

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Número 2, diciembre 2023

C O N T E N I D O S

PRESENTACIÓN

<i>Imperativo de continuidad</i>	7
--	---

ARTÍCULOS

Pedro Cerezo Galán. <i>Apología de Fernando el Católico, de Baltasar Gracián, frente a Maquiavelo</i>	12
Juan Luis Fernández Vega. <i>Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939. Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano</i>	29
José Lasaga Medina. <i>Una revista española en la crisis europea de Entreguerras: Notas sobre la Revista de Occidente (1923-1936)</i>	81
José Luis Mora García. <i>Antonio Jiménez García (1950-2008)</i>	96
Víctor Navarro Brotons. <i>La historiografía de la ciencia en España y los comienzos de su institucionalización</i>	110
Pedro Ribas Ribas. <i>Releyendo a Unamuno</i>	129
Agustín Serrano de Haro. <i>La fenomenología husserliana en español. Un balance tentativo</i>	141

NOTAS

Xavier Agenjo & Patricia Juez. <i>La Biblioteca Virtual de Hispanismo Filosófico</i>	152
Consejo de Dirección de la Revista. <i>Nuestro adiós a Gonzalo Díaz Díaz</i>	154
Marta Nogueroles Jover. <i>Necrológica de José Luis Abellán</i>	157
Héctor Arévalo Benito. <i>Entre la lógica y la retórica. Recordando a Luis Vega</i>	160

INÉDITOS

Luis Araquistáin Quevedo. "El pensamiento español contemporáneo (1949)". Edición del manuscrito, preparada por Gerardo Bolado.....	167
--	-----

RESEÑAS Y LIBROS RECIBIDOS

Villacañas Berlanga, José Luis. <i>Ortega y Gasset: Una experiencia filosófica</i> . Madrid: Escolar y Mayo, 2023. Por Esteban Ruíz Serrano.....	221
Tejada, Ricardo. <i>L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976). La malle et la boussole</i> . París: L'Harmattan, 2023. Por Gerardo Bolado Ochoa.....	228
Cerezo Galán, Pedro. <i>Maestros de Pensamiento en la España del siglo XX</i> . Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023. Por Consejo de Dirección de la Revista.....	239
García González, Elvira; Soto Rangel, Laura A.; Trapanese, Elena. <i>México-España: Aportaciones a las teorías de la justicia. Concepciones multidisciplinarias</i> . México; UNAM, 2023. Por María del Carmen Dolby Múgica.....	242
Lizaola Monterrubio, Julieta; Gallardo León, Ernesto. <i>La tradición humanista y Nueva España</i> . México: UNAM, 2023. Por María del Carmen Dolby Múgica.....	247
Lizaola Monterrubio, Julieta; López Molina, Xóchitl (coords.). <i>Francisco Suárez y su pensamiento. A 400 años de su muerte</i> . México: Fides-UNAM, 2022. Por Juan Manuel González Hernández.....	254
Novella Suárez, Jorge. <i>La aventura del pensamiento español</i> . Madrid: Sindéresis, 2021. Por Consejo de Dirección de la Revista.....	257

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), M^a 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 M^a 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 (†), 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), M^a 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 Ziriñ Quijano (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

© 2023 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

Composición: Editorial Tantín.

Editada en Santander.

ISSN: 2990-1502.



Colaboradores

Pedro Cerezo Galán.
pcerezogalan@yahoo.es (*Universidad de Granada*)

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

José Lasaga Medina
jlasaga@fsof.uned.es (*UNED*)

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

Víctor Navarro Brotons.
victor.navarro@uv.es (*Universidad de Valencia*)

Pedro Ribas Ribas
pedro.rivas@alumni.uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Agustín Serrano de Haro.
agustin.serrano@cchs.csic.es (*Instituto de Filosofía, CSIC*)

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

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

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

Héctor Arévalo Benito
hectorarevalo2012@hotmail.es (*SCHEFE*)

María del Carmen Dolby Múgica
cdolbymdolby@gmail.com (*UNED-Cantabria*)

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

Juan Manuel González Hernández
 Facultad de Filosofía y Letras (*UNAM*)

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

La digitalización de la revista
Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española,
así como la maquetación de este segundo 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-NC-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-NC-SA.

Presentación

Imperativo de continuidad

El anuario *Hitos* continúa su andadura en 2023 con un número que lleva por título el imperativo rector de su actividad. No podía ser de otra manera, pues corren tiempos de debilidad epistemológica, en los que vivimos bajo el signo de una vigorosa generación dispuesta a abrirse paso a toda costa en el mundo, nuestro mundo, revolucionando las cosas hasta convertirlo en un lugar a su medida.

La situación no es nueva, sucede o ha venido sucediendo a ritmo generacional en la época contemporánea. Cada 30 años, aproximadamente, llega una nueva generación que afronta el reto de hacerse un lugar en el mundo, y para ello se ve obligada a introducir cambios, que serán de mayor o menor calado dependiendo de su vigor, de su necesidad y de la resistencia que le oponga el mundo establecido. Así lo hicieron, por ejemplo, las generaciones del 14 y del 68 del siglo pasado.

Hay sin embargo una novedad que caracteriza a la presente generación y puede dotar a sus cambios de un alcance sin precedentes. Nos referimos al hecho de que es una generación que surfea las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, es decir, digitalización, Internet, grandes datos, inteligencia artificial, redes sociales, etc., que han traído consigo y generalizado prefijos como “post-” o “tecno-”, pero que también han dado una dimensión nueva al presentismo característico de estas generaciones revolucionarias que se consideran libres de todo pasado y como tales se inventan y se crean a sí mismas y su mundo.

Estamos ante una generación joven presentista, que tiene prisa, se desentiende del pasado y sustituye el rigor historiográfico por memorias y relatos ideológicos o sarcásticos. Con frecuencia olvida lo que debe a quienes le han precedido y que, sin la colaboración y la continuidad de las sucesivas generaciones, no se logra el trabajo conjunto, duradero y fecundo que hace posible las grandes realizaciones humanas. Las rupturas condenan el trabajo de las generaciones anteriores al olvido y la esterilidad que devorará también el trabajo de las presentes en el futuro. Pues la continuidad es colaboración con el pasado que confiere densidad histórica al presente y así progreso. Continuidad no significa continuismo que repite de manera monótona e idéntica, si no reforma del pasado del que conserva y perfecciona lo mejor. Olvida lo perecedero de lo que pasó, pero conserva lo que sigue vigente. La repetición es más bien el producto estéril del olvido histórico y la ruptura.

El imperativo de continuidad debe convertirse en una máxima de madurez de las presentes generaciones de las TIC que están cambiando a toda prisa nuestro mundo. La masa de datos disponible es desbordante y hace imposible su análisis sin la digitalización y la aplicación de procesadores específicos. Ni siquiera se podrían establecer con credibilidad las marcas cronológicas del pasado para desplegar la dimensión histórica. Por esto, en lo que se refiere al camino de su historiografía, ese imperativo invita a estas generaciones a servirse de la digitalización y sus herramientas de análisis, para potenciar el ineludible momento analítico en el tratamiento de los datos, así como a reflexionar en los supuestos hermenéuticos de la interpretación y la crítica. El atajo de los relatos ideológicos presentistas es una tentación para las generaciones de la prisa; pero el camino bueno es el de las humanidades digitales.

En las notas y reseñas de este número 2 de *Hitos*, encuentra el lector la explicación de que la continuidad programática de la revista se haya convertido en el título de su presentación. El año 2022 y 2023 han registrado el deceso de estudiosos e investigadores que han dejado una obra considerable en el campo de la filosofía en España y su historia. Destacan sin duda por la magnitud e influencia de su figura y de su obra, el profesor José Luis Abellán y el investigador y bibliógrafo Gonzalo Díaz, pero también el profesor Luis Vega como historiador de la lógica en España. Hemos perdido tres amigos, y nos unimos al dolor de sus familiares; nos consuela sin embargo el rico legado institucional e investigador que nos han dejado y que requiere continuidad.

Por otra parte, Xavier Agenjo y Patricia Juez informan, en su breve nota, de la creación de la Biblioteca Virtual del Hispanismo Filosófico que se propone catalogar todos y cada uno de los trabajos publicados en las Actas de las 8 jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico (*AHF*), siguiendo la metodología de la Biblioteca Virtual de polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi (*FIL*). La colaboración institucional es otra clave del éxito en los proyectos, y la que existe entre la *AHF* y la *FIL* es una prueba de ello.

No hace falta explicar que una revista de historia esté regida por la continuidad, pues esta es el *mesotēs* que da sentido a aquella. La historia explica el cambio y suministra el criterio para superar el pasado sin futuro de la repetición cosificadora, sin derivar en el futuro sin presente de la revolución utópica. El camino de la repetición y de la utopía ideológica, que van de la mano con la negligencia histórica, es uno y el mismo, y no para de dar bandazos sin conducir a ninguna parte. La historia nos enseña el camino de la reforma al mostrarnos lo que no conviene repetir pero sí olvidar, y lo que conviene recordar y desarrollar.

Reúne este número de *Hitos* siete artículos de temas, enfoque y estilos variados, todos ellos centrados en la filosofía y el pensamiento en la España contemporánea, que hemos ordenado alfabéticamente. No necesitamos presentar a sus autores, pues todos ellos son firmas consagradas en este género de estudios.

Pedro Cerezo confronta *El político* (1640) de Baltasar Gracián con *Il principe* (1532) de Nicolás Maquiavelo para ilustrar su rechazo de la llamada política de la postverdad que “acaba llevando, más allá de la racionalidad política, a un estado de barbarie”. En ese gran pensador mundano del barroco español, que fue Gracián, se encuentran claves de nuestro pensamiento político moderno que siguen estando de actualidad.

El catedrático de historia de la filosofía, Pedro Ribas, reflexiona sobre el período socialista de Unamuno y comenta de nuevo sus artículos en el diario bilbaíno, *La*

Lucha de Clases. Son estos, a su juicio, los que marcan esta etapa unamuniana, en mayor medida que la serie recogida bajo el título, *En torno al casticismo*, la cual ha merecido sin embargo más atención de la crítica. Pedro Ribas sostiene que esos artículos, publicados en *La Lucha de Clases*, no fueron un ejercicio meramente literario, sino un trabajo necesario de clarificación de lo que es el socialismo en “un terreno lleno de malformaciones introducidas de forma fraudulenta”, y, por lo mismo, dignos de mayor atención.

En 2023 se cumplieron 100 años del nacimiento de *Revista de Occidente*, que marcó un hito como empresa cultural difusora de las ideas filosóficas, científicas, estéticas, artísticas, etc., características del siglo XX. En su artículo conmemorativo, José Lasaga sitúa la trayectoria de esta revista en el contexto de la evolución filosófica de Ortega y Gasset, y, por consiguiente, en la circunstancia cultural española y europea de su primera singladura (1923-1936), la regida por su fundador. Este competente estudio describe el proyecto intelectual para el que fue concebida *Revista de Occidente*, sus temas, sus colaboradores y los resultados que logró.

La dramática experiencia histórica de la *Numancia errante* condujo a numerosos exiliados españoles del 39 a teorizar sobre la historia, en particular, sobre la española. Juan Luis Fernández lo pone de manifiesto en un extenso y meritorio trabajo, donde presenta una lista de 35 pensadores y 120 textos significativos que reflexionan sobre lo histórico. En su estudio muestra que esas teorías tenían ya forma al inicio de los 50, década en la que dejan sus principales contribuciones; además, las tipifica conforme a su afinidad con disciplinas y paradigmas de ciencias humanas, a saber: historicistas, fenomenólogos-existencialistas, sociologistas y meta-historiadores. Se detiene además en hipóstasis de los tres primeros tipos, es decir, Eugenio Ímaz del historicismo, Ferrater Mora del sociologismo y Zambrano de la fenomenología vitalista o existencialista. El cuarto tipo lo deja para otra ocasión.

Completan el contenido de este apartado de la revista, tres artículos que son de historia reciente, tan comprometida, como imprescindible entre las fuentes y la historia propiamente tal. El fenomenólogo Agustín Serrano de Haro publica en este número un ensayo sobre la situación de la fenomenología husserliana en la filosofía reciente en lengua española. Propone como fecha de inicio de su consideración “la situación herrumbrosa de 1975-80”, resalta “el benéfico cambio de marcha que se produce en el período 1980-2000”, y desglosa las aportaciones más sobresalientes en las dos últimas décadas. Concluye señalando “las incertidumbres y promesas” que percibe en el inmediato porvenir.

Agradezco al catedrático Víctor Navarro Brotons, que nos permita publicar una parte del Proyecto docente con que concursó a la plaza de catedrático de Historia de la ciencia en la Universidad de Valencia (febrero de 1992); precisamente, la dedicada a *la constitución de la Historia de la ciencia como disciplina* en España. El texto documenta cómo concebían la disciplina algunos de los profesionales más destacados de la Historia de la ciencia y su enseñanza en la España reciente. Por su parte, el catedrático emérito José Luis Mora presenta la figura y la concepción historiográfica del historiador de la filosofía española, Antonio Jiménez García, cumplidos 15 años de su fallecimiento. El artículo recuerda de manera cálida y rigurosa a quien fuera profesor de Historia de la Filosofía Española en la Complutense de Madrid y presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico. También la Historia y su metodología cambian, necesitan continuidad y requieren una Historia propia.

En el apartado Inéditos publicamos un manuscrito de “El pensamiento español contemporáneo” (Londres, junio de 1949), de Luis Araquistáin, revisado por éste para su publicación en la revista *Les Temps Modernes*. Este inédito pone de manifiesto que se ha venido trabajando acríticamente con una edición de *El pensamiento español contemporáneo* (Losada, 1962; 2ª ed. 1968), promovida por Julián Gorkin desde la revista *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*. Esta publicación precede a la edición académica de *El pensamiento español contemporáneo*, que aparecerá próximamente en la colección “4 Estaciones” del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria. Agradecemos al Archivo Histórico Nacional, particularmente a la señora Carmen Carmona Núñez, que nos permita la reproducción de este documento.

En el apartado reseñas, hemos comentado libros de José Luis Villacañas, Ricardo Tejada, Pedro Cerezo, Jorge Novella, y obras colectivas coordinadas por Julieta Lizaola, Xóchitl López, Elena Trapanese, Laura A. Soto, Elvira García, y Ernesto Gallardo. Del libro de Pedro Cerezo, titulado *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*, se desprende precisamente la consideración con que concluimos esta presentación:

Sin maestros no puede haber continuidad histórica y por eso la historia del pensamiento cuenta entre sus cometidos el reconocimiento de los que lo fueron de verdad.

Gerardo Bolado
Santander 30 de enero de 2024

ARTÍCULOS

Pedro Cerezo Galán. *Apología de Fernando el Católico, de Baltasar Gracián, frente a Maquiavelo.*

Juan Luis Fernández Vega. *Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939. Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano.*

José Lasaga Medina. *Una revista española en la crisis europea de Entreguerras: Notas sobre la Revista de Occidente (1923-1936)*

José Luis Mora. *Antonio Jiménez García (1950-2008).*

Víctor Navarro Brotons. *La historiografía de la ciencia en España y los comienzos de su institucionalización.*

Pedro Ribas Ribas. *Releyendo a Unamuno.*

Agustín Serrano de Haro. *La fenomenología husserliana en español. Un balance tentativo*

Apología de Fernando el Católico, de Baltasar Gracián, frente a Maquiavelo

Apology of Ferdinand the Catholic, by Baltasar Gracián, versus Machiavelli

Pedro Cerezo Galán
Académico de número de la RACMP

Resumen: En este artículo se confronta *El político* (1640) de Gracián con *Il principe* (1532) de Maquiavelo. Se concluye que estamos ante dos lecturas, irreconciliables en sus supuestos teóricos, acerca del poder político: de un lado, la nueva *potestas*, que se impone por su fuerza y vigor y exige obediencia; y del otro la de la *maiestas*, que en función de la *auctoritas*, reclama reverencia y respeto. Pero sin extremarlas. En realidad, ni Maquiavelo es tan immoralista en su propuesta, que lo fie todo a la sagacidad, ni Gracián tan idealista, que no haya acogido en su prudencia todos los recursos de aquella. El artículo sostiene en fin que la llamada política de la postverdad acaba llevando, más allá de la racionalidad política, a un estado de barbarie.

Palabras clave: Gracián, prudencia, astucia, Maquiavelo, maquiavelismo. postverdad

Abstract: This article compares Gracian's *El político* (1640) with Machiavelli's *Il principe* (1532). It concludes that we are faced with two readings, irreconcilable in their theoretical assumptions, about political power: on the one hand, the new *potestas*, which imposes itself by its force and vigour and demands obedience; and on the other, the *maiestas*, which, in terms of *auctoritas*, demands reverence and respect. But without extremes. In reality, neither Machiavelli is so immoralist in his proposal that he entrusts everything to sagacity, nor Gracian so idealistic that he has not accepted in his prudence all the resources of the former. Finally, the article argues that the so-called politics of post-truth ends up leading, beyond political rationality, to a state of barbarism.

Keywords: Gracian, prudence, cunning, Machiavelli, Machiavellianism, post-truth

La fecha de 1640 marca un hito fundamental en el pensamiento político español del Barroco. En este año, como si respondieran a un designio en común, aparecen *El Político* de Gracián, en Zaragoza y *La idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* de Diego Saavedra Fajardo, en Munich, dos libros gemelos en su propósito de regeneración de la Monarquía hispánica, ya en el comienzo de su declive histórico, mediante la inspiración en su modelo originario y fundacional en don Fernando, el Católico.¹ Este nombre está expreso en el mismo

¹ Gracián lo confiesa oblicuamente, quizás para no suscitar sospechas de crítica directa a la Monarquía de la Casa de Austria: “Llegó el encarecimiento de un gran político a decir que el remedio de esta monarquía, si acaso declinase, no era otro que resucitase el Rey Católico y volviese a restaurarla” (*El Político*, en *Obras Completas*, ed. de Arturo del Hoyo, Aguilar,

título de *El político*, señalándolo en la portada, e implícito en *La idea de un príncipe*, en la medida en que Saavedra incorpora a ella un breve trabajo previo de 1631, titulado *Razón de Estado del rey don Fernando el Católico*, disolviendo su contenido en diversas empresas,² y haciendo explícito su elogio en el colofón final de la obra, (empresa 101), donde el Rey Católico aparece como la cifra de todas las virtudes políticas y el “espejo” en que pueda mirarse su descendencia. La diferencia formal entre ambos libros es que el de Saavedra responde fielmente a la tradición normativa de los espejos del príncipe, “del género de moda de los libros de emblemas”,³ con el relevante antecedente del libro de Pedro de Ribadeneira, con título análogo⁴, mientras que el de Gracián intenta ser una biografía heroica del monarca. Obviamente, se dan también diferencias en el estilo, algo retórico, sin afectación alguna, el del embajador murciano, y lacónico, como conceptista, el de Gracián.

Había, además, otro propósito en juego, cuando ya empezaba a incoarse la leyenda negra contra España, a saber, la defensa de la Monarquía católica contra la quintuple acusación hecha por el hugonote Enrique Rohan de “impiedad, desorden, cobardía, barbarie y miseria”, difamación que en cierto modo alcanzaba al propio rey católico, don Fernando, pues el elogio político de Maquiavelo al tomarlo como ejemplo de “príncipe nuevo”, que con astucia y resolución había logrado fundar una Monarquía floreciente, tenía también su reverso desde el punto de vista ético, presentándolo como un monarca astuto y cruel, que con maña y “pía crueldad” - dice-, incluso con fraude o falta de fe en la palabra dada, se alzó en pocos años con todo un reino de nueva planta. De ahí también la necesidad de reivindicar la ilustre y noble memoria de aquel reinado fundacional con “creciente de imperio” (P. 46b) como lo denomina certeramente Gracián. *El Político* es una apología de don Fernando, inspirada en el Panegírico de Plinio a Trajano, filtrado por Francisco de Barreda, según Arturo del Hoyo, y aplicándole en concreto la doctrina de la excelencia (virtud) sostenida, unos años antes, por Gracián en *El héroe* (1637), proyectada ahora en el orden político.⁵ La aplicación, para ser convincente, no podía consistir en una mera extrapolación metafórica del ideal heroico, sino en la encarnación histórica de tal ideal en un sujeto individual, don Fernando, II de Aragón y V de Castilla, un verdadero paradigma de realeza. La épica y la historia se funden así en el género de un biografismo *sui generis*, en el que la ejemplaridad no es abstracta, sino personal y viva. Téngase en cuenta, por lo demás, que Fernando, el Católico, había sido ya celebrado como una figura épica, con tintes mesiánicos, a largo de la amplia y valiosa apología renacentista, en odas y poemas a lo Horacio y Virgilio, y hasta contemplado proféticamente como “un monarca que tras derrotar a los musulmanes y reconquistar Jerusalén, instauraría un nuevo tiempo de paz previo a la llegada de Cristo”.⁶ En gran medida, el panegírico de Gracián recibe el aura de

Madrid, 1967, p. 68a). La situación histórica comenzaba ya a ser preocupante para la Monarquía española, y no por casualidad ha llamado Aurora Egido (2001, p. xviii) a esta empresa graciana de restauración “mesianismo regresivo”.

² Sagrario López (1999, p.20), en su edición de las *Empresas políticas*, señala los números 3, 4, 7, 12, 18, 25 y 60 como indicativas de esta herencia, pero pasa por alto el colofón final de esta obra.

³ Véase a este respecto, Sebastián Neumeister (2010, p. 195).

⁴ *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*.

⁵ Véase su valiosa Introducción a su edición de *Obras Completas* de Baltasar Gracián en Aguilar, Del Hoyo (1967, pp cxxxiii-cxxxiv).

⁶ Véase el minucioso análisis que hace Teresa Jiménez Calvente (2014, p. 131) de esta literatura: “Los héroes de la antigüedad –escribe– se acompañaban de otros contemporáneos

esta literatura en torno a las hazañas de Fernando el Católico, y la acuña definitivamente en un arquetipo ético de monarca universal. Podría alegarse que tal biografismo hagiográfico no responde al carácter objetivo de la indagación histórica, sino a una mezcla literaria de historia y leyenda, practicada en el Renacimiento, cuando todavía no estaban asentadas las bases del método científico. Pero este no es, a mi juicio, el caso de Gracián, quien distingue oportunamente entre el cuerpo factual de la historia y su alma vivificadora en la idea:

Será éste (libro) no tanto cuerpo de su historia cuanto alma de su política; no narración de sus hazañas, discurso sí de sus aciertos; crisis de muchos reyes que no panégeris de uno solo (dedicatoria)

Lo que de veras importa a Gracián no es tanto el relato de sus hazañas, sino su carácter heroico, interpretado según el esquema quintuplicista de la virtud, esto es, -la fe o la religión y las cuatro virtudes cardinales-, puesto de manifiesto en la hermenéutica detallada que ha hecho Ángel Ferrari de esta obra.⁷ Obviamente tal exaltación hagiográfica corría el riesgo de dejar una figura histórica tan compleja y viva, como señala Luis Díez del Corral, “sublimada y aun volatilizada por la utilización artificiosa de la historia y el empleo extremoso de su simbología política”,⁸ de modo que su ejemplarización enmascarase los rasgos realistas del personaje, y así ocurrió, en gran medida, pero era el efecto casi inevitable de ser una réplica “furibunda” a la versión de Maquiavelo,⁹ que acentuaba el crudo realismo del rey español hasta el punto de poner en cuestión el valor ético de la persona. Conviene tener presente que la obra de Gracián, además de apología, incorpora también el género de la “crisis”, o discernimiento contrastativo, que permite aquilatar el modelo propuesto en comparación con otros casos históricos, que lo confirman positiva o negativamente. En este punto, tanto *El Político* de Gracián como la *Idea del príncipe cristiano* de Saavedra comparten un mismo método de conjugar el valor ético de la regla propuesta y su experiencia especificativa mediante el contraste de los ejemplos. La dimensión normativa es común al uno y al otro. Tal carácter paradigmático, como ha señalado José Miguel Oltra,¹⁰ está presente en Gracián ya desde el arranque mismo de *El Político*, en el juego conceptista de los verbos o-poner y pro-poner:

Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando, el Católico, aquel gran monarca del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado (dedicatoria).

Y en conformidad enteramente con el modelo ejemplarista, emplea también Saavedra Fajardo, según recuerda Sebastián Neumeister, el verbo “pro-poner”¹¹ en sentido normativo y orientativo de cara al futuro:

que nada tenían que envidiar a aquéllos; en el campo del honor, las virtudes de la vieja *milicia* coincidían con los ideales de la caballería medieval, codificados en una literatura que abarcaba todos los géneros imaginables y se movía entre el documento o la crónica, de un lado, y la ficción novelesca, del otro; en fin, las voces que anunciaban el advenimiento de una nueva era supieron sacar todo el partido a la *Égloga* IV de Virgilio y a otros testigos de un mesianismo que, en tiempos de los Reyes Católicos, fue inobjetivamente a más”. Para la cita en el cuerpo del texto, Jiménez Calvente (2014, p.133).

⁷ Véase su excelente monografía, ya clásica, Ferrari (1945), que he comentado en mi libro, Cerezo (2015, pp. 91-111)

⁸ Díez del Corral (1975, p. 13).

⁹ De “antimaquiavelismo frenético” lo caracteriza José Antonio Maravall (1984, p. 67), en términos consonantes con Díez del Corral.

¹⁰ Oltra (1986, p. 159).

¹¹ *Apud* Neumeister (2010, p. 196).

Propongo a V.A. la *Idea de un príncipe político cristiano*, representada con el buril y con la pluma, para que por los ojos y los oídos (instrumentos del saber) quede más informado el ánimo de V.A. en la sciencia de reinar y sirvan figuras de memora artificiosa (*Idea de un príncipe cristiano*, op. cit., 169).

1.- En réplica a Nicolás Maquiavelo

La mención susodicha a la “razón de Estado” por Gracián permite leer *El Político* en confrontación directa con *El Príncipe* de Maquiavelo, donde está implícito el tema,¹² aun cuando la acuñación del concepto se la debamos a Giovanni Botero, cuyo tratado pretende ser también una respuesta a Maquiavelo, a quien menciona críticamente dos veces señaladas: una en el Prólogo/dedicatoria:

Me maravillo –dice– oír a cada momento mencionar la Razón de Estado y citar a propósito de ello ora a Nicolás Maquiavelo, a Cornelio Tácito (...) porque en suma Maquiavelo funda la Razón de Estado en la poca conciencia y Tiberio César enmascaraba su tiranía y crueldad con una bárbara ‘ley de majestad’ y con otras maneras que no habrían sido toleradas por las más viles mujeres ni por los romanos si C. Cassio no hubiese sido el último los romanos.¹³

Y, por si no estuviera clara su postura crítica, la remacha luego, al punto de cerrar su obra, en la forma de una amarga queja:

Verdaderamente no comprendo con qué juicio la razón de Estado se muestra más enemiga de los cristianos que de los turcos u otros infieles: Maquiavelo clama impiamente contra la Iglesia y ni siquiera abre la boca contra los infieles. Y las fuerzas de los príncipes cristianos se dedican a destruirse las unas a las otras como si no tuviesen otros enemigos en el mundo.¹⁴

Es bien sabido que la obra de Giovanni Botero determinó la amplia corriente antimachiavelista del jesuitismo español, reivindicando, frente a la obra del secretario florentino, una “verdadera y sana” razón de Estado, no divorciada de la ética y la religión, y fundada en principios normativos. Botero había formulado la cuestión en términos próximos a Maquiavelo, pero su espíritu era bien distinto. “El Estado –dice– es un dominio establecido sobre los pueblos y razón de Estado es el conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio”.¹⁵ Pero lejos de desarrollar esta idea en un plano de razón instrumental, emplea una racionalidad de índole moral, que incluye la prudencia y la práctica de la justicia. En ambos casos se habla de razón como fundamento intrínseco del Estado, pero

¹² “Trate, por tanto, un príncipe de vencer y conservar el Estado: los medios siempre serán juzgados y encomiados por todos, pues el vulgo siempre se deja llevar por las apariencias y el resultado final de las cosas” (*El príncipe*, cap. xviii, edición de J.M. Forte, Gredos, Madrid, 2011, p. 59). Sobre la historia del concepto “razón de Estado” y sus diversas acepciones e interpretaciones históricas puede verse el bien documentado y preciso estudio analítico de Elena Cantarino (1998). Suscribo su idea de que el discurso teórico español en estos años “fue explícitamente antimachiavelista, pero implícitamente contagiado de algunos de sus elementos” (Cantarino, 1998, p. 12). Y comparto plenamente su conclusión: “El pensamiento político español de finales del reinado de Felipe II, pero especialmente desde los reinados de Felipe III y Felipe IV, recogió las preocupaciones que representaba la ‘falsa o mala razón de Estado’ y desde premisas más o menos eticistas, idealistas o realistas intentó formular la ‘verdadera y buena razón de Estado’” (Cantarino, 1998, p. 24).

¹³ *Razón de Estado y otros escritos*, ed. e Introducción de M. García Pelayo, Instituto de Estudios Políticos y Facultad de Derecho, Caracas, 1962, pp. 89-90.

¹⁴ *Ibid.*, 185

¹⁵ *Ibid.*, 91.

mientras Maquiavelo se limita a explicar el fenómeno de la dominación en sus causas físicas, Botero lo justifica en sus principios.

Ahora bien, la primera manera de hacer bien a los súbditos es conservar y asegurar a cada uno lo suyo, con la justicia, en lo que sin duda consiste el fundamento de la paz y el establecimiento de la concordia de los pueblos.¹⁶

En esta tradición del iusnaturalismo clásico, se inscribe doctrinalmente *El Político* de Gracián, con la pretensión de ser una “réplica católica y barroca” al *Príncipe* de Maquiavelo, como ha señalado Arturo del Hoyo.¹⁷ No es preciso suponer para ello que Gracián conociera directamente la obra del florentino, incluida en el Índice romano y de la que no nos consta ninguna edición española de la época, pues bastaba para su propósito contar con la imagen del “príncipe nuevo”, acuñada en sus rasgos típicos por Maquiavelo y ampliamente difundida a través de la crítica de sus detractores.¹⁸ Es plausible, sin embargo, que leyera, en la Biblioteca de su amigo Lastanosa, *La razón de Estado* de Botero, traducida en 1604, que, en *El Crítico* (II, iv^a), pondera la ninfa de la política durante la visita al Museo del Discreto, poniéndola al lado, con notoria exageración barroca, nada menos, que de la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. En este pasaje se cuida Gracián de aludir veladamente a su propia obra *El Político*

Esta otra, aunque pequeña, sí que es preciosa –dixo la sagaz ninfa-. No tiene otra falta esta *Política* sino de autor autorizado” (Ibidem),

es decir, la de ser de un autor poco conocido en la materia. Y, no obstante, la alinea con la de Botero, haciendo un frente común contra el *Príncipe* de Maquiavelo y la *República* Bodino, de las que emite la ninfa un severo dictamen:

No se llamen de razón, pues son contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad de estos tiempos, la malignidad de estos siglos y cuán acabado está el mundo (Ibid).

La nota común a ambas, -la de Maquiavelo y la de Bodino- reside en sus planteamientos de mera razón natural; más aún, en su naturalismo e inmanentismo metodológico, ajeno a la ética y la religión, lo que les lleva a una caracterización de la figura del príncipe exenta del aura de la virtud. Por esta razón se estimaba que son propensas al absolutismo del poder, que, sin fajador moral, desemboca fatalmente en tiranía. Pero la inquina de Gracián es especialmente con Maquiavelo, para el que guarda los más duros reproches y a quien compara con un charlatán, en la gran plaza del vulgo, que “comía algodón blanco y lanzaba luego por la boca espeso humo y fuego,

razones no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abrasa las costumbres y quema las república (Cr, I, vii^a).

Tales denuestos, que pueden ser permisibles en el estilo libre de una novela, tienen que concretarse en una profunda diferencia de principios. Hay trazas y gestos en *El Político* que aluden a Maquiavelo, ya desde la formulación inicial de su propósito:

¹⁶ Ibid., 102-103.

¹⁷ Según Arturo del Hoyo, *El Político* es la aplicación práctica en el orden político del *Héroe*, y “*El Héroe* estriba en una sutil y asombrosa adaptación tipológica de la doctrina tomista del acto humano. Todo *El Héroe* esta recorrido de conceptos tomistas” (Del Hoyo, 1967, p. cxxxv). Véase también, Del Hoyo (1967, p. cxi).

¹⁸ Véase José Antonio Maravall (1984, pp 47-49).

Apreciaré reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad (P., 39 a)

Obviamente, el novedoso y paradojo por excelencia era el secretario florentino, que había revolucionado la óptica política tradicional mediante la paradoja de convertir la norma ético-religiosa de la política en mero instrumento de dominación. Y en otro pasaje paralelo en la intención crítica, pero ya a punto de cerrar la obra, consciente de haber logrado su propósito, subraya Gracián con énfasis: “La verdadera y magistral política fue de Fernando, segura y firme, que no se resolvía en fantásticas quimeras” (P., 55b).¹⁹ La inculpación de Gracián era doble: Maquiavelo es engañoso porque en lugar de la verdad juega con las apariencias,²⁰ y, a la vez, impío pues profana la religión al hacer de ella una criada (*ancilla*) en manos del poder, incluso útil para encubrir sus estrategias y fraudes. No podía dejar de pensar Gracián en este punto en lo que había dicho Maquiavelo de Fernando II de Aragón: “*sirviéndose siempre de la religión*, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos de su reino: una acción mezquina y singular como pocas”.²¹ Y lo grave es que tan deshonrosa imputación se hacía pasar por regla política, ensanchando peligrosamente la razón de Estado a cualquier novedad caprichosa. De ahí su conclusión de que Maquiavelo no da reglas seguras, sino novedosas, ateniéndose a meras apariencias. Es verdad que Maquiavelo da sus reglas a partir del análisis de “las cosas de mundo” y la experiencia efectiva del poder, acreditada por los casos constantes de la historia. Así, por ejemplo, a propósito de la utilidad política de la religión entre los romanos se extiende en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, acerca de múltiples y valiosos testimonios de esta práctica (caps. xi a xiv). Se trata, pues, de reglas inducidas, al modo de la incipiente *nuova ciencia*, pero no “ciertas y seguras” para Gracián, que piensa conforme al criterio evidencial de la *episteme* clásica.

2.- La cuestión del método.

La cuestión del método remite a fundamentos enteramente dispares. Se habla en ambos casos del poder/dominación, pero Maquiavelo lo ve como un fenómeno natural, envuelto en una constelación de factores objetivos a especificar en relación de causa a efecto. En cambio, Gracián lo entiende en términos de esencia en cuanto expresión de una capacidad natural de gobierno. De ahí el reproche que le dirige en *El Criticón*: “son las repúblicas del mundo que no dan razón más que de las cosas superficiales de cada reino. No desentrañan lo recóndito; contentan con la corteza” (Cr., II, iv^a). Dicho en otros términos, para Maquiavelo el poder es un hecho objetivo a explicar, pues “he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación”.²² Para Gracián, una capacidad subjetiva de índole prudencial, cuya justificación de ejercicio depende de

¹⁹ Elena Cantarino (2015, p. 349) precisa que la expresión ‘fantásticas quimeras’ hace referencia a la literatura de los arbitristas”. Creo que lleva razón, pero podría tomarse más ampliamente en alusión a la misma propuesta paradójica y apariencial de Maquiavelo.

²⁰ “Así, pues, un príncipe no tiene por qué poseer todas las propiedades antedichas, pero sí es del todo necesario que parezca poseerlas. Más aún: hasta me atrevo a decir que, si las tuviera y observara siempre, le serán perjudiciales, mientras que si aparenta tenerlas le son útiles; por ejemplo, parecer excelente, leal, humano, íntegro, devoto y serlo; pero con el ánimo predispuesto a que, en caso de necesidad, puedas y sepas convertirte en lo contrario” (*El Príncipe*, cap. xviii, op. cit., 59)

²¹ *El Príncipe*, cap. xxi, p. 73. El subrayado no pertenece al texto

²² *El Príncipe*, cap. xv, en *Maquiavelo*, ed. cit., 51.

principios. Ciertamente es que en ambos casos se habla del poder adscrito a una figura, la del rey o soberano, pero Maquiavelo apunta ya a una técnica o aparato objetivo de dominación, a diferencia de Gracián que lo identifica plenamente con el carisma de la persona. Se trata de la diferencia fundamental que hay entre el naturalismo de la nueva ciencia y el ejemplarismo de la tradición medieval, fundado en principios metafísicos y éticos. En otro orden de cosas, Maquiavelo busca un concepto autónomo de poder, como una instancia exenta de toda dependencia con otras esferas, sea la ética o la religión, mientras que Gracián lo contempla, al modo tradicional, vinculado a la *maiestas* de un sujeto, por participación e imitación de la absoluta *potestas* divina.²³ En suma, en Maquiavelo el poder se explica mediante reglas inducidas; en Gracián se intuye eidéticamente en una figura concreta determinada. Por eso se refiere a Fernando el Católico como “el oráculo mayor de la razón de Estado” (P., 38b), es decir, la revelación de la verdad del buen gobierno en una experiencia singular y única, en la que el arquetipo se presenta directamente encarnado en una persona. Esta es la ocasión excepcional²⁴: poder contar con una experiencia histórica que exhibe por sí y desde sí la regla:

Excusa sí, mi osadía, y aun la solicita, mi suerte de hallarme, digo, con muchas noticias eternizadas por su propia real católica mano: deformes caracteres, pero informados de mucho espíritu: oráculo dos veces por lo arcano de la inscripción, y más, por lo profundo del pensamiento (P., 39a).

Ciertamente es que a veces presenta Gracián su hallazgo al modo clásico de un silogismo:

Fundó Fernando la mayor monarquía hasta hoy en religión, gobierno, valor, estados y riquezas; luego fue el mayor rey hasta hoy (P., 39b).²⁵

Pero no se trata, en verdad, de una inferencia, sino de una intuición privilegiada de la idea del poder en su cumplimiento histórico. De ahí que hable de un oráculo o revelación paradigmática. En nada merma la dignidad del modelo la expresión adverbial “hasta hoy”, pues no tiene un carácter restrictivo de su dignidad, sino indicativo del *hic et nunc* de su manifestación. Claro está que no se puede limitar para el futuro, en la naturaleza creadora, la aparición de un nuevo genio político, pero Gracián mantiene irrestricto el crédito en su ejemplaridad, cuando lo propone como reto y espejo, conjuntamente, a los reinos venideros. Haciendo uso de la tipología de Max Weber, en Gracián se trata de una justificación carismática del poder,²⁶ en virtud de la excelencia. En diversas ocasiones se refiere Gracián “al natural imperio”, al que define en el *Oráculo manual*, como “una secreta fuerza de superioridad,(que) no ha de proceder del artificio enfadoso, sino de un imperioso natural”(Oráculo manual, pr. 42). Prácticamente se trata de algo indefinible, un don

²³ Como señala Miguel Ángel Ladero (2011, p. 224), “La legitimación del poder continuó basándose siempre en el argumento de derecho divino propio de lo que W. Ullman denominó ‘teoría descendente’, no sólo porque los reyes se consideraban vicarios o lugartenientes de Dios en el ejercicio de su función, sino aún ‘porque se tenía por divino su derecho mismo a reinar, en definitiva, su poder’, en expresión de J.A. Maravall”.

²⁴ A propósito de diferencia metodológica entre establecer reglas, al modo de Maquiavelo, y atender al caso excepcional, como propone Guicciardini, escribe A. Gargano (2014, p. 87): “Ai postulati di Machiavelli Guicciardini contrappone casi precisi, che sfuggono alle maglie della lege e ne intaccano l’inoppugnabilità”.

²⁵ Esta especificación responde a las diversas empresas comprendidas en la razón de Estado, la religiosa, la militar, la de justicia y la económica. Véase Elena Cantarino (2015, pp. 346-348).

²⁶ De “soberanía carismática” habla Sebastián Neumeister (2010, p. 199) a propósito de la tesis de Gracián sobre don Fernando, el Católico.

de liderazgo, que suscita espontáneamente la adhesión y el aplauso sin que medie artificio alguno. Tal fuerza tiene que ver más con la *auctoritas* que con la *potestas*, y no en vano menciona Gracián en este contexto “el secreto vigor de la conatural autoridad” (Idem). Ya antes, había insistido en esta prenda fundamental de su héroe: “Tienen sus razones un secreto vigor que recaban más por simpatía que por luz” (H., xiv); esto es, no es que le falten luz, sino que tienen tanta, que se imponen inmediatamente sin necesidad de discurso. En la política de la *maiestas*, que domina en el pensamiento del Barroco español, *potestas* y *auctoritas* se dan juntas, como expresión delegada del poder soberano y providente de Dios. Consecuentemente con ello, el poder no reside en ningún artificio, sino en la capacidad, una disposición natural que faculta para la acción (praxis), inventando posibilidades, motivos, recursos, empresas en que poder emplearse.

El primario real constitutivo es una gran capacidad; y rey de mucha capacidad, rey de mucha substancia (...) Es la capacidad el fundamento de la política, aquella gran arte de ser rey, que no hace asiento sino en los grandes juicios” (P., 55b-56a).

Se da así en Gracián una equivalencia entre capacidad, caudal y substancia, en cuanto base natural de cualquier artificio posible, para que sea efectivo, de modo que esta política sustantiva se opone, a su juicio, a aquella otra política de apariencia y corteza, meramente artificiosa y novedosa, que identifica con Maquiavelo. Pero capacidad, según la etimología graciana, tiene que ver con cabeza (*caput*), y por tanto con el poder directivo de la inteligencia humana, tanto en el ingenio inventivo como en el juicio:

Consiste esa nunca asaz encarecida prenda en dos facultades eminentes prontitud en la inteligencia y madurez en el juicio; precede la comprensión a la resolución, y la inteligencia aurora es de la prudencia (P., 57a).

No sorprende, pues, que en la apología de rey Fernando destaque ante todo este rasgo de la inteligencia, de la que dio pruebas casi desde niño, enfrentándose a situaciones difíciles. “Vióse luego –comenta Gracián– el exceso de su capacidad, la grandeza de su valor, y conocióse que habría de ser un prodigio político” (P., 44b). Podría creerse que la “capacidad” graciana es un concepto correspondiente a la *virtú* de Maquiavelo, entendida precisamente como habilidad para enfrentarse con las cosas del mundo y sacar partido de ellas. Es cierto, sin duda, que ambos pensadores coinciden en aspectos formales de planteamiento. No hay poder político que se mantenga, a la larga, sin reconocimiento o crédito social del poder. Esto es, sin duda, un signo de modernidad, porque toma en cuenta la confirmación del poder mediante la reputación, un vago precedente de la opinión pública moderna. De ahí la insistencia de Maquiavelo en que no basta el poder heredado, sino que un príncipe se acredita por la fama que despiertan sus grandes y excepcionales hechos, al igual que Gracián afirma que el poder de Fernando, más que heredado, se debía a su propio esfuerzo en fundar una nueva monarquía (P., 40b)²⁷ con la gran colaboración de Isabel de Castilla. Tales hechos relevantes eran fundamentalmente hechos de armas, pero también podían extenderse a la administración, las fundaciones o el cuidado por la cultura, a menudo caja de resonancia del propio poder. Ambos, Maquiavelo y Gracián coinciden también en que las virtudes del príncipe son el valor y la prudencia, esto es, ha de ser valeroso guerrero y sabio gobernante, como quería Justo Lipsio, ateniéndose a la imagen clásica del emperador Trajano. De valor militar había dado muchas pruebas don Fernando de Aragón, presente en sus

²⁷ Como dice en otro lugar, “es el fundador de un imperio hijo de su propio valor” (P., 40a).

ejércitos, como recuerda Gracián, -“todos los grandes príncipe y que obraron cosas grandes, asistieron en persona a las empresas” (P., 61b)-, conducta que va a alcanzar hasta la figura de Carlos V, con un lejano eco en Napoleón, como último emperador a caballo. Pero es la prudencia la que va imponiéndose progresivamente en la imagen del gobernante moderno, por la complejidad de su escenario de actuación y las múltiples intenciones que hay en el juego político de los intereses. Por eso puede precisar Gracián que “la eminencia real no está en el pelear sino en el gobernar” (P., 51b). La postura de Gracián sobre la capacidad de don Fernando para el buen gobierno coincide enteramente con el elogio de Saavedra Fajardo, con que este cierra su *Idea del príncipe cristiano*:

Tuvo el reinar más por oficio que por sucesión. Sosegó su Corona con la celeridad y la presencia. Levantó la monarquía con el valor y la prudencia, la afirmó con la religión y la justicia; la conservó con el amor y el respeto; la adornó con las artes; la enriqueció con la cultura y el comercio, y la dejó perpetua con fundamentos y institutos verdaderamente políticos (*Empresas políticas*, nº 111, p. 1046).

Es bien sabido que Maquiavelo opera, para dar con su formulación del poder, sobre el trío *virtú*, necesidad y fortuna. Obrar “en virtud de la necesidad” quiere decir teniendo en cuenta la presión de lo real, tanto el orden efectivo de las circunstancias como la mala materia de las pasiones y ambiciones del hombre. En cuanto a la fortuna tiene que ver con el caprichoso azar, que asalta de continuo la existencia humana. La clave de la *virtú* consiste para el florentino en saber actuar por el interés propio o conveniencia, teniendo cuenta ambos factores, mediante el cálculo de los intereses ajenos, que están en el juego, y el uso de las ocasiones, que se presenten, incluso de la misma fortuna, al servicio de la voluntad de poder. “Los hombres prudentes saben convertir en mérito propio sus acciones, aun las que por necesidad ejecutan” (*Discursos*, I, cap.li) En este sentido, el nuevo arte político de Maquiavelo, como en general el del absolutismo político se apoya en una antropología pesimista acerca de la naturaleza humana, que nos obliga a contar siempre con lo peor, y en una previsión de contingencias, a las que hay que hacer frente con astucia y resolución. “La fortuna ayuda a los audaces”, según un viejo aforismo, pues tiene corazón de mujer y se deja seducir por el valor. Con arreglo a estos presupuestos, la *virtú* consiste en un saber operar sobre la realidad con artificios y reglas prácticas, bien acreditadas en la historia, con vistas a alcanzar el éxito de la acción, y de ahí el carácter de su racionalidad instrumental sin presupuestos éticos normativos. Se diría que la prudencia funciona ya en el florentino como una técnica objetiva de poder, en interés de su conservación, mientras que Gracián la piensa todavía, al modo aristotélico, como una virtud dianoética, ordenadora de la praxis, en cuanto gobierno de la vida buena, ya sea la individual o la colectiva.

3.- ¿Cómo fundar la política? Prudencia versus astucia.

La discrepancia con Maquiavelo es, pues, de raíz, pues tiene que ver con el modo de “fundar” la política, según su razón propia e intrínseca, que Gracián apoya en fundamentos normativos y Maquiavelo la erige autónoma sobre reglas empírico/positivas. “Tiene la astucia –dice Gracián- su propio modo de fundar, que fue valerse siempre de la ocasión” (P., 41b) y pone como ejemplo el de la expansión del poder turco por Europa, aprovechando la división y el enfrentamiento de los reyes cristianos. Esto no indica que se desvalorice el papel de la “ocasión” en política, como el tiempo propicio, según Aristóteles, para llevar algo a cabo. Expresamente lo reconoce Gracián en su panegírico de don Fernando: “No hubo hombre que así conociese la ocasión de una empresa, la sazón de un negocio, la

oportunidad para todo” (P., 61b). Un nuevo guiño a Maquiavelo, como su antagonista, se deja traslucir en un pasaje complementario:

Vulgar agravio es de la política confundirla con la astucia. No tienen algunos por sabio sino al engañoso, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño (p., 54b).

Ciertamente, ambos, Maquiavelo y Gracián hablan de prudencia, pero es aquí donde surgen las diferencias fundamentales. Todo depende de qué se entienda por prudencia si la virtud sensata o dianoética o bien la práctica técnica de incremento del poder. No cabe duda de que en la imagen del “príncipe nuevo”, Maquiavelo se refiere claramente a la astucia; toda la *virtú* del príncipe reside en su capacidad para sacar partido de la ocasión y obligar a la *fortuna*, haciéndola entrar en su propio juego. El poder no obedece ni se rige por principios ajenos a su voluntad de poder, esto es, de su autoafirmación sin reparar en medios ni procedimientos. Conductas honestas pueden ser desastrosas en sus consecuencias políticas, por no tener en cuenta el interés del Estado, e inversamente, actuaciones inmorales pueden conducir al éxito perseguido. Ejemplo al día y ante el asombro de las gentes y la envidia de los príncipes, don Fernando de Aragón,

Con dinero de la Iglesia y del pueblo pudo sostener ejércitos, y aprovechar aquella larga guerra para echar los cimientos del suyo, el cual más tarde le procuraría mayor renombre. Además de eso, para lograr llevar a cabo empresas aún más ingentes, sirviéndose siempre de la religión, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos de su reino, una acción mezquina y singular como pocas. (*El príncipe*, xxi, p. 73)

La mención a la religión es relevante en todo este párrafo. Don Fernando, sabedor de la gran influencia de la religión en la conciencia popular, logró convertir la guerra de Granada en cruzada contra el infiel, ganando apoyos y recursos materiales para su causa, que no era otra que “echar los cimientos de su reino”; expulsó a los judíos, so pretexto de mantener la pureza de la fe, e indirectamente hacerse con parte de sus bienes; conquistó las plazas africanas “bajo el mismo sayo” de luchar contra el infiel; e incluso sus campañas en Italia podían entenderse como valimiento al Papado para ganarse su apoyo y reconocimiento como el rey católico por excelencia. Sólo faltaba haber mencionado a la Inquisición para cerrar este cuadro, en el que la “pía crueldad” convive con la “*pia fraus*”, el engaño so color de religión para llevar a cabo sus propósitos. Desde el punto de vista de la moderna lógica del poder, parecía, sin duda, un ejemplo perfecto de un príncipe sin escrúpulos. Y esto era realmente lo que llamaba la atención de Maquiavelo, como fenómeno singular de la experiencia del poder. Quedaba demostrado que el príncipe, llegado el caso, tiene que atreverse a ser perjuro. Al final del capítulo xviii de *El Príncipe*, se desliza otra grave imputación de Maquiavelo sobre la falta de fe en la palabra dada, aun cuando en este caso no se atreve a ponerle nombre:

Un príncipe de nuestros días, que no es bueno nombrar, jamás predica otra cosa sino paz y lealtad, siendo total enemigo tanto de la una; y como de la otra; y si hubiera observado una u otra, lo habrían privado más de una vez de la reputación o del Estado (*El Príncipe*, cap. xviii, p. 6)

Toda esta lectura era plausible sobre la base de convertir la convicción interior don Fernando en impostura, poniendo entre paréntesis, además, el contexto de las convicciones propias de la época en materia religiosa, que obviamente tenía que compartir en buena medida el propio príncipe. Se comprende la irritación que tal

lectura tenía que provocar en medios católicos que sostenían una política de la *maiestas*, revestida con el aura de lo sacro. Gracián podría recordar lo que ya antes había escrito su correligionario Pedro de Rivadeneira acerca de una doble razón de Estado: la mala que del Estado hace una religión, y la buena que de la religión hace Estado. De ahí que la réplica de Gracián en su panegírico, subraye por el contrario, la prudencia del rey Católico frente a la astucia perjura:

Este príncipe comprehensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en una palabra, sabio fue el Católico Fernando, el rey de mayor capacidad que ha habido,²⁸ calificada con los hechos, ejercida en tantas ocasiones, fue útil su saber, y, aunque le sobró valor, jugó de maña. No fue afortunado Fernando, sino prudente que la prudencia es la madre de la buena dicha (P., 58b).

Gracián admite que el valor y la maña, –de nuevo el león y la zorra- iban a la par en el rey, pero informados de un espíritu superior, que no era la buena estrella, sino la prudencia.

Es la capacidad seno de la prudencia, sin la cual ni el empleo, ni el ejercicio ni los años, sacan jamás maestros (P., 56a).

Y sobre esta capacidad prudencial de autocrítica y examen, insiste en otro pasaje bien significativo:

Con ser tan conocidos y seguros sus aciertos, no contento, no satisfecho de su interior y de la pública aprobación, solía este gran príncipe examinarse de rey. Solía con ardid tomarse a sí mismo residencia (P., 69a).

En este contexto, la palabra “prudencia” guarda una connotación enteramente distinta a habilidad técnica o razón instrumental. Es fundamentalmente discreción y sagacidad. La discreción tiene que ver con el saber elegir. “Un rey de gran capacidad eslo, por el consiguiente, de grande elección” (P., 65b). Y, por lo tanto, de un gran juicio, requerido para un buen gobierno, y es en esta premisa en la que más insiste Gracián:

Fue universal en talentos, y singular en el de gobernar. Gran caudillo, gran consejero de sí mismo, gran juez, gran ecónomo, hasta gran prelado, pero máximo rey (P., 51a).

La sagacidad, por su parte, se relaciona con el fino atisbo de las ocasiones y el arbitrio de los medios y recursos para alcanzar el fin, y en ella caben todas las reglas prácticas de saber conseguir, que Gracián reúne en sus aforismos, de modo que si el momento ético define a la discreción, el momento pragmático utilitario caracteriza al hombre sagaz. Don Fernando reunía lo uno y lo otro, pero Gracián pondera principalmente su prudencia o buen juicio, sin el que no hubiera sido posible fundar un reino. Curiosamente, en el retrato de Fernando el Católico, que debemos a Francesco Guicciardini, quien tuvo ocasión de tratarlo de cerca en su misión como embajador de la república de Florencia ante el rey aragonés, destaca, sobre todo, su buen juicio, “prudentísimo príncipe” y “un hombre muy sabio”, en el que iban a la par la virtud y la fortuna.²⁹ Contrasta este testimonio abiertamente con la imagen,

²⁸ De ahí lo de “comprehensive” como de un gran caudal.

²⁹ Como advierte Antonio Gargano, de quien tomo la referencia, “Guicciardini se mantendrá fiel a más de veinte años de distancia, cuando, al componer la *Storia di Italia*, se vió obligado a tratar sobre la muerte del Católico (Gargano, 2014, p. 97). Sobre la comparación de estas dos imágenes de don Fernando, la de Maquiavelo y la de Guicciardini, puede verse, para más detalle, el fino análisis de Luis Díez del Corral (1975), especialmente el capítulo noveno: “Don Fernando, el Católico entre la ejemplaridad y la comprensión histórica” (Del Corral, 1975: 139-150).

casi de la misma fecha, dada por Maquiavelo en *El Príncipe*, como prototipo de príncipe nuevo que procede con doblez y engaño con tal de incrementar y consolidar su poder.

4.- La cuestión litigiosa.

La cuestión es si don Fernando se comporta como un rey sabio, esto es, prudente, o meramente como astuto en lo que concierne a su postura ante el factor religioso. Ya Pedro de Rivadeneira había destacado la función primordial de la religión en el sostén del Estado en una cuádruple dimensión: dar una finalidad moral al poder, poniendo un límite a la tiranía, mantener la unidad de conciencia de la nación, justificar la obediencia al príncipe legítimo, y garantizar la fe en el juramento, sin el que no es posible la convivencia. Era, pues, fundamental mantener el vínculo religioso libre de disensiones heréticas internas y de perniciosas influencias de otras creencias foráneas. No es, pues, extraño que Gracián resalte este aspecto en la política del rey, que mereció el título de católico.

Él hizo religiosa (la monarquía) con purgarla de unos y otros infieles y con ensalzar el tribunal sacro y vigilante de la Inquisición (P.,68b)

Téngase en cuenta que estamos en el siglo xv, cuando aún no ha surgido el desgarrón de la Reforma y las consiguientes guerras de religión, que van a cambiar radicalmente el panorama político y abonar las conciencias para la tolerancia. Acorde, pues, con la mentalidad de la época, la guerra de Granada, aparte de sus motivaciones socioeconómicas, respondía a la caracterización clásica de una cruzada contra el infiel, que aseguraba, además, el flanco occidental del Mediterráneo. Era natural que la toma de Granada se exaltara como un triunfo memorable de la fe, y se explica el entusiasmo con que se vivió aquella hazaña, y la posterior colonización, no exenta de graves tensiones y disputas,-- (es muy significativa al respecto la profunda discrepancia entre Fray Hernando de Talavera y Cisneros sobre el método de evangelización), y, por desgracia, explotada con fanático celo misionero, que faltando incluso a lo estipulado sobre el respeto a la libertad de culto, puso a la población musulmana ante el trágico dilema de convertirse o emigrar.

Cuestión más litigiosa es la expulsión de la comunidad judía, que representaba una fuerza cultural y económica de primer rango. Habían sido tensas las relaciones durante la baja Edad Media, en contra de la falsa apología que suele hacerse sobre la feliz convivencia de las tres culturas, con frecuentes brotes de violento radicalismo, por tratarse de una comunidad envidiada y cerrada sobre sí misma, a la que se replicaba aislándola aún mas en el *gheto*. No funcionó tampoco la política de conversión, pues la mayoría permaneció fiel a su fe. Y los que se convirtieron pronto cayeron bajo sospecha. Del odio antisemita se pasó al odio al converso, del que se creía que privadamente “judaizaba” o guardaba sus antiguas prácticas religiosas. El tema de los conversos o cristianos nuevos, “marranos” como se los llamaba para denigrarlos, fomentado por un fanatismo religioso, favoreció un sórdido ambiente de delación e intolerancia, que escindió gravemente la convivencia. Repárese, por lo demás, en la fecha de expulsión de los judíos, 1492, el mismo año de la conquista del reino de Granada, obedeciendo a un mismo propósito de cimentar sobre una fe común el nuevo Estado que estaba surgiendo. Sin esta conciencia de unidad religiosa

como pilar vertebral del Estado, no se puede entender la gravedad de la medida.³⁰ Con criterio actual juzgamos un grave error la expulsión de los judíos, pues privó a España de una comunidad muy culta, prestigiosa profesionalmente e industrial, que se sentía realmente hispánica. Tengo la impresión de que en este hecho pesó más la convicción religiosa de los Reyes, convertida en razón de Estado para garantizar la unidad de fe y coherencia social del país, que un cálculo realmente prudente acerca del alcance real de la medida. Y, desde luego, pensar que todo fuera con el propósito de confiscar sus bienes, como sostiene Maquiavelo, hace poco honor a la inteligencia del príncipe nuevo, pues fue el reino el que quedó expoliado por mucho tiempo con la medida.

En lo que respecta a la Inquisición, no mencionada por Maquiavelo, (quizás porque existía en otros reinos o bien porque ya la contaba implícitamente en la “pía crueldad”), el enjuiciamiento se hace más difícil. Entre las grandes empresas, habitualmente reconocidas al rey, como fundamentos del Estado, Gracián hace constar la milicia y la administración de los tribunales de justicia (P., 52b). Pero entre éstos hay que contar el tribunal especial de la Inquisición, fundado a petición real por Sixto IV, en 1478, en la bula *Exigit sincerae devotionis*, y luego puesto bajo la directa jurisdicción de la Corona. Era ciertamente un tribunal eclesiástico, que juzgaba delitos relacionados con la fe o la moral (tales como sodomía, brujería), con la finalidad de mantener su pureza y preservarla de los disidentes y herejes. Parece claro que era religiosa la motivación fundamental en establecer este tribunal de la fe,³¹ pero obviamente de una razón de Estado religiosa, pues concernía también a la propia unidad y seguridad del Estado. Así debió entenderlo el rey don Fernando, cuando tuvo tanto celo en ponerla bajo su jurisdicción. Dada la trascendencia de la religión para el mantenimiento de la conciencia común, no es extraño que tales delitos de lesa religión se convirtieran insensiblemente en delitos de lesa patria, y el tribunal en un órgano para llevar a cabo la política unificadora y centralizadora de don Fernando.³² El tenerla bajo el directo patrocinio de la Corona, con la potestad

³⁰ Como ha señalado Miguel Ángel Ladero (2011, p. 243), “La relación entre cohesión social y legitimidad de las empresas políticas, por una parte y fundamento religioso, por otra, era común a todo Occidente, pero acaso se extremaba en los reinos españoles, donde la ideología de cruzada era vigente, así como la tensión entre las minorías interiores judías o musulmanas, y donde el problema judeo converso llegaba entonces a su apogeo. De modo que, bajo el razonamiento religioso existían motivos políticos y sociales de otros géneros. ¿Era esto una utilización política de lo religioso o una aceptación implícita del carácter intraeclesial que todavía tenía lo político? Seguramente ambas posibilidades no se veían entonces separadas o distinta la una de la otra”.

³¹ Como ha señalado John Lynch (2005, p. 31), “Las razones decisivas de la creación de la Inquisición en España fueron el temor a la apostasía de los judaizantes y la convicción de que la Iglesia y el Estado Iglesia y el Estado estaban siendo socavados desde dentro. Los Reyes Católicos estaban dispuestos a utilizar la fuerza para asegurar la unidad religiosa y se veían presionados para ello por grupos poderosos de cristianos viejos, especialmente el clero y la aristocracia”.

³² “La Inquisición española fue un estrecho aliado de la Corona, a la que estaba subordinada. y en más de una ocasión se utilizó su autoridad de forma abusiva para propósitos políticos” (John Lynch, 2005, p. 34). Resulta innegable que Fernando se sirvió de la Inquisición para garantizar la autoridad del poder real, extendiéndola a otros reinos distintos al de Castilla. Como señala Luis Suárez, relevante especialista en su reinado, “desde el verano de 1485, cuando los perfiles de victoria en la frontera de Granada eran ya muy claros, se aprecia la puesta en marcha de un programa, que, sistemáticamente, perseguía el refuerzo de la autoridad regia en toda la Corona de Aragón. Aparece reflejada en las instrucciones de Fernando a sus embajadores en Roma, donde debían conseguir dispensa de los juramentos prestados por él de cumplir los Fueros, pues esos últimos, aún sin negar su vigencia, debían

de nombrar a los inquisidores otorgaba a ésta la facultad de erigirse en árbitro interior de la conciencia.”En este sentido, –ha escrito Joseph Pérez de bien aquilatado juicio–, se puede afirmar que la creación de la Inquisición, tribunal eclesiástico que funcionaba bajo la autoridad y la voluntad de los soberanos, tiene indudables caracteres de modernidad, ya que expresa la preocupación del Estado de los Reyes Católicos por controlar de un modo activo la vida y el pensamiento de sus súbditos”.³³ No es mera presunción, pues hubo algunas actuaciones, que así lo confirman. Pero bastaba la sola existencia de este tribunal, con su anómalo procedimiento jurídico y severas penas, para disuadir de cualquier disidencia, que fácilmente se podría presentar como atentatoria a la unidad ideológica del Estado. Creo que este robustecimiento del poder real, que se alzaba con el control de la conciencia, era más relevante que la confiscación de bienes sobre la que tanto insiste Maquiavelo. Pero esto no era una *pia fraus* del Rey Católico, sino una firme y universal convicción de época, determinante en toda la política posterior del absolutismo, incluidos los reinos protestantes (*cuius regio, eius religio*). En este sentido, no le falta razón a Gracián, cuando, identificando el Estado y la persona, proclama “la sacra católica piedad” de don Fernando, tomándolo por doblemente “universal”, por católico y por héroe (p., 70a y 71a).

5.- Sugerencias y reflexiones.

He confrontado dos lecturas, irreconciliables en sus supuestos teóricos, acerca del poder político, de un lado, la nueva *potestas*, que se impone por su fuerza y vigor e exige obediencia; y del otro la de la *maiestas*, que en función de la *auctoritas*, reclama reverencia y respeto. De todos modos, no conviene extremar estas diferencias formales hasta el punto de abonar el falso dilema ideológico, exacerbado por la disputa, entre la impiedad política del maquiavelismo, o la ejemplaridad moral del poder en el príncipe cristiano. En realidad, ni Maquiavelo es tan inmoralista en su propuesta, como proclaman sus adversarios, ni Gracián tan idealista, que no haya acogido en su prudencia todos los recursos de la sagacidad. Maquiavelo no deja de ponderar la excelencia del “vivir libre” republicano ni de ensalzar, contra la tiranía, el buen gobierno de los que hay ejemplos históricos, como señala en sus *Discursos*:

La historia del Imperio romano bien estudiada enseña suficientemente a cualquier príncipe la vía de la gloria o de la infamias, de la confianza o del temor ;(...) enseña también cómo se puede constituir un buen reino (...), En los tiempos de los buenos emperadores verá al príncipe y a los ciudadanos tranquilos y seguros, la paz y la justicia reinando en el mundo, el Senado gozando de su autoridad, los magistrados de sus honores, la ricos de su fortuna, la nobleza y la virtud exaltadas y por todos lados, la calma y la felicidad.³⁴

Incluso en la obra más realista, como *El Príncipe*, se introduce el crudo realismo con una restricción obligada para no perecer. El príncipe tiene “aprender a ser no bueno, y hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad” (cap. v). Y en otro pasaje análogo, “cuan loable es que un príncipe mantenga su palabra dada y viva con integridad y no con astucia”, pero en ocasiones, como muestra la experiencia,

someterse a la “*certa scientia et plenitudine potestatis*”, que define el poder real, calificado de absoluto porque no reconoce dependencia o subordinación respecto a otro considerado superior” (Suárez, 2004-5, pp.653-4).

³³Pérez (2003, p.175).

³⁴ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, cap. x, op. cit., 289-290.

es preciso hacer lo contrario.³⁵ Por su parte, Gracián ha sabido acoger en los aforismos de su *Oráculo manual*, al modo del tacitismo, todas las reglas pragmáticas, que facilitan el éxito en el gobierno, algunas de ellas de neto sabor maquiavélico, como aunar la fuerza del león y la astucia de la zorra. Es la gran paradoja de lo que ha llamado Jose Antonio Maravall, “el maquiavelismo de los antimaquiavelistas”,³⁶ especialmente de la corriente jesuítica, “desde Rivadeneyra hasta Gracián”, que optó por una “política de acomodación” a las diversas circunstancias y coyunturas. Según señala Karl Blüher, Gracián mantiene una actitud ambivalente con respecto a Maquiavelo, a la vez de repulsión y atracción, como si el rigor en el rechazo teórico de su propuesta en el orden de los principios, lo dispensara de la laxitud en aceptar en la práctica algunas de sus reglas. Esto es, sin duda, verdad. Pero, aparte de la distancia que media entre la actitud paradigmática de *El Político* y la más secular y mundana del *Oráculo*, hay que tener en cuenta que nunca tales reglas prácticas transgreden el orden de los principios normativos de carácter ético. Como he mostrado en otro lugar, Gracián las entiende siempre como un alargamiento de la virtud cardinal de la prudencia en discreción y sagacidad. Ciertamente es que el término “sagacidad” puede ser equivalente, en algunos contextos, a la “astucia”, pero sin dolo. En suma, podría decirse que Maquiavelo reconoce un límite pragmático a la buena voluntad moral, en caso de necesidad, pues “un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son” (*El príncipe*, cap. xv), y Gracián, por su parte, preserva, en última instancia, un límite ético del poder que impida entronizar la mentira en el corazón de la política.³⁷ Creo que lo que estorba a Gracián en *El Príncipe* de Maquiavelo no es entender la política como juego de apariencias, sino la aceptación de la mentira y el perjurio como armas de poder. Admite el jesuita la reserva y los artificios de disimulación, pero no la simulación o engaño en el juego político. Parece expresamente dirigido contra Maquiavelo este aforismo del *Oráculo manual*:

No todos los que lo parecen, son hombres: haylos de embuste, que conciben de quimeras y paren de embelecados; y hay otros sus semejantes que los apoyan y gustan más de lo incierto que promete un embuste, por ser mucho, que de lo cierto que asegura una verdad, por ser poco (O., 175).

Volviendo al caso histórico de Fernando de Aragón, es fácil distinguir en teoría lo que en la práctica puede llegar a ser indiscernible. Quizás lo incompatible entre ellas en el orden de la teoría, lograra conciliarlo, como un Jano de doble rostro, el Rey Católico en su persona. Creo que lleva razón Guicciardini, que tan bien lo conoció, cuando en su *Ricordi*, habla del “prudentísimo” Fernando como quien ha sabido unificar el bien privado y el bien público, es decir, el interés personal (*per sicurrà o grandezza sua*) y el general o universal (*per augmento della fede cristiana o per difesa della Chiesa*).³⁸ Rara virtud que yo atribuyo fundamentalmente a su buen juicio, más

³⁵ *El príncipe*, cap. xviii, op. cit., 58. Sobre este uso, que aquí llamo de restricción pragmática de la moral, puede verse Mauricio Viroli (2004), sobre todo el capítulo 16, “*El Príncipe* y sus amores”, (Viroli, 2004, pp. 148-162).

³⁶ Maravall (1984, p. 67).

³⁷ Cerezo (2015, pp.87-90). Parece expresamente dirigido contra Maquiavelo este aforismo del *Oráculo manual*: “No todos los que lo parecen, son hombres: haylos de embuste, que conciben de quimeras y paren de embelecados; y hay otros sus semejantes que los apoyan y gustan más de lo incierto que promete un embuste, por ser mucho, que de lo cierto que asegura una verdad, por ser poco” (O., 175)

³⁸ “*Questa fece gloriose le impresse del re Catholico, le quali, facte sempre per sicurrà o grandezza sua parvono spesso facte o per augmento della fede cristiana o per difesa della Chiesa*”, citado por Antonio Gargano (2014, p. 102).

que a su astucia o a su buena estrella. ¿Por qué no atribuirle también la unificación de su convicción religiosa personal con su objetiva razón de Estado religiosa? Sugiero, pues, comprender la compleja personalidad de don Fernando, en cuanto gobernante, en el tránsito histórico de la teocracia medieval a la estatocracia moderna. Como he sugerido, bajo el áura de la sacralidad comienza a brillar el rostro del nuevo poder secular, como so color de religión, como razón de Estado, ya se deja adivinar el nuevo código de la ideología unitarista estatal, que iba a llevar al absolutismo.

¿Cabe extraer de esta historia alguna lección?... Hoy sabemos que teocracia y estatocracia son dos visajes equívocos de un mismo poder absoluto, el nuevo Moloc al que se han sacrificado con tanta frecuencia la libertad y la dicha de los pueblos. Todo poder absoluto es, pues, espúreo y fraudulento, porque se ejerce sobre personas, y con harta frecuencia contra su conciencia, que es lo único que merece ser respetado, como algo absoluto en este mundo, según nos enseñó Kant. Hoy también sabemos que el poder es autónomo, exento de presupuestos teológicos, pues se fundamenta en la sana razón natural, que lleva en sí, como sello de su excelencia, su propia ley de autonomía. En democracia, el poder es, pues, de y para las personas, y, por lo tanto relativo a ellas, a sus demandas de necesidad y a sus exigencias de valor. El Estado moderno democrático, siendo un aparato de poder con estructura propia, independiente de las personas que lo ejerzan, incorpora en sí una subjetividad legal que encarna de modo finito a la razón humana, en la multiplicidad de sus usos. Por ejemplo, la división de poderes ha resultado ser, sin duda, un buen artificio técnico para evitar la tiranía, pero no deja menos de expresar un principio prudencial de gobierno de no acumular el poder en una sola mano. La razón de Estado no puede ser entendida hoy exclusivamente desde el interés supremo de su conservación e incremento, sino desde la otra exigencia absoluta de su servicio a la libertad y la justicia. De modo que un Estado tirano no tiene ninguna razón de ser. Paradójicamente, la democracia nos ha hecho más celosos de la independencia del Estado, en cuanto poder autónomo, que conlleva su propia racionalidad, pero también más sensibles a las exigencias del valor moral, inscritas en sus principios normativos. La democracia es el Estado de derecho, y el derecho entraña criterios de racionalidad, que trascienden a la mera ley positiva. Hobbes, teórico del absolutismo, afirmaba el principio de que *auctoritas, non veritas, facit legem*. Pero hoy sabemos que no hay *lex*, que no implique un momento de verdad normativa. El engaño puede alcanzar triunfos y promulgar leyes alevosas, pero no *funda* derecho. En este sentido, me atrevo a darle buena parte de razón a Gracián: el que engaña se engaña y acaba siendo engañado. Por decirlo en términos de hoy, la llamada política de la postverdad acaba llevando, más allá de la racionalidad política, a un estado de barbarie.

Granada, enero de 2017

Bibliografía

Cantarino, E. (1998). “El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)”, en *Res publica*, n. 2.

-- (2015). “Baltasar Gracián y la razón de Estado. *El Político don Fernando el Católico*: del modelo a la teoría y de la teoría al modelo”, en *Humanista*, n. 31.

Cerezo, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Del Hoyo, A. (1967). “Introducción”, en Gracián, Baltasar: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.

Díez del Corral, L. (1975). *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Revista de Occidente.

Egido, A. (2001). “Introducción”, en Gracián, Baltasar: *Obras completas*, edición de Luis Sánchez Laílla, Madrid, Espasa-Calpe.

Ferrari, A. (1945). *Fernando, el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe.

Gargano, A. (2014). “La imagen de Fernando el Católico, en el pensamiento histórico y político de Maquivelo y Guicciardini”, en *La imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Institución de Fernando el Católico, Zaragoza

Jiménez Calvente, T. (2014). “Fernando, el Católico: un héroe épico con vocación mesiánica”, en Egido, A. y Laplana, J. E. (eds., 2014): *La imagen de Fernando, el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Zaragoza, Institución Fernando, el Católico y CSIC.

Ladero, M. A. (2011). “La monarquía de los Reyes Católicos: fundamentos políticos y recursos institucionales”, en *XXXVIII Semana de Estudios medievales*, Estella, Gobierno de Navarra.

Lynch, John (2005). *Los Austrias*, RBA, Barcelona.

López, S. (1999). “Introducción”, en Saavedra Fajardo, Diego: *Empresas políticas*, edición de Sagrario López, Madrid, Cátedra.

Maravall, J. A. (1984). “Maquiavelismo y antimachiavelismo en España”, en *Estudios de historia del pensamiento español*. Serie tercera: El siglo del Barroco, Ed. de Cultura Hispánica, Madrid

Neumeister, S. (2010). “Decadencia y progreso en Gracián y Saavedra”, en *Crítica Hispánica*, vol. xxii, n. 2.

Oltra, J. M. (1986). “Conformación de un texto de Gracián: *El Político don Fernando*”, en *Gracián y su época*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza.

Pérez, J. (2003). *Historia de España*, Espasa-Calpe, Madrid

Suárez, L. (2004-5). *Los Reyes Católicos*, Ariel, Barcelona.

Viroli, M. (2004): *Nicolás Maquiavelo, La sonrisa de Maquiavelo*, Ediciones Folio. Barcelona

Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939.

Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano

Conceptions of History in the Spanish Republican Exile of 1939.

General interpretation, with case approaches to Imaz, Ferrater and Zambrano.

Juan Luis Fernández Vega
ORCID: 0000-0001-9197-2283

Espanoles sin España. Ánimas del Purgatorio
(Zambrano, 1961, 69)

RESUMEN. La dramática interacción entre experiencia histórica y pensamiento filosófico-histórico condujo a numerosos intelectuales del exilio republicano español de 1939 a elaborar variadas, profundas y atractivas teorías sobre la historia humana en general, la de Occidente en particular y la de España en singular. En el presente estudio identificamos al menos 35 pensadores y 120 textos significativos en el ancho campo que abarca las múltiples facetas de las reflexiones sobre lo histórico. Nuestro análisis muestra que estas teorías exiliarias estaban ya bien configuradas hacia 1950 y culminan su principal contribución en torno a 1960. Distinguimos cuatro grupos mayores, establecidos por la afinidad a disciplinas y paradigmas de ciencias humanas: los historicistas, los fenomenólogos-existencialistas, los sociologistas y la meditación metahistórica de los profesionales de la historiografía. A continuación, formulamos aproximaciones de caso a Eugenio Ímaz (historicismo), José Ferrater Mora (sociologismo) y María Zambrano (fenomenología-existencialismo). En todos ellos verificamos el interés heurístico de subdividir la filosofía de la historia en cinco ramas: historiología, visión de la historia universal, lógica y semiótica de la historiografía, y filosofía de la historia de la filosofía.

Palabras clave: Exilio español de 1939, filosofía de la historia, teoría de la historia, historiología, metahistoria, nacionalismo español, filosofía española contemporánea, Eugenio Ímaz, José Ferrater Mora, María Zambrano.

ABSTRACT. The dramatic interaction between historical experience and philosophical-historical thought led numerous intellectuals from the Spanish republican exile of 1939 to develop varied, profound, and appealing theories of human history in general, of the West in particular, and of Spain in singular. In this paper we identify at least 35 thinkers and 120 significant texts in the broad field encompassing the many modes of reflection about the historical. Our analysis shows that these exile theories were already well configured around 1950 and culminated their main contribution around 1960. We distinguish four major groups, established by affinity to disciplines and paradigms of human sciences: historicists, phenomenologists-existentialists, sociologists, and the metahistorical meditation by professionals in historiography. Next, we formulate case approaches to Eugenio Ímaz (historicism), José Ferrater Mora (sociologism), and María Zambrano (phenomenology-existentialism). In all of them we verify the interest of the heuristic tool that subdivides the philosophy of history into five principal branches: historiology, vision of universal history, logic of historiography, semiotics of history, and philosophy of the history of philosophy.

Keywords: Spanish exile of 1939, philosophy of history, theory of history, historiology, metahistory, Spanish nationalism, Spanish contemporary philosophy, Eugenio Ímaz, José Ferrater Mora, María Zambrano.

Índice

- 1 Concepción de la historia en los exiliados: marco general**
 - 1.1 Producción filosófico-histórica
 - 1.2 Clasificación de las teorías
- 2 Ímaz: historia como sentido**
 - 2.1 Vigencia del historicismo liberal
 - 2.2 De las tres “religiones” de la historia a las “esperanzas paroxísticas”
 - 2.3 Una España europea más allá del delirio
- 3 Ferrater: historia como crisis**
 - 3.1 Vocación historiográfica temprana
 - 3.2 Equilibrios y desequilibrios y viceversa
 - 3.3 Justicierismo y destiempo españoles
 - 3.4 Signos del saber histórico
- 4 Zambrano: historia como humanización**
 - 4.1 Del liberalismo a la democracia: sincronías y preludios
 - 4.2 Revolución del individuo: sociedad y soledad
 - 4.2.1 Historia, tragedia y juego
 - 4.2.2 Humanizar la sociedad
 - 4.2.3 De la biología a la biografía
 - 4.2.4 Democracia, minoría, persona
 - 4.3 Sueño y pesadilla de España
 - 4.4 Historia e historias
- 5 Concluyendo**

1 / Concepción de la historia en los exiliados: marco general

1.1 / Producción filosófico-histórica

La guerra civil los expulsó de España; la mundial, de Europa; y la fría, de la esperanza inmediata. En los pensadores exiliados republicanos se encadenaron violencia, huida, recolocación, seguimiento ansioso de la contienda global y cruel decepción por la tolerancia final de Occidente hacia Franco. La situación posterior a 1945 los obligó a examinar mejor el significado del Nuevo Mundo (Abellán/Monclús, 1989) y a intensificar una ávida recepción de filosofías atentas a la historia. Y siempre se quiso con todo ello dar razón del irrazonable destino de España (Abellán, 1976, 151-208). Esta enérgica interacción entre experiencia de la historia y reflexión filosófico-histórica originó un conjunto de teorías de elevada calidad, que destaca con perfiles propios frente al puñado de precedentes (Donoso Cortés, Nicolás Salmerón, Francisco Pi y Margall, Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, el primer Rafael Altamira, Adolfo González Posada, José Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu). En paralelo, en la España franquista la historia se hizo asimismo ámbito de interés: Manuel García Morente, Pedro Laín Entralgo, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall, Eugenio D’Ors, Azorín, Antonio Millán Puelles, Rafael Calvo Serer, Adolfo Muñoz Alonso y Gonzalo Fernández de la Mora entre los pensadores acomodados; Ortega, Xavier Zubiri y Julián Marías entre los *marginados*.¹

¹ Calvo Serer se convirtió en 1946 en el primer catedrático de Historia de la Filosofía Española y Filosofía de la Historia de la Universidad de Madrid. Doctorado en 1940 con la tesis “Menéndez Pelayo y la decadencia española”, en 1971 se transformó él mismo en exiliado, perseguido por causa de un artículo crítico publicado en *Le Monde* (un zolano “*Moi aussi, j’accuse*”). Sus ausencias de la cátedra eran cubiertas por José Luis Abellán. Muñoz Alonso obtuvo en 1961 la cátedra de Historia de la Filosofía de la Complutense, donde llegó a Rector (1972); falleció en julio de 1974 en el Centro Médico Valdecilla, habiendo sufrido días antes un infarto tras dirigir un curso de la UIMP en Santander.

Si mantenemos el vocablo “historiología” en el sentido original de Ortega y Gasset (Ortega, 1928), examen *directo* de la estructura básica del devenir, entonces al conjunto (sustancialmente más amplio) de perspectivas teóricas sobre la historia lo podríamos quizá denominar como “historiosofía”: saber o sabiduría sobre la historia. Aquí lo dejamos meramente apuntado y nos ceñiremos, con austeridad semántica, a hablar de “concepciones de la historia” o “filosofía de la historia”.² Una sumaria relación de publicaciones exiliares entre 1937 y 1977 (Tabla 1) revela un trato filosófico-histórico persistente en hasta 35 autores relevantes y unos 120 textos significativos: María Zambrano, José Medina Echavarría, Luis Recaséns Siches, Francisco Ayala, José Castillejo, José Ferrater Mora, Juan Larrea, Pere Bosch Gimpera, José Gaos, Juan Roura-Parella, José María Gallegos Rocafull, José Miranda, Eugenio Ímaz, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, Rafael Altamira, Américo Castro, Álvaro Fernández Suárez, José Rovira Armengol, Salvador de Madariaga, Luis Araquistáin, Luis Abad Carretero, Manuel Granell, Segundo Serrano Poncela, Juan Antonio Ortega y Medina, Claudio Sánchez Albornoz, Eduardo Ortega y Gasset, Luis Carretero Nieva, Anselmo Carretero Jiménez, Manuel García Pelayo, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau y, entre expatriados retornados, Manuel García Morente y José Ortega y Gasset.

