.] « 219 »: *tilintetgjør mig, udsled mig af de Levendes Tal, tilbagekald mig som en mislykket Tanke, … men lad mig aldrig blive saalades helbredet, at jeg i Utide holdt øp at sørge, afmat ikke min Fyrighed…* [Kierkegaard, p. 219]. [*Destrúyeme [Dios], bórrame del número de los vivos; retírame por ser una idea mal concebida, un atrevimiento malvado, pero no me deja sanarme de tal modo, que deje prematuramente de afligirme*].

[38.] « 231»: *Jo mere man lider, desto mere Sands, troer jeg, faaer man for det Comiske* [Kierkegaard, p. 231]. [*Cuanto más sufre uno, tanto más sentido adquiere, creo, para lo cómico*].

[39.] « ╫ *237* ‖»: *og Drømmen aner, at Gud ikke er de Frommes Gud, men de Ugudeliges, og at man maa være en Ugudelig for at blive Guds Ugdvalte, og Drømmens Rædsel er denne*

Modsigelse [Kierkegaard, p. 237]. [*Y el sueño insinúa que Dios no es el Dios de los piadosos, sino de los impíos, y que para que Dios singulariza a uno, tiene que ser una persona impía, y el horror de este sueño es esta contradicción*].

[40.] « 239 –vol[untad]. y pensam[iento] »: *Mon den Mand, der vil være riig i Verden, er reflexionssyg, naar han urokkeligt holder dette fast, men i Calculens Form beregner Alt, uden at forandre sin første Plan... Det er dette jeg ogsaa vil; forandres jeg, da er det mod min Villie; Gud skee Lov og Priis, indtil Dato er det ikke skeet* [Kierkegaard, p. 239]. [*Me pregunto si el hombre que quiere ser rico en este mundo es morbosamente reflexivo al adherirse firmemente a su resolución pero en la forma de un cálculo se hace cargo de todo sin cambiar su plan inicial; me pregunto si es morbosamente reflexivo al adherirse a su resolución, pero al ver que no funcionará con un método, elige otro... Esto es lo que realmente quiero; si cambio, será contra mi voluntad; a Dios gracias, hasta la fecha esto no ha ocurrido*].

[41.] « 243 »: *Som Mulighed er jeg god nok, men idet jeg i Katastrophen vil telegne mig de religeuse Forbilleder, møder en philosophisk Tvivl, som jege ikke vil udtale som saadan ikke til et eneste Menneske... Disponeret som jeg er i den religieuse Katastrophe, griber jeg efter Paradigmet, men see! Paradigmet jan jeg slet ikke forstaee...* [Kierkegaard, p. 243]. [*Como posibilidad, estoy bien, pero en el punto de crisis, quiero apoderarme de los prototipos religiosos, encuentro una duda filosófica que no quisiera expresar como tal a una sola persona... Predispuesto como estoy, en el punto de la crisis religiosa, intento alcanzar el paradigma, pero ¡mira!, no puedo entender el paradigma de ninguna manera*].

[42.] « 270 »: *Den skjulte Sorg maa selv opfinde og producere Reflexione-Muligheden, saa ere det forførerisk for Sorgen, at fastholde den; og dette er Vanvidets Fæstepenge* [Kierkegaard, p. 254]. [*La angustia oculta tiene ella misma que inventar y producir la posibilidad de la reflexión. Entonces, es seductivo que la mantenga la angustia; y este es el apego de la locura*].

[43.] « 299 »: *Et Liv, der vil arbeide for Ideen, kan jeg vorstaee, udenfor den er det mig, umuligt væsentligen at sympathisere med Nogen, han være lykkelig eller ulykkelig* [Kierkegaard, p. 301]. [*Una vida que funcionará para la idea es algo que comprendo. Fuera de ella, es imposible sentirás simpatías para alguien, sea feliz o infeliz*].

[44.] « 324 »: *Der er intet Nyt under Solen, siger Salomo. Nu vel, det faaer saa være, værre et det, naar der slet Intet skeer* [Kierkegaard, p. 324]. [*No hay nada nuevo bajo el sol, dice Salomón. Pues, así sea, pero es peor cuando no ocurre absolutamente nada*].

[45.] « 341 »: *og idet jeg producerer min egen Inderlighed, forstaaer jeg disse Ord: homo sum, nihil humani a me alienum puto. Men i human Forstand kan Ingen danne sig efter mig, og endnu mindre er jeg i historisk Forstand prototypisk for noget Menneske* [Kierkegaard, p. 341]. [*Y cuando estoy generando mi propia interioridad, entiendo estas palabras: homo sum, nihil humani a me alienum puto. Sin embargo, como ser humano, nadie puede tomarme por su modelo, pues desde el punto de vista histórico, soy menos un modelo para un ser humano*].

[46.] « 342 »: *Ved al umiddelbar Existents gjelder det, ikke at faae Modsætningen at see, thi da er det Umiddelbare tabt; i Aands-Existentsen gjelder det at holde Modsætningen ud, men tillige at holde den fra sig i Frihed* [Kierkegaard, p. 342]. [*Dentro de toda la existencia inmediata, es mejor no dar testimonio de la contradicción a menos que perezca la inmediatez. En la existencia del espíritu, la contradicción tiene que aguantarse, aunque también mantenida a distancia en la libertad*].

[47.] « 354 »: ... *saa lærte man flere deeltagende Familier at Kjende, sluttede sig til dem, og*

saa døde man. Og hvorfor skulde det ikke være glædeligt..., saa vilde jeg hellere hverken have uleiliget Professoren eller Pastoren, men have hørt Ulvenes Tuden og lært Gud at kjende [Kierkegaard, p. 354]. [*Entonces conoció a muchas familias amistosas, se reunía con ellas y entonces murió. ¿Por qué no tener una juventud dichosa?... Pero, por mi parte, yo habría preferido no molestar profesores ni pastores, sino escuchar a los lobos aullar y aprender a conocer a Dios*].

[48.] « 357 »: *Hvad Evigheden angaaer, da er det mit Haab, at vi der ville blive hinanden forstaaelige, og at hun der vil tilgive mir. I Tiden bliver det en dialektisk Braad i min Smerte, der saarer mig paa mange Maader...* [Kierkegaard, p. 357]. [*En lo que concierne a la eternidad, abrigo la esperanza de que podamos entendernos y que ella me perdone. Con el tiempo, se hace un acicate dialéctico en mi dolor que me hiere en muchos modos...*].

[49.] « 362 »: *Min Sympathi bringer mig dog tilsidst til Bettelstaven. Det gaaer mig som hiin Engelskmand, der kom i Pengeforlegenhed uagtet han havde en Note paa 500 £ i sin Haand — men Ingen kunde bytte den i Landsbyen, hvor han var* [Kierkegaard, p. 362]. [*Mi simpatía, empero, me reduce al cayado de un mendigo. Soy como el inglés que se encontró en apuros a pesar de tener en sus manos un billete de £500, pero nadie de la pequeña aldea donde estaba podía darle cambio*].

[50.] « 364 · 365 »: *Men taler Evigheden da saa letsindigt om Skylden? Tiden gjør det idetmindste ikke; den vil nok lære fremdeles hvad den har lært mig, at et Liv er noget mere end igaaraftes. Men Evigheden vil jo ogsaa helbrede al Sygdom, give den Døve Hørelsen, den Blinde Synet, og den Vonskabte Legemets Skjønhed, saaledes vil den ogsaa helbrede mig* [Kierkegaard 364-365]. [*Mas, ¿habla la eternidad con tanta frivolidad sobre la culpabilidad? Por lo menos, no hace así el tiempo. Sin duda, aun me enseñará lo que me ha enseñado: que una vida es algo más que la noche pasada. Pero la eternidad curará también desde luego toda enfermedad, dando la audición a los sordos y la visión a los ciegos y la hermosura física a los disformes, así que también me sanará a mí*].

[51.] « Don Quijote 375 »: *Som bekjendt troede Don Quixote, at han selv var en vandrende Ridder. I denne Idee culminerer hans Galskab ingenlunde; Cervantes er dybsindigere. Da Don Quixote er bleven helbredet af sin Sygdom, og Licentiaten allerede begynder at haabe paa hans Forstand, vil han dog prøve ham en Smule...* [Kierkegaard 375]. [*Bien se ha sabido que don Quijote se creía un caballero andante. Su locura no culmina en esta idea– Cervantes es más profundo. Cuando don Quijote se ha curado de su enfermedad, y el licenciado ya empieza a esperar que haya recuperado su cordura, quiere ponerle a la prueba...*].

[52.] « 382 »: *Idet nu Kjærligheden selv er bleven dialektisk, maa Poesien slippen den, thi det at den er bleven dialektisk betyder... at Digteren ikke kan faae sin Opgave...* [Kierkegaard, p. 382]. [*Ahora bien, cuando el amor mismo se ha hecho dialéctico, la poesía tiene que renunciarla, porque el haberse hecho dialéctico significa ... que el poeta no puede emprender su tarea ...*].

[53.] «estadio estético o político, ético o filosófico, teológico o religioso 384» [Kierkegaard dividía las esferas de la existencia del ser humano en tres, la estética, la ética y la religiosa, y Unamuno en su anotación asocia lo político al primero, lo filosófico al segundo y lo religioso al tercero con independencia del texto aquí anotado. Ver anotación "[74.]".]: *Allerede Aristoteles har inddeelt Menenskene i: theologoi, philosophoi, politikoi* [Kierkegaard 383-384]. [*Aristóteles ya ha dividido a los seres humanos en teólogos, filósofos, políticos*].

[54.] « 387 »: *i Ideen betegner et Guds Forhold i den videste Omfang, og indenfor dette*

Omfang er den en Mangfoldighed af nærmere Bestemmelser [Kierkegaard, pp. 386-387]. [*La inmanencia a la idea es una relación a Dios de la envergadura más amplia, y dentro de esta envergadura hay una multitud de determinantes más específicos*].

[55.] «Selvtaenker (culto-pensador) 402--» [ver anotación "[109.]"]: *I Experimentet maa der derfor falde som Reflex af Verdenskundkaben, han mangler...* [Kierkegaard, p. 402]. [*En el experimento, cierta luz ridícula tiene que caer sobre él [el que hace el experimento] como reflejo de su falta de conocimiento del mundo*].

[56.] « /410/ – »: … *en Taler... saa skal han vel kunne gjøre dybt Indtryk paa sine Tilhørere, men ogsaa gjøre det til en satirisk Sandhed over sig selv, hvad Socrates sagde omVeltalenheden, at den er en bedragersk Kunst* [Kierkegaard, p. 410]. [*Un conferenciante, pues, puede impresionar profundamente a su público, pero también expresa una verdad satírica sobre sí mismo, prueba de lo que decía Sócrates de la retórica: es un arte fraudulento*].

[57.] « 414 — »: *Tilværelsen er lumsk og har mange Tryllemidler, hvormed den fanger efter Eventyreren; og Den, som fanges,... ham gjøres der just ikke noget høiere Væsen ud af* [Kierkegaard, p. 414]. *La vida es pérfida, y tiene muchos hechizos con que intenta captar al aventurero; y la persona captada... no es precisamente un ser más elevado*].

[58.] « 424 — »: *jeg finder en stor Glæde i at bukke, og har aldrig misundt Napoleon hans Storhed, men vel de to Kammerherrer, der aabnede Døren for ham, den Lykke, at være den ene... og siger: Keiseren* [Kierkegaard, p. 424]. [*Encuentro mucha alegría en inclinarme, y nunca he envidiado la grandeza de Napoleón, pero sí he envidiado a los dos camareros que abrían la puerta para él, y que gozaban de la buena fortuna de decir: "¡El emperador!"*].

[59.] « 431— »: *jeg seer i Forholdet mellem det Æsthetiske og det Religieuse atter Eenheden af det Comiske og det Tragiske, som de danne, naar man sætter dem sammen* [Kierkegaard, p. 431]. [*Veo en la relación entre lo estético y lo religioso la unidad de lo cómico y lo trágico cuando se colocan juntos*].

[60.] « **439** — »: *Diedrik Menschenschrek er comisk, fordi hans Courage er en indbilt Mulighed, og derfor opløses hans Virkelighed i Tomhed. Men hiin Mulighed for ethvert Menneske er ingen indbilt Mulighed, men en real Mulighed, han kan, saa siger dan Religieuse, blive det Høieste, fordi han er lagt an efter det Høieste* [Kierkegaard, p. 439]. [*Diedrik Menschenschrek es cómico porque su coraje es una posibilidad imaginada, y por eso su actualidad se disuelve en nada. Pero aquella posibilidad para todos no es imaginaria sino real; puede hacerse el más elevado porque le compete la elevación*].

[61.] « Xantippe 439 — »: *Saaledes war Socrates lykkeligt gift med Xantippe; han vilde i hele Grækenland ikke have fundet Magen; thi Ironiens gamle Stormester behøvede en Saaden for at udvikle sig* [Kierkegaard, p. 439]. [*Así, pues, Sócrates tenía suerte en estar casado con Xantipa; no habría encontrado su igual en toda Grecia, pues aquel gran maestro de la ironía necesitaba de semejante persona para su propio desarrollo*].

[62.] « 442 »: *Ikke uvittige siger saaledes en lystig Fyr hos Scribe: at da han aldrig har legt nogen Plan, har han heller aldrig havt den Bekymring, at see den mislykket; ...* [Kierkegaard, p. 442]. [*Así, pues, es bastante ingenioso que un tipo alegre de una de las comedias de Scribe dijera que, puesto que nunca hizo ningún plan, tampoco tenía la preocupación de verlo fracasar*].

[63.] « 454 — »: *Og som Den, der gaaer i den store Skov, forundret over det Hele... saaledes gaaer man blandt Folkemængden, forundret over Sprogets vidunderliege Gave...*[Kierkegaard, p. 454]. [*Y así como alguien, que camina por el gran bosque, [queda] asombrado por todo..., anda entre la muchedumbre, asombrado por el don maravilloso*

del lenguaje...].

[64.] « 457 »: *Han er i en anden Sphære en Forfører. Iført Spotten og skuffende ved den er han i sit Inderste en Sværmer. Han sidder ogsaa bestandigt næst hos hvor Forsamling er, ... naar den uerfarne Ynglings Øre gjerne drikker den falske Lærdom* [Kierkegaard, p. 457]. [*Es un seductor de otra esfera. Adornado de la burla y por ello engañoso, en el fondo es un entusiasmado. Sigue sentado junto a la reunión de la gente, y también le encantan los momentos más serenos cuando los oídos de los jóvenes se embeben de sus enseñanzas falsas*].

[65.] «*que significa la moda 66*»: *Moden er ikki aabenbaar Vellyst, ikke tolereret Udsvævelse, men en Uanstændighedens Snighandel, der er autoriseret som Velanstændighed* [Kierkegaard, p. 66]. [*La moda no es la sensualidad abierta, ni la disipación aguantada, sino un contrabando de incorrección, autorizado como correcto*].

[66.] « 375 — »: [Ver anotación "[51.]"].

[67.] «tontina 377»: *Börne har sagt et lykkeligt Ord: "at det gaaer med de enkelte Sværmere i Forhold til hinanden som med Deeltagerne i en Tontine, efterhaanden som de uddøe, bliver Portionen større for de Tilbageblevne"* [Kierkegaard, p. 377]. [*Börne ha dicho muy bien, "Lo mismo ocurre a los entusiastas individuales en sus relaciones entre sí como a los accionistas en una tontina-- poco a poco, a medida que se mueren, las acciones aumentan en valor para los sobrevivientes"*].

[68.] «felicidad absurda 102»: *At nøies med at befinde sig vil, at være lykkelig o. s. v. er Fortabelse, naar denne Lykke er baseret paa Tankeløshed, eller Feighed, eller et verdsligt Sinds elendige Forgudelse af Tilværelsen* [Kierkegaard, p. 106]. [*Contentarse con serse, con ser feliz, etc., es la perdición cuando esta felicidad se basa en inconsideración o en cobardía o en una mente mundial*].

[69.] «la resolución positiva 104»: *Ægsteskabets Beslutning er en positiv Beslutning og egentligen den positiveste af alle*... [Kierkegaard, p. 103]. [*La resolución positiva se refiere al matrimonio como a la resolución más positiva de todas*].

[70.] «Discurrir de diferencia de sexos y superioridad etc. cosa de haraganes y de solteros 119—»: *Min korte og eenfoldige Mening er, at Qvinden er vel at saa god som Manden... Enhver vidtløftigere Udførelse af Forskjellen mellem Kjønnet, eller Overveielse af, hvilket Kjøn der har Fortrinnet, et en ørkesløs Tankesyssel for Lediggængere og for Pebersvende* [Kierkegaard, p. 119]. [*Mi opinión breve y sencilla es que la mujer es tan buena como el hombre... Cualquier intento más agresivo de perseguir la diferencia entre los sexos o la consideración de cuál de los dos lleva la ventaja es un esfuerzo mental inútil para los ociosos y los solteros*].

[71.] «*el celibato llena antes la ciudad de D[ios]. y trae el fin del siglo según San Agustín 140--*»: *Lichtenberg siger etsteds, at der gives Recensenter, der med et eneste Pennestrøg ere ude over enhver den sunde Forstands Grændse, saaledes synes ogsaa en saadan hastenden Tænker ikke at faae Tid til saa meget som blot at begynde paa Eftersætning af sin Forudsætning. Hvad Augustinus lærer om, at ved Coelebatets Hjælp multo citius civitus dei compleretur, et acceleraretur terminus seculi, det synes en saaden Tænker at ville gjøre Alvor af, men som for Spog…* [Kierkegaard, p. 140]. [*Lichtenberg sostiene en alguna parte que hay críticos que con un plumazo han cruzado toda barrera de razonamiento sólido. Asimismo, un pensador impaciente de este tipo parece no encontrar tiempo siquiera para empezar la conclusión de su cláusula condicional. Esta especie de pensador, al parecer, no quiere seguir la doctrina de Agustín de que, por medio del celibato, multo citius civitas dei compleretur, et accelaretur terminus seculi, aunque en broma, porque no podemos esperar*

que una objeción de esta especie tenga un fondo religioso como el de Agustín].

[72.] «Goethe etic.e psear qe un seductor /**142**/»: *Skulde jeg nævne et Exempel paa Forelskelsens Misvisning, saa vil jeg naevne Goethe, som han har fremstillet sig selv i aus meinem Leben... men der er ... een Ting, som Ægsteskabet ikke forstaaer, om det end, som sagt, er vormildet i Spøg, der forstaaer ikke Spøg, og der er foruden Forførerens endnu en Modsætning til den gode Beslutning: det er Ugflugter* [Kierkegaard, p. 142]. [*Si debiera mencionar un ejemplo engañoso de enamorarse, mencionaría a Goethe, según se ha representado en Aus meinem Leben… pero hay una cosa que el matrimonio no entiende, aun si, según se ha dicho, toma la forma de bromas, y además de la contradicción del seductor, hay otra ante la buena decisión, a saber, los subterfugios*].

[73.] « 423– »: *Den æsthetiske Helt er stor ved at seire, den religieuse Helt stor ved at lide* [Kierkegaard, p. 423]. [*El héroe estético sobresale en vencer, el héroe religioso en padecer*].

[74.] « **/443/** »: *Der gives 3 Existenz-Sphærer: den æsthetiske, den ethiske, den religieuse. Den Metaphysiske er Abstraktionen, og der er intet Menneske, som existerer metaphysisk. Det Metaphysiske, det Ontologiske er, men det er ikke til, thi naar det er til er det i det Æsthetiske, i det Ethiske, i det Religieuse*... [Kierkegaard, p. 443]. [*Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. Lo metafísico es toda una abstracción, y nadie existe de una forma metafísica. Lo metafísico, lo ontológico es, pero no existe, pues al existir, existe en lo estético, en lo ético, en lo religioso...*].

___ 0 ___

[Anotaciones escritas un mes después de la muerte de su mujer,
Concha Lizárraga, en julio de 1934]

[75.] « 91 »: *Ved hende er jeg Mand, thi kun Ægtemanden er den aegte Mand...* [Kierkegaard, p. 91]. [*Por ella [mi mujer] soy hombre, pues solo el marido es un hombre auténtico*].

[76.] « **/92/**– »: *Om jeg nemlig kunde være Noget for Flere ved at være Forfatter, jed foretrækker langt at være saa meget som, muligt for min Hustru. Jeg er hendes Mand, ved* Ægteskabet*, det vil sige, ved* Ægteskabet *bled Corsoen aabnet for mig, den Løbebane, der er mit Rhodus og min Dandseplads; jeg er hendes Ven, o! at jeg maatte være det i Hjertets Oprigtighed, o! ...* [Kierkegaard, p. 92]. [*Si pudiera significar algo a otras personas siendo autor, preferiría con mucho significar lo más posible a mi mujer. Soy su marido por el matrimonio-- vale decir, mediante el matrimonio, me hago elegible para el premio, la pista que es mi Rodas y mi lugar para bailar; yo soy su amigo-- ¡oh, ojalá lo sea con toda la sinceridad de mi corazón! ...*].

[77.] « 110 »: *der gives mellem Himmel og Jord intet saa concret som et Ægsteskab og det ægsteskabelige Forhold, Intet saa uudtømmeligt; selv det Ubetydeligste har sin Betydning, og medens den ægsteskabelige Forpligtelse elastik omspaender en Levetid…* [Kierkegaard, p. 110]. [*No hay nada tan concreto entre el cielo y la tierra como el matrimonio, nada tan inagotable; hasta lo más insignificante tiene su significación, y mientras el compromiso matrimonial se extiende con flexibilidad durante toda la vida, ... rodea el momento ... con igual elasticidad*].

[78.] « **124** »: [Ver cita [32.]]

[79.] **«** *///**126**///—* **»**: *Ak! selv redelige Mennesker have bedraget til den sørgelege Forvexling... at hun blomstrer kun et Øieblick, at dette er Elskovens Tid, og at man elster kun*

een Gang. Rigtigt, man elsker kun een Gang, men Qvinden tiltager netop i Skjønhed med Aarene, og er saa langt fra at aftage, at den første Skjønhed kun er noget Tvivlsomt i Sammenligning med den senere [Kierkegaard, pp. 125-127]. [*¡Ay!, hasta la gente recta ha contribuido a la noción lamentable y errónea que aprehende con excesivo celo la joven impulsiva... la noción errónea de que la única hermosura de una muchacha es la primera belleza de la juventud. Es cierto, uno ama tan solo una vez, pero con los años una mujer aumenta en belleza y la suya dista tanto de disminuir que la primera belleza es cuestionable comparada a la más tardía*].

[80.] « 185 »: *Min Beslutning betød for mig: hende eller Du gifter Dig slet ikke. Det var Indsatsen* [Kierkegaard, p. 185]. [*Para mí, quería decir mi resolución: cásate con ella o no te cases jamás. Eso estaba en juego*].

[81.] « 188 »: *Jeg er jo en Morder, jeg har jo et Menneskes Liv paa min Samvittighed! Men saa kan man jo med Føie tye til Klostret? Nei! Det Eneste, en Morder ellers har at vente, er sin Dom, jeg venter en Dom, der skal algjøre, om jeg var en Morder, thi hum lever jo endnu. O! Rædsel ewis det var en Overdriveln, en øieblikkelig Stemning, hvis det var en Afmagtens Trods, der bragte dette Ord over hendes og hendes Omgivelses Læber!* [Kierkegaard, p. 188]. [*Soy asesino; ¡mi conciencia lleva la carga de una vida humana! Pero ¿puede uno refugiarse en un monasterio? ¡No! De ordinario, lo único que tiene que esperar un asesino es el veredicto; espero el mío que determinará si yo fui asesino, pues ella de hecho sigue viva*].

[82.] « /189/ »: *Men døer hun, jeg kan ikke overleve hende, jeg kan det ikke. Men intet Øieblick før, at ikke min Død giver hende en Forklaring, som jeg jo netop vilde offre mit Liv for at holde borte fra hende* [Kierkegaard, p. 189]. [*Pero si ella muere, no puedo sobrevivirla, no puedo. Pero ni un instante antes, a menos que mi muerte le diera una explicación que yo sacrificaría mi vida para ocultar de ella*].

[83.] « 200 »: *men hun kan sige som en Apostol har sagt det til den Værkbrudne: Sølv og Guld haver jeg ikke, men hvad jeg haver, det giver jeg Dig, stat op, vær karsk!* [Kierkegaard, pp. 199- 200]. [*uno puede decir como el apóstol al paralítico, "Oro y plata no tengo, pero lo que tengo te lo doy; ¡levántate, está bien!"*].

[84.] « **203** »: *Nei, thi det er usandt hvad Skriften siger, at der i Graven er ingen Erindring, jeg vil erindre hende. I Evigheden? Er der Tid til ut sove? I Evigheden!* [Kierkegaard, p. 203]. [*No, la Escritura falta a la verdad al decir que no hay recuerdo en la tumba, porque yo la recordaré. ¡En la eternidad!*].

[85.] « 204 »: *Saaledes er der for den Umiddelbare ingen absolut Distinction mellem hvor Ideen bryder sig i Tanken og Sproget som Ædelstenen i Straaleglandsen, og hvor dette mangler, ...* [Kierkegaard, p. 204]. [*Asimismo, para la persona inmediata, no hay absoluta distinción entre la idea que irrumpe en el pensamiento y el lenguaje como hace la joya preciosa en su brillantez, y la idea en que falta esta*].

[86.] « 205 »: *Hvad jeg skriver om Morgenen er fra det Forbigangne, og tilhorer det forgangne Aar, hvad jeg nu skriver, disse mine "Nattetanker," er Journalen for det løbende Aar. Det løbende Aar! Hvilken forfærdelig Spot over mig ligger der ikke i dette Ord. Dersom et Menneske havde opfundet Sproget, vilde jeg troe, han havde obfundet dette Ord for at haane mig* [Kierkegaard, p. 205]. [*Lo que escribo por la mañana es del pasado y pertenece al año pasado; lo que ahora escribo. Estos "pensamientos nocturnos" míos, son mi diario íntimo para el año que corre. ¡El año que corre! ¡Qué burla más terrible de mí contiene esa expresión! Si un ser humano hubiera inventado el habla, yo creería que él había inventado esa expresión para ridiculizarme*].

[87.] « 209 »: *Her vilde selv en Digter af Rang bryde af, men Shakspeare veed at tale Lidenskabens Sprog flyenden...* [Kierkegaard, p. 209]. [*En este punto un poeta eminente se callaría, pero Shakespeare sabe hablar el lenguaje de la pasión con fluidez...*].

[88.] « 218 »: *Indesluttethed, Taushed (den teleologiske Suspension af den Pfligt at tale Sandhed) er en reen formel Bestemmelse, og kan derfor ligesaa got være Form for det Gode som for det Onde* [Kierkegaard, p. 218]. [*Conflicto, silencio (la suspensión del deber teleológico de decir la verdad), es una cualificación estrictamente formal y por eso puede ser la forma para el Bien como para el Mal*].

[89.] « //223/ »: *for hende er Gud saa noget nær hvad man tænker sig ved an ældre godmodig Onkel, der for gode Ord gjør Alt, som Barnet vil have det. Derfor holder man unendeligt meget af denne Onkel. Man har tillige en vis uforklarlig Ærefrygt for Gud, som ikke bliver til mere... Men Resignation, uendlig Resignation, Aands Forhold, ... er der ikke Tanke om* [Kierkegaard, p. 223]. [*Para ella Dios es en gran parte como uno se imagina a un simpático tío anciano quien por una sola palabra dulce hace todo lo que quiere la niña, así como la niña lo desea. Por eso ella quiere tanto a su tío. Uno tiene también cierto temor inexplicable hacia Dios el cual no deviene nada más... Pero la resignación, infinita resignación, la relación del espíritu-- no se le ocurre a ella*].

[90.] « 225 »: *for mig er dog det Religieuse saaledes den sande Mening i Tilværelsen, at den forfærder mig, hvis hun blot helbredes i Timelighedens Bestemmelser* [Kierkegaard, pp. 225-226]. [*Para mí lo religioso es sin embargo en tan gran parte el verdadero sentido de la vida, que me aterriza si ella [la amada] se cura solo en categorías temporales*].