No se trata solo de monografías, sino también de un caudal de artículos y ensayos en revistas que se hicieron referencia académica, como en México *Cuadernos Americanos* (desde 1942), *Jornadas* (desde 1943) y *Diánoia* (desde 1955); en Argentina *Realidad* (1947-1949) y a veces *Sur* (1931-1992); en París, los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (1953-1965); así como en revistas culturales y literarias del primer exilio americano, como *España Peregrina* (1940-1941), *Las Españas* (1946-1956), más tarde *Diálogo de las Españas* (1957-1963), u otras como *Litoral* (1944) o algunas en Cuba, como los *Cuadernos de la Universidad del Aire del Circuito CMQ* (1949-1952), donde publicaron, por ejemplo, Zambrano, Ferrater, Roura-Parella y Ayala. El resultado de esta filosofía de la historia fue extraordinariamente brillante y convergente con los debates internacionales de más enjundia, aunque fueron autores poco referenciados en ellos. En punto a traducciones exiliares como hechos de recepción, numerosos originales son representativos del amplio espectro historicista: Dilthey, Ranke, Max Weber y su hermano Alfred, Marx, Shotwell, Gooch, Auerbach, Mannheim, Huizinga, Collingwood, Heidegger, Jaspers, Schiller, Jaeger, Croce y Aron.

1.3 / Clasificación de las teorías

² Ver José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía. Volumen 2, E-J* (Madrid, Alianza, 1981), 1535. La entrada “Historiosofía” remite el origen del término a la obra del hegeliano polaco conde August von Cieskowski, *Prolegomena zu Historiosophie* (Berlin, Veit, 1838), ahora traducido a español (Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002). Cieskowski dividía la historia de la humanidad en tres grandes épocas: del sentimiento, del pensamiento y de la acción (praxis). Influyó en Marx (a través de Moses Hess), Bakunin y Herzen. Ferrater precisa que “historiosofía” se ha usado muy raramente en nuestro idioma. Esto nos permitiría reciclarlo como concepto nuevo. Sobre la carrera de “historiología” en México, ver Ainhoa Suárez Gómez, “Historiología: Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset y los fundamentos de la ciencia de la historia”, *Historia y Grafía*, 54, enero-junio 2020, 231-297. Una reciente revisión en relación con Husserl, en Iván Galán Hompanera, “Historia e historiología en Ortega y Gasset. Notas para la construcción de una ontología regional pura de la ciencia histórica”, *Eikasía*, 85, 2019, 145-160. “Historiosofía” tendría la virtud de salvar la ambigüedad de “filosofía de la historia”: pues no precisa distinguos inmediatos entre formal/material o crítica/especulativa.

La tentación obvia del historiador es relacionar las concepciones históricas en el exilio con los periodos políticos exiliares, suponiendo que las alteraciones políticas significativas representaron jalones para la reflexión filosófico-histórica. Así, podríamos distinguir cuatro fases. La primera, 1936-1945, entre la huida de España y la victoria de los Aliados, es el periodo de *Dislocación y Supervivencia*. La segunda, 1945-1955, la crecientemente frustrada *Esperanza del Retorno*. Y la tercera, 1955-1975, aceptación de la condición exiliar sine die, plena integración en destino e inicio de contactos con el interior de una España en rápido cambio socioeconómico. Es *Consolidación del Exilio y Retorno Simbólico*, pues estos pensadores exiliados no tienen en España estudiantes, pero sí lectores.³ Epílogo del exilio serán los años de *Variedad del Regreso*, de 1975 en adelante.⁴ Pues bien, la reflexión historiosófica, aunque no cesará nunca, resulta más explosiva en los dos primeros periodos y albores del tercero. *La contribución filosófico-histórica del exilio parece ya bastante formada a la altura de 1950 y prácticamente culminada en torno a 1960*. Es, por ello, una meditación sobre la derrota y el fratricidio, la crisis de Occidente y la posibilidad de una esperanza ilustrada. Líneas que se prolongarán en el tiempo: persistencia del franquismo pero occidentalización de España; Guerra Fría y descolonización como antítesis Oriente/Occidente; y crisis de las ciencias humanas.

Sin embargo, más importantes que estos cronogramas parecen las disciplinas y paradigmas a que estos pensadores resultaron más afines. Básicamente, observamos entonces cuatro clases de concepciones, a veces mezcladas en un mismo autor. (1) La primera la forman los más influidos por el *historicismo* alemán, su hermenéutica y su teoría antropológica de las unidades psico-culturales (Gaos, Ímaz, el primer Ferrater, Roura-Parella, Madariaga, Bosch Gimpera, Larrea e incluso la joven Zambrano), notablemente en la recepción de Dilthey, pero también Croce y Collingwood, con una revalorización de Vico. (2) La segunda es la de los afines al método de la *fenomenología*, que a menudo entronca con una antropología filosófica *existencialista* (García Bacca, Zambrano, Nicol, Granell) y tiene a Husserl y Heidegger como referentes, así como a Jaspers, pero también a Unamuno y Ortega en algunos casos. Aquí la influencia inicial alemana es notable igualmente. (3) El tercer tipo de pensamiento se vincula a la *ciencia de la sociología*, específicamente en la recepción de las grandes corrientes alemana y francesa. Una sociología histórica es la tendencia más frecuente, aunque también se halla la vertiente de la politología y el constitucionalismo (Medina Echavarría, Ayala, el Ferrater de las "crisis", Recaséns Siches, Gallegos Rocafull, García Pelayo, Araquistáin con su recepción de Gumplowicz, Rocas y Sánchez Vázquez como marxistas). Hay también conexión directa, por motivo evidente, con la filosofía epistemológica o psicológica de la historia (Abad Carretero, Ortega y Medina, Roura-Parella influido por Eduard Spranger, Ferrater lógico-analítico). (4) Por último, encontramos el tipo surgido en las *reflexiones de historiadores* de profesión y/o especialistas en historia de la

³ Algunos pensadores van regresando episódicamente. Por ejemplo, Ferrater se siente en la necesidad de justificar ante una alarmada Zambrano por qué ha retornado en 1952 para una visita a Barcelona. Sobre una secuencia de actitudes (deseo de volver, deseo de salvar, descubrimiento de España), ver Ramón Xirau, "España vista desde el exilio en México durante más de 25 años", *Caravelle*, 50, 1988, 81-88.

⁴ Compárese nuestra periodización con la de Marichal: 1939-1950, 1951-1962, 1963-1969, 1969-1975, que toma como hitos la guerra mundial, la estabilización del régimen hasta la reunión de Múnich, la creciente influencia exiliar sobre el interior y su intensificación final. Ver Juan Marichal, "Las fases políticas del exilio (1939-1975)", en Manuel Tuñón de Lara et al., *El exilio español de 1939. Tomo II: Guerra y política* (Madrid, Taurus, 1976), 227-236.

literatura o la cultura. Ofrecen conclusiones generales sobre dinámica y ciencia históricas a partir de un detallado conocimiento erudito (Sánchez Albornoz, Ortega y Medina, Bosch Gimpera, Américo Castro, Ramón Xirau, Abad Carretero, el Altamira final).⁵

Dado que en este cuarto grupo la reflexión metahistórica va de suyo profesionalmente, en el presente estudio nos concentraremos en los otros tres colectivos: tomamos al donostiarra Eugenio Ímaz (1900-1951) por el campo historicista-hermenéutico; al barcelonés José Ferrater Mora (1912-1991) por el sociologista; y a la veleña María Zambrano (1904-1991) por el fenomenológico-existencial. Por motivos de espacio, aplazamos para venideras exposiciones las interesantes teorías de la historia sostenidas por los historiadores.⁶ Estas tres aproximaciones de caso (Ímaz, Ferrater, Zambrano) encuentran su marco global en nuestra investigación en curso sobre el conjunto de las concepciones de la historia en el exilio republicano. Nuestra división de cuatro grupos de pensadores (“pueblólogos”, fenomenólogos, sociólogos, historiógrafos) es distinta de la clásica de cinco o seis colectivos instituida, respecto de la filosofía en general, por Abellán en su pionero libro de 1967, revisado en ediciones ulteriores para arrojar finalmente en 1998 este esquema: catalanes, orteguianos, socialistas, delirantes, García Bacca y politólogos (Abellán, 1998). Dos décadas antes, la taxonomía había estipulado: herencia de Ortega, Escuela de Barcelona, filósofos sociales, socialistas (incluido Bacca), independientes y europeos (Abellán, 1976, 190-200). Heterogeneidad clasificatoria que conviene reordenar y poner al día. Nuestra óptica de análisis confirma, sin embargo, otras notas generales observadas hace ya 45 años por Abellán: instalación en América e impronta especial de México (ahora hallamos que también de Cuba); creciente despolitización que desemboca en un tono liberal global (girando hacia un democratismo no elitista); asunción, desde la lejanía geográfica, de la España de la cultura como patria mental (con atención a su dimensión europea); e influencia intensa de Ortega (pero también de Unamuno). Todo ello se refleja en las filosofías de la historia exiliares, consecuencia natural de la *magistra vitae*, es decir, de la reflexión sobre las experiencias de politización fracasada y descubrimiento personal y duradero el Nuevo Mundo, en lo que este tiene de función universal y de obra hispana (Abellán, 1978, 117).

⁵ También alguna obra tardía, como en el filólogo guipuzcoano exiliado Carlos Blanco Aguinaga con *La historia y el texto literario. Tres novelas de Galdós* (Madrid, Nueva Cultura, 1978). En ese mismo año, Blanco publica “Historia, reflejo literario y estructura de la novela: el ejemplo de *Torquemada*”, en Antonio Carreira et al. (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja* (Madrid, CSIC, 1978), 161-176.

⁶ Ver Javier Malagón, “Los historiadores y la historia en el exilio”, en José María Ballester et al., *El exilio español de 1939. Tomo 5: Arte y ciencia* (Madrid, Taurus, 1978), 245-353. También, Juan Antonio Ortega y Medina, “Contribución de los historiadores y antropólogos transterrados a la UNAM”, en María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (ed.), *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 7. Temas y problemas de historia* (México, UNAM, 2019), 489-504. Y por su claridad, Claudio Sánchez Albornoz, *Historia y libertad. Ensayos sobre historiología* (Madrid, Júcar, 1974).

TABLA 1. **Concepciones de la historia en el exilio, 1937-1977**

Año	AUTOR	OBRAS (libros, artículos y/o prólogos)
1937	Ortega y Gasset	Prólogo para franceses a <i>La Rebelión de las masas</i>
	Castillejo	<i>War of Ideas in Spain</i>
	Zambrano	<i>Los intelectuales en el drama de España</i>
1938	Ortega y Gasset	Epílogo para ingleses a <i>La Rebelión de las masas</i>
	García Morente	<i>Idea de la Hispanidad (en 1942 Ideas para una filosofía de la historia de España)</i>
1939	Zambrano	<i>Poesía y pensamiento en la vida española</i>
	Medina	<i>Notas para una sociología de las crisis</i>
1940	Medina	<i>Panorama de la sociología contemporánea</i>
	Ortega y Gasset	<i>Ideas y creencias</i>
	Recaséns	<i>Vida humana, sociedad y derecho</i>
	Ferrater	<i>Alemania o la hostilidad / Inglaterra o la habilidad / Individualismo y colectivismo</i>
1941	Ayala	<i>El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo</i>
	Nicol	<i>La marcha de Bergson hacia lo concreto: misticismo y temporalidad</i>
1942	Ferrater	<i>España y Europa</i>
	Larrea	<i>Nuestra alba de oro / Polémica con Iturriaga sobre América</i>
	Ortega y Gasset	<i>Historia como sistema y del imperio romano</i>
	Bosch Gimpera	<i>Democracia y totalitarismo en la historia</i>
	Gaos / Medina	<i>En busca de la ciencia del hombre (polémica)</i>
	Recaséns	<i>El derrumbamiento de la cultura alemana</i>
	Gaos	<i>Localización histórica del pensamiento hispanoamericano</i>
	Roura-Parella	<i>La construcción de las ciencias del espíritu</i>
1943	Zambrano	<i>Unamuno y su obra</i>
	Bosch Gimpera	<i>Para la comprensión de España</i>
	Medina	<i>Responsabilidad de la inteligencia</i>
1944	Zambrano	<i>Séneca</i>
	Larrea	<i>El surrealismo entre Viejo y Nuevo Mundo</i>
	Ferrater	<i>Unamuno: bosquejo de una filosofía / Recensión de Ímaz / Las formas de la vida catalana</i>
	Bosch Gimpera	<i>El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España</i>
	Gallegos	<i>Personas y masas</i>
	Ayala	<i>Ensayo sobre la libertad</i>
	Ímaz	<i>Delirio español</i>
	Ortega y Gasset	<i>Lecciones de Lisboa sobre la razón histórica</i>
1945	Zambrano	<i>La agonía de Europa</i>
	Ferrater	<i>Cuestiones españolas / Cuatro visiones de la historia universal (1ª ed)</i>
	Larrea	<i>Fin de la guerra / Imagen revolucionaria de América</i>
	Ayala	<i>Discurso sobre la Restauración</i>
	Gaos	<i>Tránsito de Europa</i>
	Miranda	<i>El método de la ciencia política</i>
	Ímaz	<i>Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación</i>
1946	Ímaz	<i>El pensamiento de Dilthey / Topía y utopía / Historia, y lo demás son cuentos</i>
	Nicol	<i>La idea del hombre (Primera Parte)</i>
	García Bacca	<i>Bergson o el tiempo creador</i>
	Gaos	<i>La profecía en Ortega I-II y III (1947)</i>
	Altamira	<i>Máximas y reflexiones</i>
1947	Nicol	<i>La vocación humana / Conciencia de España</i>
	Gaos	<i>Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía / El Dilthey de Ímaz / Crisis y porvenir de la ciencia histórica (reseña sobre O'Gorman)</i>
	García Bacca	<i>Nueve grandes filósofos y sus temas</i>
	Sánchez Albornoz	<i>Polémica. Comencemos por estudiar el destino histórico controvertido. (Y respuesta de F. Ayala).</i>
	Ferrater	<i>Técnica y civilización</i>
	Roura-Parella	<i>El mundo histórico social (prólogo Spranger)</i>
1948	Ímaz	<i>Dos cometas de postguerra: Spengler y Toynbee</i>
	Gaos	<i>El filósofo en la "ciudad humana"</i>
	Altamira	<i>Proceso histórico de la Historiografía humana</i>
	Bosch Gimpera	<i>Cervantes y un momento crucial de la historia de España / La historia de Europa de Fisher / La lección del pasado</i>
	Rovira Armengol	<i>El problema de los orígenes de Occidente</i>
	Zambrano	<i>El problema de la filosofía española</i>
	Castro	<i>España en su historia: cristianos, moros y judíos</i>
	Carretero Nieva	<i>Las nacionalidades españolas</i>

1949	Ferrater	<i>Dilthey y sus temas fundamentales</i>
	Gaos	<i>España en su historia (recensión A Castro)</i>
	Zambrano	<i>La crisis de la cultura de Occidente / De Unamuno a Ortega y Gasset</i>
	Ortega y Gasset	<i>De Europa meditatio quaedam (Berlín)</i>
	Fernández Suárez	<i>Las pervivencias ideales de la España del siglo XVII</i>
1950	Zambrano	<i>Hacia un saber sobre el alma</i>
	Nicol	<i>Historicismo y existencialismo</i>
	Fernández Suárez	<i>Divergencia y confluencia de Oriente y Occidente</i>
	Serrano Poncela	<i>Las generaciones: y sus constantes existenciales</i>
	Ayala	<i>Libertad y tecnología</i>
1951	Ímaz	<i>Luz en la caverna (póstumo)</i>
	Madariaga	<i>Bosquejo de Europa</i>
	Roces	<i>Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua</i>
	E. O. Gasset	<i>La formación de las naciones modernas</i>
	Zambrano	<i>El Sembrador Rousseau / El nacimiento de la conciencia histórica</i>
1952	Ferrater	<i>El hombre en la encrucijada</i>
	Ayala	<i>Ensayos de sociología política</i>
	Zambrano	<i>Delirio y destino (publicado 1989)</i>
1953	Zambrano	<i>Las ruinas</i>
	Araquistáin	<i>España ante la idea sociológica del Estado</i>
	Serrano Poncela	<i>El pensamiento de Unamuno</i>
1954	Castro	<i>La realidad histórica de España / La tarea de historiar</i>
	Zambrano	<i>Dios ha muerto</i>
	Abad Carretero	<i>Significación de lo histórico</i>
1955	Zambrano	<i>El hombre y lo divino / La multiplicidad de los tiempos</i>
	Ferrater	<i>Cuatro visiones de la historia universal (2ªed)</i>
	Ortega y Medina	<i>Poesía e historia en Federico Schiller</i>
	Madariaga	<i>De la angustia a la libertad</i>
1956	Recaséns	<i>Tratado general de sociología (1ªed)</i>
	Larrea	<i>Razón de ser</i>
	Sánchez Albornoz	<i>España: un enigma histórico</i>
1957	Ferrater	<i>Man at the Crossroads</i>
1958	Zambrano	<i>Persona y democracia</i>
	Ferrater	<i>Cuatro visiones de la historia universal (3ªed)</i>
1960	Ferrater	<i>Sobre una cuestión disputada: Cataluña, España</i>
	Zambrano	<i>La España de Galdós / El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad</i>
	Recaséns	<i>Tratado general de sociología (3ªed., llega en 1991 a la 23ª)</i>
	Nicol	<i>El problema de la filosofía hispánica</i>
	García Pelayo	<i>Sobre la significación de la historia para la teoría política</i>
1961	Ortega y Medina	<i>Historiografía soviética americanista (1945-1960)</i>
	Zambrano	<i>Carta sobre el exilio</i>
1962	Araquistáin	<i>El pensamiento español contemporáneo (póstumo, ed. Jiménez de Asúa)</i>
1963	García Bacca	<i>Historia filosófica de la ciencia</i>
	Ferrater	<i>Tres mundos: Cataluña, España, Europa</i>
1965	Larrea	<i>Teleología de la cultura</i>
	García Bacca	<i>Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx</i>
	Nicol	<i>Los principios de la ciencia</i>
	Zambrano	<i>España, sueño y verdad</i>
1967	Ferrater	<i>Estructura e historia</i>
	Gaos	<i>De antropología e historiografía (póstumo)</i>
	Sánchez Vázquez	<i>Filosofía de la praxis</i>
	Zambrano	<i>Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce</i>
1968	García Pelayo	<i>Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político</i>
1969	Granell	<i>La vecindad humana: fundamentación de la ethología</i>
1970	Ferrater	<i>Los lenguajes de la historia</i>
1972	Ferrater	<i>Las palabras y los hombres</i>
	García Bacca	<i>Ensayo de una historia metafísicamente neutral del espíritu en el mundo</i>
	Nicol	<i>El porvenir de la filosofía</i>
1974	Sánchez Albornoz	<i>Historia y libertad: ensayos sobre historiología</i>
	Granell	<i>Existencia y cultura</i>
1975	Ramón Xirau	<i>El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental</i>
	Sánchez Vázquez	<i>Del socialismo científico al socialismo utópico</i>
1977	Carretero Jiménez	<i>Las nacionalidades españolas (3ª ed.)</i>
	García Pelayo	<i>Las transformaciones del estado contemporáneo</i>
	Zambrano	<i>Presentación: la experiencia de la historia (Después de entonces)</i>

Entre Ímaz, Ferrater y Zambrano existe cierta comunidad previa, paralela y posterior al momento exiliar. Ciertamente, la publicación de correspondencia de muchos años entre Zambrano y Ferrater nos sugiere hasta qué punto se influyeron mutuamente (Osset, 2022). Pero al mismo tiempo nos permite verificar inquietudes compartidas con Ímaz. Entre ellas, estas ocho: Unamuno y el problema del cristianismo y el destino individual; Ortega y la concreción del vitalismo en razón histórica; el legado de Dilthey y Vico, en Ímaz y Ferrater; el significado del estoicismo, en Zambrano y Ferrater, filosofía para gestionar una crisis histórica; el problema de España *versus* Europa; la interpretación filosófico-histórica y filosófico-política de la República y la guerra; una soterrada influencia de Zubiri (mentor de Ímaz, jefe de Zambrano, lectura de Ferrater); y la reinterpretación de la historia de la filosofía desde una revalorización de la palabra poética, una vez abandonada la identidad lenguaje-mundo. En sus respectivos estilos, los tres fueron artesanos de la escritura filosófica. Zambrano y Ferrater evolucionarán hacia la literatura para entender la historia: Ferrater con novelas⁷ y Zambrano con prosa poética.

En el número anterior de *Hitos*, al proponer un modelo de comprensión de la filosofía de la historia, indicábamos cinco ámbitos: (1) *historiología* en el sentido orteguiano, teoría de la realidad histórica; (2) visión de la *historia universal*; (3) *lógica* del conocimiento histórico; (4) *semiótica* de la historia, en el doble sentido de interpretación de signos del pasado y composición de un signo presente que “representa” el pasado (normalmente, una narración); y (5) la interpretación de la evolución de la Filosofía en su historia, o *metafilosofía histórica*.⁸ Así pues, trataremos de abordar, sin mecanicismo metódico, pero dentro de esta visión diferencial, las concepciones de la historia en Ímaz, Ferrater y Zambrano.

2 / Ímaz: historia como sentido

2.1 / Vigencia del historicismo liberal

Eugenio Ímaz Echeverría se quitó la vida en un hotel de Veracruz el día de Santo Tomás de Aquino de 1951. El mexicano Alfonso Reyes calificó aquella muerte como “una equivocación del destino”. Después se ha querido conferir a la tragedia una significación filosófica: su causa habría sido la desesperación del autor al constatar

⁷ Ver Carlos Nieto Blanco, Victoria Camps (prólogo) y Javier Muguerza (epílogo), *El mundo desde dentro: el pensamiento de José Ferrater Mora* (Sevilla, Renacimiento, 2021), 269-318. Sobre parecidos entre Ímaz y Zambrano, ver Antolín Sánchez Cuervo, “El legado filosófico-político del exilio español del 39”, *ISEGORÍA*, 41, julio-diciembre, 2009, 202-212.

⁸ Juan Luis Fernández Vega, “Base y promesa. Un programa actualizado de investigación para la Filosofía de la Historia como *magistra vitae*”, *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1, 2022, 102-130, <https://is.gd/4jncc3>. Sobre la semiótica de la historia, en acelerada expansión dentro de la propia disciplina de la ciencia de los signos, ver Marek Tamm, “Introduction: Semiotics and history revisited”, *Sign Systems Studies* 45(3/4), 2017, 211-229, en un número especial. Hemos propuesto llamar “cliosemiótica” a esta área de investigación, en Juan L. Fernández, “Greimas and the semiotic triangle of history”, en Dario Martinelli, Audronė Daubarienė, Simona Stano, Ulrika Varankaitė (eds.), *CROSS-INTER-MULTI-TRANS. Proceedings of the 13th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)* (Kaunas, International Semiotics Institute and Kaunas University of Technology, 2018), 65-73. Con esto se amplía en la *Geschichtsphilosophie* la clásica secuencia “lógica de la historiografía” - “principios de la vida histórica” - “filosofía de la historia universal”, planteada en Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Dritte Auflage* (Heidelberg, Carl Winter, 1924), 6ss. Sobre metafilosofía histórica, ver Plínio Junqueira y Roberto Bolzani Pilho, “Filosofía de la historia de la filosofía”, en Óscar Nudler (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 31. Filosofía de la Filosofía* (Madrid, Trotta, 2010), 349-372.

la falta de sentido teleológico de la historia.⁹ Diez años antes, Ímaz había traducido escritos filosófico-históricos de Kant; ahora las kantianas opciones terrorista o abderítica de la historia parecerían más verosímiles que la eudemonista. Más que equivocación del destino, equivocación del filósofo, sancionada con pena capital (Kant, 1941). Pero esto nos parece forzar la explicación. Ya en su juventud universitaria, Ímaz había padecido problemas psicológicos que le obligaron al reposo. El estilo de su prosa, en cuanto podemos afirmar, con el Barthes de *El grado cero de la escritura*, que expresa un humor individual, refleja complejidad laberíntica, emotiva, hipertrofia de erudición. Mas Ímaz estaba bien considerado, tenía trabajo, hogar y, para su fe, el suicidio no era legítimo. Quizá el psiquiatra deba aquí prevalecer sobre la hipótesis preocupante de que la filosofía mató al filósofo.

Luz en la caverna, libro póstumo con que el que FCE y Colegio de México ayudaron a la viuda y dos huérfanos de Ímaz, recogía una treintena de artículos, reseñas, discursos y prólogos de la década de 1940. La mera mención de muchos de los sujetos muestra su orientación historicista: Croce, Wells, Dilthey (tres textos), Weber, Meinecke, Collingwood (dos), Heidegger, Spengler y Toynbee, más tres reflexiones temáticas de enfoque histórico sobre la cultura española, la nueva física y el humanismo (Ascunce, 1988). Cinco años antes, *Topía y utopía* había reunido análisis sobre Vico, Kant, Burckhardt, Nietzsche, Donoso, Unamuno, Ganivet y Dilthey (siete textos de “asedio” al autor alemán), aparte de examinar la función filosófico-histórica de Moro, Campanella, Bacon, Descartes y Hobbes. Ese mismo año, 1946, ve la luz la monografía de Ímaz sobre Dilthey, cuya obra completa venía traduciendo a español (Ascunce, 1988, 2; Ímaz, 1946). En su estudio, el autor vasco subraya la vitalidad del historicismo en los países occidentales y específicamente en los de habla hispana. Al comparar la sociología de Weber y las ciencias del espíritu de Dilthey, opta por una solución ecléctica y próxima a Dewey: por un lado están las disciplinas humanísticas, hermenéuticas y, por otro, la sociología científica con sus técnicas de imputación causal general. Como entre la plataforma de la ciencia y el horizonte vital trazado por la filosofía siempre habrá un espacio que llenar, de este se ocupan las humanidades. Así se puede comprender la ciencia dentro del marco general de la vida, esto es, filosófico-históricamente (Ímaz, 1946, 318-321). Para Ímaz (en línea con el Karl Mannheim de principios de los años 1920) (Mannheim, 1924), el historicismo se ha convertido en una orientación de plena vigencia:

La verdadera actualidad del historicismo, además de en sus egregios representantes y en la influencia viva que están ejerciendo en el estudio de las disciplinas humanistas, se halla en *la vida política*. La vida política actual, y arrancando muy lejos en el XIX, lleva dentro el pensamiento historicista. Los movimientos conservadores,

⁹ Como “víctima de la historia” lo consideraba ya José Ángel Ascunce en su ensayo biográfico de introducción en el primer volumen de la reunión de obra, en Eugenio Ímaz (aut.), José Ángel Ascunce Arrieta (ed.), *I. La fe por la palabra* (San Sebastián, Universidad de Deusto, 1988), IX-CLVIII. Los trabajos de Ímaz fueron de nuevo recopilados en 2011, con motivo del 60º aniversario de su fallecimiento, por El Colegio de México, en dos volúmenes, el primero destinado a *Ensayos y notas* y el segundo, *Sobre Dilthey y la psicología*, bajo edición ambos de Javier Garciadiego. Aquí citaremos por Deusto. Para una visión general, ver José Ángel Ascunce y José Ramón Zabala Agirre (coord.), *Eugenio Ímaz: asedio a un filósofo* (Donostia, Saturrarán, 2002). Un perfil biográfico, en J. A. Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz* (Barcelona, Anthropos, 2013). La aventurada interpretación filosófica del suicidio fue endosada ya por Abellán y se reitera en un ensayo reciente, con el que en otros aspectos estamos perfectamente concordes: Rafael Pérez Baquero, “Filosofía de la historia, guerra y exilio: El eclipse de la utopía en el pensamiento de Eugenio Ímaz”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2022, 39 (3), 659-669.

nacionalistas, liberales, sindicalistas, marxistas y fascistas están animados por un modo de pensar historicista (Ímaz, 1946, 343, nuestra cursiva).

No se trata, por tanto, del absurdo de pretender “superar el historicismo”, sino de la necesidad de hacer “buen historicismo”, que concilie filosofía e historia, lo universal y lo concreto, cure la conciencia desgarrada y establezca la unidad de la experiencia, haciendo “llevadero” el problema del mal al proporcionar cierto control sobre él. Dilthey, Croce, Dewey y Collingwood eran los “profetas verdaderos” de tal historicismo liberal (Ímaz, 1946, 345).

2.2 / De las tres “religiones” de la historia a las “esperanzas paroxísticas”

La guerra civil sacudió en Ímaz no solo su recentísima instalación familiar y profesional en Madrid, sino también los comienzos formativos de su filosofía de la historia. Esta se había configurado como un examen de la obsesión de poder (político, económico, técnico) del hombre moderno, efecto de la ruptura de la unidad medieval de creencia. En su conferencia de abril de 1936 en el Ateneo de San Sebastián,¹⁰ Ímaz apunta cómo las tres soluciones al problema de la historia moderna, en verdad tres “religiones” de la historia (las racionales de Hegel y Comte y la irracional de Rousseau, confirmada por Tocqueville como marcha democrática de los pueblos), subyacen mezcladas como base de los totalitarismos del momento. Marx y Sorel han abierto brecha y, después de ellos, “se intenta ascender al pináculo de la memoria humana, a la plenitud de los tiempos”, vía comunismo, fascismo o tecnocracia. Si para Hegel la historia termina con él, para Marx lo que concluye es la prehistoria: la historia verdadera arrancará con el socialismo. Pero la fe de Marx y Engels es irracionalidad rousseauniana. Mussolini expresa con su estado totalitario un nuevo Maquiavelo y, a la vez, la versión de Sorel de la violencia creadora y el absolutismo del poder estatal en Hegel. Asimismo, Ranke ha señalado que “el premio señalado para la lucha de los pueblos es la posesión de la tierra”. De ahí que Ímaz vea una oscilación entre dos polos: revolución e imperialismo, lucha de clases y lucha de pueblos. Más que “progreso”, la idea moderna es el “porvenir”, el “porvenirismo”, y su “equilibrio” se habrá de establecer entre la tendencia centrífuga revolucionaria y la centrípeta imperialista. El autor deja sin elaborar la posibilidad tecnocrática.

Ya en el exilio americano, este pensamiento se ampliará con una mirada antropológica y metafilosófica. La dualidad cósmica esencial es hombre/naturaleza. El hombre responde a la naturaleza asociándose y creando cultura; ambas se convierten en instrumentos que se tornan en una nueva naturaleza, a la que el hombre responde con nuevas formas sociales, por medio del pueblo, y culturales, por medio de la filosofía. Es decir, una historia *cerrada* resulta así convertida en historia *abierta*, en una “carrera de relevos”. Ímaz reconoce en la coyuntura de 1940 la evidencia de un tiempo revolucionario, de “esperanzas paroxísticas”¹¹, en que se plantea que la conciencia pueda, mediante su reforma de la economía, cambiar la sociedad como respuesta a la naturaleza, para proseguir este incesante relevo de preguntas y contestaciones. En su estudio preliminar de 1942 a las utopías de Moro, Campanella y Bacon, Ímaz destaca cómo la Revolución Francesa permitió a Hegel teorizar la reconciliación de razón de república y razón de estado, de utopía y topía.

¹⁰ “En busca de nuestro tiempo”, en Ímaz, *La fe por la palabra*, 134-148. Dos meses antes, Ímaz había publicado una semblanza de la evolución de Donoso Cortés como teórico de la historia.

¹¹ “En busca de nuestro tiempo”, en Ímaz, *Topía y utopía*, 23ss. Este ensayo apareció en *España Peregrina*.

Es ahora desde la realidad del espíritu desde donde se avanza hacia la utopía, mediante superaciones que integran y conservan. Y así se puede revalidar la apuesta de Tomás Moro (Ascunce, 1988, 2, 67-68). Ahora bien, como esto se traduce en narraciones, exigía meditación sobre lógica y semiótica del conocimiento histórico. Tratando en 1943 del libro de Burckhardt sobre Constantino el Grande y de las cualidades picto-lingüísticas del historiador suizo, Ímaz señala una escala de formas expresivas y comprensivas:

Pero de todo tiene que haber en la viña del Señor: crítica histórica depuradora de fuentes, contemplación revividora y, finalmente, grandes relatos patéticos que pongan a nuestra conciencia en comunicación con sus verdaderas raíces en el tiempo. Unos, que son los más, como tiene que ser, se quedan en lo primero, y otros, que son ya menos, se quedan, como Huizinga, en lo segundo, o se atreven, como Croce, con lo tercero.¹²

Y al comentar la traducción de la *Historia de los Papas* de Ranke, el autor donostiarra resalta que aún nadie le ha enmendado la plana al clásico alemán, quien dotó a la historiografía de un valor humano permanente.

Los grandes historiadores son, a su manera, como los grandes artistas: insuperables, incomparables, y hay que volver siempre a ellos como a maestros de educación humanista para contrarrestar, entre otras cosas, la acción un poco desabrida de los filósofos.

Sin embargo, Ímaz critica en Ranke que, si bien su sensibilidad le permite situar cada época en relación directa con Dios, “esquiva en su temblor la energía necesaria para ponerlas a todas en relación disparada hacia la hechura definitiva del hombre” (Ascunce, 1988, 2, 107-108). Esta cuestión del “sentido histórico” surge al examinar el libro de Ernst Cassirer sobre la filosofía de la Ilustración. Es ante todo un problema semiótico. El llamado “sentido histórico” (por Nietzsche, por ejemplo: capacidad de adivinar la relación entre los valores de una época y las fuerzas operantes) “siente la historia a cachos”, pero no percibe su “dirección”. En cambio, el siglo XVIII vio, con Vico, Hume y otros, la historia como un “mundo”, “algo con sentido”. De ahí que Ímaz defienda bautizarlo como “el siglo de la historia” (Ibid., 111). Con ello pone el dedo en la verdadera llaga del historicismo: este no solo ha de leer en las fuentes los signos de formas particulares de vida (que el historiador ha de describir como explicación profunda de la narración de hechos singulares, por ejemplo tal decisión en Florencia como expresión de la cultura política renacentista), sino además el signo general de direccionalidad del proceso histórico, se atribuya bien a la Naturaleza bien a Dios bien a un spinoziano equivalente *Deus sive Natura*.

2.3 / Una España europea más allá del delirio

En Ímaz, la utopía o entelequia del proceso se condensa en la noción de “humanismo”, que atraviesa la historia del pensamiento desde Grecia hasta el presente y configura la trayectoria social como “hazañas de la libertad” (expresión de Croce en 1938), en un camino hacia la dignidad del ser humano. Una noción, además, que adquiere una tonalidad especialmente española, ya que los ocho siglos de reconquista (con un vivir semejante al sentido de frontera que Frederick Jackson

¹² “El sentido histórico” (Ascunce, 1988, 2, 105). Compárese con la división de Henri Berr en 1911 entre crónica, síntesis erudita, síntesis histórica y filosofía de la historia; ver Juan Luis Fernández Vega, *El arsenal de Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990* (Zaragoza, Genuève, 2020), 111ss. Las categorías de Ímaz corresponden a las tres últimas del filósofo francés.

Turner había empleado para describir la formación de Estados Unidos) impulsaron el ideal caballeresco, que luego será exagerado en “honor” calderoniano, nada quijotesco. Aporta España la idea de la “hombría”: al poder hacerse “hijodalgo” en la frontera, el español constituye una “democracia aristocrática” que pedía “la afectiva igualdad del hombre”. Utilizando metáforas de la angelología, destaca Ímaz que “cuando el universalismo de los Querubines y la democracia de los Tronos escriban a una el “discurso de las armas y las letras” es cuando se habrá dado un sentido definitivo a la palabra humanismo”. Este culmina en los Serafines, es decir, no *pensadores-querubines* ni *caballeros-tronos*, sino amantes. Esto permite a Ímaz oponerse a la pretensión de existencialistas como Heidegger y Sartre de considerarse actualizadores del humanismo (Ascunce, 1988, 220-221).

Esta contribución hispana al despliegue de un humanismo contemporáneo hay que situarla dentro del análisis de Ímaz sobre el pensamiento español como “delirio”. Se produce aquí algo un poco chocante, ya que Abellán colocó a Ímaz como uno de los pensadores “delirantes” del exilio, con Zambrano, Larrea y Bergamín.¹³ Pero, precisamente, Ímaz critica en 1944 el “delirio” español y se propone superarlo. Nuestro desacuerdo con el paradigma historiográfico recibido parece inevitable en este punto. Para Ímaz, el delirio español consiste en creerse por encima del proceso cultural universal y en sostener una superioridad moral compensatoria de la desventaja material y científica. Así en el *Idearium* de Ganivet, en Unamuno, en Maeztu y hasta en el Ortega de *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*:

No hay escape: que se supere espiritualmente la modernidad, haciendo de Robinson el escudero de Don Quijote, que se convierta la encrucijada en camino perpetuo haciendo que “inventen ellos”, que se moldee enérgicamente la modernidad mediante la “acción española”, que se conceptualice el genio español y se descubra su gema iridiscente: siempre el mismo delirio lúdico y grandilocuente, hazaña, como dice el mismo Ortega, *verdaderamente luciferina*.¹⁴

Según Ímaz, en cambio, la realidad española está refractada en la de Europa y a la vez Europa se refracta en la realidad de España. El pensamiento delirante es un “espejismo” que emana de esta realidad y a la vez pretende ser profético, pero resulta que “el espíritu de Don Quijote no se ha asentado sobre la tierra”. ¿Qué hacer?, cuestiona irónico. Pues, para él, lo caballeresco español va a la par con el *gentleman* inglés, y el mejor pensamiento humanista español entronca con Erasmo y el liberalismo europeo. El reproche de Ímaz al pensamiento delirante denuncia su encierro en el proyecto político de un quijotismo que es una falsa y exorbitante visión de la cultura española y la opone artificialmente a la modernidad.¹⁵ ¿Cómo podríamos, ante esta tesis, calificar a Ímaz como “delirante”?

Esta breve aproximación nos muestra, por un lado, la existencia de un denso pensamiento historicista en el exilio de 1939 y, por otro, la utilidad de nuestro modelo heurístico de filosofía de la historia. En Ímaz hay sólidos elementos

¹³ Aunque antes lo había situado entre los “independientes”; ver Abellán, “Filosofía y pensamiento”, 1976, 198.

¹⁴ “Delirio español” (Ascunce, 1988, 2, 160). El original aparece en julio de 1944 en México como suplemento filosófico del número 1 de la revista poético-músico-pictórica *Litoral*. La referencia a Lucifer procedía del historiador británico Thomas B. Macaulay (1800-1859), quien había comparado la dimensión de la caída de la España imperial con la del ángel malvado desde los cielos.

¹⁵ Remitimos a nuestra futura monografía una explicación más detallada de la crítica de Ímaz a la abusiva sublimación de lo quijotesco como tesis sobre la historia de España.

historiológicos, histórico-universales, lógicos, semióticos y metafilosóficos; perfilan una atractiva teoría de la historia que buscaba aquello que Kant había denominado “quiliasmo” de la filosofía y que, en el fondo, no era sino renovación de los sentidos humanista de dignidad e ilustrado de direccionalidad histórica. Ciertamente, Ímaz veía los peligros del triple poder: en el *político*, la falta de libertad; en el *económico*, la explotación utilitaria; en el *científico*, una obtusa tecnocracia. Liberalismo, economía social y una ciencia guiada por valores de humanidad constituían en Ímaz un proyecto filosófico-político informado por la historia y por una esperanza de teodicea un tanto hegeliana. Nada delirante, pues: solo una aseada y erudita democracia cristiana europeísta. Es más, Ímaz invitaba a examinar el protagonismo español en la biografía de Europa y de Europa en la biografía de España. Y en ello se mostró más atinado científicamente que los abundantes predicadores del *Sonderweg* hispano.¹⁶ El propio Ortega le daba por entonces la razón en una meditación presidida por la idea de Montesquieu de que Europa *n'est plus qu'une seule nation composée de plusieurs* (Montesquieu, 1734). En ese caso, no sirven las narraciones insulares.

3 / Ferrater: historia como crisis

3.1 / Vocación historiológica temprana ¹⁷

El de *crisis* parece concepto fundamental de la filosofía de la historia, en la medida en que, si ha habido historia, es porque ha habido, precisamente, crisis.¹⁸ Entre el bautizo y la primera comunión de José Ferrater Mora, el mundo cambió rotundamente debido a los efectos de la Gran Guerra de 1914-1918: rápidas mutaciones de escala global enterraron maneras vitales del siglo XIX y abrieron nuevas oportunidades y retos. Dicha guerra, expresión de crisis anteriores y desencadenante de posteriores, fue el gatillo que disparó la historia mundial, acelerándola y llevándola al Antropoceno hacia 1950, al intensificar una mentalidad mesiánica preexistente en las culturas políticas, tras el “desencantamiento” religioso del mundo y como reemplazo de la trascendencia perdida (Fernández, 2016). Ferrater experimentó todo ello en el tránsito a su edad mediana. Cuando publica en Buenos Aires *El hombre en la encrucijada* tiene 40 años y ha pasado ya por Francia, México, Cuba y Chile, exiliado desde sus 27 años. Además, ha absorbido la dimensión historicista de Unamuno (intrahistoria, individualidad) y Ortega

¹⁶ “El pensamiento-tipo de la comunidad europea, sostenido en su proceso de despliegue, coordinado en su conjunto y congruente dentro de las diversas ramas nacionales, pese a todas las peripecias y a todas las recíprocas incitaciones, contrasta con el pensamiento nacional de España—medio participante, medio abstenida de la comunidad cultura europea—, pensamiento que se ofrece en direcciones entrecruzadas, contradictorias, siguiendo líneas de desarrollo interrumpidas, reiterantes, encontradas, frustradas... (...) Y los *ingenios* españoles, los que hoy se llaman intelectuales, han estado sometidos permanentemente a una situación contradictoria, de conflicto, que presta a su producción caracteres peculiares y la desvía, haciéndola extravagante con relación a la cultura general de su tiempo” (Ayala, 1941, 10). Citamos a Francisco Ayala por la edición en Península 2001.

¹⁷ Agradezco las valiosas sugerencias recibidas de Carlos Nieto Blanco sobre un primer borrador de esta sección. No se le hará responsable, empero, de los defectos del resultado.

¹⁸ En griego *krisis* presenta tres acepciones esenciales: (1) poder de separar o distinguir; (2) una decisión o juicio, en una disputa o prueba; y (3) el desenlace de algo, también en Hipócrates el punto de cambio súbito en una enfermedad, para bien o mal. Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1940), s.v. κρίσις. La idea de que crisis e historia se co-pertenecen estaba ya formulada por Zambrano en 1949 (ver infra subsección 4.1).

(historiología, creencias), ambos con sus filosofías de la historia de España; también de Eugenio D'Ors, la cultura como motor de historia, y de Henri Bergson, peculiar evolucionismo. Al tiempo, está familiarizado con clásicos y coetáneos de filosofía de la historia, de Agustín de Hipona a Arnold J. Toynbee, y con novedades como el concepto de “vividura” de otro exiliado en Estados Unidos, Américo Castro.¹⁹

Una crónica sobre sus clases de *filosofía de la historia* en la Universidad de Princeton en 1958 muestra que ya entonces Ferrater aplicaba su solución integracionista para salvar la oposición entre las concepciones individualista y colectivista.²⁰ Otro profesor impartía clases de filosofía epistemológica de la historia, pero Ferrater las daba de filosofía material, es decir, historiología e historia universal (Rodríguez-Alcalá, 1958). De cuatro décadas de publicaciones se desprenden las líneas maestras de la concepción histórica ferrateriana:²¹ interpretación de lo español y europeo; reflexión sobre las filosofías occidentales de la historia; teorización de las crisis de civilización; interés por la epistemología de la historia. Como aquí no se trata sino de una aproximación a ese aspecto de su pensamiento, nos concentrarnos en tres áreas: (1) teoría general de la historia; (2) visión de la historia de España y (3) epistemología y semiótica históricas. Mostraremos que la filosofía de la historia fue, por sofisticación y erudición, una de las contribuciones *esenciales* de Ferrater.²² Esto no se ha solido subrayar en los estudios sobre el filósofo, como el sencillo repaso a la lista de literatura secundaria selecta del período 1951-2021 ofrecida en línea por la Cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona demuestra concluyentemente, con apenas dos o tres referencias tangenciales en tan largo lapso temporal. De ello ha resultado un “Ferrater” mucho menos filosófico-histórico de lo que realmente fue durante cuarenta años (CFM, 4-11-2023).

3.2 / Equilibrios y desequilibrios y viceversa

Uno de los libros más temprana y duraderamente exitosos de Ferrater aparece en Argentina en 1945 y examina las filosofías de la historia en San Agustín, Voltaire, Vico y Hegel.²³ Las cuatro visiones tienen como denominador común una doble tesis: (1)

¹⁹ En su monografía sobre Unamuno, Ferrater sí se ocupa de su teoría (“agonía”) de la historia y de España; no sucede así en la monografía sobre Ortega. Ver Ferrater, *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1944) y *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* (Barcelona: Seix Barral, 1956).

²⁰ El posicionamiento tenía ya casi dos décadas, no obstante: José Ferrater Mora, “Individualismo y colectivismo”, *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLVI, No.1, 1940 (julio-agosto), 5-23.

²¹ Asentado en América, Ferrater publicará *España y Europa* (1942), *Vico y la historia renaciente* (1943), *Voltaire y la razón histórica* (1943), *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944), *Las formas de la vida catalana* (1944), *Cuestiones españolas* (1945), *Cuatro visiones de la historia universal* (1ªed. 1945), *Técnica y civilización* (1947), *Dilthey y sus temas fundamentales* (1949), *El hombre en la encrucijada* (1952), *Cuatro visiones de la historia universal* (2ªed. 1955), *Man at the Crossroads* (1957), *Cuatro visiones de la historia universal* (3ªed. 1958), *Sobre una cuestión disputada: Cataluña, España* (1960), *Tres mundos: Cataluña, España, Europa* (1963), *Estructura e historia* (1967) y *Los lenguajes de la historia* (1970). En el propio *Diccionario ferrateriano*, las entradas relacionadas con la historia serán siempre generosas.

²² Dicha filosofía se nutre de, y alimenta a una doctrina ontológica que a grandes rasgos hace coincidir niveles del ser y evolución natural hacia nuevas formas de complejidad. Ver Nieto, 2021, 245-246.

²³ En realidad, suponía la reelaboración de sus conferencias en la Institución Hispano-Cubana de Cultura, durante su estancia de 1939-1941. Ver José Ferrater Mora (aut.), Amauri F.

que la historia se desarrolla según su propia ley y (2) que se puede dar razón de su curso. Cada autor entiende esto de modo muy distinto, pero ambas convicciones son compartidas. La historia no se reduce ni al mundo natural ni al mundo inteligible platónico (Ferrater, 1958, 22). Es más, si se habla de “visiones” y no sencillamente de “filosofías”, es porque hacen algo más que explicar: revelan, aspiran tanto a la realidad como a la totalidad, no buscan tanto las causas de la historia como su principio. Pero el principio va más allá de una ley explicativa de desarrollo: es justificativo y por eso conduce al asunto de la finalidad de la historia.

Cómo acontece la historia es cuestión complicada, pero no abrumadora; la paciente investigación historiográfica puede proporcionar al respecto muy satisfactorios resultados. Por qué tiene lugar la historia es cuestión difícil, mas no insoluble; la potencia del análisis filosófico puede ayudar a no perderse del todo en ese laberinto. Para qué transcurre la historia es cuestión imposible; para afrontarla no hay más remedio que acudir a la imaginación (Ibid., 24).

Con la pregunta por la finalidad, la visión se convierte en ensoñación. Su tierra de promisión consiste en “hacer eterno e imperecedero lo que parece a primera vista contingente y temporal”. Se logra postulando un “más allá” que sirve a la vez de motor y de justificación de la historia. En Agustín, el reino de los elegidos. En Vico, el patrón de sucesión de historias particulares. En Voltaire, el reino de la iluminación. En Hegel, el pleno despliegue de la Idea. Así la historia universal es necesaria, no un estorbo material, sino “un camino tan indispensable como la posada”. Y por ello, la ensoñación se traduce en narrativa, en mito: “la visión de la historia culmina así en una mitología de la historia”. Esta cesión del concepto a la metáfora no debe, según Ferrater, desanimarnos: el mito solo es peligroso cuando no advertimos que está destinado a consolarnos. Esta *consolación por la historia* es en Agustín la esperanza, en Vico la repetición, en Voltaire la actividad y en Hegel la contemplación (Ibid., 30). La secuencia *historiografía-teoría de la historia-mitología histórica* da cuenta, pues, en este Ferrater de las “visiones”, de la estructura posible de una concepción de la historia.

Alrededor de esta obra, el pensador barcelonés se ha ocupado también de Unamuno y de Dilthey, y ha meditado sobre el destino de España y el ser de Cataluña. El comienzo de la Guerra Fría y el poso de estas investigaciones de orientación tan historiográfica animan a Ferrater, que además tiene a su disposición la magnífica biblioteca de Princeton, a forjar su propia teoría de la historia universal. Así, en 1952 puso en circulación una de sus obras mayores: una filosofía sociologista de la historia, que se inicia, también en Argentina, como *El hombre en la encrucijada* y termina siendo, en sus versiones últimas y resumidas en España treinta años más tarde, *Las crisis humanas*.²⁴ En la edición primera, las dos partes son “Filosofía,

Gutiérrez Coto (ed.), *Razón y verdad, y otros ensayos* (Valencina de la Concepción, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2007), 17.

²⁴ En el presente estudio consultamos, por un lado, Ferrater, *El hombre en la encrucijada* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1952), la primera edición, y *Las crisis humanas* (Madrid, Alianza, 1983), una selección final de ella y además reelaboración de lo seleccionado. Historiográficamente, nos interesa la original, inmersa en el exilio. El prólogo/epílogo de 1983 trata de responder a algunas críticas formuladas por el sociólogo Salvador Giner en el *Festschrift* de 1981 a Ferrater editado por Priscilla Cohn. La versión castellana completa de dicha valoración había sido redactada por Giner en 1976 y se publica como “La teoría ferrateriana de la crisis” en Salvador Giner y Esperanza Guisán (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra* (Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1994),

ansiedad y renovación” y “Crisis y reconstrucción”. En una, se analiza la Antigüedad; en otra, con el modelo aprendido, se aborda la modernidad.²⁵

La pregunta fundamental de esta obra tiene que ver con Ortega y con Toynbee: por un lado, la existencia de los intelectuales capaces de percibir mejor los signos del cambio de los tiempos y, por otro, la aparición de un “estado universal” bajo cuya autoridad se congregan las idiosincrasias preexistentes. Así: “¿Qué les ocurre a algunos hombres, particularmente sensibles a las variaciones históricas, en el instante en que surge un fenómeno pavoroso, más geológico que histórico, que se llama el Estado Universal”? (Ferrater, 1952, 11). Esa sensibilidad detectora se apreciará en la filosofía, entendida como “vida filosófica” o modo de existencia humana. Pero, últimamente, se trata de la relación de la filosofía técnica con una nueva creencia, relación que gestiona las consecuencias del estado universal (y en el Occidente antiguo su efectiva desaparición, o mutación en la Iglesia).

El periodo de cisma social que desemboca en “cisma en el alma” se desarrolla desde el siglo IV a.C. hasta la expulsión del último filósofo por Justiniano en 529. La desaparición del mundo anterior a los imperios helenístico y romano generó un vacío y una mengua de libertades, que requería reacción frente a esta “ola del tiempo”. Los *poderosos* quisieron colocarse a la cabeza. Los *bárbaros*, destruir sin plan alternativo. Otros, resistir en diversas formas: desapego (*cínicos*), renuncia (*estoicos*) o huida (*platónicos*). Otros más se entregaron a visiones tradicionales proféticas: los *futuristas*. Y finalmente, otros “vislumbraron un nuevo reino que, no siendo al principio de este mundo, terminó por cambiar el mundo”: los *cristianos* (Ibid., 21). El éxito histórico del cristianismo es relacionado por Ferrater con su capacidad para superar, con un patrón de “hombre nuevo”, un triple desequilibrio que afectaba a la Antigüedad: entre este mundo y el otro; entre individuo y sociedad; entre acción y pensamiento. El cristiano, aun basándose en una dimensión sobrenatural, la considera manifestada en lo visible cotidiano, por lo que nunca se desliga concluyentemente de este mundo. En segundo lugar, aunque asume de las jurisdicciones separadas de Dios y del César, acaba postulando la ciudad terrenal según el modelo ideal de la comunidad de los santos. Por último, con la noción de “vivir la verdad”, es decir, “razonar la vida” (contenidos como razones que refuerzan la creencia), teoría y práctica vuelven a reunirse y se da una salida al problema de la culpa. Al dirigirse así a todos el cristianismo fue una “revolución de hombres” y no “de clases” (Ibid., 140-147).

En la segunda parte del libro, Ferrater se ocupa del problema de la época moderna. También en ella tenemos la sensación de que “el destino histórico se nos escapa de las manos” y que el mundo marcha “impulsado por una gran ola que se nos antoja ineluctable” (Ibid., 159-160). Pero el abordaje de la modernidad requiere, además de cierta periodización, que el autor afiance algunas tesis filosófico-históricas de base. Entre estas destacamos, como primera, el carácter consustancial, ontológico, de “crisis” e historia: el equilibrio sociológico es siempre provisional y con un grado de inestabilidad. Por ello afirma Ferrater, respecto de las edades media y moderna, que “en ambas hay un elemento -inevitable en toda historia humana- de crisis” (Ibid., 164), siendo lo característicamente moderno una acentuación de la

259-282. Incluye una interesante teoría propia de Giner sobre las concepciones de las crisis históricas, o “epistemología de las crisis”.

²⁵ En la versión final, Ferrater denominará a estas dos partes sencillamente “mundo antiguo” y “mundo moderno”: con ello borraba nociones antes esenciales, como “ansiedad” o “reconstrucción”.

inestabilidad. La segunda tesis es una especie de mecánica ondulatoria de las crisis generales: se subdividen en secuencias menores donde etapas de estabilización son puntuadas por crisis que exigen soluciones y nuevas estabilidades, y en esto sigue Ferrater a Toynbee y a Bergson. La historia es permanente crisis y permanente secuencia de ensayos de estabilización anticrisis.

Y aquí Ferrater abre camino a otras tres tesis. Pues, en tercer lugar, esas crisis son percibidas al principio por minorías de élite, surja esa sensación en ellas o provenga desde el malestar tradicionalista del mayoritario “abajo” social; de la interpretación surge un sistema filosófico consolidado, cuya vulgarización posterior y difusión general causan otro intento de estabilización. Pero esa vulgarización significa, en cuarto lugar, que las teorías originarias no se cumplen estrictamente y que, entonces, las ideas fraguadas por las minorías para solucionar una crisis resultan viables solo en la medida en que “fracasan” (recordando a Ortega, podríamos bautizarla como la ley del *no-es-eso-no-es-eso*) (Ibid., 170). Con esto el pensador catalán establece una dialéctica sociológica entre clases y, por ello, entre esferas de comunicación, como mecanismo de trayectoria histórica. Pero, como esto parece que reclama una hegemonía de la cultura sobre la sociedad, Ferrater tiene que precisar su quinta tesis, sobre el “oscuro laberinto” de la conexión entre factores reales e ideales. Para él, no puede haber ideas sin el sustrato social, pero por otro lado no hay sociedad sin motivaciones ideales. Se trata de conceptos-límite sobre causas inevitables, y lo que procede hablar es de preeminencia temporal o “predominio” de unas u otras (Ibid., 168).

La modernidad presenta como raíz de su crisis una suerte de “naturaleza” propia, una gran “libertad” ante las formas. Esto ha dado lugar a dos grandes relatos: el que enuncia el progreso hacia la libertad total, sustituyendo la autoridad de la Iglesia por la de la ciencia; y el que interpreta la modernidad como error, desviación o torpeza.²⁶ Esto permite a Ferrater introducir su sexta gran tesis: la ambivalencia de la historia, pues todo su decurso indica que siempre coexisten aspectos progresivos y regresivos. Cuando algo se gana, otro algo se deja atrás, y la cuestión de nuestra civilización es saber si las oportunidades de realización generadas compensan las oportunidades preteridas (Ibid., 166).

Sobre estas seis tesis mayores (consustancialidad de la crisis; desarrollo secuencial de “aberturas” y “cierres”; minoría intérprete; éxito práctico del fracaso teórico; predominio alterno de lo real o lo ideal; ambivalencia de la evolución), planea la pregunta kantiana sobre si uno debe ser pesimista, optimista o *abderítico*, a la que Ferrater responde: “Frente al alma fanática y al alma desilusionada, predicamos la necesidad de un alma serena y esperanzada”.²⁷ También a partir de esas tesis generales se precisan otras complementarias, de máximo interés. Una de ellas es que el “círculo máximo” de sociabilidad es la “comunidad de época”, dentro

²⁶ En esta segunda narrativa, el regresismo, sitúa al Donoso Cortés del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y al Ramiro de Maeztu de *La crisis del humanismo* (1920); *ibid.*, 183.

²⁷ *Ibid.*, 177. En 1983, Ferrater reformula y condensa sus tesis en cinco puntos: tipología de las crisis (no todas son iguales, aunque de algún modo se parecen); estabilidad relativa (alternancia de expansiones y remansos); conciencia (desajuste entre la crisis y su reflejo subjetivo); correlación de factores (descripción de concomitancias más que análisis causal de factores); y reacciones o “salidas” (limitadas) ante un estado de crisis. Una crisis que no entra en estos parámetros desemboca en la “anomía” de Émile Durkheim; ver Ferrater, *Las crisis*, 9-10. En cuanto a Kant, como es sabido las tres opciones de concepción de la marcha de la historia se hallan en su obra de madurez *El conflicto de las facultades* (1798).

de la cual funciona una semántica histórica de los términos (por ello protesta Ferrater contra el presentismo en la metodología historiográfica, ya que un mismo término significaba en otra época cosa diferente de la actual). Otra es la importancia de la “actitud” y, por tanto, de su origen en el “carácter”, lo que por un lado lleva a los “tipos psicológicos” (como los que había estudiado Eduard Spranger) y por otro a los “tipos nacionales”. Aquí encontramos la conexión en Ferrater entre un abierto sociologismo y la ‘ontología de los pueblos’ que procede del historicismo alemán y que también afectó a Ímaz (directamente) y a Zambrano (por medio de Ortega y Unamuno). Como observamos, afán historiológico.

Según el principio de secuenciación, el autor esboza tres etapas u “oleadas” de modernidad, a partir de su dinamismo de expansión geográfica, técnica y política: crisis de *los pocos*, *los muchos* y *los todos*. La crisis de “los pocos”: de finales del siglo XIV o principios del XV, hasta el XVII, Occidente busca otra manera de ser lo mismo que en la Edad Media; esta etapa se subdivide en tres fases: Renacimiento clásico, Contra-Renacimiento y Reforma científica. La crisis de “los muchos” tiene lugar del siglo XVII hasta mediados del XVIII. Si el tiempo de los “pocos” se puede llamar “racionalismo”, el de los “muchos” es el “iluminismo”. Este no logró estabilizar del todo el problema de la vida social, y mostró fenómenos reactivos como el jacobinismo o el romanticismo. A partir de entonces surge la crisis de “los todos”, que es *la nuestra* y adquiere rango planetario. Esta crisis incluye hechos de gran alcance como las revoluciones estadounidense, francesa e industrial inglesa. A esto se añaden en el XIX el nacionalismo y el imperialismo colonial a gran escala, con una globalización más marcada. La incorporación interna y externa de las “masas” de hombres produce la aceleración de la historia. Como dice Ferrater, “a mayor masa, mayor aceleración”. La cuestión social, la idea de que no “todos” han alcanzado los modos de la vida occidental, y el despertar de China o México apuntan hacia la Primera Guerra Mundial como una frontera de época dentro la modernidad contemporánea. Entonces comenzaron los “momentos presentes”.²⁸

En lo más contemporáneo, apunta Ferrater tres problemas fundamentales: *técnica*, *organización de la sociedad*, *sed de absolutos*. Dado que la técnica es ambivalente, porque cosifica y mecaniza la existencia, pero también libera energías humanas, la solución ha de ser impedirle la actuación unilateral y exigirle integración dentro del ancho campo de la inteligencia objetiva. En organización social, postula Ferrater el paso de las masas a los grupos y la articulación flexible de estos para permitir los avances sociales, mientras que los intelectuales han de considerar que su influencia a veces será más bien indirecta. El “anhelo de absoluto”, o “salvación del individuo”, es, no obstante, para Ferrater un problema más importante que la técnica o la sociedad. En esto su raíz es plenamente unamuniana, pero no aislada, sino combinada con los demás problemas, cifrados en los cuatro absolutos: Dios, Sociedad, Hombre y Naturaleza. La renovación es necesaria. Sea (1) un nuevo cristianismo, (2) una revolución mundial de los oprimidos o (3) un nuevo racionalismo liberal e ilustrado, en todo caso,

la forma de vida que se imponga tendrá que cumplir condiciones nada fáciles: tendrá que asimilar y, en cierto modo, nivelar las grandes masas del planeta sin por ello degradarlas o envilecerlas; tendrá que hacer de la persona humana un fin sin por ello

²⁸ Ibid., 261-263. Esa es también la tesis de frontera que detallamos en Fernández, “Messianic times”, 2016.

divinizarlas; tendrá que mantener la organización sin destruir completamente la libertad; tendrá que fomentar la técnica sin matar el espíritu" (Ibid., 314).

Esa serie de mediaciones forman, en verdad, una "tarea infinita", un juego de equilibrios entre cuatro polos; interminables, pues nunca llegaremos a la "comunidad de santos". De este modo, la teoría general de la historia de Ferrater es la de una sucesión de equilibrios y desequilibrios, inestabilidad que la modernidad ha hecho frecuente. Más saber y más gente han reforzado el "dinamismo" intrínseco de las sociedades, evolución que alcanza dimensión universal en virtud de la técnica y la política internacional. Toda forma es solución provisional a una pregunta; toda disolución es provisional transición hacia la forma siguiente. El sociólogo Salvador Giner compartirá esta idea de "equilibrio" como esencial en las estructuras sociales, siempre impulsadas por tendencias contradictorias. Una conversación entre Ferrater y Giner mostrará que el primero consideraba que, aun siendo un defecto del libro no haber incluido un análisis de la teoría histórica marxista, el marxismo estaba sobrevalorado y su propio modelo de interpretación era preferible (Giner/Guisán, 1994, 326).

3.3 / Justicierismo y destiempo españoles

¿Cómo encajaba España en este marco histórico? De un debate sobre la guerra mundial surgió en México en 1943 la revista *Jornadas*, como órgano del Centro de Estudios Sociales que dirigía Medina Echavarría. Allí publica Ferrater en 1945 sus *Cuestiones españolas*, iniciadas en Chile en 1941 (Ferrater, 1945, 12) y que se sumaban a un primer abordaje del problema España-Europa, donde había interpretado el sentido histórico del racionalismo europeo y el desencanche religioso español.²⁹ La meta general de *Cuestiones* era una mejor comprensión del "espíritu de Occidente" y mostrar que, "si el mundo hispánico adquiere plena conciencia de sí mismo podrá insertarse de nuevo con máxima eficacia e increíble influencia en una civilización que, tramontada la modernidad, está redescubriendo los mismos ideales que alientan nuestra vida". Pero la meta más específica de Ferrater es comprender la raíz del "abismo moral" e indiferencia por el mutuo destino que se ha abierto entre las "dos Españas", y que consiste en una necesidad de purificar la propia historia y de poner, por encima de ella, el sentimiento de justicia. Este apego al ideal es, por un lado, virtud, pero por otro "máximo vicio":

(...) el motivo de estas contrapuestas actitudes ante la propia historia se debe a que, en última instancia, lo histórico es para unos y otros simple manifestación superficial de una realidad más entrañable, de un alma que permanece inalterable a través del tumulto de su conciencia. El español desprecia la historia o la estima -lo que viene a ser lo mismo- como algo que debe perdurar indefinidamente, porque para él la historia es inferior a la justicia, a su justicia. Por eso las "derechas" se apoderan de una historia que sólo parcialmente les pertenece y que, desde luego, desfiguran en tanto que las "izquierdas" menosprecian un pasado que parcialmente les pertenece también y que, naturalmente, rectifican. (...) El frecuente horror del español ante la historia común puede conducirlo, sin duda, a esa enorme integración de la historia con la justicia que constituye acaso una de las más nobles utopías humanas, a esa libertad ante el futuro sin la cual todo pueblo acaba prendido en las cadenas de su propio ensimismamiento. Pero puede conducirlo también a la continua angustia de una historia que "no llega

²⁹ José Ferrater Mora, *España y Europa* (Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942). Sobre el contexto de dicho ensayo, ver José Luis Mora, "Europa y España. Reflexiones en torno a José Ferrater Mora", en J. C. Couceiro (ed.), *Europa ante sí misma* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2009), 131-154.

jamás a su término”, de una historia que, al quedar siempre medio hecha, corre el peligro de ahogar toda voluntad de renovación (Ferrater, 1945, 32-33).

Ferrater aplica directamente al problema español dos leyes filosófico-históricas que Bergson había expuesto en su tardía obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932). Por un lado, se trata de la ley de *dicotomía*, por la que una tendencia común parece disociarse en posturas contrapuestas, tendencia que Ferrater indica hace necesaria una “ley de moderación”; por otro, la ley bergsoniana de “*doble frenesí*”, que lleva esta disociación al paroxismo pendular, y esta Ferrater encuentra que es la experiencia española por antonomasia (Ibid., 30). El modo de lograr que España entre en ley de moderación y se convierta en un “modelo” de razón vital para toda Europa es el propugnado por una “auténtica” tercera España (pues hay una “falsa” tercera España, elitista, que mira desde fuera el enfrentamiento entre las dos Españas y se convierte en una mera facción más, no integradora).³⁰ El caso es que, si España no logra esa moderación, puede acabar desapareciendo como comunidad política. Para él, la franca admisión de lo que los españoles tienen en común abre “la posibilidad de edificar sobre esa comunidad de virtudes una nación que *ni en el mal ni en el bien tiene par* en Europa” (Ibid., 34, nuestra cursiva).

Pero, junto al servicio de modelo español para renacimiento de Europa (idea ya de Unamuno³¹ y que en la guerra Zambrano suscribía), Ferrater propone no la imposible recuperación de glorias imperiales, sino la catálisis de la hispanidad contemporánea:

Los españoles necesitan para salir de su provincialismo una gran empresa, y esta empresa no puede ser sino la siguiente: colaborar, sin menoscabo de su pertenencia a Europa, al fortalecimiento y al pulimento de ese mundo hispánico que se extiende por todas las tierras de Iberoamérica. Este es *el sentido de su misión y la más alta gesta posible de su historia*. (...) Porque al hacer posible la aglutinación de ese gran mundo hispánico se podrá conseguir a la vez lo que había parecido hasta ahora casi insensato: que las formas de vida de ese mundo destiñan, por así decirlo, sobre el resto del Occidente, permitiendo de este modo que la cultura occidental no quede manca, arrastrada por modos absolutamente indispensables, pero también lamentablemente insuficientes (Ibid., 60 y 62, nuestra cursiva).

Aceptando la interpretación de Zambrano en *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), Ferrater señala que el pensamiento hispánico se ha resistido a la soberbia de la razón frente a la vida; ha sido “la otra cara” de Occidente, y en la perpetua lucha entre esencias y existencias, ha estado siempre de parte de estas últimas (Ibid., 65-66). Así, la construcción del “hombre entero” que aúne razón y vida exige otra manera también de narrar la historia:

Ahora bien, si ha parecido y sigue pareciendo en gran parte que sólo la cara no hispánica del Occidente ha tenido propiamente hablando una cultura, se ha debido al hecho de que *sólo los productos de la razón han constado verdaderamente en los libros*

³⁰ En realidad, pues, la de Ferrater sería una *cuarta España*. Sobre sus aclaraciones posteriores acerca de la “tercera España”, ver Nieto Blanco, *El mundo*, 321-322. Mientras la tercera es neutral espectadora, la cuarta es participante integradora. Esta idea de Ferrater tiene que ver con la “alterutalidad” de Unamuno: estar en el centro enlazando con ambos extremos. Ver Fernández / Unamuno, 2022, 137-141.

³¹ Como bien recoge Ferrater en su entrada “Miguel de Unamuno” en la primera edición de su *Diccionario de Filosofía* (México, Atlante, 1941), 403-404: “Su vida y su pensamiento, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa...”

de historia, acaso porque la historia ha sido también el producto de esa razón violenta. La vida, en cambio, no constó hasta el presente en la historia, porque era considerada como algo situado fuera de ella, como algo indigno de figurar dentro de su marco. Que esto vaya siendo cada día más infrecuente demuestra, claro está, que de algunos decenios a esta parte la relación anterior ha sufrido alguna inversión y que el predominio de la razón sobre la vida está en camino de experimentar un radical trastorno. Pero lo que se trata de hacer ahora no es simplemente acelerar el trastorno de un mundo y negar a la razón sus definitivos e irrenunciabiles derechos, sino de complementar lo que había venido existiendo por separado, de *llegar a un acuerdo de vida y razón*, de esencia y de existencia, de soberbia y humildad que vaya acercando cada vez más al hombre de Occidente a ese *hombre entero* que en múltiples ocasiones vislumbró sin que todavía se haya realizado. La cuestión de la inserción del mundo hispánico en el más ancho mundo de Occidente no es, por lo tanto, una cuestión académica; es tal vez el aspecto concreto del más agudo problema que hasta ahora se le había presentado al hombre occidental con el fin de *solucionar una crisis* que se manifiesta de maneras mucho más sutiles que por el estruendo de las armas (Ibid., 68, nuestra cursiva).

Pero esta fusión de lo hispánico y lo no hispánico habría de conservar una de las pretensiones de la conflictiva relación de los españoles con su historia: la de convertirla en purificación. Es precisamente la “integración de la historia con la moral”. Esta es la frase final de Ferrater: problemática si se trata de reiterar el afán justiciero que es causa del abismo bipolar. Conclusión provisional frágil, si apela a una moral compartida que no ha sido dada nunca y que solo podría venir de una hipotética transformación cultural.

Casi dos décadas después de estos primeros intentos, para Ferrater será 1963 un año de reconfiguración de sus primitivas ideas sobre Europa, España y Cataluña. Así, la recopilación de ensayos *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, que publica Edhasa en Barcelona, no es simple reunión, sino también revisión y actualización: sobre Europa y España, una i griega cada vez más promisoría; unas “nuevas” cuestiones españolas; el estudio sobre las formas de vida catalana; otro sobre la relación España-Cataluña. El filósofo tiene ya 51 años.

Este segundo abordaje sobre Europa insiste en un diferencialismo. En primer lugar, se manifiesta en la asincronía: España ha hecho las cosas o demasiado pronto o demasiado tarde. Va “a destiempo”. Entre las causas, que el europeo ha sido del *idealismo de las ideas*, es decir, forjador de ideas; el español, en cambio, del *idealismo de los ideales*. Esto significa que el europeo se ha interesado por las “formas de pensar” y el español por las “formas de vivir”. Sin embargo, en la contemporaneidad el europeo, al volverse hacia la vida y la existencia, se ha “hispanizado” (viene haciéndolo ya desde el Romanticismo, sugiere Ferrater); y lo español ya no va tan desfasado. Por otro lado, el apego a ideales hace que el español tenga una relación muy conflictiva con su historia: quiere renunciar a la parte que no cuadra con su ideal, desaprobala, no integrarla como un hecho más. Hay una relación tormentosa entre el “alma” y la historia.

Una parte importante del “destiempo” o “desencaje” de España en Europa se refiere al proceso moderno de formación de naciones y estados nacionales. España se anticipó en muchos aspectos, pero luego ha sido nación con mala conciencia, y un estado que no parecía amoldarse del todo a la realidad social. Es decir, la realidad histórica que es España resulta más profunda o más desbordante que las abstracciones políticas de “nación” o “marco estatal”. Estas ideas ya estaban en

Unamuno (“España es internacional, que es un modo universal de ser más que nación, sobre-nación”) ³² y lo estarán en la Zambrano de *España, sueño y verdad*.

Las “nuevas cuestiones españolas” buscan vías de integración derecha/izquierda como superación del guerracivilismo. El objetivo de Ferrater es implantar “el acuerdo en el desacuerdo”, es decir, la aceptación de que se puede convivir con el desacuerdo sin que llegue a discordia violenta, ni salte por los aires un terreno compartido. Es la versión política nacional del integracionismo filosófico del pensador barcelonés. Para ello deben modificar su conciencia histórica tanto las izquierdas como las derechas. Y es que las izquierdas españolas “han sucumbido con frecuencia a la tentación de mirar la historia, o considerables porciones de ella, con bastante asco”. Su fórmula, que Ferrater versiona con ironía de castellano viejo, sería “No mantenella; solo enmendalla”. A su vez “las derechas se complacen en admirarse en el espejo de la historia”; su lema es “mantenella y no enmendalla” (Ferrater, 1963, 69-70). El *integracionista* propugna como síntesis el “sostenella y enmendalla”, es decir, aceptar la propia historia y mirar hacia el futuro. Para ello es necesario que el pasado se asuma como “pasado común”, que haya un acuerdo sobre “el sentido del pasado” (lo que no quiere decir que no se pueda revisar y hasta criticar). Ferrater admite que es una solución abstracta, pero cree que señala el camino correcto.³³

Sus ensayos sobre Cataluña ocupan la mitad del volumen. Ferrater está convencido de que aceptar la personalidad catalana es la única manera de que los catalanes sean “buenos españoles” y los españoles, “buenos europeos” (Ibid., 161-172). Además, Ferrater efectúa un esbozo de caracterización de los “estilos de pensar” en la España del siglo XIX. Se trata de rescatar pensamiento español, ante la aparente pobreza de la producción filosófica en dicho periodo. Así, distingue varios grupos: el que se inserta en doctrinas filosóficas bien perfiladas, los “ismos”; el de los individuos críticos ante la sociedad, como Larra, Valera o Ganivet; y el de las escuelas literarias, como el “costumbrismo”, que implica un recorte del mundo vital. No llega Ferrater, sin embargo, a vincular esta taxonomía con la filosofía de la historia que todos tenían (krausistas, balmesistas, José María de Pereda...).

En conjunto, estos ensayos podrían haberse combinado algo mejor. Ferrater podría haberse convertido en el gran filósofo de la-historia-de-España junto a Unamuno y Ortega. Buena muestra de ello es la glosa marginal que el autor agrega en las notas al capítulo II de *El hombre en la encrucijada*, planteando de repente la cuestión de España, Occidente y la Contrarreforma. Pues, aunque España ha sido “una nación sin la cual la historia de Occidente resultaría incompleta”, también ha debido afrontar problemas “muy propios”, derivados de dos fuertes tendencias aún subsistentes a mediados del siglo XX: haber sido “desviada” de su ruta histórica por Europa y pretender corregir el “desviado” rumbo europeo. Ferrater estima que no todo el problema radicó en el empeño español de defender la Contrarreforma, sino en que careció de fuerza para la empresa. No es la Contrarreforma la “culpable” del “problema español”, pues además de catástrofes también produjo “grandiosas creaciones”:

³² Unamuno, *Las sirenas*, 39. Idea aparecida primeramente en “República española y España republicana”, *El Sol*, 16 de julio de 1931.

³³ Ferrater, 1963, 74. Para una temprana reseña con bastantes puntos de acuerdo sobre la “asunción crítica de la historia nacional” y sobre la caracterización izquierda/derecha, ver Gonzalo Fernández de la Mora, “Tres mundos: Cataluña, España, Europa”, de José Ferrater Mora”, *ABC*, 2 de enero de 1964, 91-93.

La 'culpa' la tendría más bien un modo de ser que los españoles se forjaron (y que otros contribuyeron a que *tuviesen* que forjarlo), modo de ser que desde mediados del siglo XVI rompió con todos los equilibrios hasta entonces mantenidos para desbordarse sin medida. Desde entonces, España ha vivido en una tensión propia a la cual se han agregado ocasionalmente las ajenas tensiones. En verdad, la idea que los españoles han rumiado -que las circunstancias exteriores han dado al traste con muchas de sus posibilidades-, no deja de tener su fundamento. Pero es un fundamento que no se hubiese podido desarrollar de no haber mediado las circunstancias propicias, y estas han residido principalmente en España" (Ferrater, 1952, 213).

En la propia guerra civil y en la salvación del franquismo por la Guerra Fría tenía Ferrater ejemplos dolorosos del impacto de estas "circunstancias exteriores". Pero en la constitución interna sobre la que operaban habría que remitirse de nuevo al idealismo de los ideales y a la pugna sin mediaciones entre el *mantenella* y el *enmendalla*. Esta realidad histórico-moral, en que creemos ver como subtexto la teoría de Américo Castro de 1948, proporciona a España, dentro de la secuencia de crisis y equilibrios que toda historia es, un cúmulo propio, idiosincrático: sus ciclos guerracivilistas y constitucionales. Pero, ¿podrá un simple filósofo de la historia cambiar una estructura histórica como esta? Ortega había sostenido en 1932 que el problema de Cataluña no se puede resolver, sino solo "sobrellevar"; quizá Ferrater descubrió lo mismo sobre el conjunto de España y su "acuerdo en el desacuerdo" era solo generalización de la sobrellevancia. Desde luego, el corolario político de su filosofía de historia es una mayor imbricación de España con Europa y América, y una mayor tolerancia interna ante la diversidad de sentires. Sin embargo, aquel déficit había sido *seleccionado por algún motivo* en la evolución sociopolítica, como Ferrater sugiere al examinar la Contrarreforma. Como él señalaba, "daría para un libro". Pero no lo escribió. Ímaz fue aquí más incisivo al vincular estos ideales contramodernos con la vida medieval de frontera, de aspecto religioso y étnico muy potente. En ambos casos, dilema español: ese modo de ser, ¿ha sido *garantía* de pervivencia o *impedimento* de convivencia? ¿Y si fuera *mezcla* de?³⁴

3.4 / El saber histórico y sus signos

En *El hombre en la encrucijada*, Ferrater es perfectamente consciente de que su manera de interpretar la historia se funda en una suerte de sociología de las mentalidades o psicología social con fuerte impronta filosófica y antropológica. Admite que hay otras explicaciones historiográficas, válidas, que detallan otras facetas, pero advierte sobre el infradesarrollo de la epistemología de la historiografía:

En nuestro análisis, tales cambios [*políticos, sociales y económicos*] se dan por supuestos. Algo que no debe olvidarse aquí es que la historia del hombre puede *escribirse en diversos lenguajes*. Elegir uno de ellos no significa olvidar que los otros existen; solo implica reconocer la limitación de nuestra mente frente al complejísimo fenómeno de la historia humana. Por descuidar esto, los filósofos y los historiadores se han enzarzado de continuo en problemas de relación causal sin tener presente que la indagación epistemológica al respecto aún está en la infancia.³⁵

³⁴ Esta continuidad de las empresas modernas con el carácter de las medievales fue sostenida también por grandes historiadores exiliados; ver Sánchez Albornoz, *Historia y libertad*, 117-119.

³⁵ Ferrater, *El hombre*, 155. Nuestra cursiva; nuestros corchetes. La causalidad histórica será analizada muy a fondo en otro exiliado barcelonés: Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia* (México, FCE, 1965), 189-293.

La referencia a los lenguajes implica también, además de la lógica de la investigación, una semiótica de la historiografía como representación de procesos del pasado. *Escribir* en diversos lenguajes es la otra cara del *leer* según diversos códigos las fuentes históricas.

Este pluralismo del lenguaje historiográfico fue elaborado con estilo lógico-analítico en un artículo de 1970 para *Diánoia*, luego recogido en un libro de ensayos (Ferrater, 1970). Ferrater encuentra en el debate epistemológico coetáneo tres antítesis: (1) entre pretender atenerse a los hechos o admitir que su selección implica un juicio de significado; (2) entre ocuparse solo de acontecimientos objetivos o dar prevalencia a la subjetividad humana de la que se desprendieron; (3) entre un tratamiento científico aplicando leyes generales (aunque no las haya propiamente del devenir histórico global) o un tratamiento descriptivo como más adecuado al carácter único de los hechos. En otras palabras: empirismo/teoría, objetivo/subjetivo, nomotético/idiográfico. Ranke, Collingwood, Windelband y Dilthey bullen, junto con la filosofía analítica, en el trasfondo de esta enumeración. Una pretensión de monismo epistémico diría que solo un lenguaje es válido: o el de la crónica o el de la explicación o el de la interpretación. Sin embargo, para Ferrater no hay por qué elegir: “la historiografía no está uncida a ningún ‘lenguaje’ determinado” (Ferrater, 1970, 60). Se postula, pues, la variabilidad doble del signo histórico: por cómo se toma (como significante de ciertas estructuras: por ejemplo, una especie forma parte de la historia de la alimentación pero también de la del comercio internacional) y por cómo se expresa (como significante de un lenguaje específico del historiador en el enfoque concreto de su relato, por ejemplo el papel de las especias en la primera circunnavegación de la Tierra). Hay una decodificación variable de las “fuentes” y luego una codificación variable de las “historias”.

Pero ya en aquel año la filosofía analítica de la historia (con figuras como Arthur C. Danto) y el debate entre neopositivismo y explicación intencional (con Carl G. Hempel y William H. Dray, respectivamente), trasunto de la disputa germánica anterior entre el *erklären* y el *verstehen*, estaban muy desarrollados (Apel, 1984, 11 ss.). Ferrater ha de proceder con formato analítico; puesto que el saber historiográfico se presenta en el lenguaje de las historias, debemos examinar sus enunciados. El filósofo halla tres instancias principales. El *Lenguaje I* está formado por oraciones como “Felipe II fue Rey de España” o “Constantinopla fue tomada por los turcos en 1453”. Hablan de entidades y acontecimientos particulares. Podemos denominarlos “descriptivos” y asumir que se pueden verificar mediante los “documentos” a disposición del historiador, aunque hay que admitir que estos acontecimientos históricos se configuran como tales solo dentro de conjuntos de acontecimientos más amplios (estableciéndose una relación circular entre todos y partes). No hay hechos “atómicos” propiamente dichos, pues esa indivisibilidad depende de la escala del análisis. (No profundiza aquí Ferrater en que, entonces, es la teoría la que determina los entes narrativos, y para ello debe existir un ‘modo narrativo de teorizar’) (Ferrater, 1970, 61-63).

El *Lenguaje II* historiográfico incluye enunciados como “Felipe II defendió la fe católica contra Inglaterra” o “La caída de Constantinopla marcó el fin del Imperio bizantino”. Para esto no hay documentos de verificación directa y simple, sino compleja y relacionada con hipótesis causales. Muchos enunciados de este nivel son “de índole explicativa”, sea causal o intencional. Acepta Ferrater que tienen un estatus algo borroso, pero no son reducibles a otros tipos, pues, por ejemplo, no son ni yuxtaposición ni resúmenes o “sumarios” de enunciados del Lenguaje I (Ibid., 64-65). Finalmente, en el *Lenguaje III* de los historiadores, halla el pensador español

ejemplos como “Con Felipe II comenzó la decadencia de España y comenzó la expansión imperial de Inglaterra”, o “Con la caída de Constantinopla desapareció el último bastión de la cultura antigua”. Estos enunciados se basan en categorías (auge, progreso, decadencia, cultura) que no se pueden verificar ni directa ni indirectamente, pero sin ellas parece imposible escribir la historia. Son enunciados “inverificables”, mas no “gratuitos”. Su relación con los lenguajes I y II es “sumamente delicada”. En principio, la regla es que un enunciado en Lenguaje III debe ser *posibilitado* por los enunciados de I y II, es decir, no puede oponerse a ellos.