[91.] « 226 »: *hvis altsaa Religieusitet skal gaee i Spand med Geni og Talent, saa er jeg afmægtig, thi denne Tanke er egentlig mit Livs Tanke, der giver mig selv Frimodighed til ikke at misunde den Udmærkede og Begunstigede...* [Kierkegaard, p. 226]. [*Si, pues, la religiosidad ha de acompañar el genio y el talento, entonces soy impotente, pues este pensamiento es realmente el pensamiento de mi vida, el cual me da osadía para no envidiar a los sobresalientes y a los talentosos*].

[92.] « 227 »: *Reflexion er dog aldeles uudtømmelig. Den bærer sig egentlig ad ligesom Tordenskjold: det er de samme Tropper, den bruger, men naar de ere marcherede forbi, bøie de om ad en Tvergade, faae en anden Mondering paa, og saa fortsættes, Paraden– af den talløse Besætning* [Kierkegaard, p. 227]. [*La reflexión, empero, es totalmente inagotable. Actúa de la misma manera de Tordenskjold: emplea a las mismas tropas,– cuando se han ido marchando, bajan por una calle lateral, se ponen otro uniforme, y así sigue el desfile– la innumerable guarnición*].

[93.] « 229 »: *Men en Katastrophe kan jo skabe et Menneske om, og den var dog maaskee en gyldig Anelse i hendes Sjel, dette Ønske, denne Higen. Hvad Under, at jeg ikke forstod det, jeg, som fra min tidligste Ungdom har levet i den bestandige Modsigelse mellem i mit Forhold til den Enkelte at synes begavet og i mit still Sind være overbeviist om, at jeg ikke duede til Noget.* [Kierkegaard, p. 229]. [*Pero una catástrofe puede transformar a un ser humano, y este deseo, este anhelo, podría ser un presentimiento válido en su alma. ¿Cómo asombrarme de no haberlo entendido? Yo, desde la niñez, he vivido en mi mente quieta talentoso al parecer pero convencido de no servir para nada*].

[94.] « 264 »: *En nysgjerrigt interesseret Iagttager seer Meget; en videnskabeligt interesseret Iagttager er Aere værd; en bekymret interesseret Iagttager seer, hvad Andre ikke see, men en sindssvag Iagttager seer maaskee mest, hans Iagttagelser ere skarpere og mere upholdende...* [Kierkegaard, p. 264]. [*Ve mucho un observador curiosamente interesado; es digno de respeto un observador científicamente interesado; un observador hacia atrás observa quizás lo más, con observaciones más agudas y duraderas*].

[95.] « 273 »: *Man tænke Evigheden ind i en saadan Forvirring, man tænke et saadant Menneske paa Dommens-Dag, man høre Guds Røst: "har Du troet?" — man høre Svaret: "Troen er det Umiddelbare, det Umiddelbare bør man ikke blive staaende ved, det gjørde man i Middelalderen, men siden Hegel gaaer man videre, dog indrømmer man, at den er det Umiddelbare og det Umiddelbare er, man imødeseer et nyt Skrift"* [Kierkegaard, p. 273]. [*Imagínese la eternidad en una confusión así, imagínese a un hombre así el Día del Juicio; imagínese la voz de Dios: "¿Has creído?" Imagínese la respuesta, "La fe es lo inmediato". Uno no debe detenerse con lo inmediato, así como hacían en la Edad Media. Desde Hegel, uno va más allá. Con todo, uno confiesa que es lo inmediato, y que lo inmediato existe, aunque prevé un nuevo tratado*].

[96.] « 282 »: *Men i en Kirke fristes jeg saa let til at betragte Sagen evigt, og evigt seet kan jeg jo gjerne sige det Sande, men i Tiden ikke, eller endnu ikke* [Kierkegaard, p. 282]. [*Mas en una iglesia, estoy tan tentado a mirar el asunto de un modo eterno, y en un sentido eterno puedo de cierto decir la verdad, pero no en el tiempo o, más bien, todavía no*].

[97.] « /**295/** » « **+** »: *men idet Gud taler, bruger hat det Menneske selv, til for har han Magten og kan hvad Øieblik han vil knuse et Menneske… Han taler til enhver Individualitet, og i det Øieblik han taler til den, bruger han Individet selv for ved ham at sige ham, hvad han vil sige ham* [Kierkegaard, p. 295]. [*Pero cuando habla Dios, emplea a la persona con que habla, le habla a la persona a través de la persona misma… Habla a cada individualidad, y al instante de hablarle, se sirve del individuo mismo para decir a través de él lo que quiere decirle*].

[98.] « **/299// »**: *Fra det Første jeg har seet hende, i al den Tid hun i Haabets Form var min Gjenstand, har jeg kunnet tænke mig hende død, uden at tabe mit Fatning. Jeg vilde have følt Smerte, maaskee hele mit Liv, men det Evige havde strax været hos og det Evige et mig det Høieste… I Evighedens Bevidsthed, i Uendeligheden er hver af Parterne fri, og denne Frihed have de begge, medens de elske hinanden* [Kierkegaard p. 299]. [*Desde la primera vez que la vi, durante todo el tiempo que ella ha sido mi preocupación en la forma de la esperanza, he podido imaginarla muerta sin perder mi compostura. Habría sentido dolor, quizás toda la vida, pero lo eterno se habría apresurado por estar presente, y para mí lo eterno es supremo… En la conciencia de lo eterno, en la infinitud, cada uno de los miembros de la pareja está libre, y ambos tienen esta libertad mientras se aman*].

[99.] « **301**// »: *Hvad er Døden? En lille Standsning kun paa den engang betraadte Vei, hvis man blev Ideen tro. Men et Brud med Ideen er, at man faaer en forfeilet Retning* [Kierkegaard, p. 301]. [*¿Qué es la muerte? Solo una pequeña pausa en el sendero una vez pisado si uno permaneciera fiel a la Idea. Pero una ruptura con la Idea significa que uno ha tomado una dirección equivocada*].

[100.] « 314 »: *Det er en qvalfuld Straf over mig, saa qvalfuld som var Scenen i Tartarus: at skulle sidde saledes og vrænge ad mig selv* [Kierkegaard, pp. 314-315]. [*Es un autocastigo agonizante, tan agonizante como la escena de Tártaro, tener que hacerme muecas a mí mismo*].

[101.] « **331** »: *Sæt Marie Magdalene ingen Medvider havde havt i sin Skam, og hun kunde have lusket sig gjennem Livet med Æren, og i Døden lusket sig ud af Verden med Myrthekrandsen om sin Pande: mig synes, hun vandt ved sit Mod en anden Ære, mig synes, hun ligger i Døden uden Myrthekrands mere hædret end med denne* [Kierkegaard, p. 331]. [*Supóngase que María Magdalena nunca tuviera testigo de su vergüenza, y habría podido escabullirse a través de la vida con honor, y en la muerte escabullirse hacia fuera del mundo con una corona de mirto en el ceño. Me parece que en la muerte yace más honrada sin la corona de mirto que con ella*].

[102.] « 340 »: *... saa barmhjertig, saa rig er Tilværelsen: jo mindre man har, jo mere seer man. Tag en Bog, den maadeligste, der er skreven, men læs den med den Lidenskab, at det er den eneste, Du vil læse: Du læser tilsidst Alt ud af den ↄ: saa meget, som der var i Dig selv, og mere læste Du Dig dog aldrig til, om Du saa læste de bedst Bøger* [Kierkegaard, p. 340]. [*Tan caritativa, tan rica es la vida: cuanto menos uno tiene, tanto más ve. Toma un libro, el más pobre escrito, pero léelo con la pasión de ser él el único que leerás— en última instancia, leerás sacando todo lo que hay en él, tanto como había en ti mismo, y no podrías sacar más de la lectura aun si leyeras el mejor de los libros*].

[103.] « 345 »: *Ganske uden Mening kan jeg ikke leve, lidt maa jeg have, det kan blive lidt nok* [Kierkegaard, p. 345]. [*Sin sentido del todo no puedo vivir; debo tener un poco; puede ser muy poco*].

[104.] « 348 »: *Som Skriften siger, at en Afgud er Intet i Verden, saaledes kan det vel være, at jeg ender med at være slet Intet, netop fordi jeg var hende en Afgud* [Kierkegaard, p. 348]. [*Así como dice la Escritura que un ídolo no tiene existencia real en el mundo, bien puede ser que termine yo como un nadie sencillamente por haber sido un ídolo para ella*].

[105.] « 358 »: *Hvor er Tilværelsen saa consequent! Der er ikke Noget sandt i een Sphære, som ikke er det i den anden. Hvilken dyb Alvor, at Tilværelsens Love ere saadanne, at Enhver maa tjene dem enten han vil eller ei* [Kierkegaard, p. 358]. [*¡Qué consecuente es la vida! No hay nada que es verdadero en una esfera y que no sea verdadero en otra. ¡Qué seriedad más profunda es el hecho de que las leyes de la vida son tales, que todos tienen que servirles, quieran o no!*].

[106.] « 393 »: *I Aandsstyrke til paa eengang at see det Comiske og det Tragiske i det Samme culminerer Hedenskabet. I den høier Lidenskab, der ud af denne Eenhed vælger det Tragiske, begynder Religieusiteten, det vil sige den Religieusitet, for hvilken Umiddelbarheden er forbi-- og denne skal jo I vor Tid være forbi for Alle, saa sige de* [Kierkegaard, p. 393]. [*El paganismo culmina en la fortaleza mental de ver al mismo tiempo lo cómico y lo trágico en la misma cosa. En la pasión más elevada, que elige la parte trágica de esta unión, comienza la religiosidad, para la cual ha terminado la inmediatez, y esto ocurre en nuestra época, según dicen*].

[107.] « 398 »: *Heri ligger netop det Dæmoniske, at han i en anet Mulighed ikke vil forholde sig til sig selv i sin religieuse Idee, men gribe hende i æsthetiske Kategorier og besvige det Ethiske en lille Smule, som var han, hvis han er skyldig, mindre skyldig, fordi hun slap godt derfra...* [Kierkegaard, p. 398]. [*Precisamente aquí reposa lo demoníaco-- el hecho de que con un presentimiento de una posibilidad de que él esté indispuesto a relacionarse consigo mismo en su idea religiosa, pero comprende a la amada en categorías estéticas y engaña un poco lo ético como si fuera-- si es culpable— menos culpable porque ella saliera bien de la situación*].

[108.] « 399 »: *Dette er Indesluttethedens abstrakteste Form, naar den er et høiere Livs Anticipation i Mulighedens Fortættelse. Derfor siger han aldrig, hvad hans Indesluttethed indeholder, men kun at den er der… Men det veed han ikke…* [Kierkegaard, p. 399]. [*Esta es la forma más abstracta del estado de reserva, cuando es el anticipo de una vida más elevada en la condensación de la posibilidad. Por eso [el individuo reservado] nunca dice lo que contiene su reserva, sino que solo está ahí*].

[109.] « 402/ »: *Det, at han er Tænker, vil nu ikke sige, at han læser mange Bøger og agter at bestige Kathedret som Privat-Docent. Saadanne Tænkere kunne godt forene det Forskjellige, og saa have de jo ogsaa Mediationen. Han derimod er vesæntligen Selvtænker, og i den Forstand, at han altid maa have Ideen med sig for at existere* [Kierkegaard, p. 402]. [*El que sea pensador no significa que lea tantos libros y quiere montar el atril como un*

profesor adjunto. Tales pensadores bien pueden unir cosas ajenas y entonces adquieren también mediación. Él, sin embargo, es esencialmente un pensador independiente, en el sentido de que siempre tiene que ir acompañado de la idea para existir].

[110.] « 436 »: *vor Pamphilus skulde være glad, indtil vor Herre, naar det fandtes fornødent, sendte Fare. Hvad gjør Taleren her? Han bedrager. Istedenfor. at faae ham ud i Faren, hjaelper han ham til i religieus Indbildning at skulke sig fra Livet* [Kierkegaard, p. 436]. [*Nuestro Pánfilo sería feliz hasta que nuestro Señor, al verlo necesario, mandara un peligro. ¿Qué hace aquí el orador? Está engañando. En vez de sacarlo al peligro, lo ayuda por medio de una fantasía religiosa hacer novillos frente a la vida*].

[111.] «Shakespeare 334»: *wie das Wiegenkind osv. j. Shakespeare, Henrik VI, anden Del. 3. Akt 2. Scene ... in perpetuum for bestandigt...* [Kierkegaard, p. 334, nota]. [*El niño en la cuna, etc., Henry VI, Act III, sc. 2*].

[112.] «elogio de la lengua danesa 454»: *Jeg føler mig lykkelig ved at være bunden til mit Modersmaal, bunden som maaskee kun Faa et det, bunden som Adam var til Eva, fordi der ingen anden Qvinde var, bunden fordi det har været mig en Umulighed at lære noget andet Sprog og derved en Umulighed at fristes til at lade stolt og fornemt om det medfødte, men ogsaa glad ved at være bunden til et Modersmaal...*[Kierkegaard, p. 454]. [*Me siento feliz al verme ligado a mi lengua madre, ligado como pocos, unido como Adán fue a Eva porque no había otra mujer, unido porque ha sido imposible que yo aprenda otro idioma y así imposible que sienta la tentación de ser altanero sobre lo innato, aunque también feliz de estar unido a la lengua madre*].

Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Erster Band. Buch I. *Der Produktionsprocess des Kapitals*. Vierte, durchgesehene Auflage. Friedrich Engels (Herausg.). Hamburgo: Verlag von Otto Meissner, 1890. 739 pp.

En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b000721326&view=1up&seq=510&skin=2021

[Anotaciones en la contraportada]

317] 494, 455 (el socialismo destruye familia) 472, 475
410]

416, 478, 482, 489, 492, 502, 507, 510, 515, 516,521,

mejora clase obrera (!!!!) 535, (favorecer exportación mercancías, pero no da hambre) 549,

599, 597, 548, …, 580, 580, 584, 595

601, **602, 605, /608/** 613, 623, 642, 669, 670

688 **696** 719 **720-721** Proteccionismo **792**

726 **731** **/732/** **737**

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 46, ll. 18-21 « / »: *Der religiöse Wiederschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse... zur Natur darstellen.*

[2.] p. 55, ll. 10-14 « / »: *Nomadenvölker entwickeln zuerst die Geldform, weil... zum Produktenaustausch sollicirt.*

[3.] p. 54, ll. 8-9 « / »: *Sobald Dinge aber einmal im auswärtigen, werden sie auch ... zu Waaren.*

[4.] p. 125, ll. 13-14 del pie «ingenioso»: *Waarenbesitzer A mag so pfiffig sein seine Collegen B oder C übers Ohr zu hauen... schuldig bleiben.*

[5.] p. 317, ll. 11-15 « ||| »: *Die Grundlage aller entwickelten und durch Waarenaustausch vermittelten Theilung der Arbeit ist die Scheidung von Stadt und Land.*

[6.] p. 455, ll. 5-10 « || »: *Es ist jedoch nicht der Missbrauch der elterlichen Gewalt, der die direkte oder indirekte Exploitation unreifer Artbeitskräfte durch das Kapital schuf, sondern es ist umgekehrt die kapitalistische Exploitationsweise, welche die elterlische Gewalt, durch Aufhebung der ihr entsprechenden ökonomischen Grundlage, zu einem Missbrauch gemacht hat.*

[7.] p. 470, ll. 3-25 « | »: *In der Sphäre der Agrikultur wirkt die grosse Industrie insofern am revolutionärsten, als sie das Bollwerk der alten Gesellschaft vernichtet, den "Bauer", und ihm den Lohnarbeiter unterschiebt. Die socialen Umwaltzungsbedürfnisse und Gegensätze des Landes werden so mit denen der Stadt ausgeglichen. An der Stelle des gewohnheitsfaulsten und irrationellsten Betriebs tritt bewusste, technologische Anwendung der Wissenschaft. Die Zerreisung des ursprünglichen Familienbandes von Agrikultur und Manufaktur, welches die kindlich unentwickelte Gestalt beider umschlang, wird durch die kapitalistische Produktionsweise vollendet. Sie schaft aber zugleich die materiellen Voraussetzungen einer neuen, höheren Synthese, des Vereins von Agrikultur und Industrie,*

auf Grundlage ihrer gegensätzlich ausgearbeiteten Gestalten. Mit dem stets wachsenden Uebergewicht der städtischen Bevölkerung, die sie in grossen Centren zusammenhäuft, häuft die kapitalistische Produktion… die geschichtliche Bewegungskraft der Gesellschaft… das geistiger Leben der Landarbeiter.

[8.] p. 472, ll. 6-10 del pie « || »: *Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprocess Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz. Das Produkt verwandelt sich überhaupt aus dem unmittelbaren Produkt des individuellen Producenten in ein gesellschaftliches…*

[9.] p. 475, n. 1, ll. 1-4 « || »: *The very existence of the master-capitalists as a distinct class is dependent on the productiveness of industry." (Ramsay… p. 206). "If each man´s labour were but enough to produce his own food, there could be no property." (Ravenstone… p. 14, 15)*.

[10.] p. 476 [Unamuno escribe al margen izquierdo, «La agricultura medios de vida La industria medios de trabajo».]

[11.] p. 477, ll. 6 -10 del pie « // »: *Die äusseren Naturbedingungen zerfallen ökonomisch in zwei grossen Klassen, natürlichen Reichthum an Lebensmitteln, also Bodenfruchtbarkeit,… und natürlichen Reichthum an Arbeitsmitteln, wie lebendige Wassergefälle… u. s. w.*

[12.] p. 478, ll. 2-8 « // »: *Es ist nicht die absolute Fruchtbarkeit des Bodens, sondern seine Differenzirung, die Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Produkte, welche die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Theilung der Arbeit bildet und den Menschen durch den Wechsel der Naturumstände… zur Vermannigfachung seiner eignen Bedürfnisse… spornt.*

[13.] p. 482, ll. 12-15 « /// »: *In der platten Ebene erscheinen auch Erdhaufen als Hügel; man messe die Plattheit unsrer heutigen Bourgeoisie am Kaliber ihrer "grossen Geister."*

[14.] p. 489, ll. 14-19 « // »: *Alle hergebrachten Redensarten wider die Verkürzung des Arbeitstags unterstellen, dass das Phänomen sich unter den hier vorausgesetzen Umständen ereignet, während in der Wirklichkeit umgekehrt Wechsel in der Produktivität und Intensität der Arbeit entweder der Verkürzung des Arbeitstag vorhergehn oder ihr unmittelbar nachfolgen.*

[15.] p. 502, ll. 15-31 « / »: *als Werth oder Preis des Gesammtarbeitstags von 12 Stunden, welcher 6 unbezahlte Stunden enthält. Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Theilung des Arbeitstags in nothwendige Arbeit und Mehrarbeit… aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit. Bei der Frohnarbeit unterscheiden sich räumlich und zeitlich,… die Arbeit des Fröhners für sich selbst und seine Zwangsarbeit für den Grundherrn. Bei der Sklavenarbeit erscheint selbst der Theil des Arbeitstag… Bei der Lohnarbeit erscheint umgekehrt selbst die Mehrarbeit oder unbezahlte Arbeit als bezahlt. Dort verbirgt das EigenthumVerhältniss das Fürsichselbstarbeiten des Sklaven…*

[16.] p. 503 [Unamuno escribe al margen superior de la página: «alquilar al hombre por días ó por vida. Se compra al obrero, no su trabajo».]

[17.] p. 507, nota 33, cuatro últimas líneas « /// » *"The labourer is principally interested in the amount of wages" …Also der Arbeiter ist hauptsächlich interessirt in dem, was er erhält, dem nominellen Betrag des Lohns, nicht in dem, was er gibt, der Quantität der Arbeit!*

[18.] p. 510, ll. 1-15 « /// »: *Es ist allgemein bekannte Thatsache, dass, je länger der Arbeitstag in einem Industriezweig, um so niedriger der Arbeitslohn… Zunächst folgt aus dem Gesetz: "Bei gegebnen Preis der Arbeit hängt der Tages- oder Wochenlohn von der Quantität der gelieferten Arbeit ab", dass, je niedriger der Preis der Arbeit, desto grösser*

das Arbeitsquantum sein muss...

[19.] p. 515, ll. 6-11 « // »: *Während z. B. zwei Stück Waare... als Produkt einer Arbeitsstunde 6 d. werth sind, erhält der Arbeiter für sie einen Preis von 3 d. Der Stücklohn drückt unmittelbar in der That kein Werthverhältniss aus. Es handelt sich nicht darum, den Werth des Stücks durch die in ihm verkörperte Arbeitszeit zu messen, sondern umgekehrt die von Arbeiter verausgabte Arbeit durch die Zahl der von ihm producirten Stücke.*

[20.] p. 516, ll. 13-16 « || »: *Der Gewinn der Zwischenpersonen fliesst ausschliesslich aus der Differenz zwischen dem Arbeitspreis, den der Kapitalist zahlt, und dem Theil dieses Preises, den sie dem Arbeiter wirklich zukommen lassen. Diess System heisst in England charakterisch das "Sweating System" (Ausschweissungssystem). Andrerseits erlaubt das Stücklohn dem Kapitalisten mit dem Hauptarbeiter...*

[21.] p. 535, ll. 3-17, del pie: *Es thut nichts zur Sache, dass der Arbeiter seine individuelle Konsumtion sich selbst und nicht dem Kapitalisten zu lieb vollzieht. So bleibt der Konsum des Lastviehs nicht minder ein nothwendiges Moment des Produktionsprocesses, weil das Vieh selbst geniesst, was es frisst. Die beständige Erhaltung und Reproduktion der Arbeiterklasse bleibst beständige Bedingung für die Reproduktion des Kapitals... Es sorgt nur dafür, ihre individuelle Konsumtion möglichst auf das Nothwendige einzuschränken...*

[22.] p. 535, nota 8 « | habas»: *"Die Arbeiter in den Bergwerken Südamerika's, deren tägliches Geschäft (das schwerste vielleicht in der Welt) darin besteht, eine Last Erz, im Gewicht von 180-200 Pfund, aus einer Tiefe von 450 Fuss auf ihren Schultern zu Tage zu fördern, leben nur noch von Brod und Bohnen; sie würden das Brod allein zu Nahrung vorziehn, allein ihre Herrn, welche gefunden haben, dass sie mit Brod nicht so stark arbeiten können, behandeln sie wie Pferde, und zwingen sie die Bohnen zu essen; die Bohnen sind aber verhätnissmässig an Knochenerde weit reicher als das Brod"...*

[23.] p. 537, ll. 2-13 del pie « / »: *"Den Baumwollarbeiten mag gesagt werden, dass ihr Zufuhr zu gross ist..." Selbiger Potter setzt dann weiter aus einander, wie nützlich die Baumwollindustrie, wie "sie unzweifelhaft die Bevölkerung aus Irland und dem englischen Agrikulturdistrikten wegdrainert hat", wer ungeheuer ihr Umfang, wie sie im Jahr 1860 $^{5}/_{18}$ des ganzen englischen Exporthandels liefert...*

[24.] p. 538, ll. 2-18 « ||||| | " »: *Es fährt den fort: "Zeit... wird die nöthige Quantität produciren... Ich möchte dann die Frage stellen... ist es nicht die grösste Narrheit, daran zu denken, sie aufzugeben! ... Ich will zugeben, dass die Arbeiter nicht Eigenthum sind...; aber sie sind die Stärke beider; sie sind die geistige und geschulte Kraft, die in einer Generation nicht ersetzt werden kann; ... Man sagt uns, die Arbeiter selbst wünschen die Emigration. Es ist sehr natürlich, dass sie das thun... Reducirt, komprimirt das Baumwollgeschäft durch Wegnahme seiner Arbeitskraft...*

[25.] p. 549, ll. 3-11 « / »: *Und dennoch haben wir gesehn, dass die enfache Reproduktion hinreicht, um dieser ersten Operation -- soweit sie als isolitirter Vorgang gefasst war-- einen total veränderten Charakter aufzuprägen. "Parmi ceux qui se partagent le revenue national, les unes [die Arbeiter] y acquièrent chaque année un nouveau droit par un nouveau travail, les autres [die Kapitalisten] y ont acquis antérieurement un droit permanente par un travail primitif." (Sismondi, l. c., p. 111). Das Gebiet der Arbeit ist bekanntlich nicht die einzige, wo die Erstgeburt Wunder thut.*

[26.] p. 549, ll. 8-13 del pie « / »:*"Tous deux gagnaient encore; l'ouvrier parce qu'on lui avançait les fruits de son travail, [soll heissen: du travail gratuite d'autres ouvriers] avant quíl fût fait [soll heissen: avant que le sien ait porté de fruit]; le maître, parceque le travail de cet ouvrier valait plus que le salaire" [soll heissen: produisait plus de valeur que celle de son*

salaire].” Sismondi, l. c., p. 135.

[27.] p. 555, ll. 9-17 del pie « || »: *Als Fanatiker der Verwerthung des Werths zwingt er rücksichtlos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen, daher zu einer Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und zur Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist. Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solche theilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereichungstrieb.*

[28.] p. 557, ll. 16-21 « / »: *Auf einer gewissen Entwickelungshöhe wird ein konventioneller Grad von Verschwendung, die zugleich Schaustellung des Reichthums und daher Kreditsmittel ist, sogar zu einer Geschäftsnothwendigkeit des “unglücklichen” Kapitalisten.*

[29.] p. 579, ll. 16-19 « //// »: *Ausserdem dass sie die nie versagende Zufuhrquelle für Flotte und Armee, gäbe es ohne sie keinen Genuss und wäre das Produkt keines Landes verwerthbar.*

[30.] p. 584, ll. 5-14 « // »: *Man sieht: Im ersten Fall ist es nicht die Abnahme im absoluten oder proportionellen Wachtshum der Arbeitskraft oder Arbeiterbevölkerung, welche das Kapital überschüssig, sondern umgekehrt die Zunahme des Kapitals, welche die exploitable Arbeitskraft unzureichend macht.*

[31.] p. 596, ll. 10-13 « // »: *Ein abstraktes Populationsgesetz existirt nur für Pflanz und Thier, soweit der Mensch nicht geschichtlich eingreift.*

[32.] p. 601, ll. 1-4 del pie « // »: *Dennoch, würde morgen allgemein die Arbeit auf ein rationelles Mass beschränkt, und für die verschiednen Schichten der Arbeiterklasse wieder entsprechend nach Alter und Geschlecht abgestuft...*

[33.] p. 602, ll. 1-4 « // »: *Der grosse Mehrheit der jetzt “unproduktiven” Arbeiter müsste in “produktive” verwandelt werden.*

[34.] p. 602, ll. 14-24 « // » *Für die moderne Industrie mit ihrem zehnjährigen Cyclus..., wäre es in der That ein schönes Gesetz… so dass der Arbeitsmarkt bald relativ untervoll erscheint, weil das Kapital sich expandirt...*

[35.] p. 605, ll. 9-13 « §§»: *Die Nachfrage nach Arbeit ist nicht identisch mit Wachsthum des Kapitals… so dass zwei von einander unabhängige Potenzen auf einander einwirkten… Das Kapital agirt auf beiden Seiten zugleich.*

[36.] p. 605, ll. 16-40 « || »: *die Arbeitzufuhr von die Zufuhr von Arbeitern unabhängig macht… und sucht ihm durch Zwangsmittel unter die Arme zu greifen*.

[37.] p. 608, nota 87, ll. 3-4 « §§§§§ »: *“Iddio fa che gli uomini che esercitano mestieri di prima utilità nascono abbondantemente.” Galiani, l. c., p. 78.*

[38.] p. 613, nota 93 « ||| »: *Destutt de Tracy l. c. p. 231: “Les nations pauvres, c'est là où le peuple est à son aise; et les nations riches, c'est là où il est ordinairemente pauvre.”*

[39.] p. 623, ll. 8-15 del pie « // »: *Die den Fortschrift des Reichsthums begleitende “Verbesserung” (improvements) der Städte durch Niederreisen schlecht gebauter Viertel... Andrerseits weiss jeder, dass die Theuerkeit der Wohnungen im umgekehrten Verhältniss zu ihrer Güte steht...*

[40.] p. 642, ll. 2-13 « // »: *Andrerseits schäumte die industrielle Bourgeoisie auf von Ingrimm über die Denunciation der Fabrikzustände seitens der Grundaristokraten... wurde rechts und links Geburtshelfer der Wahrheit.*

[41.] p. 669, ll. 6-15 « // »: *Das Entvölkerung hat viel Land ausser Bebauung geworfen, das Bodenprodukt sehr vermindert... Das Mehrprodukt wuchs, obgleich das Gesammtprodukt, wovon es einen Bruchtheil bildet, abnahm.*

[42.] p. 670, ll. 1-22 del pie « ||| »: *Die Hungersnoth erschlug 1846 in Irland über eine Menschenmillion, aber nur arme Teufel. Sie that dem Reichthum des Landes nicht den geringsten Abbruch… Welches waren die Folgen für die zurückbleibenden… Irlands? Dass die relative Uebervölkerung heute so gross ist wie vor 1846…*

[43.] p. 678, ll. 3-8 del pie « |||| »: *Diese einbringliche Methode hat wie alles gute in dieser Welt ihren Missstand. Mit der Akkumulation der Grundrente in Irland hält Schritt die Akkumulation der Irländer in Amerika. Der durch Schaf und Ochs beseigte Ire ersteht auf der andren Seite des Oceans als Fenier. Und gegenüber den alter Seekönigen erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik.*

[44.] p. 688 «§§»: *Unter der Restauration der Stewards setzen die Grundeigenthümer eine Usurpation gesetzlich durch, die sich überall auf dem Kontinent auch ohne gesetzliche Weitläufigkeit vollzog. Sie hoben die Feudalverfassung des Bodens auf, d. h. sie schüttelten seine Leistungspflichten an den Staat ab, "entschädigten" den Staat durch Steueren auf die Baureschaft und übrige Volksmasse...*

[45.] p. 696, ll. 2-9 « ⫩ »: *Von 1814 bis 1820 wurden diese 15.000 Einwohner, ungefähr 3.000 Familien, systematisch erjagt und ausgerott. Alle ihre Dörfer wurden zerstört...*

[46.] p. 696, ll. 11-13 del pie « // »: *Im Jaar 1825 waren die 15,000 Gaelen bereits ersetzte durch 131.000 Schafe.*

[47.] p. 720, ll. 8-12 « / »: *Die Staatsgläubiger geben in Wirklichkeit nichts, denn die geliehene Summe wird in öffentliche leicht übertragbare Schuldscheine verwandelt, die in ihren Hände fortfungiren ganz als wären sie eben soviel Baargelt.*

[48.] p. 722, ll. 15-21 « § § »: *Das Protektionssystem war ein Kunstmittel, Fabrikanten zu fabriciren... Die europäischen Staaten rissen sich um das Patent dieser Erfindung...*

[49.] p. 726, nota 250, ll. 1-5 « | »: "*Kapital", sagt der Quarterly Reviewer, "flieht Tumult und Streit und ist ängstlicher Natur. Das ist sehr wahr, aber doch nicht die ganze Wahrheit. Das Kapital hat ein Horror vor Abwesenheit von Profit, oder sehr kleinem Profit, wie die Natur vor die Leere. Mit entsprechendem Profit wird Kapital künd.*

[50.] p. 731, ll. 5-12 « ¬ »: *Zunächst entdeckte Wakefield in den Kolonien, dass das Eigenthum an Geld... einen Mensch noch nicht zum Kapitalisten stempelt, wenn der Ergänzung felt… Er entdeckte, dass das Kapital nicht eine Sache ist, sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältniss zwischen Personen.*

[51.] p. 732, ll. 1-6 « § »: "*Wäre", sagt Wakefield, "das Kapital unter alle Mitglieder der Gesellschaft in gleiche Portionen vertheilt, so hätte kein Mensch ein Interesse, mehr Kapital zu akkumulieren, als er mit seinen eignen Händen anwenden kann. Dies ist in gewissem Grad der Fall in neuen amerikanischen Kolonien…"*

[52.] p. 737, n. 273 « / »: *Wakefield l. c. v. II, p. 192.*

Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I. Die Geschichte der Lehre.* Bonn: Adolph Marcus, 1870, 638 pp. [En-línea: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3117114&view=1up&scq=3&skin=2021

[Anotaciones en la contraportada]

Dios no puede engañar al demonio 5—
96–103–110–129–142– Fe luterana 143—
190·191– 219– 246–296–revolucionarismo 306—
311– 345– 346– 355–375– 380– 382– 394– 410– 423—
Segunda lectura Hasta la pág. 496

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 4 10 ll. del pie « *apolútrosis* » [redención]: *Unter diesen scheint sich der letzte [Erlösung] besonders zu empfehlen, indem Erlösung den ganzen Umfang der zu denkenden Wirkungen des Todes Christi ausdrückt, und in diesem Sinne namentlich von Paulus gebraucht wird (Röm. 3, 24; Kol. 1, 14; Eph. 1, 7)*.

[2.] p. 5, ll. 17-24 « | »: *Die Auferweckung Christi vom Tode gewinnt dann in diesem Gedankenzusammenhange die Bedeutung, dass der Teufel seinen Ersatz für die Menschen aus seinem Machtbereich verloren hat. Indem also unumgänglich war anzunehmen, dass der Teufel sich über die Consequenzen des mit ihm eingegangen Rechtshandels getäuscht habe, so konnte von dem anderen Paciscenten, dem alles wissenden Gott, nichts anderes vorausgesetzt werden, als das derselbe die Täuschung des Teufels beabsichtigt habe.*

[3.] p. 39, l. 6 «refutación» [traduce: *Widerlegung*].

[4.] p. 39, l. 13 «oposición» [traduce: *Gegenüberstellung*].

[5.] p. 39, l. 22 «intercesión» [equivale a: *Durch göttliches Gebot*].

[6.] p. 73, l. 7 «equidad» [traduce: *privatrechtlichen Gleichheit*, Ritschl, l. 6].

[7.] p. 96, ll. 15-17 del pie « | »: *Dieser Gesichtspunkt der vollen Abhängigkeit alles moralischen und christlichen Werthes unserer Person und unserer Leistungen ist nun der eigentlich religiöse.*

[8.] p. 103, nota, l. 1 « | »: *Apud dominum ius habere non possumus…*

[9.] p. 110, ll.1-16 « | »: *Aber der Problem der Verzichtung auf die persönliche, weil creatürliche Ichheit… zu erreichen.*

[10.] p. 110, nota 23, ll. 1-5 del pie « | »: *Was Luther's obige Angabe selbst betrifft, so sind zweierlei Arten des Lernens aus Büchern zu unterscheiden, das Lernen durch Aneignung und das durch Anregung. Da nun Luther nicht den eigenthümlichen Gedankenkreis des mystischen Buchs sich angeeignet hat, so wird sich sein Interesse an demselben auf die empfangene Anregung beziehen.*

[11.] p. 129, ll. 9-15 del pie « | »: *Wenn man sich von der Methode lossagt, dass in der Wechsel und Fortschrift der theologischen Erkenntniss die logisch nothwendige Selbstbewegung des Gedankens nachzuweisen sei, so ist man auf keinen andern Gesichtspunkte gerathen, als das die religiösen und wissenschaftlichen Erfahrungen des theologischen Subjects den zureichenden Grund seiner eigenthümlichen Erkenntnisse in der Theologie bilden.*

[12.] p. 140, l. 10 [Unamuno escribe al margen «censura», parafraseando *allein es rügt die Sicherheit in der Schätzung derselben*].

[13.] p. 142, ll. 15-20 del pie « || »: *Dass Luther sich immer an dem letztern Gegensatz orientirte… religiöser Reformation ist*.
[14.] p. 143, l. 1 [Unamuno escribe un Π con tres patas]: … *die Glaube des Wiedergeborenen nicht bloss das empfängliche Organ für de Rechtfertigung durch Christus*…

[15.] p. 190, ll. 11-14 « T » [con « – » junto a la línea 14]: *Ohne diese Voraussetzung wirkt das Gesetz auf die Sünder … gestossen hat.*

[16.] p. 219, ll. 19-21 « T » [con « – » junto a la línea 19]: *Es ist ein Gottes würdigerer Begriff, ihn als die sittliche Macht zu denken, welche mit einem gegliederten Systeme von Zwecken und mit einer ihm wesentlichen Ordnung öffentlichen Rechtes die höchsten menschlichen Interessen befriedigt…*

[17.] p. 296, ll. 11-14 del pie « || »: *Herbeigeführt aber wurde dieser Gegensatz, so wie die meisten der schon eröreteren Abweichungen, dadurch, das der systematische Impuls in der Theologie der Reformirten in eine Stärke wirkte, welche die Lutheraner nicht empfanden.*

[18.] p. 306, ll. 3-5 del pie « | »: *Da die Wiedertäuferei als Secte möglichst untheologisch ist, da sie als revolutionäre Bewegung der ungebildeten Massen nur durch praktische Schlagwörter geleitet wurde, so sind es nur die wenigen theologisch Gebiltenden unter den Wiedertäufern,…*

[19.] p. 311, ll, 17-36 « ¯|¯ » [con línea horizontal junto a la l. 17]: *Die Thatsache nun, dass Faustus jene Hypothese als das Wirkliche und Nothwendige behauptete, setzt seinen gründlichen Bruch mit dem allgemeinen Kirchenglauben voraus. Hiezu aber kam sein Oheim, wie er und so viele andere Italiener, durch die Lage der chistlichen Gesellschaft in Italien. Hier hatte der Kaiserthum die gegen Gregor VII und Innocens III vorlorende Geltung nicht wieder erlangt, hier erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der christliche Gesellschaft…*

[20.] p. 355, ll. 10-12 « ¯|¯ » [con línea horizontal junto a la l. 20]: *Denn die Stimmung is die Atmosphäre des geistigen Lebens, und wie nicht in jedem Klima alle organischen Geschöpfe gedeihen, so verlieren gewisse Gedankenkreise in gewissen vorherrschenden Stimmungen der Menschen ihre Überzeugungskraft.*

[21.] p. 370, l. 19 «obstinados, impenitentes» [traduce: *die Verstockten*]: *Dann ergäbe sich jedoch, dass er für die Verstockten mehr geleistet haben würde als fur dieWiedergeborenen…*

[22.] p. 375, l. 1 «acusan» [traduce: *bezüchtigen*]: *Abelard von vorn herein des Rationalismus bezüchtigen.*

[23.] p. 375, ll. 2-5 « | »: *Indessen hat eine Einseitigkeit kein Recht, sich gegen die Andere zu überheben. Ich habe nämlich schon Veranlassung gehabt, der orthodoxen Lehrentwickelung vorzuhalten, dass sie einseitig den Gottmenschen in seinem Thun und Leiden als der Vertreter der Mensch gegenüber der Gerechtigkeit Gottes dargestellt hat…*

[24.] p. 380, ll. 15-22 « ¯|¯ » [con línea horizontal junto a la l. 15]: *Hiemit hat der ehrliche Mann gewiss Recht. Aber worin hat er es bei dieser Untersuchung verfehlt? Darin, dass er über die Subsumption eines Uebels unter den Begriff der göttliches Stafe lediglich objectiv-dogmatisch, d. h. so zu entscheiden unternahm, dass die Geltung jedes Begriff den Bestraften selbst und auch Anderen zur mehr als wahrscheinlichen Ueberzeugung gebracht werden könne. Das Thema selbst verräth ja das Interesse der Aufklärung an der sittlichen*

Lebenslage der einzelnen Individuen...

[25.] p. 382, ll. 1-4 « | »: *...so sugt Eberhard die Forderung hinzu, dass der Betroffene wissen müsse, welche Gute seine Schmerzen wirken, und dass er sich selbst darin beruhige, dass auch ihm Gott gerecht sein soll. Unter diese Bedingung werden dann aber die ewigen Strafen zu Mitteln der Besserung, d. h. sie werden in ihren eigentlichen Bedeutung aufgehoben.*

[26.] p. 394, ll. 17-19 « ¯|¯ » [con línea horizontal junto a la l. 17]: *Die Schwächlichkeit und Depression der religiös-sittlichen Grundsätze der Aufklärung liegt, inbesondere in dem Nichtverständniss und in der Beseitigung der christlichen Versöhnungsidee...*

[27.] p. 410, ll. 9-11del pie « || »: *Deshalb hat der ganz specifische Fortschritt der Erkenntnissmethode durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus.*

[28.] p. 423, ll. 4-9 «T» [con línea horizontal junto a la l. 4]: *Wenn die Achtung vor der Pflicht und die autonome Erkenntniss derselben in der Erprobung der Maximen an ihrer möglichen Allgemeingültigkeit ohne Weiteres zu Stande kommen, so führte das moralische Gesetz durch den von ihm vorgeschriebenen Begriff des höchsten Gutes zur Religion, d. h. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote.*

___ 0 ___

Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, *II. Der biblische Stoff der Lehre*. Bonn: Adolph Marcus, 1874, 377 pp.
[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.cr00267724&view=1up&seq=7&skin=2021
]

[Anotaciones en la contraportada[6]]

I 33–87–odio teológico 118–162– 300–

II 3– 23– 55 (estatismo teológico) — 58— El luteranismo causalista y no finalista— 62— 69—

7 el indulto fundado en el fin moral que es superior al medio jurídico—

Qué es fe 87, – 86—97—101— 108— Fe según Calvino 126— Las obras siguen a la fe 128–

Discusión concepto fe católica 128 sigs— 132–

Panteismo 183— 184— 185— 189—

que es eternidad 200— fin común del hombre y de Dios 233— 244—

qué es libertad 252 324— definición del amor 335— 336— 343— 351— 357— 358·359—

Divinidad de Cristo 396 y sigs – 433– 436— 444— 448— 431— 454— 478–484–

Cultura=incultura 540— 551— **581**

alemanes de hoy 449–559—

Pasaje citado "Sentim[iento] trágico" 181–

Ritschl. Studien zur christlichen Lehre von Gott]

[6] El segundo volumen está encuadernado con el tercero, por eso Unamuno alude a las anotaciones del segundo volumen con el número I, y a las del tercero con II.

[Anotaciones en este volumen]

[29.] p. 1, l. 5 «se compromete» [traduce: *sich anheischig… macht*]

[30.] p. 33, l. 11 «expectación» [traduce: *Anwartschaft*] «aguarde»

[31.] p. 33, ll. 7-10 « | »: *Aber wie die Gerechtigkeit im Sinnen des Altens Testaments nichts weniger in sich schliesst als die Leugnung des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, so entzieht sich diese Klasser von Menschen nur darum der allegemeinen Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung…*

[32.] p. 87, ll. 2-13 « | »: *Deshalb gilt für Jesus nicht mehr, wie in der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes, die politische Machterhebung des umgestimmten Volkes als die Probe der Heilswirkung seines Leidens… in dem Bilde einer Aufverweckung von Todten…*

[33.] p. 118, ll. 6-10 del pie « | » [escrito al margen: «cf. odium theologicum»]: *16. Keines der biblischen Prädicäte Gottes ist stärkeren Missdeutungen ausgesetzt, als der Zorn; ja man könnte die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisiren, wie die den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen.*

[34.] p. 123, l. 8 del pie [Unamuno escribe al margen «acezad». No hemos encontrado ninguna palabra hebrea mencionada por Ritschl que sea equivalente al *acezad* de Unamuno]: *17. Die Vorstellung des Zürnens Gottes wird im Alten Testament durch folgende Verba ausgedrückt…*

[35.] p. 233, l. 20 del pie «ceniza de la becerra» [traducción de *spodòs damáleôs*, que se encuentra en *Hebreos* 9, 13, citado por Ritschl en griego. Debajo de «becerra» ha escrito Unamuno «aspersión», traducción de *rhantízousa* del pasaje citado por Ritsch en griego. Se trata de la persona de Cristo como objeto de sacrificio].

___ 0 ___

Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. III. *Die positive Entwickelung der Lehre.* Bonn: Adolph Marcus, 1874, 598 pp. [En-línea: babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b31176&view=1]

[Anotaciones en este volumen]

[36.] p. 3, ll. 20-22 « | »: *Der Glaube der Gemeinde, dass sie zu Gott in dem Verhältniss steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Object des theologischen Erkennens.*

[37.] p. 55, l. 1 «hacer cuentas» [traduce *Eine Anrechnung,* de Ritschl].

[38.] p. 55. l. 2 «prestación??» [tal vez para traducir *Rechtsgeschäften* o negocios jurídicos].

[39.] p. 55, ll. 9-11 « T » [con línea horizontal al margen de la línea 9]: *Jedoch trifft jene Regel des Privatrechtes die Voraussetzung der reformatorischen Lehre nicht. Sondern wenn es richtig sein sollte, dass die ürsprungliche Weltordnung in dem Rechtsverhältniss zwischen Gott und den Menschen bestand, welches dem Vorbilde des Staates entspricht, so muss die Aufhebung desselben in Allgemeinen und in Hinsicht der Strafforderung den Gläubigen angerechnet…*

[40.] p. 58, ll. 14-33 « | »: *Die Berücksightigung einer Fürbitte zum Zwecke der Verzeihung ist in diesem Falle dasjenige Verfahren, welches der menschlichen Erfahrung direct geläufig*

ist.

[41.] p. 62, ll. 4-6 « | »: *Dieselben [die lutherischen Theologen] haben nicht einmal die unmittelbare Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Verleihung des ewigen Lebens, welche die ursprüngliche Auffassung der Sache... auszeichnet, im Auge behalten*.

[42.] p. 69, ll. 9-13 « | »: *Der Grund dieses Gegensatzes beruht aber darin, dass die katholische Lehrweise das Christenthum in erster Linie als die Form einer der Sünde entgegengesetzen sittlichen Willensrichtung, der Protestantismus dasselbe in ersten Linie als die wahre Religion im Vergleich damit darstellt, dass die Sünde als der Grund aller Irreligion und alle falschen Religion wirksam ist.*

[43.] p. 79, ll. 13-20 del pie « | »: *Denn die Gesetzgebungsgewalt, welche auf lückenlose Geltung des Gesetzes rechnet, wird dadurch befriedigt, dass die Begnadigung in keinem Falle das Rechtsverfahren hemmt... Weil aber das Recht nicht das höchste Gut, sondern immer nur Mittel für den Erwerb der sittlichen Güter in Leben des Volkes ist, so ist die Vollmacht der Begnadigung zur Wahrung dieser Rücksicht mit dem Rechte der Getzgebung in Einer Person verbunden...*

[44.] p. 86, ll. 7-11 del pie « | »: *Durch dieselbe wird das Schuldbewusstsein in der Hinsicht verändert, dass das mit ihm verbundene Misstrauen gegen Gott, die Zurückzichung von demselben, durch die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott, ersetzt wird*

[45.] p. 87, l. 1 « T »: *die Anerkennung der Richtigkeit einer überlieferten Thatsache, noch als die Anerkennung einer allgemeinen theoretischen Wahrheit.*

[46.] p. 87, ll. 3-5 del pie « | »: *sed obedientia est in voluntate, ergo et fides; non ergo est ex intellectu. In der dagegen gerichteten Entscheidung giebt er auch zu, dass der Glaube ein Erkenntnissact sei, sofern er vom Willen zur Zustimmung bewegt wird.*

[47.] p. 97, ll. 2-4 del pie « | »: *der von Kant begründete moralische Rationalismus, einigermassen schon der Socianismus ein Versuch war, das Christenthem selbst wieder als blosse Gesetzesreligion zu fassen…*

[48.] p. 101, ll. 1-3 « T » [con línea horizontal junto a la línea 1]: *Ewige Erwählung Einzelner ist weder eine biblische Idee, noch eine religiöse Vorstellung, sondern sie ist blos eine Folgerung Augustin's aus seinem abstracten Gottesbegriff…*

[49.] p. 105, ll. 14-18 « | »: *Denn das religiöse Interesse ist nur darauf gerichtet, dass man selbst zu den Erwählten gehöre, und das menschliche Mitgefühl, wenn es nicht durch das Dogmatismus unterdrückt ist, wird sich immer dagegen sträuben...*

[50.] p. 126, ll. 4-7 « / »: *Dieselben weichen in der Begriffsbestimmung des Glaubens von Melanchthon allerdings dadurch ab, dass das Vertrauen (fiducia) als die dem Glauben folgende Wirkung desselben im Willen von dem Glauben als einer eigenthümlichen Erkenntniss unterschieden wird.*

[51.] p. 126, nota 6, ll. 1-8 « | »: *Institutio rel. chr. III 2, 7: Fides ist divinae erga nos benevolentiae firma certaque cognitio, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. § 8. Quodsi expenderet illud Pauli, Corde creditur ad iustitiam (Rom. 10, 10), fingere desinerent frigidam illam qualitatem fidei informis. Si una haec suppeteret ratio, valere deberet at litem finiendam: assensionem scilicet ipsam sicut ex parte attigi; et fusius iterum repetam, cordis esse magis quam cerebri et affectus magis quam intelligentiae.*

[52.] p. 128, ll. 8-18 del pie « / »: ... *dass die Erneuerung oder Wiedergeburt des Willens*

immer mit der Rechtfertigung zusammen ist. Es beruht aber auf diese Annahme, dass die Wahrnehmung von Handlungen des erneuerten Willens als Erkenntnissgrund der Rechtfertigung für denjenigen dient, welcher die gefühlsmässige Gewissheit derselben nicht auf dem directen Wege der Einprägung der Gnadenverheissung gewinnt.

[53.] p. 128, ll. 3-7 del pie [Unamuno escribe un «Π» con tres patas, señal de sumo interés]: *Um aber den Sinn und die Tragweite der im Protestantismus vertretenen Glaubensgewissheit zu verstehen, ist es nothwendig, den Gegensatz des tridentinischen Dogma zu vergleichen. Unsere Polemik, wie sie durch Chemnitz eingeleitet wird, sagt nämlich das Decret der sechsten Session...*

[54.] p. 132, nota 12 « | »: ... *Gewiss bezeugt der Geist dem Geiste, dass wir Kinder Gottes sind; aber dies Zeugniss ist so zarter Natur und bedarf einer so zarter Pflege, dass sich ihm der Gläubige im Gefühle seiner Unwürdigkeit nur schüchtern naht, und kaum wagt es ins Bewusstsein aufzunehmen. Es ist eine heilige Freude... Ruhig und stille entwickelt sich das Leben der wahren Heiligen; sie preisen sich darum nicht selbst selig, sondern überlassen es Gott.*

[55.] p. 181, ll. 1-6 « / »: *Also die Collision, welche vorgeblich zwischen Naturwissenschaft und christlicher Religion stattfindet, besteht in Wirklichkeit zwischen dem mit der wissenschaftlichen Naturbeobachtung verschmolzenen Triebe der Naturreligion und der Geltung der christlichen Weltanschauung ...* [Este es el pasaje traducido en *Del sentimiento trágico de la vida*.]

[56.] p. 183, ll. 16-37 « | »: *Die Popularität, welche die pantheistische Weltanschauung in den letzten Menschenaltern gewonnen hat, hat nicht die Bedeutung, dass die Kunst des philosophischen Denkens in mehr Menschen entwickelt worden ist, als es sonst der Fall war... Sympathie mit dem Universum oder der moralischen Resignation*...

[57.] p. 184, ll. 1-12 « | »: *Das ist aus schon auf dem Boden des Heidenthum dagewesen, und bezeichnet nichts, wofür man sich um der Freiheit oder der Freisinnigkeit willen interessiren kann. Wenn man nun diese Weltanschauung vor der christlichen meint bevorzugen zu sollen, so its das freilich auch dadurch herbeigeführt, das die officiellen Vertreter des Chistenthums ebenso wenig wie die theologischen Dilettanten unter den Gegnern auf den Grundsatz der christlichen Selbstbeurtheiling aufmerksam sind, ... und sittlichen Gesammtzweckes der Welt ...*

[58.] p. 185, ll. 13-16 « | »: ... *weil die entsprechende Gefühlserregung und Willensbewegung dem Geiste die Gewissheit vermittelt, dass er als eigenthümliches Ganze seine Stelle in der Welt oder über die Welt einnimmt.*

[59.] p. 189, ll. 1-3 del pie « | »: *Der Grund dafür aber liegt darin, dass er [Kant] trotz der "Kritik der reinen Vernunft" die Sinnenfälligkeit als das ausschliessliche Merkmal der Realität behandelt.*

[60.] p. 200, ll. 2-3 del pie « | »: *Denn die Ewigkeit ist im Allgemeinen die Macht des Geistes über die Zeit.*

[61.] p. 233, ll. 17-18 « T» [con « – » junto a la línea19]: *Der formelle Fehler, welche diese unbrauchbare Theorie der göttlichen Weltordnung bedingt, liegt in der Unterlassung der Frage, welchen Zweck Gott mit dem menschlichen Geschlect gemein hat...*

[62.] p. 244, ll. 1-2 « T» [con « – » junto a la línea 1]: *Endlich entscheidet sich aus diesen Ergebnissen die Doppelfrage, ob Gott das Gute will, weil es im Voraus auch für ihn das Gute ist, oder ob etwas gut ist, blos weil es Gott will.* |

[63.] p. 252, ll. 10-13 « ¯|¯ »: *Wenn die Freiheit dasjenige bedeutet, worin der persönliche*

Geist der Natur ungleich ist, obgleich er durch seine leibliche Ausstatung mit der Natur verflochten, nöthigende Antriebe von derselben erfährt, so ist die Freiheit nicht das überhaupt Unbestimmte oder Unbestimmbare.

[64.] p. 252, l. 17 « || »: *Die Freiheit ist zunächst die Bestimmtheit der Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken.*

[65.] p. 324, ll. 15-19 del pie « T » [con « – » junto a la línea 19]: ... *sowohl die theologische Erkenntniss in die Irre zu führen, als auch den gefunden religiösen Sinn abzuschrecken, welcher, wie er sich auf die Erfahrung stützt, sich gegen solche dogmatische Satzungen auflehnt, die ausser allem Verhältniss zu möglicher Erfahrung stehen.*

[66.] p. 343, ll. 1-17 del pie « ├ » [con « – » junto a la línea 6]: *Man befolgt dabei die Rücksicht, dass man zuerst wissen müsse, was Christus ist, ehe man verstehen könne, wie und was er wirkt; man meint aber, dass man nichts von seinem Wirken zu wissen brauche, um sein Wesen zu erklären. Dieses Verfahren . . . richtet sich nach einer metaphysischen Distinction, welche unwahr ist... Das Wesen eines Dinges, welches wir im Gegensatze zu seinem erkannten Wirken denker würden, denke wir als die Möglichkeit des Dinges und nicht als seine Wirklichkeit.*

[67.] p. 351, ll. 1-6 del pie « T » [con « – » junto a la línea 6]: ... *ist darin zu erinnern, dass Christus als der Logos und als Gott gedacht wird in der von Athanasius ausgesprochenen Bestimmung, damit die Menschen vergottet werden... Diese Fassung ist dem Umstande analog, dass das ursprüngliche Bewusstsein Jesu, dass er der Sohn Gottes ist, die Absicht einschliesst, dass die Menschen durch den Glauben an ihr Kinder Gottes werden.*

[68.] p. 352, ll. 1-27 « / »: *Es wird nun eben darauf ankommen, ob der specielle Inhalt, der unter dem Titel der Gottheit Christi gemeint ist, eine Uebertragung auf die Gläubigen zulässt; indessen schein doch gerade diese Probe nicht blos im Sinne der Ursprünglichen Bildung der Lehre, sondern überhaupt nothwendig zu sein. Diese Bedingung für die Lehre von der Gottheit Christi ist allerdings frühe ausser Geltung getreten. So wie diesselbe fertig geworden und zum Gegenstand feststehender Ueberlieferung gemacht war, hat man in dem Prädicat der Gottheit Christi vielmehr einen Ausdruck seines unüberschreitbaren Abstandes gegen die Genossen seiner Gemeinde geltend gemacht... Indem aber die Reformatoren diese Fehlbildungen eines zweifellos religiösen Bedurfnisses bei Seite schafften, haben sie den Anlass zu denselben offenbar nicht erkannt…*

[69.] p. 357, ll. 8-9 del pie « / »: *Man meinte auf jenen Seit gewissenhaft zu verfahren, wenn man die heilige Schrift in dem Sinne ausbeutet, dass sie enthalte, was an sich selbst wahr sei. Als ob etwas als wahr gelten könnte, was nicht für uns gälte!*

[70.] p. 359, ll. 1-16 « / »: *In seinem "Leben Jesu für das deutsche Volk" hat Strauss behauptet, dass Jesus nur ein relative Bedeutung für die Entwickelung des sittlichen Ideals einnehme, weil derselbe keinen Sinn für die ethische Bedeutung der Familie und des schönen Lebensgenusses, keinen Begriff von sittlichen Werthe des Staates, des Erwerbes, der Kunst und Wissenschaft verrathe, das also seine Sittengesetzgebung unvollständig und der Ergänzung bedürftig sei. Als ob der Werth eines Mensch als Jesus war ... erreicht wird, die nicht in seinem Berufe lag!*

[71.] p. 396, ll. 17-29 « T/ » [con « –- » junto a la línea 23]: *Das Wesen Gottes, da ist Geist und Wille und inbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, ... Hingegen kann die Stellung des Gottes zu der Welt,... direct nicht in einem Menschenleben, welches eine Theil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden sollen. Indessen, so sehr sich diese Bemerkung von selbst zu verstehen scheint, so tritt ihr der Ausspruch Jesu gegenüber, dass ihm Alles vom Vater übergeben sei ..., aber doch die Macht über die Welt*

als etwas bezeichnet, dessen Besitz Jesus in Folge göttlicher Verleihung für sich in Anspruch nimmt.