Los enunciados del Lenguaje III son posibles, pues, sólo dentro del marco trazado por los enunciados de los Lenguajes I y II. Este marco es, sin embargo, muy amplio. Por eso las interpretaciones históricas -que constituyen el grueso de los enunciados del Lenguaje III- son *varias, pero no infinitas, y tampoco indeterminadas*” (Ibid., 67). [La cursiva es nuestra].

Así ha establecido Ferrater una escala historiográfica lógico-lingüística: *descripción-explicación-interpretación*. Naturalmente, el quid reside en mostrar cómo esos niveles se sintetizan en el libro de historia, signo gigante y complejo normalmente organizado en forma narrativa, con inicio, medio y final. Ferrater no lo abordó, aunque él hubo de tomar decisiones de estructura narrativa como novelista (y como aficionado al cine). Ferrater había examinado la cuestión estructura/historia en dos artículos para *La Nación* en 1967.³⁶ Su conclusión: no son tanto nociones contrapuestas, como aspectos complementarios de una misma categoría, la de “disposición”. Y señala que Marx, Weber, Sartre o Lévi-Strauss han entendido que toda sociedad es a la vez histórica y estructurada.

Ferrater consideraba que la filosofía de la historia tiene mucho recorrido como ámbito de reflexión, pero siempre desde el respeto a la labor profesional de la historiografía. El filósofo debe obrar con el historiador lo mismo que con el físico: analizar sus discursos “sin pretender que los historiadores alteren sus métodos y hábitos”. Este no-intervencionismo de Ferrater era, sin embargo, un gesto gremial dudoso. Por un lado, todo esclarecimiento lógico-semiótico de las historias tiene como consecuencia principal fomentar la reforma de la metodología. Por otro lado, Ferrater omitía el hecho (histórico) de que una parte fundamental de la filosofía contemporánea de la historia ha sido realizada por los propios historiadores (como Collingwood, Meinecke, Meyer, Trevelyan, Elton o Beard) y por científicos de sentido histórico (Pareto, Mannheim, Gordon Childe, Haldane), no por filósofos académicos. Era quizá necesario aquí, como Braudel defendía, “un concilio ecuménico” (Braudel, 1969, 90-91), del que nunca marginó a los filósofos.³⁷

El pensador catalán era consciente de los límites del *análisis* como estrategia filosófica general y, no obstante, en este caso los respetó. En la medida en que sus

³⁶ Recogidos como “Estructura e historia” en Ferrater, *Las palabras*, 71-83. Dicho binomio era por entonces ya popular, tratado por Claude Lévi-Strauss en antropología o Algirdas Greimas en semiología. La revista *Annales* dedicó un número especial a este asunto en mayo-agosto de 1971. En 1968, otro debate monográfico se había reflejado en la revista *Raison Présente*, con intervención de Ernest Labrousse, Lucien Goldmann, André Martinet, Albert Soboul, Pierre Vidal-Naquet, Henri Lefebvre y Madeleine Rebérioux.

³⁷ De facto, al modular su teoría de las crisis históricas tras las observaciones de Salvador Giner, Ferrater lo consideraba como “ejemplo de colaboración fecunda entre filósofos y sociólogos” y además “muestra de la posible fecundidad de toda posible colaboración entre filósofos y especialistas en una ciencia”. Pero esa cooperación se había vedado en el caso de... la historiografía. Ver Ferrater, *Las crisis*, 14.

propias teorías desde 1942 hasta 1963 se habían formulado en Lenguaje III, este ensayo de 1970 las ponía en duda. Dicho de otro modo: su teoría de las crisis partía de una sociología del conocimiento y, en cambio, su teoría analítica del lenguaje historiográfico proclamaba “inverificable” esa herramienta. Quedaba flotando, sí, un cierto criterio popperiano de falsabilidad: las tesis en Lenguaje III no pueden contradecir las de Lenguaje II y I: si lo hacen, quedan *falsadas*. Mas el propio nivel II era bastante confuso. Pese al fuerte acento sociológico de la historiología de Ferrater, su teoría analítica de la historia no estableció ningún puente expreso con las ciencias sociales (mientras que, por ejemplo, en la sociología de Pareto ya había teorías del equilibrio social en la historia y de circulación de las élites).³⁸ En fin, Ferrater, al adoptar el modelo analítico anglosajón, quedó atado a su restricción: el mero examen de *enunciados*, cuando el verdadero problema epistemológico y semiótico de la historiografía es su insoslayable *arquitectura narrativa*. La propia *historiología de crisis* ferrateriana reclamaba ya este ulterior nivel de análisis.

4 / Zambrano: la historia como humanización

4.1 / Del liberalismo a la democracia: sincronías y preludios

Aunque Zambrano y Ferrater fallecen con solo una semana de diferencia a comienzos de 1991, cuatro décadas exactas después de la muerte de Ímaz, sus concepciones históricas esenciales son prácticamente sincrónicas con la de este. El Ferrater de las *Cuatro visiones* y el de *El hombre* está muy configurado a la altura de 1952; la historiosofía de Zambrano se asienta en 1955 con *El hombre y lo divino* y, sobre todo, *Persona y democracia* en 1958, pero ambos libros se basan en escritos de años precedentes. En este sentido, las tres historiosofías pertenecen a un mismo tiempo, ambiente y hasta continente.

La formación de la filosofía de la historia en Zambrano comprendió un periodo de unos 30 años, personalmente muy traumáticos: República y guerra civil, severas desdichas familiares, precaria inserción exiliar, imposibilidad de retorno. Aún más que en Ímaz y Ferrater, la sabiduría histórica de Zambrano es fruto de un sufrimiento combatido con diagnóstico y terapia filosófico-históricos. La filosofía de la historia, que en Ferrater era “consolación” y en Ímaz esperanza de “dirección”, es en Zambrano sanación.³⁹ A la vista de su nutrida y compacta serie de meditaciones,⁴⁰

³⁸ El evolucionismo de Ferrater, una ontología naturalista donde el cambio no es determinado por ninguna finalidad, viene a coincidir bastante con la idea paretiana, como se ve en las respuestas a Giner (*José Ferrater Mora*, 329) y en la mención por este del sociólogo italiano (*ibid.*, 262).

³⁹ La secuencia diagnosis-terapia es una estructura común en historiadores y ensayistas de la primera mitad del siglo XX sobre el “problema de España”. Ver Juan Luis Fernández, “Spain and the doctors: historical theories as diagnoses in national psychopathology”, *Tempo*, Niterói, Vol.25, N. 3, 2019, 693-714.

⁴⁰ Esta evolución entre la joven reflexión liberal-social y la madura definición democrática presenta varios hitos claros. En 1930, *Horizonte del liberalismo*. En 1937, *Los intelectuales en el drama de España*, “El español y su tradición”, “La reforma del entendimiento español”. En 1938, “Un camino español: Séneca o la resignación” y “Materialismo español”. En 1939, *Pensamiento y poesía en la vida española*. En 1940, *Unamuno y su obra*. En 1943, *El pensamiento vivo de Séneca* y “La guía, forma del pensamiento”. En 1943-1944, cursos de La Habana sobre la razón histórica. En 1945, *La agonía de Europa*. En 1948, “El problema de la filosofía española”. En 1949, su conferencia “La crisis de la cultura de Occidente”. En 1950, la recopilación *Hacia un saber sobre el alma*, que recoge artículos filosófico-históricos sobre la Ciudad de Dios (de 1941) o sobre “La vida en crisis”. En 1951, “El Sembrador Rousseau” y “El nacimiento de la conciencia histórica”. En 1952, (inédito hasta 1989) *Delirio y destino: los*

parece ineludible reconocerla como una vocacional y excepcional filósofa de la historia. Incluso en un texto tan personal y literariamente memorial como *Delirio y destino*, las reflexiones cuasi aforísticas sobre la historia y la temporalidad reaparecen de continuo. Vaya un botón de muestra:

¿Hasta qué punto la “fatalidad” forma parte de la historia? La historia entregada a la fatalidad como la propia vida individual, ¿no se deshace en una negación de sí misma, que no puede, sin embargo, ser consumada? Como le pasó a España –¡quizá! – desde que se retiró del mundo, de “este mundo” –el moderno– hasta que empezó a despertar. Pues la razón histórica habrá de especificarse; no todo lo que ha sucedido en la historia tendrá la misma razón, la misma clase de razón. El “espíritu absoluto” de Hegel se realiza también negándose, porque se niega para... y entonces no existe el crimen, el crimen histórico. La “razón histórica”, ¿no tendrá que dar cuenta de los crímenes, mas dejándolos como crímenes? De la negación, mas dejándola en negación aunque haya sido “superada”, pues en la historia, en su razón, se hace bien perceptible esa resistencia última del hombre, ese “no” que es preciso vencer violentamente, con la violencia del pensamiento; del pensar, la acción más violenta de todas (Zambrano, 1952, 179).

En unas pocas líneas, vemos la *tesis de la desviación española* de la modernidad y la crítica a la *tesis de la racionalidad* de lo real. Por un lado, la imposible negación (de España como país occidental); por otro, la imposible absolución de la negación (como un crimen). Finalmente, el *valor del “No” humanista*: el crimen se explica, pero no se justifica. En Hegel, la historia es la razón; en Ortega, la razón es la historia; en Zambrano, ni historia racional ni razón histórica, sino “resistencia” del individuo a la nueva divinidad moderna y apuesta por un proceso personalista de racionalización vital. Es decir, posibilidad de una historia diferente, vivida como libertad y no como fatalidad.

Muchos hilos transicionales que llevan de su liberalismo de 1930 a su democratismo de 1958 se encuentran bien reflejados en cuatro conferencias de Zambrano para la cubana Universidad del Aire. La filósofa española disertó en ella en 1949 sobre la crisis occidental y sobre Unamuno-Ortega, y en 1951 sobre Rousseau y sobre la conciencia histórica.⁴¹ La crisis es consustancial al hecho de que el hombre tenga historia y deba formarse a sí mismo desde la necesidad y la esperanza: sobreviene cuando la cultura (formada por *religión, saberes y técnica*) deja de ofrecer respuestas que se consideren válidas. Si Occidente se forma por la fusión en San Agustín de helenismo (inteligencia), cristianismo (esperanza, libertad) y factor africano (el “corazón”), su crisis nos pregunta si hemos renunciado al binomio razón/libertad y a la esperanza fundamental. En imaginario diálogo con un extraterrestre, Zambrano le compra la idea de que acaso la crisis sea de crecimiento y que, una vez comprendida, se pueda dejar de creer en ella.⁴²

veinte años de una española. En 1953, “Ortega y Gasset, filósofo español”. En 1955, la primera edición de *El hombre y lo divino*. Tras la obra de 1958 sobre la democracia, volverá a reunir ensayos de fuerte acento filosófico-histórico en *La España de Galdós* (1960) y en *España, sueño y verdad* (1965).

⁴¹ Hemos tenido a la vista los facsímiles digitales de los ejemplares de los *Cuadernos de la Universidad del Aire*, y una recolección reciente en María Zambrano (aut.) y Daniel Céspedes Góngora (comp. e intr.), *El nacimiento de la conciencia histórica* (Miami, Primigenios, 2020). La UA radiaba sus cursos y coloquios desde La Habana los domingos por la tarde, de 5 a 6. Todos los ejemplares mencionados aquí están accesibles en <https://is.gd/K3sNco>.

⁴² Zambrano, “La crisis de la cultura de Occidente”, *Cuadernos UA*, 1, 1949, 32-33: “Después, ya en Europa, el hombre bajo su Padre, se atrevió a confesarse. A decir su más recóndita verdad: quería ser libre, quería vivir en la libertad. Y esta doble fe en la inteligencia y en la

En la explicación del tránsito de Unamuno a Ortega, Zambrano inserta lo español como *un modo universal de ser hombre*, todo ello incluido en una teoría general de la historia.⁴³ Según esta, cada “pueblo de rango”, que hace equivaler a “cultura”, es la realización o el intento frustrado de “una manera de ser hombre”. Estas culturas tienen “su hora de esplendor, su centro irradiación y su muerte o decadencia”. Pero lo extraordinario es que pueden renacer: porque, “si todo pasa en la historia humana, todo queda también, en cierto modo”. Así todas las culturas persisten. Si las concebimos como “patrias”, toda persona culta tiene varias, “y el más culto será aquel que en su espíritu y su modo de vivir haya incorporado todas las patrias, todas las culturas de que tenemos conocimiento, aquel en que resuene la voz más poderosa del pasado, unida a la voz del futuro que clama por abrirse paso” (Zambrano, 1949, 7, 27). Entre esas patrias se halla la cultura española (ver infra subsección 4.3).

La conferencia sobre el “sembrador” Rousseau destaca cómo este considera la historia un mal y desea resolverlo con la búsqueda del “estado de naturaleza” del hombre, de modo que la libertad originaria pueda conservarse en el “estado social”: esa conjugación solo puede realizarla la Ley, engendrada por la “voluntad general”, descrita como “la voz celestial que dicta a cada ciudadano los mandatos de la razón pública”. Así, por el “contrato social” se enajena la libertad individual de cada uno para recomponerla como libertad dentro de la comunidad política. Como en Hegel luego, el Estado es “el medio donde se realiza la libertad”. Rousseau sostiene una “religión natural” que apela no al dogma, sino al corazón como fuente de evidencia. En ello, y por tanto en el género de las “confesiones”, enlaza con San Agustín. Zambrano insiste en que esta doble idea de que la historia es un mal y el hombre debe salvarse de ella está en *La ciudad de Dios* (Zambrano, 1951, 32, 24). Rousseau queda vinculado así con la génesis misma de la filosofía de la historia.

Filosofía que consiste en la elaboración de ese producto de la evolución humana que podemos denominar “conciencia histórica”. Si la crisis tiene su aspecto negativo de agonía, también lo posee positivo, creador. Lo más prometedor del siglo XX puede haber sido el nacimiento de la “conciencia histórica”. Zambrano debe justificar qué sea esta conciencia, por qué es un hecho del siglo XX y, también, por qué deberíamos juzgarlo positivo (Zambrano, 1951, 36, 43-44). La citada conciencia surge de un esquema diacrónico que Zambrano explica así: (1) el hombre vive lo que le pasa desde la creencia en sus dioses; (2) el hombre se descubre a sí mismo y a las cosas, comienza (en Grecia) a sentir “la Historia como tal”; (3) el hombre se descubre como conciencia y a ella reduce las realidades, con Descartes y el mundo moderno occidental. Es en esta fase cuando (4) emerge la noción de que el hombre no es un *sí mismo*, una naturaleza ya hecha, sino que está en marcha, es un hacerse: “su ser es su historia” y su razón habrá que buscarla en su pasar. En esto Zambrano es heredera

libertad forman la figura, el permanente ensueño de la cultura occidental. Por ella se ha combatido, matado, muerto, cometido los más execrables horrores; por ella, inteligencia y libertad que unidas en el corazón abrasado de amor nos traerían, de realizarse, la Ciudad de Dios. “Y, ¿qué se hizo de la crisis?” ... Sí, la crisis. Si hemos de pensar de acuerdo con esta historia, la crisis lo es de la esperanza y de la fe fundamentales. ¿Es que han cambiado de rumbo? ¿Acaso hemos renegado de ellas, razón y libertad bajo la sombra de un Dios al que no llamamos ya Padre? . . . Pero de ser así, ¿qué será del hombre, no del protagonista de la cultura de Occidente, sino del Hombre, del destino de esta criatura impar?”

⁴³ Esta conferencia, publicada después en los *Cuadernos de la UA* (n.7, agosto 1949, 27-34), fue recogida por Mercedes Gómez Blesa en su edición de Zambrano, *Unamuno* (Barcelona, Mondadori/Debate, 2003), 157-165 y por Ricardo Tejada en Zambrano, *Escritos sobre Ortega* (Madrid, Trotta, 2011), 108-115.

directa del ensayo *Historia como sistema* (1935) de Ortega (a quien atribuye el hallazgo de la Historia como Razón Viviente), pues fija en él y Dilthey esta aparición, ya que en Hegel lo histórico era divinidad y descalificaba al individuo. Una aparición que es positiva porque, “si la historia se mira desde la conciencia se podrá hacer un día desde la conciencia, es decir que la espontaneidad de la historia, su violencia, será corregida” (Ibid., 47-48). Así la conciencia, que nace de la crisis y el “desequilibrio” (la misma expresión que en Ferrater), formula con claridad el problema y pone proa a los remedios. Por otro lado, esta concepción humanística y existencial de la historia tiene unas consecuencias metodológicas para la historiografía, que no puede ser una mera acumulación de enunciados de hechos externos, y en esto Zambrano coincidía plenamente con Robin Collingwood o Benedetto Croce:

La historia verdadera de una cultura o de una persona no es solamente lo que le pasa, el relato fiel de los sucesos, sino algo más: cómo se viven esos sucesos, desde qué situación; cuál es la conciencia que los recoge y aún más: cuál es la esperanza que los atraviesa. Sin eso no hay verdad[era] historia humana, sino tan sólo un amasijo de hechos (Ibid., 42).⁴⁴

El precedente filosófico-histórico mayor del nuevo abordaje al humanismo liberal fue una reflexión en 1955 sobre la divinización de la Historia en la modernidad. El punto de partida es que la humanidad, desde hace muy poco tiempo, examina su pasado, presente y futuro “sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino”. Y esto llevó a preguntarse con ansiedad: entonces lo real es lo histórico, mas

¿Qué es lo histórico? ¿Qué es lo que a través de la historia se hace y se deshace, se despierta y se aduerme, aparece para desaparecer? ¿Es algo siempre *otro*, o algo siempre *lo mismo* bajo todo acontecimiento? (Zambrano, 1955, 27-28).

Hegel, llevado más por su cristianismo que por su racionalismo, postuló la historia como una vicisitud necesaria de manifestación del espíritu. Pero esto transformaba el cristianismo: en vez de situar el sentido del individuo en la otra vida, es descalificado como “máscara” del logos, “actor de la historia y que sea ella, la historia, la depositaria de sentido”. Para Zambrano esta es la clara expresión de la tragedia humana: el no poder vivir sin dioses. En Hegel, es la historia que ocupa el lugar de lo divino (Ibid., 29-30). Y lo divino se convierte en la revelación del hombre. Tanto Marx como Comte impugnan el hegelianismo, pero conservando esa revelación, el hombre deificado no como individuo, sino como “lo humano”. La historia es “deidad entera como depositaria del espíritu absoluto” y “deidad a medias” porque está configurada por el hombre. Pero esta emancipación de lo divino no fue vivida con pena, sino con “entusiasmo” realmente religioso. En Marx, considerando al hombre como obrero de la historia; en Comte, una religión de lo humano basada en la ciencia positiva (Ibid., 34-35). Este gran cambio cultural se expresa también en el idealismo alemán e incluso en el superhombre de Nietzsche.

En este servir el hombre de alimento a la historia se reproducen metafóricamente, sin embargo, esquemas de sacrificios como el de la religión azteca: las pasiones (corazón y sangre) se ofrendan a un dios llamado historia. Lo divino suprimido reaparece como “ídolo” histórico. “Y así, el círculo ha parecido cerrarse para el hombre occidental; reaparece su prehistoria, su pasado hundido en la noche de los

⁴⁴ Nuestra cursiva. La “historia verdadera” tiene que incluir el modo de pensar los sucesos. Entre corchetes, nuestra corrección de errata de la edición original.

sueños, rechazado del campo de la memoria, aún inconsciente” (Ibid., 38-39). El caso es que “la historia parece devorarnos con la misma insaciable avidez que los ídolos más remotos”. Precisamente, *Persona y democracia* estudia dicha historia sacrificial y busca superarla con una reformulación del humanismo liberal como ideario democrático contemporáneo. En *El hombre*, la pensadora malagueña creía necesario autolimitarse, reducir el espacio de lo que se quiere señorear; por tanto, volver a dejar un margen a lo divino. Para ello el ser humano debe revisar su historia, “pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia”: valor terapéutico de la narración y de su filosofía. Y todo este libro terminaba con la necesidad histórica de dar una opción al amor para superar las aporías de la modernidad y sus utopías, que son expresión de una honda nostalgia del pretérito paraíso original/natural. Pero el hombre no puede librarse de la carga de la historia, porque está condenado a libremente hacer y hacerse. Solo puede recobrase a sí mismo como “hijo de Dios”, es decir, “simple criatura” (Ibid., 364-366).

4.2 / Revolución del individuo: sociedad y soledad

De época algo posterior a estas significativas meditaciones data la gran teoría filosófico-histórica de Zambrano: *Persona y democracia*. Aunque sigue siendo una obra antillana, a la vez de posguerra y postcolonial, ha sido mediada ya por una larga estancia italiana, con un fugaz periplo Roma-La Habana.⁴⁵ Al situar, tras la grave crisis de Occidente, la perspectiva de solución política en el marco de la historia de la humanidad (como Ferrater quiso plantear, por su lado, en *El hombre*, o Ímaz en su “angelología”), Zambrano permanece dentro del abanico de metarrelatos trazado por Kant (eudemonismo, terrorismo, abderitismo), incluso si sueña con su maestro Ortega el peregrino sueño de haber “superado” a Kant por haber superado, a su vez, a los neokantianos. Indiscriminación de Papado y papismo que aquí no podemos desarrollar, pero que fue una causa cognitiva del fracaso de la República, al debilitar la idea de la Ilustración. Pues la filosofía de la historia de Zambrano, como la de Ímaz y Ferrater, es la de un querer que sea verdad el eudemonismo, pero es un querer que se proclama con un pie en el abderitismo.⁴⁶

4.2.1 / Historia, tragedia y juego

Persona y democracia se articula en tres etapas: análisis de la crisis occidental; examen de la tesis de la historia occidental (el hombre); propuesta de la democracia como humanización de la sociedad y fin de la historia sacrificial.⁴⁷ La toma de

⁴⁵ La primera edición: *Persona y democracia* (Puerto Rico, Talleres de Artes Gráficas del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1958). Aunque Zambrano vivía en Roma desde 1953 (el final de libro se firma en Roma, 23 de julio de 1956), su relación con Cuba y Puerto Rico había sido muy intensa. Ver Luis Miguel Pino Campos, “En torno a persona, democracia y sacrificio en María Zambrano”, *Aurora*, 20, 2019, 22-79, que recorre en detalle el libro, centrándose en Grecia clásica y Ortega. Sobre el contexto biográfico de esos años, ver Jesús Moreno Sanz, “Camino del confín: razón cívica y razón poética”, en Antolín Sánchez Cuervo, Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz (coord.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio* (Morelia, UMSNH Instituto de Investigaciones Históricas / Madrid, Consejería de Cultura y Deportes, 2004), 339-342.

⁴⁶ El eudemonismo postula que todo acontece en la marcha de la humanidad a lo mejor. El terrorismo moral predice la decadencia y autodestrucción. El abderitismo niega dirección a la historia y permanece en una actitud escéptica respecto de metas inmanentes o trascendentes.

⁴⁷ Rogelio Blanco indica que este texto surgió de un proyecto nonato de la década de 1950, *Ética según la razón vital*. En todo caso, sitúa estos escritos dentro de los contenidos

conciencia histórica supone que asistimos a la historia con mayor lucidez que otras veces, y así los conflictos se han convertido en “problemas”. Además, esa conciencia es universal, abarca los acontecimientos de todo el globo: no vivimos ya bajo el peso del destino, sino en estado de alerta, porque sentimos que la comunidad nos envuelve. Formamos parte “de un sistema llamado género humano”. Pero este convivir lo es en el tiempo (así podemos sentirnos cerca de alguien lejano en el espacio pero que vive nuestro tiempo, en tanto que no con otros más próximos que viven “en otro tiempo”). La teoría de la temporalidad de Zambrano queda resumida así:

El tiempo no tiene una estructura simple, de una sola dimensión (...). Pasa y queda. Al pasar se hace pasado, no desaparece. Si desapareciese totalmente, no tendríamos historia. Mas si el futuro no estuviese actuando, si el futuro fuese un simple no estar todavía, tampoco tendríamos historia. El futuro se nos presenta primariamente como “lo que está al llegar”. Si del pasado nos sentimos venir, más exactamente “estar viniendo”, el futuro lo sentimos llegar, “sobrevvernirnos” de forma inevitable. (...) El que así sintamos el futuro nos permite vivir, estar vivos; no podríamos sin esta presión del futuro que viene a nuestro encuentro. Y sentimos no poder vivir tampoco cuando la presión del futuro es excesiva, por la inminencia de acontecimientos que nos sobrepasan. (...) Porque el vivir humanamente es, ante todo, una cierta medida de este nuestro tiempo concreto, el de cada uno -en nuestra soledad-, en el tiempo común. (...) Vivimos el tiempo en modo distinto en cada una de las formas fundamentales de convivencia. De ahí que el tiempo, en las actividades públicas y en los modos de vida y en el modo de vivir normal de cualquier sociedad (...), sea *discontinuo* (Zambrano, 1956, 36-38).⁴⁸

Esta discontinuidad quiere decir no solo tiempos diferentes, sino también ritmos diferentes en la articulación de pasado, presente y futuro. Así, por ejemplo, en Marco Aurelio se consideran tres planos temporales desde su soledad de hombre-individuo: familia, sociedad, historia universal. Por otro lado, nuestro venir de un pasado e ir a un futuro puede darse de diversas maneras. En algunos casos, aun periodos que han durado siglos, “predomina el pasado hasta cubrir como con una especie de sombra el futuro”. Para Zambrano, aunque necesitamos “sostener nuestro pasado”, tiene que ser mientras avanzamos hacia el futuro, “equilibrio dinámico” en un “presente vivo”. Una crisis se define entonces como el momento en que pasado y futuro luchan, y quizá por ello es el instante en que las minorías sincronizan menos con las multitudes y entre sí. Unas minorías creadoras se adelantan “abriendo el futuro”, pero otras retroceden a un pasado idealizado e irreal: es la base anímica del reaccionarismo, “novelería” histórica que pretende no percibir ni abrazar su propio tiempo. Pero Zambrano busca en este libro una “ética

“políticos”; lo son, pero a fuer de filosófico-históricos. Ver María Zambrano (aut.) y Rogelio Blanco (intr.), *Persona y democracia* (Madrid, Alianza, 2019), 9-10. Algunos estudios colectivos destacan precisamente, al tratar de la razón poética como respuesta a la crisis de la modernidad, esa transición inmediata entre lo político y la concepción histórica, ver Pablo Armando González Ulloa Aguirre y Christian Eduardo Díaz Sosa (coord.), *María Zambrano. Pensadora de nuestro tiempo* (México, UNAM/Plaza y Valdés, 2009).

⁴⁸ Estas ideas son precursoras de la noción de “futuro pasado” en la teoría de la temporalidad histórica del historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006) y de la idea de comunidad de los humanos presentes, o *Togetherness*, en la filósofa y socióloga húngara Agnes Héller (1929-2019). Zambrano desarrolló también este tema en “La multiplicidad de los tiempos” en 1953, en *Delirio y destino* (Madrid, Mondadori, 2003), 113-123; aparece condensado en “Tiempo de nacimiento”, en Zambrano (aut.) y Mercedes Gómez Blesa (ed.), *Las palabras del regreso* (Madrid, Cátedra, 2009), 134-135.

de la historia” o “historia en modo ético” (Ibid., 42-45).⁴⁹ Para ello hay que descender “hasta las entrañas de la historia” y descubrir por qué ha sido trágica, pues

La historia *no es un simple pasar de acontecimientos, sino que tiene su argumento: es drama*. De ahí que su transcurrir no se produzca solo en la simple continuidad, sino que existan dinteles, situaciones límite, en las cuales el conflicto no puede permanecer. Y el conflicto amenazador entre todos hoy es el que proviene de una sociedad *no suficientemente humanizada* todavía, no apta para que el hombre prosiga su alba inacabable. Y el crimen, los crímenes, han sido ya cometidos. Ha llegado la hora del conocimiento. Lo cual implica la *conversión de la historia trágica en historia ética* aquí en Occidente (Ibid., 62).⁵⁰

La historia no espera al conocimiento.⁵¹ En épocas relativamente estables en creencias y que desarrollan reformas ya planeadas (como entre la segunda mitad del XVII y el primer tercio del XVIII, o de finales del XIX hasta la Gran Guerra, o en la *Pax Augusta* de los romanos) a los hombres de pensamiento y mando la estructura política se les hace transparente: los acontecimientos pueden ser previstos, “el hombre de Estado tiene algo del matemático que desarrolla una ecuación” y “todo peligro parece conjurado”. Pero hay masas internas que no llegan a esa luz, y otras exteriores que se ahogan. La irrupción de ambas hace cambiar la civilización.⁵² El saber era insuficiente, pero esto solo se ve cuando la catástrofe ha sobrevenido ya: es un saber trágico. En otro sentido también: en la diferencia entre el tiempo de la vida individual y el histórico, ya que, como Ortega ha mostrado, el ritmo de la historia es el de las generaciones, y cuando sobreviene una catástrofe se rompe ese relevo y las generaciones jóvenes viven una situación “extranjera”. Pero esta tragedia no sucede en las épocas “normales”. En realidad, la raíz trágica es más honda: que, desde Roma, el hombre occidental “ha cifrado su ser en la historia”, ha querido hacer la historia y lo ha querido absolutamente. Para salir de la tragedia y regresar a lo simplemente dramático, hay que aplicarse el helénico *nada en demasía*, “ni aun el afán de hacer historia”. La concepción histórica de Zambrano es una llamada a la *sophrosyne* y por ello una impugnación, como en el coetáneo Karl Löwith, de la presuposición escatológica de la modernidad secular (Ibid., 65-66).⁵³

⁴⁹ Zambrano aquí sintoniza con la idea que desarrollaron Gaston Bachelard (1884-1962) y Henri Lefebvre (1901-1991) como *rhythmanalyse* o examen de los ritmos de la sociedad, sobre una tesis previa del brasileño Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos (1889-1950). Bachelard la había comentado en 1936 en *La dialectique de la durée*. Asimismo, la idea zambraniana de un predominio del pasado o del futuro se anticipa en medio siglo a los “regímenes de historicidad” (2003) del historiador francés François Hartog.

⁵⁰ Nuestras cursivas para destacar: narratividad de la conciencia histórica, prehumanismo ontológico, direccionalidad con arreglo a valor.

⁵¹ Por ello señalará Zambrano que, lejos de apuntar a un conocimiento histórico que solo tiene acabamiento cuando ya todo ha terminado, se trata de “ejercitar el conocimiento histórico para dar lugar al ejercicio de la libertad”, ya que la perspectiva ganada ha de ser suficiente para permitir la acción y no solo la contemplación de lo pasado (ibid., 89). Este es ya un cierto mandato metodológico, que correlaciona la historiografía con el pasado que aún es operativo en el presente (lo que Héller llamaba el *present Past*).

⁵² Es clara aquí la influencia de los conceptos de proletariado interno (los esclavos) y proletariado externo (los bárbaros) surgidos en la teoría de la historia de Arnold J. Toynbee, que Ortega había descalificado acerbamente en su ciclo de lecciones en el Instituto de Humanidades en 1948 en Madrid.

⁵³ En 1949, la Universidad de Chicago había publicado, de Karl Löwith (1897-1973), *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. En 1953 se publica la versión alemana; la española, de Justo Fernández Buján, apareció como *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid, Aguilar, 1956), es decir,

Lo trágico ha procedido de que en toda sociedad hay un ídolo y una víctima. No hemos sabido superar el umbral en que la sociedad deje atrás su “constitución idolátrica”, esto es, de regirse por las leyes del sacrificio. Pues el ídolo es una imagen desvaída de lo divino, una usurpación. La Revolución Francesa muestra al ídolo convertido en víctima y viceversa, pero ¿corresponde esa mecánica social a una civilización cristiana? En el cristianismo, Dios y víctima coinciden: ello debiera habernos librado de la adoración de un ídolo y de la necesidad de que haya siempre un condenado (Ibid., 66-68). La historia trágica se mueve a través de personajes que son “máscaras”, pero la extrema tragedia del siglo XX requiere ya pasar de la máscara a la “fase humana”, a “una historia hecha tan solo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración”. “Dionisos es también el dios de la historia”: con la máscara se comete el crimen como si fuera ritual, con personajes que se sienten semidivinos, poseídos por la “*ybris*”. Pero la grandeza del hombre no se centra en ser personaje, sino en ser *persona*; pues “el personaje, por muy histórico que sea, lo representamos, mientras que persona, lo somos”. De hecho, la persona no solo es “el valor más alto”, sino “la *finalidad de la historia* misma” (Ibid., 70-71).⁵⁴ Cuando todos vivan como personas, el hombre habrá hallado su “lugar natural” en el universo.

Además de tragedia, la historia es *juego*, no en el sentido de entretenimiento, sino en el de exploración o invención. Por ello la impulsan sobre todo los jóvenes. Aunque lo ideal sería que los elementos directivos integrasen virtudes de las tres edades: el “ensimismamiento” del niño, la “acometividad” del joven y la “serenidad” del maduro, con su “poder de regulación” para “neutralizar las demasías de la historia” (Ibid., 78). Estas demasías guardan relación con la peculiar posición de Occidente. Pues ha respondido a la tragedia de la condición humana (indigencia, ignorancia, libertad) con la tesis del hombre a partir de una “naturaleza” que es racional: en el mundo, de un modo oculto que hay que ir descubriendo; en el ser humano, de modo inmediato. El hombre, así, ha sido horizonte para sí mismo. Esta fe humanista apunta a la persona como algo radical y nuevo, y la cuestión entonces será construir una sociedad capaz de albergarla.

La marcha de Occidente, indica Zambrano, ha ido “inexorablemente encaminada” a esa sociedad. Sin embargo, esa misma fe humanista ha edificado el mayor obstáculo: el “absolutismo” (Ibid., 86). Diferente de los despotismos orientales, el *absolutismo occidental* comenzó con el endiosamiento de los emperadores romanos y ha llegado hasta el endiosamiento de un personaje en los totalitarismos del siglo XX. Absolutismo lo hay espontáneo (proviene sólo del querer) o metódico-sistemático. El primero es el anhelo que surge del vacío del hombre y se proyecta al exterior, con efecto destructor. Por ello, “ser conservador no es algo espontáneo”, advierte. El orden moral y social parece coactivo, aunque lo verdaderamente moral debe evitar la coacción y así el orden moral auténtico es aquel en que el hombre, dominando su espontaneidad destructiva, ya no lo hace por medio de imposiciones. Pero el anhelo es expresión de algo más profundo y humano,

estaba disponible al escribirse *Persona y democracia*. La conclusión de Löwith, *Meaning*, 203: “There are in history not only “flowers of evil” but also evils which are the fruit of too much good will and of a mistaken Christianity that confounds the fundamental distinction between redemptive events and profane happenings, between *Heilsgeschehen* and *Weltgeschichte*.” Reexamen recentísimo es la tesis doctoral de Xavier Casanovas Combalia, *El precio de la fe en el progreso. El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith* (Universitat de Barcelona, mayo 2023, dirigida por Josep Maria Esquirol Calaf), <https://is.gd/kH9ucT>.

⁵⁴ Nuestra cursiva. Es clara la concordancia de esta tesis con la de Ímaz, y ambas con Kant.

que es *la esperanza*. Estamos siempre en una situación que, por esperar, ya vamos trascendiendo, como en movimiento hacia aquello que esperamos. Es, por tanto, el nuevo modo de entender la historia a base de “situaciones”, como ya Ortega había apuntado. Situaciones que van variando con los desplazamientos de la esperanza. La constatación de cómo se ha reprimido ese *impulso primario de esperanza* nos indica lo poco humana que ha sido la historia:

El ritmo de esperar, en cuanto hace a la historia, ha oscilado frenéticamente entre estallidos de esperanza y caídas en la desesperación, separados por largas pausas de esperanzas retenidas, a modo de pantanos. Sólo cabe esta denuncia: la irracionalidad profunda de nuestra historia (Ibid., 96).⁵⁵

4.2.2 / Humanizar la sociedad

Para dejar atrás el absolutismo occidental necesitamos conjugar las dos dimensiones esenciales de la vida humana: *libertad y tiempo*. Así se podrá humanizar la historia mediante la razón viviente. Zambrano atribuye la falta de este proyecto a la ausencia de una “concepción del tiempo” e incluso a que no haya “una cierta fenomenología del tiempo en la vida humana”. Así, la temporología se convierte ahora en parte esencial de la historiología. Pero el conocimiento del tiempo no puede ser puramente teórico, sino un “saber tratar con él”, convertirlo en “camino de libertad” (Ibid., 127).⁵⁶

Humanizar la historia implica *humanizar la sociedad*, ya que “la sociedad es el lugar del hombre”, esta criatura “abierta a la esperanza y sujeta a la necesidad”. Y es que entre la naturaleza y la soledad, entre la ruptura con el entorno y la interioridad que asusta, está lo social, aportando seguridad, certidumbre. De este modo la sociedad se torna análoga a una naturaleza; dicho de otra manera, lo social es “lo natural para el hombre”. Mas no enteramente natural, porque lo que observamos en la historia es el “cambio incesante” de las sociedades. El hecho mismo de que haya historia revela que ninguna sociedad ha sido enteramente humana, adecuada (Ibid., 133-138). Y ello obedece a la dialéctica entre individuo y sociedad, agravada en la contemporaneidad. Pues, aunque nos parece que la sociedad está compuesta de individuos, esto solo ha llegado a ser creencia a partir de la idea liberal, que subyace a la democracia. Es más una verdad futura que presente (ambigua) o pasada (errónea o puro mito de los orígenes de un “contrato” entre individuos). Zambrano apunta que tanto Marx como otras revoluciones occidentales han querido fundar lo nuevo en el pasado, con una cierta nostalgia de paraísos perdidos. Pero resulta que “en nuestro tiempo no podemos hacer descansar el futuro sobre el pasado conocido” (Ibid., 139-140).

Si la historia es “sistema”, como postula Ortega, no lo puede ser al modo de los “sistemas lógicos”, que parten de principios y descienden a las conclusiones. Más bien la historia se entiende desde el principio a posteriori, pues

El sistema que es la historia tiene su “fundamento” en el futuro, en aquello hacia lo que tiende; y que, una vez se precisa en su aparición, se da a conocer como algo a lo cual todas las etapas y todos los sucesos apuntaban en una u otra forma, incluida aquella en que toda historia humana parecerá ser una profecía, prehistoria, agonía y lucha que antecedió a la historia del hombre en su plenitud, quizá ya menos “histórica” (Ibid., 140).

⁵⁵ La noción de frenesí apareció en Bergson y fue retomada por Ferrater, ver sección 3.3.

⁵⁶ Justamente, el tema del tiempo remite a la gestión de ciclos generacionales y crisis, por lo cual entronca con la historiología de Ferrater y también con el progresismo moral de Ímaz.

Pues bien, el problema entre individuo y sociedad viene de haberlos creído coetáneos, existentes desde el principio y por tanto en lucha. De ahí la pugna entre los “individualistas”, hasta llegar al extremo de la sociedad, el Estado, en el anarquismo; y los que elegían la sociedad, también en su extremo, el estatalismo. Este extremo es el de mayor trascendencia y fue establecido por Hegel, que lo convierte en sujeto adecuado de la moralidad y protagonista de la libertad. El individuo concreto es solo un “momento” del Espíritu encarnado en el Estado. Y así este, en su virtud, resulta deificado, y es absoluto frente al individuo. “Hegel, que descubrió la enajenación del individuo, sume en ella a todos los hombres al desposeerlos de su carácter de ser sujetos de la historia” (Ibid., 142). A su vez, los individualistas han partido de la sociedad como suma o agregación de individuos, como en Rousseau. Pero aquí se confunde la finalidad con el origen. Hay una tendencia de Occidente a fundamentar en el origen y, sin embargo, la lógica de la historia “no se construye al modo de premisas y consecuencias, sino en la forma de una razón narrativa” (Ibid., 143). Que la plenitud del individuo sea ser *persona*, es decir, *individuo dotado de conciencia* (“que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo”), revela que el individuo es algo que ha surgido recientemente. La aparición del individuo en la historia es un “cambio revolucionario” en el que la filosofía sustituye a la sabiduría, al aparecer la necesidad de “dar cuenta” (Tales de Mileto) y luego de presentar la conciencia (Sócrates). Usando las nociones orteguianas, Zambrano resalta que las creencias pertenecen al pasado, mientras que las ideas son hijas de la duda, por tanto de la soledad del individuo y, como pensamiento suyo, van hacia el futuro.

En rigor, el individualismo es un fenómeno moderno, en cuanto generalizado. Zambrano rastrea su origen histórico en el individuo privilegiado (el faraón egipcio, por ejemplo), que aparece con la máscara no humana, de divinidad. En la *polis* griega, el individuo es ya simplemente humano. Este presupone la existencia de una “clase” de hombres libres e iguales. Clase y no casta, pues la clase es propiamente social (a diferencia de la comunidad de sangre por ancestro común): así surgen a la vez individuo, clase social y democracia. Configuran un espacio donde el pensamiento y la palabra existen por vez primera: “la palabra que es arte y pensamiento” (Ibid., 147). Ello determina una diferencia entre sociedades “primarias” o “primitivas”, dominadas por un sagrado que no es aún divino, y de ahí el terror, el tabú y la falta de libertad, y por otro lado la sociedad “sui géneris”, “en sentido estricto”, “en sentido propio” o “propiamente dicha” (Zambrano usa las cuatro expresiones como sinónimas), única en que el individuo “actúa y tiene vigencia”. Entre ellas, se sitúa la “sociedad intermedia” de tipo oriental o egipcio, con dioses más abstractos que dejan algún espacio vital al individuo y a su intimidad (como en los seguidores de Osiris) (Ibid., 149-151).

La ciudad griega, primera “forma de vida democrática”, permite que el hombre aparezca ya sin máscara (la semi-naturaleza), solo como ser humano. Y como es Atenas la que habilita al hombre Sócrates, se manifiesta esta sincronía social-individual. Pero entonces el imaginario extraterrestre de Zambrano nos preguntaría si ya se ha descubierto para siempre la “sociedad adecuada”. Sabemos que no es así, y que ello es la fuente del pesimismo, raíz de importantes filosofías e ideologías; pero también raíz del optimismo utópico, que cree que establecer la condición sociológica es suficiente para alcanzar el estado óptimo. Ambas actitudes olvidan la verdad: que el hombre es “criatura en trance de continuo nacimiento” y que está destinado a evolucionar de modo “dramático”, en “lucha” (trasunto este de la *ungesellige Geselligkeit* de Kant, insociable sociabilidad) (Ibid., 157).

4.2.3 / De la biología a la biografía ⁵⁷

Por ello, Zambrano se da cuenta de que no basta esta génesis, por así decir, sociológica del individuo, sino que tiene que ser propiamente antropológica y aún más: biológica y cosmológica. Y así, con una atmósfera argumental curiosamente similar a la de Alfred North Whitehead, emprende una fundamentación *biosófica* de la base de la historia y de lo que está más allá de ella.⁵⁸ Pues, si existe la historia, es porque alguna dimensión de su protagonista se sitúa más allá de ella, no se agota en ella. Esto es característica ontológica general de la vida: es ensayo, aventura, “la vida viene del futuro”, con un esfuerzo continuo y un “difícil equilibrio”. De ahí esa conjunción de fragilidad de lo viviente e infinitud de la vida. La indigencia del viviente “le exige poder, apoderarse de lo que le falta”: es la “fatalidad de destruir para vivir”. Al mismo tiempo, se produce en exceso sobre lo consumido, hay un plus, y con ello lo viviente “trasciende desde su principio”. Y así surge la diferencia-sujeto, al darse “lo uno y lo otro”.

De este modo, cada especie es “un teorema de la vida en el espacio-tiempo”, y el ser vivo tiene acumulada en su forma actual una larga historia de ensayos (estaba muy difundida entonces la teoría de la recapitulación de la filogenia en la ontogenia, idea popularizada por el alemán Ernst Haeckel a partir de 1866). ¿Y el hombre? Siguiendo a Ortega, Zambrano fija su diferencia ontológica en el “ensimismamiento”, en la “vacación” que le permite entrar en sí mismo en vez de estar, como el animal, permanentemente absorbido por las circunstancias exteriores. Así, *la soledad y la historia son al hombre lo que el medio ambiente es al animal*. Surge así un tiempo distinto, en que el hombre va más allá de la historia, pues “si no difiriese en algo de la historia que hace, sería como el mono de la historia” (Zambrano, 1956, 165). Lo especial del hombre como aventura es su modo de adentrarse en el tiempo, generando frente al tiempo exterior del trato con las cosas esos *tiempos interiores*. Es decir, aunque el individuo surge socialmente, Zambrano hace residir su clave en la interioridad ontológica, la soledad (en esa “vida solitaria del alma” que Husserl menciona en su semiótica de las *Investigaciones lógicas* que Gaos había traducido).

Que la historia viene siendo un continuo sacrificio de la personalidad individual lo ha mostrado el siglo XX, con los campos de concentración nazis, con los procesos del régimen estalinista. Zambrano señala “el carácter invertido de los sacrificios de nuestros días”: en ellos se exige aquello que se niega o desconoce, la persona misma. Pero al hacerlo “para la sociedad del futuro y el Estado del presente”, no hay propiamente sacrificio, sino “pura supresión”, exterminio. Este es ilusorio, porque

⁵⁷ La tematización de la diferencia biología/biografía se encuentra ya, por ejemplo, en Miguel de Unamuno, “Biografía y biología”, *El Liberal*, Madrid, 8 de mayo de 1921. Unamuno no cree en la sociología y prefiere considerar que la historia misma podría llamarse “sociografía”, ya que es “la vida pública del espíritu”.

⁵⁸ Whitehead, A. N. (1934). *Nature and Life*. Chicago: The University of Chicago Press. La vida es también el momento clave en *El sentido de la muerte* de Ferrater (1947), núcleo de su posterior *El ser y la muerte* (1962), integracionismo que madura, ya en época postexiliar, en *De la materia da la razón* (1979). Aunque sin duda la inspiración biosófica directa de Zambrano es la obra de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducida por José Gaos, y que posiciona al espíritu frente a la vida orgánica en general: “El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, no están en sí perfectos —prescindiendo de su paulatina compenetración mutua, como fin último—, sino que se desarrollan a través de sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida universal” (Scheler, 1938, 106-107). Itálicas Scheler.

nunca se llegará a la sociedad homogénea y sin individualidad, debido a la dinámica biológica: el movimiento histórico se da por la continua aparición de generaciones y estas, aun involuntariamente, siempre introducen cambios. Y no solo porque se encuentran una realidad ya diferente de la anterior, sino porque depende de que “ser hombre es ser persona, y persona es soledad”, soledad en la convivencia. La soledad es su absoluto. Por ello nadie que viva como persona puede estar adherido totalmente a una forma de vida. “Eso desconocido” que es soledad y libertad está más allá de nuestros productos (Ibid., 170-171).

De ese absoluto nacen el “no” y el “sí”. Y si hay diferencias entre seres humanos, es porque no todos son igualmente activos en esta personalización: “se requiere la decisión de invocarla y, una vez despierta, vivir desde ella”. Libertad y responsabilidad que hacen que la persona resulte “imprevisible”. Y por esto no le conviene el concepto de “porvenir” (que es lo previsible, lo aproximadamente calculable), sino el de “futuro” (lo no revelado, pero que cuando se revela se ve como insinuado desde el pasado). Sin el elemento de la imprevisibilidad, el hombre quedaría amarrado al pasado, del que sería mera prolongación y repetición. “Si el futuro se cierra, existe solamente el pasado y el presente se torna irreal” (Ibid., 174).

Pero entonces surge el problema de la relación con los demás hombres: ¿es ineludible el conflicto entre el hombre, en tanto que persona portadora del futuro, y la sociedad como obra ya realizada en el pasado? Por un lado, no hay sociedad “creadora” sino metafóricamente: la creación viene del individuo. Por otro, esa creación se da en sociedad, revierte a ella. Y la sociedad es tradición, peso de lo pasado. No es posible romper absolutamente con ello,⁵⁹ ni siquiera en el experimento mental de crear *ab ovo* una sociedad, pues pronto habría un gesto que se tomaría como el pasado, porque “previamente a todo acontecimiento memorable, está el sentir del hombre, el sentirse *venir de algo*” (Ibid., 177). Pero nuestro modo de proceder es con cierta prisa: para hacernos de espacio de maniobra vamos enviando todo hacia el pasado, donde se estratifica. Y necesitamos recuperarlo para analizarlo, rememorar, hacer memoria, revivir para volver transparente. Ahí reside la necesidad del conocimiento histórico. “*El que haya historia depende de que, al haber sociedad, hay pasado, y al ser el hombre persona, hay futuro*”, resume Zambrano (Ibid., 180, *cursiva nuestra*). Con el conocimiento histórico, el hombre unifica el pasado (contrarrestando el hecho de que el tiempo es desgarró) y se hace más uno, y va, en busca de la verdad, descubriendo en él un orden.

Una idea muy original de María Zambrano es que algunas cosas presentes las podemos vivir *como si fueran pasado*, es decir, situándonos en la perspectiva de un futuro que las recordará. Eso significa que son futuro y que su sentido histórico se desvelará cuando el “hoy” entre en crisis y advenga ese futuro pleno. Sostener esas claves “de lo que está pasando” es un sacrificio de la persona ante las calumnias o desdenes. Vivir el presente como el pasado de un futuro del que poseemos convicción, sin duda, energiza la acción aun en la (provisional) derrota. Pero recordemos que el anticipado futuro, que da sentido a nuestro presente como su pasado, es en el fondo una apuesta sin garantías.

⁵⁹ Esta inevitabilidad de la tradición hace que resulte superfluo el gesto hierático del tradicionalismo, y en esto Zambrano continúa la crítica de Unamuno durante la Segunda República a un tradicionalismo español que veía artificialmente hinchado por emulación del ademán extremo del tradicionalismo francés. El esfuerzo por salvar la tradición española frente a los tradicionalistas españoles fue constante en la filosofía exiliar de la historia.

4.2.4 / Democracia, minoría, persona

La democracia tiene su umbral de concepto: es “la sociedad en la cual no solo es permitido, sino exigido, el ser persona”. Zambrano prefiere “persona” a “individuo” porque este sugiere antagonismo con la sociedad, lo irreducible negativo, mientras que aquella es el individuo con lo irreducible positivo: no es solo diferencia, sino también un “más” (Ibid., 183). Esta noción heterodoxa no se opone a la tradicional de “gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo”, sino que la implica y trasciende: es el régimen que contribuye al proceso de humanización de la sociedad, en vez de retardarlo o querer anularlo. Para entender que un término tradicional como “democracia” necesita una nueva definición, Zambrano apela también a una semántica histórica del concepto de “pueblo”. Aquí ha pasado como con “individuo”, un desplazamiento de sentido. Originalmente “pueblo” se opone a la aristocracia, a la élite; pero ha llegado a significar simplemente el conjunto de los hombres, el *Ecce homo* de una comunidad. Idea que surgió en la Edad Media de España.⁶⁰

Los pueblos han vivido en una mezcla o vaivén, en un “ritmo”⁶¹ entre la esperanza y la desesperación, que rara vez alcanza lo extremo. Cuando la esperanza se actualiza, es un momento de peligro, pues antes de volver al “ritmo secular” se desata el impulso destructivo, como se observa en las revoluciones. En ese despertar del pueblo hay dos posibles desviaciones en el lugar del líder o persona responsable: especular con el “hambre de bienes” del pueblo, y estamos en la demagogia; o agredir al pueblo, con “abuso de la ideología”. El camino justo de la democracia debe eludir ambas tergiversaciones (Ibid., 195-196). Con ello la filosofía de la historia se ha transformado en proyecto político constituyente: de la biosofía pasamos a lo jurídico y pedagógico.

Demagogia: el problema de hablar del pueblo y al pueblo. Gran mal contemporáneo. En realidad, las tendencias democráticas y liberales siempre presuponen que habrá una transformación del pueblo. Pero la demagogia es adulación y desmotiva del esfuerzo que requiere toda transformación (para los demagogos, las presuntas soluciones siempre son fáciles): se trata solo de dar satisfacciones. Si consideramos el pueblo como clase, puede oponerse a otras (minorías, por ejemplo) y dar lugar a una democracia donde unas clases aplasten a otras; si consideramos el pueblo como totalidad, puede oponerse al individuo y entonces tenemos una democracia totalitaria. El demagogo degrada al pueblo, lo considera masa y aspira a ser él mismo el único individuo frente a la masa (indudablemente aquí pensaba Zambrano en figuras como Mussolini o Hitler) (Ibid., 198-199).

El concepto de “masa” nos remite a Ortega y Gasset y su libro célebre de 1930. Zambrano recurre entonces a la semiótica para distinguir entre pueblo y masa. Las formas expresivas del pueblo se caracterizan por la objetividad y la forma indirecta, como de sabiduría de la tradición y una secreta esperanza, mezcla de sobriedad y riqueza, con una gran variedad de verbos; las expresiones de la masa, en cambio,

⁶⁰ “El pueblo vino a ser la realidad radical. “Nosotros, que valemos tanto como Vos y que todos juntos somos más que Vos”, les decían a los monarcas de Aragón los súbditos, cuando en las Cortes recibían su juramento. Pues esta manifestación del pueblo como realidad radical tiene sus raíces en la Edad Media y, por extraño que parezca, en España. Y coincide con el hecho de que en la Edad Media -consecuencia sin duda del cristianismo- la persona humana emergiera, se incorporase, como despertando de un sueño” (Zambrano, 1956, 189).

⁶¹ Ver el concepto de ritmos históricos en la teoría de las crisis de Ferrater, en sección 3.2.

son de escaso repertorio, abundan en adjetivos e interjecciones, un lenguaje “por esencia agresivo, desafiante y dogmático”. En realidad, este lenguaje para masas, esquemático, no es simplificación del habla popular, sino, paradójicamente, “del lenguaje racionalista del hombre culto moderno” (Ibid., 205). Parecería entonces que la masa no es sino el pueblo degradado por alguna minoría que ha caído de su poder. Toca entonces analizar el concepto, tan orteguiano, de “minoría”: grupo multclasista unido no por el nacimiento, sino por la finalidad. Pues la “clase” viene del pasado y es estática (por eso toda conciencia de clase es “reaccionaria”), pero la “minoría” se proyecta hacia el futuro (cuando degenera, se torna en una clase como las demás). Y eso es como el individuo, semejanza de la persona. De ahí la diferencia entre sociedades que dejan libertad a las personas y sociedades que las anulan.

La sociedad a imagen de la persona se halla solo en “estado naciente”. Aunque hay motivos para cierto pesimismo sobre Occidente, considera Zambrano, contra Oswald Spengler, que “no puede haber llegado a la decadencia aquello que no se ha logrado” (Ibid., 209). Si la cultura de Occidente, con su esencial humanismo, se hunde en la catástrofe, tendrá que venir otra a tomar ese relevo. Por ello Occidente tiene que dejarse influir por otras civilizaciones, al tiempo que influye sobre ellas: porque su alcance no es un “nacionalismo occidental”, sino un universal antropológico.

En esta democracia que alborea en Occidente, lo más característico para Zambrano es, por un lado, la función de minoría y su conexión con el pueblo y, por otro lado, la mudanza de figura y función de este. Justamente cuando el pueblo empieza a totalizarse, se encuentra solo y necesita la dirección de las minorías, para no caer en la masa o salir de su masificación transicional. La filósofa malagueña esboza así una secuencia de momentos decisivos en la influencia de las minorías: (1) cuando el pueblo no puede seguir con su acción tradicional, la minoría surge y lo despierta, es el momento revolucionario, pero a la vez del “entrenamiento” en la libertad, por ello de crímenes y errores, momento trágico por esencia, que tiende a aniquilar a la propia minoría despertadora; (2) esta entonces se vuelve reaccionaria, deja de creer en el pueblo, y es el momento de la nostalgia del pasado, romanticismo político y social que sigue a toda revolución fracasada. Por tanto, las minorías han sido vanguardistas frente al pueblo y reaccionarias frente a la masa. Pero después hay minorías audaces que se arriesgan a conducir a la masa (y así de raíces románticas del XIX surgirán ideologías totalitarias del XX). En el instante histórico del libro de Zambrano, efectivamente se ve una situación negativa de la democracia, un gran problema de actualización. Necesitaba su filosofía un análisis más concreto del siglo.

Porque es un siglo en el que la democracia ha pasado por su infierno y todos con ella. Los regímenes totalitarios, por afirmarla y negarla al mismo tiempo, en el escenario de las masas deshumanizadas posteriores a la Primera Guerra Mundial, tanto los proletarios económicos (con o sin trabajo) como los antiguos señores, proletarios históricos por la derrota: “Alemania toda ha sido un país proletario, el que más, quizá de toda Europa”, porque en la Europa guerrera y dominadora del imperialismo nunca llegó a serlo de verdad, no alcanzó a mandar. No le fue suficiente su sello en ciencia, filosofía, música... El nazismo, invento de minorías, hizo de vaso comunicante entre proletariados diferentes, y transmitió a la masa el resentimiento del proletariado histórico. Precisamente el resentimiento es lo típico del proletariado y subraya Zambrano que esa pasión es una gran fuerza aglutinante, que solo necesita

un mínimo de ideología para recibir forma discursiva: una mitología fabricada a precios económicos por “intelectuales” de poca fatiga (ibid., 215-216).

La existencia de una *minoría intelectual* es típica de la democracia: solo en ella produce la “opinión pública”. Pues la función de intelectual es “mediadora” y por eso puede ser “demoníaca”. Pero precisamente el caso alemán muestra la vigencia honda actual de la democracia, pues hubo de disfrazarse de democracia, con una mitología alucinógena para las masas, cuyo resultado solo podía ser la muerte. Zambrano, a partir de esta experiencia radical, propone, entre la visión infernal y la paradisíaca, el *método o camino intermedio del Purgatorio*, metafóricamente hablando. Supone renunciar a todo absolutismo y adaptarse a la realidad compleja, dinámica, constructiva que es la humana. Pero para no caer en el mero discurrir, se necesita una “doble fidelidad”, a saber, fidelidad a lo absoluto y a lo relativo. Esto, que parece paradójico, se viene conociendo de siempre como “ética”: que es “el modo propio de vida de la persona humana”, es decir, querer algo absoluto (el valor) pero quererlo en el tiempo (en proceso de aplicación) y a través de las “relatividades que vivir con él comporta”.

Así, la democracia significa “incluir la vida social en la moral”, que la persona incluya en su área decisoria a la sociedad. No solo hay diversos caminos hacia el pasado y el futuro, sino una multiplicidad del propio presente: el mío, el de otros. El presente de la convivencia debe ser, pues, “armonización” de esos presentes que varían con las personas, clases y grupos. Se requiere, por tanto, una movilidad a través del presente, buscando una “armonía de los tiempos” (Ibid., 220-221). De este modo la democracia es unidad en la multiplicidad y consideración de las diferencias, sin absolutismos. Porque en el absolutismo subyace un miedo ancestral a afrontar la realidad humana y/o no-humana: la democracia es el régimen más libre de esa fobia o terror primario que apuesta por la quietud como seguridad, estatismo que aún persiste en la mente de Occidente. Sin embargo, aduce Zambrano, “*no hay una razón para que la imagen del orden sea la de un edificio más que la de una sinfonía*”. La sinfonía nos exige participación: un orden que se hace ante nosotros y en nosotros. Así también la democracia es algo que hacemos y sostenemos entre todos. Por eso el orden democrático está más cerca del musical que del arquitectónico (Ibid., 224) [cursiva nuestra]. En suma, el hombre occidental tiene que estar dispuesto a quitarse su máscara, renunciar a “personaje” de la historia y elegirse como persona, lo que implica elegir a todos los demás hombres. Ese no es el final de la historia sino, más bien, el comienzo. Dicho de otro modo, la clausura de la historia sacrificial (Ibid., 226). Con esta argumentación, el eudemonismo queda como posibilidad de un humanismo liberal convertido en democracia pluralista, sobre cuyo progreso influyan los mediadores intelectuales imbuidos de la ética de la personalización.

4.3 / Sueño y pesadilla de España

No obstante, la filosofía de la historia de Zambrano nunca se limitó a enunciados generales universales, y ni siquiera a enunciados sobre historia de Europa, sino que España fue objeto de aplicación filosófica ya desde la guerra civil. El esfuerzo hermenéutico de Zambrano ante la cuestión española fue uno de los más sobresalientes del exilio, como cabía esperar en una alumna de Ortega, admiradora de Machado y lectora ferviente de Unamuno.

Si Don Quijote parece la figura que mejor representa a España, es porque se lee como un fracaso histórico (es decir, en el mundo real) que ha sido triunfo

antropológico (en la dimensión del ideal humano).⁶² Una de las más razonables interpretaciones coincide en que el ideal caballeresco-católico del imperio español era una demencia surgida de lecturas anteriores histórico-teológicas del destino manifiesto de España al combinarse Reconquista medieval, unificación renacentista, descubrimiento de América y ampliación imperial europea. Tanto los escritos de Fray Antonio de Guevara (España renacentista de Carlos I) como los de Diego Saavedra Fajardo (España barroca de la Guerra de los Treinta Años) mezclan ideario de política cristiana y evocación de la antigüedad clásica (un Marco Aurelio cristianizado, en Guevara) para definir una norma muy distinta del naturalismo de las teorías de Maquiavelo o Hobbes. Locura política que se atribuye a los demás, como en el diálogo propagandístico *Locuras de Europa* (1645) de Saavedra, quien exhorta a varias naciones a volver a la senda de Roma y de su brazo temporal español, frente a las ambiciones puramente políticas de Francia.⁶³

¿Quién era el verdadero loco, el que seguía la razón de estado moderna o el que pretendía modularla con un ideal cristiano? En todo caso, aspiración de España a la superioridad moral, a fijar el listón de humanidad para tallar a todos los demás. Muchos exiliarios argumentarán esta *necesidad de hispanidad* para completar la humanidad. En Zambrano era una convicción desde la guerra civil. En ello salió más unamuniana que orteguiana. Precisamente, una de las máximas diferencias entre la teoría de la historia de España de Unamuno y la de Ortega es que solo en el primero hay esta exaltación normativa de lo español, mientras que en el segundo el estándar fue Europa pero, tras la quiebra de la Primera Guerra Mundial, tuvo que forjar una idea liberal más abstracta, en principio republicana, para finalmente, en las traducciones de *La rebelión de las masas* durante la guerra civil y exilio, acogerse a la monarquía parlamentaria británica como ejemplo de unión de tradición y futurismo.⁶⁴ Tanto Zambrano como Ferrater estaban entonces de acuerdo con Unamuno (aunque no sobre la valoración por este, entre julio y octubre, de la sublevación de 1936), e Ímaz lo hubiese compartido siempre que se considere lo español como expresión de lo europeo y no como antagónico.

La pugna de Zambrano por armonizar las “españolologías” de Unamuno y Ortega entre sí y con su propia experiencia dramática proporciona la pauta para su apasionante filosofía de la historia de España. Y no se trataba solo de la archiconocida *tesis de la desviación española*, un poco inconsistente en aquellos momentos en que

⁶² Zambrano así lo consideraba ya desde 1947. Pues forman parte de *España, sueño y verdad* (1965), antiguos artículos, como “La ambigüedad de Don Quijote” (publicado como “La mirada de Cervantes” en *Asomante*, 3, 1947); “La ambigüedad de Cervantes”, *Sur*, 150, 1947; y “Lo que sucedió a Cervantes”, *Ínsula*, 116, 1955). Quiere esto decir que la parte cervantina de *España...* es incluso anterior a *El hombre y lo divino* y al fallecimiento de Ortega.

⁶³ Entre los exiliarios de 1939, Saavedra Fajardo fue objeto de especial y temprana atención por parte del sociólogo Francisco Ayala en 1941, ver supra, nota 36. A la moral resultadista del poder en *El príncipe* de Maquiavelo, Saavedra opone su *Idea de un príncipe cristiano, representada en cien empresas* (1640). Ver el “síndrome hispano” en José Luis Villacañas Berlanga, “El final de la Edad Media”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19, 2008, 75-80. Ver también Saavedra Fajardo (aut.) y Gregorio Mayans (ed.), *República literaria y Diálogo de las locuras de Europa* (Madrid, Imprenta García, 1819), 109-170.

⁶⁴ En el “Prólogo para franceses”, Ortega había descrito al inglés como “señor de sus siglos” que, con su síntesis de tradición y apertura, ejemplificada en la reciente coronación de Jorge VI, iba con una ventaja de medio siglo sobre el resto de Europa. Simbolismo monárquico llamativo en un filósofo que seis años antes había firmado un demoledor alegato republicano, “*Delenda est monarchia*” (1930). Confesión indirecta de que los monárquicos anglófilos como Romanones podrían haber estado más acertados, a fin de cuentas (Ortega, 2010, 370-371).

Europa misma se estaba suicidando, es decir, desviando de su camino óptimo. Si España se desviaba de la Europa desviada, ello, de facto, podía resultar *virtud* más que defecto: en este juego de desvíos pasados y presentes se forja la teoría histórica de Zambrano sobre España.⁶⁵

Desequilibraríamos mucho la distribución temática del presente estudio si quisiéramos exponer de lleno la filosofía zambraniana de la historia española. Recordaremos, pues, que se trata de solo “aproximaciones de caso” en materia filosófico-histórica. Por ello, nos vamos a centrar solo en unos pocos puntos que ofrezcan un buen acercamiento a la Zambrano “españósofa”: (1) su visión de la guerra civil desde la óptica histórico-universal; (2) su teoría de la decadencia de España leída en su literatura; (3) su examen de la “españolología” de Ortega y Unamuno; y (4) algunas consideraciones sobre la historiografía y las historias a propósito de la obra de Benito Pérez Galdós. Aquí hemos de dejar de lado textos sin duda interesantes, pero esta selección nos permite abordar libros como *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *La España de Galdós* (1960) o *España, sueño y verdad* (1965).

En los escritos de la guerra civil (*Los intelectuales* se escribió en Chile; es curioso que cinco años después, en medio de otra guerra, Santiago sea también el lugar de meditación de Ferrater sobre España y Europa), María Zambrano sustancia dos tesis fundamentales de intenso nacionalismo cultural. En primer lugar, se va produciendo esa transformación de “pueblo” = parte de la sociedad a “pueblo” = toda la sociedad, que hemos visto culminará en *Persona y democracia*. Zambrano tenía plena conciencia de clase media acomodada. En un texto rememorando su experiencia del 14 de abril de 1931 en Madrid, cuenta que, tras presenciar cómo Miguel Maura desplegaba la bandera republicana y proclamaba el nuevo régimen, los hombres (su padre y su cuñado) fueron a Telégrafos a enviar unos telegramas, y ella y su hermana Araceli quedaron solas en la calle, vestidas “de señoritas” (“Yo iba de azul celeste, color nada revolucionario”, escribe); y entonces llegaron “aquellos hombres pequeñitos, españoles, indígenas”.⁶⁶ Durante la contienda, el pueblo se convertirá para Zambrano en el sujeto heroico y abnegado de una historia nacional que posee alcance universal, ya que en España se lucha contra la internacional del fascismo y, por tanto, su victoria lo sería para todas las democracias. En el texto antes mencionado se llega a comparar el gesto de uno de los hombres, con su camisa blanca y brazos extendidos, al de los fusilamientos de Goya. En el imaginario republicano, se trata de una nueva guerra de independencia, esta vez frente a italianos, alemanes y moros marroquíes. La segunda tesis opone el realismo vitalista español al fascismo como dolencia europea. Para Zambrano, el fascismo era una desviación extrema del problema del idealismo europeo, que había exaltado la razón, pero olvidado el alma y la vida. En cambio, España, que se había resistido a la modernidad, se había convertido en una suerte de reserva espiritual (Zambrano, 1937, 92-93).⁶⁷ Y esa es una tesis que repetirá en su primera obra importante, nacida tempranísimamente en el exilio, *Pensamiento y poesía en la vida española*:

⁶⁵ La tesis de la desviación, naturalmente, resurge cuando Europa reemprende una senda democrática pero España queda en el grupo de las excepciones antiliberales, es decir, en 1945-1975, lo que coincide con la fatal prolongación del periodo exiliar republicano. Prolongación que consolida la discontinuidad.

⁶⁶ Zambrano, *Palabras*, 107.

⁶⁷ La cultura española, al resistir al idealismo europeo del XIX, se habría escindido entre su tradición vital y los importadores de dicho idealismo. En reacciones agrias como la de

Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el *tesoro virginal dejado atrás* en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Nos hemos reprochado muchas veces nuestra *pobretería filosófica* y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza (Zambrano, 1939, 115-116).

Zambrano articula su tesis en tres etapas: (1) la relación española entre razón, poesía e historia; (2) la cuestión del estoicismo; y (3) la cuestión de la voluntad. En primer lugar, la vida española posee una “estructura íntima bastante diferente” de la europea, que explica la diferencia de ritmo, su gran y perenne “anacronismo” (Ibid., 146). Esa intimidad consiste en no haber reducido la realidad a lo racional, ni en el conocimiento ni en la conducta. Y el no reduccionismo, el vivir en medio de la multiplicidad cambiante, da un sentimiento esencial del español, cual es la melancolía, el sentimiento manriqueño de fugacidad. Las respuestas son: o el disfrute de cada instante, como en Don Juan y la picaresca, o en la espera para disfrutar de todos recogidos, como en la mística. El poeta se encuentra entre ambos, pues no renuncia ni al instante ni a la totalidad de instantes. La solución es un mundo temporal pero eterno: así, un imposible. Dado que en cada individuo está presente y efectiva la historia de su comunidad (produciendo consecuencias, aunque él no la conozca), las categorías históricas afectan lo mismo al pueblo que a sus individuos. Pero esta presencia de lo histórico en el sujeto no ha sido en España desentrañada apenas por los filósofos, sino por la novela y el ensayo, desde el *Quijote* hasta Galdós y Gómez de la Serna. Ortega y Unamuno también han satisfecho esa necesidad del alma española de saber de sí misma, pero constituyen “una obra gigantesca y aislada”.

Zambrano destaca que uno de los modos en que la historia afecta al individuo es a través de la modificación de estructuras sociales (con ondas de esperanza, con corrientes de inhibición), por lo que reclama que tan urgente como una clara historia española es una “sociología española”. Y “en rigor ya no pueden ir una sin la otra”. Con ello Zambrano reúne la fenomenología de la existencia con el paso a la fenomenología de la sociedad (como haría Ortega en *El hombre y la gente*, o Alfred Schutz con la obra de Husserl). Y es que en los últimos tiempos la vida social española iba “cargándose de venenos”: los errores de varios siglos se acumularon, el peso de la historia redujo la libertad del individuo, y el cierre de horizonte provoca desindividualización y deshumanización. España llegó a un nivel de aislamiento y desintegración por falta de ese conocimiento sociológico. Por ello España siempre se ha expresado no con la razón pura, sino con la poética, lejos del lenguaje de la abstracción, y necesitamos examinar su literatura (Ibid., 154).

La cultura española se sitúa entre los extremos de la cultura clásica: la filosofía y la poesía.⁶⁸ Cuando el español abandona el realismo y la expresividad con que ha

Marcelino Menéndez Pelayo veía Zambrano raíces de esta escisión cultural que habría conducido a la guerra civil.

⁶⁸ Esta oposición es desarrollada temáticamente, a partir de la *República* de Platón, en Zambrano, *Filosofía y poesía* (México, FCE, 2017, 6ªed.), 1ªed. 1939, otra producción de los primeros meses del exilio. No fue revisada por la autora hasta 1987. “En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser” (p. 15). Sin embargo, en la tradición de Aristóteles la poesía, por tipológica, es más filosófica que la historiografía, ver Arist. *Po.* 1451b: “por ello la poesía es más filosófica y seria que la historia; pues la poesía habla más según el conjunto, pero la historia según lo de cada uno”. En Aristóteles, pues, poesía y filosofía se oponen a historia; en Zambrano, historia y filosofía se oponen a poesía. Esta oposición es dialéctica porque el “amor” quiere reconciliar la violencia y desgarramiento del pensamiento abstracto

resistido al racionalismo, cae en minoría, se separa del pueblo. Pero ese conocimiento poético es aún, sobre todo, promesa, que puede dar lugar a una unidad de las ciencias y al pleno desarrollo de la sociología y los demás saberes sobre el hombre. Con ello se iría a una “restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea” (Zambrano, 1939, 159).

Confiemos en que suceda así y en que suceda, según parece, del modo más congruente con esta dispersa y humilde cultura española: dispersamente, lejos de Europa y fuera de la tierra matriz. España, maestra en la dispersión y en la prodigalidad, cumplirá sin duda su obra de acuerdo con su íntima esencia, prodigándose y dispersándose, sembrándose, desapareciendo en la oscuridad para fecundar y fecundarse. De la soberbia española, nuestro más terrible pecado, salió el absolutismo, cascarón muerto de la verdadera España, final de una ruta sostenida por una soberbia obstinación. De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza saldrá quizá la nueva cultura. Es la cultura que anuncia la España del fracaso, la más noble o quizá la única enteramente noble. Tenía forzosamente que fracasar porque ha ido más allá de su época, más allá de los tiempos, *hay un ritmo inexorable de la historia que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta, que le desborda*. Fracaso en razón de su misma nobleza, y de su insobornable integridad, también porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad que nada puede quitárselo. Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie puede arrebatar. Y este género de fracaso es la garantía justamente de un renacer más amplio y completo. Del conocimiento poético español puede surgir “la nueva ciencia” que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre (Ibid., 160-161). [cursiva nuestra]

Así pues, Zambrano es solidaria con Ferrater y con Ímaz en la necesidad de sociología, y esboza una teoría de los ritmos sociales, aunque ella misma apenas pasa de una fenomenología social básica. Igualmente comparte la universal tesis del “destiempo”, de la asincronía española. En segundo lugar, Zambrano no llega a culminar su examen del estoicismo español, el hecho de que su pensamiento haya quedado con frecuencia prisionero de la idea de la muerte. Cristianismo y estoicismo se han disputado el alma española y, aunque sería este “el verdadero drama de España”, el ensayo posterga la solución (Ibid., 206).⁶⁹ Finalmente, Zambrano aborda el problema del “querer”, es decir, la voluntad. La Contrarreforma fue un “sueño o ensueño” imposible, y por ella “quedó su vida detenida, al margen del tiempo, prisionera” (Ibid., 220). El problemático siglo XIX presenciara las consecuencias de esa prisión de doscientos años: una desintegración de ritmo creciente, que llega a poner en cuestión la existencia misma de España.

Durante más de dos siglos, España se va desintegrando, debilitando con un ritmo creciente que la hace desembocar en el siglo reducida a *un estado en que viene a ser problema su existencia misma*. Encantada en su querer absoluto, se ha ido retirando de las contiendas históricas. Una mortal indiferencia la posee poco a poco, una desgana. Su ímpetu vital no se ha marchitado, sigue ahí, casi intacto después de tan inmensas

con la mirada del poeta a lo individual y “la carne”. La diferencia entre el estagirita y la veleña es que él, por poesía, toma la épica y la tragedia versificadas, mientras que para ella es más bien la lírica. La “razón poética” es la combinación de ambos polos (integracionismo, hubiera dicho Ferrater). Su posibilidad reside, paradójicamente, en que Aristóteles acierta bastante: la poesía ofrece valor tipológico. Los campos de Castilla son sentimiento de Antonio Machado que acaba transmitiendo un concepto general de la región.

⁶⁹ El cristiano tiene fe y esperanza; el estoico no se entusiasma, solo gestiona una desdicha intentando acomodarse al “logos” cósmico. Ver la idea de Ferrater del estoicismo como reacción de élite ante el “estado universal”, como filosofía de crisis, en sección 3.2.

aventuras. Pero su voluntad se ha quedado tan fatigada de esa altura a que el amor la llevara, que ya nada parece apetecer ni querer. Mas no ha muerto; sigue viva, pero su vida ya no es más que sangre y ¡con qué fuerza!; toda la fuerza de su amor y de su voluntad ha quedado retenida, *encerrada en la sangre* (Ibid., 221, nuestra cursiva).

España queda encerrada y hierve la sangre a borbotones. Después del “fracaso de su historia”, queda la España “eterna” que es la de la tragedia, “porque es la España de la sangre”. Pasada la aventura histórica, hay un flujo reaccionario hacia lo doméstico, hacia la familia, que impone su tiranía. Se produce así una incomunicación entre las raíces y las ramas (los “extranjerizantes”, afrancesados o germanizantes, tratan de alimentarse por las ramas). Y de la incomunicación al delirio: porque lo doméstico no significó retorno al sentido común, como pudiera pensarse, sino todo lo contrario, “un crecimiento de lo delirante”, de la irrealidad.⁷⁰ La novela sirve de expresión para esta nueva situación, porque “toda España vive en novela”, pero es una novela de la sangre y sus pasiones familiares trágicas. De este modo, se produce una ruptura de la unidad, que es ruptura temporal: el *tiempo histórico* donde se ha verificado la catástrofe y el *tiempo doméstico* donde se da continuidad de la tradición. Este “desgarramiento del tiempo histórico” se agrava por la “falta de memoria de los españoles” (de la que surge, por ejemplo, el tradicionalismo, signo de que la tradición se ha hecho problemática). Esta falta de memoria tiene consecuencias muy graves, pues nos falta “la imagen clara de nuestro ayer” (Ibid., 226-227).

Zambrano entonces trata de profundizar algo más en el siglo XIX, por el valor epistémico del pasado reciente (en el que tenemos una mezcla de interés y desinterés) para comprender el presente:

Es siempre y para todo pueblo imprescindible *una imagen del tiempo inmediato anterior* a aquel en que vive, como examen de nuestros propios errores y espejismos. Para la vida lo más revelador son siempre sus orígenes; *el presente es siempre fragmento*, torso incompleto. El pasado inmediato completa esta imagen mutilada, la dibuja más entera, *más inteligible*. Todavía hay otra razón de esta necesidad de dirigir nuestra atención hacia el ayer, ese ayer que aún no se ha solidificado. Y es que siempre nos es más revelador porque a él nos dirigimos *con interés verdadero, pero no tan inmediato* como al presente. No nos sentimos protagonistas de los sucesos de ayer, y así nuestro juicio es más claro. No está nuestra individual existencia tan inmediatamente comprometida (Ibid., 228).⁷¹

Pero no nos vale aquí la historia externa y convencional de los acontecimientos. Tenemos que entrar en “los hondos y verdaderos sucesos” y a esa realidad nos da acceso la novela. Galdós nos muestra la misericordia y la fecundidad como sustentos de esa vida de la sangre. El desastre de 1898 impulsa una llamada a la moderación y medida. Pero, ¿tiene remedio España? Como no lo hay, el amor se apega a España tal y como es: en Unamuno es interrogación torturadora; en Ortega filialmente de fuera se trae lo que se necesita para ver qué sea España; y en Azorín, una “mística de España” (Ibid., 232). Azorín resulta especialmente interesante por la semiótica de

⁷⁰ En esta mención crítica de Zambrano a lo delirante (que concuerda con similar crítica de Ímaz) se percibe una vez más cuán inadecuada es su catalogación entre el supuesto “pensamiento delirante” del exilio. Ningún pensador del exilio, sea más técnico o más poético, es delirante, sino por el contrario un psicopatólogo o un sociopatólogo de la historia de España y la universal. El Purgatorio no es delirante, sino analítico, como bien vio Reinhart Koselleck al conectar derrota política y progreso historiográfico.

⁷¹ Nuestras cursivas. He aquí una buena descripción de lo que se suele entender por “conciencia histórica”.

la historia: pues la historia literaria es ella misma un suceso histórico y al mismo tiempo es signo de, expresa los verdaderos sucesos históricos: “el drama que es la vida de un pueblo”.

Y es en Azorín donde podemos percibir los dos tiempos: el *tiempo histórico*, la melancolía de un ayer mejor y más aún de un ayer donde las cosas cobran plenitud. Y el otro tiempo, el que pasa minuto a minuto, el tiempo fino, gris, que cae insensible y cierto, el *tiempo de lo doméstico*. Estos dos tiempos nos dan la melancolía doble de una España más plena y henchida que se fue y el tiempo de la España que se está yendo por momentos. (...) Y pasa simplemente, irremediabilmente; pasa al igual que el tiempo en las cosas, deshaciéndome, aniquilándome, porque el solo remedio para salir del correr del tiempo es la acción, la decisión, el *sí* y el *no*; la voluntad. Azorín ha eliminado de la España que nos presenta la voluntad, ya desde el primer paso (Ibid., 234).⁷²

Azorín nos presenta, con ello, “una España que poseemos sin dolor y conservamos sin esperanza”. País sin tragedia, pero sin proyecto. Zambrano veía, sin embargo, en la poesía reciente la “reintegración de España”, un verdadero tradicionalismo, una continuidad: porque se recuperaba el pasado y el folclore, pero en un contexto también de alta cultura.

Ha sido el *verdadero tradicionalismo*, el que no ha hecho ni ha planteado problema alguno, sino que graciosamente nos ha traído a la memoria nuestras mejores voces de otras horas, nos ha alegrado e ilusionado con la rememoración de nuestro ayer, nos ha recreado con nuestro tesoro. Ha sido en realidad ponernos en comunicación de nuevo con un ayer del que habíamos quedado aislados e ignorantes. Ha sido *conciencia y memoria* (Ibid., 237).⁷³

España alcanza así una doble expresión: por la poesía y por la sangre, que también es universal en cierto modo, pero necesita de la palabra: “La palabra es la luz de la sangre”, concluye Zambrano. Esto suscita de inmediato la pregunta por el papel del pensamiento filosófico y aquí es donde Zambrano efectúa una presentación de metafísica histórica, al mostrar a Unamuno y a Ortega como intentos de comprensión y de trazado de horizontes. Ambos maestros son mencionados por Zambrano en numerosas ocasiones a lo largo de su extensa obra. Ahora vamos a limitarnos a su análisis de la visión de España por Unamuno y, sobre todo, al significado histórico de la filosofía de Ortega.