[72.] p. 397, ll. 6-17 del pie « | »: *Deshalb drängte sich die Nothwendigkeit auf, die Uebereinstimmung der Weltstellung dieser Religionsgemeinde mit Gott immer in die Zukunft zu verlegen... Diesen Standpunkt nun hat Jesus überwunden, und eine neue Religion herbeigeführt... und den überweltlichen Endzweck der geistigen Geschöpfe bezeichnet.*

[73.] p. 433, ll. 15-18 « T » [con « – » junto a la línea 15]: *Aus welchem Grunde aber kann es erklärt werden, dass das Verständniss der bezeichneten Zweckbeziehung der Rechtfertigung so verkümmert ist, dass die ganz apokryphe Combination derselben mit der Heiligung sich so vorherrschend aufdrängte, ohne das dieselbe doch je zur Klarheit gekommen wäre?*

[74.] p. 436, ll. 7-10 « T »: *Die Frage nach der Nothwendigkeit der Rechtfertigung oder Sündenvergebung kann nur aus dem Begriff des ewigen Lebens als der directen Zweckbeziehung jener göttlichen Wirkung gelöst werden.*

[75.] p. 444, ll. 2-3 del pie « | »: *Jener Erfolg hat blos einen Sinn im Zusammenhang der Religion; Recht und Billigkeit aber sind keine Formen des religiösen Verhältnisses. Sind jedoch die guten Werke nicht vielleicht doch Nebenursachen des ewigen Lebens?*

[76.] p. 448, ll. 5-13 del pie « | »: ... *so verstehen sie [Reformatoren] unter der Glauben, der die guten Werke hervorbringt und an denselben erprobt wird, den Glauben an die Erlösung und Versöhnung, den Glauben, welcher sich die Rechtfertigung aneignet, und der des ewigen Lebens abgesehen von den guten Werken gewiss ist. Diese Combination ist durch die vorgetragenen Lösung nicht erreicht. Soll sie also bewährt werden, so muss die Untersuchung des Gedankens des Gottesreiches noch auf ein andere Bestimmung an ihm gerichtet werden.*

[77.] p. 449, ll. 13-14 « | »: ... *die nationale Eitelkeit und Herrschsucht kann die humane Achtung gegen andere Völker verletzen.*

[78.] p. 451, ll. 3-6 « T »: *Durch diese Nachweisung ferner die Ausstellung Kant's über den intelligibeln and nicht empirischen Sinn der Freiheit widerlegt. Die Freiheit is nicht blos eine Idee, nach der wir unser Handeln beurthleilen...*

[79.] p. 454, ll. 9-14 « | »: *Wenn das Guthandeln unter den oben erörterten Bedingungen die Seligkeit erzeugt, nämlich so dass man in ihm das ewige Leben erlebt, so kann eben beides nicht in der rechtlichen Reciprocität von Leistung und Lohn erfahren werden. Die Gleichartigkeit, welche zwischen dem Inhalte des von der Welt freien christlichen Selbstgefühls ... dient zum Beweise der reformatorischen Formel...*

[80.] p. 473, l. 1 «paralítico, gotoso» [traduce: *Sichtbrüchigen*]: *an der Sichtbrüchigen, indem mit ihr die Heilung verbunden wird...*

[81.] p. 478, ll. 5-8 del pie « | »: *Die Sündenvergebung als Attribut der christlichen Gemeinde hat nun den Sinn, dass in ihr eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott ungeachtet ihrer Sünden und ungeachtet der Schärfung ihres Schuldgefühls möglich ist.*

[82.] p. 484, ll. 1-16 del pie « | »: *Formel... in welche Schleiermacher den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus ausgedrückt hat; nämlich dass jener das Verhältniss des Einzelnen zu Christus von seinem Verhältniss zur Kirche... Diese Formel aber ist falsch. Denn auch für den evangelischen Christen ist das richtige Verhältniss zu Christus geschichtlich wie begrifflich durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt...*

[83.] p. 485, ll. 1-7 « | »: *Lehre als nothwendige Vermittelung zwischen Christus und dem*

Einzelnen einschiebt, ist die ecclesia repraesentans, *der rechtlich privilegirte Klerus, dessen Glieder zu jenem Zwecke als geeignet geachtet werden, auch wenn sie* ex hypothesi *gar nicht zur Gemeinde der Gläubigen gehören, sondern nach Möhler in die Hölle fahren, oder nach Melanchthon als* membra satanae *zu betrachten sind.*

[84.] p. 540, ll. 12-13 « ⊥ »: *In diesem Falle aber droht die höchste Steigerung der Cultur nur die sittliche und intellectuelle Uncultur nach sich zu ziehen.*

[85.] p. 551, ll. 1-9 del pie « ├ »: *Die Aufklärungstheologie... , ist ... nicht als eine über das Christenthum hinausgehende Culturmacht erwiesen, sondern vielmehr nur als ein christliches Culturelement, dessen Einwirkung auf das Gebiet des kirchlichen Chistenthums in dieser Hinsicht berechtigt ist...*

[86.] p. 559, ll. 7-9 « | »: *Es sind nicht die besten Christen, welche mit dem Namen Gottes auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens hetzen, anstatt Geduld zu lehren und das Vorbild der Geduld zu geben.*

[87.] p. 559, nota 4 « | »: *4) Ich habe es in einer öffentlichen kirchlichen Versammlung aussprechen hören, dass nach den letzten territorialen Veränderungen in Deutschland "nicht die schlechtesten" Christen den 94sten Psalm, den Rachepsalm gebetet haben.*

[88.] p. 581, ll. 5-8 del pie « / »: *Wenn es nämlich darauf ankommt, dass man sich her Heilsgewissheit bemächtigen müsse, so hat Gerhard diese Forderung des Protestantismus richtig damit verglichen, dass man auch wissen müsse, das man ein Mensch und kein Gespenst sei.*

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dritte verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Erster Band. Leipzig: Reclam, jun., [s. f.]. 677 pp.

[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pst.000020071882&view=1up&seq=435&skin=2021]

[Anotaciones en la contraportada]

Contra suicidio 367 (331) 420 (383) 471 510 (§69)

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 367 [sin marcas de Unamuno]: *Der Selbstmord erscheint uns also schon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unserer Betrachtung weiter vorgedrungen seyn werden, wird er sich uns in einem noch ungünstigen Lichte darstellen.*

[2.] p. 420, ll. 11-17 « / »: *Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so dass die Alternative "Seyn oder Nichtseyn" im vollen Sinn des Wortes vorlage; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchst wünschenswerthe Vollendung (a consummation devoutly to be wish'd). Allein in uns ist etwas, dass uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung. – Imgleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt.*

[3.] p. 383 [sin marcas de Unamuno. Aquí menciona Schopenhauer a Séneca, que se suicidó por orden del emperador Nerón. Pero el filósofo alemán no alude a la muerte del filósofo estoico].

[4.] p. 331 [Esta página, que opone la voluntad al conocimiento, sostiene que en la niñez y la juventud ambos se funden. De ahí que Unamuno haya insinuado en la anotación de la contraportada, que para Schopenhauer el suicidio supone la separación de los dos, pues más adelante en este libro, p. ej., en la p. 471, el suicidio le parece al autor brotar de la voluntad de ser lo que uno es].

[5.] p. 427 [Escrito al márgen: «no me sale de los cojones, le jodió, etc.»]: *Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äusseres Glied des Leibes bloss dem Willen und gar nicht der Erkenntniss unterworfen; ja, der Wille zeigt sich auch hier fast so unabhängig von der Erkenntniss, wie in den, auf Anlass blosser Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktioon, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnisslosen Natur. Denn die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduction*...

[6.] p. 471, ll. 27-29 « / »: *Daher giebt Selbstmord keine Rettung: was Jeder im Innersten <u>will</u>, das muss er <u>seyn</u>; und was Jeder <u>ist</u>, das <u>will</u> er eben.*

[7.] p. 510, §69 [sin marcas de Unamuno]: *die wirkliche Aufhebung siner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens… Der Selbstmörder will das Leben und ist bloss mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloss das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände lässt dieses nicht zu, und ihm enstelht grosses Leiden.*

___ 0 ___

Schopenhauer, Arthur. *Sämmtliche Werke.* Zweite Band. Leipzig: Philip Reclam, [s.f.]. 762 pp.
[En-línea: catalog.hathitrust.org/Record/012294700]

[Anotaciones en el texto.]

[8.] p. 39 [Unamuno escribe verticalmente al margen: «Solo es porque se piensa con palabras, es decir, con sonidos»]: *Demzufolge lebt der denkende Geist mit dem Auge in ewige Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg.*

___ 0 ___

Schopenhauer, Arthur. *Sämmelte Werke in sechs Banden.* Band III. Leipzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam, jun. [s. f.].

[En-línea:
https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112066929222&view=1up&seq=6&skin=2021]

Preisschrift über die Grundlage der Moral

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 487, l. 4 del pie « T »: *Dies aber ist ein Problem, dessen überschwändlichliche... Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, dass nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken* [con subrayados de Unamuno].

[2.] p. 489, l. 8 « / » [Unamuno escribe « / » junto a la palabra «Moralität»]: *und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein blosser abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, seyn darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt oder im menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache seyn muss...*

[3.] p. 490, l. 12 « — »: *Dies hiesse aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen; wodurch die Gränze der gestellten Frage weit überschritten würde.*

___ 0 ___

Schopenhauer, Arthur. *Sämmelte Werke in sechs Bänden.* Band IV. Leipzig: Philip Reclam, [1892]. 554 pp.
[En-línea:
https://books.google.com/books?id=i9RbAAAAcAAJ&pg=PA2&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=]

Paränesen und Maximen

[Anotaciones en el texto]

[4.] p. 389, ll. 9-11 « — »: *(Der Reichthum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man– Das Selbe gilt von Ruhm).*

[5.] p. 402, ll. 21-24 « ·) »: *wie ungünstig überhaupt sie [die Meinung Anderer] meistenheils ist, so dass fast Jeder sich krank ärgern würde, wenn er vernähme, was Alles von ihm gesagt und in welchem Tone von ihm geredet wird.*

[6.] p. 403, ll. 30-32 « \ »: *Weil also der Stolz seine Wurzel in der Ueberzeugung hat, steht er, wie alle Erkenntniss, nicht in unser Willkür.*

[7.] p. 403, ll. 3-4 del pie « \ »: *So sehr nun auch durchgängig der Stolz getadelt und verschrien wird…*

[8.] p. 442, ll. 8-9 « > »: *Und Lichtenberg: "wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstossen und es klingt hohl; ist denn das allemal im Buche?"*

[9.] p. 449, ll. 1-4 « > »: *Ruhm und Jugend auf Ein Mal ist zu viel für einen Sterblichen. Unser Leben ist so arm, dass seine Güter haushälterischer vertheilt werden müssen.*

[10.] p. 518, l. 10 [Unamuno subraya la frase en latín]: *duo cum faciunt idem, non est idem*.

___ 0 ___

Schopenhauer, Arthur. *Sämmtliche Werke.* Band V. Leipzig: Philipp Reclam, [s.f.]. 696 pp.

[Este libro no lleva marcas de Unamuno.]

___ 0 ___

Schopenhauer, Arthur. *Sämmtliche Werke* VI. Leipzig: Philipp Reclam, [s. f.]. 450 pp.

[Anotaciones en la contraportada]

Mateo Alemán
Calderón
Cervantes
Del rio [sic]
Desengaño V. 299
Gracián
Huarte
Larra IV, 92
Molinos
Moratin IV 481
~~Rosas Anton v. 3~~
Suarez
Iriarte V. 516»

[Marcas en el texto]

[12.] p. 398 *Namen- und Sachregister* «——»: *Alemán, Mateo II, 649. IV, 401.*

[13.] p. 403 «——»: *Calderón I, 51. 335. 457. II, 506.*

Spinoza, Benedicti de. *Opera quae supersunt omnia*. Vol. I. *Principia Philosophiae, Cogitata Metaphysica, Ethices.* Carolus Hermannus Bruder (ed.). Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1843, 416 pp.
[En-línea:
https://books.google.com/books?id=Rs0BAAAAQAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false]

[Anotaciones de la contraportada]

voluntad de D[ios] asilo ignorancia 220— Homo cogitat 224 – 257—
diferencia entre existencia y duración 260 –
Argumento de San Anselmo 261 –
voluntad es la facultad de afirmar o negar, 262— 263— 279—
Definición de amor y de odio 282, 319, Ambitio = humanitas 292 –
El hombre es natural [ment]e envidioso 370 – El se crea su lengua 321 –
cupiditas = esencia del hombre 343—
suprema beatitud entender 348 Dios no ama a nadie 400 –
Inmortalidad del alma 404—
p. 175
(*Ethices,* Index, p. 175)

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 175 « –- »: *6. Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur.*

[2.] p. 175 «--- »: 7. *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*.

[3.] p. 220, l. 5 « –- »: *Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris.*

[4.] p. 251, ll. 11-15 del pie « | »: *Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam … vel risum vel nauseam movere solent* [El subrayado es de Unamuno].

[5.] p. 260, ll. 7-16 del pie « ┬ »: *Schol. Hic per existentiam non intelligo durationem... ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.*

[6.] p. 261, ll. 9-30 [Unamuno escribe verticalmente al margen de este párrafo: «Argumento de San Anselmo»]: *Hinc videmus, Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam… quia scilicet ipsius mens.*

[7.] p. 262, l. 9 del pie « –- »: *Verum antequam ulterius pergam, venit hic notandum... non autem cupiditatem intelligere...*

[8.] p. 263, l. 8 del pie [Unamuno pone una línea horizontal ondulante.]: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt*.

[9.] p. 265, l. 2 del pie. « \ »: *si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene et siti peribit?*

[10.] p. 279, ll. 16-18 «┬»: *Hic conatus quum ad mente solam refertur… necessario*

sequuntur;…

[11.] p. 282, ll. 16-18 « ┐»: *Nempe amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae... quam tristitiae concomitante idea causae externae* [Con énfasis de Spinoza].

[12.] p. 292, ll. 6-8 del pie « – »: *Hic conatus aliquid agendi et etiam omittendi, ea sola de causa... ambitio, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur... alias humanitas appellari solet.*

[13.] p. 310, l. 11 del pie « ┐»: *Ex quibus iterum sequitur, homines natura esse invidos... imbecilitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari*.

[14.] p. 321 [Unamuno escribe verticalmente al margen derecho: «La significación de las palabras = la naturaleza de las cosas»].

[15.] p. 321, ll. 14-20 « | »: *Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturae explicare... huius partis.*

[16.] p. 343, l. 12 « --- »: *Demonstr. Cupiditas est ipsa hominis essentia... hoc est... conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur.*

[17.] p. 348, ll. 3-15 del pie « / »: *Propos. XXVII. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus... Ergo nihil certo scimus bonus esse...*

[18.] p. 400, l. 16 « --- »: *Coroll. Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet.*

[19.] p. 404, ll. 9-17 del pie « / »: *Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri... sive per durationem explicari non posse.*

___ 0 ___

Spinoza, Benedicti de. *Opera quae supersunt omnia*, Vol. II. Carolus Hermannus Bruder (ed.). Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1844. 354 pp.
[En-línea:
https://books.google.com/books?id=YYFQAAAAcAAJ&pg=PA9&lpg=PA9&dq=Spinoza,+benedicti+opera+quae+supersunt+omnis+vol.+II+Tractatus+de+Intellectus+Emendatione&source=bl&ots=D-Mmr656VC&sig=ACfU3U2Nahab9QYVxz_NOShaGeSZJRIVEQ&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjclbGfuZb3AhWMWM0KHb7zC_0Q6AF6BAgGEAM#v=onepage&q=Spinoza%2C%20benedicti%20opera%20quae%20supersunt%20omnis%20vol.%20II%20Tractatus%20de%20Intellectus%20Emendatione&f=true]

[Anotaciones de Unamuno]

11– 17– 21 —

[Anotaciones en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* II. III. IV.]

[20.] p. 11, l. 10 del pie « – »: *II. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit.*

[21.] p. 17, ll. 4-8 « ┬ »: *Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam obiectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, esta ipsa certitudo... quod*

sciam me scire.

[22.] p. 21, ll. 7-13 « / »: *Quod utcumque fuse hic explicare animas est... inter somnum et vigiliam.*

___ 0 ___

Spinoza, Benedicti de. *Opera quae supersunt omnia*, Vol. III. *Tractatus Theologico-Politicus. Compendium Grammatices Linguae Hebraeae.* Carolus Hermannus Bruder (ed.). Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1846, 402 pp. [En-línea: *https://books.google.com/books?id=3NcPAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true*]

[Anotaciones en la contraportada]

Sp. Cristiano 22 – Dei spiritus malus 26 — milagro 31 – 43 – 60— definición ley 63 – 65—

Christus... vs Dei 68 – El relato del Génesis es parábola 70...–75–

Cristo no vino a establecer imperio político ni guardar el orden externo 76—81 – 84— 91—

sub specie aeternitatis 92 98 – 110—111— 119 (Contemplación infusa) 124 –

172— 174— y geen letter sonder ket[–]ter 190 –

110—111— 119 (Contemplación infusa) 124 –

definición de la fe 192— 193— 194// – fe en el perdón, no desesperar 195— **197** –

mera stultitia est, non pietas **199** – 202 — 207——

democracia (= dictadura) 211-12 siervo, hijo y súbdito 213—

teocracia hebrea 225 odium theologicum 234—

El amor de los hebreos a la patria era piedad... 236 marxista 237——

La nat[uraleza] no crea naciones si no [sic] individuos 239— theologastri 240 –

Los profetas más irritanse corsi gen 246— librepensador **248** (contra fariseos) ——

contra el tiranicidio 249 – Religión de Estado 254— El fin de la rep[ública] la libertad **264** –

269 Quien quiera determinar todo por leyes antes irritará

/He dejado sin leer caps VIII, IX y X/

qe corregir los vicios 267 – Disparate de dexteoira, al q opina en contra 268—

Cismáticos son los q excluyen a otros 270—

[Anotaciones en el *Tractatus Theologico-Politicus*]

[23.] p. 15, l. 6 « (p. 15: nabi = orator et interpres) » [Unamuno reproduce aquí la traducción hecha por Spinoza de la palabra hebrea *nabi*, l. 6.].

[24.] p. 22, ll. 8-27 « / »: *§23. Quare non credo ullum alium, ad tantam perfectionem supra alios pervenisse praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt... et Christum viam salutis fuisse.*

[25.] p. 22, ll. 17-27 « / »: *§24. Verum monere hic necesse est, ... cum Deo communicavit.*

[26.] p. 26, ll. 1-3 del pie « ¬ »: *Sic etiam melancholia Saulis vocatur rúakh elohim Dei spiritus*

malus, id est, melancholia profundissima.

[27.] p. 31, ll. 2-8 « / »: *Potuissem quidem, ut alii, dicere, per Dei potentiam factum fuisse... ipsam Dei potentiam igoramus.*

[28.] p. 43, ll. 5-9 del pie « / »: *Et hac de causa Deus Mosi respondit: ... non poteris meam faciem videre [con énfasis de Spinoza] ... quoniam nemo me videbit, et vivet... propter humanam imbecillitatem.*

[29.] p. 60, ll. 1-3 del pie « ┐»: *Quod autem tot annos disperso absque imperio perstiterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt ut omnium odium in se convertirint, idque non tantum ritibus externis... Quum rex Hispaniae olim Iudaeis coëgit regni religionem admittere vel in exilium ire, perplurimi... neque ulla memoria.*

[30.] p. 63, ll. 11-14 « ┬ »: *6. Attamen, quoniam verus finis legum paucis tantum patere solet, et perplurimum homines ad eum percipiendum fere inepti sunt, et nihil minus quam ex ratione vivunt, ideo legislatores, ut omnes aeque constringerent, alium finem, longe diversum ab eo, qui ex legum natura necessario sequitur...*

[31.] p. 66, ll. 6-7 « ┬ »: *19. Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest.*

[32.] p. 68, ll. 1-2 del pie « // »: *Nam Christus non tam propheta, quam os Dei fuit.*

[33.] p. 75, ll. 1-12 del pie « / »: *Moses non tanquam doctor aut propheta Iudaeos docet, ne occidant neque furentur, … enim documenta ratione comprobat, sed iussibus poenam addit... ut Christus fecit, qui documenta universalia tantum docuit. Vide. Matth. Cap. 5, vers. 28.*

[34.] p. 76, ll. 1- 7 « // »: *Et hac de causa Christus praemium spirituale, non autem, ut Moses, corporeum promittit. Nam Christus, uti dixi, non ad imperium conservandum et leges instituendum, sed ad solam legem universalem docendum missus fuit... Christum legem Mosis minime abrogavisse, quandoquidem Christu nullas novas leges in rempublicam introducere voluerit...*

[35.] p. 84, ll. 15- 27 « / »: *Quare si quis historias S. Scripturae legerit, eique in omnibus fidem habuerit, nec tamen ad doctrinam, quam ipsa iisdem docere intendit… quam diu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur et non ut documenta Mosi prophetice revelata.*

[36.] p. 91, ll. 9- 12 del pie « –- »: *Ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt; ridiculus sane modus ignorantiam profitendi. Porro quamvis ex miraculis aliquid concludere possemus, nullo tamen modo Dei existentia inde posset concludi.*

[37.] p. 92, l. 1 «--»: *At quoniam naturae leges (ut iam ostendimus) ad infinita se extendunt et sub quadam specie aeternitatis a nobis concipiuntur…*

[38.] p. 98, ll. 4-9 « ┤»: *Hinc fit, ut homines in suis chronicis et historiis magis suas opiniones, quam res ipsas actas narrent, ... ex solis historiis opiniones chronographi et historici investigare.*

[39.] p. 110, ll. 1-27 *« | »*: *Si haec Christus tanquam legislator iudices iuberet, legem Mosis hoc praecepto destruxissit... Nempe Christus dixit, qui non tanquam legislator legis instituebat, sed ut doctor documentum docebat; …*

[40.] p. 111, ll. 2-4 del pie « / »: *ut Pharisaei autumant, vel si qui pontificem habent, qui circa interpretationem Scripturae errare non potest, quod Catholici Romani iactant.*

[41.] p. 119, ll. 3-11 del pie « ┌ »: *Quid autem hoc lumen praeter naturale sit, ipsis explicandum relinquo. Ego saltem nihil aliud possum coniicere, quam quod ipsi obscurioribus terminis etiam voluerunt fateri, se de vero Scripturae sensu ut plurimum dubitare. Si enim ad eorum explicationes attendimus, eas nihil supranaturale continere, imo nihil nisi meras coniecturas esse reperiemus. Conferantur, si placet, cum explicationibus eorum, qui ingenue fatentur, se nullum lumen praeter naturale habere, et plane consimiles reperientur, humanae scilicet, diu cogitatae et cum labore inventae.*

[42.] p. 124, ll. 7-16 « / »: *Si enim unusquique libertatem haberet iura publica ex suo arbitrio interpretandi, nulla respublica subsistere posset, sed hoc ipso statim dissolveretur et ius publicum ius esset privatum. At religionis longe alia est ratio. Nam quandoquidem ipsa non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate et veracitate consistit, nullius iuris neque auctoritatis publicae est. Animi enim simplicitas et veracitas non imperio legum, neque auctoritate publica hominibus infunditur, et absolute nemo vi aut legibus potest cogi, ut fiat beatus, sed ad hoc requiritur pia et fraterna monitio...*

[43.] p. 124, l. 21 « –- »: *erit ego et iam penes unumquemque summum ius summaque auctoritatis de religione libere iudicandi, et consequenter eandem sibi explicandi et interpretandi.*

[44.] p. 172, ll. 8-15 del pie « / »: *Deinde quamvis religio, prout ab apostolis praedicabatur, nempe simplicem Christi historiam narrando, sub rationem non cadat, eius tamen summam, quae potissimum documentis moralibus constat, ut tota Christi doctrina, potest unusquisque lumine naturali facile assequi. Denique apostoli non indigebant lumine supernaturali ad religionem, quam antea signis confirmaverant, communi hominum captui ita accommodandam...* [con subrayados de Unamuno]

[45.] p. 172, ll. 1-4 del pie « | »: *Et hic notandum id, quod paulo ante diximus, nempe, quod apostoli non tantum virtutem acceperant ad historiam Christi tanquam prophetae praedicandum, eandem scilicet signis confirmando, sed praeterea etiam auctoritatem docendi et monendi ea via...*

[46.] p. 190, ll. 9-10 del pie [Unamuno escribe al margen, «No hay maestrillo sin su librillo», para traducir el proverbio de los belgas, *geen ketter sonder letter*].

[47.] p. 192, ll. 12-15 « / »: *Ut itaque rem totam ordine ostendam, a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato, fundamento sic definiri debet: nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et quae hac obedientia posita necesario ponuntur.*

[48.] p. 193, ll. 7-14 del pie « ┬ »: *Atque ex his iterum sequitur, eos revera antichristos esse, qui viros honestos, et qui iustitiam amant, persequuntur, propterea quod ab ipsis dissentiunt et cum ipsis eadem fidei dogmata non defendunt. Qui enim iustitiam et caritatem amant, eos per hoc solum fideles esse scimus; et qui fideles persequitur antichristus est. Sequitur denique, fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent; tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent, dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret; alias rebellis necessario esset.*

[49.] p. 194, ll. 15-16 « ||| »: *Ad fidem catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia* [Con énfasis de Spinoza].

[50.] p. 194, ll. 19-20-21 « ||| »: *Ad fidem ergo catholicam ea solummodo pertinent, quae erga Deum obedientia absolute ponit et quibus ignoratis obedientia est absolute impossibilis* [Con énfasis de Spinoza].

[51.] p. 194, ll. 27-30 « / »: *dari ens supremum, quod iustitiam et caritatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire, tenentur, eumque cultu iustitiae et caritate erga proximum adorare.*

[52.] p. 195. ll. 17-21 « / »: *Si igitur hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent, nec ulla esset ratio, cum Deum misericordem crederent; qui autem hoc firmiter credit, videlicet Deum ex misericordia et gratia, qua omnia dirigit, hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum spiritum novit, et Christus in eo est.*

[53.] p. 197, ll. 3-12 « / »: *inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem, quod iam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem; fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem. Deinde philosophiae fundamenta notiones communes sunt, et ipsa ex sola natura peti debet; fidei autem historiae et lingua, et ex sola Scriptura et revelatione petenda, ut in VII cap. ostendimus. Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophandum concedit...*

[54.] p. 199, ll. 1-5 del pie « ┬ »: *Sed quaeso quid eos sollicitat? Quid timent? An religio et fides defendi non possunt, nisi homines data opera omnia ignorent et rationi prorsus valedicant? Profecto, si hoc credunt, Scripturae magis timent quam fidunt. Sed longe absit, quod religio et pietas rationem, aut quod ratio religionem sibi ancillari velit…*

[55.] p. 207, ll. 15-16 « ┬ »: *Et quia lex summa naturae est,ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur, unumquodque individuum ius summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi) ad existendum et operandum, prout naturaliter determinatum est.*

[56.] p. 234, l. 13 del pie « – »: *alias summum subditorum odium, quale theologicum esse solet, fugere non poterant.*

[57.] p. 236, ll. 1-2 del pie « ┐ »: *Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae, simul et odium in reliquas nationes…*

[58.] p. 237, ll. 1-5 del pie « ┌ »: *Atque haec, inquam, in hoc imperio singularis erat. Nam cives nullibi maiore iure bona sua possidebant, quam huius imperii subditi, qui cum principe aequalem partem terrarum et agrorum habebant, et unusquisque suae partis aeternus dominus erat.*

[59.] p. 239, l. 16 « --- »: *Haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum.*

[60.] p. 240, l. 14 del pie « ┬ »: *Nam non dubium est, quin inter tot millia multi importune theologastri reperti fuerint.*

[61.] p. 246, ll. 4-6 « ┬ »: *Notatu dignum est, quod prophetae, viri scilicet privati, libertate sua monendi, increpandi et exprobrandi homines magis irritaverunt, quam correxerunt; qui tamen a regibus moniti vel castigati facile flectebantur.*

[62.] p. 248 [Unamuno traza largas líneas verticales al margen de toda la página, comenzando con la línea 4 y terminando con la cuarta línea del pie. El texto contiene una crítica a los fariseos].

[63.] p. 249, ll. 15-17 « ┬ »: *At hic praeterire nequaquam possum, non minus periculosum etiam esse, monarcham e medio tollere, tametsi omnibus modis constet eundem tyrannum esse.*

[64.] p. 254, l. 6 *del pie* « ┐ »: *Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent.*

[65.] p. 264, l. 3 del pie « – »: *Finis ergo reipublicae revera libertas est.*

[66.] p. 265, l. 6 « ┬ »: *Iure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi et iudicandi; …*

[67.] p. 267, l. 6 « --- »: *Qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potuis, quam corriget.*

[68.] p. 268, ll. 2-5 del pie « / »: *Quid enim maius reipublicae malum excogitari potest, quam quod viri honesti, quia diversa sentiunt et simulare nesciunt, tanquam improbi in exilium mittantur?Quid, inquam, magis perniciosum, quam quod homines ob nullum scelus neque facinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur…*

[69.] p. 270, ll. 15-20 « / »: *Ex quibus luce meridiana clarius constat, eos potius schismaticos esse, qui aliorum scripta damnant et vulgum petulantem in scriptores seditiose instigant, quam scriptores ipsi, qui plerumque doctis tantum scribunt et solam rationem in auxilium vocant; deinde eos revera perturbatores esse, qui in libera republica libertatem iudicii, quae non potest opprimi, tollere tamen volunt.*

Stapfer, Paul. *Des réputations littéraires. Essais de morale et d´histoire.* París: Hachette, 1893. 388 pp.

[En-línea: https://books.google.com/books?id=FKNKAQAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true]

[Anotaciones en la contraportada]

4– 5– 6– 7– 8– 10– 12– 16– 23– 25– 29– 30– 50– 51– 52– 54– 62– 64–72–
169– 207– **232**– 238–
espíritu francés 289–
303– 332

[Anotaciones en el texto]

[1.] p. 4, ll. 8-10 « – »: *Pendant une longue suite des siècles la plupart des hommes ont cru fermement à l'immortalité personnelle des âmes.*

[2.] p. 5, ll. 7-17 « – »: *Il est très vrai, et c'est le grand point, que la foi n'est pas la certitude; elle est meritoire, justement parce qu'elle est une confiance et une espérance, non une démonstration rigoureuse ni une vue évident. L'impossibilité où nous sommes de concevoir et d'imaginer la vie d'outre-tombe constitue un des mystères les plus troublants de la foi du chrétien. Or l'imagination mêle aussi je ne sais quoi de surnaturel et de mystique à l'aspiration de l'écrivain vers l'immortalité littéraire.*

[3.] p. 7, ll. 9-14 « --- »: *L'âme de Pascal existe-t-elle individuellement quelque part? Je ne sais, et je ne puis comprendre le sens d'un tel langage; mais, à coup sûr, elle est dans ses Pensées, et cela est aussi clair que n'importe quelle expression de la langue métaphysique.*

[4.] p. 8, ll. 5-7 del pie « – »: *le jour où l'idée du salut ne consistera plus, pour la personne mortelle, qu' à sauver sa mémoire de l'anéantissement.*

[5.] p. 12, ll. 6-8 « / »: *Si faire du bien aux hommes est un moyen de conquérir l'immortalité, leur « + » faire du mal en est un autre, plus infallible sans contredit.*

[6.] p. 15, ll. 9-10 « / »: *La beauté est la qualité essentielle de la femme, sa principale raison d'être…*

[7.] p. 16, ll. 9-14 « / »: *Un État où la majorité des esprits d'élite serait composée de philosophes et de savants, d'artistes et de littérateurs, au lieu d'offrir l'aspect d'un organisme vivant et puissant, ressemblerait à un mandarinat…*

[8.] p. 16, ll. 1-2 del pie « // »: *Mais, à l'extrémité opposée, c'est un cas de folie presque effrayant, c'est le delirium litterarium à l'etat chronique ou aigu...*

[9.] p. 23, ll. 18-25 « **T** »: *Calculez le retour d'une comète, écrit l'auteur des lettres à Falconet [es decir, Renan]; prouvez aux hommes que dans cinq où six mille ans la terre et la comète se rencontreront dans un point commun de leurs orbites, et trouvez un poète qui fasse un vers... Adieu les poèmes, les harangues, les temples, les palais, les tableaux, les statues!*

[10.] p. 25, ll. 10-14 « **T** »: *Le mot d'immortalité n'a pas d'autre sens, et 'la croyance à l'immortalité n'implique pas autre chose que l'invincible confiance de l'humanitié dans*

l'avenir'.

[11.] p. 26, ll. 14-19 « / »: *Des recherches dont l'intérêt semble aujord'hui absoluement nul peuvent pendre plus tard une importance qui ne soupçonnent pas les rieurs à vue courte; aucun travailleur n'est inutile dans le champ de la science.*

[12.] p. 29, nota 1, ll. 1-5 **« T »**: *'Que nous importe à nous que nos descendants éloignés possèdent Chanaan, si nous devons mourir dans le désert sans aucune compensation d'immortalité personnelle!' (Jean Honcey...). Voilà le cri du cœur humain.*

[13.] p. 40, ll. 3-8 « **--- »:** *Sans contredit l'art est nécessaire, non pas comme un ornement superficiel de la vie, mais de la même façon que la science, la morale et la religion sont nécessaires à divers degrés, parce que l'homme a besoin d'idéal et que l'art satisfait ce besoin noblement.*

[14.] p. 30, ll. 14-17 « **T** »: *mais quand c'est un grand homme, un esprit supérieur, que prétend adorer l'humanité, je dis qu' au fond il n'adore que lui-même et qu'il est le dieu de l'autel.*

[15.] p. 48, ll. 10-19 « / »: *il serait bientôt devenu tellement supérieur à celui des vivants que ceux-ci, contraints de leur céder la place, auraient disparu de la planète. Et si les volumes ne retournaient pas en masse, comme les corps, à la poudre d'où ils sont sortis, on verrait se changer en vérité littérale la figure hyperbolique de saint Jean supposant, dans le dernier verset de son évangile, l'existence de livres si nombreux que le monde ne pourrait pas les contenir.*

[16.] p. 51, ll. 11-12 « **T »:** *'J'ai renoncé, pour moi, à m'occuper de la postérité' (Flaubert)*

[17.] p. 65, ll. 1-6 « / »: *L'entière sincerité du langage et de la conduite, l'accord parfait de nos expressions comme de nos actes avec nos sentiments et nos pensées, n'est pas seulement la plus rare des vertus; c'est une chose impossible, et il ne faut point le regretter.*

[18.] p. 72, nota 1, ll. 1-5 « – »: *Pascal dit à Jésus: 'Je tends les bras à mon libérateur, qui, ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre.' Et Jésus lui répond: 'Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi!'*

[19.] p. 85, nota 1, ll. 1-8 del pie « / »: *Un sacrifice sans espérance de gloire, sans espérance du ciel, englouti sciemment et voluntairement dans l'éternel silence où l'éternelle mort, est-il possible, est-il concevable? J'avoue que je ne le crois pas.*

[20.] p. 86, ll. 9-11 del pie « / »: *le sacrifice complet de sa propre personne, sachant bien, sentant bien que l'idée, la fonction, la collectivité sont seules vivants...*

[21.] p. 169, ll. 5-6 del pie « – »: *'Dieu, qui est juste, a dit le père Garasse, donne aux grenouilles de la satisfaction de leur chant.'*

[22.] p. 180, l. 11 « / »: *Les jugements originaux sont excessivement rares en littérature.*

[23.] p. 191, ll. 17-19 « / »: *Le goût public se compose d'un élément passager, qui est la mode, et d'un élément stable, qui est la médiocrité.*

[24.] p. 193, ll. 6-13 « / »: *Ayez des idées claires, mais solides et profondes; un style aisé et coulant, mais qui soit un style; amusez, si vous êtes romancier où poète dramatique, l'imagination des hommes, sans offenser ni les exigences de leur raison ni la vérité des choses; respectez leur vieux préjugés moraux sans tomber dans une fade sentimentalité.*

[25.] p. 259, l. 1 del pie, y 260, l. 1 [Unamuno subraya este pasaje.]: *Ses œuvres sont autant de fenêtres à travers lesquelles nous saisissons un lueur du monde qui était en lui.*

[26.] p. 291, ll. 16-17 [Unamuno subraya las tres últimas palabras.]: *Rousseau le Suisse,*

Chateaubriand le Bréton et Victor Hugo... l'Espagnol.

[27.] p. 350, ll. 1-3 « / »: *Prenez... un discours de réception à l'Academie française et mesurez la décroissance rapide de l'intérêt qu'il offre...*

[Unamuno no ha escrito marcas en las pp. 289, 303 y 332.]

RESEÑAS

Armando Savignano. *Historia de la filosofía española del siglo XX*. Madrid, Sindéresis, 2018. Por Andrés L. Jaume Rodríguez.

Pedro Cerezo Galán. *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*. Santander, Ediciones Tantín, 2019. Por Ramón E. Mandado.

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Tecnos, Madrid, 2021. Por Gerardo Bolado.

Antonio Heredia & José Luis Mora. *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*. Granada, Comares, 2022. Por Esteban Ruíz.

Savignano, Armando. *Historia de la Filosofía española del s. XX*. Madrid, Sindéresis, 2018, 463 pp.

Savignano ha logrado presentar ante el público una notable obra compendiosa que resume muchas décadas consagradas al estudio de la filosofía española. No se contenta con historiar, como si eso fuera poca cosa, sino en hacer historia filosófica de la filosofía. La obra tiene tuétano filosófico desde el principio, Savignano no cita solo nombres y circunstancias, sino que desarrolla y sistematiza pensamientos. De ahí que los logros más sobresalientes de la obra que nos ocupa sean los tres siguientes: (1) es historiográficamente impecable, es decir, tiene visión histórica y presenta no solo una sistematización de obras y autores, sino que los enmarca en su contexto social y cultural haciendo especialmente hincapié en el problema de la interpretación y la recepción de los distintos autores tal como evidencian las páginas dedicadas a Unamuno, Ortega, Zubiri o Zambrano. (2) Es una obra que logra articular con criterio el pensamiento de lo que ya es un canon de la filosofía española del s. XX, señalando los problemas, núcleos temáticos y, lo más notable respecto a otras obras similares, las relaciones de los autores españoles con el contexto filosófico e intelectual europeo del momento. (3) Es una obra exhaustiva, casi podría decirse que no falta casi nadie y, a su vez, trata a muchos autores con una extensión inusitada.

La obra abarca desde la filosofía de la generación del 98 hasta el final del siglo XX, concluyendo con Eugenio Trías y la filosofía del límite. Si prestamos atención a algunos hitos de este recorrido veremos que la contribución española a la filosofía deja a su paso conceptos tales como agonía, sentimiento trágico de la vida, razón vital, ejecutividad, razón poética, inteligencia sentiente, filosofía de la filosofía, trayectoria, o límite, por citar los más relevantes. Son, tal vez, los colores más destacados de la paleta del pensamiento español, los que nos permiten, si no un retrato, un bosquejo apresurado del mismo, aunque sea a modo de ensayo. En las siguientes páginas me centraré en algunos de estos, sin desmerecer otras posibles lecturas y selecciones.

I. La generación del 98. Machado y Unamuno.

«El significado y la importancia de la generación del 98 consisten menos en el análisis de las condiciones socio-políticas de la España de finales de siglo que en la conciencia de la crisis de identidad de la conciencia europea, con especial atención a la desorientación espiritual del hombre moderno marcado por una pérdida de valores y de creencias» (p. 25), con estas palabras se inicia el Capítulo 1 *La generación del 98 y A. Machado*. No debiera sorprender que el poeta autor del apócrifo *Juan de Mairena* sea quien da

comienzo a una historia del pensamiento español, no sólo porque Machado también escribió filosofía sino porque, como razonaba Gaos, la filosofía española ha tenido una determinada manera de presentarse que iba más allá de los géneros habituales. La cuestión no era otra que la siguiente, si acaso «confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o de dejarle abierta la posibilidad de nuevas formas en el futuro» (*Confesiones profesionales*, Madrid: Tecnos, 2015, p. 163). Los españoles, pese a los avatares de la Historia, hemos tratado de pensar en libertad, nunca ha sido fácil y no siempre lo hemos conseguido.

Las páginas que dedica a Machado son preclaras, quizás, junto con las que dedica a Rosa Chacel, lo más original de esta presentación de la filosofía española del s. XX. Con Machado se cumple aquello que Kant señala al final de su *Lógica*, el pensar aforístico esconde a menudo un trasfondo sistemático y no una mera rapsodia de ideas. Este es el caso, según la exposición de Savignano quien considera las diversas interpretaciones sobre Machado (agnosticismo –Serrano Poncela; personalismo –Laín y Marías; metafísicas –Abellán, Sánchez-Barbudo; histórico-evolutivas –Valverde; o ético-existenciales –Macrí) y se decanta por «una interpretación *humanista* centrada en la fe en el valor de la palabra» (p.42). Machado no fue un poeta que se acercara después a la filosofía, sino un poeta-filósofo en el que «poesía y filosofía se funden (…) hasta el punto de constituirla raíz de su original inspiración artística» (p.42).

Machado fue filósofo de un solo libro en prosa, el apócrifo *Juan de Mairena*, donde hay lugar para una metafísica, una antropología e incluso una reflexión ético-política. Machado es partidario de un monismo dinámico en el que el ser aparece como un gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo, actividad consciente que abarca el universo todo y se manifiesta en las conciencias individuales. La objetividad es mera convención, es decir, formas homogéneas del pensamiento lógico-abstracto que se sucede a lo largo de las épocas y que se contrapone a otro al que se accede a través del amor. Este acceso amatorio al otro no es un acto cognoscitivo –no al menos en términos lógicos- sino que supone un incremento de la cualidad de vida que revela la heterogeneidad de lo que es, como señala Savignano «se trata, en fin, de retornar a la *conciencia integral* de todas las cosas» (p.48) lo que es únicamente accesible desde la conciencia poética o, lo que más tarde, la niña que se sentaba en las rodillas de D. Antonio denominó la *razón poética*.

Unamuno también experimentó con algo más que el tratado filosófico que inicialmente quiso ser *Del sentimiento trágico de la vida*. Su filosofía hay que espigarla también en las novelas o *nivolas* como *Niebla* (1914) o *San Manuel Bueno, mártir* (1930) o la meta-novela, *Cómo se hace una novela* (1927).

El tratamiento de Unamuno hace justicia, por fin, a su complejidad como filósofo genial y no menos metafísico, de quien dice Savignano que genera

una «original ontología» (p. 31) en la que el ser se muestra como polémico y agónico, pasando por su dimensión política, a menudo soslayada o minusvalorada, es decir, su «socialismo humanista» -que encontraremos también en un autor como Fernando de los Ríos (cap. VIII)- su *ethos* liberal (p.35) o el tránsito de la metafísica a la ética. Parece que Savignano lo tiene muy claro, hacer filosofía es cuestión metafísica y esta cuestión es trágica, no hay más que final agónico.

Savignano divide el itinerario intelectual y existencial de Unamuno en las siguientes cuatro fases: Una primera fase (1884-1897) en la que pierde la fe y que puede caracterizarse como una racionalismo humanista; una segunda fase desde la crisis de 1897 hasta finales de 1903 en la que se aproxima al catolicismo sentimental y se nutre de la teología luterana liberal; una tercera época de madurez (1904-1913) en la que se perfila el agonismo fe-razón y, finalmente, una cuarta etapa (1914-1936) en el que se concentra en el tema de la identidad personal.

Especial atención dedica Savignano al ideal quijotesco como ideal de una «locura salvadora» (p.68). El quijotismo es el rasgo definitorio de la filosofía española «implica no solo una ética basada en la fe creadora sino también una lógica y una epistemología. De hecho, no es la inteligencia, sino la voluntad la que construye para nosotros el mundo. (…) Unamuno sustituye el adagio escolástico *operari sequitur esse* por el siguiente: actuar es ser, poder y querer» (p. 67). Don Quijote es bueno, y ser bueno, evangélicamente bueno, es la herencia que transmite a Sancho, a lo que añade Savignano «Por desgracia no reinó en la España de Unamuno aquel heredero, sino la sobrina de Don Quijote, es decir, el espíritu temerario, renunciador, derrotado y sin ideales, invadido de la ‘‘peste del buen sentido’’. Por eso Unamuno ha proclamado el ideal quijotesco con el fin de incitar al pueblo al despertar espiritual invocando la vía de la locura salvadora» (p. 68).

En *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno opone la filosofía de la identidad en la que las diferencias son un momento del devenir a una dialéctica basada en el agonismo, no hay superación, hay lucha eterna. Del mismo modo que también subvierte la razón moderna del *cogito ergo sum* a la de *homo sum, ergo cogito*. La conciencia empieza no por ser autoconciencia, tal como supone el pensamiento moderno, sino por asumir «antes que nada valencias práctico-existenciales» (p.69). No es tanto la duda metódica como la lucha por existir y persistir lo que permite llegar a la autoconciencia a la vez que el dolor y el sufrimiento constituyen el camino hacia el absoluto como libertad. No es la filosofía como razón absoluta y no menos muerta la que puede dar respuestas ante el sufrimiento agónico, sino la religión, pero la religión de las razones del corazón que es, más bien, una sinrazón que nos sumerge en el abismo de la incertidumbre. Pero ¿acaso se puede estar permanentemente en la incertidumbre? Sí, se puede aceptar el

conflicto irresoluble, el elemento trágico de forma que «Tal agonismo trágico, lejos de conducir a la inercia y a la resignación es, en cambio, estímulo para una vida vigorosa, para una acción eficaz, para una estética, incluso para una lógica según los dictados de la "lógica del corazón", en confirmación de cómo un cierto pesimismo trascendente sea capaz de general un optimismo temporal y eterno» (p. 71).

II. Razón vital y sentencia: Ortega y Zubiri.

Los capítulos dedicados a Ortega y a Zubiri denotan simple y llanamente magisterio.

En el caso de Ortega (cap. V) hace una presentación muy notable. Savignano no repasa meramente la biografía y la bibliografía –que no es poco- sino que señala el estado de la cuestión en lo que a la interpretación de la filosofía de Ortega respecta y además establece una periodización que da sentido a un autor que se presenta como dispar. Savignano propone descrifar la aventura intelectual de Ortega a la luz de su contexto histórico y cultural (p.131), sin embargo, hay que advertir que esta verdad de Perogrullo es solamente aparente, puesto que esta misma actividad se hace como explicitación de un contexto tácito, es decir, una tarea de traer a la luz las creencias orteguianas en las que se está y esta actividad solo puede ser hermenéutica.

Savignano distingue los siguientes periodos en la trayectoria de Ortega: (1) Un periodo juvenil (1902-1914) en el que se abre a la fenomenología. (2) Una fase antropológica (1914-1928) en la que privilegia la dimensión biológico-vitalista. (3) Una etapa metafísica (1928-1935) en la que delinea una analítica existencial distinta, tanto de la del existencialismo, como de las filosofías de la vida. Esta metafísica de la vida se entiende en términos de biografía e historia. (4) Una etapa de profundización que va desde el exilio hasta su muerte y que se caracteriza por la radicalización de la filosofía como intento de «una búsqueda de una orientación radical para la vida humana, esencialmente precaria, orientada a construir *Weltanschungen* para interpretar y proyectar la propia circunstancia intransferible y salvarse en ella» (p. 133). Es en esta última etapa donde cabe situar el escrito *Ideas y Creencias*, obra que desgraciadamente Savignano apenas comenta más que de refilón y a propósito de *Historia como sistema* (1935), sin embargo, esta obra tuvo un importante papel en la reflexión de Julián Marías y constituye quizás una de las contribuciones más profundas de Ortega.

Señala Savignano el peso de la fenomenología en su obra ya desde 1914 con las *Meditaciones del Quijote* (p.79) o el valor de lo que él denomina «la segunda navegación de Ortega» que acontece entre los años 1928-1935 y que tiene como punto de partida la recepción de la obra de Husserl y Heidegger y su respuesta en *¿Qué es Filosofía?* (1929). Pese al peso de la metafísica en el

tratamiento del autor, otros temas como la técnica o el *homo faber* de Ortega, el problema sociológico y político aparecen también tratados con rigor y profundidad. Sorprende, sin embargo, la escasa atención que dedica al tema de la perspectiva y el perspectivismo, máxime cuando Ortega es el primer autor en acuñar técnicamente el término.

Pero si en algo destaca Savignano es en el arte de establecer relaciones. Así, tan importante es la filosofía de Ortega como las consecuencias de su labor como profesor e intelectual. Estos efectos se manifiestan en que su pensamiento no sólo hace de la lengua española una lengua filosófica, sino en que se generan discípulos que se posicionan frente al maestro, discrepan o abren nuevas vías de pensamiento como sucede con Marías, (cap. VII) de quien por fin se hace justicia, Gaos o Zambrano –muy bien expuesta y en diálogo con Ortega y Zubiri-, sin olvidar a Morente (cap. VI) y, por supuesto, a Zubiri, el otro gran capítulo de la obra.

Quizás el concepto más importante de Ortega sea la idea de la razón vital con la que pretende superar el idealismo moderno sin caer en alguna forma de vitalismo irracionalista. Esta idea, en cuanto a su génesis, ha generado algún que otro malentendido. A este respecto puntualiza Savignano que «Más que a la influencia nietzscheana, Ortega es deudor de la interpretación simmeliana de Goethe, cuando trata de equiparar el proceso creativo con el producto cultural, sosteniendo que "la vida, y más específicamente la humana, debe ser culta; pero no es menos verdad que la cultura debe ser vital" (O, III 185), no desdeñando exaltar la vitalidad. La razón pura debe ceder el paso a la razón vital, la única capaz de garantizar un equilibrio dinámico ente valores vitales y culturales (…)» (p. 141).

Zubiri es objeto de un tratamiento sistemático centrado en la trilogía de *Inteligencia sentiente* y con ramificaciones en el diálogo de Zubiri con las ciencias y el problema de Dios –que igualmente lo relaciona con Zambrano y su obra *El hombre y lo divino* (p. 170)- y que se complementa con el estudio que presenta de Ellacuría en el capítulo IX.

Zubiri «no puede ser considerado como un brillante epígono de la neoescolástica sin más, ya que elaboró una original metafísica de lo real a partir de una teoría de la inteligencia sentiente» (p. 210). Para Zubiri la filosofía primera es noología, mientras que el término «metafísica» debe ser entendido como el intento de una filosofía explicativa o un bosquejo racional. La filosofía estudia la realidad en cuanto tal; el ser es posterior. La ontología se funda sobre la realidad que es objeto de la metafísica. El ser humano aprehende la realidad a través del sentir, ésa es la vía primaria de acceso a la realidad, pero ésta no agota en el acto de sentir, sigue a este acto el logos, que describe el campo de la realidad, esto es, las cosas como se dan directa e inmediatamente para, finalmente, esbozar una explicación de ese mismo campo que compete a la metafísica.

A diferencia de Ortega, no se parte de la vida circunstancial –ni de la conciencia intencional –Husserl- o el *Dasein* –Heidegger-, sino del sentir, que implica la verdad de la realdad «en la impresión de realidad se actualiza la apertura a la realidad (realidad dada en la impresión) en la verdad de la realidad (impresión de realidad), pero no a la realidad verdadera, a la que se llega desde la inteligencia sentiente, a través del logos y la razón sentiente» (p. 214). Las esencias son el momento estructural de la realidad, no su sentido, se realizan en las cosas reales, no conciernen, por lo tanto, al sentido objetivo del saber absoluto que un sujeto pueda poseer. El ser es la actualización mundana de lo real, de forma que es *realitas in essendo*.

Zubiri criticará a Heidegger por concebir la comprensión del ser como elemento de la estructura constitutiva del *Dasein*, pues esto «implica una substantivación del ser» (p.216). Savignano recuerda *Sobre la esencia* de Zubiri donde leemos en la página 456 que «El hombre se mueve en el ser no porque sea Da-sein, sino porque el Da-sein está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales como reales, ''ya'' son de por sí. El *primum cognitum*, el primer inteligible no es el ser, sino la realidad, ya la realidad sentida en la impresión de la realidad. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*».

Para Zubiri, la filosofía moderna se basa en cuatro substantivaciones innecesarias: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser que no son receptáculos de las cosas, sino «sólo caracteres de las cosas que son ya reales» (p. 216).

Savignano da noticia de otros aspectos de la filosofía de Zubiri como la antropología o la filosofía de la religión, ésta última analizada por Zubiri como «forma del ser y de la realidad humana en la dimensión personal, social e histórica» (p.234).

III. El exilio interior y el exilio como patria: las trayectorias de Marías y Zambrano.

Con Marías puede decirse que se ha hecho, finalmente, justicia. De ser considerado un epígono orteguiano se ha pasado a describir sus importantes aportaciones a la reflexión filosófica en lengua española, entre ellas yo destacaría la idea de trayectoria como desarrollo del carácter futurizo de la vida humana tal como Ortega lo planteara. La filosofía de Marías puede decirse que ha consistido en un largo diálogo con Ortega que ha decantado conceptos bien escuadrados y perfilados de la filosofía de aquel, tanto que Son propios ya del pensamiento de Marías.

Marías nos aparece como un católico-liberal, partidario de un liberalismo solidario, no individualista, que, ante la tragedia de la Guerra civil, escoge el exilio interior y proyecta su vida con fidelidad a la realidad y compromiso con la verdad. Marías escogió la España real frente a la España oficial a pesar de poder ser catedrático en Yale.

Todo su pensamiento está centrado en el problema de la persona desde una peculiaridad coyuntura existencial y filosófica: la unión del cristianismo con la idea de una razón vital. Su proyecto filosófico parte de una concepción de la filosofía como visión responsable, que implica una perspectiva personal, de forma que la realidad radical que es la vida aparece como biografía personal y como trayectoria. Entender una vida es entender lo que ha ido desplegando a lo largo de su tiempo, las determinaciones que ha ido adquiriendo a partir de un proyecto personal. Savignano incide en las relaciones con Unamuno, a quien Marías achaca el haber renunciado a la razón, y con Ortega, de quien hereda la idea de razón vital. Precisamente la oposición fe-razón, irresoluble en Unamuno, es resoluble a partir del concepto de razón vital.

Merece la pena señalar la importancia que concede Savignano a la *Introducción a la filosofía* (1947) de Marías. A mi juicio es una introducción filosófica a la filosofía en la que aparecen seminalmente el repertorio de temas e inquietudes que Marías cultivará a lo largo de su trayectoria. Aunque Savignano no hace un estudio exhaustivo e intercala su exposición con otras obras más tardías como *Antropología metafísica* (1970), *La felicidad humana* o *Mapa del mundo personal* (1993), perfila algunos elementos de esa introducción como pueda ser la diferencia entre realidad –lo que hay- y ser –la interpretación de lo que hay que constituye el sujeto para desarrollar un esquema intelectual con el que atenerse a las cosas- deja de lado importantes preocupaciones como la idea de conocimiento o verdad que, sin lugar a dudas, fueron preocupaciones notables en Marías.