Pues, efectivamente, para Zambrano en España no había habido filosofía antes de Ortega. En polémica (pero sin “ensañarnos” contra una “generosa intención”) con el Menéndez Pelayo de *La ciencia española*, solo concede que haya habido algunos filósofos (como Suárez o Vives), pero no filosofía. Ortega supone así *un momento inaugural del pensamiento español*, ya que el proceso histórico español necesitaba un esfuerzo metafísico de comprensión, esfuerzo que se sustancia en la razón vital e histórica orteguiana.⁷⁴ Pues, si aceptamos la tesis de Menéndez Pelayo, ¿cómo

⁷² Zambrano es deudora, en esta argumentación, de la “intrahistoria” de Unamuno. José Martínez Ruiz (Azorín) recopiló durante el franquismo 36 artículos de meditación histórica, que había publicado entre 1909 y 1955. Ver Azorín, *Historia y vida* (Madrid, Austral, 1962).

⁷³ Lógicamente resuena aquí la generación del 27 y su homenaje a Góngora y al romancero, así como el avance en la erudición histórica sobre la propia tradición, en lo que indudablemente los trabajos de Menéndez Pelayo representaron un hito filológico. La propia Zambrano cita del polígrafo montañés la idea de que la filosofía española se halla, no en los filósofos, “sino en las más cotidianas actitudes del español” (Zambrano, 1965, 130).

⁷⁴ “Pues, en aquella hora de su salida al mundo parecía casi imposible ser español y ser filósofo; ser filósofo por ser y para ser español. La más quijotesca, por ser la más inédita de

explicar la historia de España, la desgana y renuncia del español? ¿No hay un firme nexo europeo entre filosofía y voluntad histórica, entre pensar y hacer, desde Descartes? De algún modo hay que constatar que España no ha admitido su historia y que ahora la razón histórica le pide que la asuma. En uno de los más brillantes párrafos zambranianos sobre la *tesis de la desviación* se resume una de las grandes interpretaciones de lo español, para replicar expresamente a don Marcelino:

La historia de España no sigue a la del resto de Occidente; nuestro tiempo no es su tiempo, vamos antes o después, o antes y después -lo cual es tragedia. España no ha aceptado su historia; hay tantas pruebas de ello.... hasta la misma pobreza de nuestra historiografía. (...) España no ha aceptado su historia por ser Historia y quizá también por ser suya, *suya*, no buena ni mala, sino espejo, imagen de su vida. ¿No andarán en ello enlazadas la falta de continuidad del pensamiento y la pobreza de su vigencia? (...) Y es que España no es una nación, sino más y menos: el germen de un Continente, yo diría de un modo de vida en vías de nacimiento y siempre interrumpido (Ibid., 92).⁷⁵

España no puede ser políticamente nacional porque es católicamente espiritual. Se trata de una situación con ribetes metafísicos, pues. Frente a la *evidencia* intelectual, la *certidumbre* vital era lo que España necesitaba, con una respuesta metafísica (única posible ante una enfermedad que se diagnostica también como metafísica) como la de Ortega. Este buscaba así la “conversión” de España. No era el único, porque por otro lado estaba Unamuno, poeta trágico. Ortega dice que la vida es drama, pero no que sea tragedia. En cambio Unamuno busca en la tragedia del existir la esperanza de que aparezca el Dios escondido. Y aunque en ambos hay una pasión por España, una vocación nacional-liberal, en Unamuno esto aparece más intensificado por la retórica y la poética. Como indica Zambrano, el pensador vasco había hecho de España, de su “tranhistoria o metahistoria”, su Dulcinea. Tuvo el sentimiento de lo que Ganivet llamaba la “España virgen”, y ante ella solo podía ser “empedernido visionario, caballero soñador, humilde y, a ratos, desesperado Quijote” (Zambrano, 1965, 187). Era una “ciega, cerrada afirmación en bloque de nuestro ‘ser’” (Zambrano, 2011, 121). Sin acceso pleno a la vasta colección de artículos periodísticos de Unamuno, Zambrano tenía que fijarse más en la literatura y el ensayo que en los análisis políticos de actualidad que salieron de la pluma del autor vizcaíno.⁷⁶ La tarea de Ortega utilizaba otro método. La España ensimismada o hechizada se había convertido en “la esfinge de Occidente”. Había que desencantarla, “devolverla a la vida y a la historia” (Zambrano, 2011, 120). Así Ortega sobrepasa, trasciende sin negar, el sentimiento trágico de la vida, pues su pensamiento

es una ética en sí misma, la ética que despierta al hombre a su responsabilidad entre todas, que le hace descubrir y aceptar que tiene historia, mas no que la tiene simplemente, sino que es su hacer, su ineludible quehacer. Era el remedio que los españoles necesitábamos; nuestra cura y nuestro exorcismo; *aceptar nuestra historia*,

las hazañas” (Zambrano, 2011, 90). Este texto data de dos artículos aparecidos en Puerto Rico en el primer semestre de 1949 en la revista *Asomante* (de la Asociación de Mujeres Graduadas), después incluidos en *España, sueño y verdad*.

⁷⁵ La idea de la no aceptación de la historia, pero sobre una base moral radical, había sido la tesis de Ferrater unos años antes (ver supra sección 3.3 sobre la pugna entre el “sostenella” y el “enmendalla”).

⁷⁶ Este ha sido un hándicap general en la recepción del pensamiento unamuniano, ver el Estudio Preliminar de nuestra edición, Unamuno, *Las sirenas y el inquisidor*, 33-55.

aceptar la historia. Mas esta cura no es solamente para el hombre español; es universal porque es la condición humana misma (Ibid., 123, nuestra cursiva).

Ello significa que el problema de ser español coincide con “el problema de ser hombre”. España torna a un universalismo que resulta bien paradójico: por universalista y porque es su diferencia nacional específica, ya que el universalismo no es doctrina universal de las naciones (priman la razón de estado y aquel *sacro egoísmo* que proclamó el *premier* italiano Antonio Salandra). El hecho es que Ortega, después de 1933, optó por el silencio ante la trayectoria republicana y la guerra civil. Su “conversión” de los españoles o no había funcionado, desatendida, o había funcionado erróneamente, escuchada. Zambrano, durante la guerra, se irritó ante ese silencio, aunque luego llegó a entenderlo y a reconciliarse. La filosofía no había podido sobreponerse a los apasionamientos, a los amores contrapuestos. Y así escribirá:

Por eso, siendo una cuestión de amor, los españoles no podían entenderse entre ellos. Eran amantes, eran esposos, eran hijos... ¿Y cómo se iban a entender? Después vino lo que vino. ¿Ya lo sabemos? No, y no lo sabremos nunca, pues que también ahí había amor. Si no hubiera habido amor, entonces no hubiese habido milicianos, no hubiese habido rojos, no hubiese habido aquellos comunistas y aquellos anarquistas, ni, ¿por qué no voy a decirlo?, algunos de aquellos fascistas que también amaron a España. Fue una cuestión de amor. ¿Qué queda de aquel amor? ¿Fantasmagoría? Ni eso. ¿El sueño? Ni hablar. Si no nos quedara nada de aquel amor, sólo tendríamos este amazacotamiento, este negocio, esta imposibilidad de que la palabra se escuche (Zambrano, 2003, 217-218).

De este fracaso surge el exilio y, de él, la continuación y profundización de las meditaciones unamuniana y orteguiana, pasión vital y razón vital, intrahistoria e historiología. Los exiliarios son descritos escuetamente por Zambrano como: “*Espanoles sin España. Ánimas del Purgatorio*” (Zambrano, 1961, 69, cursiva nuestra). Obligados a dar cuenta por el mundo de la historia de España, se habían convertido en conciencia y memoria. Pero no una memoria de ánimo repetitivo, un pasado trágico que amenazaría con regresar, sino todo lo contrario: una memoria que, por recordar, neutraliza.

Lo pasado condenado –condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido– se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven. Sólo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia; lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad. La historia que va a dar en verdad es la que no vuelve, la que no puede volver. Ha ascendido a los cielos, a los cielos suprahistóricos; su verdad es como una estrella de esas que guían. Y toda ella, toda la historia de un pueblo transformada en verdad, exprimida, consumida en verdad, sería como una luminosa Vía Láctea que alumbraba la noche de los tiempos. Bajo su viva claridad –pues se trata de verdades vivientes– sería imposible la repetición de la tragedia (Ibid., 70).

De esta suerte, con el amor unamuniano y con la capacidad orteguiana de dar razón histórica de España, se podría superar la trágica escisión de los espíritus.

4.4. / Historia e historias

Sin duda, para ese conocimiento o autoconocimiento de España, que sirva de expiación virtual y de cielo suprahistórico,⁷⁷ resultaba oportuna una reflexión sobre

⁷⁷ Tema aún actual. Se puede ver un cumplido examen de la raíz bajomedieval del sentimiento de las dos Españas y la multisecular tragedia de su constitución interna, en Villacañas, 2013, 93-142.

cómo la narrativa, las historias, pueden contribuir a tal conciencia histórica. Uno de los lugares más interesantes para esa meditación sobre los estratos narrativos históricos lo constituye en 1960 el libro *La España de Galdós*, muy cercano en el tiempo a la citada “carta sobre el exilio”. Quizá lo más sorprendente *prima facie* es que la historiosofía de Zambrano no se ocupa solo con la magna obra de novela histórica galdosiana, a saber, los *Episodios Nacionales*, sino con el conjunto entero de su producción. Ello obedece a la intención de buscar, por debajo de los acontecimientos de las crónicas, los hechos profundos de la vida histórica que se han reflejado en los personajes de ficción. De otro modo: “historias” en las que se revela la verdadera “Historia”. *La narración novelística resulta así ser la auténtica obra historiográfica*, y el arte supera a la ciencia, o se convierte en la ciencia real. Paradójicamente, esto convierte a la narración historiográfica convencional en una ficción, no solo por sus operaciones de selección y resumen sobre un océano de provisional ignorancia, sino esencialmente por ocuparse de los acontecimientos de superficie, meras expresiones y señales de la evolución que los explica, bloques de iceberg emergidos que se sostienen sobre la gran mole sumergida: la “sustancia” de la historia (Zambrano, 1960, 112). *La ficción hace historia, la historia hace ficción*: una semiótica de la historia que pone a prueba la analítica de Zambrano.

En primer lugar, las novelas de Galdós presentan el “extraño conflicto” del hombre con la historia:

Y es que, de una parte, la historia sea inseparable de su vida, que no le sea posibledejar de hacerla, y en su virtud, la historia venga a ser lo más humano por distinguirle también del resto de las criaturas vivientes que él conoce y le rodean. Y de otra parte ocurre que lo que le humaniza verdaderamente sea el tiempo, su tiempo, el modo de usarlo, que es poder disponer de él, condición de la libertad. Mas este tiempo suyo le viene muy a menudo sustraído por la historia, por su humana historia. Y cercado por estas dos notas esenciales de humanidad, se debate arriesgando perderla (Ibid., 30).

Ese conflicto resulta especialmente sentido por el español, quizá por la forma en que hace la historia. Y es que toda España ha corrido la suerte de Don Quijote: su historia se le ha transformado en novela. El mundo novelesco de Galdós, con personajes arrollados por la historia, es consecuencia de que Don Quijote no haya podido ser otra cosa en el mundo que personaje de novela (es decir, que ideal político español ha quedado como una ficción) (Ibid., 42). Al mismo tiempo, al mostrar la intrahistoria y lo doméstico, en Galdós se ofrecen las huellas cotidianas de acontecimientos históricos decisivos, “la acción de lo histórico sobre la vida anónima” y “el protoplasma hispánico impreso de mil huellas” (Ibid., 113).

En segundo lugar, Galdós ha contado “historias de mujeres en un país que no acepta su propia historia, que no se doblega a ella”⁷⁸ y que, casi ausente del Romanticismo, ha visto a la mujer como sombra y culpa. Galdós es así modernidad, conciencia del tejido complejo de las vidas individuales.

La novela moderna se da sobre este supuesto: la transcripción de la realidad humana, que consiste en el tejido complejísimo de destinos individuales: la historia es la suma de las historias. Por eso el novelista adquiere ese rango extraordinario por encima casi del historiador, pues *la historia que el historiador hace es “grosso modo”, producto de empobrecedora abstracción*, donde sólo ciertos individuos y ciertas acciones de esos

⁷⁸ “Y bien, el español no ha soportado hasta ahora la mujer con historia. Le sucede con la mujer como con la existencia misma de España. La verdad es que los españoles tienen historia a pesar suyo; no la viven, no se entregan a ella con la consecuente docilidad del europeo y especialmente del francés” (Zambrano, 1960, 190).

individuos cobran relieve; mientras que ella consiste, en verdad, en las historias de las criaturas anónimas, realidad la más real, que sólo el arte puede aceptar y poner de manifiesto. Se ve claro que tal creencia tendría necesariamente que acabar engendrando un Proust, una Virginia Woolf y hasta un James Joyce (Ibid., 191, nuestra cursiva).

Pero esta historiografía, digamos “intrahistórica”, se mueve entre dos polos de la vida, que son la novela y la tragedia, el vivir la vida como una ficción y el vivirla desde la desgracia cruda. Solo se puede trascender esa polaridad por medio de la experiencia y la “verdad viviente”, la verdad de la vida (Ibid., 16). El realismo español sería así una razón humilde y dispersa. Sin embargo, esto convertiría a Galdós en el primer filósofo español de la razón vital, por delante de Ortega. Al apostar por el arte como conocimiento de la historia, se desvirtuaría la ciencia histórica. Pero el arte no podría ocluir una historiología, incluso si el propio Galdós, como intelectual en oposición al artista que era, según Zambrano, no la había practicado. Y la historiología es ya una ciencia, que puede explicar no solo lo que la novela tiene de signo de realidad, sino también de “novelería” o irrealidad. La historiosofía de Zambrano oscila así entre la fenomenología y la literatura, entre intuición y símbolo, en la que late una historiología que guíe a la historiografía profesional, lo que había sido pretensión de Unamuno y de Ortega (en el primero, la historiología tiende más a lo psicológico; en el segundo, a lo sociológico; en Zambrano, a lo metafórico).

5 / Concluyendo

Si se suele reconocer a Ímaz como un filósofo de la historia, por más que escaseara de formatos monográficos propios, esto ha sido menos destacado en Ferrater y Zambrano, pero hemos comprobado ya que también lo fueron, y con una alta categoría, superadora de la tradicional “pobretería filosófica” que admitía Zambrano en 1939. La *filosofía de la historia* del exilio español ha sido generalmente infravalorada, no solo en el extranjero idiomático, sino también en España. Fue convicción de muchos exiliados que lo hispánico remedia algún déficit relevante de la humanidad. De ahí que se haya subrayado el “humanismo” como su rasgo común (Sánchez Cuervo, 2019). Pero que la *humanidad-sin-hispanidad* sea deficitaria constituye no pequeña tesis filosófico-histórica. ¿Es solo un delirio compensatorio?

Los pensadores exiliados republicanos formaban parte de una corriente mucho mayor; los totalitarismos estaban arrojando hacia América a la más brillante intelectualidad europea. La proverbial *translatio imperii* fue esta vez *translatio ingenii*. El talento español, expulsado a su antiguo imperio, ayudó a que aquellas tierras ultramarinas se convirtieran rápidamente en la vanguardia de la cultura en español. Así, las crudas nostalgias imperiales del régimen de 1939 privaron paradójicamente a España de imperar pacíficamente con un nuevo siglo de oro, esta vez también filosófico y no solo literario o plástico. Si hubo un siglo dorado, fue menos español que hispano-americano. La situación de la filosofía hoy en España y en los países americanos hispanófonos es consecuencia directa de tal discontinuidad común. Y no es negativa de raíz, pues no imperó filosóficamente España, pero sí lo hicieron a su modo *aquellos españoles* de diáspora, “ánimas del Purgatorio”: allende, como maestros presenciales cuyo relevo alcanza a nuestro presente; aquende, porque a menudo los textos estuvieron mucho menos exiliados que sus autores.

Un hegeliano argüiría que hubo una *astucia de la Razón* en el destierro hacia América de lo más granado de la filosofía española de la década de 1930, que así procedió a una fraternal Conquista por el pensamiento, al tiempo que se dejó

conquistar y universalizar por la experiencia americana. Esa combinación en lo español de autoctonía, americanidad y europeidad obedece a lo que Zambrano enunció, con aforismo insuperable, en sus conferencias habaneras: “Lo histórico pasa, pero queda” (Zambrano, 1951, 45).

Bibliografía

Abellán, J. L. (1976). “Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939”, en Manuel Andújar et al., *El exilio español de 1939. Tomo III: Revistas, pensamiento, educación*. Madrid: Taurus, 151-208.

— (1978). *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*. Madrid: Espasa-Calpe.

— (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid: FCE.

Abellán, J. L., y Monclús, A. (coords.) (1989). *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II, El pensamiento en el exilio*. Barcelona: Anthropos.

Apel, K.-O. (1984). *Understanding and Explanation*. Cambridge MA/London: The MIT Press.

Ascunce Arrieta, J. A. (ed.), Ímaz, E. (aut.) (1988). *Luz en la caverna*. San Sebastián: Universidad de Deusto.

— (1988,2). *Topía y utopía*. San Sebastián: Universidad de Deusto.

Ayala, F. (1941), *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*. Barcelona: Península, 2001.

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

Cátedra Ferrater Mora (1989): <https://is.gd/Rdz8iI>. Fecha de acceso: 4-11-2023. Citamos como CFM, 1989.

Fernández Vega, J. L. (2016). “Messianic times: the Great War as the trigger of world history”, en Alexios Alecou (ed.), *Acceleration of history: war, conflict, and politics* (Lanham, Lexington Books), 53-88.

— (2020). *El arsenal del Clío: el problema de la escritura de la historia en la cultura occidental, 1880-1990*. Zaragoza: Genuve.

Fernández Vega, J. L. (ed.), Unamuno, M. de (aut.) (2022). *Las sirenas y el inquisidor*. Santander: Universidad de Cantabria.

Ferrater Mora, J. (1942). *España y Europa*. Santiago de Chile: Cruz del Sur.

— (1945). “Cuestiones españolas”, *Jornadas*, 53, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales.

— (1952). *El hombre en la encrucijada*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1ª ed.

— (1958). *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 3ª ed.

— (1963). *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona: Edhasa.

— (1970). “Los lenguajes de la historia”, *Diánoia*, v.16, n.16, 124-131. Recogido y retocado en Ferrater, *Las palabras y los hombres* (Barcelona, Península, 1972), 55-69.

— (1983). *Las crisis humanas*. Madrid: Alianza Editorial.

Giner, S., y Guisán, E. (Eds.) (1990). *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, 259-282.

Ímaz, E. (1946). *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*. México: El Colegio de México.

Kant, I. (1941). *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz. México: FCE.

Mannheim, K. (1924). “Historismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 52, 1, June 1924, 1-60.

Montesquieu (1734), *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*. Facsímil en línea en la Biblioteca Municipal de Burdeos, enlace permanente consultado el 30-09-2023: <https://is.gd/shE2fo>.

Nieto Blanco, C. (2021). *El mundo desde dentro: el pensamiento de José Ferrater Mora*. Sevilla: Renacimiento.

Ortega y Gasset, J. (1928). "La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología". En *Obras Completas. Tomo V*. Madrid: Taurus, 2010, 229-247.

__(2010). *Obras completas. Tomo IV, 1926/1931*. Madrid: Taurus.

Osset, J. (ed.), Zambrano, M. y Ferrater Mora, J. (auts.) (2022). *Epistolario: 1944-1977*. Sevilla: Renacimiento.

Rodríguez-Alcalá, H. (1958). "José Ferrater Mora en Princeton", *Cuadernos Americanos*, 99, mayo-junio, 132-140.

Sánchez Cuervo, A. (2019). "Pensar en español en tiempos de oscuridad. El exilio filosófico de 1939", en Manuel Aznar Soler e Idoia Murga Castro (coord.), *1939: exilio republicano español* (Madrid, Ministerio de Justicia), 581-585.

Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada.

Villacañes Berlanga, J. L. (2013). *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Verbum, 93-142.

Zambrano, M. (1937). *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998.

__(1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. Mercedes Gómez Blesa editora.

__(1949). "La crisis de la cultura de Occidente", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 1.

__(1949). "De Unamuno a Ortega y Gasset", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 7.

__(1951). "El Sembrador Rousseau", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 32.

__(1951). "El nacimiento de la conciencia histórica", *Cuadernos de la Universidad del Aire*, 36.

__(1952). *Delirio y destino*. Presentación de Miguel Morey. Madrid: Alianza 2021 (texto del vol. VI de las *Obras Completas*, Parte II; Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014).

__(1955). *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza, 2020. Citamos por esta edición.

__(1956). *Persona y democracia*. Puerto Rico: Talleres de Artes Gráficas del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1958, 1ª ed. Citamos por la edición: Madrid, Alianza Editorial, 2019.

__(1960). *La España de Galdós*. Madrid: Taurus. Citamos por Madrid: Endymión, 1989 (3º ed. aumentada y corregida), preparada por Rogelio Blanco.

__(1961). "Carta sobre el exilio", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 49 (junio).

__(1965). *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 2002.

__(2003). *Unamuno*. Mercedes Gómez Blesa editora. Barcelona: Mondadori/Debate.

__(2009). *Las palabras del regreso*. Mercedes Gómez Blesa editora. Madrid: Cátedra.

__(2011). *Escritos sobre Ortega*. Ricardo Tejada editor. Madrid: Trotta.

Una revista española en la crisis europea de Entreguerras: Notas sobre la Revista de Occidente (1923-1936)

*A Spanish journal in the European crisis between the wars:
Notes on the Revista de Occidente (1923-1936)*

José Lasaga Medina

UNED

Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo.
Ortega

Resumen: En este artículo, se sitúa la trayectoria de la *Revista de Occidente* en el contexto de la evolución filosófica de su fundador y, por tanto, de la circunstancia cultural española y europea en las décadas veinte y treinta del siglo XX durante las cuales se publicó la revista. Así que se describen el proyecto intelectual para el que fue concebida, los temas que trató, los colaboradores que intervinieron y los resultados que logró.

Palabras clave: Ortega y Gasset, modernidad, razón vital, crisis, vanguardias, ensayo, intelectuales

Abstract: This article places the trajectory of the *Revista de Occidente* in the context of the philosophical evolution of its founder and, therefore, of the Spanish and European cultural circumstances in the twenties and thirties of the twentieth century during which the journal was published. Thus, it describes the intellectual project for which it was conceived, the subjects it dealt with, the collaborators involved and the results it achieved.

Keywords: Ortega y Gasset, modernity, vital reason, crisis, avant-gardes, essay, intellectuals

1.- Descripción del proyecto

El momento que Ortega eligió para publicar una revista dedicada exclusivamente a presentar a sus potenciales lectores las novedades culturales que se producían en el mundo, especialmente en el occidente aludido en su título, fue sintomático de lo que vendría después, que, lógicamente, permanecía oculto. Los síntomas solo se dibujaban en el horizonte para aquellos que supieran leerlos. Ortega se creía uno de ellos. Años después, José Gaos escribirá un extenso estudio sobre la profecía en Ortega en el que se recogen las muchas de las que, por aquellos años, tan llenos de cambios y confusión, formuló en sus páginas¹. Lo esencial, empero, no eran las

¹ “La profecía en Ortega” (Gaos, 2013, 57 y ss.) En la sección titulada “Las profecías de Ortega” (81 y ss.) Gaos procede a hacer un recuento exhaustivo de las predicciones de todo orden que llevó a cabo Ortega en aquellos años en que su filosofía de la historia mostraba un grado de determinismo histórico, compatible con el hecho de que el historiador pudiera adelantar el futuro. A mi juicio, Ortega cambió pronto de parecer en cuanto al determinismo psicológico y cultural en los que cree hacia 1923, aunque siguió pensando que la “razón histórica” servía para evitar errores y hacer pronósticos. Téngase en cuenta la fecha de publicación del ensayo de Gaos, (1946-1947), cuando una parte sustancial de la obra de Ortega estaba sin publicar.

profecías puntuales sino su marco, es decir, el subsuelo sobre el que se gestaban los cambios en artes, política, filosofía, valores, etc. Ortega fundó *Revista de Occidente* para influir en ellos.

La crisis de fin de siglo había dañado muchas de las convicciones de las que había vivido el siglo XIX, sobre todo, la más querida: el progreso material y moral, lo que implicaba afirmar la superioridad de la civilización europea, una confianza irrestricta en el poder de la razón, en la seguridad de que sus ideas resuelven los problemas sociales. Todo eso perdió gran parte de su crédito hacia el Novecientos. La sociedad, la dimensión colectiva de la vida humana, se reveló como una realidad más problemática de lo presupuesto en el positivismo de Saint Simon o Comte, en la economía política de Marx o en el darwinismo social de Spencer. La palabra de moda era “pesimismo” y los héroes de la jornada se llamaban Schopenhauer y Nietzsche.

Para entender mejor el proyecto que inspiró *Revista de Occidente* (RO), hay que tener en cuenta su rigurosa coetaneidad con *El tema de nuestro tiempo*, el primer libro en que Ortega actualiza su filosofía de *Meditaciones del Quijote*. Partiendo de una estructura semejante, el binomio vida/cultura, da al concepto “vida” un alcance nuevo, no solo distinto del usado allí sino incluso opuesto. Vida significa ahora espontaneidad, la fuerza emergente de lo que se resiste a llamar “instinto”. En una de las páginas centrales del *Tema* no duda en afirmar que “el racionalismo engendró en nosotros una vida doble”, que nos impide reconocer lo que “verdaderamente somos —la espontaneidad” (Ortega, 2004-2010, III, 591)².

La vitalidad nietzscheana parece inspirar la filosofía vital de este libro, por ejemplo, su descubrimiento de los valores inherentes al cuerpo y a la vida material, pero las ideas de Ortega van por otro camino: no quiere destruir la vida espiritual sino reequilibrar la balanza. Contra la utopía que niega todo valor al presente, defiende lo real, aun en sus limitaciones; pero también aspira a superar la exhausta espiritualidad de los excesos románticos y la confianza positivista en la razón. A ese programa de superaciones llama “razón vital”, una razón que se busca en el gesto opuesto a aquel que fundó la filosofía en Atenas. Si entonces Sócrates ironizó fingiendo que lo real se determinaba desde las definiciones del espíritu, Ortega sugiere ahora que las definiciones se sometan a un régimen de realidad. Se busca un método nuevo no tomado de la ciencia natural. Ortega no es positivista en absoluto. Busca, sí, una nueva ciencia, a la manera de Galileo, pero esa ciencia tiene que operar en el plano de las realidades humanas: culturas e historia. Esa ciencia nueva sería una antropología filosófica y su método, la fenomenología buscadora de intuiciones y evidencias. No puede sorprender que los filósofos más publicados en RO sean Simmel, Dilthey y Scheler y que Marx esté ausente³.

La razón vital exige muy pronto una filosofía de la historia distinta de las usadas en el XIX, no ingenuamente progresiva y sobre todo no determinista, reconociendo rupturas, pasos atrás (crisis), cambios imprevistos en función de lo que decidan hombres y naciones. A esa desconfianza en la gran fe idealista del siglo XIX hay que añadir su diagnóstico, inseparable de la visión de la historia insinuada más arriba, del fin de las revoluciones que pronostica en “El ocaso de las revoluciones”, epílogo que acompaña al *Tema*. El fin de la utopía no se debe a causas políticas o sociales sino filosóficas: el idealismo romántico y sus implicaciones políticas ha agotado su

² En lo sucesivo, las citas de Ortega, todas referidas a esa edición de sus *Obras completas*, se indicarán con el número romano del volumen y el árabe de la página.

³ No se pierda de vista que, en cambio, se prestó una extraordinaria atención al experimento político, económico y social que se vivía en la recién creada Unión Soviética. Véase la pormenorizada enumeración de los contenidos que dedico RO en sus distintas secciones a la Unión Soviética. Dentro del apartado “Sociología”, López dedica la sección 5 a “La Rusia soviética (1924-1933)” estudiando los textos que aparecieron sobre el asunto (López, 1972, 121-131). En literatura fueron publicados autores como Ehrenburg y Zamiatin.

inspiración. La propuesta que hace Ortega a su generación en ese libro con aire de manifiesto, el primero que escribe dirigiéndose a un público europeo, consiste en proponer el cambio de modelo de una razón que fracasó hace tiempo porque terminó en positivismo (subjetivismo cientificista) y en voluntarismo irracional (Nietzsche). En la estela de ese naufragio se gestan los dos sistemas de pensamiento que van a alimentar al siglo XX en sus crisis y en sus críticas: Marx y Nietzsche aportan, al mismo tiempo, las categorías de análisis y los instrumentos de superación, por no decir destrucción, de la visión del mundo heredada del siglo XIX. La fenomenología, la única verdadera innovación, en filosofía, en el siglo XX, será impotente para influir en los acontecimientos frente a las ideologías políticas que dominarán el llamado siglo de las revoluciones.

La razón vital se daba la tarea de anteponer la vida como realidad problemática a las construcciones ideales. No hay sujeto a priori de la Historia, ni siquiera Historia universal, idea exclusivamente europea, que hay que abandonar por una visión poliédrica de la historia y las culturas. No es casualidad que esta revisión de la filosofía de la historia vigente en el XIX coincida con su interés en temas de antropología social, atención a las “culturas sumergidas” que lo son por ser ajenas a las corrientes dominantes en Europa.

Además de *El tema de nuestro tiempo*, conviene tener a la vista algunos de los ensayos que Ortega publica justo después, algunos en su revista. Pienso, además de *Las Atlántidas*, el corto ensayo en que Ortega revisa la visión historicista del XIX comentado en el párrafo anterior, en, “Parerga. Reforma de la inteligencia” en donde Ortega plantea, me temo que con infundado optimismo, el surgimiento de una nueva minoría capaz de orientar la cultura y el ser mismo de los europeos hacia las nuevas ideas que comienzan a aflorar en artes y ciencias⁴. Abandonar la creencia en el progreso no significa condenarse a la repetición o consagrar el pasado. Su generación vive entregada, casi puede decirse que obsesionada por *lo nuevo*. No se repara lo suficiente en que la idea de progreso, inseparable en su versión moderna, de la idea de continuidad, es incompatible con las auténticas novedades, que presuponen en alguna medida, ruptura, emergencia de un “novum”. No será difícil hallar este entusiasmo hacia “lo nuevo” en los contenidos de la *Revista*.

Ante el hecho palpable de que el mundo estaba cambiando muy deprisa, no en sucesos sino en su arquitectura profunda: convicciones, valores, sentimientos, Ortega lanza su revista para saber “por dónde va el mundo” y poder orientar así a sus lectores –o al menos intentarlo–, lectores que, según Ortega, comienzan a experimentar la “penosa sensación de ver sus vidas invadidas por el caos”⁵. El término “crisis” no aparece en los “Propósitos” pero sí sus corolarios: confusión, oscuridad o desorientación, como acabamos de ver. La intención de crear “claridad, orden, jerarquía” en razones y valores solo se concibe sobre el trasfondo de una sospecha de crisis generalizada, cuyo sentido no se hacía manifiesto todavía. En 1923 muchos europeos, entre ellos Ortega, creen que la Guerra del 14 puede haber sido la ocasión para un nuevo renacimiento de Europa. También podría ser lo contrario: un suicidio en toda regla. La historia está abierta a las decisiones y esfuerzos humanos. No se comporta como una planta⁶. El aviso a navegantes de algunos

⁴ “El cosmopolitismo intelectual se afirma sobre la tierra, en significativo contraste con el fracaso del internacionalismo político” (V, 204). Ortega espera de este nuevo cosmopolitismo la reforma de los nuevos fundamentos culturales que superen los exhaustos del pasado siglo.

⁵ Esta y las siguientes citas pertenece a “Propósitos” texto publicado en el primer número de RO y recogido en OC III, 529 y ss.

⁶ La atención que se le prestó en RO a Spengler y su *Decadencia de Occidente*, no se basó únicamente en el impacto y oportunidad del libro, sino en que Ortega consideró su tesis central sobre la naturaleza y evolución de las culturas, errada, como su filosofía de la historia: “En el prólogo a la traducción de *La decadencia de Occidente*, la famosa obra de Spengler, he afirmado que las ideas de este autor, casi sin excepción, preexistían en el ambiente,

párrafos de *El tema*⁷ va en esta dirección, una llamada a la responsabilidad de su generación. Al cabo de un quinquenio, el optimismo inicial que todavía late en algunas de las páginas de comienzos de los 20, se transformó en la certidumbre de que Europa se encaminaba hacia una situación inédita y peligrosa que describirá con el título de su libro más famoso⁸.

La referencia geográfica en el nombre de la revista no es azarosa⁹. Ortega se propone incluir a América en la ecuación. Occidente es más que Europa. Acaso los pueblos jóvenes del otro lado del Atlántico estén en sazón para aportar respuestas.

Un último rasgo de los “Propósitos” que me parece importante comentar: Ortega sitúa la actividad de la Revista “de espaldas a toda política”. Lo que Cacho Viu (2000, 56) llamó la “astenia política” del fundador, se había dado antes. La Dictadura de Primo suponía una circunstancia objetivamente poco propicia para intervenir en política. “La política no aspira a comprender las cosas”. Esta cita del “Propósito” es una variación de otra mucho más enérgica, que escribió en su primer desengaño, allá por 1915, cuando abandonó la dirección de la revista *España* y salió del Partido Reformista. También entonces creó una revista, *El Espectador*, en cuyo primer texto de la sección “Confesiones”, “Verdad y perspectiva”, aun podemos leer la de un espectador que se propone “elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría” (II, 160).

Aunque se ha discutido hasta la saciedad si Ortega estaba en política, cuando lo estaba, por “vocación” o por deber o por una mezcla de ambos, no habrá forma de llegar a una conclusión clara: los asuntos humanos no admiten iluminaciones definitivas¹⁰.

Pero es un hecho que la *RO* se mantuvo al margen de la política incluso cuando, a partir de los 30 y de la llegada de la República en el 31, algunos de los colaboradores, incluyendo al propio Ortega, decidieron intervenir en los asuntos políticos del día. Creo que ello afectó poco a la revista, que siguió fiel a los temas y enfoques de sus primeros números, si bien merece recogerse la observación de López Campillo que apunta a que algunos colaboradores se habrían alejado de la revista por preferir otras actividades o publicar en otras revistas con las que estarían en mayor sintonía política: “existen otros colaboradores que desaparecen después de un periodo de colaboración lo suficiente largo como para que induzca a pensar que su retraimiento

aunque él haya sabido darles una expresión original, prominente y hasta un poco frenética. He aquí una prueba de aquella afirmación. El pensamiento capital del libro es considerar que las culturas son organismos independientes, y, a la par, los verdaderos sujetos históricos. Pues bien: antes de 1900 había formulado Frobenius pareja doctrina. En 1914, cuando aún desconocía yo la labor de este último, insinuaba una opinión parecida en las *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, ciertos puntos esenciales me separan radicalmente de ambos pensadores, como luego he de insinuar. Precisamente aquéllos que les conducen hasta un relativismo extemporáneo” (III, 760).

⁷ Ortega menciona en varias ocasiones la gravedad de la crisis que atravesaba Europa: “El hombre de Occidente padece hoy una radical desorientación” (III, 607). Pero subraya que el problema puede estar en el hecho de que “nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugerencias de nuestro común destino” (III, 567).

⁸ Hablo de cinco años porque en 1928, Ortega da en La Argentina la primicia de *La rebelión de las masas*, su análisis del presente, en las conferencias que dicta en el otoño del 28 en la Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires. Las primeras publicaciones que en 1930 forman parte del libro, como “Dinámica del tiempo”, aparecen en *El Sol* en 1927.

⁹ Ignacio Blanco informa de una nota hallada en el Archivo de la FOM en la que se enumeran los nombres que se barajaron en la tertulia de La Granja del Henar de donde salió el título definitivo. (Blanco, 2023, 160).

¹⁰ Para saber lo que pensaba Ortega en los años 20 sobre hacer política, debe consultar el *Mirabeau* (1927) y luego relacionar el “Propósito” de *RO* con su diagnóstico de *La rebelión de las masas* (1930) y con la fundación de la Agrupación al Servicio de la República en 1931. Quien dedique a ello algunas veladas, verá que se trata de un asunto endiablado.

tiene un significado preciso...”¹¹ y cita, entre otros a Francisco Ayala o a Giménez Caballero, a Alberti, Lorca, Machado o Rosa Chacel. Dicho significado guardaría relación con los acontecimientos políticos de la caída de la Monarquía y la llegada de la República. Y no tanto porque la revista y sus responsables, Ortega o Vela, hubieran cambiado el propósito de seguir de espaldas a la política, sino porque el signo de los tiempos exigiría de aquellos que dejaron sus páginas, politizar sus escritos. Es difícil, empero, ensayar un diagnóstico en todos los casos; cabría hacerlo a favor de la hipótesis de López Campillo en aquellos que desplegaron inmediatamente una actividad políticamente signficada como Alberti y Ayala en un polo y Ledesma Ramón y Giménez Caballero en otro. Ortega siguió publicando sus contribuciones filosóficas en la revista, aunque ya en 1925 había vuelto a escribir, sobre todo en *El Sol*, artículos sobre la actualidad política de la nación¹². Además y en un orden que podríamos describir como “meta-político” o de “teoría política” Ortega recupera ya por estos años el tema comteano del “pouvoir spirituel”: dicho poder es decisivo en sociedades complejas y tiene que ser independiente de los vaivenes de la política, abierta desde la Revolución Francesa, a las formas cambiantes de la democracia y sus crisis. La secularización trasladó el problema desde la esfera de lo religioso a la de lo político: el clérigo se transforma en el “intelectual” de cuyas ideas y actitudes se espera orientación. Zola en Francia, Unamuno en España crean la función del hombre de letras que toma partido al margen de las instituciones de poder, dirigiéndose a la sociedad civil. Con la función social del intelectual, surgieron un tipo de publicaciones distintas de los periódicos—no pretenden informar—y de las publicaciones literarias o científicas especializadas. A ese tipo de publicaciones no muy numerosas en Europa pertenece Revista de Occidente.

Por eso comenta Ortega en la nota de “Propósitos” que el tratamiento de los temas tiene que diferenciarse del propio de los periódicos, asunto sobre el que volverá con mayor energía en “Misión de la universidad”, donde plantea a fondo el tema del “poder intelectual” y de la responsabilidad de intelectuales y profesores. Poco después de terminar *Rebelión de las masas* y de dictar la mencionada conferencia sobre la universidad, Ortega pensó en redactar un escrito titulado “Discurso de la responsabilidad intelectual”¹³. Seguramente habría guardado afinidades con el famoso *Le trahison de clerc* (1927) de Benda, reseñada por Benjamín Jarnés en 1928. Hispanistas como Thomas Mermall y Victor Ouimette han señalado coincidencias entre ambos¹⁴.

¹¹ López, 1972, 75. El politicismo integral, para decirlo con una expresión de Ortega, hizo acto de presencia conforme avanzaron los 30 y no solo en España. Prueba de ello es que una nota, Sociología de la crisis, de Fernando Vela sobre un ensayo de Karl Mannheim es contestada desde una revista comunista valenciana en la que aparece un fotomontaje de Renau donde un número de RO aparece superpuesto a una cruz gamada. Conviene recordar que alguien tan señalado políticamente como Miguel Hernández publicó en el penúltimo número de la RO en 1936. Véase Bonet, 2023, 141.

¹² En 1925 publica tres series: “Vaguedades”, “Entreacto polémico” y “Maura o la política” a raíz de la muerte del político conservador.

¹³ Aunque no llegó a escribirse, sí fue un tema sobre el que Ortega volvió una y otra vez después de la guerra española. Por señalar solo un ensayo muy conocido, en “El intelectual y el otro” aparecen las ideas centrales de Ortega sobre ese espinoso asunto de la responsabilidad pública del intelectual. (V, 623 y ss). La noticias de la redacción del “Discurso” estando Ortega ya en París en su correspondencia con Victoria Ocampo (Ortega-Ocampo, 2023, 358)

¹⁴ En el prólogo a su edición de *La rebelión de las masas* (Mermall, 1998, 40) menciona la coincidencia del diagnóstico sobre Europa formulado en sus páginas con la de otros intelectuales del momento, como Valery, Eliot, Jaspers o Benda. Ouimette escribió un ensayo titulado “La política de Ortega y *La trahison des clercs*” en donde atribuye a Ortega y a Benda

Fue una buena época para las revistas literarias y de todo tipo, en España y en Europa. La de Occidente no fue la primera que intentó Ortega. Dejando de lado las fundaciones fugaces de su juventud, en 1915 se crea la revista *España* que Ortega concibe, organiza y dirige, aunque por poco tiempo. El éxito de RO la convirtió, en España, en la más consolidada en el tiempo de entreguerras, no solo por su larga vida, comparativamente hablando, sino por la calidad y solidez de sus trabajos. Poco antes Azaña había fundado *La Pluma*, que duró tres años, entre 1920 y 1923. Desapareció cuando Azaña fue llamado a dirigir el semanario *España*. Había revistas confesionales como *Acción Española* vinculada a los conservadores de Ramiro de Maeztu y *Leviatán*, dirigida por Luis Araquistain, antaño cercano a Ortega y ahora enfrentado a su liberalismo incondicional desde posiciones marxistas estrictas. Más afines a RO fueron dos fundaciones posteriores, que compartieron redactores y motivos: *La Gaceta Literaria* de Giménez Caballero aparece en 1927 y *Cruz y Raya*, en 1933, creada por José Bergamín. Se dijo que esta nació contra RO pero las coincidencias de temas y de escritores indican todo lo contrario¹⁵. De los colaboradores de *La Gaceta*, suelen decir los historiadores del periodo que surgieron dos revistas más políticas que literarias, acorde a la evolución de los tiempos: *La conquista del Estado* (1933) de Ledesma Ramos, ya escorado hacia el fascismo, título inspirado en el famoso panfleto de Curzio Malaparte y *Octubre*, de orientación bolchevique, como su nombre indica.

Las revistas europeas más afines al estilo de la de Occidente fueron *La Nouvelle Revue Française* de Gide, *The Criterion* de T. S. Eliot y la *Neue Rundschau* dirigida por el gran amigo de Ortega E. R. Curtius¹⁶.

Puede decirse que en torno a la revista se tejió una verdadera red intelectual, para servirnos de ese concepto, prestigioso hoy en sociología del conocimiento. En ella convergían profesores y estudiantes de la Facultades de Filosofía y Letras, al menos de Madrid, los miembros de la tertulia que todas las tardes se celebraba en los locales que la revista tenía en la Gran Vía y las editoriales que publicaban algunos de los libros de los que luego se hablaban en sus notas y artículos, primero la editorial Espasa Calpe, algunas de cuyas colecciones dirigían Ortega o Morente, antes de que la revista creara las Ediciones de Revista de Occidente en 1924.

2.- Estructura de la revista. Las grandes líneas de atención

El principal de cada número lo constituía los artículos de mediana extensión, que podían ser adelantos de libros de próxima aparición, cuentos, fragmentos de novelas o de obras de teatro, poemas o reproducciones de obra plástica comentadas. A esta primera parte le seguía una sección titulada “Notas” que recogía reseñas de libros, muchos de ellos publicados por la editorial de la propia revista, que se fundó al año siguiente de su aparición. Había una tercera sección, quizá la más original, titulada “Astéricos”. Aquí se trataba de entradas breves o muy breves, algunas de apenas unas líneas donde se comentaban noticias del mundo cultural aparecidas en otras publicaciones, observaciones sobre lecturas del redactor. Los “Asteriscos” no siempre iban firmados. Con la evolución de la revista fueron cada vez menos

una visión común en la tarea del intelectual: cuidar la responsabilidad moral cuando se dirige a la sociedad. (Ouimette, 1985, 88 y ss).

¹⁵ Jean Becarud, en su estudio sobre *Cruz y Raya* la compara con RO: “Esta última, de orientación europea e incluso cosmopolita tuvo la ambición de hacer que penetrasen en España las principales corrientes del pensamiento de la época. *Cruz y Raya* (...) se esforzará en revalorizar la cultura propiamente española” (Becarud, 1969, 12).

¹⁶ Para una adecuada contextualización de la RO en las revistas europeas de su tiempo, véase “*Europäische revue* y el “Premio literario de las revistas europeas” (1929-30) un proyecto cultural fallido” (Garbisu, 2019).

frecuentes, hasta que prácticamente desaparecieron, quedando entonces la Revista articulada sobre los artículos y las notas-reseñas.

No hay que olvidar una de las señas de identidad de la publicación: la viñeta de la portada. Ortega encargó las que aparecieron en los primeros números a Rafael Barradas, “pintor vibracionista uruguayo afincado en Madrid” (Bonet, 2023, 19) gran colaborador de las revistas ultraístas. El motivo de los primeros números fueron los doce signos del zodiaco, razón por la que en el primer número, julio de 1923, lucía un león en el centro de la portada. Le sustituye Bores en 1924; a mediados de 1926 Carlos Sáez de Tejada pasa a ser el viñetista y un año después José de Almada Negreiros, pintor relacionado con Fernando Pessoa y por entonces residente en Madrid; desde 1928 el pintor polaco Wladyslaw Jahl, pintor de la revista *Ultra*, sustituye a Almada; en 1931 se hace cargo de la ilustración Maruja Mallo, sustituida por el grafista polaco Mariano Rawicz. En 1935 se incorpora a las viñetas Ricardo Fuente; poco después regresa Maruja Mallo que será la viñetista hasta el penúltimo número en que la tarea le será encomendada a Norah Borges.

Remitiéndonos al estudio, aún imprescindible, de López-Campillo, la atención de los editores de la Revista primó el ámbito de la literatura y las humanidades, en el sentido amplio que dio Ortega al concepto algún tiempo después, lo que incluiría la filosofía. Las ciencias naturales, especialmente la física y la biología quedaron atendidas en las novedades que entonces se producían y que la Revista cubría a ser posible con textos de sus creadores. Así Einstein o Heisenberg aparecen en sus páginas con fragmentos de alguna de sus obras que además eran reseñadas o presentadas por colaboradores de la revista como el físico Blas Cabrera. Igual trato para los autores de las nuevas tendencias en biología, como Uexküll del que se ocupó Vela en el primer número. Pero, sin duda, los saberes más atendidos fueron la psicología y la sociología, incluso por encima de la filosofía y probablemente en paridad con la Historia, orientada sobre todo hacia lo contemporáneo. Así, encontramos bastantes entradas sobre los libros y noticias que llegaban de la Rusia soviética, sobre la sociedad norteamericana, en general, y crisis económica de EEUU a raíz del “crack” del 29. La historia de España estuvo permanentemente atendida en las publicaciones de o sobre el magnífico elenco de historiadores, encabezados por Menéndez Pidal, Claudio Sánchez Albornoz, Américo Castro, Ramón Carande y en el plano europeo, el holandés Huizinga, muy activo por aquellos años, cuyo magnífico libro *El otoño de la Edad Media* fue publicado por la editorial y reseñado inmediatamente. Mencionemos también al clásico Jacobo Burckhardt del que se publicó un extracto de “La democracia en Atenas”.

En el apartado de la sociología identificaremos mejor sus contenidos por los temas a los que dio preferencia, antes que por los autores, aunque no faltaron los más ilustres, como Weber, Sombart, Mannheim o el norteamericano Lewis Mumford, que entonces comenzaba a ocuparse de un asunto llamado a tener mucha relevancia en el futuro, la filosofía de la técnica, del que se publicó “Asimilación de la máquina”. Dichos temas fueron los siguientes: las diferencias entre oriente occidente, la sociedad española, la sociedad industrial después de la crisis del 29, el capitalismo de monopolios, racismo y nazismo, el intelectual en sociedad, etc.

La psicología está presente en relación con los temas que preocupaban a la época y a Ortega. Así, podemos mencionar la teoría psicoanalítica freudiana, de quien se comenta muy pronto su interpretación de los sueños y otros escritos de su producción; también la doctrina del inconsciente colectivo de Jung, del que aparecieron varios escritos. Algunos de los autores como Kretschmer y Spranger han envejecido mal, pero en su momento hicieron contribuciones que parecían relevantes para esa ciencia que Ortega andaba buscando y a la que bautizó en un texto publicado en la revista como “ciencia del conocimiento del hombre”. Le interesaba aquellos temas en los que la “razón pura” no podía entrar pero que podían ser porosos a una nueva “razón vital”: el amor, las relaciones entre los sexos,

la importancia de la edad en los procesos históricos, el carácter personal, la fenomenología de los sentimientos¹⁷, y la, por entonces, incipiente psicología animal que aún no se llamaba “etología”. Entre los colaboradores más asiduos podemos citar a los médicos y psiquiatras amigos de Ortega como Gregorio Marañón, Gustavo Pittaluga, Gonzalo Rodríguez Lafora. José M. Sacristán, entre otros. López destaca algunas colaboraciones como la noticia sobre las tendencias eróticas en el Berlín de comienzos de los treinta que envía M.J. Kahn, un escritor alemán instalado en Toledo, o la contribución de la joven novelista Rosa Chacel, en la estela del “ordo amoris” de Scheler, a los “problemas prácticos y actuales del amor”.

Literaturas

Aunque es posible que la mayor originalidad de la Revista esté en el ensayo filosófico o de pensamiento y en la atención a las novedades científicas, su dimensión como revista de artes y sobre todo de letras no puede ignorarse. Aunque sea telegráficamente, mencionaré a continuación las principales aportaciones que hizo la revista.

a) Biografía

Sea porque la novela había entrado en una crisis después, de los grandes realistas rusos, franceses y españoles, sea porque las nuevas técnicas hacían se inclinaban a novelas cada vez más alejadas del sentido común y por tanto, de la sensibilidad mayoritaria (Proust, Joyce, Kafka), sea porque la filosofía pregonaba el desplazamiento desde los asuntos de la razón hacia los de la vida, la vida concreta y humana, el caso es que la biografía experimentó un renacimiento en Europa desde el comienzo de siglo al que fue muy sensible nuestra revista. No se olvide que la psicología, gracias al psicoanálisis y su descubrimiento del inconsciente y la psicología experimental, desplazaron a la sociología: lo social quiso tener la última palabra sobre los asuntos humanos desde mediados del siglo XIX. Pero en el XX, lo individual, el misterio de la subjetividad, se convirtió en el centro de lo humano.

Como hemos apuntado, la gran novela realista mostró hasta dónde puede llegar la complejidad de la intimidad de los personajes sometida a estudio y observación. Había llegado el momento de probar a hacer literatura con las vidas reales. Eso es lo que pensaron al mismo tiempo Stephan Zweig, Lytton Strachey, André Maurois o Emil Ludwig, por citar a los autores que más influyeron en la práctica de la biografía, que se inició en España a mediados de los 20, animada desde la recién aparecida *Revista de Occidente* y con la influencia teórica que ejerció Ortega, quien dirigía, incluso antes de crear la editorial de la revista, algunas colecciones de la editorial Espasa-Calpe, entre ellas, las «Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX», (Serrano, 2002, 12), en las que escribieron biografías muchos de los colaboradores de la *Revista de Occidente* como Espina, Jarnés, Marichalar, que reseñó el ensayo de Lytton Strachey, *Victorians eminentes*, Díez Canedo, Gómez de la Serna, el mexicano Torres Bodet, etc. Francisco Ayala, Rosa Chacel y María Zambrano se interesaron vivamente por los aspectos teóricos de la literatura biográfica y autobiográfica, redactando notas sobre las biografías que iban apareciendo. El más prolífico autor de biografías, extensas, como las dedicadas a Goya, Valle Inclán o Quevedo o más breves como los deliciosos retratos, de la serie “Efigies” sobre Baudelaire o Nerval, fue Ramón Gómez de la Serna. Fueron también notables biógrafos, Antonio Espina con la muy celebrada biografía de *Luis Candelas, el bandido de Madrid*, o Benjamín Jarnés autor de *Sor Patrocinio, la monja de las llagas*. No debemos olvidar en esta somera enumeración a Gregorio Marañón y sus

¹⁷ Merece la pena citar por original en su tema y rigor en su descripción fenomenológica del sentimiento de asco el ensayo de Aurel Kolnai, “El asco” que apareció en dos números consecutivos de 1929.

monumentales biografías. Citemos *El conde duque de Olivares o la pasión de mandar*, pero esa producción no estuvo vinculada a la RO. Ortega decidió también aventurarse en el género de la biografía con sus famosos ensayos sobre las vidas de Velázquez, Goya, Luis Vives y alguno más. Desde que elaboró el concepto de “vocación” como centro oculto del sentido de una vida, nuestro filósofo aportó una nueva forma de concebir la biografía en la que los hechos y los documentos cuentan menos que la interpretación del personaje que cada cual aspira a ser en su existencia.¹⁸

b) Literaturas española e hispana

Se prestó atención tanto a los clásicos como a los contemporáneos con una sensibilidad especial hacia las vanguardias, sobre todo en los 20. Entre los primeros mencionemos solo algunos hitos: el trabajo de Américo Castro sobre Cervantes, de Alfonso Reyes sobre Espronceda, De Pedro Salinas sobre Feijoo, o del hispanista alemán Karl Vossler sobre Gracián. Respecto de la actualidad, hay dos eventos que destacan: el homenaje a Mallarmé en los cinco minutos de silencio en el Jardín Botánico de Madrid a propuesta de Alfonso Reyes, en el que participan destacados escritores españoles como Eugenio D’Ors, Bergamín, José Moreno Villa, el cubano José M. Chacón... Y el propio Ortega. Y el mucho más sintomático de la celebración del centenario de Góngora que tuvo, además, del significado de reforzar la identidad de grupo generacional de los poetas jóvenes —del 27—, el de marcar la diferencia con las anteriores generaciones. Unamuno, Valle Inclán o Juan Ramón Jiménez no participaron, aunque fueron invitados. Ortega escribió sobre Góngora, pero sin compartir el entusiasmo de los jóvenes.

Dejando de lado las aportaciones sobre la biografía, ya comentadas, y el ensayo filosófico, que analizaré en otro apartado, cabe concluir que RO prestó mucha más atención a la actualidad en poesía y narrativa que al pasado. Dicho rasgo se acentúa si lo comparamos con las dos revistas que surgieron después, en cierto modo en la estela de la nuestra: *Cruz y Raya* y la *Gaceta literaria*. Ambas, especialmente la primera, prestó más atención al pasado literario español, especialmente al Barroco, al Siglo de Oro.

Los más favorecidos, como ya se ha dicho, fueron los miembros de la Generación del 27, que hallaron en sus páginas la ocasión de dar a conocer poemas, prosas y críticas de otras literaturas. Guillén, Salinas, Diego, Alberti, Cernuda, Dámaso Alonso publicaron en la Revista. También el chileno Pablo Neruda, futuro premio Nobel, por entonces instalado en Madrid, al igual que el otro Nobel del 27, el joven Vicente Aleixandre que también publicó algunos poemas como “La destrucción o el amor”. Y no faltó García Lorca que dio a la revista el que, según su amigo Guillermo de Torre, es el mejor poema que se publicara en ella: “Oda a Salvador Dalí” en 1926; su primer libro *Romancero gitano*, fue publicado por la editorial y debidamente comentado en la revista por uno de sus habituales, Melchor Fernández Almagro.

Hubo debates teóricos con las tendencias europeas y debates internos; uno, muy sonado, sobre poesía pura; otros sobre la dependencia de los modelos poéticos franceses, sobre la “falsedad” de las vanguardias europeas en donde algunos críticos detectaban mucha pose en su afán de destrucción del pasado y escasa calidad poética. También hubo revisión de los clásicos y distancia con los creadores de las generaciones anteriores, como Machado y Juan Ramón Jiménez, ambos muy activos y el primero, presente en la Revista: en 1923 publicaba su “Cancionero apócrifo” y en 1931 “Proverbios y cantares”, además de algunas prosas y otros poemas.

¹⁸ Estas notas se basan en mi estudio *(Auto)Biografía en la Escuela de Madrid*. Véase la sección “La biografía en el contexto cultural de la Revista de Occidente 1923-1936” (Lasaga, 2023, 224 y ss.).

La influencia de la RO en la América hispana fue mayor que las contribuciones de escritores de allá que acogió en sus páginas, a pesar de que en su propósito se citaba expresamente su apertura al resto no europeo de Occidente. Dos mexicanos, Alfonso Reyes, instalado en España desde 1914, que ya había escrito para *El Sol* y Torres Bodet también residente, que colaboró en bastantes ocasiones; Borges y Gironde, poetas, Eduardo Mallea y Ricardo Güiraldes, novelistas, representan la parte argentina. En 1931 Victoria Ocampo fundaría en Buenos Aires la revista *Sur*, cuyo título, al parecer le fue sugerido por Ortega en conversación telefónica. Ocampo tiene tres presencias en RO, una de ellas es una selección de “Cartas a Virginia Woolf”. Añadamos al ya citado Pablo Neruda, chileno y a Barradas, el ilustrador de algunos números de la revista, uruguayo. En 1927, Guillermo de Torre, casado con Nora Borges, a caballo entre Madrid y Buenos Aires, presentó el *Índice de la nueva poesía americana* de Alberto Hidalgo, con prólogo suyo y otros dos de Borges y Huidobro”, según refiere Bonet (2023, 73).

c) Literaturas europeas y norteamericana

Una enumeración análoga a la que acabamos de hacer resultaría ciertamente innecesaria si tenemos en cuenta que cabe resumir la presencia de la literatura internacional en RO afirmando que recogió en sus páginas prácticamente todas las grandes creaciones que surgieron en los años de vida de la revista, e incluso en años anteriores. Una somera enumeración bastará para advertir que no hay exageración en lo que vengo de afirmar: Kafka estuvo presente con cuentos tan destacados como *La metamorfosis* o *El artista del hambre*; se dio noticia del *Ulises* de Joyce y se tradujo y comentó *El retrato del artista adolescente*; Goethe mereció por su centenario el único monográfico que editó la revista; de Rilke se adelantó un fragmento de sus *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*; Thomas Mann y Fran Werfel también publicaron. Aparecieron relatos de Conrad en varias ocasiones, y textos y reseñas de D H Lawrence, Aldous Huxley y Virginia Woolf; y del otro lado del Atlántico, de Hemingway, Faulkner y Dos Passos. De Italia hubo publicaciones de Pirandello e Italo Svevo, entre otras. Hubo también carencias. La literatura en lengua portuguesa estuvo prácticamente ausente. De *El viaje al fin de la noche* de Celine, aparecido en 1932, no se dio noticia. Y más llamativo es el hecho de que tampoco se diera de *Tierra baldía* de T. S. Eliot, ya que Antonio Marichalar tenía contactos con *The Criterion*, la revista que dirigía Eliot. Se da noticia de la importancia de Ezra Pound en la escena poética norteamericana en un artículo de Díez-Canedo pero no se publicó nada suyo. Tampoco se comentó la aparición de *Las elegías de Duino* del mencionado Rilke, con el que también tenía contacto Marichalar.

López dedica una sección especial a la literatura francesa, justificada en parte por la atención que recibieron sus autores; también por el hecho de que la cultura francesa gravitó sobre la española desde mediados del XIX, pero sobre todo desde el fin de siglo. No todo son elogios. Se apreció sin reservas a un Marcel Proust que había dado al mundo su *Recherche*, poco antes del nacimiento de la revista. Valéry fue también publicado y apreciado, como Cocteau. Rimbaud y Baudelaire, así como otros clásicos recientes. De Mallarmé ya se ha hablado. Autores que entonces empezaban y que luego han tenido una influencia duradera como Henri Michaux y Saint-John Perse, Drieu de la Rochelle¹⁹, fueron descubiertos y estimados. Otros autores entonces apreciados como Paul Morand no lo fueron tanto. El surrealismo fue contestado y el dadaísmo ignorado. (Es verdad que había pasado su momento).

¹⁹ El notable novelista, suicidado en la cárcel después de terminada la Segunda Guerra Mundial, detenido por colaborar con los nazis durante la ocupación, fue en los treinta, íntimo de Victoria Ocampo. Conoció a Ortega y estuvo a punto de publicar en RO un capítulo de su ensayo *Ginebra o Moscú*, donde reflexionaba sobre el destino de Europa condenada a elegir entre una solución liberal o bolchevique.

Añadamos que el surrealismo fue cuestionado más por sus escándalos y posiciones políticas que por su literatura. Es imposible ignorar la simpatía de gentes como Dalí y Buñuel y otros muchos vanguardistas que podían sentirse cercanos a las gesticulaciones antiburguesas que se agotaron muy deprisa. López concluye que cuatro de los colaboradores más importantes, Jarnés, Espina, Marichalar y Vela se ocuparon del tema, coincidiendo en sus juicios: “les reprochan jugar con dos barajas, literatura y arte por una parte; tomas de posición política y social por otra”. Les reprochan una negatividad que se desentiende de sus consecuencias... (López, 1972, 210).

Filosofía

Ni la filosofía en general, ni la alemana en particular recibieron tanta atención como a veces se ha dicho. Además de Ortega y Morente, los filósofos que más publicaron fueron Simmel, al que encontramos en los dos primeros números con su estudio sobre la filosofía de la moda, Max Scheler, al que Ortega prestó mucha atención porque coincidía en sus búsquedas filosóficas de los 20 interpretando la salida del idealismo hacia una antropología filosófica y Guillermo Dilthey, precursor de la razón histórica. Otros filósofos alemanes que recibieron atención fueron Brentano, el maestro de Husserl, que sin embargo estuvo ausente de la revista. Heinz Heimsoeth, estudioso de la metafísica moderna (“Las conquistas del idealismo alemán”), cuyos libros se publicaron en la editorial y se recensionaron en la revista; Keyserling, hoy justamente olvidado, pero entonces muy editado y leído. George Santayana, el prestigioso filósofo afincado en Harvard, de origen español, publicó en dos ocasiones. También Kierkegaard fue presentado en alguna nota y publicado un fragmento de su estudio sobre la angustia.

Otras corrientes filosóficas recibieron atención. Por ejemplo, Hans Reichenbach, vinculado al Círculo de Viena, publicó dos trabajos y un joven Julián Marías, hacia el final de la revista, publicó una nota titulada “El empirismo lógico”. Se prestó atención a la filosofía de la técnica, a “La filosofía en la Rusia soviética” (Ivan Luppál), a “La situación presente de la fenomenología (Arnold Metzger), a la filosofía política de Carl Schmitt que colaboró en dos ocasiones, una de ellas con un artículo titulado “Hacia el Estado total”.

A partir de los años treinta, Ortega invitó a sus colegas de la reformada Facultad de Filosofía y Letras. García Morente, fue la excepción, presente desde el primer número y colaborador habitual con comentarios y reseñas, como la que dedicó a *El tema de nuestro tiempo* en el segundo número; o sobre Bergson, Freud, la famosa *Decadencia de Occidente* de Spengler, que tradujo para la editorial de la revista; o con trabajos originales como su “Ensayo sobre el progreso”. Por número de colaboraciones, citemos a María Zambrano con más de cinco, entre las que destacamos su reseña del estudio de Lou Andreas Salomé sobre la vida y el pensamiento de Nietzsche; mención aparte merece el hecho de que apareciera en las páginas de la revista un adelanto del ensayo en que Zambrano daba a conocer su filosofía, “Hacia un saber sobre el alma”²⁰; Xavier Zubiri colaboró hasta el cuatro ocasiones. El rigor de sus escritos no era muy apropiado para el tono ensayístico que predominó en nuestra revista. Quizá por ello se llevó a *Cruz y raya* la traducción y presentación de *¿Qué es metafísica?* De Martín Heidegger. Un joven José Gaos, recién llegado de Zaragoza contribuyó con un largo estudio sobre “La filosofía de Maimónides”. (Ya se ha comentado la aportación de Julián Marías, que, nacido en 1914, solo se licenciaba en Filosofía en junio de 1936, a punto de desaparecer la

²⁰ Los zambranianos se apresuran a contar el episodio del desencuentro de Zambrano con su maestro, cuando le dio a leer el ensayo en cuestión, que terminó con María saliendo del despacho de la RO desairada y llorando por la Gran Vía, pero omiten el detalle de que apareció en la revista inmediatamente.

Revista y aquella Facultad de Filosofía.). Otro discípulo que colaboró bastante fue Ramiro Ledesma Ramos²¹ que escribió sobre Bertrand Russell, Keiserling, Nicolai Hartmann, Hegel, entre otros; mencionemos el ensayo “De Rickert a la fenomenología”.

Fernando Vela, el secretario de la revista y el más íntimo colaborador de Ortega escribió bastante de filosofía, pero no solo. Suyas son las notas sobre Brentano, Croce, *Breviario de estética*, y *El hombre y la técnica* de Spengler. Merece la pena mencionar que en 1929 dio a la revista la noticia de “El curso filosófico de José Ortega y Gasset”, referido al luego relevante *¿Qué es filosofía?*, comenzado en la universidad y luego seguido en “la profanidad de un teatro”.

Si la presencia de Simmel o Scheler obedeció a la visión que Ortega tenía de la filosofía y de su futuro más allá del idealismo, sus aportaciones a la revista reflejaron la evolución de sus ideas en un momento muy sensible de su evolución. Simmel representaba el punto de partida de *Meditaciones del Quijote* con sus reflexiones sobre las relaciones entre vida y cultura, así como la ampliación de la razón a temas que había ignorado hasta entonces –la moda o el dinero valen como ejemplos sugerentes–; Scheler²² señala el camino que Ortega veía necesario seguir rehaciendo las teorías del conocimiento o éticas del deber como filosofías del hombre en su integridad afectiva, corporal, temporal, etc. Es razonable concluir que Ortega no envió textos ocasionales, sino aquellos vinculados a sus tarea filosófica: precisar las tesis de su filosofía en “Ni vitalismo ni racionalismo”; volver a Kant con ocasión de su centenario; buscar una integración entre filosofía y psicología para dar consistencia a esa nueva antropología de base fenomenológica en la que Scheler trabajaba y en la que Ortega confiaba como base para una nueva “filosofía primera”; exponer una nueva teoría de los valores que dé sostén a una ética más inspirada en la ilusión que en el deber; reflexionar sobre el arte nuevo; tomar postura, ya se ha dicho, sobre lo que debe y no deber ser la inteligencia, esto es, el instrumento intelectual por antonomasia en la solución de los problemas sociales²³. En los años treinta, Ortega envió a su revista dos ensayos de gran relevancia filosófica: “Pidiendo un Goethe desde dentro”, publicado simultáneamente en alemán en la *Neue Rundschau*, y “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, texto casi contemporáneo del programático “Historia como sistema” en donde Ortega se muestra ya en plena posesión de su metafísica de la vida humana como realidad solo accesible a una razón histórica. Ajustar coincidencias y diferencias con el gran precursor de dicha “razón histórica” era obligado para evitar equívocos, cosa que no consiguió.

3.- Los colaboradores

²¹ Ingresó en la Facultad de Filosofía con 21 años, en 1926, cuando ya disfrutaba de una notable formación autodidacta. Colaboró con RO desde 1929. Su progresiva radicalización política hacia el fascismo le llevó a alejarse de Ortega. Cuando este publicó su *Rebelión* le dedicó una feroz crítica que cabe resumir en la tesis de que Ortega no había entendido qué era el Estado moderno. Fundó un semanario titulado precisamente *La conquista del Estado*. Murió fusilado en Madrid por fuerzas republicanas incontroladas en octubre de 1936.

²² De Scheler se publicaron seis trabajos. Menciono *La idea del hombre y la historia* (1926) y como escrito póstumo un fragmento de “El puesto del hombre en el Cosmos” (1929). Ortega publicó en la revista una sentida necrológica del filósofo alemán: “Max Scheler: un embriagado de esencias” (1928).

²³ Cito los ensayos en el mismo orden en que he mencionado los temas: “Kant 1724-1924. Reflexiones de centenario” (1924); “Conocimiento del hombre. Para una psicología del hombre interesante”. “Para una caracterología” (1926), fragmento de “Vitalidad, alma, espíritu” (1925) el texto en que Ortega desarrolla con más detalle su modelo antropológico; “¿Qué son los valores? Iniciación en la Estimativa” (1924); “Sobre el punto de vista en las artes.” (1924); “Parerga. Reforma de la inteligencia” (1926). En total, Ortega envió 23 textos, el último, “Misión del bibliotecario” (1935).

Me limitaré a mencionar a los más asiduos, los que dieron el tono a la revista: prosistas y poetas del 27, escritores del círculo de Ortega y escritores consagrados como Ramón Gómez de la Serna o ensayistas reconocidos como Corpus Barga o Guillermo de Torre. Finalmente, colegas de Facultad de Filosofía: García Morente desde el principio, Xavier Zubiri, María Zambrano más tarde, cuando se incorpore a la Facultad, así como Gaos, que contribuye solo una vez con un ensayo, como se ha dicho en la sección anterior; también se incorpora Julián Marías antes de obtener su licenciatura en filosofía en junio de 1936. Rosa Chacel que se declara desde muy pronto “discípula” de Ortega publica un adelanto de su primera novela *Estación ida y vuelta*. Francisco Ayala publica entre 1927 y 1931 numerosas colaboraciones centradas en el cine y la biografía. También reseña *Manhattan Transfer*, la novela de John Dos Passos, y una presentación del escritor soviético Ilya Ehrenburg. Ambos visitarían España durante la Guerra Civil. Y un joven J. M. Maravall, procedente de la Facultad de Historia, se incorpora a la revista en 1933.

Por la frecuencia de sus colaboraciones y basándonos en la tantas veces citada López-Campillo, el colaborador más prolífico fue Benjamín Jarnés con 89 colaboraciones; le siguen Fernando Vela (55), Antonio Marichalar (54), Ramón Gómez de la Serna (33), presente desde el primer al último año (1923-1936), Corpus Barga (30), Sánchez Rivero (24), como Ortega y Ayala; Gerardo Diego es el poeta del 27 que más publica (22). Le siguen Pedro Salinas, Jorge Guillén, ambos con más de diez. El resto de los miembros del 27 han sido citados en el apartado anterior y sus colaboraciones fueron menos abundantes.

Aunque las tres generaciones literarias están presentes, la del 98, la del 14 y la del 27, la que predomina claramente es la más joven. Ortega es de los colaboradores de más edad y Baroja, Azorín, Antonio Machado, Eugenio D'Ors, Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, Menéndez Pidal dejan de colaborar muy pronto. Da la impresión de que Ortega les hubiera pedido el “favor” de que le mandaran sus escritos para prestigiar la publicación. López observa que fue una revista echa por jóvenes. Predominaron los escritores con menos de cuarenta años, “una publicación producida por una mayoría de gente joven, —escribe López— de unos treinta años y menos aún, y quienes no son personajes conocidos en el momento en que empiezan su colaboración en la revista” (LC, 1972, 73-74). La impresión que transmite la biografía de la revista es que, pensada para los jóvenes, estos se sintieron atraídos y llamaron a sus puertas que, cabe pensar, estuvieron suficientemente abiertas.

4.- ¿Podría hablarse de un “estilo” propio de la Revista?

Creo que cabe afirmar que hubo una marca de calidad en la revista, basada en los aciertos de su diseño, en su continuidad, en la fidelidad a sus temas y, sobre todo, en la constancia y buen hacer de sus colaboradores. Muchos de ellos coincidieron en una especie de espíritu de comunidad en gustos, valores y lecturas, gracias a una buena relación entre los *senior* de la Generación del 14 y los jóvenes del 27 y una apuesta clara por la calidad literaria, artística, teórica, por la novedad científica y por temas emergentes como la biografía, el futuro de Europa frente a los poderes emergentes de EEUU y la URSS y por otros más originales, incluso inesperados, como los estudios islámicos²⁴, con una perfecta indiferencia hacia las capillas y las ideologías políticas, cumpliendo fielmente los propósitos del fundador. Todo esto permite explicar su éxito, su sólida permanencia en el panorama español e hispano.

La tirada no era amplia, y, como refiere Vela, no terminaban de venderse los 3000 ejemplares, pero nunca le faltó el “succès d'estime” que seguramente hacía que

²⁴ De la biografía nos hemos ocupado antes. Merece la pena recoger, aunque solo sea mencionando los nombres de sus autores, el momento de esplendor por el que pasaban los estudios árabes gracias a las aportaciones de García Gómez, Asín Palacios, González Palencia, Massignon...

cada número tuviera más lectores que compradores. Fue nada menos que una guerra civil y dos diásporas²⁵ de las inteligencias que la hacían posible lo que explica su desaparición, como quien dice, de un día para otro.

López Campillo apunta a que sea probablemente la fidelidad a la forma “ensayo” lo que explica el sostenido equilibrio en su producción y la originalidad en temas y tratamiento²⁶. En épocas de crisis intelectual, cuando se está inmerso en un proceso de cambio de creencias —en el sentido que dio Ortega a este término, las convicciones que sostienen nuestro quehacer, como opuesto a las meras ideas, que van y vienen— el género que mejor se compadece con dicha situación es el ensayo. López sostiene que fue el género que predominó en tiempos de mudanza, como el Renacimiento o el siglo XVIII. El ensayo tipo de la revista puede describirse como “investigaciones conceptuales, a igual distancia del artículo erudito y del artículo de divulgación” (López, 1972, 80). A lo que cabría añadir que sus autores usarían simultáneamente recursos científicos y formas literarias, conceptos y metáforas, argumentos lógicos y analogías. En efecto, si la revista se proponía iluminar e informar antes que dogmatizar, la forma oblicua del ensayo, sugerir y no dictaminar, podía resultar mucho más eficaz. Al lector correspondería hacer el descubrimiento del valor —o disvalor— del objeto estético, literario o teórico que le mostraba la revista.

Puesto que definir la esencia del género ensayo es muy difícil, dada su naturaleza fronteriza, cabría decir que “ensayo” es cualquier escrito que tenga semejanza en forma e intención con lo que escribió Montaigne. A lo que cabe añadir la precisión que introdujo Ortega en el prólogo a *Meditaciones del Quijote* cuando lo definió como “la ciencia, menos la prueba escrita” (I, 753). Queda mejor captada la intención del escritor de ensayos, sobre todo si son filosóficos, si citamos la descripción de lo que entiende por “salvaciones” unas páginas antes: “dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (I, 747). Y aclara pocas líneas después: “La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu” (I, 748). Ya que muchos de los colaboradores de la revista, sobre todos los más jóvenes se habían formado en la prosa ensayística del *El Espectador* y en las publicaciones donde escribieron las generaciones europeas del fin de siglo y la del 14, no es difícil concluir que, sin menoscabo de la originalidad de cada uno de los escritores enrolados en el viaje de la revista, ser minoría, fuera para ellos un reto y una invitación. El instrumento más eficaz para llegar a los lectores de la revista que también aspiraban a ser parte de la minoría fue, sin duda, el ensayo, cuya tarea de formación podría resumirse en el siguiente aforismo de Curtius: “La recepción es el requisito de la percepción, y esta conduce a la concepción” (Curtius, 1989, 386).

Cien años después de su fundación, la exposición que conmemoró el año pasado en la Biblioteca Nacional de Madrid la trayectoria de la *Revista de Occidente* en su primera época se llamó *Revista de Occidente o la modernidad española*. Puede que

²⁵ Hablo de dos emigraciones políticas provocadas por la guerra civil, la primera en el verano de 1936, que afectó a Ortega y a muchos colegas de la Generación del 14 y del 98, como Baroja, Azorín, el físico Cabrera, el médico Lafora, Marañón y un largo etcétera; y la que luego padeció, al final de la contienda, el grupo de los que habían permanecido fieles a la República como Espina, Jarnés, Domenchina, Zambrano, Chacel, Gaos y otro no menos largo etcétera.

²⁶ En algún lugar dice Alfonso Reyes que en el ensayo cabe todo. Para ilustrar este aserto basta con elaborar la lista de los temas tratados por Ortega en los volúmenes del *Espectador* o sobre los que escribió Vela en RO. Improvisó esta segunda: las nuevas ideas biológicas, estética de Croce, una novela de Baroja, Pirandello, unas conferencias de Marichalar sobre arte moderno, cine, surrealismo, arqueología “El problema de la filosofía”, “El arte al cubo”, Brentano, Charlot, Spengler, antropología filosófica o sobre eugenesia y racismo. Esta enumeración no agota los temas sobre los que escribió Vela.

algunos hayan encontrado el título pretencioso, pero estoy seguro de que otros verán perfectamente resumido el empeño de los hombres y mujeres que hicieron posible la aparición, mes a mes, de aquella revista que, en efecto, supuso un antes y un después en la incorporación de España a la modernidad europea, justo en el momento en que dicha modernidad mostraba las primeras grietas anunciadoras del naufragio colectivo que estaba por llegar y que algunos venteaban ya en las formas caprichosas del arte y en las malas formas de la política. Quizá en las palabras finales de los “Propósitos”: *Hay en el aire occidental disueltas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripecia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse*. (III, 536) se insinúe una sospecha.

Bibliografía

- Becarud, J., (1969). *Cruz y Raya (1933-1936)*. Madrid: Taurus.
- Blanco Alfonso, I., (2023). *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- Bonet, J. M., (2023). “Divagaciones occidentales: *Revista de Occidente* 1923-1936 mes a mes”. En *Revista de Occidente o la modernidad española*. Madrid: Biblioteca Nacional de España.
- Cacho Viu, V., (2000). *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Curtius, E. R., (1989). *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Madrid: Visor.
- Gaos, J., (2013). “La profecía en Ortega”. En *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva- Fundación Ortega-Marañón. Ed. de José Lasaga.
- Garbisu, M. (2019). “*Europäische revue* y el Premio literario de las revistas europeas (1929-30): un proyecto cultural fallido”. *Revista de Filología Alemana*, nº 27, 25-43.
- Lasaga Medina, J., (2023). “(Auto) Biografía en La Escuela de Madrid”, en López Vega y Juan Pablo Fusi eds., *Miradas. El género biográfico en español*, Madrid: Cinca, 201-259.
- López Campillo, E. (1972). *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías*. Madrid: Taurus.
- Mermall, Th., (1998). Introducción y edición crítica de *La rebelión de las masas*, Madrid: Castalia, 7-92.
- Ortega y Gasset, J., (2004-2010). *Obras completas*, diez vols. Madrid. Fundación Ortega-Marañón-Taurus.
- Ortega-Ocampo (2023). *Cartas 1917-1941. Entre el corazón y la cabeza*. Buenos Aires: Biblos. Ed. de Marta Campomar
- Quimette, V., (1985). “La política de Ortega y *La trahison de clerics*”. Xalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Serrando Asenjo, E., (2002). *Vidas oblicuas. Aspectos teóricos de la nueva biografía en España (1928-1936)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Antonio Jiménez García. En nuestro recuerdo

Antonio Jiménez García. In our memory

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Cumplidos 15 años del fallecimiento de Antonio Jiménez García, este escrito recuerda la figura y la obra historiográfica del que fuera profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid y presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Acompaña a su semblanza, un poema inédito de Antonio. El artículo se detiene en trabajos historiográficos significativos suyos, como “La evolución del pensamiento en la Universidad Complutense”, “150 años de *Historia de la Filosofía en España*”, y “Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la *Historia de la Filosofía Española*”.

Palabras clave: Antonio Jiménez García, historiografía filosófica española, historia del pensamiento español, Universidad Complutense de Madrid.

Abstract: Fifteen years after the death of Antonio Jiménez García, this article recalls the figure and historiographical conception of the former professor at the *Complutense University of Madrid* and president of the *Asociación de Hispanismo Filosófico*. It includes an unpublished poem by Antonio. The article comments on some of his significant historiographical works, such as “La evolución del pensamiento en la Universidad Complutense”, “150 años de *Historia de la Filosofía en España*”, and “Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la *Historia de la Filosofía Española*”.

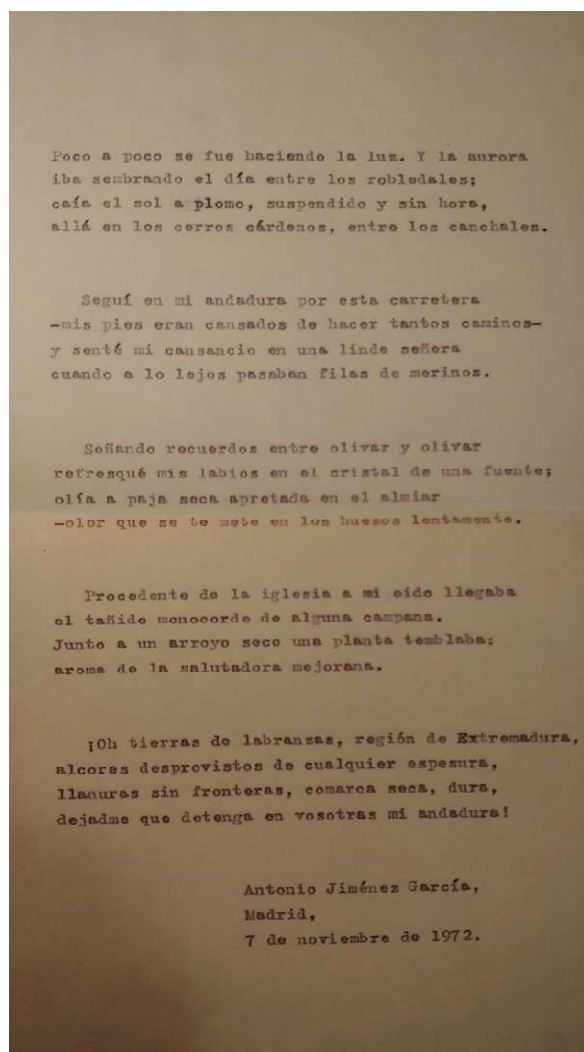
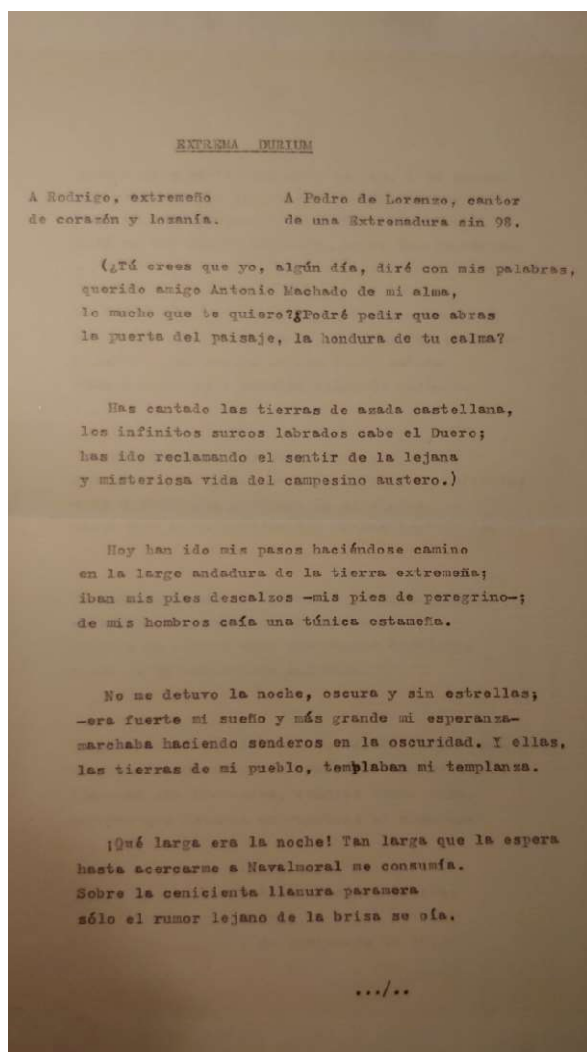
Keywords: Antonio Jiménez García, Spanish philosophical historiography, history of Spanish thought, Universidad Complutense de Madrid.