La exposición sobre la antropología de Marías es exhaustiva, periodizando su trayectoria y señalando los conceptos fundamentales como *propium*, corporeidad, futurición, lenguaje, autenticidad, proyecto, libertad o felicidad. Un rápido vistazo a la ingente producción de Marías hará ver la exposición de Savignano se centra en lo que él ha considerado relevante y será de interés para cualquier lector interesado en la obra de Marías que no sepa por dónde empezar; ahora bien, conviene saber que hay mucho más y que el campo de la investigación y el más importante de la reflexión filosófica genuina puede nutrirse de las reflexiones de Marías.

María Zambrano, a diferencia de Marías, optó por el exilio como patria. Savignano le dedica el capítulo XII *La generación del 27 y María Zambrano*, aunque también ha publicado un breve trabajo *María Zambrano y la razón poética* (Granada: Comares, 2005) que primero apareció en italiano. Su exposición se centra en los escritos juveniles como *Horizonte del liberalismo* (1930), la teoría de la razón poética, la cuestión del mito y la religión y dedica una sección a la obra *Claros del bosque* (1977).

La idea de la razón poética es, tal vez, la contribución más importante de María Zambrano que Savignano desarrolla a lo largo de las páginas del

capítulo XII. No es una idea fácil y de ello da cuenta Savignano al discutir en la p. 281 los diferentes posicionamientos interpretativos sobre este concepto. Concluye Savignano que «Zambrano trata de hacer revivir, mediante la razón poética, la perdida unidad originaria entre filosofía, religión y poesía» (p. 283). Sin embargo, éste es el propósito del concepto, pero no la definición del mismo. Es conocida la reacción de Ortega ante *Hacia un saber del alma* «Estamos aquí mientras usted ha intentado dar el salto más allá» (Cf. p. 293).

El salto más allá que Ortega le recriminaba era la pretensión de volver a una originariedad perdida en la que la palabra no violentara el ser, Zambrano «trata de hacer revivir, mediante la razón poética, la perdida unidad originaria entre filosofía, religión y poesía» (p.283). Zambrano pretende salvar poéticamente las apariencias en contraste con la metafísica clásica. La filosofía no es para Zambrano heroísmo intelectual –como nos dice Ortega- sino el resultado del fracaso de un éxtasis, tal como señala la propia Zambrano en *Filosofía y poesía* (1929) y así señala Savignano a propósito de Zambrano que «La filosofía es el resultado de la "traición" del pensamiento que al alejarse de la "maravilla" padeció el "desgarramiento" del pensamiento violento» (p. 297).

La razón poética trata de recuperar un logos lleno de gracia y verdad que sea fiel a las cosas, que ni las violente ni las desgarre. De ahí que el método de la razón poética sea, a juicio de Savignano, «un recorrido hacia atrás en el tiempo, aunque fuera del tiempo» (p.298). ¿Cómo realizar esta aventura? Savignano insiste en la fenomenología de la forma-sueño en la que Zambrano se refiere antes a Scheler que a Husserl. La fenomenología, según la concepción de Zambrano, es la «mera descripción de lo que aparece para descifrar las vivencias de la conciencia y, sobre todo, del inconsciente, y aludir a lo oculto (al ser original)» (p. 304).

Ahora bien, el sueño significa una ruptura, al menos respecto de Ortega, quien en la Lección X de *¿Qué es filosofía?* afirma que «en el sueño no vivimos». ¿Cómo acceder al sueño si no es desde la conciencia? Ésa es la estrategia del psicoanálisis, pero la idea de Zambrano es muy otra. La fenomenología de la forma-sueño y, particularmente del sueño creador o sueño de finalidad o de destino irrumpe en la vigilia. Vivir no es soñar, el ser humano, al vivir, trasciende su sueño inicial, es decir, va más allá del mismo, pero eso mismo supone volver al sueño inicial, es decir, lo recrea. Por eso nos dice Savignano que «Se trata de un paso circular que presupone una doble creación: la recuperación del ser originario y la realización de los proyectos. El hombre no quiere, sin embargo, separarse de su estado originario de sueño con el nacimiento que es siempre fuente de dolor y de nostalgia. El descubrimiento de la individualidad y de la libertad impulsan al hombre a realizar su propia vida, donde el ser se encuentra simplemente en estado de sueño. Y es por ello que se sueña, se continúa soñando en la vida. El ser se

posee a partir del sueño inicial, a través de los sueños sucesivos» (pp. 305-306).

Realizar el sueño conlleva descifrarlo, interpretarlo, pero no en un sentido psicoanalítico, sino en lo que tiene de proyecto vital y eso es lo que la razón poética hace. No podemos circunscribir el concepto de sueño zambraniano a la idea de un proyecto consciente y determinado, tampoco a la idea de algo reprimido, sino a un sistema de ilusiones personal que recreamos a lo largo de nuestra vida y al que volvemos como momento original de descubrimiento del propio ser. La forma-sueño es pasiva, es pura receptividad de ese ser originario. Con ello Zambrano recrea la historia de la filosofía, cabe preguntarse si acaso le hace justicia o si es aquella la que ha sido injusta con el propio ser.

IV. Otros autores.

No son menos sobresalientes los capítulos dedicados a la Filosofía catalana (cap. III) y a la Escuela de Barcelona (p.54) o el capítulo IV dedicado a George Santayana y Ángel Amor Ruibal. Es una lástima que José Gaos y su *Filosofía de la Filosofía* ocupen sólo un epígrafe en el capítulo XI, pero ni mucho menos desmerece. No ocurre lo mismo con E. Nicol, a quien dedica merecidamente el capítulo XV. Quizás menos conocidos, son autores que también han contribuido a esa paleta conceptual a la que nos referíamos al inicio.

El pensamiento feminista encuentra su lugar adecuado en el capítulo dedicado a Rosa Chacel (cap. XIII). La ética de Aranguren y la filosofía de Ferrater Mora son abordadas en el capítulo XVII. Y la tradición de los médicos filósofos tiene un representante notable con Pedro Laín Entralgo, a quien dedica el cap. XVIII. Sobre este mismo autor, el propio Savignano ha escrito recientemente un breve ensayo, titulado *La antropología médica de Laín Entralgo* (Sindéresis, 2019).

V. Eugenio Trías, los filósofos *jóvenes* y la filosofía actual.

El capítulo XX La filosofía española actual es especialmente interesante, pues en él se ve el germen del panorama filosófico español actual. Savignano señala que la filosofía cultivada por los llamados *filósofos jóvenes* (E. Trías, J. Mosterín, J. Muguerza, M.A. Quintanilla, J. Sádaba, C. Díaz, A. Ortíz-Osés) «privilegió la llamada filosofía segunda»; y, a continuación, sentencia Savignano, que falta «un verdadero y auténtico sistema filosófico en sintonía con la sensibilidad posmoderna» (p.403). Este aserto es verdadero salvando de esa lista a Eugenio Trías (1942-2013), a quien dedica el último capítulo de su obra.

En efecto, en el panorama actual la obra de Trías es la única que adquiere unos tintes sistemáticos y unitarios, una filosofía que, como todo sistema, se

somete a una idea rectora, en este caso, la idea de límite. Es precisamente la idea de límite la que articula la filosofía de Trías, que se presenta como un esfuerzo por pensar el ser como límite o confín.

Savignano señala tres etapas en la filosofía de Trías: una primera etapa propedéutica en la que Trías se confronta con el pensamiento vigente, esto es el marxismo en su versión estructuralista y la filosofía analítica del lenguaje, en particular, Wittgenstein; una segunda etapa estética que le sirve de acceso a la tercera etapa metafísica. Para Trías la filosofía es ineludiblemente metafísica. En esta tercera etapa el ser es pensado como límite, de forma que ser y límite constituyen lo mismo. Pero el concepto de límite aparece como un concepto heurístico, de ahí que afirme que: «El concepto metodológico que permite dar sentido y orientación a esa aventura es lo que, desde Kant hasta Wittgenstein, puede llamarse frontera o límite. Límite es un concepto heurístico que, de hecho, debe pensarse en todo rigor como *línea* y *gozne*. Gozne que articula y diferencia, como se irá viendo, un doble *cerco*» (Trías, *La aventura filosófica*, Barcelona: Mondadori, 1985, p.10). El concepto de límite evita dos actitudes extremas, a saber, el racionalismo moderno y el irracionalismo postmoderno. El límite articula una labor hermenéutica en la que la dilucidación del ser es siempre incompleta y, por lo tanto, fragmentaria o, de otra manera, se da en perspectiva.

La filosofía del límite tiene una concepción del ser humano como habitante de dos mundos: el hombre habita en la inmanencia, pero está abierto a la trascendencia. Este hecho ha promovido una filosofía de la religión, en la que toda religión se muestra como un fragmento de lo sagrado. Trías promueve al mismo tiempo un ecumenismo con una exigencia ética que surge de reformular el imperativo categórico en los siguientes términos: «obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera» (Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2001, p. 16).

Conclusión

Es una suerte poder disponer de una obra de la extensión de la presente en la que sea posible, en un solo volumen, tener una panorámica casi completa de la filosofía española del s. XX. A diferencia de otras obras de contenido más histórico, en esta, se presentan las obras y los problemas, así como las relaciones y dependencias respecto de las grandes corrientes filosóficas europeas. Podemos decir que buena parte de la filosofía española del s. XX tiene una importante deuda con el pensamiento alemán, el pensamiento anglosajón comienza su desfile en nuestro país a partir de la generación de los filósofos jóvenes y es, a día de hoy, una influencia persistente y notoria en buena parte de las facultades del país, al menos en lo

tocante a Epistemología, Filosofía del Lenguaje y de la Mente y Filosofía de la Ciencia.

Hoy los filósofos jóvenes están jubilados y algunos ya fallecieron, los catedráticos de ayer han dejado ya una generación de catedráticos más jóvenes –en torno a la sesentena- que configuran el panorama actual. En este sentido puede decirse que se ha consumado la desaparición de los restos del franquismo y de la cultura nacional-católica, a la vez que la filosofía hecha en España se ha ido introduciendo en lo que quedaba de los dos grandes continentes de la filosofía del pasado s. XX. Así, por una parte, nos encontramos con una línea que se articula en torno al mundo anglosajón y que cultiva la filosofía analítica y de la ciencia –pese a la confusión existente cabe decir que no son lo mismo- y, por otra parte, la corriente que se apoya en los restos del pensamiento continental, amén de los grupos de marxistas y neomarxistas camuflados bajo el indeterminado ropaje de la teoría crítica. La situación actual es de una actividad filosófica que vive de alquiler y no sabe muy bien a quién paga la renta. No hay una continuidad apenas visible con la denominada *edad de plata*, sí hay, por el contrario, un intento de historiar esa misma edad. Pero historiar no es lo mismo que filosofar.

Un fenómeno que no debería pasarse por alto y que ha sido alentado desde las propias instituciones universitarias, es la hegemonía progresiva de la lengua inglesa como lengua de expresión filosófica, de forma que hoy algunos filósofos españoles se expresan en inglés. No se puede decir que hayan dejado de lado las filosofías primeras y hayan primado las segundas, pues hoy se cultivan todos los campos filosóficos si bien el pensamiento sistemático y en lengua española brilla por su ausencia.

Faltaría que Savignano escribiera una filosofía actual o que algún extranjero tan familiarizado con España y su cultura se atreviera de aquí unos años a escribir la continuación del volumen presente. Ineludiblemente tendrá que prestar atención a la política universitaria y a la institución que gobierna la actividad de los ahora jóvenes y jovencísimos filósofos, la ANECA. Mientras tanto podemos considerarnos afortunados de disponer de una atalaya que nos permita otear el horizonte del que partimos y preguntarnos acerca del posible curso de los acontecimientos. En nuestras manos está el rumbo de las próximas décadas.

Andrés L. Jaume
Universidad de las Islas Baleares

Pedro Cerezo Galán. *Las muchas almas de Menéndez Pelayo. Actualidad e inactualidad de su pensamiento*. Santander, Ediciones Tantín, 2019, 382 pp.

Recurrentemente, durante los últimos cuarenta años vienen pidiendo la palabra en el ágora del pensamiento español estudios y ensayos referidos a la obra de Marcelino Menéndez Pelayo. La gran mayoría, por no decir todos, están tratando de restablecer la auténtica imagen de uno de los personajes más fecundos y honestos que se pueden encontrar en la crítica histórica, literaria y filosófica en Lengua Castellana. Este nuevo ciclo pelayista, del que fueron precedentes las relecturas de la obra pelayana de Pedro Laín en 1949 y de Pedro Saiz Rodríguez en 1975,[1] se abrió paso definitivamente con los estudios promovidos en la década de los 80 del pasado siglo por Ciriaco Morón y Marta Campomar.[2] Tras ellos, sobre todo en el año 2012 con ocasión del centenario del fallecimiento de Menéndez Pelayo, se han sumado a la recuperación del maestro santanderino una veintena larga de títulos y autores, que llegan prácticamente hasta hoy. Como toda obra humana la de Menéndez Pelayo, sin duda tiene elementos criticables, pero la distorsión y manipulación interesada de su significado y alcance ha sido tan injusta, que los más lúcidos estudiosos del influjo de la modernidad en la cultura hispánica no pueden dejar de volver a ella para reivindicar su valor.

Uno de tales estudiosos es el filósofo Pedro Cerezo Galán, prestigioso profesor y académico, que dedicó en 2019 un libro a Menéndez Pelayo publicado por la editorial Tantín bajo la dirección de Gerardo Bolado y con el título *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo, actualidad e inactualidad de su pensamiento*. Se recopilaron en sus páginas seis estudios breves, ponencias y artículos sobre la obra y la personalidad pelayana, dispersos por revistas e introducciones varias publicadas entre los años 2005 y 2012. [3] A tal conjunto se le añadió, a modo de reflexión propedéutica, una semblanza intelectual de Menéndez Pelayo en donde se resaltaba la importante evolución de su pensamiento dentro del mantenimiento de la adscripción religiosa, unidad de estilo y de disposición intelectual que

[1] Laín Entralgo, P. (1949). *España como problema. Desde la polémica sobre la ciencia española hasta la generación del 98.* Vol. I. Madrid, Ed. Escelicer.
Saíz Rodríguez, P. (1975). *Menéndez Pelayo ese desconocido*. Madrid, Fundación Universitaria Española.

[2] Morón C.; Revuelta, M.; Sanemeterio, M. (ed.) (1983). *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.
Campomar Fornieles, M. (1984). *La cuestión religiosa en la Restauración: Historia de los heterodoxos españoles*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

[3] Los estudios llevan los siguientes títulos: *Actitud y estilo mental de Menéndez Pelayo; Ecos de la polémica sobre "la ciencia española"; Menéndez Pelayo y la "herejía liberal"; El Renacimiento, espejo de nuestra grandeza; El vivismo de Menéndez Pelayo en la dialéctica tradición-modernidad; Menéndez Pelayo ante la Estética alemana del s. XIX; Menéndez Pelayo en la crisis nihilista de fin de siglo.*

siempre mantuvo en su producción. Quien lea esa semblanza de apertura bien provisto con conocimientos filosóficos, podrá bucear además en el ejercicio de comprensión o hermenéutica al que Pedro Cerezo induce en los demás capítulos de su libro. En este año de 2023 y como si de una orteguiana *Redención de las provincias* se tratara, la recientemente creada *Sociedad cántabra de historiadores de la filosofía española*, ha involucrado a Pedro Cerezo en la vida intelectual de La Montaña nombrándolo socio de honor. Aunque sólo fuera por esta circunstancia parece oportuno referirse aquí y ahora ese libro.

No ya por la procedencia intelectual y académica de Pedro Cerezo, sino por el mismo proceso analítico que despliega el conjunto de la obra pelayana, los estudios que se presentan en el libro aludido son de carácter histórico-filosófico y sólo tangencialmente se refieren a los aspectos estrictamente literarios de aquella obra. No es que a éstos se los considere de menor importancia en ella, pero sin duda conviene examinarlos con criterios más estrictamente teoréticos de índole estética e incluso metafísica. Para el buen crítico nunca fue posible diferenciar absolutamente ni géneros literarios ni disciplinas humanísticas, pero ello no desautoriza la voluntad de referenciar teoréticamente la Crítica, pues en tal voluntad es donde el examen y valoración de una obra suelen encontrar el auténtico significado histórico de esta e incluso la actualidad de su eficacia moral y política. Justamente es lo que hace el libro de Pedro Cerezo, quien prefiere por ello referirse a Menéndez Pelayo con el calificativo más elogioso de *humanista*, antes que con el pretendidamente aséptico, manido, condescendiente y a la postre mostrenco, de *polígrafo*.

Aunque cada uno de los capítulos del libro tiene un planteamiento propio que demanda una atenta lectura y ponderación particular, para una reflexión sobre la hermenéutica que rige en su conjunto, bastará con destacar algunas características comunes que ameritan en mucho su valor:

1

La obra de pelayana es leída e interpretada por Pedro Cerezo desde un marco histórico que se hace explícito: La Constitución de 1978 y la integración de España en la Unión Europea. Con ello no sólo se declara un estado de conciencia circunstancial y subjetivo, sino que se induce al lector a leer la obra de Menéndez Pelayo con una perspectiva concreta y vigente aún, que resulta decisiva para ponderar sin desmesura la ejemplaridad de esa obra, así como para objetar con pertinencia los contenidos y juicios vertidos en ella que se consideran periclitados o erróneos. Para el análisis fenomenológico que subyace en el libro, esa explicitación de la circunstancia desde la que se lee a Menéndez Pelayo es importante, pues haciéndolo, a la vez que se soslayan (se ponen entre paréntesis) aquellos *pre-juicios* heredados que, por

inactuales y abstractos dificultarían en mucho el acceso independiente a la obra pelayana, se tiene en cuenta el ineludible *pre-juicio* de existencialidad que siempre sostiene al comentarista, es decir se toma conciencia del aquí y ahora, del suelo (*topós*) político, moral e incluso epistemológico, en el que se sustenta todo propósito de llegar a conocer un fenómeno. Sin duda con tal distancia preventiva (*epoché*) se le está invitando al lector del libro a proceder de modo semejante y a convertir su lectura de Menéndez Pelayo en un ejercicio de vitalidad intelectual (*praxis*), capaz de alumbrar una conciencia histórica distinta de lo que Nietzsche calificaba como *egiptismo* o disquisición vacua y culterana sobre momias intelectuales de cualquier tipo.

2

Según esto, para Pedro Cerezo la obra pelayana no debe ser valorada desde la in-actualidad del *Nacionalcatolicismo*, una momia particularmente muerta, cuya formulación pedagógica y propagandística siempre fue simplista. En la alternativa que propone, reconocerá el lector avisado, un eco del particular y potente universalismo de la cultura española, hispánica más exactamente, es decir esa otra *catolicidad* que subyace como una constante en sus expresiones literarias o artísticas e incluso en la dialéctica interna (*intus*) de sus vicisitudes religiosas y políticas: perenne mestizaje, hibridación con la heterodoxia, búsqueda de fórmulas iusnaturalistas de civilización y gobernanza, com-pasión con el *pathos* individual tanto en la adhesión como en la crítica, recurso a la *praxis estética* para expresar la abstracción intelectual y el misticismo, tendencia estoica al *saber vivir* (tanto en el sufrimiento como en el gozo, en silencio como en la vehemencia, en el ascetismo como en el *horror vacui*), prioridad de lo útil y necesario en el cultivo de la ciencia y de la técnica, constante e irresuelta subversión mutua del realismo y el idealismo… etc. No es que las consideraciones de Pedro Cerezo sobre la obra pelayana se ocupen expresamente de estas querencias habituales en el pensar hispánico, pero a quien esto escribe le parece que se hacen desde una disposición del juicio coincidente con ellas, concordante con el tipo de validez universal que buscan y expresan… Algo que, en lo permanente más que en lo episódico, rige también en la *catolicidad* de Menéndez Pelayo.

3

El acercamiento de Pedro Cerezo a los temas pelagianos que examina en su libro es diacrónico más que cronológico, es decir muestra una evolución intelectual de Menéndez Pelayo imposible de eludir por quien se asome a ellos con honestidad. Lo hace aportando referencias o testimonios que dan cuenta suficiente de tal evolución, sin que para comprender su alcance el lector necesite, ni el estudioso eche de menos, una cronología exhaustiva o detallada de los momentos en que se cifra. Lo que de ella se recoge y se

muestra en el libro, basta para justificar que en su título se aluda a las *muchas almas de D. Marcelino*.

Sin embargo, en esa pluralidad de almas y su diacronía se advierten también algunas constantes: un mismo rigor procedimental, un estilo literario ameno, una recurrencia admirativa al clasicismo renacentista, una vinculación indeclinable a la cultura católica, una independencia de criterio y valentía personal fuera de toda duda…etc. Tal conjunto de elementos evolutivos y de constantes, también de coherencia y contradicción, de actualidad e inactualidad, expresaría una dialéctica viva en la obra pelayana cuyo despliegue dificultó en mucho a su autor sujetarse a doctrinas, tanto a las tradicionales de las que partía y le costaba despegarse, como a las modernas que iba descubriendo paulatinamente con buen ojo y creciente respeto. Transitar por la obra pelayana sin tener en cuenta su dialéctica interna es lo que ha impedido al doctrinarismo ideológico de muchos de sus lectores, tanto panegiristas como críticos, comprenderla en todo su alcance. Por el contrario, tomar en consideración aquella dialéctica es, justamente, lo que debe impedir al lector actual encasillar la obra pelayana en juicios absolutos. Quien se acerque a Menéndez Pelayo distanciándose de tales juicios, comprenderá perfectamente los elogios que le dedicaron autores liberales y republicanos como Clarín o Luis Araquistáin. Tales elogios se sustentaron tanto en la utilidad objetiva de la obra pelayana como instrumento cultural y educativo de transformación sociopolítica, como en el explícito y consciente rigor intelectual que a modo de voluntad de estilo y regeneración prevalece en esa obra. Por lo mismo la sinceridad de los elogios mencionados parece mayor que la de aquellos otros con los que Lukács o el propio Lenin alabaron la obra del legitimista Balzac prefiriéndola a la del republicano Zola, en su conocida teoría del arte como reflejo de la realidad *(Widerspiegelung*).

4

Del libro de Pedro Cerezo se deduce que, para cualquier estudio serio de la cultura española, en especial de su tradición filosófica, la obra de Menéndez Pelayo es ineludible, pues muestra mejor que muchos de cuantos le han seguido después, incluso sin reconocerlo, la ejemplar y larga búsqueda de un criticismo auténticamente moderno en el ámbito hispánico. En semejante búsqueda, considera Pedro Cerezo que la obra de Menéndez Pelayo es ecléctica más que sincrética:

> No es una filosofía, la que nos ha dejado propiamente Menéndez Pelayo, sino una actitud y un estilo mental, que fueron depurándose y madurando con los años… como ya señaló Adolfo Bonilla en la primera semblanza de la persona y la obra de D, Marcelino ‘‘la tendencia sincrética y armónica que él echaba de ver en la especulación filosófica hispana, caracterizaba también la suya ‘‘. No obstante, él sabía distinguir entre el sincretismo que se reduce a la mera yuxtaposición de posturas discordantes, dejándolas convivir juntas y el eclecticismo que se

> caracteriza por su amplitud de horizontes. El ecléctico es fundamentalmente un antidogmático; se esfuerza en perseguir todas las razones que hay en juego, tener en cuenta los distintos puntos de vista con sus diversas perspectivas e intentar armonizarlas en la medida de lo posible. Y es que el verdadero ecléctico no lo es por defecto de sistema, sino por exceso de voluntad de integración. Es ecléctico quien no sigue el espíritu de sistema, como obra ya fraguada, porque se atreve a pensar por sí mismo… (pp.58-59)

Aunque contra tal punto de vista se pueda objetar más de una excepción, en términos generales es aceptable y convincente. Y lo es porque, al igual que ocurre con el devenir de la cultura española y su peripecia religiosa, el eclecticismo de Menéndez Pelayo, a pesar de las contradicciones (oposiciones) a las que da lugar, continúa manteniendo hasta hoy el reconocimiento de su valor como producto (*poiesis*) intelectual por solventes historiadores y críticos de la cultura. Lo es también porque ese eclecticismo pelagiano, incluso con sus condicionamientos decimonónicos y su rechazo casi genético del nihilismo finisecular que fue contemporáneo suyo, se corresponde con un propósito existencial de *salvación histórica*, de regeneración de la vida y la libertad. Este propósito, que Para Menéndez Pelayo todavía subsiste en la cultura cristiana, es difícilmente compaginable con el pesimismo de los discursos resignados a una totalidad mecánica o sistemática, en especial si su destino es la nada. Pedro Cerezo deja bien claro que no le resultó fácil a Menéndez Pelayo navegar con semejante derrotero intelectual, sino más bien trágico, pero que lo hizo desarrollando en ello un alma cada vez más tolerante:

La tolerancia de Menéndez Pelayo ya en plena madurez, no era mera cortesía ni mero "modus vivendi", sino una conquista moral contra sí mismo, contra el aguerrido polemista de otro tiempo, y también, una reivindicación de su libertad intelectual. Obviamente, no supone un cambio de creencias, pero sí un cambio de actitud con respecto a las creencias de los demás. (pg.373)

Aprendiendo de este ejemplo, tanto las contradicciones de la cultura española como las de obra pelayana deberían ser asumidas hoy con actitud ilustrada y voluntad pedagógica, como momentos de dialéctica y no como excusas para perderse en polémicas entre banderías de corto alcance, necesariamente doctrinarias y a menudo bizantinas. Por eso mismo también, puede deducir el lector que, hogaño, las disposiciones y programas oficiales de educación y cultura no deberían minusvalorar o ignorar la obra de Menéndez Pelayo.

5

Particularmente significativa en la comprensión dialéctica de Menéndez Pelayo sería la atracción que ejerció en la madurez de su obra la formalidad lógica y teleológica del Idealismo alemán, a cuya estética, de algún modo y en algún momento, trató de adecuar su crítica histórica y literaria: El

pensamiento de Kant o de Hegel y más aún el de Heine no podían ser *nieblas del Norte* puesto que, como el propio Menéndez Pelayo, partían de la universalidad del mundo clásico y aspiraban a comprender su destino (*télos*). El amplio espectro de esa universalidad, llena de variantes, modulaciones y mixturas (helénica, helenística, latina, agustiniana, renacentista…, etc.), así como el sesgo romántico que en el siglo XIX acabó teniendo el aspirar a ella, propicia y legitima las diversas maneras de heredar el clasicismo. La disciplinada sistematicidad, con la que lo hizo el pensamiento germánico y su modo luterano de estar en el mundo, fue valorada en mucho por Menéndez Pelayo, pero las expresiones mediterráneas, sobre todo la católica, de asumir la universalidad nunca dejaron de prevalecer en él, tanto por ser la huella antropológica de la Tradición que lo engendró, como por ser el resultado del exhaustivo recorrido histórico y cultural al que procedió con sus escritos.