El pasado año 2023, cuando los calores del mes de julio caían sobre nosotros con el rigor propio de las tierras extremeñas y aragonesas, recordábamos que hacía ya quince años que nos había abandonado nuestro buen amigo Antonio Jiménez García (1950-2008). Ha sido en el mismo 2023, año impar, cuando nos han dejado también dos insignes investigadores de la historia de la filosofía española: Gonzalo Díaz (1931-2023), autor de la bien conocida y manejada obra *Hombres y documentos de la filosofía española* (1980-2003) y José Luis Abellán (1933-2023) cuya *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1991) ha sido obra de consulta de varias generaciones.

La muerte le sorprendió en Orera, no lejos del Belmonte donde naciera, siglos atrás, Baltasar Gracián, tierra a la que estuvo vinculado por serlo de su esposa Teresa pero, no menos, por gozar de virtudes intelectuales que habían adornado a nuestro jesuita del Barroco. Era Antonio natural de Navalmoral de la Mata, esa otra tierra extremeña también dorada por los calores por donde habían caminado algunos de los intelectuales de formación cercana al institucionismo, en la Universidad de Sevilla, en los finales del XIX y primera parte del XX, a los que dedicaría una parte de su vida. En esa tierra, cercana a Monfragüe, había establecido su Fundación el político liberal D. Antonio María Concha cuyo legado quedó para estudiosos y amantes que lo fueran, al tiempo, de la tierra que da frutos y del espíritu de poetas que les ponen nombres y calificativos. Antonio Jiménez perteneció a ese grupo. Recordemos esta imprescindible función de la poética con la pluma de Lorca:

Verde que te quiero verde.
Verde viento. Verdes ramas.
El barco sobre la mar
y el caballo en la montaña.
Con la sombra en la cintura,
ella sueña en su baranda,
verde carne, pelo verde,
con los ojos de fría plata.
Verde que te quiero verde.
Bajo la luna gitana,
las cosas la están mirando
y ella no puede mirarlas.

Lo hacemos para que arrope los “pinitos” poéticos de Antonio pues perteneció a esas personas que pisan la tierra con los labriegos, para no levitar sobre la realidad cotidiana, y comparten, al tiempo, sensibilidad y finura con los poetas para dar sentido a esos productos que nacen del suelo y degustamos en el paladar. Él mismo se atrevió con la pluma para emular al propio Lorca o quizá, mejor dicho, a Machado, formado en la propia Institución Libre de Enseñanza. Gracias a la generosidad de Rodrigo González, miembro de aquel grupo que, junto al propio Antonio, formaron con Santos Lora, Esther Blázquez y otros bien conocidos, recuperamos ahora este poema de Antonio, seguramente más machadiano que lorquiano, como decíamos, seguramente por compartir con su “tocayo” sevillano un mismo compromiso poético y político. Rodrigo sería más tarde catedrático durante años del Instituto segoviano “Andrés Laguna”, persona con gran peso en la educación y muy comprometido con la vida de la ciudad del acueducto. El poema, conservado entre papeles, estaba dedicado a sus amigos Rodrigo González y Pedro de Lorenzo por los motivos que él mismo señalaba en la presentación, no pueden ser más sonoros: ser extremeño de corazón y lozanía; ser cantos de una Extremadura sin 98.



Pertenecía Antonio Jiménez a la generación de quienes nacieron ya en una fase avanzada de la posguerra. Aun así, fue casi una excepción, pues como miembro de una familia humilde hubiera estado obligado a optar entre cantar el “Cara al sol” o la “Salve Regina”, disyuntiva para muchos de la que pudo librarse. Aun así, estuvo más cercano a la segunda opción, no exenta de riesgos pero alejada de la primera pues permitía el acceso a una tradición clásica, liberada de elementos radicalmente autoritarios y al aprendizaje de la lengua latina como herramienta de lectura de autores capaces de asentar una sociedad amable. Su acceso al Instituto Ramiro de Maeztu, bajo la guía del P. Manuel Mindán (1902-2006), sacerdote, discípulo que había sido de José Gaos y un buen profesor de filosofía, era una garantía. Aún tendríamos ocasión ambos de escuchar a aquel longevo profesor, autor de *Testigo de Noventa años de historia* (1995), hablar de su experiencia vital durante más de una hora sin un papel en la mano cuando ya, efectivamente, había cruzado la década novena. Antonio escribió después una reseña que subtítulo “Testigo de noventa años de historia. Conversaciones con un amigo en el último recodo del camino.”¹

¹ Jiménez, A., *Revista de Hispanismo Filosófico*, 2, 1997, pp. 133-135. Más adelante escribiría: “Vida y obra de Manuel Mindán Manero: sacerdote, profesor y filósofo”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 8, 2003, pp. 19-38. Cuando falleció el padre Mindán (2006) publicaría: “Una vida centenaria y ejemplar. Manuel Mindán Manero (1902-2006) In memoriam”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 12, 2007, pp. 109-113.

Luego fueron sus estudios en la Universidad Complutense, “su” universidad. En 1975 obtuvo el grado de licenciado con la memoria “Krausismo: introducción y difusión por la filosofía española”, disfrutando a la vez una beca del CSIC desde ese año hasta 1978 en el Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Ejercía como Profesor Ayudante ya a comienzos del curso 1978-1979 en el Departamento de Historia de la Filosofía Española de la entonces Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, como entonces se denominaba. Ahí tuvo la oportunidad de incorporarse a las enseñanzas de José Luis Abellán quien a su regreso de Puerto Rico y, por la expulsión de Rafael Calvo Serer, catedrático de Historia de la Filosofía Española y Filosofía de la Historia, realizaba sustituciones. Su pertenencia al grupo de “Ínsula”, revista, editorial, librería y tertulia, sería determinante en su trayectoria como historiador del pensamiento español. Esos puentes permitieron a Antonio Jiménez acceder a la tradición liberal española del siglo XIX con la realización de su tesis doctoral, bajo la dirección del propio José Luis Abellán: *Urbano González Serrano y la evolución de la filosofía krausista en el último tercio del siglo XIX*, que defendió el 14 de junio de 1985.² Al año siguiente sería nombrado Profesor Titular, siendo elegido Director del Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia) en 2003 y en ese cargo se mantenía cuando falleció.

Perteneció al grupo del Seminario “Fe y Secularidad”, consolidado en la segunda mitad de los setenta, varios de cuyos seminarios coordinaba con excelente tacto Teresa Rodríguez de Lecea, muy especialmente el dedicado al “Pensamiento español contemporáneo” durante tres años (1991-1994), el segundo de los cuales estuvo dedicado a los filósofos exiliados mientras el primero se dedicó al estudio de “La enseñanza de la historia en el Centro de Estudios Históricos” y el tercero a Unamuno y Ortega. Allí tuvimos ocasión de conocer a Alicia Nicol en uno de sus viajes a España. Era este Instituto “lugar de estudio con intención intelectual plural, y su calidad de lugar de encuentro de opiniones y tendencias, abierto a la participación de todo aquel que lo desee.” Aquellas tardes de miércoles alternos fueron asimismo determinantes en su trayectoria y en la de quienes tuvimos la oportunidad de compartir aquel “lugar de encuentro” (Rodríguez, 1990). Como testimonio de lo allí hablado, y luego escrito, han quedado las Memorias que publicaba el propio Instituto. Como quedan de esos años (1989-1995) los *Boletines* que comenzó publicando la Asociación de Hispanismo Filosófico y que conservan el encanto de las pequeñas crónicas y reflexiones cuando hablan del pequeño grupo fundacional antes de crecer. Como lo fue el “Aula de Pensamiento” de la Fundación Fernando Rielo que coordinaba también, con apertura de miras, la profesora Juana Sánchez-Gey. Se inició en 1987-1988, luego se desarrolló a lo largo de los noventa, teniendo en sus seminarios la filosofía española un espacio privilegiado. Más de una decena de libros conocidos por el suave color verde y blanco de sus portadas quedan también de aquella experiencia. En el volumen titulado *Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos* (1991) nos dejó una bella reflexión sobre “La última María Zambrano”, justo cuando acababa de fallecer la filósofa veleña. Un poco más adelante mencionaré la intervención del profesor Diego Núñez en el primero de aquellos cursos titulado, no casualmente en forma interrogativa, *¿Existe una Filosofía Española?* (1988) porque considero que su diagnóstico acerca de las orientaciones dominantes en la aproximación al estudio de la historia de la filosofía española marcó la forma de trabajo en los inicios de la Asociación de Hispanismo Filosófico cuya acta de constitución corresponde al viernes 23 de septiembre de 1988. Era expresión del centro de las preocupaciones de aquellos aun casi fundacionales años de este campo

² Agradezco muy sinceramente a Ana González Rojo, secretaria del Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, la colaboración generosa y eficaz al proporcionarme datos administrativos de Antonio Jiménez que permiten fijar con precisión su trayectoria académica.

filosófico que se ha ido consolidando en las últimas décadas. Un fragmento de ese diagnóstico figura como anexo al Acta que fue leída con motivo de celebrarse los veinte años de la propia Asociación, de Hispanismo Filosófico en 2013.

Con anterioridad, en la primavera de 1978, Antonio Jiménez formó parte del grupo de profesores que se integraron activamente en el proyecto impulsado por el profesor de la Universidad de Salamanca, Antonio Heredia, bajo el título “Seminario de Historia de la Filosofía Española” (Mora, 2002). El propio profesor Heredia ha ido relatando, en las sucesivas introducciones a las Actas que se han publicado, las claves de este grupo de trabajo que ha terminado por ser fundamental en la institucionalización de la Historia de la Filosofía Española. Tomó el relevo el profesor Roberto Albares y en 2018 ha tenido lugar, por el momento, la última (XVIII) de las sesiones coordinada por el propio profesor Albares junto con el también profesor de la Universidad de Salamanca Domingo Hernández, y cuyas actas han visto la luz en 2022: *Estética y filosofía en el mundo hispánico*. Este Seminario fue con prontitud también “lugar de encuentro” de especialistas de universidades españolas, americanas y europeas.

Antonio Jiménez alcanzó hasta la edición XV, sesión dedicada a “La mujer y la filosofía hispánica” (12-15 de septiembre, 2006). Presentó entonces una ponencia sobre “Cartas filosóficas a mujeres: Urbano González Serrano, Adolfo Posada y Concepción Saiz” en la que sostuvo que “González Serrano – a quien había dedicado tantas páginas- no puede ser considerado como un reaccionario antifeminista. Pero, sin duda alguna, supone un paso atrás en la línea de investigación a que habían llegado el krausopositivismo (al que pertenece como una de sus figuras más destacadas, si no la más) y el racionalismo institucionista.”³ Más allá de las once ponencias que presentó (de tres de las cuales daremos noticia más detallada en estas páginas), Antonio Jiménez desempeñó un papel decisivo en la marcha de las sesiones con una presencia muy activa en el impulso por avanzar en una línea iberoamericanista. Siempre mostró un compromiso decisivo en momentos de crisis del propio Seminario en apoyo de las bases fundacionales del mismo cuando, quizá producto de su propio crecimiento y presencia en el mundo filosófico, alcanzó un centenar bien largo de participantes en algunas sesiones.

Antonio Jiménez fue uno de los socios promotores de la Asociación de Hispanismo Filosófico cuya acta fundacional señala la tarde del 23 de septiembre de 1988 como la fecha de nacimiento. Cumplirá, pues, en este 2024, 36 años de vida. Su presencia en los puestos de responsabilidad de la propia Asociación, como vocal, vicepresidente y presidente desde 1996 a 2002 y, de nuevo, vicepresidente hasta su fallecimiento, ha sido muy relevante. Así, con el impulso al Boletín inicial que alcanzó siete números y que hoy constituyen pequeñas joyas; de la revista que nació en 1996 y que acaba de ver su número 28, así como de las reuniones científicas organizadas bianualmente, hasta su fallecimiento. Fue siempre muy activa. Su compromiso facilitó las relaciones con la Fundación Larramendi a través de Xavier Agento para conseguir la publicación casi inmediata de los textos que se presentaban en las distintas Jornadas.

Quedan, como recuerdo, las reuniones que compartimos en Barcelona, invitados por Ignasi Roviró (Universitat Ramon Llull), José María Romero y Andreu Grau, ambos de la Universitat de Barcelona cuando Grau era secretario de la “Sección de Filosofía Medieval”, “Societat Catalana de Filosofia” (Institut d’Estudis Catalans) (2001-2005). Precisamente la Societat Catalana de Filosofia acaba de cumplir su primer siglo (1923-2023). En uno de aquellos salones enmarcados por los bellos claustros de la

³ Resúmenes de las ponencias publicados por los editores del Seminario: Roberto Albares, Antonio Heredia, Ricardo Piñero y Pablo García, Salamanca, 2006

Barcelona medieval nos reuníamos para estudiar la tradición latinoamericana. Y de uno de aquellos encuentros data mi último recuerdo de Antonio Jiménez. Poco después fallecería cuando declinaba el mes de julio de 2008, precisamente el día 28 en una coincidencia fatal de esas cifras inicial y final del año con el día.

Dejó una amplia producción bibliográfica que puede consultarse en las bases de datos existentes. Especialmente relevantes, como es bien conocido, son sus trabajos sobre las relaciones entre ciencias sociales y filosofía en la segunda y tercera generación de los institucionistas. La obra de Urbano González Serrano fue su referencia. Mas, nos ha dejado también un buen número de artículos sobre el P. Manuel Mindán con quien tuvo siempre una deuda de gratitud, como ya hemos indicado; asimismo, sobre el trabajo que, como traductores, desarrollaron algunos exiliados, principalmente José Gaos y Eugenio Ímaz. Personalmente, recuerdo un trabajo suyo, presentado en el Seminario de Historia de la Filosofía Española del que deseo dejar constancia expresa aquí: “Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España” (Heredia, 1990). Bastantes años después de que Carmen Rovira defendiera su tesis de maestría, bajo la dirección de José Gaos, en la UNAM,⁴ sobre los eclécticos portugueses con especial referencia a la figura de Verney, el trabajo de Antonio Jiménez supone una aportación muy destacada.

Mas, por razones de espacio y porque, quizá, esta parte de su obra ha sido menos destacada, deseo dedicar aquí un comentario a algunos trabajos verdaderamente relevantes en el campo de la historiografía de la historia de la filosofía española pues su forma meticulosa de trabajar le hacía especialmente paciente para la obtención del dato preciso, riguroso siempre en el trazo cronológico y culto para valorar las obras que ponía de relieve en esa construcción lenta y llena de matices que ha constituido esta parcela de la historia relativa a la filosofía española. Es, por supuesto, deudor de otros trabajos que siempre reconoció como propios de su cultura académica, forjada en los grupos de los que formó parte y a los que contribuyó a alimentar. Esta formación como profesor e investigador, sin que una dimensión pueda separarse de la otra marcó toda su trayectoria cultivada en el esfuerzo y en la generosidad de compartir los conocimientos adquiridos.

Fue en 1992 cuando Antonio Jiménez presentó dos importantes ponencias sobre este tema: “Los comienzos de la historiografía filosófica española”, en la VIII edición del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana en el otoño de ese año (Jiménez, 1992); y en la sesión de las I Jornadas celebradas en el mes de diciembre de 1992, organizadas por la Asociación de Hispanismo Filosófico bajo el título “Puntualizaciones sobre la historia de la filosofía española” (Jiménez, 1992.2) En verdad, el debate estaba avanzado, tanto en las reuniones de los distintos grupos como en publicaciones. Sin traer de manera exclusiva aquí una abundancia de títulos, sí deseo recordar dos trabajos de naturaleza diferente: el de Antonio Heredia, *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX* (Universidad de Salamanca, 1982) por cuanto estudia con detalle los años de constitución de la cátedra de Historia de la Filosofía de mano de los gobiernos liberales tras la finalización de la primera guerra carlista.

El segundo, ya mencionado, fue la conferencia impartida durante el curso 1987-1988, en el Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo, por el profesor Diego Núñez: “La historia del pensamiento español y el problema de España” (Núñez, 1988). Se trataba de un diagnóstico de los factores que habían lastrado la elaboración rigurosa de la Historia de la Filosofía Española, víctima de una pinza entre los sectores conservadores que no deseaban renunciar a las estructuras del Viejo Régimen y los liberales que, sencillamente, la negaban antes de investigarla.

⁴ *Eclécticos portugueses y algunas influencias en América*, El Colegio de México, 1959. (la UNAM lo haría en 1979). En recuerdo de esta gran historiadora del pensamiento mexicano, fallecida en septiembre de 2021.

El combate ideológico de las viejas polémicas se habría cobrado una víctima: la propia historia del pensamiento español. Las salidas que buscaron algunos intelectuales de la llamada “crisis de fin de siglo” y de la propia Generación del 14, basadas en análisis de carácter psicosocial a las que luego se sumaría la “falacia de los caracteres nacionales”, lejos de predisponer a la investigación propiamente histórica, la dificultaron aún más. Romper esa doble dinámica, proveniente, una, de los sectores más conservadores embarcados en una operación ideológica que buscaba “probar” “la identificación de la cultura y de la historia hispánicas con un repertorio de valores tradicionales según la versión de la ideología político-religiosa neocatólica, figurando por encima de todo el catolicismo, pero entendido de una manera integrista” (ibid., 153); o de los sectores liberales, la otra, “participantes en la polémica, aunque animados de un evidente afán de europeización y modernización del país, se desviaron igualmente hacia posiciones ideológicas que desvirtuaron su enfoque de la historia de la ciencia y del pensamiento españoles” (ibid., 154) se aseguraba muy problemático. No es seguro que rescoldos de ambas posiciones no hayan perdurado hasta fechas cercanas y aún en nuestros días cuando se defienden posiciones de un nacionalismo excluyente que convierte en “heterodoxos” a quienes no formarían parte del núcleo del mismo, lo que nos remite a debates del XIX; o cuando se sostienen posiciones como las mantenidas en la reunión entre filósofos (30 de noviembre de 1992) con nombres tan ilustres como los que indicaba el periódico *ABC* que habrían levantado “acta de defunción de la filosofía española.” Todavía, en fecha más reciente aún (*El País*, 29 de septiembre de 2000) se especulaba con la capacidad del español como lengua filosófica y no dejó de salir a relucir la anécdota del “filósofo español y el torero alemán.” Pocos días después Muñoz Molina se vio obligado a responder y lo hizo en un artículo titulado irónicamente “Inventan ellos” en el cual señalaba: “Yo pensaba que 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.” (Mora, 2022). Traigo a colación estos testimonios por la cercanía a nuestros propios días para mostrar que ciertas herencias tienen vida más larga de lo que pueda creerse y para remarcar una muestra de las dificultades que ha debido superar la construcción de la historia de la filosofía española y su historiografía. Mas, por eso mismo, los trabajos historiográficos adquieren interés al ser la prueba no neutra, pero que permite la comprobación que deja ver con nitidez el avance de la historia en la elaboración de materiales que han contribuido a la institucionalización de la historia de la filosofía española como disciplina.

Si bien, posterior a algunos de los trabajos de Antonio Jiménez, y aunque sea un poco a trasmano, no quiero dejar de señalar aquí la importancia que, en este campo, han tenido los trabajos de Rafael Orden en relación con la construcción de la cátedra de Historia de la Filosofía pues cubre en parte, si bien de manera más especializada en la figura de Sanz del Río, los años que hemos indicado para la obra de Antonio Heredia (Orden, 2001).

En la atmósfera general que permeaba buena parte de los debates de aquellos años desde que se fueron configurando los distintos equipos en varias universidades españolas que fueron, a su vez, creando lugares de reunión tal como ya hemos explicado, se hizo necesario trazar la cronología de la disciplina que estaba en construcción. Antonio Jiménez le dedicó casi cuarenta páginas en la sesión del Seminario salmantino del año 1992, tal como hemos citado más arriba. En aquella ocasión ofreció un mapa muy completo y, como él mismo indicaba, en su trabajo “la historiografía filosófica española se encuentra dentro de un estudio muchísimo más general, el de la historia de la filosofía, o, lo que es lo mismo, la historia de la historiografía filosófica, con vistas a superar el excelente, aunque breve, estudio de

Lucien Braun titulado *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Jiménez, 1992, 484). Y, verdaderamente, este es el objetivo que cumple en los cuatro epígrafes en que se divide el trabajo, siendo especialmente interesantes las referencias a las obras escritas con anterioridad al siglo XVIII que califica como “antecedentes”, siendo relevantes la de Alfonso García Matamoros y la de Nicolás Antonio; mientras, el siglo XVIII iba normalizando la historiografía y ahí figuraban la obra de Francisco Xavier Lampillas y, sobre todo, la de Juan de Andrés, la de Enrique Flórez, Juan Francisco Masdeu y Juan Sempere y Guarinos, entre otros. A cada uno dedica una valoración sobre sus principales aportaciones. Mas será, como es conocido, hacia la mitad del siglo XIX cuando la producción se normalice. Dedicó en aquella ocasión Antonio Jiménez un espacio amplio a analizar las obras de Tomás Lapeña, *Ensayo sobre historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (1806); de Sebastián Quintana, *Historia de la Filosofía Universal* (1840-1841); de Víctor Arnau y Lambea, *Compendio de historia de la filosofía* (1847); hasta Tomás García Luna, autor de un *Manual de historia de la filosofía* (1847) del que señala: “difiere notablemente de todas las obras de este tipo aparecidas anteriormente en España” (Ibid., 509). Fue ciertamente una obra notable la de este filósofo de formación ecléctica que pudo haber reorientado la filosofía española por otro camino diferente al que marcó la primera generación de quienes importaron el krausismo.

Señala Antonio Jiménez que la obra de Jaime Balmes, *Curso de filosofía elemental* (1847) “supone un considerable paso atrás respecto de la de Tomás García Luna” y, aunque reconoce su importancia como filósofo en ese periodo, sostiene que le perjudicó su actitud apologética. Concluye este apartado con las referencias escuetas a Patricio de Azcárate, Ceferino González y Federico de Castro y su hijo José de Castro y Castro y, por último, a Matías Nieto Serrano con la que se cierra el siglo. El último de los epígrafes lo dedicó a las traducciones, que comenzó por la obra de Servant Beauvais que tradujo José López Uribe: *Manual clásico de filosofía* (1838); considera que de mayor importancia era la obra de J.F. Amice que tradujo Ramón Martí de Eixalà: *Manual de Historia de la Filosofía* (1842); el interés de la obra de Monseñor Bouvier, reforzada en España por su traductor, Antolín de Monescillo, *Historia elemental de la Filosofía* (1846) pues “amplía algunos capítulos introduciendo noticias sobre autores españoles, preferentemente” (Ibid., 517). Antonio señala con detalle todos aquellos nombres que son incorporados. Y, finalmente, menciona la obra de Geruzez que tuvo varias ediciones con distintos títulos. Fue traducida por Miguel Suris, *Plan Pidal*. El traductor, señala Antonio Jiménez, añadió el capítulo LXII sobre filosofía en España, de Séneca a Feijoo y Jovellanos. En el prólogo, el propio traductor hace una defensa implícita del eclecticismo por ser “algo más que un sistema de retazos, algo más que un puro sincretismo; veo en él -concluye- un cuerpo de doctrina” (Ibid., 519).

Será en la ponencia presentada en las I Jornadas de la Asociación, celebradas a finales de ese mismo año, tal como hemos mencionado, cuando el propio Antonio Jiménez tome como punto de partida el diagnóstico realizado por Diego Núñez (Jiménez, 1992.2, 161) para justificar la situación negativa en la cual, durante largo tiempo, ha estado esta materia científica: “La incorporación de España a la tradición historiográfica de la filosofía europea es bastante tardía y de escaso valor”, sostiene, pues hasta Bartolomé Pou (1763) no habríamos tenido una obra, bien que inspirada en el alemán Brucker, escrita unos veinte años antes. En realidad, habría que llegar al jesuita Juan de Andrés, autor de *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1784-1799) en 10 volúmenes, traducción de la versión italiana.

Recordemos el prefacio de esta obra:

“Una historia crítica de las vicisitudes que ha sufrido la literatura en todos los tiempos y en todas las naciones; un cuadro filosófico de todos los progresos que desde su origen hasta el día de hoy ha hecho en todos y en cada uno de sus ramos; un retrato del estado en que

se encuentra actualmente, después del estudio de tantos siglos; una perspectiva, digámoslo así, de los adelantamientos que le faltan que hacer todavía no puede menos de agradar a los literatos, aunque no se les presente con la perfección posible; Y así, me he propuesto tratar todos estos puntos en la presente obra *Del origen, progresos y estado actual de toda la literatura*. (Andrés, 1997, v.I, 8)

Sería Tomás Lapeña, autor del *Ensayo sobre la historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (Burgos, 1806-1807) en 3 volúmenes quien, según Antonio Jiménez, “ofrece un tratamiento mucho más amplio que la simple y escueta mención de Pou” (Jiménez, 1992.2, 167), para dar paso al estudio detallado que ofrece de la situación a mediados del siglo XIX cuando “dicha disciplina es incluida en los planes de estudio de las universidades.” Ofrece un listado completo de todos los textos escritos hasta el final del siglo con información muy útil y muy bien ordenada.

Interesante es el apartado dedicado a las delimitaciones del concepto de “historia de la filosofía española”: espacio, tiempo y lengua, básicos para probar si existen historias nacionales de la filosofía, que es igualmente una conceptualización histórica y remite a las relaciones entre Filosofía y construcción de las naciones y los Estados, que, a su vez, es una dimensión de la historia que implica la concepción de universalidad atribuida a la propia filosofía. Así pues, como concluye Antonio Jiménez en la parte final de aquella intervención en las primeras jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, estos problemas remiten al núcleo mismo del ser de este saber que llamamos filosofía.

Fue en la edición IX, 1994, cuando dedicó su intervención en el Seminario salmantino a “La evolución del pensamiento en la Universidad Complutense.” (Heredia/Albares, 1997). Se cumplía ese año el VII centenario de la remota fundación de la Universidad Complutense gracias “al privilegio otorgado por el rey Sancho IV el Bravo de Castilla a 20 de mayo de 1293.” Si bien, como reconoció el propio Antonio Jiménez en su repaso detallado de la historia de esta institución, “la vida efectiva de dicha universidad tardaría aún más de dos siglos en iniciar su singladura” (Ibid., 227). Es, pues, a partir de los comienzos del siglo XVI, con algunos pasos intermedios, cuando comienza la vida de la Universidad Complutense con el impulso de Jiménez de Cisneros en la ciudad de Alcalá con la creación del Colegio Mayor San Ildefonso. A partir de aquí Antonio Jiménez dividió su intervención en tres pasos: 1. Creación y desarrollo de la universidad que comprende los primeros años muy vinculados a algunos ilustres profesores, con una referencia explícita a Pedro Ciruelo, “avanzado divulgador de los más avanzados conocimientos científicos” a quien acompañaron Domingo de Soto, Cardillo de Villalpando, Francisco Valles junto a otros que han pasado a la historia como representantes de este periodo fundacional que vino marcado por la traducción de la *Biblia Políglota Complutense* (1514-1517) como exponente de una mentalidad humanista basada en la precisión de los textos y en el libro como centro de la actividad universitaria tras el desarrollo de la imprenta. Ahí quedan recogidos los títulos más importantes de un periodo dominado por la influencia del erasmismo que fue perdiendo vigencia al ser sustituido por un tomismo más tradicional.

2. La segunda época es caracterizada como decadente cuyos inicios centra en los mediados del siglo XVII, justo cuando Europa “estaba poniendo las bases de la modernidad científico-filosófica, y todo por culpa de una serie de prejuicios religiosos e ideológicos” (Ibid., 233). Según su diagnóstico, este largo periodo comprendería no solo buena parte del siglo XVII sino también el siglo XVIII a pesar de los esfuerzos de los Borbones que tuvieron proyección más fuera de la propia universidad que dentro. Se apoya en un largo texto del propio Marcelino Menéndez

Pelayo sacado de la *Historia de los heterodoxos españoles* para certificar este diagnóstico.

3. Interesante es, pues, el estudio del tercer periodo que caracteriza como la “Restauración”, impulsada por la burguesía liberal bajo la denominación de Universidad Central: “uniformidad, centralización y secularización” serían los principios que quedaron asumidos en la Ley Moyano (1857) de tan larga influencia en la vida educativa española. Ya, con anterioridad, la Universidad establecida en Alcalá había sido trasladada a la ciudad de Madrid (1836) bajo el espíritu de las reformas propugnadas por Manuel José Quintana. Los pasos que se fueron dando hacia la constitución de una Facultad de Filosofía y Letras desde las reformas de Pedro Gómez de la Serna (1843) y el *Plan Pidal* (1845) que darían carta de naturaleza a la Facultad de Filosofía como una facultad mayor y en la cual comenzaría a tener un desarrollo importante la historia de la filosofía son mostrado con detalle. Lógicamente, Antonio Jiménez dio cuenta de los nombres relevantes con Julián Sanz del Río y su famoso discurso inaugural de 1857 en aquellos años, pasando por nombres más reconocidos que, a lo largo de tres etapas: una primera centrada en los años de la mitad del XIX hacia el final con el propio Sanz del Río, Salmerón, Canalejas, Giner de los Ríos, Azcárate, Sales y Ferré...; la segunda que vincula a la conocida como *Escuela de Madrid* con, lógicamente, José Ortega y Gasset y junto a él, Morente, Gaos, Zubiri; y la tercera que corresponde ya a los años siguientes a la guerra civil, y ahí son citados Yela Utrilla, Sánchez de Muniaín, Calvo Serer, Millán Puelles, González Álvarez...

Antonio Jiménez interrumpió ahí su detallado repaso por la que fue “su” universidad. De haber continuado hubieran sido incluidos el propio José Luis Abellán, Luis Jiménez, Rafael Orden y el propio Antonio quienes han asentado la disciplina de Historia de la Filosofía Española con una línea propia y bien reconocible.

En la edición siguiente, 1996, completó la información aportada dos años antes. Tituló su intervención “150 años de *Historia de la Filosofía* en España” (Jiménez, 2000) con una exposición detallada de la legislación, de los años en que fue institucionalizándose la materia de *Historia de la Filosofía* así como de los catedráticos que la impartieron. Dos aspectos deseo resaltar de esta intervención: el epígrafe dedicado a “El interés del liberalismo por la Filosofía” donde queda de manifiesto la función atribuida a esta disciplina en la modernización basada en la secularización del pensamiento y de ahí la fundación de una Facultad de Filosofía y la propuesta de asignaturas filosóficas en la enseñanza secundaria. En la ponencia se detallan las asignaturas a impartir así como la metodología que debía emplearse para conseguir los objetivos fijados a esta materia y que podemos resumir en el Reglamento publicado en 1843 tal como lo había reproducido Antonio Heredia en su estudio citado anteriormente: “Las nociones generales de filosofía tendrán por objeto dar a conocer a los cursantes *la marcha de la razón filosófica*, extensión dada a la filosofía, conocimientos que abraza y origen de la filosofía, métodos empleados en sus investigaciones, utilidad de su estudio y relaciones con otras ciencias.” (Ibid., 324; cursiva nuestra]. En referencia a Antonio Gil de Zárate que fue, en verdad, quien diseñó el plan, Antonio Jiménez cita unas palabras que mantienen plenamente su vigencia:

Crear, pues, una segunda enseñanza, que comprendiese cuantas asignaturas reclama su verdadera índole; establecer todas las cátedras que faltaban para que la literatura, la filosofía propiamente dicha, las ciencias físicas y naturales, pudiesen enseñarse de un modo completo, desde sus rudimentos hasta la parte más sublime; ennoblecer esta facultad igualándola a las demás (...) tales eran las condiciones de un plan racional, ilustrado, digno de una nación culta, y tal fue el objeto principal que el de 1845 se propuso (Ibid., 327).

Daba cuenta detallada del programa completo de Historia de la Filosofía que se propuso en aquel año fundacional y en el que se incluía una “Reseña histórica de la filosofía en España” para resaltar “el peso específico que tenían las filosofías antigua y medieval frente a la filosofía moderna, así como la atención al estudio de la filosofía española, aunque esta se ofreciese al final y de forma abreviada” (Ibid., 351) Completa el texto un estudio muy preciso, y por ello muy útil, de los libros de texto y de los manuales que se publicaron durante el siglo XIX para esta materia divididos por etapas hasta la *Historia crítica de los sistemas filosóficos* que firmó Matías Nieto Serrano (1897-1898) en dos vols.

Y con los textos, los catedráticos que han impartido esta asignatura comenzando por Julián Sanz de Río a quien el ministro Gómez de la Serna escribió en 1843 para señalar que

El punto de vista histórico en Filosofía es el más apropiado para hacer conocer en nuestros país los sistemas filosóficos modernos; pues partiendo de una idea superior a los sistemas exclusivos, los examina y los critica todos en lugar de profesar uno determinando; muestra, sinceramente y sin preocupación, la parte de verdad y de error que hay en cada uno; y contribuye sobre todo a dar a las ideas filosóficas en nuestro país solidez, método y espíritu crítico, condiciones esenciales para que, algún día, lleguemos a tener una filosofía propia que esté en armonía, en sus caracteres y su forma exterior, con nuestro temperamento y el espíritu nacional (Ibid., 339).

Hasta concluir con la figura de Xavier Zubiri quien sería catedrático de esta materia en diciembre de 1926. En ese tiempo de casi un siglo están José López Uribe, Tomás Tapia, Francisco de Paula Canalejas, Mariano Ares, José Campillo y Adolfo Bonilla, Una nómina que cubre la enseñanza de esta materia en la Universidad Central, hoy Universidad Complutense y que ha sido completada en otros trabajos por diferentes investigadores. De esa tradición formaba parte el propio Antonio Jiménez

Finalmente, en 1999, en las IV Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, convocadas en la Real Sociedad Menéndez Pelayo de Santander con el programa “Hacia un nuevo inventario de la ciencia española”, dedicó su intervención a “Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la *Historia de la Filosofía Española*” (Jiménez, 2000.2). De acuerdo con los estudios realizados sobre Laverde y su proyecto de reforma, por parte de Antonio Heredia, así como los dedicados por Rafael Orden a Julián Sanz del Río, que ocupan también un espacio en las páginas de las Actas (Orden, 2000), Antonio Jiménez dedicó su intervención a lo que significó la polémica de 1876 y la intervención del escritor cántabro en la misma con una referencia final a la *Historia de los heterodoxos españoles* (Mora, 2019).

Buen estudioso de Menéndez Pelayo le reconoció, previa a otra consideración, que, frente a sus oponentes en la polémica, aportó “una conciencia histórica de la que carecían tanto racionalistas como escolásticos, y del papel jugado por la tradición en la configuración de dicha conciencia histórica” (Jiménez, 2002.2, 154). A partir de aquí fue poco complaciente con el joven polemista quien, demasiado influido por su maestro convertido a posiciones muy conservadoras, no habría sido capaz de demarcar la distancia entre ese necesario aprecio por la tradición, fijando un supuesto origen que vincularía a España con el catolicismo que ha venido a ser tesis de la interpretación tradicionalista. Su concepción de la ciencia, “sustancialización metafísico-teológica”, en las antípodas del modelo positivista de la época” (Ibid., 156), le situaba en una posición antimoderna.

Serían estos los presupuestos sobre los que escribiría la *Historia de los heterodoxos españoles*, “historia de la filosofía española al revés” o de historia literaria la calificaría María Zambrano quien tuvo hacia el que llamó “historiador católico” una mirada más benevolente quizá, porque efectivamente, a pesar de su

orientación apologética, o frente a sus objetivos, sacó a la luz muchos nombres que conforman una historia de España del mayor aprecio. Es decir, que su investigación histórica, metodológicamente positivista, había propiciado una doble lectura que no es necesario desarrollar aquí por ser bien conocida. No eludió, pues, Antonio Jiménez ningún tema por problemático que fuera en unos años de reconstrucción de la historia de la filosofía española hasta esa fecha del año que doblaba el siglo y que podemos tomar como significativa de un periodo cercano a las tres décadas.

Aún tuvo tiempo Antonio de escribir una breve nota para la *Revista de Hispanismo Filosófico* dedicada a “El pensamiento portugués en su historia” (Jiménez, 2000.3).

Habíamos tomado contacto con la filosofía portuguesa gracias al encuentro producido en la Universidad de Salamanca. Primero fue con Antonio da Gama Caeiro quien intervino en las Jornadas del Seminario salmantino en 1988 con una ponencia titulada: “La historia de la filosofía portuguesa como realidad histórica y como disciplina: los problemas de su constitución”; luego sería el profesor José Esteves Pereira, en las sesiones X y XI, a mediados de los años noventa, quien lo hizo con dos ponencias: la primera sobre “Francisco Suárez na Historia do Pensamento Português” y la segunda titulada: “O fin de século de oitocentos em Portugal. A menor transparencia de uma razão triunfante (1880-1918)”; y, finalmente, con Pedro Calafate, quien cuenta con una inmensa producción histórica y de edición de textos y ha dirigido la magna obra dedicada a la *Historia do Pensamento Filosófico Português* (1999-2000).

Para esta ocasión Antonio tomó como motivo unas Jornadas celebradas en la Universidad Autónoma de Madrid (mayo, 2000) donde presentamos conjuntamente el primer volumen de la obra del profesor Calafate. “Obra -señala Antonio Jiménez en esta nota- que, a mi entender, marcará un hito en los estudios historiográficos del vecino país” (Jiménez, 2000.3, 75). A la vuelta de veinticinco años de su dedicación a la Historia del Pensamiento Español aquella presentación le sirvió para traer a colación los principales problemas con los que se había enfrentado: “en cuanto a la forma, la referencia al debate historiográfico del siglo XIX que, en el ámbito de las filosofías nacionales, condicionaba y marcaba a la propia filosofía española” (Ibid.). Fue en ese proceso en el que junto con el estudio de la historia de la filosofía española tuvo como referente la filosofía portuguesa, “dándome cuenta entonces de la similitud y de los paralelos entre la filosofía española y la filosofía portuguesa, del retraso con que ambos países se incorporaron al movimiento de la historiografía filosófica europea y, por último, del enteco valor de sus aportaciones a tono con el nivel de los estudios filosóficos de la península ibérica” (Ibid., 76).

Este diagnóstico le sirvió para señalar las principales historias de la filosofía portuguesa a partir de la publicada por Lopes Praça en 1868: *Historia da Filosofia em Portugal*, pasando por algunas otras, pocas, hasta llegar a la publicada por Pedro Calafate sobre la cual Antonio Jiménez se extendió mostrando sus aportaciones más importantes en cuanto a la metodología, la apuesta por el término “pensamiento” para ubicar la filosofía en el campo de la historia de las ideas y de la cultura pero sin confundirlas; así como demarcando el ámbito geográfico y las relaciones con los demás países europeos. Fue presentada como obra de equipo formado por profesores de las más importantes universidades portuguesas.

Nos ha quedado, finalmente, firmada por Antonio Jiménez la presentación de las Actas de las VI y VII Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico (celebradas en 2003 y 2005), publicadas en 2007, como el postrer testimonio. Coincidían con el cincuentenario del fallecimiento de José Ortega y Gasset, el centenario del nacimiento de María Zambrano⁵ y el V centenario de la publicación de *El Quijote*,

⁵ Antonio Jiménez en la misma línea que hemos tratado de subrayar en estas páginas, presentó una ponencia en el congreso celebrado en Segovia (mayo, 2004), en recuerdo de esta efeméride zambranianiana. La intervención se publicó un año después (Jiménez, 2005, 95-104).

libro de referencia para nuestros dos pensadores. Lógicamente estos temas tuvieron un lugar preferente en las Jornadas y, en esas coincidencias que la vida nos depara, terminaba Antonio: "Precisamente, en los días previos a la redacción de estas breves palabras que sirven de Preámbulo de las Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico ha sucedido el triste fallecimiento del P. Mindán, maestro de tantos discípulos que le recuerdan personalmente como la persona que les transmitió el amor por la filosofía y que ha sido testigo lúcido de un intenso siglo para quienes tenemos la fortuna de ser sus lectores" (Jiménez, 2007, 13)

La tierra y los libros. Libros y suelo, ambas realidades sobre las que cultivar una personalidad atenta a las costumbres populares y a la cultura que esconden las bibliotecas. Si de la tierra es preciso extraer aquellas plantas que se convierten en alimentos, los libros guardan secretos que dan sentido a nuestras vidas. Antonio Jiménez no olvidó sus raíces extremeñas para no olvidar el esfuerzo que supone doblar la cintura pero cultivó, como pocos, sus estancias diarias en las bibliotecas alzando la cabeza para que ningún libro quedara fuera de su vista por alta que estuviera la balda. Quienes le conocimos sabemos de su amor por ediciones primeras, su búsqueda en librerías "de viejo" y su afán por compartir lo que tenía. Hasta los libros fotocopiados eran conservados con mimo y en casa conservo buenas muestras. No le recuerdo ningún gesto de altivez ni menos de superioridad. Ser de su equipo fue una seña de identidad y a eso no renunció. El estudio del desarrollo de la razón no excluye la existencia de un remanso al caer de la tarde.

Bibliografía

Andrés, J., (1784-1799). *Origen, progresos y estado actual de toda la Literatura*, 5 vols. Valencia: Biblioteca Valencia/Ed. Verbum, 1997. Dir. Pedro Aullón de Haro. Tr. Carlos de Andrés.

Calafate, P., (1999-2000). *Historia do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, V volúmenes.

Heredia Soriano, A. (Ed.) (1990). *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, del 26 al 30 de septiembre de 1988. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 253-281.

Heredia, A. y Albares, R., (eds.) (1997). *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, 227-239.

Jiménez García, A. (1992). "Los comienzos de la historiografía filosófica española". En Heredia Soriano, A.(ed.), *Mundo hispánico-Nuevo Mundo: Visión Filosófica*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1995, 483-519.

___ (1992.2). "Puntualizaciones sobre la historia de la filosofía española". En Abellán, J. L. (Ed.), *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*. Madrid: Trotta/Asociación de Hispanismo Filosófico, 1994, 161-173.

___ (2000). "150 años de *Historia de la Filosofía en España*". En Heredia, A.; Albares, R.; y Piñero, R., (eds.), *Filosofía Hispánica y Diálogo intercultural*. Salamanca: Universidad de Salamanca/Fundación Gustavo Bueno, 319-341.

___ (2000.2). "Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la *Historia de la Filosofía Española*". En Capellán, G. y Agenjo, X. (eds.) (2000), *Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, AHF/SMP, 147-158.

___ (2000.3). "El pensamiento portugués en su historia". *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 5, 75-79.

— (2005). “La recuperación de la tradición clásica: platonismo y neoplatonismo en la obra de María Zambrano y Miguel de Molinos: dos místicas, dos herencias”. En Mora García, J. L. y Moreno Yuste, J. M., *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 95-104.

— (2007) “Presentación”. En Mora García, J. L.; Hermida de Blas, F.; Jiménez, A. y Agenjo, X., *Pensamiento español e iberoamericano. Una aproximación desde el siglo XXI. Actas de las VI y VII Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/AHF.

Mora García, J. L., (2002). “El seminario de *Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana: modernidad y tradición en Salamanca*”, *La Ciudad de Dios*, vol. CCV, n.º. 3, 987-1041.

— (2019). “A [casi] siglo y medio de La polémica de la ciencia española. Su noble e involuntario “instigador”: Gumersindo de Azcárate”. En Navarro, V. y Bolado, G. (coord.), Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española. Edición del centenario*, v. I, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, LVII-LXXVI.

— (2022). “A la vuelta del camino... UNIDAD Y/O PLURALIDAD. Reflexiones sobre Filosofía Española”, *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, I, 67-85.

Núñez, D. (1988). “La historia del pensamiento español y el problema de España”. En VV.AA., *¿Existe una filosofía española?*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 143-171. Una versión resumida de este diagnóstico puede leerse en el *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, n.º. 4, 1992, pp. 1-2.

Orden, R., (2000). “El proyecto de la cátedra extraordinaria de Filosofía del Derecho de Sanz del Río”. En Capellán, G. y Agenjo, X. (eds.), *Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, AHF/SMP, 131-146.

— (2001). *Sanz del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837-1854)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Rodríguez de Lecea, T., (1990). “El Instituto *Fe y Secularidad* de la Universidad de Comillas y su actividad filosófica (1967-1987)”. En Heredia Soriano, A. (ed.), 1990, 185-197.

La historiografía de la ciencia en España y los comienzos de su institucionalización

The historiography of science in Spain and the beginnings of its institutionalisation.

Víctor Navarro Brotons
Universidad de Valencia

Resumen: El texto que ahora se publica lo elaboré como parte del Proyecto docente para concursar a la plaza de catedrático de universidad del área de historia de la ciencia de la Universidad de Valencia y lo presenté en febrero de 1992. Este proyecto constaba de cinco apartados, el primero de los cuales era: *La historiografía de la ciencia y la constitución de la historia de la ciencia como disciplina* y el segundo el que ahora se publica. No he cambiado nada del texto para que se aprecie mejor como considerábamos la disciplina en aquella época algunos de los que nos dedicábamos profesionalmente a la Historia de la ciencia y su enseñanza. **Palabras clave:** Historiografía española de la ciencia, historia de la ciencia en España, historia institucional de la ciencia, Universidad de Valencia.

Abstract: The text that is now published was written as part of the teaching project to compete for the post of university professor of History of science at the University of Valencia and I presented it in February 1992. Of the first section of this project, entitled "The historiography of science and the constitution of the history of science as a discipline", the second part is published here. I have not changed anything in the text to give a better appreciation of how some of us who were professionally engaged in the history of science and its teaching considered the discipline at that time.

Keywords: Spanish Historiography of science, history of science in Spain, institutional history of science, University of Valencia.

La institucionalización de los estudios históricos sobre la ciencia como una actividad especializada se ha visto enfrentada en España a los obstáculos y problemas generales más algunos propios y específicos de nuestra historia cultural, política y social. Uno de estos obstáculos está relacionado con la forma como los científicos e intelectuales españoles, en general, han percibido o interpretado el pasado científico del país.

Cómo es sabido, la relativa inferioridad científica de España por relación a los países que, desde el siglo XVII, han dominado la escena europea: Inglaterra, Holanda, Francia, Alemania, etc., ha sido objeto, desde el siglo XVIII, de una polémica acerca de sus causas, desarrollada, en general, más en la forma de un enfrentamiento ideológico que de un auténtico debate entre estudiosos del tema. Es decir, la polarización de las posturas ante el pasado científico español

respondió a la proyección de imágenes *a priori* procedentes de ideologías bien conocidas, en las dos fases que suelen distinguirse en la polémica.¹

Las posturas opuestas que se enfrentaron en ambas fases de la polémica han mantenido básicamente su vigencia, a lo largo de los dos siglos transcurridos, a través de acercamientos al tema en los que la disputa se ha manifestado como un fenómeno latente o residual. La postura panegirista ensalzó las "glorias de la ciencia española", intentando justificar unas estructuras socioeconómicas, una organización política y un sistema de valores que la postura pesimista trataba de invalidar, negando a cualquier precio todo lo que pusiera en peligro su negra imagen de "látigo, hierro, sangre y rezos". La primera utilizó casi siempre la retórica triunfalista, revestida en ocasiones de fáciles alardes de erudición postiza, como el *Inventario bibliográfico de la ciencia española* del joven Menéndez Pelayo, tan opuesto, por su ligereza y sus errores, a los importantes estudios históricos que este autor realizó en su madurez. La segunda, aparentemente más crítica, se limitó de hecho a entonar lamentaciones de todos los matices, sin realizar el menor esfuerzo por aclarar la realidad histórica, cuyo desconocimiento era su gran argumento frente a los excesos interpretativos de los panegiristas.

A todo ello hay que sumar la noción de la actividad científica que identificaba la "ciencia" con las obras de las "grandes figuras", enmarcada en la concepción de la historiografía positivista o inductivista consistente en "disponer el libro de texto actual en orden cronológico, para describir algunas de las circunstancias que rodearon algún acontecimiento destacado en la historia de la ciencia y decir algo acerca de los autores principales implicados en el suceso", como la ha descrito Agassi (1963, p.2).² Así, J. Echegaray, en su *Historia de las matemáticas puras en nuestra España* (1866), concluyó que no había matemáticas en la España moderna porque no "tenemos un Descartes, un Fermat, un Newton o un Leibniz"; buscó en los repertorios históricos de bibliografía hispánica "algo grande que admirar" y sólo halló "libros de cuentas y geometrías de sastres".³ Esta absoluta falta de interés hacia la actividad científica real desarrollada en una sociedad concreta la manifestó medio siglo después Julio Rey Pastor, otro importante matemático, casi con las mismas palabras. El mismo desinterés se refleja en buen parte de las síntesis de la historia hispánica. En contraste con la detallada exposición consagrada al arte, la literatura de creación, la erudición o el pensamiento filosófico, las "ciencias" suelen merecer únicamente una breve mención. Lo que sorprende y resulta sintomático de los obstáculos que han impedido un correcto acercamiento al tema no es la afirmación de una general "decadencia española", sino el prejuicio de un desarrollo *diferencial*, según el cual unas áreas han estado o bien mínimamente representadas o no representadas en absoluto.⁴

La literatura consagrada a la peculiaridad del llamado "enigma histórico" ha mantenido también esta tosca concepción de la actividad científica, sazónándola con el recurso a la idiosincrasia y a la famosa "curva genética de la hispanidad", desde Séneca a Unamuno postulada por Sánchez Albornoz o con la afirmación de unos supuestos valores o aspiraciones nacionales, conformados en el periodo de la Reconquista

¹ Sobre la polémica de la ciencia española, véase García Camarero y García Camarero (1970) y Lopez Piñero (1979). Me atrevo a citar también, contraviniendo sólo en este caso la idea de preservar el texto como lo redacté en 1992, a mencionar mi reciente ensayo sobre la polémica incluido en la nueva edición de *La Ciencia española* de Menéndez Pelayo, publicada en formato digital en 1919 por la Fundación Larramendi, en las páginas XXIII-LVII del vol.I. Agradezco a Gerardo Bolado la oportunidad de publicar este ensayo. ¡Error! Marcador no definido.

² Agassi (1963), p.2

³ El texto de Echegaray puede verse reproducido en la obra citada De García Camarero y García Camarero (1970), pp.161-190.

⁴ Como han señalado Glick y Pi-Suner (1969), p.137

(Américo Castro). La docena escasa de páginas consagradas a la ciencia, entre las mil quinientas del principal libro de Sánchez Albornoz, contiene una versión de los lugares comunes de los apologistas y está cuajada de errores. Por su parte, Castro suscribe, en favor de sus tesis, los argumentos de los pesimistas y es uno más de los que repiten las frases de Echegaray.

1. Los estudios histórico-científicos en el siglo XIX.

En la parte positiva, en lo que se refiere a las aportaciones para el conocimiento del pasado científico español, recordaremos, en primer lugar, el importante esfuerzo bibliográfico de la llamada por López Piñero "etapa intermedia" del siglo XIX. En segundo lugar, algunos trabajos históricos, realizados en el siglo XIX, fundamentalmente por cultivadores de diversas áreas científicas que, en algunos casos, asimilaron técnicas especializadas de la indagación histórica.

A lo largo del siglo XIX, proliferaron la realización de bibliografías cerradas y de carácter histórico, al igual que ocurría en el resto de los países, como continuación de un proceso que había alcanzado una enorme expansión en el siglo XVIII y que encontró en el ardor patriótico del Romanticismo un favorable caldo de cultivo. Todos ellos presentan el mismo esquema: breve descripción biográfica del autor y presentación de su obra, acompañada las más de las veces de comentarios críticos, que normalmente eran de carácter apologetico.

La minuciosa labor de recopilación de estos personajes ha permitido que tales trabajos sigan apareciendo como útiles instrumentos de consulta para el historiador actual. Recordemos algunos de los repertorios más famosos. La *Historia bibliográfica de la medicina española* (Madrid, 1842-52) de Antonio Hernández Morejón, apareció póstumamente en siete volúmenes. Su discípulo y escribiente, Anastasio Chinchilla - quien había tenido a su cargo la cátedra de historia de la medicina española del Ateneo Científico, Artístico y Literario de Madrid- dio a la luz una *Historia general de la medicina española*, que salió impresa, en cuatro volúmenes, antes que la de su maestro (Valencia, 1841-46), en medio de una dura polémica, al ser acusado de plagio.⁵ El marino y director de la Academia de la Historia Martín Fernández de Navarrete realizó numerosos trabajos de historia de la navegación, pero en esta ocasión sólo referiré su *Biblioteca marítima española*, que apareció póstumamente en dos volúmenes (Madrid, 1851).⁶ El catedrático de botánica y después director del Jardín Botánico de Madrid, Miguel Colmeiro, hombre de gran influencia en su especialidad a lo largo de la segunda mitad del siglo, vio premiada por la Biblioteca Nacional su memoria *La botánica y los botánicos de la Península Hispano-Lusitana. Estudios bibliográficos y biográficos* (Madrid, 1858). Al mismo concurso presentó su *Diccionario de bibliografía agronómica y de toda clase de escritos relacionados con la agricultura* (Madrid, 1865) Braulio Antón Ramírez, quien ocupó distintos cargos técnicos y de responsabilidad, la mayor parte conectados con la agricultura, y fue presidente de la Sección de Agricultura de la Sociedad Económica Matritense. Los ingenieros militares Eugenio Maffei y Ramón Rúa son autores de unos extensos *Apuntes para una Biblioteca Española de libros, folletos y artículos, impresos y manuscritos, relativos al conocimiento y explotación de las riquezas minerales y a las ciencias auxiliares*, que apareció por entregas, constituyendo finalmente dos volúmenes, que recogen cinco mil descripciones bibliográficas (Madrid, 1871-72). El brigadier de ingenieros José Almirante es autor de una extensa *Bibliografía militar de España* (Madrid, 1876). En 1891, aparecieron los *Apuntes para una Biblioteca científica española* del periodista, bibliotecario y político Felipe Picatoste y Rodríguez, aunque este trabajo se había presentado y había sido premiado en el concurso convocado por la Biblioteca Nacional en 1868, y cabe destacar que fue citado elogiosamente por aquellos

⁵ Un excelente análisis de las obras de Hernández Morejón y Chinchilla en Bujosa i Homar (1989).

⁶ Un estudio de Navarrete como historiador de la ciencia en Peset y Lafuente (1980).

personajes que en la polémica de la ciencia española se opusieron a la negativa imagen presentada por los defensores del talante creativo del genio español incompatible con el quehacer científico⁷.

Entre los trabajos históricos producidos en esta centuria destacaremos, en primer lugar los correspondientes al área de la historia de la medicina y de la farmacia. El internista, higienista y psiquiatra Juan Bautista Peset y Vidal, que consagró quince de sus más importantes trabajos a la historia, es autor, entre otros estudios más precisos, de un *Bosquejo de la Historia de la Medicina de Valencia*. Esta síntesis, que apareció en 1863-66, luego obtuvo una segunda edición en 1876 y es "sin duda alguna, la mejor de las historias médicas regionales publicadas en España", según el parecer del profesor López Piñero⁸.

José Rodrigo Pertegás dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a la investigación histórica, hasta el punto de abandonar por completo la actividad clínica, para entregarse a una minuciosa búsqueda de noticias médicas en los archivos valencianos. Es autor de algunos artículos, dedicados principalmente al periodo bajomedieval y renacentista, donde mostró su enorme capacidad y penetrante conocimiento sobre la materia, aunque la mayor parte de su trabajo quedó inédito, incluida la traducción de la historia de la medicina de K. Sudhoff, que no llegó a concluir.

Coetáneo suyo y compañero de curso fue Luis Comenge y Ferrer, quien mantuvo una mayor relación con los especialistas europeos de la disciplina y llegó a publicar en *Janus* algunos artículos dedicados al periodo medieval, época que conocía en profundidad. Con una orientación positivista y típico representante de la *Renaixença*, es autor de *La Medicina en Cataluña (bosquejo histórico)* (1914) y sobre todo de *La medicina en el siglo XIX. Apunte para la Historia de la cultura médica en España* (1904), donde pretendió continuar las obras de Morejón y Chinchilla, aunque cambió la ordenación biobibliográfica por la presentación de sus materiales con arreglo a las diversas disciplinas médicas. Según Juan Riera, este trabajo constituye la mejor aportación de la historiografía médica española del último tercio del siglo XIX y primero del actual, lo que explica la enorme influencia que ha ejercido, y ejerce, entre los historiadores de la medicina posteriores.⁹

En el mismo ambiente cultural de la *Renaixença*, aunque en este caso la valenciana, cabe encuadrar a Faustino Barberá, autor de numerosos trabajos dedicados fundamentalmente a la historia de la medicina valenciana y aparecidos en el periodo de entre siglos.¹⁰

También en relación con la historia de la medicina debe mencionarse la implantación en los estudios de Doctorado -que sólo impartía la Facultad de Madrid- de la asignatura Historia de las Ciencias Médicas por el plan general de estudios de 17 de septiembre de 1854, que cambió su título por el de Historia crítico-literaria de la Medicina por la famosa Ley de Instrucción Pública de 9 de septiembre de 1857. En 1928, Vicente Peset Cervera, hijo de Peset y Vidal, compañero de estudios de Rodrigo Pertegás y de Comenge, y autor de numerosas publicaciones históricas, fue encargado

⁷ Se puede consultar sobre el particular las voces dedicadas a la mayor parte de estos eruditos en López Piñero; Glick; Navarro; Portela (dirs.) (1983). Sobre los repertorios de medicina, Bujosa (1989), 59-112.

⁸ López Piñero (dir.) (1988), 17-19. En esta revisión sobre la escuela histórico-médica valenciana, se llama la atención sobre el hecho de la formación o nacimiento en Valencia de buena parte de los historiadores de la medicina, desde Hernández Morejón hasta Luis Comenge y Pedro Laín. Peset contaba con el auxilio del esfuerzo biobibliográfico llevado a cabo por Antonio Hernández Morejón y Anastasio Chinchilla, además del de León Sánchez-Quintanar, discípulo de Hernández Morejón, catedrático de patología quirúrgica y autor de dos *Bibliothecae*, una de medicina y otra de cirugía, que han quedado inéditas.

⁹ Véase Riera (1975). También el estudio de Bujosa i Homar (1989), pp.161-211.

¹⁰ Véase Balaguer Perigüell (1971).

del curso de historia de la medicina, creado ese año dentro de los estudios de doctorado de la Facultad de Valencia¹¹.

El citado plan de 1845 había establecido como obligatoria la asignatura de historia de la medicina para los estudios de doctorado de farmacia. En relación con ello y con "la idea de la corta utilidad que reportarán los aspirantes al doctorado en farmacia del estudio de la historia y bibliografía de las ciencias médicas", Quintín Chiarlone y Carlos Mallaina editaron en 1847 una *Historia de la Farmacia*. La implantación de una Historia crítico-literaria de la Farmacia por la Ley Moyano (1857) no tuvo larga pervivencia, pues en 1871, se decidió que los alumnos de Farmacia siguieran la asignatura de historia de la medicina. A pesar de ello, su tratado contó con dos reediciones a lo largo del siglo (1865 y 1875). El objetivo de sus autores era ofrecer un instrumento de apoyo en la enseñanza de tal asignatura, y confiesan seguir, entre otros, el modelo y los datos de los escritos de A. Hernández Morejón y de A. Chinchilla, además de otras obras extranjeras¹².

Además de la historia de la medicina y la farmacia, también se publicaron trabajos de interés de otros temas. El naturalista Marcos Jiménez de la Espada editó las *Relaciones geográficas de indias* (1881-1898) y la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo (1890-1895). Se abordó el análisis sistemático de textos manuscritos y de fuentes de archivo, por parte del químico José Ramón de Luanco en *La Alquimia en España* (1898-1897), del marino Cesáreo Fernández Duro en sus *Disquisiciones náuticas* (1876-1881) y en el resto de su abundante producción sobre el arte de navegar y la geografía en la España de los primeros tiempos modernos. Se realizaron también dignos estudios biográficos y monográficos. Anotemos, como ejemplos destacados, los del químico y farmacéutico José Rodríguez Carracido sobre José de Acosta, Juan Escrivá, Barba y los metalurgistas españoles en América y los del ingeniero Luis de Escosura acerca de Juanelo Turriano y la metalurgia del azogue. En cuanto a la historia institucional, debe destacarse la tarea desarrollada por la Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona, que desarrolló una labor sistemática de recuperación de su historia desde el momento en que aparecieron sus publicaciones regulares. Así, la tercera época de su *Boletín* iniciada en 1891 incluyó una recopilación sistemática de los títulos de todas las publicaciones presentadas a la Academia según su registro. Por otra parte, uno de los

¹¹ López Piñero (dir.) (1988), 19-21. Balaguer (1971). Bujosa (1989), 54-57. Ministerio de Fomento (1876), 13 Art. 38 y 232, Art. 39, que corresponde al Decreto-Ley de 25 de octubre de 1868.

¹² Ministerio De Fomento (1876), 12, Art. 36 Y 230, Art. 32. Chiarlone; Mallaina (1865), 4. Pero ni ninguno de estos dos estudiosos ni Joaquín Olmedilla y Puig -autor de distintos estudios sobre algunas de las figuras médicas y farmacéuticas más importantes del Renacimiento y de una nota sobre Quintín Chiarlone- consiguieron alcanzar su aspiración de ser responsables de la asignatura de historia de la farmacia. A. Sánchez Moscoso ha realizado la reconstrucción del devenir de ambas asignaturas de doctorado a lo largo del siglo XIX. En 1845, se hizo cargo de la docencia Jaime Salvá, quien impartió sus enseñanzas hasta su muerte, acaecida en 1856, cuando fue relevado por Gabriel Usera Alarcón, que también la ejerció hasta su muerte, en 1876; mientras que la historia de la farmacia tuvo como titular a José Alerany. Por los escasos testimonios que conocemos, parece ser que la docencia de estos profesores no supo conectar con los intereses de su alumnado. Al menos eso indicaría el prólogo que aparece en los apuntes manuscritos del curso de Alerany, tomados por Francisco Angulo (1866), donde éste se refería a "la ninguna ilación, el ningún método observado por el catedrático en sus explicaciones". Por otro lado, José Rodríguez Carracido, al recordar su época de estudiante, refería que en tales clases "no se daban enseñanzas, sino un espectáculo lastimoso de indisciplina". A la muerte de Usera, ocupó la cátedra Tomás Santero y Moreno hasta 1868. En 1886, se repuso la asignatura histórica en Farmacia, que quedó vinculada a la cátedra de Química Biológica y que desempeñaron Laureano Calderón hasta 1894, Eduardo Talegón y de las Heras hasta 1896 y Julio Casaña y Leonardo, quien en 1900 pudo separar las cátedras y quedó como titular de Historia de la Farmacia y estudio comparativo de las farmacopeas vigentes, hasta 1911, cuando murió. Folch; Puerto (coords.) (1983), 78-81.

miembros más ilustres de la institución publicó en 1895 una *Historia de la Real Academia de Ciencias y Artes*.

Fue precisamente en el marco de la Academia de Ciències i Arts de Barcelona donde tuvo lugar uno de los primeros intentos de institucionalización de los estudios histórico-científicos. Se trata de una propuesta del académico y farmacéutico Agustín Murúa Valerdi, que había ingresado en la Academia en 1907 con un discurso de historia de la química orgánica¹³. Es interesante destacar que Murúa era discípulo de Bonilla y San Martín; también que, durante su estancia en Alemania sufrió la influencia de W. Ostwald y Ernst Mach, influencia claramente reflejada en sus ideas de que la historia de la ciencia es necesaria para evaluar críticamente la ciencia actual¹⁴. La propuesta de Murúa era crear una "Delegación académica para la Historia de las Ciencias y las Artes en España" y los académicos designados para integrar la Delegación eran: Pere Marcer (estudios filosóficos), Eduard Fontseré (matemáticas), Josep Comas Solà (astronomía), Esteve Terradas (física), Jaume Almera (geología), Josep M. Bofill i Pichot (zoología), Hermengild Gorria (agricultura), Agustí Murúa (química), Casimir Brugués (botánica) y Manuel Rodríguez Codolá (arts)¹⁵.

No podemos olvidar la inclusión de marcos o introducciones históricas en obras de carácter científico, tal y como ya hemos visto que se hizo en Europa. Quizá uno de sus ejemplos más conocidos sean los primeros capítulos de la *Historia Natural* de Odón de Buen (2 vols., Barcelona, 1897), donde hace un repaso a la evolución de las ciencias naturales desde la Antigüedad hasta el período contemporáneo, alcanzando incluso a algunos colegas de la Universidad. Otro ejemplo notable es la larga introducción histórica incluida por Conas Solà en su *Astronomía y Ciencia General* (Barcelona-Madrid, 1907), que en realidad era una recopilación de los artículos que había publicado en *La Vanguardia* en 1901 y 1902 de historia de las ciencias fisicomatemáticas.¹⁶

2. El siglo XX hasta la guerra civil.

Durante la primera mitad del presente siglo, los estudios históricos sobre la ciencia prosiguieron gracias al esfuerzo personal de una serie de científicos y de algunos hombres de letras. Agrupando los de varias generaciones, señalaremos que la mayor parte de los estudiosos se concentraron en cinco áreas: matemáticas (Peñalver, Rey Pastor, Sánchez Pérez, Vera); cosmografía y náutica (Cotarelo, García Franco, Guillén Tato, Millás Vallicrosa), geografía (Altolaguirre, Bécker, Blázquez, Melón y los Reparaz), historia natural (Álvarez López, Arévalo, Font i Sagué, Barreiro, Barras de Aragón) y medicina (Escribano, Marañón, Mariscal, Rodrigo Pertegás). En cambio, contaron con la dedicación de muy escasos autores disciplinas como la química y la farmacia (Folch Andreu, Roldán) y la veterinaria (Sanz Egaña), mientras que la ingeniería y, sobre todo, la física constituyó un auténtico vacío historiográfico.¹⁷

José María Millas Vallicrosa fue, de todos los autores citados, el que produjo mayor "impacto" en la naciente comunidad internacional de historiadores de la ciencia. Sus importantes contribuciones al conocimiento del cultivo de las ciencias en al-Andalus y al papel de nuestra Península en la transmisión del saber greco-árabe a la Europa latina

¹³ Agustín Murúa y Valerdi: "Momentos importantes en la historia de la química orgánica". *Memorias de la RACAB*, tercera época, vol.6, 1907, pp.337-389.

¹⁴ Como ha puesto de relieve Roca (1993), Murúa cita expresamente a Ostwald y a Mach en su trabajo: "Sobre la importancia y moderna necesidad de la historia de la ciencia y, como caso particular, de la historia de la química y ramas derivadas entre las que se encuentra la farmacia". *Memorias de la RACAB*, tercera época, vol. 11, 1914, pp.167-176.

¹⁵ Véase Roca (1993)

¹⁶ Véase Roca (1993).

¹⁷ López Piñero (1979)

fueron asimiladas tanto por los grupos europeos como por el ambiente norteamericano encabezado por George Sarton, con el que Millás mantuvo correspondencia.

Como hemos señalado anteriormente, en conjunto, la organización espontánea de los historiadores de la ciencia fue por delante de su integración institucional. En lo que respecta al caso español, la vinculación de los historiadores de la ciencia con las instituciones internacionales tuvo como punto de partida la iniciativa de la Academia Internacional de Historia de las Ciencias, presidida Aldo Mieli, de crear en 1930 "grupos nacionales" de apoyo, cuya principal función debía ser el servir de marco organizativo de los historiadores de la ciencia en cada país.¹⁸ Uno de los primeros grupos formados fue el español, lo que no nos debe extrañar, pues José Ribera había sido elegido miembro de la Academia desde su constitución en 1928, José Augusto Sánchez Pérez, como correspondiente en 1930; y al año siguiente, se nombraría a Miguel Asín Palacios como miembro efectivo, a Agustín Barreiro, como correspondiente y a José María Millás Vallicrosa como "redactor de *Archeion*". Tales designaciones correspondieron al criterio de Mieli de que todos los países estuvieran representados en la Academia. De los cuatro miembros españoles de la Academia en 1931, tres (Ribera, Asín, Sánchez Pérez) pertenecían al grupo de arabistas, impulsado por Ribera, que propiciarían la creación en Madrid de la prestigiosa Escuela de Estudios Árabes. De ellos, el que más tempranamente (hacia 1910) se había interesado por la ciencia islámica era Sánchez Pérez, matemático de formación. Sin embargo, los arabistas españoles establecieron, a finales de los años 30, fuertes vinculaciones y colaboración estrecha con G.Sarton. Según Glick, esta asociación se explica no sólo por el interés de Sarton por la producción científica hispanoárabe, sino también por su convicción de que la difusión fue el proceso principal del saber medieval.¹⁹ Esta doble convergencia habría superado las diferencias ideológicas profundas entre los arabistas -con un componente conservador muy acusado- y Sarton, un intelectual liberal y progresista.

No obstante, a partir de 1932, se comienzan a observar profundas modificaciones en dicho grupo, debidas en especial a la incorporación del historiador de la matemática, político y periodista Francisco Vera. Este es autor de un informe sobre la situación de la enseñanza de la historia de la ciencia en España, aparecido en *Archeion* a principios de dicho año. Al siguiente año (1933), la junta española fue cambiada profundamente, con la relegación de los arabistas a un segundo plano y el nombramiento de nuevos personajes de ideología más acorde con los nuevos vientos políticos que soplaban desde la proclamación de la República. A ellos, se dirigió Aldo Mieli en 1933 para encargarles la organización del III Congreso Internacional de Historia de las Ciencias, que debía celebrarse en Berlín, pero cuyos responsables -Sudhoff y Diepgen-, ante la llegada de Hitler al poder, decidieron "posponer" su celebración en Alemania.

Tal comisión suponía el reconocimiento del papel jugado por el mundo ibérico en la historia de la ciencia y del nivel alcanzado por los grupos de historiadores más eminentes; al tiempo que aparecía como una operación de respaldo de la comunidad internacional a la República. De esta manera, la presidencia de la Academia previó un congreso itinerante entre Barcelona, Madrid y Portugal, con lo que disentía el comité dirigido por Vera. En diciembre, se hizo pública la declaración oficial del Congreso por parte del Gobierno español, donde se indicaba que se celebraría en Madrid, entre el 7 y 14 de octubre de 1934, y se reservaba una asignación de 150.000 pesetas para subvenir a los gastos de organización. Sin embargo, el 5 de enero el Grupo español recibió el programa de actos en Portugal y, el 7 de enero, una comunicación de Millás desde Barcelona anunciando que, por indicación de Mieli, había constituido un Grupo catalán, filial de la Academia Internacional. La reacción de Vera y de sus colegas no se hizo esperar y, en una circular fechada el 21 de julio de 1934, criticaban "la extraña

¹⁸ Las líneas que siguen están basadas principalmente en Roca (1989).

¹⁹ Véase Glick (1990).

actitud y la incorrección de los procedimientos del señor Mieli", hacían un llamamiento a "todos los historiadores de la ciencia y a todos los centros del cultura del mundo civilizado para asegurarles la adhesión de los historiadores de la ciencia española", y anunciaban la creación de la Asociación Nacional de Historiadores de la Ciencia Española, con el anuncio de la organización de un ciclo sobre "la ciencia española en el siglo XVII", que tendría lugar en la Unión Iberoamericana de Madrid.

Sin embargo, el mencionado ciclo había celebrado su primera sesión el 29 de noviembre de 1933, a cargo de F. Vera y bajo la presidencia de Niceto Alcalá Zamora. El presidente prologaría al año siguiente el volumen colectivo, que fue publicado por la Asociación y que recogía algunas de las conferencias pronunciadas con el título *Estudios sobre la ciencia española del siglo XVII* (Madrid, Gráfica Universal, 1935). En él, colaboraron Francisco Vera, Eduardo García del Real, Armando Cotarelo Valedor, Agustín J. Barreiro, Luis de Sosa, Francisco de las Barras de Aragón, Celso Arévalo, Rafael Folch Andreu, José L. de Benito, Rafael Roldán, Julio F. Guillén Tato, Julián Zarco Cuevas, Agustín Van-Baumberghen, José A. Sánchez Pérez, Enrique Fernández Sanz, Pedro de Novo y F. Chicarro.

Este volumen es el único vestigio que nos ha quedado de la actividad de la Asociación y en él, no se hace mención alguna al conflicto. De ello infiere A. Roca, que "ésta es la razón de la desorientación de muchos historiadores de la ciencia de hoy en día en cuanto a la interpretación de su origen".²⁰ Hay que decir, asimismo, que el tono triunfalista de la obra recibió multitud de críticas, entre las que podemos reseñar la del socialista F. Carmona Nanclares, quien denunció el "españolismo a ultranza y la confusión entre la ciencia y la erudición", según palabras del citado A. Roca.

Así pues, la figura de Francisco Vera es central en el conflicto que estamos describiendo, siguiendo a A. Roca. Recordemos que Vera era una personalidad compleja: matemático de formación; antiguo ayudante de Julio Rey Pastor en la Universidad, con quien acabó peleado; erudito de la historia de la matemática, pero que no ocupaba puesto académico alguno; periodista; de ideología republicana y progresista, lo que, en un principio, le había granjeado las simpatías de los miembros de la Academia, frente al moderantismo e, incluso, monarquismo, de los principales representantes del grupo de arabistas; y hombre con importantes contactos en el Gobierno. Parece que su elección como miembro del Grupo español intentó aprovecharla para salir de la marginación académica en la que desarrollaba su labor y para crearse un prestigio como historiador, que su obra -esencialmente de divulgación, apologética y basada en la consulta y síntesis de bibliografía secundaria- no le otorgaba, en especial frente a la solidez de los trabajos de los historiadores de la ciencia catalanes, tanto los arabistas como los historiadores de la medicina. Todos éstos, y muy especialmente Millas tras la difusión de su *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval* de Millás (Barcelona, 1931), basaban sus credenciales ante la comunidad internacional en el análisis riguroso muchas veces desconocidos o, cuanto menos contrastados con rigor científico.

Finalmente, como ya he indicado, el Congreso se realizó en Portugal y la Academia encomendó a Julio Rey Pastor que mediara para reconstituir el grupo español; reconstitución que logró en 1936, a costa de la caída de Vera, y que, al mismo tiempo, supuso el respaldo al grupo catalán, sobre todo desde la elección de Millás como correspondiente de la Academia a principios de 1935. En este proceso, se inscribe la conferencia dictada por Vera en el Ateneo de Madrid en 1935 bajo el título "Los historiadores de la matemática española", que aparece como uno de los raros intentos por enfrentarse a este tema, si bien está repleto de referencias y críticas -aunque respetuosas- a Julio Rey Pastor, con cuyo enfoque histórico no encuadraba su talante reivindicativo de la ciencia española²¹.

²⁰ Véase Roca (1991), p.1081.

²¹ La Junta para la Ampliación de Estudios cuenta con una reciente revisión de sus aportaciones

Otro aspecto digno de reseñar es la presencia del historiador y americanista Antonio Ballesteros Beretta entre los socios de la Asociación. Este es autor de una *Historia de España y su influencia en la Historia Universal* (Barcelona, Salvat, 1918-41), que cuenta con la particularidad de que, a lo largo de sus nueve tomos, se planteó la inclusión del desarrollo de la ciencia bajo el epígrafe de cultura, en una obra de síntesis de historia general; inclusión inaudita para la época.

La iniciativa de reconciliación propiciada por Rey Pastor no tuvo continuidad a causa del estallido de la Guerra Civil y de la posterior diáspora de intelectuales españoles. De hecho, de todos los especialistas que desarrollaron su actividad en este periodo prebélico, uno de los pocos que consiguió afianzar universitariamente su disciplina y crear una escuela con continuidad fue el farmacéutico R. Folch Andreu, catedrático de Historia de la Farmacia en la Universidad de Madrid entre 1915 y 1951. Junto con él, hay que recordar al arabista y hebraísta catalán José María Millás Vallicrosa, cuya obra y labor ha sido continuada por Juan Vernet y sus discípulos²².

Así pues, cabe destacar que durante este primer periodo, la historia de la ciencia tuvo una presencia fundamentalmente en publicaciones, aunque no siempre éstas respondieron a una seria labor de investigación; que las relaciones entre sus especialistas pasaron por momentos de intensa tensión y que su penetración en los niveles de la docencia universitaria quedó reducida esencialmente a la farmacia y a la medicina.

3. La época contemporánea

Después de la Guerra Civil, la historia de la medicina inició su proceso de institucionalización entorno a la figura y la obra de Pedro Laín Entralgo, que fue el primer profesional español con dedicación completa a los estudios histórico-médicos, según López Piñero:

la presencia de Laín ha significado, en primer término, que nuestra medicina fuera superando el atraso de casi medio siglo, que llevaba en este terreno. La disciplina le debe en España la fundación del primer instituto y la primera revista, la aparición de la primera serie de clásicos médicos, la creación de la sociedad nacional y la organización del primer congreso, y la constitución de una auténtica escuela. con ello ha cambiado radicalmente la posición de la historia de la medicina.²³

Laín Entralgo fundó en 1949 la revista *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, actualmente *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Además de ello fundó el mismo año el Instituto de Historia de la Medicina Arnau de Vilanova, dentro el marco del recién constituido Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ostentó la presidencia del XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina, celebrado en 1956 en las ciudades de Madrid y Alcalá de Henares; en el que hubo una numerosa participación de historiadores españoles, tanto de la cultura, como M. Batllori, como de la medicina: A. Albarracín, J. Álvarez Sierra, L. S. Granjel, J. A. Paniagua o V. Peset, y de la Farmacia: R. Folch Andreu, G. Folch Jou o R. Roldán. Las actas aparecieron los años 1956-57 en los volúmenes VIII y IX de la revista *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*. Por otro lado, contribuyó enormemente a la organización del IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia -a pesar de que no presentó comunicación alguna-, que fue posible gracias a la elección en 1958 de J. M. Millás Vallicrosa como presidente de la Academia Internacional de Historia de la Ciencia. Tal celebración daba satisfacción a la frustrada

al desarrollo de la ciencia española, fruto de un simposio internacional sobre el particular, Sánchez Ron (Ed.) (1988). Roca (1991). Vera (1935).

²² Sobre esta importante figura universitaria, se puede consultar GLICK (1977) y la presentación de su discípulo Juan Vernet, "El pensamiento científico en Al-Andalus: medio siglo de historia de la ciencia árabe en Al-Andalus", añadida a la edición facsímil de Millas (1987), vol. I, p. VII-XX.

²³ López Piñero (1966-67), pp.25-26.

iniciativa de 1934, y, quizá siguiendo sus pasos, celebró sus sesiones en Madrid y Barcelona, al año siguiente. Entre los representantes españoles, junto a ambos, encontramos también al discípulo de Millás, Juan Vernet y al almirante J. Guillén Tato, miembro de la antigua Asociación Nacional de Historiadores de la Ciencia.

Desde su puesto de rector de la Universidad de Madrid, que ocupó entre 1951 y 1956, consiguió la recuperación de exilados de la talla de José Casas, Arturo Duperier y junto con Julio Rey Pastor intentó revitalizar dicha Asociación, al fundar la Sociedad Española de Epistemología e Historia de la Ciencia, que encontró su "centro social" al amparo del Instituto Luis Vives de Filosofía y utilizó como órgano de expresión la revista *Theoria*, dirigida por el activo intelectual Miguel Sánchez Mazas. La empresa naufragó con la marcha al exilio de Sánchez Mazas, huyendo de la persecución política, y con el cierre de la revista. No obstante, su entusiasmo y capacidad de organización le llevó en 1960 a fundar la Sociedad Española de Historia de la Medicina, que al año siguiente celebraba su primer congreso.

Otra de las conquistas cruciales del profesor Laín, conseguida también gracias a su estratégico puesto de rector de la Universidad de Madrid, fue la implantación de la Historia de la Medicina como asignatura obligatoria en el plan de estudios de la Licenciatura de Medicina de 1953. Tal inclusión ha permanecido hasta la actualidad, cuando en los nuevos planes previstos aparece como asignatura troncal entre un conglomerado de materias a repartir con otras áreas de conocimiento. Esta victoria ha podido ser conseguida gracias a aquella iniciativa del profesor Laín, al prestigio conseguido por parte de los profesores de la materia entre sus colegas de las Facultades de Medicina, al interés con que la Sociedad Española de Historia de la Medicina -dirigida a la sazón por el profesor Pedro Marset- siguió todo el proceso y al tesón y saber hacer de algunos personajes claves en las distintas comisiones formadas al efecto²⁴.

La constitución en España de la historia de la medicina como disciplina ha desempeñado un papel muy importante en el desarrollo de la historia de la ciencia, y ello por diversas razones, entre la cuales quiero destacar las siguientes:²⁵ 1) Los propios historiadores de la medicina han extendido sus intereses hacia otras áreas histórico-científicas, en algunos casos porque resulta difícil estudiar un aspecto o una rama del conocimiento científico de una época de forma aislada de todas las demás. En el caso de la historia de las ciencias en España, en particular, el estudio de los saberes y la práctica médicas en un período como, por ejemplo, el Renacimiento, la Ilustración o el siglo XIX, a pesar de su especificidad y peculiaridades, plantea cuestiones que corresponden a otras áreas y a la actividad científica en conjunto. 2) Las publicaciones de historia de la medicina, como *Asclepio* y los *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, editados, estos últimos, entre 1962 y 1975, así como los congresos de esta especialidad han proporcionado posibilidades de publicación y lugares de encuentro y comunicación a los practicantes de la historia de la ciencia. En este sentido es muy significativo que la revista *Dynamis*, fundada más recientemente por historiadores de la medicina, exprese en su subtítulo su orientación plural hacia la medicina y las ciencias: "Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiarum Illustrandam". 3) Las cátedras y departamentos de historia de la medicina han hecho posible la existencia de medios materiales y han ofrecido estímulos, colaboración y enseñanzas sobre la

²⁴ Estas notas biográficas han sido redactadas basándome en los artículos firmados, en especial, por A. Albarracín, E. Hernández Sandoica y J. L. Peset y J. M. López Piñero dedicados a la memoria de Pedro Laín y aparecidos en el número monográfico de la revista *Cuadernos hispanoamericanos*, 446-447 (1987). También debe consultarse López Piñero (1966-67). Gracia (1983). Navarro (1987), 208-209. Elena; Ordoñez (1990), 189-190. Sobre el proceso de discusión sobre los nuevos Planes de Estudio, véase la intervención de P. Marset en Garma *et al.* (1991), 2194-2197.