Un exponente destacado de cuanto se acaba de afirmar sobre la evolución del pensamiento pelagiano, es su preferencia del Vivismo sobre la Escolástica y los diversos Idealismos y voluntarismos que siguieron a la Ilustración. El libro de Pedro Cerezo se refiere en varios momentos y bajo diferentes aspectos a tal preferencia, pero en general da la impresión de que con ella Menéndez Pelayo abortó una evolución de su pensamiento estético, no consumando el momento dialéctico de superación (*Aufhebung*) que hubiera llevado su examen de la historia y la cultura a la modernidad del idealismo alemán. Tal inacabamiento, en el que el influjo de la Escuela catalana del sentido común y sobre todo de Milá y Fontanals no fue menor, responde sin duda a una praxis filosófica intensa y ejemplar que no está exenta de tensión y dramatismo, sobre todo cuando el último Menéndez Pelayo debe encarar un Nihilismo finisecular para el que no está predispuesto. Ya se ha dicho que ese derrotero filosófico no le fue cómodo a Menéndez Pelayo, lo que permite sospechar que la no conclusión de los elementos teoréticos que hubieran vertebrado la obra pelayana a modo de completa arquitectónica intelectual (una Metafísica, una Filosofía de la historia y sobre todo una Teoría estética sistemática de construcción propia), se debió no sólo a circunstancias biográficas de su autor que lo impidieron, sino también a la irresuelta tensión dialéctica interna de dicha obra:

> Obviamente no se trata de una conversión intelectual, pues Menéndez Pelayo permaneció fiel a los supuestos metafísico/religiosos de una filosofía humanista cristiana al estilo Luis Vives pero filtrada, no ya sólo por la cultura del Renacimiento, sino por todo el continente de la filosofía moderna…Comprender no equivale a justificar, pero sí obliga a asimilar todos los hallazgos que una vez ponderados, como ocurre en su lectura de Kant, merezcan ser ''recibidos e incorporados en todo cuerpo de doctrina estética, digno de ese nombre, como hizo nuestro Milá y Fontanals''… Por Estética entiende Menéndez Pelayo fundamentalmente una ''metafísica de lo bello'' o ''metafísica estética'' al estilo clásico, pero completada con una filosofía del arte, pues ''en el fondo del hecho artístico'' hay una ''idea estética'' … Y de ahí que entienda la Estética como una investigación de cánones o

> criterios normativos, "a lo menos para mí, que tengo todavía la debilidad de la creer en la Metafísica". Pero, a la vez, no olvida, como crítico literario, que el genio creador traspasa las reglas. No basta sólo la belleza ontológica, sino también la belleza de la naturaleza y el arte, muy especialmente en este último como yunque de creatividad… (pp. 286-87)

El lector bien pertrechado de conocimientos filosóficos advertirá también en el libro de Pedro Cerezo una constante y no siempre fácil resistencia a la univocidad de los tópicos heredados: Tanto el tono general del libro como sus tesis más arraigadas buscan eludir la identificación exclusiva del conjunto de la obra de Menéndez Pelayo con sus momentos anteriores a 1883-84, como es frecuente entre los comentaristas que escriben *de oídas*, y por eso Pedro Cerezo se ve obligado a precisar rápidamente el alcance exacto de sus juicios, cuando de algún pasaje del libro pudiera deducir el lector que se está dejando arrastrar inconscientemente por el tópico.

6

Un elemento relevante del libro es el paralelismo que se establece entre la evolución de la obra pelayana y el proceso de génesis intelectual, política e incluso religiosa del liberalismo español. Y esto no sólo por las referencias históricas y documentales que se muestran del progresivo y decidido acercamiento que tuvo Menéndez Pelayo desde el conservadurismo al pensamiento liberal, sino también porque con ello se está sugiriendo la utilidad que tal acercamiento tiene para inspirar el presente, para fortalecer una actitud ilustrada en la vida española que hoy se estima vigente y necesaria. La evolución que tuvo Menéndez Pelayo se inscribiría en los mejores momentos de *La Restauración* auspiciada por Cánovas y justificaría plenamente el recíproco acercamiento a su obra que tuvieron personalidades destacadas del liberalismo y del republicanismo e incluso la alta consideración personal que acabaron teniéndole no pocos de sus adversarios institucionistas y krausopositivistas.

En todo caso el libro de Pedro Cerezo, además de proporcionarle al lector actual una exégesis sabia, por documentada y por justa, de Menéndez Pelayo, sirve para educarle en una conciencia ciudadana acorde con la axiología cultural y política que se instauró en España a partir de 1978. Sirve también para comprender adecuadamente algunos de los resortes de universalidad y modernidad que existen, aunque muchos los desconozcan, en el modo hispánico de estar en el mundo: El acercamiento a *las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo*, coadyuva eficazmente en la compleja pero necesaria y siempre inacabada construcción de lo español, en lo que ello tiene de vivencia, de sentimiento y de concepto. En cada una de estas tres variantes la marca España necesita ser dialéctica, es decir crítica, y en las tres habrá de buscar su universalidad, es decir no ignorar ninguno de sus fragmentos.

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Mora, José Luis y Heredia, Antonio (eds.). *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*. Granada, Comares, 2022, XXVIII + 361 pp.

La *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española* (en adelante citada HFE) representa, en cierto sentido, una culminación. La colección de Guías Comares había dedicado varios volúmenes a autores o temáticas relacionados con el pensamiento expresado en español. Juan A. Nicolás editó la *Guía* de Zubiri, Javier Zamora Bonilla la de Ortega y Raúl Fornet y Carlos Beorlegui fueron los editores de la de Filosofía Latinoamericana. El volumen de Historia de la Filosofía Española, editado por José Luis Mora y Antonio Heredia, aporta un enfoque de conjunto y una oportuna actualización de la disciplina tanto en lo que se refiere a sus temáticas como a sus metodologías.

La *Guía* contiene diecisiete trabajos de distintos especialistas y una "Presentación" de uno de los editores, José Luis Mora (HFE, IX-XXVI). Hay dos trabajos referidos a la Edad Media[4], seis a la Edad Moderna[5], tres al siglo XIX[6], cinco al siglo XX[7] y uno al siglo XXI[8].

2

Los dos artículos sobre la Edad Media se ocupan de cuestiones temáticas distintas: mientras el de Inés Fernández Ordóñez analiza la formación de una protoidea de España en la Edad Media, Rafael Ramón estudia las diferentes filosofías vinculadas a las tres grandes religiones monoteístas que conviven en la península.

Fernández Ordóñez indica cómo "Hispania" o "España" eran en la Edad Media, ante todo, denominaciones de un espacio geográfico único (la

[4] Fernández Ordóñez, Inés: "España, la gestación de su identidad histórica" (HFE, 1-16) y Ramón Guerrero, Rafael: "La Cultura de las tres grandes religiones" (HFE, 17-32).

[5] García Gibert, Javier: "Bases del Humanismo Renacentista Español" (HFE, 33-50), Calafate, Pedro: La Escuela Ibérica de la Paz y el "Nuevo Mundo"" (HFE, 51-68); Grande Yánez, Miguel: "La Vida, el Desengaño y el Ingenio en el Barroco español" (HFE, 69-86); Badillo O'farrell, Pablo: "Política y Razón de Estado en el siglo XVII" (HFE, 87-107); Sánchez-Blanco, Francisco: "De los Novatores a Carlos III" (HFE, 109-125) y Sevilla, José M.: "Un camino en la ciencia histórica hispánica en los ss. XVII-XVIII. De la Razón de Estado al estado de la Razón" (HFE, 127-143).

[6] Castilla, Francisco: "Liberales, afrancesados y reaccionarios en el cambio del XVIII al XIX" (HFE, 145-161), ROVIRÓ, Ignasi: "Filosofía en tiempos de Romanticismo" (HFE, 163-181) y Hermida, Fernando: "Filosofía, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales y Educación en la España del último tercio del siglo XIX" (HFE, 183-201).

[7] Roberts, Stephen: "El modernismo hispanoamericano" (HFE, 203-218); Martín, Francisco José: "España y Europa. La Generación de 1914 y sus discípulos" (HFE, 219-238); Bolado, Gerardo: "La filosofía en la España nacionalcatólica (1940-1960)" (HFE, 239-261); Trapanese, Elena: "Las filosofías del exilio" (HFE, 263-281) y Albares, Roberto: "La filosofía de la transición. La recuperación de las tradiciones españolas en el marco europeo y americano" (HFE, 283-303).

[8] Villacañas, José Luis: "La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa" (HFE, 305-323).

península ibérica). La interpretación política de ese espacio variaba, sin embargo, según las zonas: en el área central y occidental predominaba el neogoticismo de origen asturleonés, que consideraba que en el espacio geográfico debía haber una unidad política, legitimada por el legado visigótico; en el área oriental, por el contrario, se proponía un reparto del poder político peninsular entre los distintos reinos. El paradigma neogoticista medieval sería prolongado en la Edad Moderna a través de la *Historia* de Juan de Mariana (HFE, 13), pero lo cierto es que el dualismo de identidades (unitaria o plural) de Hispania llega hasta el presente. Rafael Ramón, tras advertir oportunamente que en la Edad Media "son las religiones las creadoras de la cultura y no a la inversa" (HFE, 17) interpreta las obras de los principales pensadores medievales nacidos en la península a la luz de sus respectivos contextos religiosos. De esta manera expone de manera breve pero significativa las ideas de los principales filósofos judíos (Ibn Gabirol, Ibn Paquda, Maimónides), musulmanes (Ibn Hazm, Avempace, Ibn Tofail, Averroes) y cristianos (Pedro Gallego, Arnau de Vilanova, Ramón Llull).

3

Los dos artículos sobre el Renacimiento se refieren al humanismo (Javier García Gibert) y al pensamiento político (Pedro Calafate). Para García Gibert, los rasgos del humanismo español serían el sincretismo (que tiende a unir elementos disociados en el humanismo europeo como medieval/renacentista, racional/foráneo o popular/culto) y el pragmatismo, que se refleja en la primacía de la voluntad pedagógica sobre el rigor filológico (HFE, 42 s.). Son características también algunas ideas como la de la igualdad esencial de los seres humanos, las doble caracterización del ser humano por su dignidad y su miseria (frente a la mayor insistencia del humanismo europeo en el primer aspecto) y la del libre albedrío, frente a la predestinación protestante (HFE, 46 ss.). El autor ilustra este enfoque con referencias a obras de Vives, Fray Luis de León, Fray Antonio de Guevara y Huarte de San Juan entre otros. Pedro Calafate centra su estudio en las Escuelas de Salamanca y Coímbra (un ámbito ibérico y no sólo español). Expone las teorías de Vitoria y Suárez como importantes precedentes del derecho internacional y también las teorías del origen del poder civil, que insisten en que dicho poder no es concedido directamente por Dios al príncipe sino al pueblo. Se trataría de una síntesis de elementos aristotélico-escolásticos y modernos, que anticiparían importantes doctrinas posteriores sobre los derechos humanos, la negación de la esclavitud y la defensa de la paz.

Los estudios dedicados a la época del Barroco se deben a Miguel Grande y Pablo Badillo. Miguel Grande articula el pensamiento barroco español en torno a los conceptos de Vida, Desengaño e Ingenio. El desengaño es la

reacción ante la incertidumbre existencial que produce una época insegura e inestable. La salida del desengaño viene dada por el ingenio (HFE, 69) y no por la razón como en Descartes. Cervantes, Gracián, Quevedo y Calderón compartirían en distinta medida este planteamiento, En su estudio sobre el pensamiento político español del siglo XVIII, Pablo Badillo expone la construcción de una tradición antimaquiavélica, que es perceptible ya en pensadores jesuitas como Ribadeneira y se fortalece con la consolidación de la Contrarreforma. A la valoración política que Maquiavelo hace de la obra de Tito Livio como historiador de la República se contrapondría la que hacen los pensadores españoles de Tácito como historiador del Imperio.

También analizan distintos aspectos de una misma época los artículos dedicados a la Ilustración por Francisco Sánchez-Blanco y José María Sevilla. Sánchez-Blanco estudia la recepción de la filosofía natural en España desde finales del siglo XVII. A un escepticismo moderado de corte empirista perceptible en el concepto de crítica de autores como Feijóo o el médico Antonio José Rodríguez sucede un sensismo influido por Locke y su negación de las ideas innatas. No obstante, a finales del siglo XVIII, se produce una alianza entre el poder político y el eclesiástico que mitiga los avances ilustrados de los novatores y Carlos III (HFE, 123). José Marías Sevilla señala los importantes paralelismos con la "scienza nuova" de Vico en la reflexión sobre los fundamentos de la Historia de autores como Boturini, Flórez o Forner. Este último se habría enfrentado a los nuevos filósofos ilustrados franceses no desde un tradicionalismo negador de cualquier ilustración sino desde un nuevo modelo de racionalidad histórica de origen también viquiano.

4

Francisco Castilla estudia el tránsito el tránsito entre los siglos XVII y XIX. La transición de la Ilustración al liberalismo se observa en las obras de Jovellanos y Martínez Marina. En el marco tradicionalista, la transición se da de antiilustrados a serviles con representantes como Diego José de Cádiz y el "Filósofo rancio"

En su estudio sobre el romanticismo, Ignasi Roviró señala las vivencias de unidad, diacronía (sensibilidad para lo histórico) y belleza como elementos fundamentales de la mentalidad romántica. Dentro del romanticismo español distingue tres tendencias principales: la liberal, la influida por la escuela escocesa del sentido común (Martï de Eixalá, Llorens y Barba) y la espiritualista cristiana (Balmes y Donoso Cortés).

Fernando Hermida estudia el desarrollo de las ciencias naturales, las sociales y la educación en el último tercio del siglo XIX en el contexto de la recepción y difusión del positivismo. En relación con este marco general distingue cuatro grandes tendencias: "innovadores", como Tubino y Oliva

que propone el positivismo como tercera vía entre revolucionarios y reaccionarios; ‘‘reformistas’’, como Gumersindo de Azcárate, que valora las contribuciones del positivismo para el avance de las ciencias pero critica sus insuficiencias filosóficas y morales; ‘‘conservadores’’ y ‘‘tradicionalistas’’, que se oponen al positivismo (HFE, 189 s.). Hermida señala también la importancia del influjo de Spencer en la aplicación del positivismo a las ciencias sociales y revisa tanto los intentos de innovación pedagógica de los krausistas como las resistencias gubernamentales que con frecuencia encontraron.

5

Stephen Roberts cuestiona la interpretación favorecida por la generación del 14 que ve en los modernistas y los autores de la generación del 98 meros literatos sin impulso filosófico. Muy al contrario, los modernistas se abrieron a corrientes intelectuales europeas como el evolucionismo de Darwin, las filosofías de Kierkegaard, James o Nietzsche y las ideas políticas de Marx y Kropotkin. Según Roberts, las ‘‘novelas de 1902’’ de Unamuno, Baroja y Martínez Ruiz ‘‘representan la verdadera llegada a España de la novela filosófica’’ (HFE, 208). Destaca también la preocupación de los modernistas por el ‘‘problema de España’’ y establece una oportuna conexión entre el modernismo español y el latinoamericano, representado por Rubén Darío en el plano literario y en su vertiente más filosófica por Rodó.

Francisco José Martín presenta la generación del 14 como un grupo de pensadores antirrevolucionarios en política, antivanguardistas en estética y antirrománticos frente a los romanticismos propios tanto de la generación del 98 como de la del 27 (HFE, 225). Sus pretensiones racionalistas, reformistas y europeístas se verían afectadas por el estallido de la guerra que convirtió a Europa de solución en problema (HFE, 226). La generación tuvo múltiples representantes pero el orteguismo fue su ‘‘koyné’’, el lenguaje filosófico de la generación.

Los trabajos de Gerardo Bolado y Elena Trapanese son en buena medida complementarios. Analizan el mismo periodo histórico desde perspectivas distintas: la filosofía en la época franquista el de Bolado y la filosofía en el exilio el de Trapanese. Bolado estudia la constitución de una filosofía nacional-católica en España a partir de 1939 a través de la sección de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En un contexto de ‘‘silencio u olvido del legado orteguiano’’ por la filosofía oficial, Bolado no deja de indicar las aportaciones institucionalmente marginales de Marías y Zubiri, la apertura al pensamiento de Ortega de algunos intelectuales del régimen como los del grupo de Ruiz Giménez, con Laín y Aranguren, y la constante beligerancia antiorteguiana de sectores tomistas o nacional-católicos.

Trapanese repasa los distintos destinos de los exiliados españoles y su inserción en ellos, a la vez problemática e intensa. Reflexiona también sobre el exilio como experiencia antropológica. Entre los exiliados españoles hubo ‘‘una compleja hermenéutica que intenta interpretar el exilio’’ (HFE, 270). El exilio implica una percepción del tiempo como ‘‘destiempo’’, pero no ‘‘sin tiempo’’, pues el exiliado nunca considera el exilio como algo definitivo. En la filosofía del exilio fue frecuente también un cuestionamiento de la razón moderna frente a la que se proponen nuevos modelos de racionalidad: el integracionismo de Ferrater, la razón poética de Zambrano o la propuesta de Gaos de un desarrollo biográfico de la razón vital.

Roberto Albares estudia la filosofía española en el último tercio del siglo XX y divide esa época en tres periodos: Tardofranquismo (1960-1975), Transición (1976-1985) y Normalización democrática (1985-2000). Señala además la recuperación de tradiciones filosóficas españolas interrumpidas por la Guerra Civil y la dictadura como el krausismo o el legado de Ortega. Su repaso de la presencia de la filosofía en las distintas comunidades autónomas resulta a veces demasiado sumario y pasa por alto importantes contribuciones como la de Carlos Nieto en Cantabria.

El volumen se cierra con un trabajo de José Luis Villacañas que tiene mucho de prospectiva en relación con el futuro. En su análisis Villacañas recupera la distinción de Koselleck entre experiencia y expectativa. Tras el olvido de Ortega con el predominio de las tendencias analíticas, dialécticas y neonietzscheanas desde los años sesenta, el legado de Ortega y sus discípulos directos podría ser el punto de partida de una nueva formulación de la filosofía española, pues ‘‘esas mismas autoridades que nos acompañan desde 1968 eran funcionales en un mundo que comienza a ser percibido como pasado’’ (HFE, 315). El legado de Ortega, Zubiri o Zambrano podría ser redefinido a partir de ‘‘catalizadores’’ como Weber, Blumenberg o Koselleck. Esa nueva filosofía española tendría que ser entendida además en el marco de una ‘‘conversación euroamericana’’ (HFE, 320), caracterizada por una fructífera comunicación entre culturas diversas que comparten un mismo lenguaje o al menos un lenguaje por el que transitar.

6

Una primera conclusión a la que se puede llegar tras la lectura del volumen es que la Historia de la Filosofía Española es una disciplina consolidada. La ‘‘Presentación’’ de José Luis Mora muestra el proceso de esa consolidación desde las polémicas nacionalistas del siglo XIX hasta la constitución de una disciplina con criterios teóricos y metodológicos en la actualidad. La calidad y la el rigor de los trabajos que componen el libro ejemplifican de manera muy variada esa consistencia.

Ahora bien, que una disciplina esté consolidada no significa que esté cerrada. Al contrario, la madurez implica sensibilidad para detectar la emergencia de problemas, surgimiento de nuevos horizontes y capacidad de cuestionamiento desde los niveles ya alcanzados. Y en relación con la Historia de la Filosofía Española pueden plantearse cuestiones relativas a los tres términos que conforman el nombre de la disciplina. Es aún oportuno e intelectualmente estimulante reflexionar sobre lo histórico, lo filosófico y lo español.

La cuestión de que lo español, planteada en un sentido no esencialista sino de acotación de un campo científico, lleva a un doble escenario actual de reducción y ampliación. En el escenario de reducción quedan excluidas del ámbito de lo "español" culturas de la península que se expresan en lenguas distintas al castellano (catalana, vasca, gallega). El artículo de Inés Fernández Ordóñez ilustró como la diferente interpretación del significado de Hispania (en sentido unitario o plural) en la Edad Media se proyectó hasta la Contemporánea. En el escenario de ampliación se propone tener en cuenta la filosofía expresada en español fuera de España, principalmente en América Latina. La importancia del vínculo con América Latina ha sido puesta de relieve, en muy diversos sentidos, por Stephen Roberts en su consideración del modernismo a ambos lados del Atlántico, por Elena Trapanese al estudiar el intercambio cultural propiciado por los exilios de 1939 o por José Luis Villacañas al proponer el marco de una "conversación euroamericana" para la filosofía española del presente y del futuro. Tanto uno como otro escenario parecen recomendar una actitud de diálogo que además de ser provechosa en un plano cívico resultaría estimulante desde un punto de vista intelectual y científico.

La cuestión de qué sea específicamente filosófico en la cultura española genera también una problemática peculiar. En la *Guía* no faltan observaciones atinadas sobre la filosofía presente en obras consideradas habitualmente "literarias". Piénsese en los análisis que Miguel Grande hace sobre el pensamiento filosófico de Cervantes, Quevedo o Calderón o en la caracterización de Roberts de Unamuno, Azorín y Baroja como fundadores de la "novela filosófica" en España. Parece que sería reduccionista hacer consistir la Historia de la Filosofía Española en el estudio de obras formalmente "filosóficas". La presencia de un estilo literario muy logrado es central en las obras de Unamuno, Ortega, Zambrano, Marías e incluso Zubiri. Este vínculo con la tradición literaria es un legado de la filosofía española que tal vez se haya perdido en los últimos años y convendría recuperar. En este aspecto, resulta oportuno un horizonte interdisciplinar en el que los historiadores de la Filosofía dialoguen con los de la Literatura y los de la Cultura en general.

Por último, tiene sentido también plantearse dónde reside el carácter *histórico* de la filosofía española. La *Guía* se inicia con consideraciones sobre la Edad Media. Cabe preguntarse cuál es el vínculo de los historiadores y de los filósofos españoles del presente con ese pasado. ¿Puede afirmarse que filósofos como Averroes o Maimónides forman parte de la Historia de la Filosofía Española? Si la respuesta es afirmativa, como se deduce del capítulo dedicado por Rafael Ramón a la Edad Media, entonces se podría plantear una cuestión subsecuente: ¿hasta qué punto es la filosofía española actual heredera de ese legado, por lo demás tan prestigioso? Se trataría en esos casos de recuperar un pasado consciente o inconscientemente perdido.

Ese triple diálogo (cultural, con las distintas culturas de la península ibérica y América Latina; interdisciplinar, con la historia de la literatura y la historia cultural, e histórico, con un pasado que en buena medida es preciso recuperar) podría configurar el horizonte contemporáneo de la disciplina. Por lo demás, el volumen muestra que existen ya recursos y enfoques suficientes para instalarse con garantías de rigor científico y solvencia investigadora en ese complejo horizonte.

Esteban Ruíz Serrano
Universidad de Cantabria

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Tecnos, Madrid, 2021, 568 pp.

La prestigiosa editorial *Tecnos* ha publicado el volumen, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*, que no ha pasado desapercibido a investigadores del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), y de importantes universidades, como la UNED, la de Salamanca o la Complutense de Madrid, ni tampoco a Fundaciones como la Ortega-Marañón o la Gustavo Bueno, etc. Atención tan cualificada podría responder a lo ambicioso del tema y a lo atractivo de la escritura de un ensayo, en el cual se reivindica la que habría sido según Méndez Baiges nuestra auténtica tradición filosófica contemporánea, lamentablemente interrumpida por la Guerra Civil y suplantada en la España de Franco, abandonada según él por las generaciones que renovaron nuestra institución filosófica en el Tardofranquismo y olvidada merced entre otras cosas al relato histórico de Elías Díaz en su *Pensamiento español (1939-1973).* Obra de un filósofo del derecho, que ejerce de intelectual, más que de historiador, este ensayo aspira a modificar, desde un mutante progresismo ideológico, el relato fundacional del pensamiento filosófico español en el período franquista y la Transición.

En efecto, *La tradición de la intradición*, defiende la existencia de una suerte de continuidad entre el krausista Sanz del Río, el krausoinstitucionista Giner de los Ríos, el raciovitalista e historicista Ortega, y el neopositivista y marxista Manuel Sacristán, que serían los núcleos de esa tradición filosófica española abandonada y olvidada. Posicionamiento éste que parece contrapuesto a la tesis más generalizada, defendida últimamente por Francisco Vázquez y los sociólogos de la filosofía española reciente, del Grupo de Cádiz, según la cual habría sido José Luis Aranguren quien conectó y dio cierta continuidad a la filosofía de Ortega con las jóvenes generaciones decisivas en la renovación filosófica del Tardofranquismo y la Transición. Méndez Baiges presenta a Sacristán y a Aranguren como dos filósofos antitéticos desde el punto de vista de la autenticidad filosófica, siendo el primero el filósofo auténtico, que fue quedando desvinculado de la institución filosófica en la Transición, pese a los esfuerzos por recuperarle, que reconoce Baiges a Javier Muguerza, el que fuera gran coordinador y dinamizador del período en el campo de la filosofía moral y política.

Este ensayo no carece, sin embargo, de supuestos historiográficos, que sostienen esos singulares posicionamientos, y de los que su autor no sólo es perfectamente consciente, sino que los presenta abiertamente en su libro. En efecto, la primera clave nos la da el título, *Tradición de la intradición*, que es la fórmula de que se sirvió Ortega y Gasset para definir "tradición filosófica" en el epígrafe titulado "La filosofía es una tradición" de su escrito *Ideas para*

una Historia de la filosofía (“Prólogo” de la *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier, 1942). En ese contexto historiológico de la razón histórica, Ortega defiende que la filosofía se hace desde la tradición cultural e intelectual de un pueblo, de una época, de una escuela; y entiende que “tradición” es la transmisión de formas de vida vividas hasta el presente a la vida que proyecta su futuro y que se adhiere a ellas mediante la fe: la vida del tradicional es “la vida del puro *creyente*, de la radical *fe*”. Frente a esta tradición del creyente, Ortega concibe la tradición filosófica como *tradición de la in-tradición*, pues la filosofía surge a su juicio como la actividad creadora de ideas sustitutivas de la fe tradicional, cuando ésta se pierde y la vida se desfonda, entra en crisis y desespera. El filósofo pone en el lugar de la fe perdida una idea supletoria superando así el vacío vital y la desesperación. La filosofía es la actividad vital del filósofo que mediante la idea devuelve firmeza a la vida con la fe quebrada. Desde sus orígenes presocráticos, la tradición filosófica no habría tenido otra fe que la creencia en la razón, pues la razón es la que crea las ideas desde la experiencia de la vida individual. Según esto, la filosofía surge en momentos de crisis de tradiciones, y la tradición filosófica es la sucesión de esas ideas de la razón, con las que los filósofos sustituyeron su fe tradicional.

La filosofía está a juicio de Ortega hecha de ideas de la razón, siendo la idea “*una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” (Ideas…, 107), no la forma lingüística abstracta en que se formula, ni tampoco las estructuras e instituciones en que se encarna socialmente. La actividad filosófica del filósofo en su circunstancia es lo que puede ser filosofía auténtica o inauténtica, el organismo social e institucional de la filosofía y la formulación lingüística de sus ideas son en cambio exteriorizaciones, cosificaciones de la actividad filosófica y por fuerza inauténticas. La filosofía es algo concreto y circunstancial, y sólo tiene sentido en el contexto o contextos en que fue formulada o reformulada, es decir, funcionando en la vida del filósofo comprometido en la salvación de su circunstancia. La tradición filosófica progresa según Ortega hacia sí misma y se hace actual en la actividad del filósofo auténtico que regresa a sus orígenes y la interpreta e incorpora, proyectándola y haciendo efectivas sus virtualidades.

En *Ideas para una Historia de la filosofía*, la historia es conocimiento de la vida humana pretérita, sobre la que ya no podemos actuar, y cuyo sentido consiste en comprender esa vida pasada a fin trascenderla. Así, la historia de la filosofía no es concebida como una historia de ideas abstractas, v. g., historia pragmática de opiniones, doctrinas o sistemas filosóficos, ni como historia social o sociología de la filosofía, sino más bien como la historia de esas acciones concretas de los filósofos auténticos que encarnan la tradición filosófica en la circunstancia vital con la que están comprometidos.

Méndez Baiges aplica a su manera esa concepción orteguiana de tradición filosófica a la historia del pensamiento español contemporáneo, y se enreda en una aporía, a saber, o salva su concepción de tradición filosófica, al precio de reducir la filosofía a una tipología de filósofo, o da a la filosofía toda su entidad lingüístico-sistemática, sociopolítica y cultural, y reconoce la discontinuidad histórica entre los filósofos de su tradición, y con ello la inexistencia de la misma. La retórica baigesiana elige y desarrolla la primera vía, y por eso convierte a mí juicio en una *boutade* la idea orteguiana de "Tradición de la in-tradición". Desentendiéndose de la filosofía teórica o práctica de los filósofos, así como de su orientación y actitud política concreta, el relato de Baiges reconstruye y argumenta la continuidad de un tipo filosófico ideal de talante racionalista, ético y científico puro, práctico y comprometido políticamente con la pedagogía social, que sería el núcleo de la auténtica tradición de filosofía española contemporánea.

Por eso, en este ensayo tan filosóficamente minimalista y excluyente – pues la tipología de filósofos españoles del siglo XIX no se reduce al tipo generalizado por Baiges-, la continuidad entre Sanz de Río, Giner, Ortega y Sacristán, que justificaría incluirlos en esa tradición filosófica española, sería el tipo ideal de filósofo que encarnaron, no sus teorías filosóficas o sus concepciones o actitudes políticas concretas. Y no se puede negar que ese tipo filosófico socrático es una buena perspectiva para enfocar la biografía del krausoinstitucionista Giner o del raciovitalista Ortega. Pero a nadie se le escapa tampoco la inasumible consecuencia de semejante concepción de la tradición filosófica, para la historia de la filosofía, que se convertiría de facto en una historia de filósofos ágrafos, o de autores que no tienen obra filosóficamente considerable, o que si la tienen es como si no la hubieran tenido. Por eso, pueden ser protagonistas de la tradición de la intradición, autores de traducciones, conferencias, prólogos, papeles y materiales, más o menos abundantes, como Sanz del Río o Sacristán, el autor de unas obras completas considerables desde el punto de vista de las ciencias humanas y sociales, como Giner de los Ríos, y el autor de unas obras completas de indudable interés filosófico, como Ortega y Gasset.

Junto a esos héroes de su tradición filosófica, Baiges incorpora en su relato tipos de filósofo inauténtico, villanos, que operan como antítesis del tipo filosófico ideal, y entre los que sitúa en especial a los filósofos o pensadores católicos integristas o comprensivos, que se revisten de contemporaneidad por fuerza ficticia, y a los filósofos acomodados en la academia o en el sistema político, que no convierten en pedagogía política su vocación filosófica. Así mismo, y para completar el efecto narrativo de esta retórica bipolar, se convierte en comparsas y muñecos de paja a prohombres de la cultura y del pensamiento español, entre ellos a quienes pusieron las bases de los estudios históricos centrados en nuestra cultura filosófica y literaria. Conviene tener

presente en este punto, que los juicios morales y políticos, prodigados por Méndez Baiges sobre las actuaciones de los filósofos de sus historias, no responden a un supuesto ético-político historiográficamente ponderado, sino a un cambiante y siempre espurio criterio ideológico progresista que ejerce de fiscal y juez del tribunal de la historia. Dicho de manera más concreta, el cliché "autenticidad-inautenticidad" filosófica, que opera en la obra, es el propio de un filósofo del derecho de procedencia marxista y republicana, y con una concepción biográfica y práctica de la filosofía como pedagogía política.

En efecto, una segunda clave historiográfica, procedimental, del ensayo se manifiesta en el subtítulo, *Historias de la filosofía española entre 1843-1873*. Aunque Méndez Baiges comenta en ocasiones obras filosóficas, en realidad construye su relato desde registros biográficos de los filósofos, procedimiento éste que aplican de manera rigurosa sociólogos de la filosofía española reciente como Francisco Vázquez o Moreno Pestaña. No es este el caso de Méndez Baiges, que no cita sus fuentes biográficas, ni las analiza y pondera, sino que las somete a la retórica bipolar de su relato, la cual exalta e idealiza a sus héroes, maltrata o desdibuja a sus antítesis, manipula a sus comparsas, todo conforme básicamente a polos de su retórica argumentativa como los siguientes: modernizador (+) / tradicional (-), progresista (+) / católico (-), pedagogo político (+) / acomodado (-), republicano (+) / monárquico (-) … luego (Ꟊ) auténtico (+) / inauténtico (-). Además, se omiten historias del marxismo o del anarquismo español en la Restauración y la Segunda República que conciernen y comprometerían su relato. Por razones de espacio, me detendré sólo en algunos botones de muestra de este uso y abuso retórico.

En el relato baigesiano, un buen ejemplo de comparsa caricaturizado es su Menéndez Pelayo, al que además alude reiteradamente como si fuera el símbolo de la mala tradición española (-), antitética de esa buena "tradición de la intradición" (+) reivindicada. La influyente figura de quien fuera reconocido internacionalmente como académico ejemplar en la España de su tiempo, y su enorme obra histórica y filológica, sin las que difícilmente se puede entender la cultura española entre 1882 y 1962, queda reducida al joven polemista del epílogo de los *Heterodoxos* y de la polémica de la ciencia española -que no hay que confundir con la 3ª edición de *La ciencia española* (1889)-, y aparejada al tomista íntegro Ortí y Lara, como si fuera un partidario de la ciencia escolástica, que sacrifica la modernidad a la tradición, y portavoz de la generación de neocatólicos, que zarandeó a Salmerón en la Universidad Central con motivo de la unificación y el surgimiento de Italia, - no se entiende muy bien, dicho sea de paso, cómo pudo hacer eso Marcelino con 5 o 6 años, o a qué se refiere Baiges en su tergiversador relato. Las libertades retóricas con que se empequeñece y deforma a esa figura y su gran obra histórica son

un indicador de la ligereza con que se usa y abusa retóricamente de la categoría historiográfica ‘‘tradición’’, que se va haciendo más y más confusa con las graves sentencias sobre la misma, de las que el autor va sembrando su relato.

Ortega y Gasset es la figura central de la tradición de la intradición. A juicio de Méndez Baiges, el problema de la recepción filosófica, que comenzó con el viaje de Sanz del Río a Alemania, quedó superado por Ortega y Gasset como se evidencia en su gran libro de filosofía, *Meditaciones del Quijote* (p.93). Esta afirmación históricamente insostenible cabe en el ensayo de Baiges, porque su relato deshistoriza y troquela retóricamente la categoría ‘‘recepción’’ a la medida de su ‘‘tradición de la intradición’’ -en la filosofía española contemporánea, la categoría historiográfica ‘‘tradición’’ está vinculada a la de ‘‘recepción’’. No voy a analizar aquí lo que Baiges entiende por ‘‘recepción’’, que a mí juicio no queda claro en su ensayo; tal vez quiera decir, que el problema de la recepción está superado cuando tenemos filósofos que crean filosofía actual en castellano, o cuando el castellano deviene cauce adecuado de filosofía contemporánea. Lo indudable desde el punto de vista histórico, es que hubo recepción antes de Sanz del Río -fue precisamente la traducción de la filosofía del derecho de Ahrens, obra de Navarro Zamorano, lo que decidió el destino krausista del viaje del maestro de Illescas-, y hubo recepción en tiempos de Ortega y después, y la sigue habiendo en el presente. Tampoco, discutiré su apreciación de *Meditaciones del Quijote* como un gran libro de filosofía, tesis que no comparto, pues ese manifiesto intelectual de la generación del 14 no me parece en sentido estricto un libro de filosofía, aunque tenga epígrafes filosóficos excelentes, llenos de intuiciones germinales del pensamiento orteguiano; simplemente, invito al lector a preguntarse, qué contemporáneos de Ortega, incluido él mismo, compartieron esa opinión, o quiénes la compartieron en la filosofía española del último tercio del siglo XX; para no hablar de la recepción de esa obra en el contexto filosófico internacional. Que Méndez Baiges no anda muy fino a la hora de discriminar lo que es un ‘‘gran libro de filosofía’’ -y no podía ser de otra manera, habida cuenta de su criterio biográfico y jurídico-político de lo que es filosofía-, se pone de manifiesto en otros lugares, por ejemplo, en su apreciación de *Minuta de un testamento*, de Gumersindo de Azcárate, como el mejor libro filosófico escrito por un krausista.

Otra tesis insostenible históricamente, y troquelada por su relato a medida de su descafeinado concepto de tradición filosófica, afirma que ‘‘El joven [Ortega] que está en Alemania asume conscientemente una vocación de continuidad’’ (p.84). Si algo evidencia la lectura de la correspondencia del joven Ortega y de *Meditaciones del Quijote,* es su decisión de romper con el sistema político y cultural de la Restauración, y con sus prohombres, verbi gratia, con el ‘‘mandarín’’ Menéndez Pelayo, y, si acaso, hacer una labor

contrafáctica de recuperación de virtualidades del pasado, agostadas por la tradición histórica. El relato de Baiges, que insiste en la continuidad del legado krausoinstitucionista y la pedagogía política de Ortega, se vuelve verdaderamente enternecedor y fabuloso al narrar el vínculo, la entrega del testigo de Giner a Ortega. Me parece indudable que el joven Ortega anidó en el entramado institucional, hecho posible en gran medida por el krausoinstitucionismo, pero no sólo por éste; de manera provisional, sin embargo, pues Ortega fue creando su propio entramado triádico: el maestro de la Escuela de Madrid desde su cátedra de Metafísica en la Central; el publicista desde el diario *El Sol;* el empresario cultural de Revista de Occidente y su editorial. Pero, claro está, toda esta continuidad que se nos cuenta es la de la tradición de la intradición.

Sin embargo, la figura de Ortega es sometida también a una retórica bipolar, que lo exalta como un héroe de la tradición hasta la Guerra Civil, para convertirlo en villano que traiciona su vocación filosófica, desde el momento en que se exilia y posiciona frente a la República del Frente Popular. Ortega habría roto su silencio y consumado su traición [a la República], cuando publicó en *The Nineteenth Century and After* su "Concerning Pacifism" (1938), que a juicio del narrador es un artículo farragoso, y supuestamente enviado a los servicios de inteligencia franquistas. Baiges se alinea aquí con el articulillo del diario comunista *Frente rojo,* en el que José Bergamín replica "Concerning Pacifism", tachando de cobardes a los profesores que temiendo por sus vidas se habían refugiado en la Residencia de Estudiantes y que fueron obligados por él y un grupo armado a firmar una carta de pública adhesión a la República en 1937. Dicho sea de paso, el relato baigesiano parece recrearse aquí en las lágrimas de uno de los historiadores de la lengua y de la literatura hispánica más importantes de la España contemporánea, don Ramón Menéndez Pidal; otro indicador, a mi juicio, de la ligereza de su autor al hablar de la tradición española.

Muy al contrario de lo que sostiene Baiges en su narración, "Concerning pacifism", lejos de ser un escrito farragoso, es una lúcida exposición de los supuestos de la paz -derecho internacional fuerte, defendido por una auténtica comunidad de naciones, en una sociedad internacional edificada sobre creencias compartidas-, que deberían ser los objetivos del verdadero pacifismo en la mente de Ortega, quien además reprocha a la desinformada opinión pública inglesa su apoyo a la República española del Frente Popular, cuando había rechazado la alianza de los laboristas con los comunistas en el parlamento inglés. En ese "farragoso" artículo, el maestro exiliado expone con claridad meridiana, lo que era el Frente popular en España, y como ejemplo de algunas de sus heroicidades, menciona de pasada la visita intimidatoria de que fueron objeto los profesores refugiados en la Residencia de Estudiantes. El artículo fue publicado en inglés y para ingleses, cuando la

Italia fascista acababa de apoderarse de Etiopía, las relaciones entre Inglaterra y la Alemania de Hitler se tensaron por la Crisis de los Sudetes, y el diario *Frente rojo* seguía las directrices del Frente popular en su política informativa de guerra, exaltando a Stalin como símbolo de la defensa de la humanidad.

Y no se sostiene históricamente la afirmación de que Ortega traicionó su vocación filosófica, por no compartir la revolución política marxista impulsada desde el minuto cero de la Segunda República por sectores radicales del PSOE o del Partido Comunista de España. En 1931, el maestro de la Escuela de Madrid pidió públicamente una rectificación de la República que estaba perdiendo su frescura y radicalizándose políticamente. Dos años después perdía el control del diario *El Sol*, que pasaba a manos de Azaña, y decidía interrumpir su intervención intelectual como publicista en la opinión pública española y centrarse en su obra filosófica y en su empresa cultural. Estaba justificado Ortega, a mi juicio, cuando afirmó en 1945 que llevaba 12 años de silencio en una nota, en la que por cierto cita dos veces a Frederick Augustus Voigt, director en 1938 de la revista *The Nineteenth Century and After.* Sólo quien confunde la pedagogía social de Ortega con la revolución política del radicalismo marxista, puede pensar que Ortega traicionó su vocación filosófica, cuando las circunstancias políticas la imposibilitaron. Más bien al contrario, porque Ortega fue fiel a su pedagogía política reformista, se fue apartando de la radicalización de la Segunda República, y terminó por abandonarla, cuando cayó en manos del Frente popular y sus líderes, que estaban decididamente en su contra.

El relato de Méndez Baiges diluye esa confusión entre pedagogía política reformista y radicalismo político revolucionario, mientras va preparando la exaltación del siguiente héroe de su tradición, el dirigente del partido comunista catalán (PSUC) Manuel Sacristán; y por eso omite historias imprescindibles que marcaron esa diferencia, como las recepciones de anarquismo y, sobre todo, de Marx, Engels, y marxismo ortodoxo francés, alemán e italiano, vinculadas al PSOE desde su fundación en 1879, y también de miembros de la generación del 14, que se decantaron abiertamente contra el reformismo institucionista y contra el orteguiano ya en los años 20, por ejemplo, la de Luis Araquistáin. El legado institucionista y el orteguiano son reformistas, incluso cuando son radicales, y se diferencian cualitativamente de las tendencias marxistas o anarquistas que son revolucionarias incluso en sus formas más contemporizadoras. No es casual, que Araquistáin estableciera claramente esa distinción en su *Historia del pensamiento español contemporáneo*, publicada en 1962, en la que considera burgués el legado institucionista y orteguiano, acusa de traición a la República a los intelectuales herederos del institucionismo -enemigos de la violencia, neutrales, utópicos, comodones-, y afirma explícitamente que Ortega es el símbolo de la *trahison*

des clercs (título de la olvidada obra de Julien Benda, de 1927), del intelectual traidor a la República.

Por otra parte, el que Ortega no estuviera con la República del Frente popular, no implica que se posicionara y comprometiera con la España de Franco, como defiende Baiges con una retórica que alimenta suspicacias, como quien no quiere la cosa, al omitir las necesarias precisiones. ‘‘O estás conmigo, con el Frente popular, o estás contra mí, con el régimen militar de Franco’’, defiende el relato bipolar de Baiges, quien rechaza la tercera vía seguida por Ortega, y que no cabe discutir aquí. Si recordaré que acabada la Guerra Civil Ortega intentó reconstruir su entramado institucional en Argentina, a fin de dar continuidad a su programa filosófico, pero no recibió los apoyos necesarios, ni la comprensión de las Españas en el exilio, entonces muy divididas y crispadas; y que si entró en la España de Franco acabada la Segunda Guerra Mundial, donde tenía a sus hijos y nietos, fue más bien para chocar con la dictadura militar del General Franco, que era refractaría incluso a su aséptico plan de un Instituto de Humanidades, y redirigir en los años 50 sus desarrollos de la razón histórica y su programa de reforma de las humanidades a la circunstancia europea.

Las historias baigesianas de los héroes, villanos y comparsas de la filosofía española en las dos décadas nacionalcatólicas de la España de Franco, siendo sorprendentes y tergiversadoras, no dejan de seguir la retórica de sus polos argumentativos. La alucinante por elogiosa descripción de los padres dominicos, que tutorizaron la filosofía española en esas décadas, es decir, el teólogo tomista íntegro y psicólogo Manuel Barbado, a quien califica de ‘‘científico’’, y, de manera especial, la del teólogo y filósofo tomista íntegro, padre Santiago Ramírez, mitificado en el período como el nuevo Soto, se explica porque eran católicos íntegros (-) y tradicionales (-) y por consiguiente auténticos (+). Con ello, sin embargo, el relato de Baiges parece perder de vista que Manuel Barbado fue baluarte y ejecutor de la erradicación de la filosofía de Ortega y su escuela de Madrid y de su sustitución por la filosofía oficial escolástica, tanto en la Universidad Central como en el Instituto Luis Vives; y que la alargada sombra del padre Ramírez, proyectada desde el convento de los dominicos de Salamanca, continuó hasta los años 70 la retrógrada labor de su hermano de orden.

El relato baigesiano no muestra ninguna empatía en cambio con los intelectuales comprensivos de procedencia falangista o de acción católica, que sin dejar de ser intelectuales orgánicos del Régimen tendieron puentes con la cultura filosófica y literaria de la Restauración, se abrieron a cierto pluralismo y administraron el legado orteguiano, dentro de los márgenes permitidos por el integrismo nacionalcatólico imperante. Tal vez, por la polaridad de la retórica argumentativa que parece presidir los juicios y valoraciones en ese relato, a saber, en cuanto que eran católicos (+)

modernizadores (-), y acomodados (-), se deduce que por fuerza fueron inauténticos (-). Sin embargo, si existió algún reducto o minúsculo canal de continuidad cultural y filosófica en los años 40 y 50, y este ensayo considera que los hubo, difícilmente se pueden explicar sin esos intelectuales comprensivos.

Baiges pierde de vista la primera idea que resalta Ortega y Gasset en el prólogo que inspira su concepto "tradición de la intradición": no hay ciclos históricos, porque no hay etapas de transición y decadencia en la historia de la filosofía, aunque algunas fueran así percibidas por sus protagonistas, "Y la tarea última del historiador es descubrir, aun en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos… Porque, viceversa, no ha habido ninguna [época] en la cual faltasen disidentes, hombres o grupos que preferían o creían preferir otra edad, futura o pretérita" ("Ideas para una historia de la filosofía", p. 87-88).

El mejor ejemplo de la tergiversación retórica, a que somete el relato baigesiano las historias de sus antihéroes, tal vez sea su tratamiento de la figura de Rafael Calvo Serer, que responde a su voluntad de recrear, como si de una vida paralela de Ortega se tratara, al antihéroe filosófico en las décadas nacionalcatólicas de la España de Franco, que había de ser por fuerza integrista católico, menéndezpelayista y miembro del Opus Dei. Por eso, el relato baigesiano reconstruye el entramado institucional de Calvo Serer de manera paralela al entramado triádico orteguiano, al mismo tiempo que reprime y deja en un segundo plano lo fundamental en la biografía de esta estrella rutilante en la vida intelectual española entre 1947 y 1953, es decir, el hecho de que fue financiado y representó intelectualmente al influyente sector monárquico, partidario de la restauración de la monarquía tradicional en España en la persona de don Juan de Borbón.

Sin embargo, el paralelismo entre Calvo Serer y Ortega no acaba de funcionar, porque la figura de aquél no da la talla académica del maestro de la Escuela de Madrid, ni la del empresario cultural libre de Revista de Occidente y su Editorial. Nunca existió la importancia e influencia filosófica en la Universidad Central y en el Instituto Luis Vives (CSIC), que el relato baigesiano atribuye a Calvo Serer, el cual no desempeñó con la dedicación y asiduidad, requeridas por la docencia e investigación, la cátedra de Historia de la Filosofía Española y Filosofía de la Historia, que en realidad fue dispuesta para él y ocupó para aparentar estatus académico y asentarse en Madrid. En los años 40 y 50, el verdadero decano de la institución filosófica española desde la Universidad Central y el Instituto Luis Vives, con el permiso de los partidarios del tomismo íntegro tutorizado por los dominicos, fue el padre Juan Zaragüeta, discípulo del Cardenal Mercier, abierto al diálogo de la filosofía perenne con las filosofías actuales -entonces el existencialismo y el neopositivismo-, y de cuya mano subió el nivel de erudición histórica en la

filosofía oficial escolástica. De nuevo un comprensivo, aperturista, y administrador del legado orteguiano, que el relato baigesiano reduce y desubica.

Ahora bien, Calvo Serer fue ciertamente el intelectual integrista más importante del período. En su artículo "Una nueva generación española" (*Arbor*, nº24, XI-XII, 1947, 333-348), Calvo volvió a agitar el tema generacional, y logró aglutinar y movilizar inicialmente en torno a la revista generalista del CSIC, *Arbor*, y la colección de la editorial Rialp, "Biblioteca de Pensamiento actual", un grupo intelectual tradicionalista que defendió con argumentos históricos, sociológicos, económicos, psicológicos, etc., el futuro de una España católica y europea, monárquica -monarquía tradicional, no democrática-, descentralizada en regiones históricas, moderna económicamente, e internacionalizada. El cliché republicano operante en el relato, de quien tiene como héroes a "derribadores de tronos", se explaya con gusto en que el príncipe don Juan Carlos fue designado por Franco para sucederle en la Jefatura del Estado, pero no está interesado en ilustrar a la juventud, aclarando lo que fue la pretendida instauración no democrática de una monarquía histórica en la persona de Don Juan de Borbón entre 1946 y 1947, que catapultó la figura intelectual de Calvo, y lo que fue la aprobación de una monarquía constitucional por unas cortes constituyentes democráticas, refrendadas por el pueblo español en referéndum libre el 6 de diciembre de 1978. *Intelligenti pauca*.

Entre 1947 y 1953, Calvo y su grupo intelectual de *Arbor*, F. Pérez Embid, Vigón, López-Amo, Galindo, Pinillos, Fontán, Millán Puelles, Saumells, Pons, V. Marrero, Fernández de la Mora, que dispusieron de unos medios de difusión extraordinarios -a los ya mencionados, hay que añadir el Departamento Internacional de Culturas Modernas y su Sección de Filosofía de la Cultura (CSIC), la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, la Universidad de verano de La Rábida, El Ateneo de Madrid, su revista *Ateneo*, y la colección *O crece o muere*- difundieron la visión de España como una nación católica europea, que tenía que afrontar sin complejos su destino, y establecieron relaciones con la intelectualidad tradicionalista europea, y con economistas y técnicos sociales, con quienes intentaron trenzar una red internacional de colaboración intelectual e investigación. Calvo Serer y su grupo intelectual, críticos acérrimos de la figura de Ortega y su obra, contribuyeron a decantar el problema de la sucesión en la jefatura del Estado y a internacionalizar la imagen de España que necesitaba el Régimen para superar su aislamiento.

El héroe de la tradición de la intradición en los años 50 y 60 es Manuel Sacristán, por lo que el troquelado retórico, que exalta su figura conforme a su tipo ideal de filósofo, constituye el objetivo final del relato baigesiano; y, con este fin, se omiten historias necesarias, se difuminan discontinuidades, y

se justifican ingenuidades y decisiones fatales desde el punto de vista académico. En efecto, faltan historias que contextualicen académicamente la figura de Sacristán en la Universidad de Barcelona, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras, como en la de Económicas. Además, y con el fin de presentarle como heredero de la pedagogía política del legado institucionista y orteguiano, se nivelan las discontinuidades presentes en la creciente radicalización de Sacristán, desde posiciones comprensivas en sus años de formación, hasta su vuelta de Münster especializado en lógica matemática de primer orden y comprometido con la oposición comunista al régimen en Cataluña como dirigente del PCUS. En fin, se exaltan como haberes de su autenticidad y compromiso político con la lucha por el control de la cultura, la actualidad de su pensamiento, confrontado con la lógica y la epistemología neopositivista y con la filosofía práctica marxista, así como su militancia clandestina como dirigente comunista, pasando por alto que estas decisiones condenaban al fracaso cualquier aspiración académica en una filosofía oficial, como la imperante entre 1957 y 1962, que se planteaba el encaje de la lógica científica con la lógica filosófica de la escolástica, y que seleccionaba a un tipo de filósofo académico y apolítico.

No deja de ser curioso, por ejemplo, que el relato baigesiano retrate a Julián Marías como un ingenuo -tonto llega a llamarle-, porque fue fiel e intentó dar continuidad a la Escuela de Madrid en los años 40, y sin embargo enjuicie positivamente que Sacristán se orientara a una solución dialéctica del problema teórico de la lógica filosófica, promoviera una filosofía práctica marxista, se comprometiera políticamente como dirigente comunista y, a pesar de ello, pretendiera hacer carrera académica en la institución filosófica escolástica de la España nacionalcatólica. Paradójicamente, cuando llegó la democracia a España -no por el triunfo de la oposición política comunista, sino por la muerte del dictador-, Sacristán abandonó espontáneamente el partido comunista, y volvió a la academia como catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales, por desgracia demasiado tarde. De facto, en la España de la Transición se fue disipando el marxismo, del que sólo quedaban reductos en la conmemoración del centenario de la muerte de Marx, en 1983, año conmemorativo también del centenario del nacimiento de Ortega, en que se hizo patente el crecimiento de los estudios orteguianos en el ámbito de la filosofía española y del hispanismo.

El relato baigesiano concede a mi juicio demasiada importancia al panfleto de Sacristán, "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" (1967), lo disocia de su situación académica y de los supuestos neopositivas y marxistas de su pensamiento filosófico en el contexto de los movimientos estudiantes del 68, y lo interpreta como si fuera una crítica institucional, dirigida en concreto contra el sistema universitario franquista y su corrupta ordenación de los estudios de licenciatura en filosofía. De hecho, la narración

de la polémica en torno a ese escrito, entre Sacristán y Gustavo Bueno, se orienta a resaltar que aquel se limitaba a hacer una crítica institucional y dirigida contra el tinglado institucional franquista, mientras que este se centró en la cuestión del saber filosófico y su naturaleza académica. A mi entender, en cambio, ese escrito de Sacristán es inseparable de su contexto personal, institucional y político en el 68, y no tuvo trascendencia en la renovación de la institución filosófica que se impulso desde los años 70 y cristalizó en la Ley de Reforma Universitaria. Tal vez, la importancia de ese escrito haya que buscarla en las discusiones posteriores sobre el fin de la filosofía, y, sobre todo, en su impacto en filósofos españoles, que han dejado una obra filosófica importante, como Gustavo Bueno o Eugenio Trías.

Parece claro, en conclusión, que el ensayo de Baiges está directamente dirigido a especialistas en el pensamiento filosófico español contemporáneo, pues aspira a revisar en sentido progresista el relato original que funda y diseña ese campo, y a recuperar el tipo característico de filósofo español contemporáneo, que se habría repetido con distinta morfología histórica en distintos períodos de la España contemporánea, pero que habría desaparecido de nuestra escena filosófica en los años 70, y una década después quedado al margen de la historiografía de la filosofía española.

No ha sido el objeto de esta reseña analizar la viabilidad de este ensayo de revisión ideológica, con su consiguiente propuesta del tipo de filósofo progresista de la pedagogía política; sino más bien incidir precisamente en su carácter ensayístico e ideológico, que no histórico ni filosófico. Pues no se puede reducir ideológicamente la filosofía y la historiografía filosófica, como se hace en este ensayo, sin graves consecuencias para ambas. ¿Es que no cabe fundar el campo histórico de la filosofía española sobre bases historiográficas lógico-metodológicas, y ha de hacerse sobre creaciones mito-poéticas o, peor aún, desde ideologías políticas radicales? Guste o no, la superación de los relatos fragmentarios y la credibilidad del trabajo histórico dependen de esa posibilidad.

Conviene, en consecuencia, dejar bien claro que por lo subjetivo e ideológico de los supuestos de su crítica, por el descuido del rigor académico en el uso de los procedimientos historiográficos y de los documentos, y por lo retórico y desatado de su prosa, *Tradición de la intradición* no puede ser considerado un tratado académico de historia de la filosofía española contemporánea, sino más bien un ensayo reivindicativo de una tradición filosófica española contemporánea, tan poco filosófica, que para poder afirmar su paradójica continuidad, reduce la filosofía a cierta tipología de filósofo y su pedagogía política. Peor aún, el poderoso relato de este ensayo deshistoriza ideológicamente la filosofía española de los siglos XIX y XX, sometiéndola a los clichés de un concepto biográfico y práctico de filosofía y a la retórica bipolar de un progresismo, que tergiversa demasiado, omite

demasiado, y maltrata a demasiados protagonistas, para afirmar un concepto contradictorio de tradición filosófica, meramente negativo, carente de continuidad efectiva, y por consiguiente incapaz de conferir actualidad a la filosofía del presente.

No carece con todo de interés e importancia para el historiador de la filosofía española esta obra, pues destaca la importancia del tipo de filósofo práctico, intelectual y comprometido políticamente en el pensamiento español contemporáneo. El ensayo está sembrado además de planteamientos y apreciaciones estimulantes y dignas de un análisis histórico detenido. Particularmente inspiradora me parece su presentación de la figura y de la obra de Manuel Sacristán, que tal vez no está recibiendo la atención que merece.

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española