²⁵ En lo que sigue me baso en mi trabajo anterior: Navarro Brotons (1987)

metodología del trabajo histórico. Además, sus titulares, en algunos casos, han colaborado activamente en la promoción institucional de la historia de la ciencia, aunque los resultados conseguidos hasta la fecha aún están lejos de lo que sería deseable.

Por todo ello, no debe extrañar que algunas de las líneas de trabajo y programas de investigación histórico-científica que se han ido configurando y desarrollando en este período lo hayan hecho en estrecha relación con la historia de la medicina. De todo ello son buena muestra los Congresos de esta disciplina.

El II Congreso Español de Historia de la Medicina, celebrado en Salamanca en 1966, dedicó una de las ponencias al tema: "La Introducción de la medicina y la ciencia modernas en España". Incluyó comunicaciones de J. M. López Piñero, S. García Martínez, M. Peset Reig, V. Peset Llorca, R. Marco Cuéllar, M. L. Terrada Ferandis, E. Portela Marco y L. García Ballester, de historia de la medicina y la biología, la química, las ciencias fisicomatemáticas y las ciencias históricas, jurídicas y económicas. Es decir, la ponencia tuvo un marcado carácter interdisciplinar. En este congreso López Piñero presentó ya una propuesta de periodización de la ciencia en la España del siglo XVII, que desarrollaría después en su libro *La introducción de la ciencia moderna en España*.

En el III Congreso, el carácter interdisciplinar se acentuó aún más. Celebrado en Valencia en 1969, las ponencias de las que constaba eran: "Medicina y sociedad en el siglo XIX español" y "La Medicina, la Ciencia y la Técnica en la Historia Valenciana", además de las comunicaciones de tema libre. Como lo expresó García Ballester, secretario del Congreso, todo ello es un "índice de la atención cada vez más creciente que los núcleos de trabajo existentes en España y los estudiosos en general dedican a estos dos aspectos de la historia social -la ciencia y la técnica- sin institucionalizar todavía en nuestro país, pero tan necesarios para la apreciación total de nuestro pasado y de la ciencia y técnica actuales".²⁶ Otro aspecto destacable es la participación, muy importante, de profesionales de la historia general (como Joan Reglá, Manuel Ardit, S. García Martínez, Emili Giralt y otros muchos), así como de la historia del derecho, de la economía y del arte. Si se considera el escaso interés que los historiadores generales han otorgado habitualmente a la historia de la ciencia, se comprenderá fácilmente la importancia de esta amplia participación de profesionales de esta materia en el Congreso de Valencia.

Hacia 1974, un grupo de profesores de diversos campos, que ejercíamos nuestra actividad como historiadores de las ciencias de forma privada, o bien desde alguna cátedra de filosofía o de historia, o acogidos en algún departamento de historia de la medicina, junto con algunos historiadores de la medicina, fundamos la Sociedad Española de Historia de las Ciencias. Sus objetivos venían indicados en el manifiesto que yo redacté y que, con alguna leve modificación, fue asumido plenamente por todo el grupo fundador: "promover y desarrollar el estudio, conocimiento e investigación de la historia de las ciencias en general y, más específicamente, y de manera privilegiada, de la historia de las ciencias en las distintas comunidades diferenciales que constituyen actualmente el Estado español". Además, el manifiesto especificaba con claridad, en sus líneas generales, como entendíamos el trabajo histórico: "La SEHC entiende que no se trata de averiguar si ha habido o no ciencia española, grandes figuras o aportaciones, sino de investigar cuál ha sido la función que la ciencia -o, en todo caso, su deficiente implantación en nuestro medio- ha desempeñado en nuestra historia". Además, los fundadores de la SEHC se alineaban con los que entendían la historia de la ciencia como una "región de la historia estrechamente vinculada a todas las demás" y aceptaban todos los acercamientos: ámbito institucional, papel y *estatus* social del científico, relaciones ciencia-técnica, teorías científicas o paradigmas y su inserción en el

²⁶ Véase III Congreso Nacional de Historia de la Medicina. Actas, Valencia, 1969, vol.I, p.1.

pensamiento filosófico y en el dominio ideológico. El manifiesto concluía con la siguiente declaración:

Ante la ausencia prácticamente total -salvo la Historia de la Medicina- de la historia de las ciencias en nuestras instituciones docentes, la SEHC impulsará y desarrollará una investigación -paralela a la que se está realizando en otros países- sobre la función de la historia de las ciencias en la pedagogía de las ciencias y de la historia, entendiendo contribuir de este modo a la incorporación de dicha disciplina en la Enseñanza media y en la Universidad.²⁷

Surgida del entusiasmo, voluntad y firmes convicciones de un grupo en el que, aparte de los historiadores de la medicina, ninguno de los miembros era, ni podía serlo, profesional, en el sentido estricto del término, de la historia de la ciencia, la evolución subsiguiente acusó fuertemente estas realidades. Por otra parte, también se puso de relieve el creciente interés que el tema despertaba entre los profesionales de distintas áreas: profesores de ciencias de enseñanza media o superior, profesores de historia o de filosofía, etc. La Sociedad Española de Historia de las Ciencias -hoy también "de las Técnicas"- edita una revista, *Llull*, y celebra regularmente reuniones y congresos. Los criterios de admisión son poco estrictos y el número de socios -varios centenares- y su tasa de crecimiento, refleja más el interés creciente por la historia de la ciencia que la dedicación profesional, aunque esta última también ha aumentado de forma significativa desde la fundación de la Sociedad y, especialmente, en los últimos años.

Por otra parte, recientemente se ha constituido la *Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica*, con la vocación de promocionar los estudios sobre historia de la ciencia i de la técnica en los países de lengua catalana y el conocimiento de la historia científica de estos países. La constitución de esta corporación ha sido impulsada por el "Grup de Treball d'Història de La Ciència" asociado al Institut d'Estudis Catalans del que la Societat es filial. En la comisión gestora encontramos a algunos de los investigadores catalanes más valiosos de la especialidad, como J. M. Camarasa, A. Malet, L. Navarro, A. Roca y J. Samsó. La Societat realiza regularmente reuniones científicas y congresos, además de otras actividades.

Además de la historia de la medicina, hay otras disciplinas que también han desempeñado un papel importante en la promoción de los estudios históricos sobre la ciencia, gracias al interés y al esfuerzo de algunos practicantes de las mismas. En primer lugar mencionarse a los especialistas en lenguas semíticas, particularmente la escuela formada por Juan Vernet, Julio Samsó y sus discípulos, continuadores de la tradición representada por Millás. Esta escuela, que ha orientado una parte importante de sus investigaciones hacia la historia de la ciencia, ha alcanzado un considerable prestigio internacional. El propio Vernet define su aportación al proceso en su actitud de "haber forzado casi siempre la realización de tesis sobre historia de la ciencia árabe en la Universidad de Barcelona, varias de ellas ya, afortunadamente publicadas y que en un sentido o en otro van a ser causa de que el camino emprendido hace cincuenta años por Millás continúe adelante durante otros tantos".²⁸

En segundo lugar, también merece especial mención la geografía y, en particular, la labor desarrollada por el Departamento de Geografía Humana de la Universidad Central de Barcelona, que dirige el profesor Horacio Capel y que no sólo se ha dedicado a investigar la historia de su propia disciplina, sino que ha realizado acercamientos muy interesantes a temas científicos y técnicos españoles, especialmente desde el enfoque de análisis institucional. El Departamento edita, desde 1976, la serie *Geo Crítica. Cuadernos críticos de Geografía Humana*, cuyo objetivo era, y es, contribuir a la necesaria "crítica sistemática de las concepciones dominantes y de

²⁷ El manifiesto fue publicado en el n° 0 (1977) del *Boletín* de la SEHC, pp.5-7.

²⁸ En la citada introducción de los trabajos de Millás: *Estudios...* (1987, vol. I, p. XI).

los estudios concretos que se efectúan" en el campo de la geografía española, tal y como se señalaba en su editorial. El programa de investigación que viene desarrollando este grupo intenta abarcar todo el desarrollo de la geografía moderna, desde el Renacimiento y la Revolución científica hasta la actualidad y cuyos presupuestos más sobresalientes son: utilidad de las investigaciones históricas para el trabajo del científico actual, importante papel educativo, deseo de contribuir al conocimiento de la historia de la ciencia y de la historia social, en general, y concreción geográfico-temática a la historia de la geografía ya la historia de la ciencia en España y en los países iberoamericanos.

En cuanto a la filosofía, lamentablemente los profesores de esta especialidad, en sus distintas subespecialidades se han interesado muy poco por la historia de la filosofía española, quizá excesivamente condicionados por la historia de las "grandes figuras". En cambio, sí que se han interesado considerablemente por la filosofía de la ciencia y, en general, por las relaciones entre la filosofía de la ciencia y han realizado interesantes trabajos sobre los temas de más actualidad, como la filosofía analítica del lenguaje ordinario y las concepciones filosóficas y epistemológicas de Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Laudan. Al propio tiempo, algunos profesores se han interesado por la historia de la ciencia, han realizado trabajos de interés y se han esforzado por su inclusión en el currículum de filosofía.

En el proceso, lento y lleno de obstáculos, de incorporación a las instituciones académicas de la historia de la ciencia como disciplina, se dio un paso importante cuando la llamada L.R.U. sancionó la aparición de dos áreas de conocimiento en la organización universitaria española: Historia de la Ciencia, y Lógica y Filosofía de la Ciencia. La implantación de dicha ley (1983), implicaba la estabilidad del profesorado - entonces, aún muy escaso en lo que se refiere a la historia de la ciencia- de las nuevas áreas, que se produjo con las llamadas "pruebas de idoneidad", la organización de tribunales de "concursos" formados totalmente por especialistas del área, la formación de departamentos -o, cuanto menos, de unidades docentes- de Historia de la Ciencia, la propuesta de programas de doctorado autónomos y la lectura de tesis doctorales desde tales instituciones y bajo la supervisión de profesores del área, libres por fin de las servidumbres a que la disciplina había estado sometida en épocas anteriores; toda vez que, en honor a la verdad, los inconvenientes legales impuestos por una legislación que no reconocía la existencia académica de la disciplina, habían sido "esquivados" con enorme generosidad por un grupo de profesores universitarios de las facultades científicas -incluida la de medicina-, que hicieron posible el acceso al doctorado de los primeros especialistas en la materia.²⁹

En la revisión sobre el estado de la disciplina, realizada en 1988 por J. Echevarría, L. García Ballester y J. L. Peset, se esboza un perfil de la situación en los años 1986-88.³⁰ Según estos autores, en el curso 1987-88 existían 143 profesionales, ubicados tanto en la Universidad como en los institutos del CSIC y distribuidos según su titulación en 101 procedentes de facultades de ciencias -con muchos desequilibrios entre las disciplinas- y 42 de filosofía. En cuanto a la actividad investigadora, los autores señalaban la contemporaneidad de los trabajos de los profesionales españoles, pues sólo el 20 % (28) se dedicaban al período anterior a la Revolución Científica, es decir,

²⁹ M. Hormigón, a partir de los datos ofrecidos por el Ministerio, tenía contabilizados en septiembre de 1989 43 funcionarios universitarios del área de Historia de la Ciencia distribuidos en dieciséis universidades distintas. Estos se organizaban en trece catedráticos de Historia de la Medicina, y los treinta titulares: veintidós de Historia de la Medicina, uno de Historia de la Farmacia y siete de Historia de la Ciencia, cuatro de los cuales dedicados a la física, y los restantes, a las matemáticas, química y técnica respectivamente. Garma *et al.*, 2183-2184

³⁰ Echevarría; García Ballester y Peset (1988).

los siglos XVII-XVIII, y, entre ellos, la mayoría realizaba una investigación "metodológicamente pobre e intelectualmente poco ambiciosa". Tal situación contrastaría con la poca atención ofrecida hacia el proceso seguido por la ciencia y su institucionalización a partir de la segunda mitad del XIX. No obstante, y aunque no poseo datos cuantitativos, puede afirmarse que este panorama está cambiando en los últimos años, manifestándose un creciente interés y orientación hacia la historia de la ciencia de los siglos XIX y XX, gracias a la labor de algunos destacados profesionales, como A. Roca, estudioso de la historia de la ciencia en la Cataluña contemporánea, José Manuel Sánchez Ron, coordinador de la miscelánea *Ciencia y sociedad en España: de la Ilustración a la Guerra Civil* (Madrid, 1988) y animador y editor de las Actas del Symposium realizado en 1987 para conmemorar el ochenta aniversario de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, y director de una colección de antologías de textos de distintos científicos de relevancia del siglo XX, cada una de ellas a cargo de un destacado especialista en la materia. Asimismo, los miembros del Seminari d'història de les Ciències de la Universitat Autònoma de Barcelona que dirige M. García Doncel han orientado una parte sustancial de sus trabajos hacia la historia de la física de los siglos XIX y XX. También merecen citarse los importantes trabajos del profesor de física L. Navarro Veguillas sobre la obra de Einstein.

Paralelamente, los citados autores se detienen a considerar el impacto de las publicaciones de dicho colectivo -si bien excluyen los profesionales de la Filosofía de la Ciencia- entre los dos repertorios de bibliografía de la especialidad más importantes: el *Current Work in the History of Medicine*, correspondiente al año 1987, y la *Isis Current Bibliography of the History of Science and its Cultural Influences* del año 1986. El resultado no puede ser más desesperanzador para ellos, pues sólo supone el 0'8 % y el 1'6 % del total de las publicaciones allí incluidas y su inmensa mayoría aparecieron escritas en castellano. De tal situación, concluyen que los historiadores de la ciencia españoles mantienen un gran aislamiento con respecto a la comunidad internacional.

Esta afirmación puede y debe ser matizada. Para ello, me basaré, en primer lugar, en el reciente trabajo publicado por J. M. López Piñero y M. L. Terrada titulado "La producción científica española y su posición en la comunidad internacional".³¹ A partir de una búsqueda realizada en diez bases de datos internacionales de información científica en el año 1987, estos autores han concluido: "En su conjunto, parece consolidarse una aportación en torno al 1 por cien mundial, lo que sitúa a España en un grupo de países de segundo nivel, a continuación de los siete "grandes" o de primer nivel". Además han llamado la atención sobre el claro sesgo de tales fuentes de información hacia el mundo angloamericano. Así, según este estudio, la presencia española en el campo de la historia de la ciencia se correspondería con la posición del país en el ámbito científico y no podemos tomarlo como una excepción.

Por otra parte y como es sabido, no se puede medir la "presencia en el mundo internacional" de las investigaciones de los autores españoles a partir únicamente del número de artículos que aparecen relacionados en los citados repertorios. Habría que estudiar, cuanto menos, las referencias, para medir el "impacto" y la "visibilidad" de los trabajos. Pero tampoco ello sería suficiente: el análisis de la comunicación científica y de la difusión de la ciencia plantea numerosos problemas metodológicos y no deberían sacarse conclusiones apresuradas a partir de un sólo indicador. Con todo es evidente que los indicadores calculados por Echevarría, García Ballester y Peset indican algo y no está de más su insistencia en intensificar la comunicación de los profesionales españoles con la comunidad internacional de historiadores de la ciencia y de la técnica. También, y en relación con ello, encuentro muy acertada su propuesta de "estimular el carácter especializado de las reuniones científicas, más que los grandes congresos multitudinarios. No es inútil, de nuevo, insistir en la convocatoria de especialistas de

³¹ Véase López Piñero (Dir.) (1991), pp.73-108.

campos diversos, "intentando comprender el hecho histórico como un fenómeno plural".

En cuanto a las otras "líneas de actuación propuestas por estos autores", aunque algo se ha avanzado en los últimos años, tampoco está de más recordarlas:

- Dedicar un número adecuado de becas pre y postdoctorales, en España y en el extranjero, para estas disciplinas (histórico-científicas).
- Dotación de puestos de trabajo, tanto en la Universidad como en el CSIC, insistiendo en la creación de institutos y departamentos de Historia de la Ciencia.
- Incluir su enseñanza en todos los niveles docentes.
- Fomentar los cursos de especialización en Historia de la Ciencia.
- Ayudar a la defensa y conocimiento del patrimonio histórico-científico, mediante la creación -y/o potenciación de museos de Historia de la Ciencia y de la Técnica.
- Necesidad de adecuados archivos y bibliotecas.
- Fomentar los estudios de archivo en Historia de la ciencia.
- Apoyar-por parte de los Departamentos de publicaciones de las instituciones públicas-las publicaciones en Historia de la Ciencia.

Concluyendo este rápido relato de los avatares de la historiografía de la ciencia en España y de su institucionalización, cabe decir que es mucho lo que se ha avanzado, pero aún queda mucho trecho por recorrer y muchas resistencias e inercias académicas por vencer para llegar a una situación satisfactoria y no a un *impasse* de crecimiento cero, como la tasa de natalidad en los países ricos. El número de personas que dedican una parte muy importante de su tiempo y energías a la historia de la ciencia y de la técnica aún no corresponde, a mi juicio y como el tema lo merece, al desarrollo institucional. En algunas facultades de ciencias, así como en algunos departamentos de historia y filosofía, se han introducido asignaturas optativas e incluso, en algunos casos, en los nuevos planes de estudio habrá- al menos en Valencia- alguna obligatoria. Hay seminarios de historia de la ciencia y cursos de doctorado en algunas universidades. Y un número no desdeñable de personas pueden dedicarse a tiempo completo a la historia de la ciencia. Pero, junto a todo ello, otros historiadores con una obra ejemplar y admirable tiene todavía que hacer compatible sus investigaciones con otras diversas ocupaciones para ganarse el sustento: un absurdo desperdicio de energías. En resumen, creo que puede afirmarse que, a pesar de los innegables progresos realizados en nuestro medio, aún es válido lo que decía el informe de la Academia Internacional de Historia de las Ciencias en 1948: "La convicción de que la historia de las ciencias forma un elemento indispensable de la instrucción superior está lejos de ser general". Además, y como también se señalaba en dicho informe, pervive de manera muy extendida un malentendido bastante grave. A saber, se continúa ignorando que la historia de la ciencia es, a su vez, una ciencia que exige una dedicación tan grande como la de cualquier otra disciplina.³²

4. El Instituto de Estudios Documentales Históricos sobre la Ciencia

No se puede trazar un panorama, por apresurado y a grandes rasgos que sea, de la institucionalización de la historia de la ciencia en España como disciplina, sin hacer una mención especial al grupo formado en la cátedra de historia de la medicina de Valencia entorno a la figura de José María López Piñero, la personalidad más relevante, junto a Laín Entralgo y Juan Vernet, tanto en el ámbito nacional e internacional, de los estudios históricos sobre la medicina y la ciencia. Mi pertenencia a este grupo me facilita la tarea aunque, quizá, me reste objetividad. Según A. Elena y J. Ordóñez, el trabajo de este grupo, junto con el de investigadores de historia de la ciencia del Centro de Estudios

³² Dijksterhuis (1950), pp.72-73

Históricos del CSIC, "ha determinado enormemente la orientación de la historia de la ciencia española durante las pasados dos décadas".³³

De este grupo ha surgido precisamente el Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia y el Departamento de Historia de la Ciencia y Documentación, los únicos instituto y departamento que llevan este nombre en España.

El Instituto fue fundado en mayo de 1985 por un acuerdo entre la Universidad de Valencia y el CSIC; esta fundación significaba, pues la consolidación de la trayectoria del grupo de investigadores que venía desarrollando su trabajo en esa Universidad desde que, en 1957, se iniciaron de modo regular la investigación y la enseñanza universitaria en Historia de la Medicina, a la que se añadirían posteriormente la historia de la ciencia y la documentación científica. La estructura universitaria española redujo, durante largo tiempo, el marco institucional del grupo a las Cátedras de Historia de la Medicina y de Documentación Médica y al Instituto de Documentación Biomédica del CSIC, que funcionaba asociado a ellas. Sin embargo, la personalidad abierta de sus miembros llevó a que sus actividades se extendieran al conjunto de las ciencias de la naturaleza y sus aplicaciones, tanto en el terreno histórico como en el documental. Así pues, se nos presenta como un grupo que ha mantenido una peculiar trayectoria, pues ha venido cultivando de forma integrada ambos terrenos como facetas diferenciadas, pero solapadas, de los estudios históricos y documentales sobre la ciencia, manteniendo además una actitud de máxima apertura hacia otras facetas de dichos estudios, como la antropología cultural y la sociología de la ciencia.

Una segunda peculiaridad viene dada por la conjunción de personas venidas desde las más diversas formaciones, lo que ha dado lugar a un heterogéneo conjunto, cuya conjunción le ofrece una capacidad de actuación enorme y bastante insólita, tanto en el panorama español como en el europeo. En efecto en cuanto se refiere a la Unidad de Historia de la Ciencia, nos encontramos con cuatro médicos (J.M. López Piñero, J. Ll. Barona, M. J. Báguena y J. L. Fresquet), cuatro historiadores (M. L. López Terrada, J. A. Micó Navarro, J. Pardo Tomás y V. L. Salavert), dos físicos (V. Navarro Brotons y A. E. Ten Ros), un químico (E. Portela Marco) y 1 farmacéutica (A. Soler Saiz), además de cuatro becarios: dos médicos (C. Aguirre Marco y M. Peset Mancebo) y dos químicos (J. R. Bertomeu Sánchez y A. García Belmar), cuyas tesis doctorales se hallan en avanzado estado de elaboración.³⁴

Esta formación rompe, en cierta manera, el esquema presentado por J. Ordóñez y A. Elena para la configuración de la disciplina en nuestro país, ya que supone la incorporación plena de especialistas en historia en grupos de historia de la ciencia. Ello no coincide con la dinámica por ellos descrita, según la cual, nos encontraríamos ante dos comunidades: la de los de formación científica y la de los de formación filosófica, diferenciándose entre ellas dos especies de bandos, caracterizados por la incomunicación entre sus miembros: los filósofos y científicos, por un lado, y los médicos por el otro. En este caso, al igual que ocurre en muchos departamentos europeos y norteamericanos, se ha producido la convivencia entre especialistas provenientes de los campos de las ciencias y de la historia que han venido preparándose durante años en los métodos y técnicas propios del área histórico-científica, lo que, en principio, enriquece enormemente la perspectiva del grupo en su conjunto. Enriquecimiento que se produce tanto más cuanto que son habituales los trabajos en equipo. Y, además de todo ello, no se puede olvidar la vinculación con el área de documentación científica, que ha ayudado a adaptar algunas de las rutinas de trabajo habituales en esa disciplina, lo que permite, normalmente, mayores posibilidades de prolijidad en la bibliografía utilizada, tan fundamental para la realización de un estudio mínimamente serio.

³³ Elena y Ordóñez (1990),

³⁴ Una precisa información sobre este Instituto en López Piñero (1988).

Por otro lado, también debe destacarse el enorme peso que han tenido los miembros de este grupo en el proceso de institucionalización de la historia de la ciencia en nuestro país. En primer lugar, de la Cátedra de Historia de la Medicina han salido un buen número de los profesores universitarios de Historia de la Medicina de la Universidad española. En segundo lugar, este número se amplía enormemente, si añadimos a todos aquellos estudiosos que se reputan como discípulos del profesor J. M. López Piñero, quien, por otro lado, nunca ha dejado de aconsejar a todos aquellos doctorandos de sus propios discípulos, como si fueran alumnos suyos, siempre que ellos se lo han pedido. En tercer lugar, y gracias al prestigio del grupo y del profesor López Piñero en particular, en la Universidad de Valencia se creó desde muy pronto un ambiente no hostil hacia la disciplina, que permitió la formación de tribunales de tesis doctorales en la Facultad de Ciencias en momentos en que ese trámite aparecía como una empresa titánica, o poco menos que imposible, en otras universidades españolas. En cuarto lugar algunos de los miembros del grupo han sido piezas claves en la configuración de las dos sociedades hoy existentes: las citadas Sociedad Española de Historia de la Medicina y Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas; amén de la *Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica*, que ha encontrado un enorme aliento, tanto en este Instituto como en el Área de Historia de la Medicina de la Universidad de Alicante. En quinto lugar, desde la antigua Cátedra de Historia de la Medicina siempre se ha abogado por la constitución de una disciplina universitaria llamada historia de la ciencia; deseo que se vio plasmado finalmente, como ya he dicho, con la estructuración de los conocimientos universitarios en áreas con la L.R.U. y la introducción de ésta en la organización universitaria. A todo ello hay que añadir el esfuerzo del grupo, en general, y del profesor López Piñero, en particular, por la conservación del patrimonio histórico-médico valenciano, plasmado en la existencia de una rica colección bibliográfica y museística: La Biblioteca y Museo Histórico-médico.

Bibliografía

- Agassi, J. (1963). "Toward an Historiography of Science. S'Gravenhage", (nº 2 de History and Theory).
- Balaguer Perigüell, E. (1971). "Medicina y política en la Valencia de la Restauración: la obra de Faustino Barberá Martí (1850-1924)". *Medicina Española*, 66, 138-149.
- (1976). "Los orígenes de la bibliografía médica". *Medicina Española*, 25, 179-187.
- Besterman, T. (1971). *Los principios de la bibliografía moderna*. Barcelona, Ediciones Zeus.
- Bujosa i Homar, F. (1989). *Filosofía e historiografía médica en España*. Madrid, CSIC.
- Capel, H. (1989). *Historia de la ciencia e historia de las disciplinas científicas* (Geo-Crítica, nº 84). Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Chiarlone, Q.; Mallaina, C. (1976). *Historia de la Farmacia*. 2ª ed., Madrid, Imp. de José M. Ducazcal.
- Dijksterhuis, E. J. (1950). "La place de l'histoire des sciences dans l'instruction supérieur". *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 29, 39-79.
- Echevarría, J.; García Ballester, L.; Peset, J. L. (1988). "Historia de la Ciencia". En: *Tendencias en Historia*, Madrid, pp.85-94.
- Elena, A.; Ordoñez, J. (1990). "History of Science in Spain: a preliminary survey". *British Journal for the History of Science*, 22, 187-196.
- Folch Jou, G.; Puerto Sarmiento, J. (Coords.) (1983). *Medicamento, historia y sociedad. Estudios en memoria del profesor D. Rafael Folch Andreu*. Madrid.
- García Camarero, E.; García Camarero, E. (1970). *La polémica de la ciencia española*. Madrid.
- Garma et alii. (1991). "Mesa redonda. La institucionalización de la Historia de las Ciencias y de las Técnicas en España". En: *Actas de V Congreso de la SEHCT*, ed. por M. Valera y C. López Fernández, Murcia-Barcelona, vol. III, pp.2163-2212.
- Glick, T.F.; Pi-Sunyer, O. (1969). "Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History". *Comparative Studies in Society and History*, 11, 136-154.
- Glick, T.F. (1977). "José María Millás Vallicrosa (1897-1970) and the founding of the History of Science in Spain". *Isis*, 68, 276-283.
- (1979). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- (1990). *George Sarton i la història de la ciència a Espanya*. Barcelona, CSIC.
- Gracia, D. (1983). "Conversación con Pedro Laín Entralgo". *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 400, 7-32.
- Julia Martínez, E. (1942). "Nicolás Antonio (Notas preliminares para su estudio)". *Revista de Bibliografía Nacional*, 3, 7-37.
- Lafuente, A.; Ortega, M.L. (1992). "Modelos de mundialización de la ciencia". *Arbor*, 142, 93-119.
- López Piñero, J. M. (1966-67). "Pedro Laín Entralgo, historiador de la medicina". *Asclepio*, 18-19, 25-33.
- (1975). *Las nuevas técnicas de la investigación histórico-médica*. Valencia, Facta.
- (1979). *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona, Labor.
- (1984). "Los estudios históricosociales sobre la medicina". En: *Medicina social. Estudios y testimonios históricos*, selección de Erna lesky, Madrid, 1984, pp.9-31.

- (1987). "Los modelos de investigación historicomédica y las nuevas técnicas". En: *Nuevas Tendencias: historia de las ciencias*, coord. por A. Lafuente y J. J. Saldaña, Madrid, pp.125-151.
- (Dir.) (1988). *Historia de la medicina valenciana*, vol. I, Valencia, Vicent García Editores.
- (Dir.) (1991). *España. Ciencia*, Madrid.
- (1992). "Las etapas iniciales de la historiografía de la ciencia". *Arbor*, 142, 21-69.
- López Piñero, J. M.; Glick, T. F.; Navarro Brotons, V.; Portela Marco, E. (Dirs.). *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, 2 vols., Barcelona, Península.
- Millás Vallicrosa, J. M. (1987). *Estudios sobre historia de la ciencia española*, 2 vols., Madrid.
- Navarro Brotons, V. (1983). "Juan Andrés y la Historia de las Ciencias". En: *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, vol.III, Valencia, Universidad de Valencia, pp. 81-92.
- (1987). "Notes al voltant del desenvolupament de la història de la ciència a l'Estat Espanyol al darrer quart de segle (1969-1984)". En: *50 anys de ciència i tecnologia a Catalunya. Entorn a l'activitat científica d'E.Terradas (1883-1950)*. Barcelona, pp.205-212.
- Peset, J. L.; Lafuente, A. (1980). "Ciencia ilustrada e Historia de la Ciencia". En: *El científico español ante su historia. La Ciencia en España entre 1750-1850. I Congreso de la SEHC*, ed. por S. Garma Pons, Madrid, pp.97-127.
- Riera, J. (1975). "Luis Comenge Ferrer (1854-1916) y la historiografía médica catalana". *Medicina e Historia*, nº37, 7-25.
- Roca Rosell, A. (1989). "El caso del Congreso Internacional de 1934: "Guerra" entre historiadores de la Ciencia". En: *Actas del V Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* ed. por M. Varela y C. López Fernández, vol. I, Murcia, pp.1066-1084.
- (1993). "Una perspectiva de la historiografía de la ciència i de la tècnica a Catalunya". En: *Actes II Trobades d'Història de la Ciència i de la Tècnica. SCHCT (Peníscola, 1992)*, ed. per V. Navarro Brotóns i V. L. Salavert Fabiani, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- Sánchez Ron, J. M. (Ed.) (1988). *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas ochenta años después, 1907-1987: Simposio internacional*. 2 vols., Madrid.
- Terrada, M. L. (1983). *La Documentación Médica como disciplina*. Valencia, Centro de Documentación e Informática Biomédica.
- Urteaga, L. (1987). *Descubrimientos, exploraciones e historia de la geografía*. Barcelona: Universitat de Barcelona (Cuadernos de Geo-Crítica, nº 71).
- Vera, F. (1935). *Los historiadores de la matemática española*, Madrid, Victoriano Suárez.

Releyendo a Unamuno

Revisiting Unamuno

Pedro Ribas
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: El artículo vuelve sobre el período socialista de Unamuno y atiende a los artículos que publicó en el periódico socialista de Bilbao, *La Lucha de Clases*. Estos artículos marcan esa etapa, y sin embargo fue otra obra perteneciente a la misma, *En torno al casticismo*, la que ha merecido más atención de la crítica. La labor de Unamuno en *La Lucha de Clases*, que él concibió como de clarificación de lo que es el socialismo, no fue mero ejercicio literario sin entrar en contenidos, sino que fue desbroce de un terreno lleno de malformaciones introducidas de forma fraudulenta.

Palabras clave: Unamuno, pensamiento español contemporáneo, socialismo, recepción del socialismo en España.

Abstract: The article returns to Unamuno's socialist period and focuses on the articles he published in the Bilbao socialist newspaper, *La Lucha de Clases*. These articles mark that period, and yet it was another work belonging to the same period, *En torno al casticismo*, which has deserved more critical attention. Unamuno's work in *La Lucha de Clases*, which he conceived as a clarification of what socialism is, was not merely a literary exercise without going into content, but a clearing up of a terrain full of fraudulently introduced malformations.

Keywords: Unamuno, contemporary Spanish thought, socialism, reception of socialism in Spain.

En vida de Unamuno su figura, su pensamiento, su obra, fue objeto de controversia. Ya antes de llegar a Salamanca como catedrático de griego, en 1891, había tenido sus más y sus menos con los medios intelectuales y políticos de Bilbao, su ciudad natal, especialmente en torno a la lengua vasca, tema sobre el que escribió su tesis doctoral, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884). La tesis permaneció inédita hasta 1958, año en que Manuel García Blanco la incluyó en su edición de las obras completas del bilbaíno. El retraso en su publicación es seguramente la razón de que la crítica haya atendido poco a esta obra. Por fin, Jon Juaristi, en su importante libro *El linaje de Aitor* (1987) puso el foco en la tesis, de la que Ereño Altuna hizo una buena edición en 1997. Ya en 1886 Unamuno había publicado artículos, “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, por ejemplo, en los que exponía, más explícitamente que en la tesis, su crítica a la defensa poco científica que algunos euscaristas hacían de la lengua vasca. Desde una posición netamente positivista, afirma que las cosas son como son y que en la vida de un organismo, como es para él la lengua, hay leyes que se cumplen independientemente de la voluntad de los individuos. O, dicho de otra manera, el

romanticismo no es método para estudiar las leyes y evolución de la lengua, sino que hace falta para ello acudir a la filología y la lingüística. El Unamuno de los años 80 y primeros 90 del siglo XIX aborda la lengua desde una perspectiva claramente positivista,¹ por más que la aportación romántica al conocimiento de lenguas y tradiciones propias de cada nación sea siempre reconocida por él, hasta el punto de que la lengua es en realidad el hilo en torno al cual gira toda su filosofía.

Salamanca, la vieja ciudad castellana, llena de conventos de todas las órdenes religiosas, contrastaba bastante con la ciudad en la que él había nacido, en la que se había educado y en la que tuvo amigos de infancia y juventud, además de conocer a la que sería después su compañera de vida, Concha Lizarraga, de Guernica. Pero todo esto no impidió que, una vez llegado a Salamanca, fuese encariñándose con la ciudad castellana según pasaban los años. Esta llegada no significó en absoluto recluirse en su asignatura de griego clásico, especialidad sobre la que aportó muy poco en términos filológicos, aunque sí aportó en términos literarios, sobre el teatro, por ejemplo. No hay que olvidar que es traductor de *Medea*, de Séneca, obra que sirvió para inaugurar el Teatro Romano de Mérida en 1933. Antes en 1910, había escrito *Fedra*, adaptación cristiana (poco afortunada en mi opinión) de la obra de Eurípides.

Cierto, Unamuno venía de Bilbao, una ciudad donde se estaba viviendo un desarrollo industrial espectacular, pasando de pequeña ciudad provinciana a concentración de emigrantes de otras provincias vecinas que iban en busca de trabajo en las minas, en la construcción del ensanche o en las navieras. Todo ello originó una gran transformación de Bilbao, con surgimiento de grandes empresas, de nuevos ricos, de hacinamiento de obreros en barracas insalubres, de explotación inicua en las minas y de conversión de la bella ría de Bilbao en una cloaca. Unamuno vivió la transformación urbanística (el *Ensanche*) de Bilbao, siguiendo la espectacular transformación de Barcelona con el plan Cerdá, que llevaba ya años en construcción.

Naturalmente, al llegar Unamuno a la vieja Salamanca, llena de hermosos edificios monumentales, pero entre viviendas de aspecto decadente, y en un entorno campesino, tuvo una primera impresión deprimente, pero enseguida sacó su cuaderno de trabajo y entró en contacto con personas inquietas como él, personas que fundaban periódicos y revistas y que removían la atmósfera intelectual y política de la ciudad. No tardó en conectar con los estudiantes, de los que siempre fue admirado y que le apoyaron en su esfuerzo por renovar la universidad como creadora de cultura.

Su voz fue adquiriendo de día en día resonancia nacional. Como señaló María Zambrano, Unamuno no necesitó salir de Salamanca para convertirse en autor universal. Él, a pulso, ganó esa resonancia para su persona y para la vieja universidad salmantina. Ortega y Gasset le decía que una cabeza como la suya tenía

¹ Véase José Antonio Ereño Altuna (1994). Unamuno, que en su tesis ponía claramente de manifiesto su rechazo de los mitos como explicación histórica y apelaba a las leyes que pueden extraerse del estudio riguroso de la lengua y su evolución, exhibe igual rigor en sus intervenciones en *El Sitio* o en la prensa, matizando siempre que él siente simpatía hacia la cultura y tradiciones vascas, pero subrayando que se trata precisamente de conocerlas y analizarlas científicamente. Escribe, por ejemplo, en *El Noticiero Bilbaíno*, el 14 de abril de 1886: "Lo que atacué y seguiré atacando con dureza fue las patrañas históricas, las leyendas y tradiciones fantásticas, las aberraciones de los neo-euscaristas, ciertas opiniones históricas problemáticas o falsas, como el iberismo, el cantabrisimo, etcétera, y esta literatura vascongada en vascuence, fría, falsa, estéril y escrita en un dialecto que sólo sus inventores entienden." Texto incluido por Ereño Altuna (1994, pp. 129-130).

que estar en Madrid, no en una pequeña ciudad como Salamanca, apartada del epicentro cultural. Pero Unamuno no era hombre que necesitara un centro de controversia y tumulto urbano. Le parecía muy bien la ciudad del Tormes, donde empleaba muy poco tiempo para llegar de su casa a la universidad y donde lo tenía también para dar un paseo por la carretera de Zamora. Fue Unamuno el que convirtió su cátedra en un hervidero de inquietudes y el que, nada más llegar a Salamanca, puso en solfa la política de la ciudad criticando, primero, al profesorado estancado en viejas tradiciones y escorado hacia el conservadurismo. Léase la irónica serie de artículos que titula “Un nocalino desquiciado” en los que ridiculiza al integrista Enrique Gil Robles, catedrático de Derecho, que había pronunciado el discurso inaugural del curso 1891 en la universidad de Salamanca. Es de reseñar el humor incisivo, pero amable, que emplea Unamuno, muy lejos del lenguaje de la ira y hasta del insulto directo que empleará posteriormente, en especial frente al dictador Primo de Rivera.

El joven catedrático Unamuno critica, además, al obispo de Salamanca por enfrentarse a los jesuitas y a éstos por creerse libres de la autoridad del obispo, como critica igualmente al alcalde por formar con el obispo una junta eclesiástico-civil que confunde ambas esferas, la civil y la eclesiástica. Por ello llama irónicamente al alcalde “prelado del municipio” y al obispo “alcalde de la diócesis”. Y, sobre todo, fustiga duramente al obispo Cámara cuando éste actúa de ariete patriotero de las tropas españolas que combaten contra la revolución cubana, la guerra de independencia de la isla, guerra en la que murió el héroe nacional de Cuba, José Martí.²

Poco a poco Unamuno fue labrándose en la prensa un pedestal desde el que habló de los asuntos más diversos, entre ellos el del papel mismo de la prensa. Sobre este tema escribió en el periódico republicano de Salmerón, *La Justicia*, una serie de excelentes artículos. Leídos desde hoy, esa crítica a una prensa que se va convirtiendo en industria, en empresa capitalista, resulta chocante, porque lo difícil ahora mismo es encontrar un periódico o un medio informativo que no dependa de las empresas que pagan anuncios o que consiguen influir en las informaciones que ofrece y en la manera de ofrecerlas. En todo caso, conviene señalar que Unamuno se ganó por sí mismo, por su pluma, la audiencia que tuvo. A diferencia de Ortega, que procedía de una familia burguesa que poseía ella misma una importante tribuna periodística (*El Imparcial*), el bilbaíno tuvo que ganarse, desde Salamanca, ese pedestal que le permitiera llegar a todos los rincones de España. El rectorado de la Universidad de Salamanca, al que ascendió siendo todavía muy joven, reforzó su autoridad intelectual, no sólo en la prensa, sino en diversos foros como ateneos, círculos culturales, asociaciones cívicas, etcétera. Y no sólo llegó con su pluma a todos los rincones de España, sino que a través de su colaboración en la revista madrileña *La Lectura*, entre 1901 y 1906, se convirtió en un hispanista en contacto y diálogo con muchos intelectuales de Hispanoamérica, con los que mantiene una correspondencia que constituye cerca de un 50% de la inmensa cantidad de cartas que escribió y recibió.

² Véase el artículo “Reforma divina”, publicado en *La Lucha de Clases* el 16 de enero de 1897. Lo reproduzco en mi recopilación Unamuno (1976, pp. 235-237) y lo cito por extenso en mi libro Ribas, P. (2016, pp. 268-270).

De manera que Unamuno, con su propio esfuerzo, fue ganándose un puesto en la república de las letras. Pero conviene resaltar enseguida que esa república es para él una república nada elitista. Nunca concibe él la cultura como cosa de minorías. Su propio ejercicio de escribir en la prensa le ayuda a conseguir ese estilo inimitable de escritor popular. Lo que escribe en periódicos de Bilbao en los años 1893-1894 (*El Nervión*, *Eco de Bilbao*) le acredita como autor que desarrolla temas de la propia ciudad vizcaína con visión científica y con ideas de alguien que lee a los autores del momento. Como yo empecé a trabajar sobre Unamuno en los años en que Rafael Pérez de la Dehesa dio a conocer los artículos que el vasco había escrito en el periódico socialista de Bilbao *La Lucha de Clases*, quisiera detenerme en estos artículos. Otro día quiero hablar del mismo Pérez de la Dehesa, un autor prematuramente desaparecido e injustamente olvidado, demasiado valioso para estarlo, pero, desgraciadamente, es la suerte de muchos españoles que no figuran en nuestra historia y pasan, a lo más, a lo que Unamuno llamó la intrahistoria.

La colaboración de Unamuno en el semanario socialista de Bilbao marca su etapa socialista, con lo cual no quiero decir que sea una etapa en la que escriba sólo en ese semanario o que se ocupe sólo de temas del socialismo. El período socialista de Unamuno es el periodo en que escribe *En torno al casticismo*, obra que sí mereció mucha atención de la crítica desde la misma época en que apareció como conjunto de artículos de la revista *La España Moderna*. Pero ese ingreso en la agrupación socialista de Bilbao es un dato que sorprendió a muchos cuando Pérez de la Dehesa mostró con toda evidencia que, efectivamente, Unamuno, que tantas veces repitió que él no era hombre de partido y que nunca había pertenecido a uno, se había afiliado al partido obrero. Y la verdad es que llama la atención la firme determinación con la que da ese paso. En la carta de adhesión al partido obrero, la que escribe en octubre de 1894 al director de *La Lucha de Clases*, Valentín Hernández, habla de la necesidad de “romper las telarañas que tienen en la cabeza los obreros intelectuales, que han servido hasta hoy de guardia civil al capitalismo burgués.”³ Y unas semanas más tarde, escribe también al director del semanario socialista de Alicante, *El Grito del Pueblo*, diciendo que en su “vida algo retraída” se dedicaba “a estudiar las cuestiones económicas no como las estudian los más de los burgueses, en busca de una solución que justifique sus privilegios y les aquiete la conciencia, sino por puro amor a la verdad, dispuesto a recibir lo que resultara con lealtad.” Y continúa Unamuno: “De la verdad, de la alta justicia y de la bondad profunda del socialismo, me han convencido, tanto como sus propagandistas y defensores, sus enemigos y los que más le atacan.”⁴

Hay que recordar que el socialismo español tuvo muy pocos intelectuales en sus filas. Unamuno, primer catedrático de universidad que entra en el partido obrero, fue saludado con entusiasmo por los socialistas del entonces pequeño partido español al dar ese paso, que contribuía a mostrar que lo del socialismo no era sólo cosa de desarrapados, sino que intelectuales destacados venían a unirse a los obreros (como se veía en Italia, en Rusia, en Alemania) y que su aportación podía ser clave en la elaboración rigurosa que había de convertir el ideal socialista de emancipación y justicia en una teoría bien fundamentada. A ello se dedicó Unamuno en su colaboración en *La Lucha de Clases*, no en el sentido de dar lecciones precisas

³ Unamuno, en la carta de adhesión al PSOE, reproducida en *La Lucha de Clases* del 21-10-1894, recogida en *Obras completas* Madrid Escelicer, t. IX (1971) p. 478. En adelante citaré esta edición con la sigla UOCE, número de tomo y página.

⁴ UOCE, IX, 480.

sobre lo que el socialismo significa, pero sí en el de desarrollar temas como la moral, la dignidad humana, el cultivo de la belleza, la educación, el darwinismo (atención a su crítica de las falsedades que se difunden a cuenta de Darwin), temas que no solían tratar los obreros porque atendían más a la propia organización obrera y a las cuestiones laborales. Este período de Unamuno es uno de los más fecundos de su biografía, pues, aparte de la intensa colaboración en *La Lucha de Clases* (236 artículos entre 1894 y 1897, más 5 en la revista socialista de los revisionistas alemanes *Sozialistische Monatshefte*), escribe interesantísimos ensayos en *Ciencia Social*, la revista barcelonesa anarquista de Anselmo Lorenzo, y publica, como queda dicho, los 5 ensayos de *En torno al casticismo*. Además, escribe la novela *Nuevo mundo*, que quedó inédita y que ha sido publicada póstumamente. Estamos, por tanto, en un período de los más fecundos de la vida de Unamuno, que está ensayando diversos estilos, ya que la novela que sí publicó en 1897, *Paz en la guerra*, es ovípara y de estructura histórica, tirando a realista, producto de 9 años de elaboración. En *Paz en la guerra* el protagonista es el pueblo vasco sobre el fondo de la guerra entre carlistas y liberales, mientras que *Nuevo mundo* es novela vivípara, donde el protagonista es un individuo que intenta expresar su vida íntima, sus pasiones, su alma inquieta. El de *Nuevo mundo* será, después de *Paz en la guerra*, el tipo de novela que cultivará Unamuno, dejando atrás el realismo galdosiano.

En los primeros artículos que escribe en *La Lucha de Clases* acentúa Unamuno el carácter científico del socialismo. Entre los socialistas españoles, desde José Mesa hasta Jaime Vera, flotaba la idea, muy de Lafargue, de que el socialismo, el de Marx, a diferencia del propagado por Saint Simon, Cabet o Fourier, no era utópico, sino científico. Lafargue había traducido al francés y publicado en 1880 tres capítulos del *Anti-Dühring* de Engels con el título *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, folleto que fue vertido al español en 1886 y que fue para los primeros socialistas españoles una especie de catecismo socialista junto al *Manifiesto comunista*. Probablemente Unamuno se hace eco de ese escrito de Engels-Lafargue, que había sido traducido por Antonio Atienza, y sospecho que Unamuno, en esos primeros artículos de *La Lucha de Clases*, se apoya en Spencer y Ferri, más que en autores españoles, pero sabemos que era lector del órgano que podemos llamar oficial, el semanario *El Socialista*, que se publicaba en Madrid desde 1886 y que ofrecía alguna información del socialismo internacional, sobre todo del francés, y sabemos también que leía prensa obrera internacional.

Tras sus primeros artículos en *La Lucha de Clases*, Unamuno, que no firmaba sus colaboraciones, práctica que seguían normalmente los socialistas, no acentúa en absoluto este carácter “científico” del socialismo, carácter que para él más bien va asociado a dogmatismo. En cambio, lo que va señalando cada vez más, como anotó muy oportunamente Pérez de la Dehesa, es el paralelismo entre, por un lado, la fraternidad y falta de dogmas de los primeros cristianos y, por otro, la justicia y fraternidad predicada por los socialistas. De manera que el acercamiento de Unamuno al socialismo y su acercamiento o recuperación de la fe cristiana son procesos convergentes. Unamuno ve compatible el catolicismo popular español y el socialismo, lo que me parece una idea muy original y muy fecunda, pues ocurre con mucha frecuencia que se vincule socialismo con materialismo o con ateísmo y anticlericalismo. Anticlerical lo es desde luego Unamuno, pero de ninguna manera ateo. Es un tema para “tesina”, como diría Sacristán, pues tampoco su anticlericalismo se parece al de los que más

alardean de anticlericales, ya que el suyo no tiene que ver con el clero en general, sino con la Iglesia católica como institución y con el clero que no sea crítico con la rutina y dogmatismo de la jerarquía eclesiástica. Unamuno tuvo amigos, como Joan Maragall, que eran católicos sinceros, pero muy críticos con el inmovilismo conservador de esa jerarquía eclesiástica, normalmente aliada política de la burguesía. El cura protagonista de *San Manuel Bueno, mártir* puede muy bien encarnar el problema religioso de Unamuno o su sentimiento trágico, representando en forma novelada la distancia, respecto de la jerarquía católica, con que ese párroco de aldea castellana vive su drama. Unamuno nunca tuvo comprensión para el materialismo. Quien no sienta el drama de la finitud, quien no sufra anhelando ser *más*, ser *siempre*, es un corcho flotando en medio de la vida.⁵ Cuando el gobierno de Antonio Maura hizo fusilar, en 1909, a Ferrer Guardia, el maestro laico fundador de la *Escuela Nueva*, Unamuno mostró su hostilidad al maestro y a su enseñanza laica, sin religión, y la mostró en público y en privado, lo que representa, juntamente con su adhesión al golpe de Estado de los generales en 1936, uno de los episodios menos gloriosos de su ejemplar biografía. Su hostilidad al laicismo de Azaña es otra muestra de un rechazo sin paliativos a toda política que margine la religión.

Pero, volviendo al socialismo de Unamuno, conviene recordar que él advierte de las deformaciones que se están publicando sobre él, ya sea considerándolo enemigo de la democracia, como promotor de la comunidad de mujeres o como introductor de la tiranía y del sojuzgamiento de la persona individual. Cuando él escribía textos como el citado, que “de la verdad, de la alta justicia y de la bondad profunda del socialismo, me han convencido, tanto como sus propagandistas y defensores, sus enemigos y los que más le atacan”, estaba aludiendo a la proliferación de libros y folletos en los que se ridiculizaba el socialismo como un desvarío mental, como una utopía irrealizable, opuesta a la naturaleza humana, como una propuesta que conducía a poner en manos del Estado todos los asuntos individuales, ya fuese el matrimonio y cuidado de los niños, la economía, la profesión, etcétera. Según esos ataques al socialismo, que normalmente pretendían refutar a Cabet, Saint Simon o Proudhon, el socialismo significaba volver a la reglamentación de la vida conventual, vivir a toque de campana.

La expresión, “a toque de campana”, la usa Unamuno en el artículo “Después de la victoria del socialismo”⁶ aludiendo a la obra del publicista y político liberal alemán Eugen Richter, que obtuvo un éxito considerable con la obra *Adonde conduce el socialismo (diario de un obrero)*. El libro (versión de *Sozialdemokratische Zukunftsbilder*, Berlín, 1890) fue traducido en 1892 por Manuel Mariátegui y Vinyals, conde San Bernardo (1842-1895), quien avisa en el prólogo de los peligros que representa el socialismo y añade: “Creemos coadyuvar en algo a la defensa social que ya se impone, en beneficio especialmente de las clases trabajadoras, dando a conocer este estudio en castellano por medio de una edición que se reparte gratuitamente en los grandes centros de obreros, con objeto de llamar su atención

⁵ Ya en sus escritos de juventud subraya especialmente su afán de saber, acentuando, como hará sobremanera en adelante, que lo humano, lo que define al hombre, es el querer. Así lo señala en el Cuaderno *Entre Madrid y Bilbao*, de 1890: “¡Saber, saber mucho, saber más, cada vez más! Este ha sido mi sueño, éste es todavía. Pero ¿qué me dará tanto saber? ¡No! Querer, querer mucho, querer más, cada vez más y saber lo que se quiere. La ciencia más grande es la del querer y sabe más quien mejor sabe querer.” Cuad 3/25, pp. 4-5. Lo publica Rivero Gómez en Miguel de Unamuno (2016).

⁶ *La Lucha de Clases*, 1-08-1896, UOCE IX, 637.

hacia el engaño a que inconscientemente son conducidos” (p. 6). El libro⁷ es una parodia del socialismo. Fingiendo, a través de personajes individuales y familias enteras, las desgracias, ruina, y desvaríos de toda clase que caerían sobre la sociedad entera de realizarse el programa socialista, traza un cuadro sombrío y despiadado de la supuesta sociedad socialista. Pinta toda una antítesis de lo que decía Bebel en *La mujer y el socialismo*. Con su distopía construye Richter un relato cuidadosamente elaborado, pero partiendo de los más vulgares prejuicios que la burguesía había puesto en circulación sobre el socialismo. El texto no sólo alude a los socialistas utópicos, sino que menciona varias veces a Bebel y su exitosa obra *La mujer y el socialismo*, pero, curiosamente, no menciona a Marx ni una sola vez y sólo en una ocasión nombra a Engels. Estos datos ya bastarían para mostrar que no se trata de un “estudio”, como dice el conde de San Bernardo. Unamuno lo llama, más acertadamente, “novela” y lo califica “de mala fe y de mentira”. Y continúa:

Para propagarla se cuenta con la ignorancia general respecto a lo que el Socialismo sea (...). El libro de Richter es un libro infame, de mentira. Ya lo había imitado aquí don Nilo María Fabra, que lo mismo entiende de Socialismo que de astrología. Le ayudan Castelar, Echegaray, el P. Vicent y otros que acostumbran escribir de lo que no conocen (Ibid.).

Vale la pena detenerse en lo que escribe Unamuno, pues indica que su labor en *La Lucha de Clases*, que él concibe como de clarificación de lo que es el socialismo, no es mero ejercicio literario sin entrar en contenidos, sino que es desbroce de un terreno lleno de malformaciones introducidas de forma fraudulenta. No voy a detenerme ahora en la figura y la obra de Richter, tema del que pienso ocuparme en otra ocasión, pues me parece digno de investigarse lo que dice el traductor, el conde de San Bernardo, que la “edición se reparte gratuitamente en los grandes centros de obreros.” Sí me detendré brevemente en *El problema social*, la obra de Nilo María Fabra, prologada extensamente por Emilio Castelar.⁸

El prólogo de Emilio Castelar es toda una andanada contra el socialismo como enemigo de la libertad y promotor de la tiranía del Estado. Para don Emilio el socialismo arranca de tiempos muy antiguos: escuelas pitagóricas, Platón, grupos cristianos primitivos, los utopistas Moro y Campanella, los modernos Saint Simon, Cabet y otros socialistas, los cuales han venido a tratar las relaciones entre capital y trabajo “no para fundarlas en leyes del derecho, sino en las leyes artificiales del Estado que, cuando se oponen a la naturaleza humana, cuya característica es la libertad, han de dar por resultado inevitable, fatal, lo arbitrario y lo absurdo, generadores de toda tiranía. Este es el sentido general de la palabra socialismo” (p. 8). Con su típica retórica de tribuno político, Castelar opone el socialismo a la libertad, a la democracia, a la propiedad privada, que para él es un derecho natural,

⁷ El libro no indica el título alemán del que se traduce. La versión francesa, de la que probablemente se vierte al español, ya había aparecido. Sí que se indica que es traducción de la 225 edición alemana, pero es un dato que no he podido comprobar y que me resulta difícil de creer. Que la distopía de Richter tuvo mucho éxito, eso sí está comprobado.

⁸ Nilo María Fabra, *El problema social*. Prólogo de Emilio Castelar, Madrid, 2ª edición, 1892. La primera edición es de 1890. Tomo el texto de la segunda, que se encuentra en línea en la Biblioteca Nacional, dentro de la Biblioteca Hispánica. Hablando de Castelar escribe Unamuno en el artículo “Ricos y pobres”, de 1894: “Ahí está el gran tribuno, que en tratando de socialismo hace gala de la más absoluta, la más crasa, la más disparatada ignorancia.” Recogido por mí en Unamuno (1976, p. 105).

posición en la que coincide con la Iglesia, con los integristas y con los socialistas utópicos.

Así, del seno de todo socialismo ha salido el poder fuerte y la libertad muerta. Esto sucede siempre en la historia. Catilina precede a César, Babeuf a Napoleón I, Proudhon a Napoleón III. El golpe de Estado fue para muchos socialistas el triunfo de la revolución social. Así llamáis a la libertad egoísta, a la libertad estéril; queréis, pues, que el Estado resuelva las crisis industriales. Para que el Estado resuelva las crisis industriales, necesita ser industrial él mismo. Para ser industrial, necesita dinero, mucho dinero. Para tener dinero, necesita impuesto crecido, muy crecido. Para tener impuesto muy crecido, ¿a quién necesita apurar? Al pobre (p.13).

Estos eslóganes son ya viejos, pero se siguen oyendo literalmente hoy. Centrándonos en Castelar, lo que encontramos es un canto a la democracia americana, a la organización social de Estados Unidos:

Allí el pensamiento es libre; la conciencia vuela a lo infinito sin que ninguna fuerza la oprima; el propietario tiene su propiedad y el trabajador su trabajo; la asociación perfora las montañas, doma los ríos, extiende el hilo telegráfico por el aire, el raíl por el suelo; la enseñanza funda sus escuelas libres; el jurado corona con las ideas de justicia al individuo; (...) es el país de la virtud y del trabajo, porque es el país de la libertad (pp.15-16) ... Mirad lo que ha hecho el trabajador libre de las ásperas selvas del Norte de América. Un paraíso. Mirad lo que ha hecho el trabajador esclavo, el trabajador mahometano de las más hermosas regiones de la tierra del Bósforo, del Norte de África, de las islas griegas, Un desierto. ¡Oh libertad! (p. 68).

En este prólogo de Castelar hallamos las tesis según las cuales el socialismo es la negación de la propiedad privada, la vuelta al antiguo absolutismo, la negación de la libertad, de manera que la democracia es incompatible con el socialismo. El error de éste consiste en confundir la sociedad con el Estado, el cual no va a resolver el problema social. Lo resolverá la moral, la ciencia, el trabajo, la industria. De ahí que el modelo de organización social sean los Estados Unidos. Para Castelar no parece tener importancia que buena parte de esa prosperidad, de ese “paraíso” del Norte de América, provenga justamente del trabajo de esclavos. Y llama la atención que el trabajador esclavo sea el mahometano de África. ¿Acaso es la tierra la que hace esclavos o libres a los hombres? Pero los puntos fundamentales del relato que ofrece Castelar, que es bastante desordenado, consiste en afirmar que el socialismo coarta la libertad, que impide la concurrencia, que hace retroceder la sociedad a los tiempos antiguos en que el Estado reglamentaba la economía. El socialismo “se resuelve en el comunismo. El error comunista le sirve casi siempre de base. Y el comunismo es el eterno principio reaccionario de la historia.” (p 51) Como se ve, las sentencias sobre socialismo y comunismo se suceden, pero la argumentación está construida sobre un hilo de carácter retórico, no sobre un análisis histórico, sociológico, económico o antropológico. Más bien se puede decir que todos estos aspectos aparecen en revoltijo en el prólogo del gran orador que era Castelar, que maneja hábilmente la retórica para dar vueltas sobre propiedad, libertad, concurrencia, absolutismo, reacción. Su conclusión es que el socialismo es la plaga de nuestro tiempo.

¿Conocía don Emilio el socialismo de Marx? A juzgar por este prólogo, el nombre de Marx va asociado al colectivismo, pues la única vez que lo menciona lo hace vinculándolo con “Bakounine”⁹ y con el principio colectivista:

⁹ En la prensa de la época se encuentra con frecuencia a Bakunin escrito así, Bakounine, señal de que la información es de procedencia francesa.

El mir eslavo de Bakounine, así como el principio colectivista de Marx, así como el socialismo de la cátedra, hoy tan en boga, se resuelven todos, sin excepción, en la primera comunidad indistinta e indefinible de las sociedades primitivas (p. 80).

No hay más menciones de Marx en el texto de Castelar. Como la mayoría de autores que escriben sobre socialismo en el siglo XIX, apenas se refiere a Marx y maneja una gran cantidad de lugares comunes que se repiten de unos a otros. Del texto de Fabra dice Castelar que es la más feliz refutación que conoce “de todos los desvariados ensueños comunistas” (p. 80). Si es así, quiere decirse que Castelar no exigía mucho rigor en las refutaciones, porque el texto de Nilo María Fabra pretende ridiculizar las propuestas de Cabet y Saint Simon sin entrar en ningún momento a analizar en detalle tales propuestas. Su crítica es esperpéntica, efecto quizá intencionado, imitando a Richter, a fin de ridiculizar el socialismo, pero esa crítica resulta mucho menos elaborada que la de Richter, aunque sirviéndose de la técnica difamatoria del autor alemán. En definitiva, lo que el lector español encontrará a faltar en *El problema social*, de Fabra, es una exposición del socialismo en la que al menos pueda vislumbrarse cómo se deriva de ella la crítica esperpéntica que él realiza. Seguramente, la falta de concreción a la que aludo se debe a que se habla del socialismo como producto de ideas elaboradas fuera del contexto español, con lo que esas elaboraciones carecen de raíces en nuestro propio suelo y resultan como traídas con calzador. También es posible que las deformaciones que circulaban en la prensa sean el punto de partida de refutaciones del socialismo como la de Fabra, deformaciones que, por ser habituales, no se consideran necesitadas de más aclaración. Véase, como ejemplo de deformación de los resultados a que conduce el reducir la jornada de 12 horas a 8 horas lo que escribe Fabra en las páginas 105-111 de *El problema social*. Sobre el “amor libre” y el matrimonio escribe en las páginas 138-139 cosas delirantes, como las que criticaba ya Marx en *El Manifiesto Comunista* en 1847. No es, pues, extraño que Unamuno descalifique tanto al prologuista como al autor de *El problema social*. Esta crítica mostraba a los lectores de *La Lucha de Clases* la necesidad de estar precavidos ante las mentiras, deformaciones y falsedades que se difundían contra el socialismo. Incluso en una carta a su madre, que probablemente Unamuno no llegó a enviar, la previene de “la idea totalmente equivocada y falsa que estoy seguro tienes de las doctrinas que hace tiempo profeso y que por último he declarado en la carta a la que aludes.”¹⁰ Su madre era una mujer católica piadosa, de educación jesuítica, opuesta frontalmente al carácter revolucionario del partido obrero, por el que sentía horror.

Unamuno no sólo nombra a Emilio Castelar y Nilo María Fabra como autores que “lo mismo entienden de socialismo que de astrología”,¹¹ sino que menciona también a Echegaray y al P. Vicent. De Echegaray ignoro a qué escritos se refiere. Del P. Vicent S. J. se refiere sin duda a *Socialismo y anarquismo*. Este libro, del que se publica la segunda edición “barata” en 1895,¹² recibe un inmenso aplauso de obispos españoles y de publicistas neocatólicos e integristas como Ortí y Lara o Salvá y Salvany. El P. Vicent manejó con maestría las tribunas católicas de todo el país para dar difusión a su libro, que se presenta como comentario y explicación popular de la

¹⁰ Miguel de Unamuno (2018, p. 483). “La carta a la que aludes” se refiere a la enviada por Unamuno al director de *La Lucha de Clases*, el 21 de octubre de 1894, en la que Unamuno se adhiere al socialismo.

¹¹ Unamuno OCE, IX, p. 636

¹² La primera es de 1893.

doctrina contenida en la encíclica del papa León XIII *Rerum Novarum* acerca de la condición de los trabajadores y de sus derechos y deberes en el mundo moderno. El P. Vicent, siguiendo una encíclica llena de recelo hacia el socialismo, aumenta, si cabe, ese recelo en su comentario, pretendiendo poner de relieve la gravedad de la cuestión social, la cual es un fenómeno nuevo, ya que siempre hubo ricos y pobres, pero los pobres se consolaban antes pensando en la suerte que les esperaba en el paraíso futuro¹³, mientras que ahora se rebelan, protestan, son socialistas, son revolucionarios. ¿A qué se debe esto? Según el P. Vicent, se debe a que el “engendro satánico” de la Revolución Francesa, ha traído el materialismo, la separación de Iglesia y Estado, la expropiación de los bienes eclesiásticos y como resultado de todo ello, ha sobrevenido la pérdida de fe los obreros seducidos por la propaganda socialista y anarquista. Ha sido el liberalismo el que ha arrancado a los obreros de la Iglesia y ha preparado el terreno al socialismo al proclamar la libertad de prensa, de cultos, de enseñanza, cosas todas que la Iglesia reprueba.¹⁴

El libro del P. Vicent suena tan desfasado como la encíclica misma en torno a los movimientos sociales, como si la Revolución Francesa, ocurrida más de cien años antes de su publicación, fuese el motor de cuanto se mueve en el mundo social y político del momento. Y lo que examina en torno al socialismo rara vez atañe a autores y situaciones que se desenvuelvan en suelo español, sino en suelo de fuera de España:

Con las ilusiones engañosas de Robespierre, Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Luis Blanc, Mazzini y Marx, jamás fuisteis a ninguna parte, pobres trabajadores, cuando no fuisteis como ovejas al matadero. Las invenciones de Schultze y Lasalle os llevaron al desengaño y la bancarrota. El liberalismo democrático os dice que os las compongáis como podáis: el conservador, más franco, os declara que para vuestro mal no tiene remedio.

Con el sistema de C. Marx y la Commune, o corréis a la muerte o a un desengaño más terrible que los pasados; porque se remediarán unos cuantos, pero quedarán desheredados y dispuestos a tomar el desquite los despojados, del tercer estado, más los sobrantes del cuarto, que formarán el quinto, y luego el sexto y después el séptimo estado (p. 168).

Unamuno comentó también *La tyrannie socialiste*, de Yves Guyot (1843-1928). Este autor francés, periodista y político republicano, muy polémico con el socialismo, alude a éste como un paso atrás en las libertades individuales y en general en los progresos jurídicos y morales que la evolución histórica de la humanidad conlleva. *La tyrannie socialiste* se publicó en 1893, por lo que puede decirse que Unamuno está al tanto de bibliografía reciente. Es probable que leyera a este autor justamente para conocer lo que dicen del socialismo quienes lo atacan en el terreno económico y político. La acusación central de Guyot al socialismo se refiere, como ocurre en tantos

¹³ “Hubo un tiempo en el que los pobres, los obreros, los jornaleros y desgraciados según el mundo, tenían también sus bienes, su parte de herencia aquí en el suelo; esta parte consistía en el tesoro de todos los Santos de la Iglesia, en la esperanza de una feliz inmortalidad, y esta esperanza les bastaba para soportar con alegría, o a lo menos con tranquila y apacible resignación, todos los trabajos y privaciones de esta miserable vida. Es verdad que los pobres jornaleros servían y trabajaban para sus amos lo mismo que los de hoy, pero se consolaban con la esperanza de que sus penas terminarían un día, al trocar los pesares de la tierra por las delicias del cielo; sufrían en medio de sus trabajos y gemían entre sus aflicciones, pero con la paciencia y con la resignación aumentaban el caudal de sus méritos.” Antonio Vicent (1895, p. 45).

¹⁴ Vicent (1895, p. 51).

otros autores opuestos a él, al papel del Estado como regulador del trabajo, de la riqueza, de la cultura y otras actividades consideradas propias de la iniciativa individual, y, por tanto, como actividades en las que el Estado no debe inmiscuirse. “El principio director del socialismo consiste en sustituir el contrato por el Estado”¹⁵:

Con una contradicción flagrante vosotros [los socialistas] pretendéis serviros de estas libertades que reclamáis, no para pedir derechos personales aún no reconocidos, el pleno ejercicio de la libertad de trabajo, sino para reclamar que el Estado sea el regulador único del movimiento económico en cada nación. Si contestáis que vuestra organización social, que implica la supresión de la decisión personal, la sustitución del contrato por el Estado, no es una regresión, entonces decidme por qué consideraréis un progreso la libertad política y religiosa. (...) Desde el punto de vista político queréis ser hombres; desde el punto de vista económico queréis ser autómatas (Guyot, 1893, pp. 30-31).

Guyot es todo un ejemplo de las acusaciones y proyecciones que se hacían al socialismo, no desde la religión sino especialmente desde consideraciones económicas. Desde éstas se tachaba al socialismo, sobre todo al socialismo alemán, de estatista y, por tanto, de opresor del individuo. Guyot percibe claramente que, a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX, es el partido socialista alemán el que, gracias a su organización y a haber derrotado a Bismark, sirve de guía al movimiento socialista de los otros países europeos. Y la verdad es que la escasa simpatía con que Unamuno contempla esa organización alemana, por disciplinada, tiene algún paralelo con lo que dice de ella Guyot. Pero en definitiva, Unamuno rechaza, frente a Guyot, que el socialismo tenga que ver con tiranía, ni económica ni social. Al contrario, echando mano de conceptos extraídos de la biología de la época, los usa para mostrar la fuerza de la solidaridad, fuerza capaz de convertir a los débiles individuales en colectividad potente por su unión solidaria. Contra el darwinismo social usado por la burguesía para hablar de hombres superiores, que merecen el privilegio de que disfrutaban, y de hombres inferiores por su mera condición biológica, Unamuno propone el socialismo como sociedad de hombres honrados, respetuosos de la dignidad humana, solidarios y practicantes de la fraternidad universal:

Hubo una época en que reinaron los hombre más brutos y sanguinarios, allá en los albores de la humanidad; otra de los más belicosos y duros; otra de los más astutos y corrompidos; la ha habido de los más inteligentes. Se acerca la edad de los hombres honrados, la edad en la que se acomoden mejor al medio los que posean cualidades morales superiores, verdaderas cualidades morales. Y el fondo, la base, la raíz y la fuente de estas cualidades es el sentimiento vivo de la solidaridad humana, es el sentimiento de justicia, es el respeto y amor al hombre, a todo hombre, es la convicción profunda de que son insignificantes las diferencias de individuo a individuo, es sentir en lo más íntimo del corazón el verdadero amor a la humanidad y comprender con lo más íntimo de la mente que sólo en una verdadera sociedad, en una comunidad armónicamente organizada puede desenvolverse en su mayor plenitud el individuo.¹⁶

¹⁵ Yves Guyot (1893, p. 15).

¹⁶ Unamuno, “La adaptación al medio”, *La Lucha de Clases*, 3-03-1895; recogido por mí en Unamuno (1976, p. 126). Este artículo, como otros que escribe Unamuno por la misma época, muestra su lectura kropotkiniana de Darwin, la de la solidaridad y el apoyo mutuo. frente a la lectura burguesa que ve en la desigualdad social el triunfo de los fuertes. En realidad la lectura, en términos sociales, del darwinismo es la que predominó entre los socialistas, empezando por Kautsky, quien, a pesar de deber mucho al darwinismo social y a cierto determinismo biológico, considera que el socialismo, como teoría social, augura un porvenir

En estas afirmaciones se observa como usa ideas evolucionistas en favor de un socialismo que recalca los aspectos morales, que quiere unir la moral a la economía y se resiste a considerar ésta como mero cálculo de ganancias. Este Unamuno interesado por el socialismo, al que aportó su saber y su valiosa orientación moral, merece un aprecio que no siempre se reconoce. Quizá la crítica actual está excesivamente centrada en aspectos mediáticos de la biografía del bilbaíno, aspectos que algunos se empeñan en airear, como si el único Unamuno digno de recordarse fuese el del 12 de octubre. Es cierto que episodios como los del Paraninfo de la Universidad de Salamanca, el “Día de la Raza”, se prestan a ser objeto de los medios por su teatralidad, teatralidad más basada en un escenario ficticio que en documentación histórica, ya que no existe copia ninguna de lo que dijo Unamuno en el Paraninfo. La película de Amenábar, *Mientras dure la guerra*, me parece una excelente escenificación del Unamuno y la Salamanca de aquellos días. El cine, manejado por un gran director, produce películas capaces de condensar en poco más de una hora una situación de implicaciones decisivas para la historia de la España actual. Pero últimamente da la impresión de que algunos se apuntan a convertir al Unamuno de aquellos días en el compendio de toda su vida, de toda su obra y de todo su pensamiento. El asunto tiene mucho tirón mediático. Los libros sobre el Unamuno del 12 de octubre de 1936 proliferan tentando incluso a los que presumen de trabajar seriamente sobre la obra del vasco, pero creo que la labor que hace falta en el estudio de Unamuno no va por ahí.

Bibliografía:

Ereño Altuna, J. A. (1994). “Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en *El Sitio*, el año 1886, ‘Orígenes de la raza vasca’”, *Letras de Deusto*, vol. 24, núm. 65.

Guyot, I. (1893). *La tyrannie socialiste*, París, C. de la Grave.

Ribas, P. (2016). *Unamuno. El vasco universal*, Madrid, Endymion.

Unamuno, M. de (1976). *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo (1894-1922)*. Edición a cargo de Pedro Ribas, Madrid, Ayuso.

-- (2016). *Cuadernos de juventud*, Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.:

-- (2018). *Epistolario I (1880-1899)*, Edición de Jean-Claude y Colette Rabaté, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Vicent, A. (1895). *Socialismo y anarquismo*, Valencia, José Ortega.

venturoso a la humanidad gracias a la solidaridad entre los desheredados, que son débiles dentro de la sociedad de clases, pero fuertes y superiores por su número y su defensa de la dignidad humana.

La fenomenología husserliana en español. Un balance tentativo

Husserlian phenomenology in spanish. A tentative assesment

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía (CSIC)

Resumen: Mi ensayo es una reflexión personal sobre la recepción de la fenomenología husserliana en la filosofía de lengua española. Elijo como fechas de arranque la situación herrumbrosa de 1975-80. Comento a continuación el benéfico cambio de marcha que se produce en el período 1980-2000 tanto en España como en Latinoamérica. Finalmente, sin desglosar las aportaciones más relevantes de las dos décadas de siglo XXI, señalo en un último apartado alguna de las incertidumbres y promesas que creo detectar en este presente de 2024.

Palabras clave: Filosofía española contemporánea, Fenomenología husserliana, Fenomenología husserliana en España, Fenomenología husserliana en latinoamérica.

Abstract: My essay is a personal reflection on the reception of Husserlian phenomenology in Spanish-language philosophy. I choose as starting dates the rusty situation of 1975-80. I then comment on the beneficial change that took place in the period 1980-2000 both in Spain and in Latin America. Finally, without breaking down the most relevant contributions of the two decades of the 21st century, I point out in a last section some of the uncertainties and promises that I detect in the present of 2024.

Keywords: Contemporary Spanish philosophy, Husserlian phenomenology, Husserlian phenomenology in Spain, Husserlian phenomenology in Latin America

Presentación.

Este esbozo de ensayo procede de una conferencia pronunciada en el Curso de Verano “Filosofía en español. Perspectivas actuales” de la Universidad de la Rioja, que tuvo lugar en septiembre de 2023 entre Logroño y San Millán de la Cogolla. Se trata de un conjunto de reflexiones personales en que algunos fragmentos de la historia de la fenomenología en lengua española se ponen en relación con un interés por la vitalidad del pensamiento fenomenológico en nuestra lengua; esta preferencia por el presente justifica tanto la contención que me he impuesto a la hora de ofrecer referencias bibliográficas como la parcialidad muy selectiva de mi reconstrucción. En el programa del curso de verano, estupendamente organizado por Olaya Fernández y Álvaro Ledesma, mi intervención aparecía además bajo un título más abarcador: “La investigación fenomenológica en español. Un balance tentativo”, que ahora he modificado. Pues el foco de mis palabras recae sobre la fenomenología en su sentido más propio, en sus raíces más husserlianas y en su articulación, en principio, trascendental, y no ya sobre el movimiento fenomenológico en general, o sobre éste en sus conexiones con el existencialismo, como solía plantearse hace décadas, o con la hermenéutica, como es tendencia más reciente. En varios momentos del texto se deja apreciar, con todo, la dificultad de aplicar con rigor tajante esta diferenciación del enfoque.

La atención creciente a la historia de la fenomenología de lengua española constituye, a su modo peculiar, un cierto testimonio de un mayor empuje de la filosofía fenomenológica entre nosotros. Solo en los tres últimos años esta atención más cuidadosa, más matizada, ha generado un puñado de publicaciones notables que han renovado las valoraciones acerca de cómo se extendió y cómo se ha practicado la fenomenología en castellano. Así, el imponente volumen XX de *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, correspondiente a 2022, estuvo dedicado a *Phenomenology in the Hispanic World*, y las veintiocho colaboraciones del tomo abarcan, acaso en integridad, los distintos países de habla castellana, las distintas épocas de la transmisión y del cultivo y las aportaciones contemporáneas¹. En el año de 2022 apareció en alemán, la obra *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*, de la que son responsables Guillermo Ferrer, Niklas Schmich y Sergio Pérez Gatica²; al amplísimo estudio introductorio de Ferrer sigue la traducción al alemán de veinticinco escritos de autores de lengua castellana, de entre 1906 y 1969. Más cerca de mi enfoque restrictivo se halla el sólido capítulo que firma Antonio Zirión Quijano en la *Guía Comares de Husserl*: “Historia de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispánico”³. Y todavía en 2023-24 ha aparecido un número monográfico de la publicación periódica *Horizon. Studies in Phenomenology* que, bajo la esmerada supervisión de Jesús Díaz Álvarez y de nuevo Guillermo Ferrer, se ocupa de *The Reception of Phenomenology in Spain and Latin America*⁴. Mi texto ha tenido presente este amplio y útil repertorio de lecturas, pero yo he procedido de manera esquemática y en una forma más tentativa, más interpretativa. Intento fijar algunas de las claves de partida de la situación contemporánea de la recepción de Husserl y elijo para ello, como fechas de arranque, las de 1975-80; comento a continuación el profundo y benéfico cambio de marcha que se produce en el período 1980-2000; y, sin desglosar las aportaciones más relevantes de las dos décadas de siglo XXI, señalo ya brevemente, en un último apartado, alguna de las incertidumbres y promesas que creo detectar en este presente de 2024. Es, en efecto, un esbozo fragmentario de ensayo. Agradezco sinceramente a Olaya Fernández las facilidades ofrecidas para la publicación y a Antonio Zirión Quijano algunos prudentes consejos acerca de su contenido.

Situación de partida hacia 1975.

Hacia 1975 la situación del estudio y de la investigación de la fenomenología en España podría describirse, sin mucha injusticia, como la de una historia asombrosa que yacía herrumbrosa. Cual adarga antigua o lanza en astillero, un pasado brillante se alejaba sin remedio de un presente al que animaban otros afanes teóricos y prácticos y que traía consigo poderosos planteamientos filosóficos en apariencia incompatibles. Lo asombroso se había producido varias décadas atrás, cuando un país europeo que apenas contaba a efectos filosóficos se había situado a la vanguardia de la recepción del movimiento fenomenológico y había experimentado a la vez, en la estela o en la cantera de la fenomenología, posibilidades reales de creación filosófica desde la circunstancia española y en la lengua castellana. Esta lengua, que apenas podía invocar un solo clásico filosófico moderno, conoció en 1929 la primera traducción íntegra de una obra del fundador de la fenomenología a cualquier otra lengua. Y esta edición admirable de *Investigaciones lógicas* era solo una señal inequívoca de una situación muy prometedora. Para la filosofía en España en torno al magisterio

¹London/New York, Routledge académica, 2023.

²Baden-Baden, Karl Alber Verlag, 2022.

³Agustín Serrano de Haro (ed.), Granada, Comares, 2021, pp. 305-340.

⁴Vol. 12, número 2, 2023.

el cuarto de siglo de 1911 a 1936 representó, en efecto, no ya una edad de plata sino un período dorado; no procede llamarlo “edad de oro” en vista solo de su dolorosa brevedad. Pero el jovencísimo catedrático de la Universidad Central que en 1911 se encerró en una buhardilla de la ciudadela neokantiana de Marburgo con su amigo Nicolai Hartmann para juntos empaparse de todas las publicaciones disponibles de Husserl, no se limitó a ser luego, también, o además, un estudioso precoz de la estimativa de Scheler y un preconizador de su análisis del intracuerpo, ni tampoco fue solo, más tarde, el interlocutor tardío de Heidegger en la radicalización buscada de la fenomenología -a los cuales por cierto también hizo traducir al español con una anticipación llamativa-. A la vez que todo ello, quizá incluso más que todo ello, Ortega fue el creador de una filosofía original que siempre despidió un intenso aroma fenomenológico. En noviembre de 1934, en Friburgo, se produjo el único encuentro personal de Ortega con Husserl, en ese momento convertido ya en pensador no-ario y excluido la que fue su universidad. Si algo de cortesía ibérica o de gentileza mediterránea pudiera detectarse en que el pensador español se presentara ante el filósofo alemán como el fundador en Madrid de una verdadera escuela de fenomenología, también había mucho de verdad en estas palabras⁵. A los nombres ya entonces destacados de García Morente, Zubiri, Gaos, añadiríamos hoy nosotros la espléndida generación siguiente, de Zambrano, Marías, Rodríguez Huéscar, que estaba a punto de iniciar su trayectoria académica. Su incorporación a la escuela filosófica de Ortega y a las empresas intelectuales en torno a él fue, sin embargo, casi simultánea de la cancelación violenta de todas las realidades y de casi todas las posibilidades, ya que la historia asombrosa colapsó de cuajo en la catástrofe de la Guerra Civil. Tras ella, en la inacabable posguerra de la dictadura, la presencia de la fenomenología en España se fue volviendo difusa y poco atractiva, para acabar tomando el aspecto herrumbroso, el perfil gravoso que ofrecía hacia 1975 y al que he empezado refiriéndome.

Las anomalías y penalidades políticas españolas no eran, con todo, el único motivo de la larga decadencia de la fenomenología en nuestra tierra. También operaba con fuerza un factor de geopolítica filosófica, por así llamarlo, en virtud del cual los imperios filosóficos anglosajón y ruso desafiaban crecientemente la hegemonía del que podemos también llamar, con el gran Ferrater Mora, el tercer imperio, el europeo o continental⁶. Las traducciones intelectuales netas de los dos primeros eran, por supuesto, la filosofía analítica y el marxismo más o menos ortodoxo, más o menos soviético. En los círculos filosóficos españoles de la oposición política al franquismo, analíticos y dialécticos constituían, en efecto, los “pretendientes” que se disputaban la herencia académica del régimen, por decirlo ahora con Francisco Vázquez⁷. Por sobre las enormes divergencias metodológicas, epistemológicas y ontológicas de estos dos aspirantes, si algo filosóficamente significativo compartían ambos, era su escaso aprecio por el movimiento fenomenológico, al que consideraban en general periclitado, superado. La imagen de la filosofía de Husserl que estas otras familias intelectuales daban por buena descansaba sobre algunos tópicos que a la vez calificaban y descalificaban a la fenomenología: se trataría en

⁵Sobre el encuentro de Ortega con Husserl y la forma de auto-presentarse del filósofo español, *vid.* Javier San Martín, “La visita de Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología”, en *Estudios orteguianos* 45 (2022), 123-155.

⁶*Vid.* José Ferrater Mora, “Las tres filosofías”, en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* 25 (París, 1956) y *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

⁷*Vid.* Francisco Vázquez García, *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.

ella de un esencialismo a ultranza como clave de la objetividad y de la realidad, y de la invocación de una subjetividad desencarnada como clave del conocimiento. A ambos prejuicios consolidados se añadía, por si fuera poco, la carencia de toda relevancia ética o política que se atribuía a este pretendido saber fenomenológico; el cual, en suma, se hallaría a las puertas, si es que no ya en las salas, del museo de la historia de la filosofía.

Pero dado que mis palabras no quieren desatender la perspectiva hispanoamericana, cabe añadir que en este lapso temporal 1960-80 el panorama filosófico en México o en Argentina adoptaba un cierto cariz no tan distinto del español. En la República mexicana del destierro y trastierro de tantos filósofos españoles, José Gaos había prolongado el espléndido trabajo de traducciones pioneras de Husserl y Heidegger, había dado consistencia académica a la idea de una filosofía de lengua española, había elaborado incluso un pensamiento personal en forma de un historicismo radical en el que la individuación absoluta del viviente seguía definiendo, así y todo, “la explosiva concreción”. Mas estas inspiraciones gaosianas, en vínculo indudable con la fenomenología y con la mediación orteguiana, parecían diluirse por momentos, es decir, por años. Nada tan expresivo al respecto como la conversión en 1967 del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, referente destacadísimo, casi emblema, de la filosofía analítica en lengua española. Fueron los discípulos de mayor talento de Gaos: Fernando Salmerón, que pasó enseguida a dirigir el Instituto, Luis Villoro, Alejandro Rossi, cofundadores los tres de la revista *Crítica*, quienes transmitieron verdadera pujanza al análisis filosófico de inspiración anglosajona, un empuje que se extendió luego a la Facultad de Filosofía de la UNAM atrayendo a pensadores destacados como el argentino Mario Bunge o el venezolano Ulises Moulines. En 1965, Luis Villoro, el espléndido traductor de *Lógica formal y trascendental*, impartió su último curso de fenomenología en la Facultad de la UNAM, y habrá que esperar hasta 1981 para que un desconocido profesor ayudante, de nombre Antonio Zirión Quijano, recogiera el hilo perdido, como abandonado en el suelo, del estudio cabal de Husserl en México. El panorama filosófico en la Argentina de los años sesenta y setenta, sujeto a sus propias penalidades políticas, no se modificó de una manera tan clara, pero al crecimiento cuantitativo y cualitativo de la filosofía analítica y al atractivo del marxismo no correspondió ninguna vitalidad de la fenomenología⁸. Así las cosas, la situación resultante en todo el mundo hispanoparlante evocaba, dicho muy a grandes rasgos, y no sin alguna imprecisión, la de la adarga antigua y lanza en astillero.

El cambio de marcha.

Por entre la realidad herrumbrosa en España, en medio de la fuerte pendiente de su olvido en México y de su difuminación en Argentina, se estaba al mismo tiempo gestando, sin embargo, un vigoroso proceso de renovación intelectual de la fenomenología. Que empezaba por detectar, desactivar y denunciar la inanidad de los dos o tres tópicos de comprensión antes citados. En cierto modo, el proceso de recuperación fue simultáneo en esos tres espacios que yo he destacado, aunque sin conexión directa entre ellos, sin puentes de conocimiento mutuo en los primeros momentos. Yo comparto la propuesta de Antonio Zirión, en su capítulo de la *Guía Comares de Husserl*, de hablar de “una segunda recepción de la fenomenología en

⁸A todos estos respectos de las reorientaciones en la filosofía hispanoamericana, *vid.* los capítulos 42 -a cargo de Margarita M. Valdés-, 44 -a cargo de Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández-, 46 -a cargo de Guillermo Hurtado- y 47 -a cargo de Nora Stigol- de la monumental obra de Manuel Garrido *et alii* (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009.

el mundo hispánico”⁹, marcada por un estudio renovado de la obra de Husserl al hilo de las grandes novedades editoriales de la colección Husserliana. Ya he mencionado 1981 como el inicio de la docencia de Ziri6n en la UNAM, 1974 es la fecha del doctorado de Roberto Walton en Buenos Aires, 1982 la del doctorado de Miguel Garc3a-Bar6 en Madrid, y en 1986 Javier San Mart3n public6 su propia tesis doctoral. Por estas mismas fechas Guillermo Hoyos ense1aba ya en Bogot3, tras haberse doctorado en Colonia con una tesis importante sobre la intencionalidad como responsabilidad, dirigida por Ludwig Landgrebe –el pen6ltimo ayudante de Husserl–, mientras que Rosemary Rizo Patr6n impart3a ya en Lima, tras completar una s6lida formaci6n en el Archivo Husserl de Lovaina.

¿C6mo esbozar el sentido filos6fico m3s general de esta segunda recepci6n, c6mo valorar su alcance? A mi juicio, esta segunda oleada de recepci6n implicaba la destrucci6n de la imagen inane, momificada, del pensamiento de Husserl. El arrumbamiento de los t6picos se basaba, por supuesto, en los miles de p3ginas in6ditas que hab3an salido a la luz desde 1950: sobre mundo de la vida, sobre corporalidad, sobre intersubjetividad, sobre intencionalidad instintiva, sobre filosof3a de la Historia, etc. Mas, a la vez, estos nuevos caudales de reflexi6n fenomenol6gica permit3an u obligaban a una lectura m3s l6cida, menos prejuiciosa, de las grandes obras cl3sicas y de la propia evoluci6n del pensamiento de Husserl. Si puedo formularlo con palabras m3s propias, en lugar de ser un ultraobjetivismo esencialista, de invocar una subjetividad desencarnada, de practicar una indiferencia ol3mpica hacia la circunstancia hist6rica, la fenomenolog3a de Husserl pretender3a un an3lisis radicalizado del aparecer del mundo a la vida y de la vida a s3 misma. El enigma filos6fico del aparecer, del darse, en el que confluyen vida y mundo, la vida individual, que se sabe siendo, que es consciente, pues, y el mundo de la vida que sostiene quehaceres y saberes, es la puerta de entrada a la fenomenolog3a. Es tambi6n, por ello, la v3a de acceso a la filosof3a como saber buscado con responsabilidad redoblada. La experiencia que el viviente corporal hace de su presente en flujo y de su horizonte perceptivo es el acontecimiento primigenio del sentido, la revelaci6n original del ser. Lo cual significar3a tambi6n que el mundo verdadero est3 dado a la percepci6n sensible: est3 d3ndose a la motricidad intransferible del cuerpo y a la presencia de los otros sujetos corporales, y tal predonaci6n se halla a la base de cualquier conocimiento objetivo, incluido el galileano de la ciencia moderna, incluido el de cualesquiera esencias o el de la l6gica formal. En suma, la manifestaci6n del mundo a la vida y de la vida a s3 misma es el punto de partida de la meditaci6n filos6fica; en la comprensi6n husserliana, es tambi6n el *factum* transcendental en el origen de todo sentido y de todo ser.

De este nuevo impulso al estudio riguroso de Husserl tuvimos muchos la gran suerte de beneficiarnos en nuestros a1os de formaci6n. Y aunque digo muchos/as, siempre fuimos pocos/as, aqu3 o all3, mirados con condescendencia por anal3ticos, dial6cticos y heideggerianos. Esta ambici6n caracter3stica del filosofar fenomenol6gico, siempre en proceso de radicalizar el punto de partida, se distanciaba tambi6n de la hermen6utica y no pod3a entenderse como una tarea de mera erudici6n filos6fica. Lo cierto es que en Espa1a la filosof3a fenomenol6gica de inspiraci6n estricta ha contado, de 1980 al cambio de siglo, con tres o cuatro focos principales de irradiaci6n. Con distintas orientaciones e inquietudes, es interesante desglosarlos m3nimamente, ya que cada uno de ellos ha tenido a su vez continuidad en una segunda generaci6n de fenomen6logos/as formados en su seno y que a esta altura de 2023 ha tomado en buena medida el relevo. Los nuevos rumbos de esta historia que se cruza con el presente partieron, pues, de la Universidad Complutense

⁹Op. cit., 306-307.

en torno a Miguel García-Baró, de la Universidad de Barcelona en torno a Francesc Perenya y de la UNED en torno a Javier San Martín; a ellos cabe también añadir el foco nacido de la disidencia de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina respecto del materialismo filosófico de Gustavo Bueno. (Fuera de estos núcleos más definidos, más aglutinadores, han trabajado con fruto profesores como César Moreno en Sevilla o como Jesús Conill en la Valencia del magisterio de Montero Moliner.)

Por empezar mi apunte por el tercer foco de los citados, Javier San Martín ha protagonizado el empeño de institucionalización de la fenomenología en España. Fundó la Sociedad Española de Fenomenología en 1988, la dirigió hasta casi el nuevo siglo, fundó la revista *Investigaciones fenomenológicas* en 1995, impulsó una dilatada serie de congresos nacionales, ibéricos, incluso mundiales, que se han celebrado en nuestro suelo y que en 2023 llegaron a su vigésimo cóncilave. En el plano intelectual, el trabajo de San Martín es conocido por la importancia que desde el comienzo de su carrera otorgó a las raíces fenomenológicas del pensamiento de Ortega. Su reivindicación de un Ortega fenomenólogo en la letra y en el espíritu aspira a ir más lejos que los trabajos anteriores de Philip Silver y de Pedro Cerezo¹⁰. Aunque San Martín ha presentado distintas versiones de su interpretación, él tiende a afirmar una equivalencia teórica casi completa entre el raciovitalismo orteguiano y la fenomenología trascendental; no es solo que la razón vital no pueda entenderse sin el aliento descriptivo y la fuerza propositiva del pensamiento de Husserl, es además que ambas posiciones serían casi una y la misma filosofía primera. Este planteamiento cuenta con seguidores literales, con detractores ardientes y también con voces intermedias originales y significativas –como señaladamente la de Jesús Díaz Álvarez en la UNED¹¹–; tal pluralidad augura que en los próximos años se mantendrán vivos los debates a este respecto. San Martín ha llevado a cabo también una reivindicación de la antropología filosófica sobre base husserliana y de alcance trascendental, que tiene seguidores jóvenes en el claustro de la Facultad de Filosofía de la UNED, como Noé Expósito; esta propuesta ha dado lugar recientemente a una discusión iluminadora con Antonio Zirió¹².

De la UNED madrileña a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, la paciente y rigurosa docencia de Francesc Pereya se halla en el origen del singular “Grup de Estudis Phenomenologics”, radicado ahora en la Sociedad Catalana de Filosofia¹³. En su seno se han traducido al catalán obras de Husserl, se ha discutido y transmitido la fenomenología posterior alemana y francesa, y de él han salido un buen puñado de investigaciones de notable originalidad y calidad, como las de Joan González Guardiola sobre fenomenología de la medición del tiempo o últimamente sobre fenomenología del dinero o del consentimiento sexual, o bien como los trabajos de Xavier Escribano de anatomía fenomenológica y fenomenología de la enfermedad, en la mejor y difícil interdisciplinariedad, o los de Pau Pedragosa sobre fenomenología genética y psicoanálisis. En Barcelona se ha mirado con un interés más integrador que confrontador la eterna disputa Husserl-Heidegger y se ha

¹⁰De su amplia producción sobre este asunto destaco los libros *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, Uned, 1994; *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, y *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012; para su comprensión de Husserl, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

¹¹Vid. por ejemplo, en coautoría con Jorge Brioso, “The Philosopher and his Philosophies. Ortega, Husserlian Phenomenology and Beyond”, en *Horizon* 12 (2), 2023.

¹²Vid. *Investigaciones fenomenológicas* 20 (2023), que recoge la sexta y séptima estaciones en “el debate sobre fenomenología y antropología”.

¹³Perenya es el cuidadoso traductor al catalán de “La filosofía como ciencia estricta”, del artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica y, junto con González Guardiola, de *Meditaciones cartesianas*.

participado en el debate con la tradición analítica, encarnada en esa misma Universidad en la persona de Manuel García Carpintero. La activa participación del grupo catalán en la Sociedad Española de Fenomenología y en los proyectos de fenomenología del cuerpo del CSIC han sido asimismo estupendas noticias.

Un derrotero alentador ha sido, en otra dirección, la peculiar y profunda reforma del materialismo filosófico de Gustavo Bueno que ha preconizado Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina a partir de la ontología y epistemología fenomenológicas de Husserl y de Marc Richir¹⁴. En este espíritu es obligado mencionar la labor de la revista *Eikasía*, dirigida por Pelayo Pérez con verdadera exigencia filosófica y asesorada por Luis Álvarez Falcón y Pablo Posada. Muy lamentablemente, cuando reviso estas líneas, mi amigo Pablo Posada no está ya entre nosotros.

Por mi propia implicación personal en la aventura filosófica de Miguel García-Baró he dejado para el cuarto lugar este último foco, que irradió con fuerza desde 1978 en la Universidad Complutense y desde 2000 en la Pontificia de Comillas. García-Baró ha podido ser el estudioso más penetrante a escala mundial de *Investigaciones lógicas*, ha podido ser la cabeza mejor formada en filosofía para sondear lo nuevo de Husserl en la historia del pensamiento occidental, ha podido ser el interlocutor español más potente de la fenomenología francesa viva: de Levinas a Claude Romano y de Michel Henry a Emmanuel Falque. Todo lo anterior y bastante más no solo ha podido serlo, sino que lo ha sido de hecho García-Baró... si no fuera porque su inaudita pasión docente y protréptica descuella incluso sobre méritos intelectuales tan señalados. Para él, el filosofar fenomenológico se identifica con el afán de lucidez radical que atraviesa la existencia humana, un ansia que se nutre en los hondones del alma y que se despliega como resistencia al mal. El gran número de discípulos/as de García-Baró habla por el filósofo español quizá tanto como la serie abundante de sus hondos y bellos libros¹⁵; por restringirme únicamente a los más fenomenólogos/as de tan amplio conjunto de discípulos y amigos, habría que citar en la Universidad Complutense a Juan José García Norro, Pilar Fernández Beites, Jorge Úbeda, en el CSIC a Graciela Fainstein y a mí mismo, en la América hispana a Ramsés Soberano, Tania Chechi, Rocío Garcés, aquí o allá a Mariano Crespo, Víctor Tirado, Manuel Abella, Juan Carlos Haidar, John David Barrientos, al propio Pablo Posada, al también fallecido Andrés Simón Lorda. Más que una buena suerte, la presencia de García-Baró ha sido para dos generaciones de filósofos en español un lujo imprescindible de vitalidad filosófica; tras cuatro décadas de reunión entusiasta, sin apenas apoyo institucional, el seminario de fenomenología y filosofía primera por él dirigido no desfallece.

Es interesante observar cómo el magnetismo de la primera edición de *Investigaciones lógicas* sobre el trabajo de décadas de García-Baró ha hecho que su atención a la fenomenología trascendental haya sido claramente menor. En cierta manera, su línea de discusión teórica ha discurrido de la fenomenología inaugural a muchas de las formas de fenomenología poshusserliana, sin detenerse tanto en el Husserl maduro de la correlación universal vida-mundo. Esta pista sugiere la orientación que otros hemos seguido en España, pero me sirve asimismo para enfocar al mundo hispanoamericano en el que el Husserl trascendental ha tenido

¹⁴La evolución filosófica de Ortiz de Urbina puede advertirse en el cotejo de *Teoría de la verdad: Husserl*, Pentalfa, Oviedo, 1984, con *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid Brumaria, 2014.

¹⁵Entre los de temática más husserliana: *Categorías, intencionalidad y números*, Madrid, Tecnos, 1993; *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993; *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999; *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Husserl*, Madrid, Comillas, 2008; *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Madrid, Batiscafo, 2015.

primacía respecto del realista de 1900. Así puede decirse de los dos nombres señeros ya señalados: Antonio Ziri6n en la UNAM y Roberto Walton en la Universidad de Buenos Aires y en la Academia Nacional de Ciencias. Ziri6n es conocido por su dedicaci6n inagotable a la traducci6n de Husserl, por los magníficos instrumentos de consulta que ha dise1ado en su “mechinal” y que ha ofrecido gratis al uso p6blico: el Glosario-Guía para la Traducci6n de Husserl, el Diccionario Husserl -ambos mejores sin duda que sus equivalentes ingleses-, tambi6n la Bibliografía de Fenomenología en Espa1ol. Desde la soledad en que arranc6 su actividad docente, el seminario-taller que 6l dirige ha suscitado tambi6n un rico elenco de discípulos y seguidores que, en perspectiva de fenomenología trascendental, concentro yo en los nombres de Ignacio Quepons, Sergio Pérez Gatica, Esteban Marín, Marcela Venebra (en discipulado compartido respecto de San Martín), Guillermo Ferrer, Jethro Bravo. Su propia indagaci6n filos6fica m6s original, que versa en torno al tema del colorido de la vida y de su variaci6n a cada instante de la existencia, recuerda que ni el fenomen6logo m6s erudito deja de perseguir las cosas mismas¹⁶. Así lo acredita, por a1adidura, su fibra de polemista preciso. Varios miles de kil6metros al sur, la solidez filos6fica de Roberto Walton es, por su parte, proverbial en los mentideros de la fenomenología en todo el mundo. Ha indagado como pocos en la cuesti6n de los horizontes de sentido de la experiencia, ha explorado la fenomenología genética de la vida instintiva y de las pasividades primordiales, conoce con pleno rigor el Husserl de la meditaci6n teleol6gica y de la reflexi6n sobre la Historia, ha ofrecido vigorosos cotejos y contrastes de Husserl con los grandes nombres del movimiento fenomenol6gico¹⁷. Y tambi6n en su caso un largo elenco de estudiosos husserlianos de dos generaciones son prueba viva del trabajo mejor hecho: Luis Román Rabanaque, Hernán Inverso, y el constituido como tal *Grupo Husserl* de Celia Cabrera, Micaela Szeftel, Azul Katz, Andr6s Osswald, Ver6nica Kretschel. (Entretanto, Horacio Banega mantiene alzada una bandera argentina por el Husserl de la descripci6n sin constituci6n, y Luis Niel la objeta con hondura desde Santa Fe.)

En mi opini6n, lo que la crítica anglosajona bautiz6 con tonos de llamativa sorpresa como “el nuevo Husserl”, a veces incluso, ya casi con desconcierto, como “el otro Husserl”, se ha abierto paso con seguridad y rigor en el mundo castellanoparlante desde esas d6cadas de renovaci6n en torno a 1980 hasta este presente prometedor de la d6cada del 2020. El filósofo del cuerpo y de la intersubjetividad, de la afectividad y de los orígenes existenciales del sentido, es al mismo tiempo –y si es que no *por ello*– el filósofo de la unidad de la raz6n y del heroísmo de la raz6n en la crisis de Europa: tal es el pensador que han transmitido los maestros ya citados o el que ha ense1ado incansablemente Rosemary Rizo Patr6n en Perú. Ese filósofo que no termina de envejecer es el que amplían, difunden y defienden las muchas y plurales voces m6s j6venes de las que he ofrecido una selecci6n. Con lo que puedo ya pasar a un último apartado que aluda al presente incierto en que se debate la fenomenología m6s estricta en lengua espa1ola.

Incertidumbres y promesas

¹⁶Una edici6n del conjunto de estos ensayos se halla en prensa para Sb editorial: *Sobre el colorido de la vida y otros ensayos de fenomenología*.

¹⁷Vid. solo en forma de libro: *Husserl Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993; *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993; *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura Cali, 2015; *Horizonticidad e historicidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades /Universidad San Buenaventura Cali (Fenomenología y Hermenéutica), 2019; *Fenomenología, excedencia y horizonte teol6gico*, Buenos Aires, Sb, 2022.

Estos comentarios finales que propongo tienen sentido ya más bien en un marco de convivencia intensa de la filosofía propiamente husserliana con otras diversas direcciones de pensamiento que proceden de la cantera fenomenológica y que conviven en discusión cruzada. A propósito de la investigación fenomenológica en español ofrezco algunos rápidos apuntes primeramente en relación con la institucionalización de la práctica de la fenomenología, en relación, en segundo lugar, con la recepción de ella, y, finalmente, en relación con el futuro de la fenomenología en lengua española.

A día de hoy, la institucionalización se canaliza básicamente a través de la Sociedad Española de Fenomenología, que se acerca a los 100 miembros, y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, fundado en 1999, que se acerca a los 400. Son, sin lugar a duda, números significativos y la tendencia es creciente. Los vínculos entre ambas sociedades son amplios en el plano personal, pero quizá pudieran intensificarse en el institucional. En los dos últimos años, bajo la dirección de Jesús Díaz, la publicación periódica española *Investigaciones fenomenológicas* se ha propuesto ser un espacio más nítido de encuentro entre fenomenólogos de ambas orillas del Atlántico. En la editorial Herder asoma hoy, con timidez, una colección de fenomenología en español codirigida por Joan González e Ignacio Quepons. Entretanto, empero, en la *Organization of Phenomenological Organizations* no se consiguió que hubiera un área definida por la comunidad de lengua española, y el sueño que alguna vez tuvo Javier San Martín de un Archivo Husserl en suelo hispano, paralelo a los que en París, Colonia y Friburgo dependen de la sede matriz de Lovaina, este bello sueño nunca llegó a dar un primer paso. La lengua española padece, también en asuntos fenomenológicos, la consideración de secundaria, y la investigación en castellano, que en ocasiones ha sido de primera calidad, apenas es tomada en consideración si no pasa por la aduana lingüística; a diferencia del mundo francés, no existe apoyo significativo a traducciones de obras escritas en español.

Lo cual me permite conectar con la vertiente de la recepción. Casi un siglo después de 1929, las tareas de traducción siguen siendo imprescindibles; de hecho, es mucha la fenomenología francesa, alemana, inglesa, que se sigue vertiendo al castellano, muchas veces con una gran pulcritud. Pero si se juzga por la obra de Husserl, ahora solo a modo de ejemplo, nos ha faltado no ya un programa-marco orientador de las traducciones sino incluso criterios unificadores claros que sacaran mejor partido a los diversos esfuerzos –dicho sea con la sola excepción de los empeños de Ziriñ-. Y así, mientras en inglés avanza una magnífica serie de Husserliana (que supera ya los quince tomos), o en lengua francesa ha habido un constante y cuidado aliento traductor, y en italiano se observa un nuevo empuje, la situación en castellano presenta bastantes elementos caóticos. Bien lo refleja el triste destino de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, quizá la obra de Husserl más presente en la discusión filosófica del siglo XXI, de la que a día de hoy circulan tres traducciones castellanas distintas y, lo que es peor, ninguna alcanza el nivel científico exigible. Llama la atención también el número de obras de Husserl cuya traducción al castellano, o bien se ha tenido que repetir, o bien –caso curioso– se ha repetido sin necesidad, como si las repeticiones en medio de tantas carencias fueran la prueba palpable de la confusión. Este desordenado panorama no ha ayudado, claro está, a la hora de unificar y consolidar equivalencias importantes de traducción.

¿Cuál es, a mi juicio, finalmente, la vigencia que espera a la fenomenología en lengua española? ¿Será su vitalidad presente el camino al astillero del futuro? No me atrevo yo a apuntar ningún escenario. La situación intelectual es incomparablemente mejor que hace cincuenta años; el interés por la fenomenología no ha dejado de crecer, la irradiación interdisciplinar y el uso, la aplicación de ella en muy distintos

campos de análisis de la experiencia son notables, los tópicos inanes se han deshecho por entero o se van deshaciendo sin remedio. Mas, así y todo, la trasmisión en la Universidad no está garantizada, siendo así que la fenomenología necesita de verdadera escuela: requiere de la trasmisión lenta y formativa que tiene lugar en seminarios de estudio e investigación y en grupos de trabajo que se prolongan en el tiempo. Por otro lado, la presencia cultural de esta filosofía en primera persona, que se niega a suscribir una concepción del mundo, que no parte de ninguna teleología de la Historia, que no cree en la Historia del Ser, parece hoy especialmente atractiva y, a partes iguales, especialmente precaria. En la era del poshumanismo y del Antropoceno, un pensamiento filosófico radical y sin asideros tiene algo de desafío desconcertante, en el que se reconoce bien el empeño tenaz del fundador por ser, por aspirar a ser filósofos principiantes. En todo caso, si la filosofía tiene algún futuro, es difícil creer que pueda no tenerlo la fenomenología, y si esto vale para Nueva York y Berlín, para París o Tokio, valdrá también para Madrid y Barcelona, para México o Buenos Aires.

NOTAS:

Xavier Agenjo & Patricia Juez. *La Biblioteca Virtual de Hispanismo Filosófico*.

In memoriam:

Consejo de Dirección de la Revista. *Adiós a Gonzalo Díaz Díaz*.

Marta Noguerol Jover. *Necrológica de José Luis Abellán*.

Héctor Arévalo Benito. *Luis Vega Reñón, in memoriam*.

La Biblioteca Virtual de Hispanismo Filosófico

Xavier Agenjo Bullón
Fundación Ignacio Larramendi
ORCID: 0000-0001-8338-8087

Patricia Juez García
Fundación Ignacio Larramendi
ORCID: 0000-0002-9428-0175

La colaboración entre la Asociación de Hispanismo Filosófico y la Fundación Ignacio Larramendi, en aquella época llamada Hernando de Larramendi, se plasmó con la publicación de las Actas del III Jornadas de la Asociación con la colaboración de la Sociedad Menéndez Pelayo de Santander, también con la colaboración de la Fundación Histórica Tavera y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Desde entonces la Asociación de Hispanismo Filosófico y la Fundación ahora llamada Ignacio Larramendi han colaborado en la edición de 8 jornadas que se pueden descargar y consultar en línea en la página de la Fundación Ignacio Larramendi, fruto del trabajo del departamento de arte de Digibís, la empresa filial de la Fundación.

Puestas las cosas así y siguiendo la metodología de la Biblioteca Virtual de polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi que es caso de estudio de W3C y de Europeana se tomó la decisión de catalogar todos y cada una de las comunicaciones publicadas en las Actas de las 8 jornadas de la Asociación.

Siguiendo esa misma metodología hemos creado un micrositio dentro de la Biblioteca Virtual de Polígrafos que se puede consultar de forma provisional en esta dirección:

https://www.larramendi.es/hispanismo_filosofico/es/micrositios/inicio.do

Así se podrá consultar los registros de autoridad de digamos, por ejemplo, de nuestro llorado amigo Antonio Jiménez García (1950-2008)

donde se podrá recuperar todos los estudios publicados por el profesor Jiménez y también una serie de enlaces o vínculos semánticos, como el registro de autoridad de la Library of Congress, el proyecto de Filosofía en Español, el *Virtual International Authority File* (VIAF)

http://www.larramendi.es/hispanismo_filosofico/es/consulta_aut/registro.do?id=10282

Si traemos a colación como ejemplo el registro de autoridad de Antonio Jiménez es porque como se sabe es uno de los promotores de la Asociación de Hispanismo Filosófico e incluso presidió la Asociación.

Es importante destacar dos cosas fundamentales en este proyecto, primero que se trata de una información dinámica, es decir que todos los vínculos semánticos asociados a este autor se actualizan de forma transparente, es decir, sin ninguna intervención humana de forma constante y segundo que la información se comparte a través del protocolo de OAI-PMH con terceras fuentes de información, por ejemplo HISPANA, el portal de acceso al patrimonio digital español y el agregador nacional de contenidos a Europeana.

Otra de las nuevas funcionalidades de la Biblioteca Virtual es que las materias de las comunicaciones están vinculadas entre sí, así por ejemplo, una comunicación del profesor Jiménez dedicada a Clarín y González Serrano, nos permite constatar que sobre Clarín, es decir Leopoldo Alas, se han publicado en la Biblioteca Virtual de Hispanismo Filosófico dos comunicaciones más, una del profesor José Luis Mora, “Galdós y Clarín el recuerdo de un mutuo reconocimiento” y otra del profesor Lissorges “Pensar la psicología en español en la segunda mitad del siglo XIX (Luis Simarro, Larra, urbano González Serrano y Leopoldo Alas, Clarín)”

http://www.larramendi.es/hispanismo_filosofico/es/consulta_aut/registro.do?id=13785

Dado que la comunicación citada del profesor Jiménez García está dedicada a la materia Urbano González Serrano se puede navegar a lo largo de esta biblioteca virtual a otros registros bibliográficos similares, es decir, se puede navegar entre los diferentes autores que han contribuido a la Asociación de Hispanismo Filosófico a través de las actas de sus jornadas de forma ilimitada, haciendo de nuevo la salvedad de que se trata de una base de datos dinámica que de forma transparente se irá actualizando constantemente.

Este micrositio de Hispanismo Filosófico se presentará en la Web seguramente a principios de esta primavera, pero hay que dejar claro que se trata de no tanto un objetivo, como de un punto de partida para analizar la importancia de los autores y las temáticas que se han analizado a lo largo de estos 30 años. Cualquier pregunta que se pueda llevar a cabo dentro de este micrositio nos va a permitir contar con una herramienta dinámica.

Nuestro adiós a Gonzalo Díaz Díaz

Dirección de la Revista

La revista *Hitos* no ha podido menos de decir su adiós a Gonzalo Díaz, fallecido el 27 de octubre del 2023, y a su esposa, María Dolores Abad, autores de la monumental obra, *Hombres y documentos de la Filosofía española* (VII vols., 1980-2003), que ha sido una de las contribuciones generales a la subida de nivel, experimentada por la historia de nuestro pensamiento en los últimos 50 años. Se incluyen en esta felicitación nuestra, la Sociedad de historiadores cántabros de la filosofía española, y sus predecesores, muy especialmente Marcelino Menéndez Pelayo, en cuya biblioteca histórica de Santander trabajó Gonzalo Díaz y continuó su legado.

Desde los años 70 del pasado siglo le tocó vivir a Gonzalo Díaz bajo el signo intelectual de una generación decisiva de filósofos e intelectuales rupturistas, que hizo tabla rasa de nuestro pasado filosófico y literario, y aspiró a normalizar el pensamiento y la institución filosófica española mediante una compleja recepción de ciencia, filosofía y literatura europea y americana. Esa situación escandalosa indujo todo un movimiento intelectual e historiográfico de atención a nuestro pensamiento propio, en el que la monumental síntesis, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, aporta un orden biobibliográfico fundamental: ha sido un campamento base de los estudios de historia de la filosofía y el pensamiento español, que han llegado a considerable altura en el presente.

Nos parece esencial esta ocupación con la producción filosófica propia, para que todo ese proceso receptor, que ha dominado nuestra cultura y nuestra institución filosófica en las últimas décadas, se reconcilie con su propia historia y con su propia cultura. El destino, la fecundidad o esterilidad cultural de las filosofías académicas y sucursalistas, resultantes de todo ese proceso de recepción, dependerá de cómo disponga nuestra actividad historiográfica el suelo cultural en el que han de enraizar, y los autores y tendencias hispánicas compatibles, en los que han de ser injertadas.

Los historiadores del pensamiento y de la filosofía española pueden ser la conciencia crítica de toda esa actividad receptora, dando a conocer la historia de nuestro pensamiento y de nuestra filosofía, relacionada con el pensamiento y la filosofía moderna europea y americana, poniendo de manifiesto así sus autores, sus tendencias y sus virtualidades. Esta historiografía podrá evaluar unas y otras recepciones, comparándolas, por un lado, con sus fuentes americanas, inglesas, francesas, o alemanas, y, por el otro, desde las tendencias y autores españoles, que puedan ser considerados antecedentes o precursores. Nos sorprenderemos al constatar el hecho, no del todo infrecuente, de que se reciben desarrollos modernos de tendencias que quedaron apuntadas en autores españoles de los siglos XVI y XVII.

En esta manera de trabajar, en la que es fuente de inspiración continua la obra histórica de Menéndez Pelayo, *Hombres y documentos de la Filosofía española* es obra básica de consulta, que nos introduce en la vida, la obra, y la orientación filosófica de nuestros autores de todas las épocas.

Desde la segunda década de este siglo XXI, volvemos a asistir a tiempos de debilidad epistemológica de las humanidades y de tendencias generacionales presentistas y rupturistas. En este contexto, el legado biobibliográfico de Gonzalo Díaz, que lleva consigo el imperativo de continuidad, se hace especialmente necesario y nos impone dos tareas de desarrollo, ante todo, conectar su digitalización con los esfuerzos que se están haciendo en el presente por mejorar el contenido de la obra, y en segundo lugar poner a disposición de los investigadores en abierto los resultados

De nada vale tener digitalizado *Hombres y documentos...*, si no está en abierto a disposición de los investigadores y sometida a un proceso vivo de continua mejora. Esto no sólo permitirá que siga desarrollándose y actualizando de manera natural, sino que facilitará a los investigadores la posibilidad de explotar todas sus virtualidades, que son muchas más de las que permite su uso en formato papel. Las búsquedas múltiples, que pone a nuestro alcance la versión digital de esa obra, multiplican insospechadamente las funciones de la extraordinaria cantidad de información bibliográfica e histórica, que encierra. Con gran rapidez y facilidad podremos hacer relaciones y comprobaciones históricas, que servirán para construir hipótesis historiográficas y someterlas a contraste.

En segundo lugar requiere un trabajo sistemático que lo de continuidad, es decir, que lo profundice, complete y amplíe, en su versión digital. Ante todo en lo que se refiere a la historia reciente. De los 582 profesores universitarios de las distintas áreas de la facultad de filosofía, censados en 1998, tienen entrada en la obra 197. En total, la obra encierra 287 autores nacidos en el siglo XX, con verdaderos trabajos monográficos, dedicados a algunos de los autores principales. No están incluidos algunos autores como Garrido, Deaño, Quintanilla, Acero, Echeverría, Moulines, Beneyto, Valdés, Medina, Gómez Pin, etc., sin los que no se puede reconstruir lo que pasó en la formación y desarrollo del área de Lógica y filosofía de la ciencia. Echo de menos a Victoria Camps, Esperanza Guisán, Gilberto Gutiérrez, Gómez-Heras, que han contribuido en el área de Filosofía moral. El área de Filosofía del Derecho tiene autores con una obra relevante desde el punto de vista filosófico, como Atienza, Eusebio Fernández, Lacasta, López Calera, Rodríguez Paniagua, Robles Morchón, Sánchez Cámara, etc., que deberían de ser incluidos. No se encuentran en la obra autores como Fernández Ordóñez, José Jiménez, Marchán Fiz, Argullol, Felix de Azúa, etc., sin los que no se puede reconstruir el origen y desarrollo del área de Estética y teoría de las artes. De los autores más jóvenes, nacidos en torno a 1955, sólo están incluidos dieciséis, y casi todos del área de Filosofía. Sin embargo, algunos autores de esta generación ya tienen obra e influencia desde finales de los noventa. Piénsese en Broncano, Mara Manzano, o Méndez, en el área de Lógica y filosofía de la ciencia, o en Ana M^a Leyra en el área de Estética y teoría de las artes. De los autores nacidos entre 1956 y 1973 está casi todo por hacer.

Por otra parte, el título de la obra *Hombres...*, que era hijo de su tiempo y no respondía a una intención discriminatoria –de hecho, Gonzalo Díaz intentó incorporar a todas las filósofas y escritoras de las que tuvo conocimiento–, disuadió

a autoras imprescindibles de facilitar su entrada en la obra. Completar las lagunas en este punto es otro de los retos de la obra.

Esta titánica obra, publicada a lo largo de casi un cuarto de siglo, merecía recibir una adenda, que la completase con una serie de autores del grupo de profesores de posguerra, y de la generación de filósofos jóvenes, que fueron importantes en el desarrollo de las nuevas áreas de conocimiento filosófico. El catedrático Antonio Heredia está dando continuidad en este sentido a la obra, con el beneplácito de Gonzalo Díaz. Su labor consiste en completar las entradas de autores contemporáneos, mediante ediciones en papel de volúmenes añadidos, de los que ya se ha publicado el primer volumen (VIII.1, A-F, 2017). La editorial Comares ha asumido el reto de publicar una obra de esta envergadura.

Al salir el último volumen de *Hombres y documentos de la filosofía española*, pudimos extraer de ella las entradas de autores oriundos de Cantabria, y nos encontramos con un *Hombres y documentos de la Filosofía cántabra* y dos conclusiones. La primera era que los filósofos de Cantabria habían sido pocos, 41, pero muy relevantes para la historia de la filosofía española: José del Perojo, Gumersindo Laverde, Menéndez Pelayo, Marcial Solana y Luis Araquistáin son nuestros. Comprendimos que, a su vez, la historiografía regional puede contribuir, a hacer más completa la obra de don Gonzalo y doña María Dolores. Por ejemplo, la última filosofía en Cantabria fue protagonizada por el profesor de la escuela de Magisterio Francisco Susinos, que murió prematuramente en los años ochenta, por el catedrático de instituto Carlos Nieto, y por el profesor tutor de la UNED, Manuel Abascal, que no tienen entrada en *Hombres y documentos de la Filosofía española*. En Cantabria recordamos a Francisco Pérez Gutiérrez, autor de estudios sobre la vida religiosa en la España del XIX y XX, de *Renán en España*, biógrafo de Marañón, etc.; a Demetrio Gutiérrez Rivero, traductor de las *Obras y papeles de Sören Kierkegaard* en la editorial Guadarrama; a Jesús Aguirre, el fallecido Duque de Alba, uno de los protagonistas del diálogo entre cristianos y marxistas en torno al sesenta y ocho, y que desarrolló una labor tan importante en Taurus, donde contribuyó a la recepción de W. Benjamín, y al lanzamiento de Savater. Etc. Y *mutatis mutandis*, con los autores de otras regiones autónomas.

Ahora bien, profundizar, completar y actualizar esta obra en papel, o de manera dispersa, no tendrá recorrido. Se requiere más bien poner en marcha un proyecto institucional sólido, bien financiado, en el que se desarrolle una página Web semántica, en la que esté a disposición de los investigadores ese diccionario biobibliográfico digitalizado, en continuo proceso de actualización y dotada de motores de búsqueda. Convendría así mismo ponerla bajo un nuevo título, que evite el rechazo del feminismo, por ejemplo, *Protagonistas y documentos de la filosofía española*.

Vamos a hombros de gigantes. *Hombres y documentos de la filosofía española* nos parece que es, junto con la *Historia crítica del pensamiento español* del profesor Abellán, la gran obra monumental de los últimos años en nuestro campo. Ante ella sentimos de veras el *longe sequor et vestigia adoro*.

In memoriam. José Luis Abellán García-González

Marta Nogueroles Jové
Universidad Autónoma de Madrid

El profesor e historiador del pensamiento español, José Luis Abellán, ha muerto en Madrid a los 90 años de edad. Su mayor virtud fue la de ser un trabajador incansable, que dedicó su vida entera a defender la existencia y el valor de la filosofía española, en momentos en los que no era fácil hacerlo. Las que tuvimos la suerte de disfrutar de su amistad, siempre le recordaremos rodeado de libros y entusiasmado con todo lo relacionado con el pensamiento español. Perteneció a la llamada “Generación del 56”, el primer movimiento de oposición juvenil al régimen franquista que puso las bases para la llegada de la democracia a España. Había nacido en el Postigo de San Martín (Madrid), el 19 de mayo de 1933, aunque vivió sus primeros años en Ávila, ciudad con la que siempre se sintió muy vinculado. Hijo del abogado y periodista José Abellán García y Pérez de Camino, estudió en el Instituto Ramiro de Maeztu, donde impartía clases de filosofía el padre Manuel Mindán Manero, catedrático de Filosofía. Aunque sus padres querían que estudiara Derecho su sueño era estudiar filosofía.

En 1952, en pleno franquismo, se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras. Y en 1960 se doctoró con la tesis “Miguel de Unamuno a la luz de la psicología”, dirigida por José Luis Aranguren y que publicará como libro en 1964. Sus años universitarios fueron tormentosos, pues en ellos se había ido afianzando su actitud política, de clara oposición al régimen franquista, lo cual le creaba una situación incómoda con su familia. Incluso llegó a estar detenido por la Brigada Político-Social, por propaganda ilegal, a causa de unos ejemplares de *Mundo Obrero* que un compañero de clase le había entregado. Por este motivo pasó unos días en la Prisión Provincial de Carabanchel, en la que coincidió con otros intelectuales del momento, como Fernando Sánchez-Dragó. Vivió unos años en el exilio siendo profesor en Puerto Rico e Irlanda del Norte.

En Puerto Rico su trayectoria intelectual dio un giro radical al conocer a José Gaos -de quien siempre se consideró discípulo-, lo cual le permitió aprender el método de trabajo de historia de las ideas -que José Gaos heredó a su vez de Ortega- que más tarde aplicará a su magistral *Historia Crítica del Pensamiento Español* en siete volúmenes. Igualmente, en Puerto Rico, contactó con un gran número de exiliados españoles que habían salido de España tras la guerra civil. Este hecho le hizo descubrir un mundo nuevo y apasionante a cuyo conocimiento dedicaría los mejores años de su vida. A

su regreso a España, a mediados de los 60, sustituyó a Rafael Calvo Serer, catedrático de “Historia de la Filosofía Española”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid. Allí permaneció hasta su jubilación como catedrático en 2003.

La obra de José Luis Abellán es muy extensa y de obligada consulta para todos los estudiosos y estudiosas de la historia del pensamiento español. Algunas de sus obras más importantes son las siguientes: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología* (1964), *Ortega y Gasset en la filosofía española*, (1966), *Filosofía española en América, 1936-1966*, (1967), *La cultura en España (Ensayos para un diagnóstico)* (1971), *Mito y cultura* (1971), *La idea de América* (1972), *Sociología del 98* (1974), *La industria cultural en España* (1975), *El erasmismo español* (1976), *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (1977), *El exilio español de 1939*, 6 vols. (1976-78), *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa* (1978), *Historias de posguerra* (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, tomos I y II (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo III (1981), *El erasmismo español* (1982), *De la guerra civil al exilio republicano* (1982), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo IV (1984), *París o El mundo es un palacio* (1987), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/I (1989), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América* (Obra coordinada en colaboración con Antonio Monclús) (1989), *Visión de El Escorial (Aproximación al mito)* (1989), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/2 (1989), *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* (escrita en colaboración con Tomás Mallo) (1991), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/3 (1991), *Ideas para el siglo XXI* (1994), *La filosofía de Antonio Machado* (1995), *Historia del pensamiento español* (1996), *George Santayana (1863-1952)* (1996), *El pacifismo de Juan Luis Vives* (1997), *Sociología del 98* (1997), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* (1998), *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* (2000), *El exilio como constante y como categoría* (2001), *José Gaos. Introducción y antología* (2001), *El “problema de España” y la cuestión militar* (2003), *El Ateneo de Madrid. Historia, Política, Cultura, Teosofía* (2006), *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo* (2006), *El Escorial. Iconos, imágenes, mito* (2009), *El misterio* (2015), *Chueca. Los papeles de la residencia* (2017).

Esta densa trayectoria ha sido avalada por multitud de premios y reconocimientos. Entre estos destacan el premio de ensayo “El Europeo” por su libro *El erasmismo español* (1975). En 1981 fue reconocido con el Premio Nacional de Literatura (rama “Ensayo”) por el III tomo de la *Historia crítica del Pensamiento Español*, que lleva como título “Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII-XVIII)”. En 1982, fue nombrado *Honorary Fellow* de la *Society of Spanish and Spanish-american Studies de la University of Nebraska* (Lincoln, Nebraska, EE.UU.). En 1983, fue nombrado Colegial de Honor del Colegio Mayor Hispanoamericano Nuestra Señora de Guadalupe. En 1984, la revista *Cambio 16* le nombró español del año. En 1985, recibió la Medalla de Plata de la UNESCO de cuyo Consejo Ejecutivo fue miembro entre 1983 y 1986. En 1993 fue distinguido con la Medalla de la Cultura de Puerto Rico, a propuesta del Instituto de Cultura Puertorriqueña y la Casa de Puerto Rico en España. En 1995 fue nombrado presidente de Honor de la Asociación de

Hispanismo Filosófico, y en 1998 recibió la Encomienda con placa de la Orden Civil de Alfonso X, el sabio.

Entre sus aportaciones al pensamiento español podemos destacar las siguientes. Desde su cátedra Historia de la Filosofía Española en la Universidad Complutense de Madrid, Abellán dio continuidad a los estudios sobre historia de la filosofía española, sustituyendo a Calvo Serer, quien había mostrado un escaso interés por esta disciplina. Fue pionero en la recuperación del exilio filosófico español en tiempos de la dictadura franquista, dando a conocer en España la labor que estaban haciendo los intelectuales exiliados. De todos ellos serán María Zambrano y José Gaos los que han dejado en nuestro autor una huella más profunda. Igualmente, tenemos motivos suficientes para considerar que José Luis Abellán fue de los primeros miembros de su generación en reivindicar la figura de Ortega, algo que ha sido injustamente olvidado por los estudiosos de la obra orteguiana. Es de destacar, también, la labor de José Luis Abellán en la Asociación de Hispanismo Filosófico, de la que fue socio fundador, primer presidente y presidente de honor hasta su muerte, y desde la que prestigió y dio difusión a la filosofía española en el mundo del hispanismo. De hecho, gracias a José Luis Abellán la filosofía española ha llegado a conocerse incluso en las antípodas. Prueba de ello es que nuestro autor fue invitado a Nueva Zelanda en 2010 a participar en el congreso: “Encrucijadas históricas: España de la II República al siglo XXI”. Desde 2001 hasta 2009 ocupó el cargo de presidente del Ateneo de Madrid, donde hizo una importante labor como la digitalización de la biblioteca o la recuperación de parte del patrimonio expoliado en la dictadura franquista.

El mundo de la cultura española ha perdido a un intelectual de referencia y un extraordinario historiador de su pensamiento y sus ideas. En Las Quintanillas nos dejó además depositada su gran biblioteca personal. Dar continuidad a su extensa obra, profundizando, ampliando y completando los caminos de investigación por él abiertos, es sin duda el mejor homenaje que podemos hacer a su memoria.

Entre la lógica y la retórica. Recordando a Luis Vega.

Héctor Arévalo
ORCID 0000-0002-0163-7340

Quienes tuvieron la suerte de conocer a Luis Vega Reñón (1943-2022), saben que era persona generosa y entusiasta, con gran capacidad de coordinación y un proyecto necesario para la docencia y la investigación de la lógica en España. No tardaban en sintonizar con él, quienes compartían sus intereses e ideas sobre esos temas. Y, en algún momento, pudieron palpar lo que movía en el fondo su investigación, que no era otra cosa, sino la búsqueda de una lógica filosófica sustantiva o al menos una disciplina dialéctica entre la Lógica y la Retórica. Nunca dejó Luis de buscar esa lógica filosófica, y así lo dejó consignado en términos aristotélicos como subtítulo de la Revista Iberoamericana de Argumentación, *epei de tauten ten epistemen Zetumen*.

La respuesta a esta cuestión supone una aproximación reflexiva a la *logicidad*, además de una histórica a lo que *de facto* ha sido la lógica. Luis la abordó con gran tenacidad y con procedimientos distintos en las dos etapas diferenciables de su docencia e investigación: una primera, entre 1980 y 1999, en el ámbito de la teoría y la historia de la lógica formal, y otra desde la teoría de la argumentación entre el año 2001 y el 2022. Pero siempre desarrollo sus aproximaciones de manera rigurosa, dentro de la tradición analítica, armado con dos procedimientos principales, a saber, el análisis lógico y la explicación histórico-retrospectiva, sin atender planteamientos y procedimientos historicistas, histórico-hermenéuticos o fenomenológicos. De su traducción de Georg H. Wright [*Explanation and understanding*, 1971], *Explicación y comprensión* (Alianza, 1980), sólo adoptó en su primera época una idea de intencionalidad fáctica e implícita, que desapareció en la segunda época.

Por eso, Luis fue siempre y ante todo un teórico e historiador de la lógica, que hizo historia, no tanto de historiador, sino de teórico que busca los procedimientos propios de la lógica filosófica actual. Este objeto formal lógico-filosófico, que imprimió a su investigación y a su composición de materiales didácticos en historia de la lógica, no resta importancia a su aportación en ese campo.

En su primera etapa, destaca la reflexión historiográfica de Luis, sus valiosas antologías de textos, y sus estudios históricos sobre la lógica formal, y, en la segunda etapa, además de sus trabajos sobre teoría de la argumentación, su estudio histórico de los que consideraba sus tres momentos constituyentes, y sus antologías de textos canónicos sobre la misma.

En efecto, en la primera mitad de los 80, su aportación como historiador fue a la historiografía de la lógica formal. Se posicionó ante las dos tradiciones

historiográficas que a su juicio ocupaban entonces el espacio de la historia de la lógica.

Por un lado, la historiografía filosófica que se practicaba dentro de la filosofía, tomando como base la lógica aristotélica, e interpretando desde dentro de ella los avances en la formalización de los operadores lógicos y en la creación de sistemas deductivos. Entre las muestras más notables de esta historiografía tradicional, de la segunda mitad del siglo XIX, cabe mencionar la obra de Carl Prantl (Leipzig, 1855-1870), pero también las referencias contenidas en historias de la filosofía, como las de Überweg (Berlín, 1863), Janet o Séailles (París, 1887). Esta historiografía filosófica de la lógica había pervivido en el siglo XX a ravés de Adamson (Edimburgh, 1911), Veacht y Jacobi (años 50 y 60), y, a finales de los 70, a través de la Historia de la lógica de Anton Dumitriu (1969; 1975, 1977) versión inglesa corregida y aumentada.

Por otro lado, había entonces una historiografía científica de la lógica, a la que Vega denominaba “disciplinar” o “moderna”. Esta historiografía practicaba una historia científica de la lógica como si esta fuera una ciencia matemática, por lo que excluía de su objeto las lógicas filosóficas. De hecho, sus cultivadores disponían de un dominio profesional de los sistemas de lógica formal. Esta historiografía científica de la lógica tomaba como base el avance de la formalización y de la creación de sistemas deductivos, en particular, el sistema de Frege, y su mejor formulación en PM de Russell y Whitehead. Esta historiografía habría tenido su origen en Scholz (Berlín, 1931) y Lukasiewicz (Varsovia, 1934, 1939; Oxford, 1951), y ejemplos conocidos en Bochénski (1951, 1956), Mates (1953), W. y M. Kneale (1962), Kotarbinski (1964), Prior (1967)

Si Vicente Muñoz Delgado -el historiador de la lógica medieval, renacentista y barroca en España-, había presentado la Historia de Dimitriu en su trabajo *Consideraciones sobre la lógica y su historia* (El Basilisco, 6, 1979), Luis Vega lo hacía del lado de los Kneale en su ponencia *De la condición de la lógica y el ejercicio de su historia* (Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía: Salamanca, octubre 1984; publicado en 1986).

En la primera mitad de los 80, proponía Vega una historiografía analítica -dando entrada al concepto de intencionalidad, de Wright-, crítica, contextualizada sociocultural e institucionalmente, interdisciplinar, desarrollada dentro de un programa de investigación y por equipos bien coordinados y competentes. Al no existir estas dos últimas condiciones, proponía ir preparando el terreno con tres estrategias, ante todo dilucidar cuestiones especialmente problemáticas, también la preparación y crítica de fuentes, y, en fin, la contextualización sociocultural e institucional de trabajos centrados en lógicos u obras particulares.

De los trabajos sobre historia de la lógica, que Luis publicó en su primer período, más formalista, mencionaré los principales: “Lógica sin teoría: una interpretación del análisis medieval de ...se sigue lógicamente de...” (*I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Madrid, 1993; publicado en Madrid, 1997, pp. 140-142); *Una guía de historia de la lógica* (Uned, 1996, 271 páginas); “El desarrollo de la lógica en el siglo XX” (*Ágora*, 18, 1999, 5-32); y *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media* (Uned, 1999). Pertenece también a esta primera época, su valiosa antología de textos *Lecturas de lógica* (UNED, 1986).

Aunque fueron publicados en la segunda etapa de la obra de Luis, por su temática y por su punto de vista formalista, se inscriben a mi juicio también en esta primera sus trabajos sobre historia de la lógica contemporánea en España, donde se compromete teóricamente con su propia circunstancia histórica. Vega consideró

escandalosa y lamentable la pobre y tardía recepción española de lógica formal - tanto en el ámbito filosófico, como en el matemático-, en trabajos como “La lógica en España (1890-1930): desencuentros” (teorema, 1-2, 2001), “Ventura Reyes Prósper (1863-1922) y la introducción de la nueva lógica en España” (Asclepio, 54, 2002, 181-210); y fue especialmente crítico y beligerante con la retórica antiformalista de Ortega, de la que se habría resentido no sólo el maestro, sino también su escuela y la filosofía oficial por ella irradiada, en su artículo “La “Escuela de Madrid”. Notas sobre una desgracia” (Revista de Filosofía, 28, 2003, 33-58). No escatimó en cambio elogios para Manuel Sacristán y su aportación a la filosofía de la lógica y a la docencia de la lógica formal, en colaboraciones como “Sobre el lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España (*Donde no habita el olvido: en el 40 aniversario de la publicación de “Introducción a la lógica y al análisis formal” de Manuel Sacristán Luzón*, coord. por Lluís Alegret i Biosca, Salvador López Arnal, 2005, 19-50), y “Lógica y filosofía de la lógica en la obra de Manuel Sacristán” (*El legado de un maestro*, 2007). Menciono estos trabajos básicos en el presente, si bien sus conclusiones no me parecen definitivas, sino necesitadas de revisión historiográfica. En fin, con Paula Olmos publicó un estudio de “La recepción de Gödel en España” (Endoxa, 17, 2004, 379-416).

Se diría que, coincidiendo con el cambio de siglo y de milenio, Luis decidió la cuestión de la *logicidad* identificando la lógica filosófica con una teoría de la argumentación neodialéctica entre la lógica y la retórica, que ya no podía plantearse a su juicio en los términos aristotélicos del *Órgano* y su tríada analíticos, tópicos y elencos sofísticos. Este giro de la lógica formal a la lógica informal se consumó en algún momento entre la publicación de *Artes de la razón (Una historia de la demostración en la Edad Media)* (UNED, 1999), y *Si de argumentar se trata* (Montesinos, 2003).

La razón de este giro fue tal vez -así lo sugiere López Arnal-, una larga elaboración intelectual, consiguiente a su traducción del libro de Geoffrey Lloyd [*Polarity and analogy. Two types of argumentation in the early Greek thought* (1966)], *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (Taurus, 1987). Por otra parte, la lectura de Vaz Ferreira le había inculcado que una cosa es el sujeto pensante y otra el *homo arguens* de carne y hueso, condicionado psicosocialmente, cultural y epocalmente, que por lo mismo no siempre piensa correctamente, sino que comete parallogismos.

A posteriori, Luis justificó su giro desde la lógica a la teoría de la argumentación con dos razones: porque la lógica específica del logos filosófico, la lógica filosófica, es la teoría de la argumentación; y por el lamentable estado del discurso público, con cuya mejora estaba comprometido como profesor y filósofo. Acompañó además a este giro de Luis, su compromiso práctico con el desarrollo y la implantación de un programa interdisciplinar de teoría de la argumentación, mediante grupos de investigación bien coordinados y competentes, y a través de instituciones que lo hicieran efectivo, no sólo en España, sino en la koiné cultural y filosófica iberoamericana. No tengo tiempo para ponderar aquí la importancia de logros como la Revista Iberoamericana de argumentación, los grupos y los proyectos de investigación implementados, el master de lógica y argumentación organizado con Mara Manzano en la Universidad de Salamanca, y la conexión de dicho programa con otros afines del mundo filosófico y cultural iberoamericano.

En su obra posterior a su giro hacia la lógica informal, teorizó sobre la argumentación y practicó una singular historiografía de filósofo de la lógica que intentaba explicar retrospectivamente la situación presente de la teoría de la

argumentación, a fin de iluminar su futuro. Suponía en definitiva que hay demasiada discontinuidad y contingencia en los sucesos históricos, para pretender algo más que explicar cómo hemos llegado al presente (Toulmin 2004, p. 112). Siguió además preparando antologías de textos canónicos de teoría de la argumentación, como anteriormente las había preparado de textos canónicos de la lógica formal.

Sus principales publicaciones sobre teoría de la argumentación son *Si de argumentar se trata* (Montesinos, 1ª ed. 2003; 2ª ed. 2007), sus contribuciones al *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (Trotta, 2011), *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas* (Palestra Editores, 2015), *La fauna de las falacias* (Trotta, 2013) y *La naturaleza de las falacias* (Palestra 2021). Sus antologías de textos publicadas son sus artículos en la Revista Iberoamericana de Argumentación, “Archivo histórico de Textos” (RIA, 1, 2010; 2, 2011; V, 2012), y su último libro publicado en vida *La teoría de la argumentación en sus textos* (2022), en el que incluye un texto del uruguayo Vaz Ferreira, “Pensar por sistemas y pensar por ideas a tener en cuenta”, otro del uruguayo afincado en México, Carlos Pereda, “La argumentación en cuanto práctica”, y un significativo texto suyo, “Por qué hacerlo bien si de argumentar se trata”.

La historiografía de la teoría de la argumentación, que practicó Luis en *La argumentación en la historia. Tres momentos constituyentes*, (2019), se caracteriza ante todo por atender tanto a la dimensión teórica, como a la práctica del argüir y argumentar, y al contexto sociocultural e institucional de las mismas. Esta historia contextualizada, que no es sólo de teorías, doctrinas o ideas, sino también de instituciones, movimientos y procesos sociales, tiene un carácter interdisciplinar. Además, es una historiografía con un punto de vista “tectónico”, que atiende entornos, estratos y movimientos evolutivos más que individuos y sus escritos, aunque algunos sean fundamentales (Protágoras, Aristóteles / Abelardo / los tres del canon moderno: Perelman, Toulmin, Hamblin). En tercer lugar, es una historiografía regida metodológicamente por la discontinuidad, que no busca reconstruir un proceso y su continuidad, sino que atiende a “momentos o tiempos constituyentes”.

A su juicio, en el caso de la argumentación son tres los momentos constituyentes: fundacional (ss. V-IV antigua Grecia); de ejercicio como cultura y profesión en la Edad Media (ss. XII-XIV); de eclosión moderna, (2ª mitad del s. XX). Se trata, en fin, de una historiografía que adopta “un abordaje y un estilo narrativo propio” al estudiar y presentar cada momento constitutivo, debido entre otras cosas a la disparidad del material histórico disponible para reconstruirla; y que cuida la bibliografía y la pluralidad de los puntos de vista a considerar en el tema.

Esta historiografía supone una distinción analítica de tres niveles argumentativos: “argüir”, “argumentar”, y “teorizar sobre la argumentación”. Argüir es una actividad humana básica, de nivel 0, tan natural como el habla, o, si se quiere, una competencia psicosocial que encontramos en todas las épocas y civilizaciones humanas, aunque pueda tener modulaciones culturales. Argumentar es una técnica o habilidad no natural sino aprendida, de nivel 1 metadiscursivo, que puede tener procedimientos y funcionalidades distintas, y que constituye el objeto de estudio de la historia de la argumentación. Teorizar sobre la argumentación es un nivel 2 metateórico de discernimiento y sistematización con respecto a las técnicas y procedimientos argumentativos. La interacción de estos niveles varía históricamente, y desde luego permite “marcar la singularidad de la fundación griega frente a otras culturas antiguas o primitivas, p. ej., Lozi o del nivel 1; China o

India o de los niveles 1-2; y Grecia, o de los niveles 1-3. Y señalar la singularidad griega por llevar a plenitud los niveles 1-3.

Esta historiografía habla de la eclosión de la contemporánea teoría de la argumentación, pues considera que ha surgido de manera inesperada y autónoma como un fenómeno académico y más allá como un movimiento cultural.

La moderna teoría de la argumentación se ha gestado en un proceso complejo, tanto desde el punto de vista históricocultural como socioinstitucional en los años 60 y 70, para nacer por entonces de manera múltiple en diversos programas y movimientos. Algunos de estos programas son centrales y constituyentes, a saber, a) teóricos de Expresión y Comunicación, Nueva Retórica (e.g. Brockriede, Ehninger); b) Lógica informal (Blair, Johnson); c) Pragmadiálctica (v. Eemeren, Grootendorst). Otros son entreverados, como el pensamiento crítico. Otros son colaterales, como el Análisis del discurso, la argumentación en la lengua. Además, hay orientaciones subsidiarias, como Lógica pragmática, Lógica discursiva.

En los años 80 observa Luis indicios de desarrollos de la teoría de la argumentación como disciplina. Ante todo, los hay socioinstitucionales, como la existencia de asociaciones, congresos, revistas, etc. Además, en esos años se desarrolla cierta conciencia de la disciplina, que se manifiesta en la aceptación de un canon. Ante la aceptación de tres autores básicos: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca 1958 *Traité de l'argumentation. La nouvelle Rhétorique*, S. Toulmin 1958 *The uses of argument*, Ch. Hamblin 1970 *Fallacies*. Se acepta además que hay tres perspectivas en la teoría de la argumentación, a saber, la lógica, la dialéctica, y la retórica, que atienden respectivamente al argumento como producto, a la argumentación como proceso regulado de debate, y a la argumentación como interacción personal entre un agente discursivo y un auditorio.

Esta historiografía reconoce distintas tradiciones e idearios en el trasfondo de la disciplina teoría de la argumentación, a saber, la *Ilustración cívica* y programas de reforma educativa con proyección sobre el discurso público y la participación ciudadana (J. Dewey ...), la *Ilustración humanista europea* (Perelman, Toulmin) enfrentada a los absolutismos doctrinarios y autoritarismos sociopolíticos, o la Tradición del debate escolar normalizado. Así mismo tiene en cuenta esta historiografía distintas coyunturas escolares, como las Discusiones de los años 60 en los campus (e.g. Howard Kahane).

La ilustración cívica norteamericana, enraizada en ideas educativas y en prácticas del debate escolar de larga data, tiene dos tradiciones: una es más bien ideológica y programática, la otra además se plasma en ciertas prácticas escolares. La primera discurre a partir de la "progressive education" avanzada por John Dewey. Se centra en la formación de un pensamiento reflexivo que consiste, según Dewey (1910), en «el examen activo, persistente y cuidadoso de toda creencia o presunta forma de conocimiento a la luz de los fundamentos que la sostienen y de las conclusiones a las que tiende». El programa busca desarrollar las derivaciones y proyecciones educativas de unos supuestos científicos psicológicos y de pedagogía experimental, y aspira a la reconstrucción social y política de la ciudadanía por medio de la educación. Llegará a propiciar la formulación temprana de una primicia de lo que será el "Critical Thinking"

Son propósitos compartidos por la tradición pareja de las prácticas escolares impulsadas por el Teachers College de la Universidad de Columbia, si bien en este caso aún es mayor la proyección hacia la educación cívica y son más claras sus implicaciones sociales y políticas. Como ponen de relieve J. Robert Cox y Charles

Arthur Willard (1982) al pasar revista a los manuales de argumentación de los años 30-60 en medios escolares de Comunicación y Retórica, su orientación guardaba correspondencia con los ideales cívicos de la democracia liberal. Su descripción del argumento «parecía idealmente adaptada a los supuestos de la democracia liberal. La argumentación era un método práctico (techne) disponible para los participantes en el mercado de las controversias políticas, sociales y judiciales» (*Advances...*, Introd., p. xx).

La ilustración humanista puede considerarse una reacción ilustrada frente a la violencia física y discursiva que rodea la II Guerra Mundial, así como sus precuelas y secuelas de prácticas políticas totalitarias de la vida social y manipuladoras del discurso público. Se aprecia en diversas muestras que cubren el espectro ideológico político desde la derecha conservadora hasta la izquierda progresista – pongamos por caso, desde Karl Popper o Raymond Aron hasta Theodor Adorno o Isaac Deutscher, pasando por la inclasificable Hannah Arendt. Pero también tiene claras manifestaciones en nuestros protagonistas iniciales, en Perelman & Olbrechts-Tyteca y Toulmin especialmente, hasta el punto de que en todos ellos se traslucen señales de una filosofía humanista subyacente que afirma la dignidad y la autonomía de los seres humanos como agentes capaces de comunicación y de autodeterminación crítica y responsable tanto en el plano de la razón teórica como en el terreno de la razón práctica. Vindicación de la sociedad abierta frente a sociedades cerradas por el absolutismo, el autoritarismo o el totalitarismo.

Hay otras muestras ilustradas colaterales en los años 30-60, como la del Círculo de Viena que convierte el discurso científico como modelo de racionalidad pública, o la Cultura lógica (Lvov-Varsovia) que aspiraba a una educación racional y pragmática de la sociedad

No considera esta historiografía que la teoría de la argumentación represente “un cambio de paradigma en nuestra concepción de la racionalidad”, ni que estemos en la “Edad de la Sinrazón”. No aceptaba Luis polaridades absolutas o maximalistas. Más bien, reivindicaba “un mundo no ya de la Razón o de la Sinrazón, sino de las razones. Un mundo que será tanto mejor cuanto más plurales y diversas fueran las razones en juego, amén de ser más públicas. No sería un mundo dado, sino a construir, por agentes “con la dotación discursiva e intencional apropiada”, y de un “medio propicio para su ejercicio y reconocimiento”. De ahí la necesidad de la nueva ilustración humanista europea que ilumina y educa el pensamiento mediante la teoría de la argumentación. Parafraseando a Kant, Luis proponía «*Argüere aude!*» como lema de esta nueva ilustración.

Luis era de los investigadores que sienten la necesidad de reescribir el libro que acaban de publicar, por lo que sus principales obras tuvieron su secuela. Precisamente, la última vez que supe de Luis, en marzo del 2022, estaba trabajando en una edición revisada y ampliada de *La argumentación en la historia...*, que no pretendía ser una historia procesual, cronológica, de la teoría de la argumentación. Estábamos poniendo en marcha la revista digital *Hitos* y su primer número, que era un monográfico dedicado a la filosofía española y su historiografía. No sólo se congratuló por la iniciativa, Luis aceptó formar parte del comité científico de la revista y la invitación a publicar un texto sobre historiografía de la lógica en España. Nos envió su antología de textos, *La teoría de la argumentación en sus textos* (Palestra 2022), que acababa de salir y desde la revista nos comprometimos a reseñarla. Pensábamos contactarle, para comentar la marcha de su artículo para *Hitos*, cuando topé en los medios con la inesperada noticia de su fallecimiento,

que lamenté profundamente. Verdaderamente es un consuelo saber que el legado de Luis Vega tiene sus continuadores en varios grupos, como el formado en torno a la *Revista Iberoamericana de Argumentación*, que dirige el profesor Hubert Marraud.

INÉDITOS

**Luis Araquistáin. “El pensamiento español contemporáneo”.
Londres, junio de 1949. Edición de *Gerardo Bolado*.**

***“El pensamiento español contemporáneo” (Londres, junio de 1949),
de Luis Araquistáin***

Gerardo Bolado
SCHEFE
ORCID:0000-0001-7338-9246

Presentamos aquí la última versión del artículo de Luis Araquistáin, “El pensamiento español contemporáneo”, revisada a pluma por su autor en junio de 1949, cuando todavía residía en Londres. Si hacemos caso de su correspondencia de los años 50, Araquistáin escribió ese artículo a instancias de Julián Gorkin, que se afincaba entonces en París y era miembro fundador del “Movimiento por los Estados Unidos de Europa”. Gorkin proyectaba incluir ese escrito de Araquistáin en un monográfico sobre España, coordinado por él en la revista *Le Temps Modernes*, pero que fue rechazado por los directores de esa revista francesa, Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty, y quedó sin publicar. En carta de julio de 1950, le comunicó Gorkin la mala suerte de ese monográfico, citándole además el comentario crítico que mereció su artículo:

El extenso texto de Araquistáin sobre el pensamiento español contiene cosas importantes, pero no puede decirse que esté a punto, además, esas cosas se encuentran un tanto perdidas entre análisis vagos o puntos de vista aventurados.¹

Las circunstancias y motivos que le llevaron a replantearse completar ese artículo sobre el pensamiento español contemporáneo, en distintos períodos de los años 50, aparecen en la correspondencia de Araquistáin con Gorkin, mejor que en ninguna otra. En agosto de 1954, por ejemplo, Gorkin le sugirió, para un curso de verano en Chile, “el tema que tan bien conoce sobre la formación del pensamiento contemporáneo español y la influencia del krausismo, tal y como usted lo desarrolló en aquel magnífico ensayo que me mandó hace unos años”². Se refería obviamente el director de *Cuadernos* al texto del 49, rechazado por la revista de Sartre. Araquistáin se proponía entonces revisar su tratamiento del krausismo, de Unamuno y de Ortega³ en ese artículo; pero no llegó a avanzar en tales propósitos.

En 1956 se reavivó en Araquistáin la intención de retomar su texto sobre el pensamiento español contemporáneo por varios motivos, entre otros, el fallecimiento de Ortega⁴, la lectura

¹ “Le grand texte d'Araquistain sur la pensee espagnole contient des choses importantes, amis on en peut pas dire qu'il soit au point, et ces choses se trouvent un peu perdues au milieu d'analyses floues ou des vues cavalieres.” (AHN: Diversos_Araquistáin, legajo 30, carta de Gorkin a Araquistáin, París, 11 de julio de 1950). El uso de la palabra “cavalieres” tal vez aludía a su procedencia ideológica “caballerista”.

² AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta de Gorkin a Araquistáin, París, 5 agosto de 1954. Se trataba de un curso de 20 días, que iba a tener lugar en enero de 1955.

³ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta de Araquistáin a Gorkin desde Ginebra, del 10 de octubre de 1954.

⁴ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta De Araquistáin desde ginebra a Gorkin 7 febrero 1956. Gorkin le contestó enseguida animándole a hacerlo (AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta de Gorkin a Araquistáin, 8 febrero de 1956)

del libro de Arturo Ardao *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*⁵ (México, FCE, 1950), o la petición del Gobernador de Puerto Rico, Luis Muñoz Marín, de que impartiera un curso sobre ese tema en la Universidad de Puerto Rico. Y así se lo comunicó a Gorkin, por ejemplo, en abril de 1956, quien le contestó animándole a ampliar su escrito del 49, que podía convertirse a su juicio en un "pequeño volumen" necesario y fácilmente publicable:

Varias veces le he indicado a Ud. que convendría ampliar aquel trabajo que hizo sobre el pensamiento español contemporáneo. Creo que si lo amplía usted como dice, podrá hacer un pequeño volumen que encontrará fácilmente editor en Buenos Aires, y quizá incluso en Francia. En este momento nos interesa mucho a los españoles hacer trabajos de este tipo para que se nos conozca como es debido.⁶

El entusiasmo le llevo a Araquistáin a contestar inmediatamente a Gorkin confirmándoles que estaba trabajando en el artículo que podía convertirse en un gran libro. Y plantea un tema que será recurrente desde entonces, a saber, para hacer ese libro sobre el pensamiento español contemporáneo, necesita financiación mediante alguna subvención o beca:

El pensamiento español puede convertirse en todo un señor libro, a juzgar por la materia y por el fervor con que lo voy rehaciendo. Yo tengo bastantes libros de los que necesito, en los libreros de lance de España voy encontrando algunos más, pero como me faltan no pocos que están agotadas hace tiempo y en estas bibliotecas apenas hay nada de lo que necesito, no tendré más remedio que pasar unas semanas en esa Bibliothèque Nationale o acaso en el Museo Británico. Creo que valdrá la pena este esfuerzo y dispendio, porque el asunto lo merece en sí y además por estar casi virgen. Se me está despertando o mejor dicho madurando una vocación, algo alarmante, de historiador...⁷

La respuesta de Gorkin, en la que le manifestaba su deseo de leer pronto la nueva versión ampliada de la obra, le obligó a hacer ulteriores precisiones. Araquistáin agradecía ahora la crítica de los editores de *Les Temps Modernes*, y la no publicación de "El pensamiento español contemporáneo" (1949), y precisaba que la tarea de ponerlo a punto requeriría bastante tiempo:

No va a ser tan pronto como usted amablemente desea leer el texto completo de "El pensamiento español contemporáneo", pues para completarlo necesito meter muchísima más materia de la que había en el trabajo que hice para la revista de Sartre. Ahora les agradezco que no lo publicaran, pues además de muy incompleto, era excesivamente precipitado.⁸

En la correspondencia que se conserva entre junio de 1956 y su fallecimiento, Araquistáin reitera que sigue trabajando en su historia del pensamiento español contemporáneo, a pesar del tedio⁹ que le produce y de las dudas que le genera su pobreza ideológica¹⁰; reitera además que para completar esos trabajos necesita financiación. En su carta a Gorkin de 26 de abril de 1956,

⁵ "La lectura de esa obra [el libro de Arturo Ardao] ha reavivado mi interés por aquel trabajo, que, por iniciativa de usted, gran comadrón mío en mi labor de estos años, escribí sobre un siglo de pensamiento español, y que estoy revisando y ampliando muy considerablemente." (AHN: Legajo 30, carta de Araquistáin a Gorkin, Ginebra 5 de abril de 1956)

⁶ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta de Gorkin a Araquistáin desde París, el 6 de abril de 1956.

⁷ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, Araquistáin a Gorkin desde Ginebra, el 7 de abril de 1956.

⁸ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, Araquistáin a Gorkin desde Ginebra, el 26 de abril de 1956. Gorkin le había escrito el 23 de abril 56: "Espero poder leer pronto el texto completo de su trabajo "El pensamiento español contemporáneo". Creo que en estos momentos tiene grandes posibilidades." (Ibid.). En su carta de 26 de abril, Araquistáin toca un tema recurrente desde entonces, a saber, la necesidad de libros y de visitar bibliotecas, la Biblioteca nacional francesa en París o el Museo británico en Londres. No se plantea visitar bibliotecas españolas, pues no se siente "psicológicamente" preparado para entrar en la España de Franco.

⁹ "... el trabajo cada más voluminoso sobre el maldito Pensamiento español, y la verdad es, lo digo con vergüenza, que todavía no he leído su libro." (AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, Araquistáin a Gorkin desde Ginebra, 12 de diciembre de 1956)

¹⁰ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, Araquistáin a Gorkin desde Ginebra el 4 febrero de 1957, sobre la pobreza ideológica del pensamiento español: "Se lo digo porque varios de ellos [sobre el tema, ¿Ha quedado superado el marxismo?"] son los que pensaba tratar en mi proyectada gira de conferencias por América en vez del tema del "Pensamiento español contemporáneo", creyendo que tal tema, por su pobreza ideológica, sería poco ameno e interesante para el público hispanoamericano."

por ejemplo, Araquistáin concreta que necesita una subvención o beca, para conseguir libros, investigar en bibliotecas, como la Nacional francesa en París o el Museo británico en Londres, y disponer de tiempo y tranquilidad para analizar esas fuentes, reflexionar y redactar. No se plantea visitar bibliotecas españolas, pues no se siente “psicológicamente” preparado para entrar en la España de Franco. Todavía meses antes de morir le recordó a Gorkin que necesitaba algún tipo de apoyo económico, para poder dedicarse plenamente a completar su pensamiento español contemporáneo, que vincula a una gira de cursos y conferencias por Hispanoamérica:

Después de este libro [la recopilación de artículos “El imperialismo soviético y la guerra de España”] quisiera ocuparme seriamente de terminar *El pensamiento español contemporáneo*, que como usted recordará lo empecé por iniciativa suya con el frustrado artículo para la revista de Sartre. Y una vez terminado iría a América para dar las conferencias prometidas en Puerto Rico y otros países. Pero como le dije estoy empantanado porque necesitaría trabajar entre seis meses y un año en las bibliotecas de Londres y París, donde hay muchos de los libros que hacen falta y que aquí no se encuentran. Desgraciadamente no puedo sufragar con lo que me dan mis colaboraciones los gastos de estancia en estas ciudades. Si fuera posible obtener una beca para completar esos estudios, el problema quedaría resuelto. Como Usted me indicó algo cuando estuve en París, me tomo la libertad de volver sobre el asunto.¹¹

Sorprendido por el insospechado fin de su vida, Luis Araquistáin no llegó a revisar su artículo “El pensamiento español contemporáneo” (Londres, junio 1949), como había anunciado repetidamente en su correspondencia de los años 50. Tampoco dejó preparado un libro, titulado *El pensamiento español contemporáneo*, que recopilara sus artículos sobre esa temática. Sin embargo, la Editorial Losada publicó en 1962 un libro póstumo de Luis Araquistáin, titulado *El pensamiento español contemporáneo*, que es en realidad un volumen impulsado y financiado por Julián Gorkin desde la revista *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*. Ese libro se compone de tres textos de Araquistáin, escritos entre 1944 y 1953, que seleccionó el propio Gorkin, a saber, “Supervivencias de la Iberia primitiva en la España contemporánea” (Londres, 1944), “I. El pensamiento español contemporáneo” (Londres, 1949), y “España ante la idea sociológica del Estado” (París, 1953). Lleva además un prólogo de Luis Jiménez de Asúa.

El capítulo I de *El pensamiento español contemporáneo* (Losada, 1962), titulado “El pensamiento español contemporáneo”, es el artículo que escribió Araquistáin en 1949 para la revista *Les Temps Modernes*. Entre sus papeles¹², se conservan cuatro copias mecanografiadas del texto de dicho capítulo, que deben ser de los años 50; sin embargo, es el mismo texto que firmó Araquistáin el mes de junio de 1949, en Londres¹³, pero sin tener en cuenta las últimas correcciones manuscritas que contiene este último. Estas correcciones tenían la intención de moderar sus alusiones críticas a la filosofía francesa y, sobre todo, sus descalificaciones más gruesas del Estado franquista, pues iban a ser publicadas en un medio francés.

Sólo el texto de la “Introducción”¹⁴, de este capítulo “I. El pensamiento español contemporáneo” del libro, editado por Losada en 1962, es una ampliación ulterior de la breve introducción, que aparece en el texto revisado y firmado en junio del 49.

En sentido estricto, el artículo “El pensamiento español contemporáneo” (1949) es el único, de los escritos por Araquistáin sobre ese tema, que puede considerarse un texto de historia reciente del pensamiento español. La versión revisada y firmada por Araquistáin en Londres, es la última y definitiva de este texto, y debería ser la publicada, teniendo en cuenta las correcciones introducidas a pluma por su autor, en una edición académica de este artículo. Por eso, en este número de *Hitos*, publicamos las copias del manuscrito original que se conserva entre los papeles de Araquistáin, en el Archivo Histórico Nacional, en los legajos que acabamos de indicar.

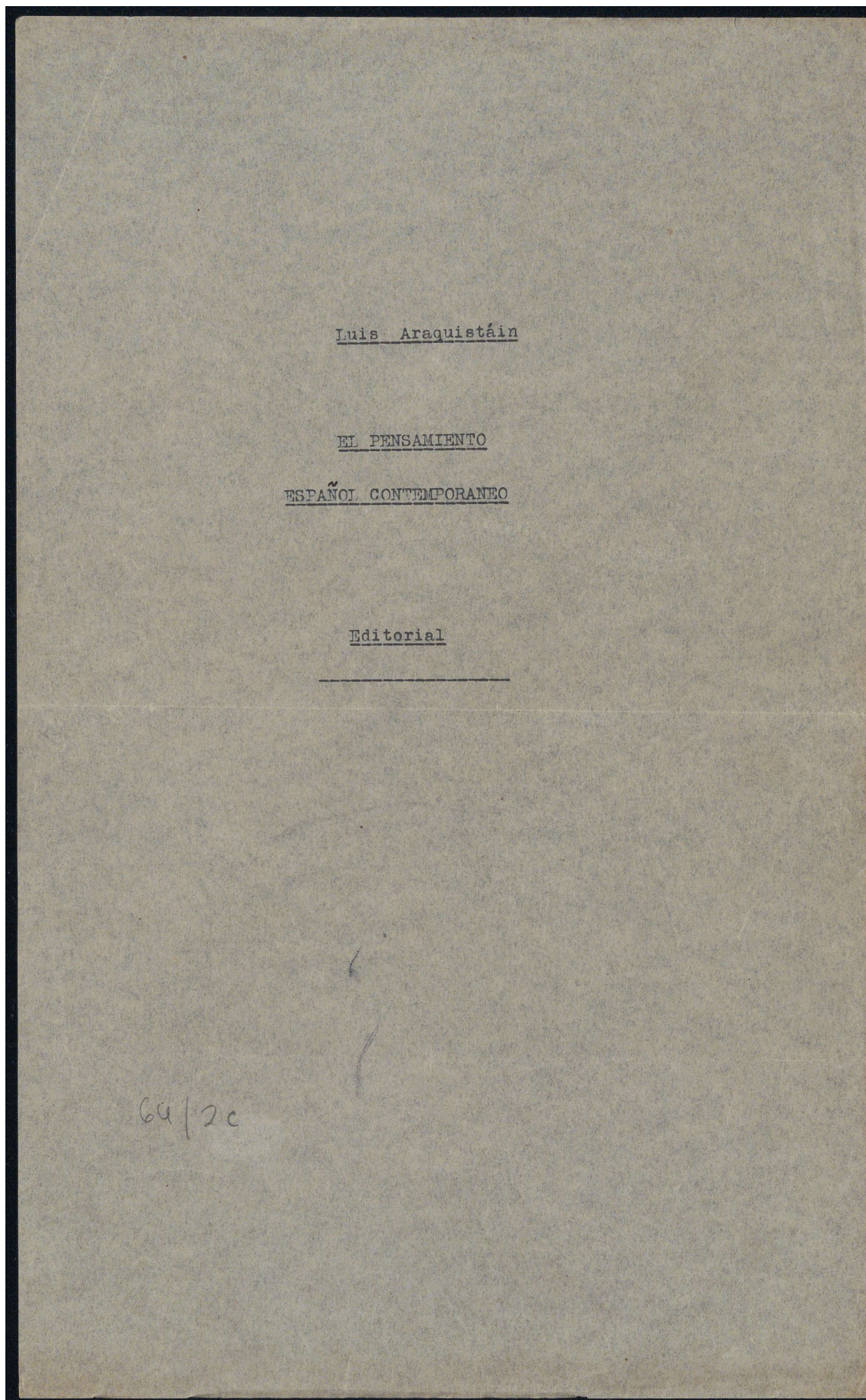
Terminamos agradeciendo al Archivo Histórico Nacional, en particular a la señora María del Carmen Carmona Núñez por habernos facilitado el acceso a estos papeles de Araquistáin, la obtención de sus copias, y el permiso para reproducirlos en esta publicación.

¹¹ AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 30, carta de Araquistáin a Gorkin desde Ginebra, 3 marzo de 1959.

¹² AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 64/2a-b.

¹³ Se conserva también entre sus papeles. AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 64/2c. Imágenes de este texto revisado han sido publicadas en la revista *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n°2, 2023.

¹⁴ Está incluida también en los papeles. AHN: Diversos-Araquistáin, legajo 64/1



Luis Araquistáin

EL PENSAMIENTO
ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO

Editorial

64/2c

Influencia Francesa Por Luis Araquistain.

~~Una Revolución Filosófica de Palacio~~

omnipotente
y con una
sociedad á
él sometida.

En una filosofía así, lo que interesa, históricamente, no es la verdad absoluta que pretende contener, y eso todas lo pretenden, sino su verdad relativa o pragmática, es decir, su influencia en una sociedad y una época determinadas, "como si" esa "verdad" fuera cierta, en el sentido de la filosofía de las ficciones de Hans Vaihinger, y el hecho de por qué fué esa filosofía, y no otra, la que influyó allí y entonces, haciendo historia o sucumbiendo a las fuerzas profundas e irracionales de la historia, por no haber acertado a comprenderlas o no haber sabido dominarlas. En este caso, pues, nos interesa especialmente la filosofía española contemporánea, en última instancia, como fenómeno sociológico.

En cuanto al tiempo, tratándose del pensamiento contemporáneo, debiera limitarse a lo que va del siglo XX; pero, aparte la pobreza filosófica de este período, como luego veremos, casi todo lo poco que florece y lo que más influye todavía en la vida social y política de España en el primer tercio del siglo XX son las supervivencias y derivaciones del Krausismo. Será necesario, por lo tanto, bosquejar este movimiento filosófico en España, uno de los más peregrinos y poderosos de Europa.

* *

1 ya

2.

España. En 1627 Jansen había visitado varias universidades españolas por encargo de la de Lovaina donde profesaba, dándoles la voz de alarma ante el creciente predominio de los jesuitas en los centros de enseñanza superior, y fué recibido con mucha simpatía (1). A fines del siglo XVIII, casi todo el alto clero español era jansenista, o sea enemigo de los jesuitas, y cuando éstos fueron expulsados de España y disuelta la Compañía en 1767, casi todos los obispos consultados aprobaron la conducta dracónica del gobierno. No fueron tan severos con los jesuitas los republicanos de 1931; pero fué infinitamente mayor la piedra de escándalo contra ellos por su supuesta "persecución" religiosa.

numerosos

Los grandes ministros de Carlos III y IV, Roda, Floridablanca, Aranda y Campomanes, así como aristócratas, escritores, profesores universitarios y clérigos, eran enciclopedistas y aun volterianos, sin dejar de ser externamente católicos; muchos de esos hombres civiles estaban afiliados a la masonería. El catolicismo era la máscara, y el enciclopedismo o libre pensamiento, el rostro. Nunca, salvo durante la República en 1873 y 1931, fué el Estado español tan independiente de la Iglesia de Roma, no sólo en punto a sus regalías o derechos peculiares, sino también en cuanto a pensamiento filosófico (2).

números

La Revolución francesa y la invasión napoleónica en 1808 detienen este proceso de infiltración intelectual y política, pero no le anulan. En realidad, la constitución de Cádiz de 1812 es casi un calco de la francesa de 1791, y para atacar y desacreditar a la primera, el obispo Fray Rafael Velez no se le ocurrió cosa mejor que publicar ambas a dos columnas en su frenético libro Apología del Altar y del Trono (Madrid, 1818, tomo II, páginas 174-195). Y las sesiones de las Cortes de Cádiz, como las del parlamento de París veinte años antes, estaban espiritualmente presididas por las sombras de Rousseau, Mably y tantos otros, sin perjuicio de que los oradores españoles, por táctica prudente -otra vez la duplicidad del rostro y la máscara-, repudiasen ostensiblemente con frecuencia esos números que tanto adoraban en el secreto de sus conciencias. Durante el ominoso reinado de Fernando VII (1814-1833), salvo el interregno constitucional de 1820-23, la influencia francesa desaparece de España y sólo sobrevive en los emigrados que buscan refugio en Francia e Inglaterra, huyendo de las horcas fernandinas. La fusión del trono y el altar es ya completa, como quería el Padre Velez. Mejor dicho, el trono se somete íntegra y servilmente a la Iglesia, como en tiempos de los últimos Austrias españoles. Un Borbón, el abyecto Fernando VII, traiciona a sus antepasados del siglo XVIII y se pasa con armas y bagajes al tipo de Estado austriaco, enemigo histórico de la dinastía borbónica en Francia y en España. La vieja Escolástica española, más intransigente que nunca y tan distinta de la relativamente tolerante y fecunda del siglo XVI -fecunda por lo menos en filosofía del derecho, singularmente del derecho internacional moderno, que nace por obra de los teólogos españoles de esa época-, levanta cabeza de nuevo, e iba a decir que por última vez, olvidándose que ha vuelto a resurgir en la España de Franco con un poder, un fanatismo y una furia de exterminio sin precedentes, ni aun durante la feroz reacción absolutista de 1823.

(1) Vicente de la Fuente: Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza, 1884-89, tomo III, página 83.

(2) Sobre la influencia francesa en este periodo y durante la guerra napoleónica en España, hasta ahora el mejor libro, no obstante su apasionada hostilidad, es el del gran escritor católico Marcelino Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, tomo III, páginas 5-491, 1ª edición de 1881, o todo el tomo VI (1930), y el tomo VII, págs. 7-98 (1932), de la segunda edición. También es muy útil, como bibliografía, el breve, pero denso ensayo de Paul Merimée, L'influence Française en Espagne au dix-huitième siècle, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", sin fecha (hacia 1936).

3.

Con la muerte del rey Fernando en 1833, hay un renacimiento liberal. La Inquisición queda abolida definitivamente en 1834. Los libros franceses pueden volver a entrar libremente en España. La filosofía francesa se pone otra vez de moda. Los manuales de historia de la filosofía francesa, como el de Damiron, andan de mano en mano, en su lengua original o adaptados a la española. Algunos se publican en español, como el Cours de l'histoire de la philosophie, de Victor Cousin, en 1847. La escuela sensualista de comienzos del siglo XIX tiene adeptos en España, entre los cuales descuella el Dr. Pedro Mata, autor de varias obras filosóficas. Las más notables son Filosofía Española y De la libertad moral y libre albedrío. Era profesor de Medicina Legal en la Universidad de Madrid y fue uno de los primeros en considerar el crimen como un estado patológico, más propio para ser tratado en manicomios que en presidios. Su materialismo radical, expuesto con gran valor y con una elocuencia extraordinaria en la cátedra, el libro y la tribuna pública, hizo gran número de prosélitos en España (1).

La escuela católica de Joseph de Maistre, de Lamennais y Bonald, contra lo que pudiera suponerse, logró poca boga en España, sin duda por sus desviaciones ontológicas y políticas de la teología tradicional. Su discípulo más brillante fue Donoso Cortés, del cual hablaremos luego. La escuela escocesa, no la del gran escéptico David Hume, naturalmente, sino la ~~escuela~~ de William Hamilton, tuvo algunos intérpretes en Barcelona, como Martí de Eixalà, autor de un compendio titulado Curso de filosofía elemental (1841), y, más tarde, el profesor Llorens de aquella Universidad. Salvo este ligero brote y el más extenso de Bentham, cuyos Tratados de legislación se publicaron en español en 1821, 5 volúmenes, y una Colección de Obras en 1841-43, 14 volúmenes, el pensamiento británico ha ejercido escasa influencia en los españoles, incluso en los perseguidos de distintas épocas que se refugiaron en aquel país, si se exceptúan el teólogo Blanco-White y el novelista Trueba Cossío, que llegaron a escribir el inglés como su propia lengua, y alguno que otro más. Fenómeno difícil de explicar, dado el carácter práctico de ambas mentalidades, como no sea por esta diferencia: porque el utilitarismo inglés se orienta siempre a un frío fin racional, y el practicismo español se pone al servicio, en último término, de alguna apasionada causa irracional o utópica; por ejemplo, en el siglo XVI, al servicio de la quimera de un imperio universal - "un monarca, un imperio y una espada", según el verso de Hernando de Acuña - y de la unidad católica del mundo, o, por lo menos, como premio de consolación, de la unidad católica de todos los españoles. A pesar de algunas afinidades, no hay psicologías más refractarias que la española y la inglesa.

De todas las escuelas francesas, la más popular en España fue la ecléctica, señaladamente en su máximo representante, Victor Cousin, tal vez, como dice Damiron, porque en su amable filosofía, entre semi-escéptica y panteísta, palpita aquel elemento poético que presta tan dulce encanto a las obras de Platón y Malebranche, y que quizás sea el fruto más durable de toda especulación filosófica mientras haya hombres de buen gusto literario, aunque no sean pensadores de oficio. Esta escuela la hizo suya el partido moderado (2) o conservador, y hablando de ella, dice Menéndez y Pelayo que "todos nuestros políticos conservadores y doctrinarios eran (y lo son todavía los que de aquella generación quedan) partidarios de ese espiritualismo recreativo, incoherente y vago, que parece nacido para solazar los ocios de ministros en desgracia y para dar barniz filosófico a las exhibiciones parlamentarias: filosofía de fácil acceso, que hasta las mujeres cultas pueden leer sin tedio". ¿Y qué más se puede pedir a una filosofía que sea algo más que logomaquia y cábala?

Por ley de los contrarios, el partido progresista, antagónico del moderado, necesitaba otra filosofía y fue a buscarla a Alemania. El emisario se llamaba Julián Sanz del Río y lo que trajo a España fue una filosofía mística: la de Krause. Era la que muchos españoles necesitaban e iba a reinar casi un siglo.

(1) El mejor estudio para este periodo es también la obra citada de Menéndez y Pelayo, tomo III, pág. 694-760, de la primera edición (1881), o tomo VII, pág. 345-407, de la segunda (1932).

(2) Sobre el jefe de ese partido, hay una biografía francesa excelente de Jean Sarrailh, Un homme d'état espagnol: Martinez

(Continuación de la nota)

4.

de la Rosa (1787-1862, Burdeos y París, 1930, publicada por la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études Hispaniques. Los españoles tenemos motivos de profundo agradecimiento hacia esa institución, que ha publicado tantas monografías magistrales sobre temas de arqueología y cultura moderna españolas. Pronto utilizaré otra del abbé Pierre Jobit, fundamental para este estudio. Paul Merimée, en el opúsculo citado, alude a otro libro que el profesor Sarrailh prepara desde hace años sobre el pensamiento español en la segunda mitad del siglo XVIII; no tengo noticia de que se haya publicado; ~~por lo menos no lo he hallado en las librerías y bibliotecas de Londres.~~ Es conmovedora la aportación de los estudiosos franceses - mucho mayor que la de los eruditos de ningún otro país en lo que va del siglo - a la historia de nuestra cultura; conmovedora y también consoladora, dada la indiferencia que los españoles, más amigos de hacer que de historiar lo hecho, sentimos por nuestro pasado. Sin esa colaboración, sin obras como la admirable e insuperable de Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne (1937), y la penetrante de Roger Labrousse, Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne (1938), para no añadir más que dos recientes a las ya mencionadas, los españoles sabríamos mucho menos sobre periodos y aspectos capitales de nuestra historia cultural.

II

LA INFLUENCIA ALEMANA: EL KRAUSISMO ~~LA INFLUENCIA ALEMANA~~~~LA INFLUENCIA ALEMANA~~
LA INFLUENCIA ALEMANA

El Krausismo español, que con el tiempo llegó a ser algo así como una filosofía del Estado, nació a la sombra de un gobierno progresista y casi por razón de Estado. A conocimiento de los españoles que avizoraban las novedades intelectuales del mundo había llegado la noticia de que en Alemania imperaba una filosofía fabulosa por sus dimensiones y su originalidad, o más bien una nueva mitología teutónica presidida por la diosa ~~la~~ razón, que eclipsaba y reducía a la nada a las demás filosofías europeas. Las primeras nociones de esos gigantes y misteriosos sistemas filosóficos entraron en España, precisamente, a través de los traductores y comentaristas franceses, pues hasta para enterarse de lo que acontecía en el resto de Europa necesitaban los españoles de la lengua francesa. ¿No era humillante para el amor propio nacional tanta dependencia? Se sabía que Monsieur Cousin hacía viajes frecuentes a las múltiples Mecas filosóficas de la sabia Alemania y que de ellos volvía cargado con tesoros de las novísimas ideas; por cierto que en uno de ellos la vigilante y perspicaz policía alemana le detuvo por sospechoso de ser carbonario, y pasó varios meses en una cárcel bien poco filosófica. ¿Por qué no imitar a Cousin y enviar un filósofo propio a beber directamente en las fuentes de aquella desconocida ciencia germanica?

La ocurrencia fue del ministro progresista Pedro Gómez de la Serna, y el emisario, como queda dicho, Sanz del Río. El aprendiz de filósofo celtíbero -había nacido en 1814 en un pueblecito de la provincia de Soria, territorio de la antigua Celtiberia- salió para Alemania en 1843. Se detuvo unos días en París y visitó a Víctor Cousin. Le bastó tan corto tiempo para averiguar que en Francia ~~"la philosophie n'y est cultivée ni avec profondeur ni avec sincérité"~~, "la filosofía no se cultiva ni con profundidad ni con sinceridad", y que Cousin, ~~"comme philosophe il a fini de perdre le peu de prestige qu'il avait e mes yeux. Je déplore chaque jour davantage l'influence que la philosophie et la science françaises (science confuse et tout extérieure) exercent parmi nous depuis d'un demi-siècle"~~, "como filósofo, ha acabado por perder el poco prestigio que tenía a mis ojos. Cada día deplozo más la influencia que la filosofía y la ciencia francesas (ciencia confusa y toda exterior) ejercen entre nosotros desde hace medio siglo". (1)

No debió ser mejor el juicio que se formó Cousin de Sanz del Río, y desde luego no le pareció bastante importante para dejarlo consignado: por lo menos el diligente Pierre Jobit no lo ha encontrado en ninguna parte. El efímero contacto entre los dos filósofos, a juzgar por las palabras del español, tuvo bien poco de fraterno. Véase ahora cómo describe e interpreta ese encuentro un padre jesuita de nuestros días: "Hay aquí un enlace interesantísimo que nos explica la trayectoria del Krausismo masónico alemán hasta parar en la pedagogía institucionista de Giner. Este enlace fue Víctor Cousin. Porque es el caso que al pasar Sanz del Río por París camino de Alemania, sin rumbo fijo,

(1) L'Abbé Pierre Jobit: Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, II, Lettres inédites de D. Julian Sanz del Río, París y Burdeos, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, 1936, pags. 81-82. El primer tomo se titula Les Educateurs de l'Espagne contemporaine, I, Les Krausistes, de la misma fecha. Esta es la obra a que aludí en la nota anterior, obra capital para el conocimiento del Krausismo en España. No tengo a mano la edición española de las cartas inéditas y retraduzco lo que cito de la edición francesa de Jobit. Sobre el Krausismo en España pueden consultarse también los siguientes trabajos: Menéndez y Pelayo: Heterodoxos, tomo III, 1ª edición, y VII, de la segunda. Rafael Altamira: artículo sobre Sanz del Río en la Grande Encyclopédie. Mario Méndez Bejarano: Historia de la filosofía española hasta el siglo XX, Madrid, Renacimiento, sin fecha. (Más bien anecdótica la parte del siglo XIX) V. Viqueira: La filosofía española en el siglo XIX y comienzos del XX, apéndice a la traducción española de la Historia de la filosofía, de Vorlaender.

6

Victor Cousin le recomendó que estudiara la filosofía de Krause: es decir, la filosofía masónica, o sea la filosofía puente entre el catolicismo y el ateísmo⁽¹⁾. No dice el discípulo de San Ignacio de Loyola la fuente de tan rara novedad, ni podía decirlo, porque sólo existe en su exacerbada imaginación. Así se escribe la historia actualmente en España.

Quien le hizo esa recomendación fue Henri Ahrens, en Bruselas, donde Sanz del Río se detuvo también algún tiempo. No le era desconocido Ahrens, alemán que hubo de abandonar su país en 1831 por complicaciones en una revuelta política; fue profesor en la Sorbona y luego en la Universidad de Bruselas. Su *Cours de Droit naturel ou philosophie du Droit* se había publicado en español en 1841, y Sanz del Río, que había estudiado Derecho, lo conocía a fondo⁽²⁾. En realidad, fue esa obra la que inició en los misterios del Krausismo: Ahrens era krausista, y es natural que, cuando Sanz del Río fue a verle, le aconsejara que se trasladase a la Universidad de Heidelberg. Krause había muerto en 1832, pero sus discípulos mantenían allí el fuego sagrado de la doctrina del maestro y la propagaban a diversos países europeos.

Sanz del Río permaneció en Alemania hasta 1844, y parece ser que no volvió a aquel país, aunque repetidas veces se ha dicho lo contrario. ¿Cuál fue su cosecha del Krausismo? Como cantidad, bien parva, si se compara lo publicado por Krause y por Sanz del Río. Krause fue uno de los escritores filosóficos más prolíficos de los tiempos modernos y quizás de todos los tiempos. No publicó mucho en vida, sin duda porque las prensas editoriales no podían dar abasto a tanta producción; pero dejó montañas de manuscritos, que sus fieles discípulos y sobre todo su yerno Leonhardi fueron entregando poco a poco a la estampa; no sé si terminaron. En el manual de ~~la~~ historia de la filosofía de Ueberweg-Heinze, entre las obras publicadas en vida de Krause y las póstumas cuento cuarenta y ocho, algunas en varios volúmenes⁽³⁾. Y eso que las parcas, acaso piadosas con él y con la humanidad leyente, cortaron el hilo de su vida a la edad de cincuenta y un años.

Sanz del Río, si se juzga por sus traducciones y glosas de Krause, apenas pudo digerir más que dos o tres obras del maestro. Era el tipo del sabio de un solo libro o poco más; poco extenso en el conocer, pero muy intenso en lo que conoce; tipo de creyente más que de creador, de historiador o de crítico. En 1849, redactó un resumen de la filosofía analítica de Krause, como justificante de la pensión que en 1843 había recibido del gobierno para hacer sus estudios en Alemania. La comisión oficial encargada de examinar el tardío trabajo manuscrito lo juzgó en estos términos: "en ningún modo y bajo ningún concepto puede aprobarse ni admitirse semejante trabajo, sino guardarse como una de tantas muestras del punto a que en ocasiones puede llegar el desarreglo del entendimiento humano".

La dura sentencia nos hace reír, pero es injusta. El desarreglo, si lo había, no era de Sanz del Río, sino de Krause, y tampoco era de su entendimiento, sino de su lengua. Krause se empeñó en inventar un nuevo lenguaje filosófico, lleno de neologismos bárbaros, repelentes hasta para los muy asimilativos estómagos alemanes. De ahí su escasa boga en Alemania mientras vivió,

(1) Enrique Herrera Oria, S.J.: *Historia de la educación española desde el Renacimiento*, Madrid (1941), pag. 315.

(2) Pierre Jobit: *Lettres inédites de D. Julian Sanz del Río*, pag. 19. En la introducción a estas Cartas, Jobit ha escrito una de las mejores biografías del filósofo español.

(3) Friedrich Ueberweg y Max Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, pags. 63-64 (edición de 1902).

7

pero luego creciente según los exégetas fueron descifrando el galimatías de sus conceptos y construyendo una hermenéutica krausista. No era tan mediocre pensador como los antikrausistas españoles pretendían. Pero si su jerga filosófica era ininteligible hasta para los alemanes mismos, calcúlese lo que sería para los españoles, que leían tal jerigonza por primera vez, un estilo como el de este párrafo de su discípulo español:

"Lo particular, que en su particularidad es lo otro - como siempre de, en, con, a... otro -, se dice tal de todos lados, y llama de todos lados infinitamente lo otro, sin límite de relación en su propia eterna particularidad, es la realidad subsistente de su particularidad" (1).

El eje de la filosofía de Sanz del Río, es decir de Krause, está en dos traducciones, con comentarios, que hizo de su maestro: la Metafísica, primera parte o analítica, y el Ideal de la Humanidad para la vida, publicadas ambas en 1860. La segunda parte de la Metafísica, o sea la síntesis, anduvo manuscrita en manos de sus discípulos, pero no llegó a imprimirse. Ni el tiempo disponible ni el valor intrínseco de la doctrina krausista permiten una exposición detallada; con todo, habrá que dar una idea sucinta de los fundamentos de una filosofía que tuvo tan enorme influencia en España como fenómeno histórico y sociológico.

La metafísica de Krause, base de toda su voluminosa filosofía, es una especie de viaje de ida y vuelta entre el hombre y Dios. Primero se asciende: es la parte analítica. El punto de partida es el yo. Concentrándonos en nuestro yo, descubrimos que consta de dos elementos: cuerpo y espíritu. Pero no son incommunicantes, como en Descartes. La noción del cuerpo nos lleva al conocimiento de otros cuerpos, y todos juntos forman la Naturaleza, que es infinita, pero de un infinito relativo. La noción del espíritu nos conduce al conocimiento de otros espíritus, cuya totalidad constituye el Espíritu, también infinito relativo. Del contacto de Naturaleza y Espíritu nace la Humanidad, también un infinito relativo. Esta trilogía de infinitos relativos, separados e independientes entre sí, necesita una síntesis superior que los enlace y coordine. Un paso más y ya estamos en la cumbre de la montaña ideal que penosamente vamos escalando: allí nos espera, descubierto a nuestra "vista real", el Ser absoluto, el infinito absoluto, eterno y perfecto, o sea Dios. Visto el Ser, comienza el descenso. La descripción de lo que se contempla en el viaje de retorno es el objeto de una serie de ciencias: la doctrina de los entes o seres originarios (Urwesenlehre), las ciencias de la sociedad, o sea de la religión, de la moral, del derecho, etc.etc.

Como dice uno de los discípulos más brillantes y sagaces de Sanz del Río: "cuando la última página del libro (la Metafísica analítica) nos forzó a mirar al cielo después de haber escrutado los profundos de la conciencia humana, se nos apareció el verdadero método, la escala mística de Jacob, la escala de conceptos lógicos que, como coros de arcángeles y querubines agrupados en torno de Dios, se abrían para permitir el vuelo de la enamorada razón del hombre que ascendía a conocer al Ser infinito y absoluto, incondicional y eterno" (2).

~~Esta~~ ^{Tal} filosofía, en efecto, es una mística y, en el fondo, un enlace con la mística española del siglo XVI. Esta es una de las explicaciones de que tuviera tanto arraigo en la España del siglo XIX. Se equivoca Menéndez y Pelayo cuando afirma que "pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad" (3).

(2) Francisco de P. Canalejas: "La escuela Krausista en España", en Estudios críticos de filosofía, política y literatura (1872) pag.139.

(3) Heterodoxos, III, 717.

(1) Sanz del Río: Análisis del pensamiento racional (1877), pág. 202.

8

No hubo tal casualidad. Sanz del Río fue al krausismo, como quien dice, a tiro hecho. Ya era krausista, por lo menos potencial, antes de salir de España. Lo confiesa en su primera carta a José de la Revilla: la convicción de que la doctrina de Krause es "la eterna, la absoluta Verdad" nace de la doctrina misma, "que yo encuentro en mí" (1). Llevaba el krausismo ~~conmigo~~: era krausista avant la lettre.

en la masa de la sangre

Probablemente este misticismo, latente en la conciencia de muchos españoles, venía de más lejos, quizás de la Edad Media. Según Canalejas, "los rabinos y los árabes, y después Raimundo Lulio, nos separaron del estudio de Platón y de Aristóteles... Quizás sea ésta una de las causas que nos han tenido alejados del gran movimiento cartesiano, que para nosotros no tenía razón de ser, porque en nuestro suelo no se habían desarrollado las doctrinas platónicas y aristotélicas... De las dos grandes escuelas árabes, la mística y la propiamente aristotélica, la que en España se arraiga con más fuerza es la mística, y esta tendencia ha sido y es tan natural en nuestro pueblo, se presenta tan obstinadamente en todos los periodos de la historia, se apodera con tanta facilidad de nuestros espíritus, aun de los mas circunspectos y reflexivos, que con razón ha dicho uno de nuestros más discretos escritores contemporáneos que aun los que se llaman racionalistas, más pecan por místicos que por racionalistas" (2).

El autorretrato y al mismo tiempo el retrato de casi todos los krausistas, en las palabras finales transcritas, es perfecto. Desde luego sorprende que buen número de los primeros krausistas y de los sucesores más importantes fueran oriundos de Andalucía, una tierra donde la cultura semita, árabe o judaica, echó hondas raíces. Canalejas, Salmerón, Castelar, Federico de Castro, Giner de los Ríos son andaluces. Sanz del Río, como sabemos, nació en Castilla, pero a los diez años va a educarse en Córdoba y más tarde estudia derecho en Granada. Y aun en nuestros días asombra la cantidad de apellidos judíos que se destacan en la vanguardia de lo que puede llamarse el humanismo liberal español, continuación del krausismo.

No todos los que ostentan esos apellidos están en ese frente. Descendientes de judíos conversos o "marranos", como entonces se les designaba, es el general Franco, y nadie, ni el más ciego de sus partidarios, dirá precisamente que es un humanista. Pero también él sigue una tradición, que es también una traición, si bien exigida en el número: los peores enemigos de los judíos fueron algunos conversos, por aquello de que no hay peor cuña que la de la misma madera. Y quien sabe si el aborrecimiento de muchos católicos por el krausismo, adaptado a la mística española, no era una supervivencia subconsciente del odio de la España cristiana contra moros y judíos, sobre todo en los siglos XIV y XV. Por que mencionare, luego que mencionare más adelante, Américo Castro, en un libro valioso que mencionare más adelante, estudia algunos aspectos de la influencia árabe y judía en la cultura castellana, especialmente en la literaria; pero la historia de las relaciones filosóficas entre las tres culturas, judía, árabe y cristiana, está por escribir, y cuando se escriba, tal vez se expliquen muchas anomalías en la historia de la España contemporánea que hoy nos parecen inexplicables. Entre otras, por ejemplo, quizás se explique el militarismo español del siglo XIX y XX, único en el mundo, salvo en la América española, que lo copió de la antigua metrópoli. La filosofía de ese Estado de fuerza armada es la misma del Estado de los bereberes nómadas que Ben Jaldun (1332-1406) describe y comenta tan penetrantemente en sus Prolegómenos y que tanto influyó en la España cristiana y sigue

(1) Lettres inédites, pags. 74 y 75.

(2) En la obra citada, "Del estudio de la historia de la filosofía española", págs. 187 y 190.

En España en su historia, Buenos Aires, 1948

/Son muchos católicos de hoy, para quienes los judíos si fueran siendo como antaño, "perros ju- dios",

(9)

influyendo (1). Es la idea sociológica del Estado, del Estado primitivo de conquista, que sobrevive, con toda su brutalidad originaria, en algunas razas de Africa y en España. Esta España del siglo XIX y XX, en que lucha constantemente una mística inerme o mal armada (como en 1936) contra generales de alma berberisca, como Narváez y Franco, parece una continuación de los reinos de aquella España medieval, árabe y cristiana, en que la espada era siempre la última razón de Estado, como todavía hoy. Nos orientalizamos y aun nos africanizamos en el misticismo y en la violencia, que frecuentemente van juntos en las civilizaciones semíticas. España es la última colonia de los militares españoles berberizados; viven sobre ella como en país conquistado. Y ninguna mística podrá sacudir definitivamente su yugo.

Tampoco esta mística de los árabes y judíos españoles es original, sino más bien un renacimiento del neoplatonismo alejandrino, paralelo al primer renacimiento de la cultura greco-latina, que se inicia en la España medieval, llevada allí en las traducciones árabes, que a su vez lo eran de las traducciones sirias. Con el misticismo neoplatónico del siglo III de nuestra era guarda asimismo grandes semejanzas la filosofía alemana de comienzos del siglo XIX y sobre todo la de Krause, que nada tenía de "novísima", como los krausistas españoles cándidamente se imaginaban. En realidad, el krausismo, que se cree la cifra y compendio de todo el pensamiento anterior, es la última etapa en el proceso de degeneración de la gran filosofía empírica inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII, del mismo modo que la filosofía de Plotino, otro sintetizador y armonizador como Krause, es la degeneración definitiva de la filosofía griega - especialmente de la empírica presocrática -, que ya empieza en Platón. Las novedades que Sanz del Río se figuraba descubrir en Krause, descubriendo de paso lo que confusamente palpitaba en su conciencia mística, sólo eran el punto en que se cerraba un círculo filosófico que diez y seis siglos antes había originado en Alejandría y uno de cuyos arcos, que había pasado por España, se encontraba en Heidelberg con el otro arco que los griegos fugitivos de Constantinopla, al caer en manos de los turcos, habían tendido hasta Italia y de allí a otros países europeos. El panteísmo de Spinoza, de una parte judío de origen español y de otra holandés, es otro punto donde se reúnen los dos arcos del círculo alejandrino. En filosofía como en política, Alemania y España han representado con frecuencia formas degeneradas y anacrónicas de la cultura y la civilización en su plenitud. Sus simpatías mutuas, en ciertos periodos, no son casuales.

ellos | Sin embargo, para los krausistas españoles, rara mezcla de hombres ilusos y prácticos, la metafísica del maestro alemán y más aún su Ideal de la Humanidad eran subsidiariamente armas para combatir a los que consideraban como los tres enemigos del progreso nacional: un Estado que, después de la primera guerra civil (1834-1840), según avanzaba el reinado de Isabel II, iba recayendo en las formas características del reinado anterior: régimen de camarillas (ahora con válidos de alcoba), ineficacia, corrupción y absolutismo creciente; una Iglesia anquilosada e intolerante, en que el espíritu cristiano estaba muerto y la letra era una petrificación de la vieja teología escolástica; y una sociedad apática y desdenosa de la marcha del mundo. Había que hacer un Estado liberal y democrático, justo y eficaz, especie de juez de campo presidiendo y armonizando los antagonismos sociales, sin intervenir demasiado, por otra parte, en las organizaciones espontáneas de la

(1) Ibn Khaldoun: Les Prolégomènes. Paris, 1934.

Adolfo Bonilla y San Martín es autor de una Historia de la Filosofía española, que había de extenderse desde los tiempos primitivos hasta el siglo XX; pero la muerte interrumpió su labor y no se publicaron más que dos volúmenes, en 1908 y 1911, que sólo llegan hasta el siglo XII. El segundo está dedicado exclusivamente al estudio, en parte, de la filosofía judía española; el de la árabe estaba reservado a los volúmenes siguientes, que no se escribieron o no se publicaron.

de la sociedad; una Iglesia moderna, sensible y transigente, abierta al espíritu de los tiempos nuevos; y una nación de hombres justos, buenos y virtuosos. Ese era el programa de los krausistas tal como lo esboza Sanz del Río en su ensayo Racionalismo armónico (1).

En los arcanos de la metafísica krausista sólo podía penetrar el círculo restringido de la elite que se fue formando en torno de Sanz del Río. En cambio el Ideal de la Humanidad era una especie de evangelio para todos o por lo menos para aquella generación estudiantil, ávida de elevarse sobre la tristeza y estrechez de la decadencia nacional al rango consolador de ciudadanos del mundo. La idea de aquel cosmopolitismo romántico y no poco utópico de la nueva burguesía europea nacida de la revolución francesa, precursor del internacionalismo obrero de la segunda mitad del siglo XIX, en que la verdadera patria del hombre era la Humanidad, tuvo en Alemania más ilustres prosélitos que en ningún otro país, sin duda por reacción contra una organización política atomizada en el interior e impotente y sin ningún prestigio en el exterior. También en esto Alemania y España se parecían bastante, y es natural que el Weltbürgertum de casi todos los más eminentes pensadores y poetas alemanes, Winckelmann, Lessing, Kant, Goethe, Schiller, Humboldt, pero sobre todo su mayor profeta, Herder, y finalmente Krause, tuviera repercusión entusiasta en la juventud española. (2)

Pero la idea tampoco era nueva: venía también de muy lejos, de los estoicos griegos y romanos, los primeros cosmopolitas e internacionalistas (3). La idea de que la especie humana forma una gran familia de miembros iguales, sean individuos o Estados, sin distinción de razas, de religiones o constituciones políticas, y que a restaurar esa unidad rota deben tender los esfuerzos de todos los hombres sabios y virtuosos, tenía una honda tradición en España. La había hecho suya en Roma el cordobés Séneca, y como dice Canalejas, "Séneca es quizá el autor que ha influido más en la historia de nuestra cultura intelectual... Séneca ha creado el sentido moral de nuestro pueblo; así en el último período de la Edad Media como en el siglo XVII y aun en el XVIII, las doctrinas de Séneca corren de libro en libro, y su nombre recibe un acatamiento religioso" (4).

Es probable que Francisco de Vitoria y demás fundadores españoles del Derecho internacional moderno en el siglo XVI, y, al propio tiempo, profetas de la Sociedad de las Naciones de nuestro tiempo, recibieran alguna inspiración de Séneca, Cicerón y sus maestros los estoicos griegos.

~~En modo que~~ El Ideal de la Humanidad que Sanz del Río encontró en Heidelberg tampoco era otra cosa, después de todo, que el senequismo español que inconscientemente él llevaba dentro. Una de las características de los krausistas españoles fue, en efecto, su gran moral estoica y una austeridad que a veces, contradiéndose con la vida, lindaba en lo ridículo. Yo recuerdo que un día, en una casa de las afueras de Madrid, cuyo dueño descendía de uno de los primeros krausistas españoles, bebíamos unas botellas de deliciosos vinos andaluces, cuando alguien, mirando por la ventana que daba al jardín, exclamó aterrado: "¿que viene el Sr. Cossío!"

Las botellas, que habían salido de un armario que en lo exterior simulaba ser un estante de libros, volvieron en un santiamén a su estantería-escondite; desaparecieron con la misma rapidez las copas

(1) Lo publicó Canalejas por primera vez en su obra citada, pags. 150-164.

(3) Véase la bella y sucinta historia de esta idea en Walter Kinkel: Der Humanitätsgedanke (1908).

(4) Obra citada, pag. 185. Sobre la profunda influencia de Séneca en España, véase Bonilla San Martín, obra citada, tomo I, pags. 144-164, y sobre la extensa bibliografía española de Séneca pags. 393-416. Sobre las ideas de simpatía, igualdad y humanidad, que llevan a la idea del "Gran Estado" o Estado universal, en Séneca y otros estoicos, Paul Barth, Die Stoa (Stuttgart, 1923), pags. 103-104.

(2) Sobre la evolución del cosmopolitismo al nacionalismo en Alemania véase el libro de Friedrich Meinecke Weltbürgertum und Nationalstaat, Munich y Berlin, 1917.

11

y los platos de comestibles, y cuando entró el Sr. Cossío, se encontró con una reunión que más parecía de graves y aburridos teetotallers o abstemios absolutos que de entendidos enotécnicos.

Manuel B. Cossío era el sucesor de Francisco Giner de los Ríos en la Institución Libre de Enseñanza, de la que hablaré luego. El krausismo, que fundamentalmente era una ética, quería ante todo hacer santos de los españoles. No sobraban; pero ¿era eso lo que mas necesitaba España?

En el Ideal de la Humanidad hay otro aspecto que debe señalarse, por lo que tiene de vidente y también por lo que tuvo de funesto para los republicanos españoles. Hoy que tanto se habla de Naciones Unidas, de uniones europeas y aun de Estados Unidos de Europa, sorprende leer lo que Krause escribió en ese libro hace casi siglo y medio (la primera edición alemana se publicó en 1811).

Krause preveía que "sobre los Estados existentes en Europa puede venir en un tiempo, y mediante ellos mismos, una unión superior política, por ejemplo, un Estado y Reino europeo en que los Estados nacionales sean, aunque libres en su esfera, particulares y subordinados, no definitivos, absolutos [léase soberanos], como hoy lo son... De igual modo, se formará un día un Estado superior al Estado-Europa, un Estado-Tierra que comprenda todas las anteriores (pag.18 de la edición española)... Muchos gobiernos reconocen hoy que la idea antes reinante del llamado Equilibrio internacional entre las grandes Potencias fué en su tiempo legítima y fundada en la historia; pero que el nuevo espíritu político, las relaciones entre los Estados mismos y las comunes de Europa con los Estados extraeuropeos piden una nueva ley y relación internacional más orgánica, en la que bajo unión y autoridad común constituyan los pueblos un derecho interior y realicen un poder verdaderamente público sobre los Estados particulares (un Estado-Europa), comenzando lo primero por afirmar la paz europea, sustituyendo a las guerras nacionales las vías de derecho" (pag.72).

Se comprende que tan bella doctrina, que hoy, en límites más reducidos, tan vivas esperanzas vuelve a suscitar en la conciencia de una humanidad destrozada y afligida por dos guerras mundiales, encontrara ecos de simpatía en aquella España de mediados del siglo XIX donde estaba dormida, pero no muerta, la tradición universalista y humanitaria de nuestro senequismo y del internacionalismo jurídico de los grandes teólogos españoles del siglo XVI. Y acaso explique también el entusiasmo con que la República española recogiera ese espíritu cosmopolita en su constitución de 1931, tan influida por las supervivencias krausistas y la primera, si no me engaño, en incorporar al Derecho nacional los principios de la Sociedad de las Naciones y de otros importantes convenios internacionales. "España - dicen los artículos 6º y 7º de esa constitución - renuncia a la guerra como instrumento de política nacional. El Estado español acatará las normas universales del Derecho Internacional, incorporándolas a su derecho positivo". [Renunciábamos a la guerra. ¿Y si alguien nos atacaba, como nos atacaron la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini en 1936?]. Fíabamos en el incipiente Estado-Planeta que tenía su sede en Ginebra, para defendernos de cualquier agresión. Pero cuando llegó ésta, la razón teórica de los Estados miembros de ese Superestado se cruzó de brazos, y la razón práctica de esos mismos Estados individuales, montando la guardia tras el Comité de no intervención, prohibió que la República española pudiera adquirir los medios de defensa en el mercado internacional y permitió que la ahogaran en sangre las armas y los soldados de Hitler y Mussolini. [El krausismo español hizo algunos santos y buenos juristas doctrinarios; pero malos políticos, quiero decir políticos demasiado cándidos y confiados en la buena fé internacional. Esta cándida confianza en la Sociedad de las Naciones nos llevó a no querer ni oír a Edouard Herriot cuando, en 1932, fué a Madrid a explorar el ánimo del gobierno de Azaña sobre las posibilidades de una alianza militar con Francia. Y no es extraño que cuando en 1937, durante una comida en casa de Madame Tabouis, yo me dolía del abandono en que nos habían dejado las potencias occidentales, incluso Francia, Herriot, que estaba presente, me escuchara con cortés y elocuente silencio. Pagábamos las consecuencias de nuestro esplén-

64/2c

12

didó aislamiento y de nuestro utópico e ingenuo internacionalismo jurídico.

También la primera República española de 1873 conoció los efectos políticos del krausismo. Como dice un eminente jurista y sociólogo, la evolución del derecho político constitucional aparece especialmente "~~como la obra de una renovación filosófica~~ qui, si ~~esto viene de fuera, de Alemania, es en parte el~~ ~~renacimiento del gran espíritu místico que en forma de historia~~ ~~nacional...~~ ~~Bajo Isabel II y posteriormente, la transformación~~ ~~de los ideales políticos será principalmente la obra de la renova-~~ ~~ción filosófica, jurídica y pedagógica, provocada por el~~ ~~Krausismo" (1).~~ Como la obra de una renovación filosófica que si viene de fuera, de Alemania, es en parte el renacimiento del gran espíritu místico tan arraigado en la historia nacional... Bajo Isabel II y posteriormente, la transformación de los ideales políticos será principalmente la obra de la renovación filosófica, jurídica y pedagógica provocada por el krausismo. No cabe duda que la influencia del krausismo en la revolución de 1868, que arrojó del trono a Isabel II, como en la de 1931, que hizo lo mismo con Alfonso XIII, ambas incruentas, fue grande. En 1867, Sanz del Río fue destituido por el gobierno de su cátedra de Historia de la Filosofía, que ocupaba desde 1854, por no haber querido suscribir una declaración de fe católica y monárquica. Al año siguiente, la reina tenía que huir a Francia. El filósofo perseguido era una potencia mayor que la realeza.

La efímera República española de 1873 fue casi una república platónica: una república de filósofos; como la de 1931 había de ser predominantemente una república de abogados y profesores. El primer Presidente, Estanislao Figueras, abogado, orador hábil y elocuente, pero débil como gobernante y sin una personalidad bastante vigorosa para imponerse a sus ministros, sólo duró cuatro meses. Le sucedió Francisco Pi y Margall, escritor considerable, autor del libro Las Nacionalidades y de numerosos trabajos de historia, política, arte y literatura. Tradujo varias obras de Proudhon y se decía hegeliano de izquierda. Es notable su prólogo a las obras del jesuita Juan de Mariana (1536-1623), publicadas por la Biblioteca de Autores Españoles, tomos 30 y 31, y para esa edición Pi y Margall tradujo al castellano el famoso tratado De Rege et regis institutione (Del Rey y de la institución real), en que el autor desarrolla, en tres capítulos, la tesis de que es lícito matar al tirano, aunque no con veneno; Mariana prefiere el puñal, sin duda por aquello de que quien a hierro mata, a hierro debe morir; curioso distingo.

Era la doctrina de la época, y acaso de todas las épocas; pero de los muchos teóricos del tiranicidio que hubo en aquel siglo y en el siguiente, ninguno la expresa tan categóricamente como Mariana en estas palabras: "Tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida". Pi y Margall no iba tan lejos en la legitimidad del uso de la violencia, ni siquiera para mantener el orden público, como se vio durante su Presidencia. Por una ironía del destino, él, que era republicano federal, se encontró, como Presidente, con ^{que} media España, en nombre del federalismo, se había alzado en cantones independientes. El de Cartagena, que fue el más vigoroso y resistente, estaba capitaneado por el diputado federal y también hegeliano, Roque Barcia. Sin valor moral a su modo,

/ como el jesuita

(1) Adolfo Posada: La nouvelle constitution espagnole, Paris, 1932, pags. 59-60. "Ejército intelectual de la Revolución española", llama Posada al krausismo en otra obra suya, Literatura y problemas de la sociología, 1902, pag. 174.

13

para emplear la fuerza contra tan múltiple correligionario y muchos otros, Pi y Margall dimitió la Presidencia al cabo de pocas mas de un mes.

El tercer Presidente fue Nicolás Salmerón, krausista entonces, aunque más tarde, cuando a la caída de la República emigró a Francia, abandonó el krausismo por el positivismo. Profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid, escribió muy poco de filosofía, sin duda porque se daba cuenta de lo revesado y abstruso de su estilo y acaso también porque, como tantos otros españoles, prefería la enseñanza oral a la de la letra impresa. Una buena parte de sus escasos escritos filosóficos está recogida en el volumen Homenaje a la buena memoria de don Nicolás Salmerón y Alonso, 1911, publicado después de su muerte. Era un gran orador político, y en realidad la política absorbió lo mejor de su vida.

Como Presidente de la República procedió con más energía que Pi y Margall contra los cantonalistas; pero por una extraña paradoja filosófica, él, que no tuvo reparo en atacar a esos rebeldes con toda la fuerza pública de que pudo disponer, y aun con la que le prestaron algunos buques de guerra extranjeros, dimitió a la postre por no querer firmar las sentencias de muerte de unos soldados que, en plena guerra carlista, la segunda de la serie, se habían pasado al enemigo. Salmerón se justificó con estas palabras: "Reconozco la necesidad, pero yo no quiero ser el ejecutor de ella, porque durante toda mi vida me he opuesto a la existencia de esa pena en el Código". Palabras admirables en un filósofo de la República de Platón u otra utopía semejante; pero fatales en un hombre de gobierno de una República histórica. Su Presidencia no duró dos meses.

Fue Emilio Castelar, el cuarto y último Presidente, el que para restablecer la disciplina en el anarquizado ejército republicano tuvo que firmar dos de las sentencias de muerte que se habían atascado en la delicada conciencia krausista de Salmerón. Profesor de historia en la Universidad de Madrid, escribió voluminosas obras históricas, pero sin citar casi nunca una fuente, lo que hoy las hace ilegibles e inútiles. Había coqueteado con el krausismo y el hegelianismo, pero la filosofía no era su fuerte, aún menos que la historia. En realidad, la historia y la filosofía solo le servían como materias primas para sus discursos, que fueron los que más celebridad le dieron. Era un gran orador romántico cuya elocuencia, poblada de metáforas coruscantes como fuegos de artificio, no es del gusto actual, sobre todo leída en frío y con espíritu crítico, pero que enloquecía a sus contemporáneos. A pesar de esos desbordamientos declamatorios de su exuberante imaginación meridional, hay que reconocer que, como Presidente, fue el más político y eficaz de los cuatro, y acaso hubiera salvado la República si los tres expresidentes, con Salmerón a la cabeza, no se hubieran conjurado para derribarle del gobierno. Su Presidencia duró cuatro meses escasos. Con su gobierno, caía también la República. El golpe de gracia lo dió el general Pavía, que arrojó manu militari a los diputados del parlamento en la madrugada del 3 de Enero de 1874. Así murió, antes de los once meses, la República de los filósofos y se restauraba el Estado de los espadones berberiscos. La filosofía de Ben Jaldún era más fuerte que la de Hegel y Krause (1).

primera

Sanz del Río murió en 1869. Cuantos le trataron, convienen en reconocer el magnetismo que irradiaba la personalidad de aquel hombre retraído y oscuro, y ello explica el gran número de prosélitos que hizo en casi toda España una metafísica que era una

(1) El libro del Conde de Romanones, Los cuatro Presidentes de la República española, 1939, es tendencioso y está escrito con la malicia proverbial del autor; pero en los retratos de los cuatro Presidentes y de muchos actores secundarios, aunque a veces desfigurados por la pasión monárquica y la vena satírica y caricaturesca del travieso conde, hay palpitaciones de vida que rara vez se encuentran en los historiadores profesionales.

que me
fue
tan

(14)

pura ficción verbal y tautológica, pero que llegó a adquirir el prestigio de una secta religiosa casi mesiánica. El fenómeno es frecuente en España: los hombres rara vez se agrupan por comunidad de ideas o intereses, sino casi siempre en torno de una personalidad de tipo sugestivo y providencial. Muerto el maestro, los krausistas españoles abandonaron la metafísica analítica, la laboriosa ascensión a la "vista real" del Ser, y se dedicaron a las aplicaciones prácticas de la sintética, con la única excepción quizás de Federico de Castro, profesor de la Universidad de Sevilla. Unos siguieron combatiendo la Iglesia, como el mayor obstáculo a la transformación de la vieja sociedad española, tan impregnada aún de creencias y hábitos medievales. Hubo tres clérigos krausistas, Fernando de Castro, Tomás Tapia y Francisco Barnés, que luego abandonaron la Iglesia; pero desde dentro y desde fuera de ella trataron intensamente, por la persuasión o por el combate, de reformarla y modernizarla; por esto dice Pierre Jobit que el krausismo español fué una especie de premodernismo. Pero todos sus esfuerzos resultaron baldíos: como vimos durante nuestra guerra y como se ve en la España actual, la Iglesia española es inmutable; no olvida ni aprende nada (1).

Otros, como Manuel Sales y Ferré, se consagraron a la sociología. Fué Sales y Ferré quien editó en 1877 la obra póstuma de Sanz del Río, Filosofía de la muerte. Del mismo es un interesante trabajo titulado Función del socialismo en la transformación actual de las naciones, 1902, que es una bella síntesis de la evolución histórica y una de las primeras manifestaciones de lo que podemos llamar el socialismo de cátedra en España. Pero el núcleo principal de este socialismo de cátedra estuvo entre el profesorado krausista de la Universidad de Oviedo. Algunos, como Gumerindo de Azcárate, compartieron la sociología con la política social y con la economía. Azcárate llevó el armonicismo krausista al Instituto de Reformas Sociales, que hizo mucho por humanizar la lucha de clases y por promover la legislación social. Azcárate era un enamorado del régimen parlamentario inglés y soñó, en sus últimos años, en democratizar la monarquía española, contribuyendo a crear el partido reformista y desgajándolo del republicanismo.

A esto respondió Alfonso XIII, después de haber dado muchos alientos a los reformistas, con el golpe de Estado del general Primo de Rivera en 1923 -otra general berberisco, pero por lo menos humano; no mató a ningún adversario, dicho sea en su honor-. La monarquía, como la Iglesia, era irreformable. La obra más importante de Azcárate es su Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su estado actual en Europa, 1879-83, 3 vols. (2).

Quedaba la reforma del hombre. Esa fué la tarea de Francisco Giner de los Ríos, sin duda la personalidad más eminente y eficaz del krausismo español, después de Sanz del Río. Escribió copiosamente de filosofía, sociología, derecho, filosofía del derecho, pedagogía, literatura y arte (3). Era el más enciclopédico y el más sugestivo: una voluntad de acero flexible, envuelta en sonrisas y modales de un prelado volteriano del siglo XVIII. Con ser notable toda su obra como pensador -aunque no

(1) Lean, los que lo duden, lo que en el capítulo XXVI, "Universidades en la España Imperial y en la Nueva España", de su Historia de la educación española, escribía en 1941 el jesuita Enrique Herrera Oria sobre lo que debía ser la enseñanza universitaria y que en la actualidad ya es. Allí se dice (pag.449): "Todas las Universidades son oficialmente católicas. Por tanto, se regulan, en cuanto a la enseñanza, por las normas del Derecho canónico". Ni en la España del siglo XVI y del XVII, ni en el Paraguay de los jesuitas, se llegó a tanto.

(2) Sobre la actividad sociológica en este periodo véase "La sociología en España" en el libro de Adolfo Posada Literatura y problemas de la sociología, 1902, págs.160-209. Sobre los economistas, Ramón de Oloscoaga, Estado actual de los estudios económicos en España, 1896. Sobre filosofía, las obras de Mario Méndez Bejarano y de Viqueira, antes citadas, y los Heterodoxos, de Menéndez Pelayo, III, primera edición.

(3) Como teórico del derecho hay un buen libro de Fernando de los Ríos, La filosofía del derecho en don Francisco Giner, 1916.

15

tanto como escritor-, nada supera a la del pedagogo en acción. Expulsado temporalmente en 1875 de su cátedra de la Universidad de Madrid, con muchos otros profesores, fundó la Institución Libre de Enseñanza, primero de enseñanza superior y después sólo primaria. Giner creía que el español adulto es también irreformable y que sólo tomándolo casi ab ovo, podía sacarse de él algún partido. Y lo sacó evidentemente. Por aquella modesta Institución pasaron muchos hombres y mujeres que fueron eminentes en la enseñanza, en la ciencia, en la política y en la literatura.

Y a su sombra y bajo la inspiración de Giner y sus auxiliares, señaladamente su segundo de abordó, Bartolomé B. Cossío, el redescubridor del Greco, nacieron otras instituciones encargadas de difundir la cultura en el interior e importarla del exterior: la Escuela Superior del Magisterio, el Instituto Escuela (modelo de enseñanza secundaria), las Residencias de Estudiantes para los dos sexos y la Junta de Ampliación de Estudios sostenida por el gobierno. Esta última envió cientos de pensionados ~~estudiantes~~, una vez concluida su carrera, al Extranjero para perfeccionarlos en su especialidad. No hay duda que el renacimiento científico de España en las primeras décadas del siglo XX se debe a ese contacto con la ciencia de otros países. Entre los pensionados predominaban los juristas, los filósofos y los médicos. Todo eso era necesario; pero había otras técnicas no menos necesarias, y acaso más urgentes, que no merecieron tanta atención de la Junta de Ampliación de Estudios.

El krausismo, preocupado de la reforma del hombre y de las instituciones políticas y sociales, nunca se interesó primordialmente por el gran problema de España: por la reforma de nuestra economía, por la revolución industrial y agrícola del país. Yo creo que si la mitad de los pensionados por la Junta o por otra institución hubieran sido hijos de campesinos, enviados a Dinamarca, a Suiza, a los Estados Unidos y a otros países donde la agricultura y las industrias complementarias o subsidiarias, ganadería, derivados de la leche, avicultura, horticultura, etc.- se explotan con la máxima eficacia, la riqueza de España se hubiera duplicado en pocos años. Hay un dato abrumador: no hace mucho tiempo que España, país fundamentalmente agrícola, importaba huevos de Turquía por valor de cien millones de pesetas anuales. Enriquécimos la cabeza de la nación y nos olvidamos de su estómago.

Nadie honradamente puede negar que el krausismo, penetrando hasta las capas más apartadas de la burguesía española a través de todas esas instituciones creadas o inspiradas por Giner de los Ríos, hizo mejores hombres de los españoles. ¿Los hizo también mejores ciudadanos? No me atrevo a juzgar; pero hay un dato que me inquieta. Cuando en 1936 el ejército se sublevó contra el gobierno constitucional, los krausistas y los educados por el krausismo, con muy pocas excepciones, desaparecieron del trágico escenario o se inhibieron en la defensa de la República. Eran, por principio, enemigos de la violencia, lo mismo de la de los agresores que de la de los agredidos, y se declararon neutrales y espectadores lejanos. Eran lo que se llamó la Tercera España. Todos pecamos contra la segunda República española, los amigos, por omisión e imprevisión, acaso casi tanto como los enemigos; pero el pecado, por inacción e inhibición, de esa Tercera España, utópica y sobre todo cómoda, fue uno de los más graves.

III

LA REACCION ANTIKRAUSISTA.

Desde su introducción en España, el krausismo tuvo vehementes impugnadores. Uno de los primeros y más tenaces fue el profesor Juan Manuel Ortí y Lara. Publicó contra Krause y sus secuaces españoles, entre otros escritos, los siguientes: Krause y sus discípulos convictos de panteísmo, (1864) y Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause, (1864-65).

La bête noire de este y otros neo-católicos -como por entonces se empezó a designar a los de su escuela, y más tarde neos a secas, calificación que les molestaba profundamente- era el panteísmo. (1) Para ellos, llamar a alguien panteísta ~~era~~ equivalía a lanzarle un agravio personal. Creo recordar que fue este Ortí y Lara quien, en una de sus copiosas obras, combatía el libre cambio por considerarlo como una derivación del panteísmo, y viendo herejes panteístas en todas partes, hasta en el bacalao de Escocia, buscaba preservativos incluso en las tarifas de aduanas.

Los krausistas, intimidados por la intención peyorativa del concepto, negaban que fuesen panteístas: ellos eran simplemente panteístas. La distinción se quebraba de puro sutil: para el panteísmo, Dios y el cosmos son idénticos; para el panteísmo, el mundo y los seres no son Dios, sino están en Dios. La discusión, que hoy nos parece ultracadémica y hasta ridícula, tuvo entonces graves consecuencias: el Ideal de la Humanidad fue puesto en el Índice, y esa dura sentencia fue el comienzo de la persecución contra Sanz del Río, que terminó con la pérdida de su cátedra.

Encogidos los ánimos de los neocatólicos con la Revolución de 1868 y las vicisitudes políticas inmediatas, la reacción anti-krausista quedó en suspenso o mitigada, hasta 1876, en que un nuevo gladiador literario, más temible que Ortí y Lara y uno de los más temibles en la historia de la polémica literaria española, entra en escena. Se llamaba Marcelino Menéndez y Pelayo, mozo de veinte años; había nacido en 1856. El origen de esta resonante contienda, especie de Sturm und Drang ibérico, que tan gran influencia ejerció en la cultura española contemporánea, fue un artículo de Gumersindo de Azcárate, donde se decía lo que en aquel tiempo era opinión común a casi todos los españoles ilustrados: que en España no había habido actividad científica durante tres siglos porque el Estado había sofocado la libertad de la ciencia. Menéndez y Pelayo publicó una serie de artículos contestando a Azcárate y a otros escritores que sucesivamente intervinieron en la ruidosa controversia. Unos años después, esos trabajos y otros conexos se reunieron en varios volúmenes con el título de La ciencia española (2). La tesis de Menéndez y Pelayo fue que había habido ciencia en España y que ni el Estado ni la Inquisición, como alegaban sus adversarios, habían influido poco ni mucho en su desarrollo. Ese libro de batalla, que sirvió para revelar un hombre de letras que, casi adolescente aún, escribía el castellano como no se había escrito desde hacía dos siglos, y cuyas lecturas (no solamente de bibliófilo y bibliógrafo) superaban a las de los más eruditos de su tiempo, tenía un mérito mayor que el de un "manual bibliográfico", como el propio Menéndez y Pelayo dice de

(1). Todavía hoy inspira horror. El "teórico" de la actual tiranía española dice que ni el fundador de la Falange ni su realizador el "Caudillo" quisieron nunca "dar a España un Estado aborrecido, tiránico, despótico, ni menos panteísta". Raimundo Fernández Cuesta: "El concepto falangista del Estado" en Revista de Estudios Políticos, Volumen VII, pag. 356. ~~La Falange no quiere~~

(2). La última edición, en 2 volúmenes, y como parte de las Obras completas de Menéndez y Pelayo, se publicó en 1933. A ella me referiré cuando cite esta obra.

17.

él, con excesiva modestia, en el prólogo de la tercera edición. ^UEra el cimiento de una historia de la ciencia española, y mientras esta no se escribía, y a pesar de los elementos efímeros inherentes a toda obra de polémica, ^a ese libro tendrán que recurrir cuantos quieran conocer lo poco o mucho que los españoles produjeron en el campo de la especulación filosófica y de la investigación científica.

Prolongación y complemento del libro anterior ^{la} Historia de los heterodoxos españoles (1880-1882), 3 vols. en 4^o de unas 2500 páginas. En la segunda edición, las creencias, ritos y supersticiones de la España prehistórica, pre-romana y romana, que en la primera edición ocupaban unas pocas páginas, llenan un volumen de casi 500 páginas, que es sin duda la mejor historia folklórico-religiosa de la España primitiva. La tesis de los Heterodoxos era demostrar que en España apenas los hubo; que los españoles, por ley de raza e historia, son refractarios a toda heregia y heterodoxia, y que por lo tanto la Inquisición tuvo bien poco que hacer para suprimir las escasas que ocurrieron. Lo que dice Unamuno en el prólogo al libro de Turro, que mencionaré luego, que "fué Menéndez y Pelayo quien queriendo convencernos de que había habido filosofía española nos probó lo contrario", puede aplicarse con más justicia al tema de los heterodoxos.

Leyendo esta historia monumental con el desapasionamiento que da la lejanía, no sólo de los siglos cuyos sucesos heréticos relata, sino de la misma época en que se publicó, uno no puede menos que llegar a la conclusión de que hubo muchos y muy importantes heterodoxos, sobre todo protestantes, en la España de los siglos XVI y XVII, y que a no haber sido por el extremado rigor de la Inquisición, que veía en ellos una especie de quinta columna, actual o potencial, de Inglaterra, Francia y los Países Bajos, que estaban en guerra casi continua con España, es probable que se hubiera desarrollado una pujante Reforma española. Que no sucediera así, fué quizás una de nuestras grandes tragedias históricas, de las cuales estamos sufriendo todavía (1).

historia / Pero aparte esa tesis, que hoy nos parece un poco infantil, además de frustada, la Historia de los heterodoxos españoles se leerá siempre como la más documentada del pensamiento antidogmático español, y además como una obra de arte, como lo son la mayoría de las que escribió Menéndez y Pelayo. Su ideal era escribir sin estilo, es decir con aquel estilo objetivo e impersonal que está latente en el genio de cada lengua, con toda su multiforme variedad de vocablos, ^{gustos} y elementos prosódicos, y que en él, tuvo la prosa española uno de los exponentes de vena más poética y sinfónica. Fué, sobre todo, un gran poeta de la historia, sin dejar de ser nunca al mismo tiempo un espíritu eminentemente científico, y tema que tocaba, por árido y abstruso que fuera, salía de sus manos transformado en un poema.

La tercera gran obra de Menéndez y Pelayo es la Historia de las ideas estéticas en España (1883-1891), en 5 tomos, divididos en 8 o 9 volúmenes. En realidad, la estética de España es un pretexto para trazar una de las historias más completas y pene-

(1). Pienso no sólo en los efectos políticos que el libre examen y la libertad de conciencia tuvieron en los pueblos donde se impuso la Reforma, sino también en el poderoso impulso que del protestantismo recibió el desenvolvimiento del capitalismo en los países reformados, según los estudios luminosos, entre otros, de Max Weber y Ernst Troeltsch, en Alemania, y de R.H. Tawney, en Inglaterra. La tesis contraria, sostenida por Amintore Fanfani en Italia, de que el catolicismo, a pesar de su ética anticapitalista, no fué estorbo decisivo a la evolución del capitalismo moderno en los países donde dominó, es más ingeniosa y erudita que sólida. El atraso del capitalismo español, por influencia en gran parte del catolicismo, es la mejor prueba de la endebles de esa tesis.

18.

trantes de la estética universal, empezando con los griegos (1).

En el prólogo de esa obra anuncia el propósito de escribir una historia de la filosofía española, que no escribió, como tampoco escribió otra obra que también pensó escribir: la continuación de la Historia crítica de la literatura española, de José Amador de los Ríos, que a pesar de sus siete gruesos volúmenes en 4º, sólo llega hasta fines del siglo XV. Después sólo escribe obras sueltas, monografías, discursos académicos, prólogos a ediciones literarias, biografías, artículos de revista, como si el enorme esfuerzo inicial de su precocidad asombrosa, más los deberes diarios que le imponían su cátedra en la Universidad de Madrid, las diversas Academias que se apresuraron a abrirle sus puertas, y una de ellas, la de la Historia, a darle su dirección, como más tarde también la Biblioteca Nacional, le hubieran agotado para empresas de mayor aliento. Con todo, y a pesar de lo fragmentaria y dispersa que es su producción en la segunda mitad de su vida -murió en 1912, a los cincuenta y seis años-, su obra de conjunto quedará como la historia individual más completa, más erudita, más inteligente y más bella de la cultura española.

Pero aquí nos importa sobre todo su filosofía. ¿Cuál fue el pensamiento filosófico de este hombre extraordinario? Con su filosofía nos ocurre lo que con su estilo: parece que no la tiene, jamás la condensó en un cuerpo de doctrina, y, sin embargo, es rara la obra suya, por pequeña que sea, donde no se la sienta palpar, como un ser vivo e íntimo, ya como filosofía de la historia, ya como idea del conocimiento, ya como idea estética. En realidad, en él no hay un filósofo, sino varios, y todos contradictorios, por lo menos aparentemente. Era católico a machamartillo, como repite constantemente en sus primeras obras, aunque no tanto, y luego casi nada, en las posteriores: el hombre y el filósofo de su prematura vejez no son los mismos de su ardorosa juventud.

En algunos pasajes de los Heterodoxos se nos presenta como un gran inquisidor intelectual o en potencia. Su apología de la Inquisición nos sorprende y anonada. "La forma del entendimiento humano en estado de salud -dice- es la intolerancia... y cuando ésta es firme y entera, y no se ha extinguido o marchitado el aliento viril en los pueblos, éstos combaten por una idea, a la vez que con las armas del razonamiento y de la lógica, con la espada y con la hoguera" (2).

(Parece que no ha pasado más de tres siglos desde que Fray Alfonso de Castro publicó su De justa haereticorum punitione, Salamanca, 1547.) Roma dió a España la unidad de la ley y de la lengua. "Pero faltaba otra unidad más profunda: la unidad de creencia... Esta unidad se la dió a España el Cristianismo... España era o se creía el pueblo de Dios, y cada español, cual otro Josue, sentía en sí fe y aliento bastante para derrocar los muros al son de las trompetas, o para atajar al sol en su carrera... España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio... esa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los Arévacos y de los Vectones, o de los reyes de Taifas" (3)

(1) Para él, la historia de la Estética culmina en la alemana del siglo XIX. De detractor de la cultura alemana en sus primeros trabajos, Menéndez y Pelayo se convirtió en uno de sus admiradores más entusiastas, por lo menos en la esfera estética, como hago ver en mi estudio Marcelino Menéndez y Pelayo y la cultura alemana (conferencia dada en la Universidad de Berlín en 1932), Jena-Leipzig, 1932.

(2) Heterodoxos, II, pag. 688, primera edición.

(3) Heterodoxos, III, 832-34. Hay otro pasaje que también merece conocerse: "Los mismos que condenan la Inquisición como arma de tiranía, tendrán que confesar hoy que fue tiranía popular, tiranía de raza y de sangre, fiero sufragio universal, justicia democrática, que niveló toda cabeza, desde el rey hasta el plebeyo, y desde el arzobispo hasta el magnate; autoridad, en suma, que los reyes no alzaron, sino que se alzó sobre los reyes, y que, como los antiguos gobiernos demagógicos de Grecia, tuvo por campo y teatro de sus triunfos el ancho estadio de la plaza pública" (422). Así hablaba también Hitler: la raza, la sangre como razón del Estado demagógico. Es curioso que algunas doctrinas precursoras del fascismo en su brutal, variante alemana hayan salido de España, como luego veremos más en detalle.

Este es el lenguaje de un fanático y, como tal, ciego a los hechos más evidentes de la historia; no es extraño que la España de Franco haya visto en Menéndez y Pelayo, a base de retazos sueltos como el transcrito, un profeta de la actual caricaturesca España Grande y Una. No fue la unidad religiosa el origen del imperio español, sino el azar de un matrimonio, el de una princesa española con un Habsburgo en 1496; ni la causa de su grandeza, sino de su ruina, al querer imponer a Europa el desvarío de esa unidad.

Ni nunca la unidad religiosa creó o sostuvo a ningún gran imperio. Grande fue Roma, y no tuvo unidad religiosa. Grande es el imperio británico, y no existe en él unidad religiosa. La más poderosa nación de la historia son los Estados Unidos de América, y en ninguna hubo jamás menos unidad religiosa. Grandeza histórica, natural, orgánica -no accidental y artificial como fue la española-, y unidad religiosa son incompatibles. Lo único para que sirvió la unidad religiosa e inquisitorial de España fue para retrasar el proceso histórico que realizó casi toda Europa en los siglos XVI y XVII con las llamadas guerras de religión, y así se lo dice a Menéndez y Pelayo el que fue su gran amigo, el fino escritor liberal Juan Valera, comentando la aparición de los Heterodoxos, en las siguientes certeras palabras: "Por cima del patriotismo esta la verdad. Menester es confesarlo: casi desde principios del siglo XVI hay en nuestra civilización un germen deletéreo que la corrompe y marchita. Este germen es el fanatismo religioso, y no porque en otros países no existiera, sino porque aquí [en España] existía, unido, unánime, y en otros países dividido y luchando. Por allá, en la fiera lucha, acabó por anularse, mientras que entre nosotros apenas hubo lucha y vivió... Allí, por ser la lucha de fanatismos opuestos, nace la libertad y mueren los fanatismos, mientras que entre nosotros, con poca lucha y por consiguiente con menos horrores y crueldades, pero con una compresión larga, constante y sistemática, la libertad muere y el pensamiento se agota y esteriliza". (1)

En el fondo -se podría agregar completando el pensamiento de Valera-, las guerras civiles españolas del siglo XIX y la última del XX son el equivalente histórico y tardío de las guerras que hubo en el resto de Europa en los siglos XVI y XVII y que, liquidando el fanatismo y la intolerancia, crearon en ella un minimum de libertad y convivencia, en tanto que España sigue privada aún de estos bienes civiles. Nuestra forzada, mas que voluntaria, unidad religiosa no hizo, pues, sino retrasar en tres o cuatro siglos hacia una evolución/esa tolerancia religiosa y convivencia social que son las características de la Europa liberal y democrática de nuestro tiempo. Retraso lamentable; pero si nuestra última guerra civil es realmente la última de ese género atroz y anacrónico y el término de ese delirio unitario por el cual quería combatir Menéndez y Pelayo "con la espada y con la hoguera", sustituyéndolo por la variedad y la libertad religiosas y políticas, no habrán sido estériles sus torrentes de sangre y sus infinitas crueldades físicas y morales, como no lo fueron en la Europa de las pasadas centurias.

¿Pero era ese hombre fanático el verdadero Menéndez y Pelayo, y era el suyo un fanatismo religioso? Su auténtica humanidad y su auténtica filosofía lo contradicen. No era hombre nacido para blandir espadas ni encender hogueras; esas gran efusiones retóricas no tanto de su religiosidad como de un españolismo juvenil y exacerbado, que tamplaron luego la madurez de la razón y la serenidad de los años. Ese fanatismo aparente de su fe era incompatible con su temperamento humano y pacífico y sobre todo con su filosofía, más aún que con su cristianismo. Hombre bondadoso y, en el fondo abierto a la simpatía por todas las ideas, aun las más dispares con las suyas, por ver en todas ellas partes integrantes del acervo común de la humanidad pensante, se reconcilió con el tiempo con casi todos los krausistas a quienes había zaherido con una vena sarcástica que recordaba la de Voltaire, por quien sentía, como escritor, una admiración profunda, aunque disimulada. Siempre admiró a todo gran escritor, fueran cuales fueran sus opiniones.

En el prólogo a la tercera edición de La ciencia española, en el de la segunda de los Heterodoxos y en los Ensayos de crítica filosófica (página 89) le pesaba que "en los hervores de la primera

(1). Citado por Adolfo Bonilla San Martín: La filosofía de Menéndez y Pelayo (1912), pag. 14.

20.
mocedad hubiera traspasado los límites de la moderación en las controversias." Combatía el krausismo y el escolasticismo, sus dos grandes enemigos filosóficos, nada más que por razones de estilo y por el vacío verbalismo de sus sistemas. "La barbarie literaria -escribe- es censurable dondequiera, lo mismo en los escolásticos antiguos que en los krausistas modernos... Peor que Sanz del Río no cabe en lo humano escribir. El mismo Salmerón le iguala, pero no le supera".

Con este criterio estético y cultural juzga también a muchos heterodoxos. Pero cuando tropieza con un hombre de ciencia como Miguel Servet, "la sombría y trágica figura de aquel antitrinitario aragonés, víctima de los odios teológicos de Calvino"; con un gran prosista castellano como Juan de Valdés, autor del Diálogo de la lengua; con un helenista como Francisco de Enzinas, amigo de Melancthon y profesor de griego en la Universidad de Cambridge, y tantos otros españoles eminentes del siglo XVI que habían salido de España huyendo del Santo Oficio, Menéndez y Pelayo desarruga su ceño, y su pira de inquisidor intelectual se convierte en incensario de elogios y admiraciones. Una de sus grandes debilidades fue el abate José Marchena, un andaluz que desempeña un papel destacado en la Revolución francesa: primero jacobino, luego girondino y finalmente bonapartista y servidor del rey José en España; ateo profesional que escribe sobre la puerta de su casa en París: "Ici l'on enseigne l'athéisme par principes"; y, según Chateaubriand, que le había conocido en casa de Madame Stael, "sabio inmundo y aborto lleno de talento". Pero también era un gran latinista, el primer español que tradujo por completo De rerum natura de Lucrecio, cuyo manuscrito original guardaba Menéndez y Pelayo con orgullo de bibliófilo; falsificó un fragmento del Satiricón de Petronio, que los sabios alemanes se apresuraron a declarar absolutamente auténtico, hasta que el propio Marchena descubrió su superchería. Este hombre fantástico fascinaba indudablemente a Menéndez y Pelayo, y sólo así se explica que escribiera la biografía más completa y objetiva de Marchena para una edición de sus Obras literarias, limitada a 250 ejemplares, que un aristócrata andaluz, conculadano del gran círculo, publicó a su costa en Sevilla en 1896.

Hablando de la filosofía escocesa de ~~Cataluña~~, que Menéndez y Pelayo estudió con el profesor Llorens en la Universidad de Barcelona, dice estas palabras que fijan una posición intelectual que había de conservar toda su vida: "A esta escuela debí, en tiempos verdaderamente críticos para la juventud española, el no ser Krausista ni escolástico, cuando estos dos verbalismos, menos distantes de lo que parece, se dividían el campo filosófico y convertían en garrulos sofistas o en repetidores adocenados a los que creían encontrar en una habilidosa construcción dialéctica el secreto de la ciencia y la última razón de todo lo humano y lo divino... Allí contemple en ejercicio un modo de pensar histórico, relativo, y condicionado, que me llevó, no al positivismo (tan temerario como el idealismo absoluto), sino a la prudente cautela del ars nesciendi (1)

En esas pocas palabras está resumida la filosofía del gran polígrafo español: ni krausismo, ni escolasticismo, ni idealismo absoluto ni positivismo absoluto, sino un pensar histórico, relativo y condicionado, y, como conclusión, el ars nesciendi o arte de no saber, el Leitmotiv de Juan Luis Vives, y también la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, dos expresiones escépticas que se repiten frecuentemente en sus escritos. En esencia, era un escéptico radical.

En su polémica con el fraile dominico Fonseca, que había salido a defender a Tomás de Aquino de unos supuestos ataques de Menéndez y Pelayo, este, proclamándose "antiescolástico intransigente" y reconociendo "el enigma insoluble del conocimiento", añade lo que sigue:

El conocimiento no necesita "recorrir a las ideas innatas, ni a la visión de Dios, ni a los demás sueños de los ontologistas... Hay otro sistema muy claro, muy sencillo, que consiste en afirmar el hecho del conocimiento y la distinción del sujeto y el objeto, única cosa de que la experiencia nos informa, y confesar que no sabemos una palabra más ni la sabremos nunca, y que todo ese aparato de ideas expresas e impresas sólo oculta un Ignorabimus eterno...

(1). Citado por Bonilla San Martín, La filosofía de Menéndez y Pelayo, pag.4.

21.

En esto soy escocés y hamiltoniano hasta los tuétanos... Y es un error suyo [de los escolásticos] además (acostumbrados como están a dar soluciones a todo, y a convertir en realidades todas las abstracciones, creyendo que basta un nombre para crear un ente) el imaginarse que los adversarios de las especies inteligibles traemos alguna hipótesis que sustituya a esa. No traemos ninguna, y en eso precisamente consiste la fuerza de una escuela que comienza por proclamar la docta ignorancia y el ars rescindi como uno de los principios fundamentales de la ciencia. No tratamos de enseñar a nadie cómo se verifica el acto de conocimiento, sino que declaramos inasequible la pretensión de explicarlo, y, contentos con la realidad viva, dejamos a los escolásticos, y a los kantianos y a los idealistas de toda especie, el mundo de las sombras. Rerum ignarus, imagine gaudet (1)

Este lenguaje escéptico, que no es precisamente el de un fanático, este esceptismo filosófico que ignora las cosas, pero que no le impide gozarlas estéticamente en su imagen o representación natural, se repite en numerosos pasajes de La ciencia española y se desenvuelve y define más en otros ensayos filosóficos posteriores. Escribió varios que, en realidad, son capítulos fundamentales para una historia de la filosofía española.

Citaré los más importantes: "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España" y "De los orígenes del criticismo y del esceptismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant", recogidos, con otro sobre Francisco de Vitoria, en el volumen de Ensayos de crítica filosófica (1892). Otro es "La Antoniana Margarita de Gómez Pereira", coleccionado en el vol. I de La ciencia española. El libro extraordinario de Gómez Pereira se publicó en Medina del Campo, donde el autor era médico, en 1554, adelantándose en casi un siglo a Descartes con su teoría sobre el automatismo de los animales, que lógicamente debía conducir al L'homme machine, de La Mettrie. No se sabe si Descartes leyó o no esa obra, que siempre ha sido rarísima en sus tres ediciones latinas; probablemente, no; pero sí es probable que conociera De Sacra philosophia, (1587) de Francisco Valles, obra muy difundida por Europa en numerosas ediciones, donde el famoso médico de Felipe II impugna la tesis audaz de Gómez Pereira sobre los animales, que no era la única audaz en su libro: en él se muestra enemigo acérrimo del principio de autoridad en la ciencia; no admitía más autoridad científica que la del experimento, y para él, el único método del conocimiento era la experiencia psicológica. Otro ensayo escribió Menéndez y Pelayo sobre Ramón Lull (Raimundo Lulio), en forma popular, recogido en el vol. II de La ciencia española.

El más importante para conocer su pensamiento es "De los orígenes del criticismo y del esceptismo". Allí celebra el gran florecimiento filosófico y científico en España durante los siglos XII y XIII, gracias precisamente a la variedad religiosa y a la coexistencia y colaboración de las tres culturas peninsulares, la árabe, la judía y la cristiana, bajo la dirección del arzobispo Don Raimundo, que preside la célebre escuela de traductores de Toledo, de donde la nueva ciencia se propaga por toda Europa; olvidándose de que la unidad religiosa católica, tan ensalzada por él en libros anteriores, hubiera hecho imposible ese primer Renacimiento de la cultura antigua en aquel lugar y en aquella época (2).

Luego entra a justificar el esceptismo y el criticismo, que no deben ser estimados "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" (3).

(1). La ciencia española, II, 117-138.

(2) La historia de esta fecundación cultural está estudiada con más detalle en el primero de los Ensayos de crítica filosófica, "De las vicisitudes de la filosofía platónica de España."

(3). Ensayos de crítica filosófica, pags. 222-3. En lo sucesivo irán en el texto las páginas que cito de esta obra.

22.

Menéndez y Pelayo tenía una concepción cíclica de la filosofía: para él había dos ciclos ya cerrados, el griego y el del Renacimiento, y el actual, no concluido aún. Y dentro de cada ciclo, las fases o etapas se repiten, sin que en realidad haya un progreso continuo e indefinido, como le hay en las ciencias físicas y naturales, y como no le hay en las artes. A su juicio, la filosofía de Platón y Raimundo Lulio, de Aben Gabirol y León Hebreo, de Giordano Bruno y Schelling se convierte "en una especie de poética y deslumbradora teosofía, donde el mito, la alegoría y el símbolo parecen la única vestidura digna de concepciones que ya en su origen tuvieron por lo menos tanto de poéticas como de metafísicas; si es que la Metafísica y la Poesía no se identifican totalmente en su aspiración ideal y en sus determinaciones más altas" (80).

Menéndez y Pelayo preveía la disolución del conocimiento filosófico o especulativo, de una parte, en mera literatura, y, de otra, en ciencia positiva. "Platón -dice- pertenece hoy a la literatura mucho más que a la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden e interpretan" (178). "Las ideas son de todo el mundo, o más bien, no son de nadie: en el pensador más original se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama: la originalidad sólo en la forma reside" (180). "Por un lado la ausencia de metafísicas de primer orden, y por otro el prodigioso desarrollo de los estudios críticos y de las ciencias históricas, verdadera gloria de la Alemania moderna, hace que muchos estudien la filosofía como una especie de literatura, como un objeto de investigación y de curiosidad erudita, como una rama de la arqueología y de la filología" (187-8). Al mismo tiempo, "el laboratorio de Wundt ha reemplazado a la cátedra de Schelling, y hoy se comenta la ley de Fechner con el mismo calor que hace cuarenta años las evoluciones de lo absoluto. En suma: el realismo, el pesimismo, el positivismo, el materialismo, el empirismo en todas las formas, el criticismo y el escepticismo han contribuido juntos o aislados a difundir en la atmósfera de las escuelas un marcadísimo desdén hacia la filosofía pura" (188). Queda la historia de la filosofía, que "viene a constituir una verdadera filosofía, un modo de pensar histórico... La historia es la filosofía de lo relativo y lo mudable... Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de tiempo y de raza" (184-6). Nada menos dogmático que este lenguaje.

El escepticismo y el criticismo sólo se dan en la madurez de la razón o, según Menéndez y Pelayo, nacen "de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos... o del conflicto patente entre la experimentación y la especulación... o, y este es el caso de Algazel entre los musulmanes, y de Pascal, de Huet y de Donoso Cortés entre los cristianos, de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana, de donde resulta el desesperar de las fuerzas de la razón, y hasta el afirmar su radical impotencia" (223). Para él, uno de los tipos más altos de filósofos críticos, precursor de Kant y del criticismo escocés, es el valenciano Juan Luis Vives (1492-1540), amigo de Erasmo, que pasó fuera de España casi toda su corta vida, y que a pesar de haber sido "el mayor reformador de la filosofía de su época, y un precursor de Descartes y Bacon" (según Lange en su Historia del materialismo) y "el primer gran escritor sistemático en el campo de la antropología" (según Dilthey en su Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation), rara vez se le hace justicia todavía. El haberle rehabilitado y más bien exhumado del panteón del olvido es uno de los muchos servicios que Menéndez y Pelayo ha prestado a la historia de la filosofía española (1).

El gran escéptico español y uno de los más grandes de todos los tiempos es Francisco Sánchez, autor del libro De multum nobili et prima, universali sciencia quod nihil scitur (1581) (2). Fue

(1) Sin embargo, no llegó a escribir la monografía especial sobre Vives que anuncia en uno de sus ensayos filosóficos. Su discípulo Adolfo Bonilla San Martín es autor de Luis Vives y la filosofía del Renacimiento (1903).

(2) Del Quod nihil scitur hay una traducción anónima española, que nada se sabe, publicada en Madrid sin fecha (hacia 1924), con un extracto del ensayo "De la ciencia" de...

23.

médico y profesor en la Universidad de Toulouse, donde se conserva un retrato suyo con la palabra interrogativa y escéptica Quid?, que es también la última de su libro y que a Menéndez y Pelayo le recordaba el que sais-je? de Montaigne. Discípulo de Vesalio y Servet, escribió varias obras de medicina y, según su primer biógrafo, formó una especie de sociedad secreta para hacer la disección de cadáveres en el hospital de Toulouse. Pero la obra que le da nombre duradero es el Quod nihil scitur. Su escepticismo no es angustiado y religioso como el de Pascal, sino positivista y demolidor de la ciencia silogística de su tiempo. Más radical que Sócrates, confiesa que ni siquiera está seguro de que no sabe nada: se limita a suponerlo. Como Kant dos siglos más tarde, considera indemostrables algunas de sus antimomias, por ejemplo, la eternidad o la creación del mundo. Tampoco le parece posible demostrar la existencia de Dios, cuya idea abandona a la fe inmediata y espontánea. Pero lo que aquí nos interesa es la actitud de Menéndez y Pelayo ante las audacias escépticas de ese hombre singular. "No es preciso -dice- identificarle con las ideas de un filósofo para comprender su genio ni la razón de su influjo" (339). "¿Cómo no había de sentir tal hombre hambre y sed de ciencia positiva, y abominar de la ciencia oficial que silogísticamente autorizaba y defendía semejantes dislates?... No nos apresuremos a condenar de ligero a aquellos hombres del siglo XVI para quienes tal ciencia no era un recuerdo poético, sino una tiranía actual que durísimamente pesaba sobre su cuello" (341). "La Metafísica nada tiene de ciencia exacta, y en este punto, queriéndolo o sin quererlo, todos somos más o menos escépticos, por supuesto en el buen sentido de la palabra" (360-1).

Kant. Sea cual sea el buen o mal sentido de la palabra, ese es Menéndez y Pelayo; un escéptico a fondo, no a la manera exasperada de Pascal, sino más bien "con cierta tristeza serena y resignada." Probablemente hallaba consuelo, más que en la religión, en el sentimiento estético de la historia. Ese Menéndez y Pelayo es más auténtico sin duda que el fanático apologista de la Inquisición que vimos en los Heterodoxos. Y aun aquel fanatismo de juventud tampoco era religioso, sino más bien patriótico, hijo de un mal entendido españolismo. Para él, el catolicismo era una razón de Estado y lo creía erróneamente consustancial con la historia de España, como si no hubiera habido miles y millones de españoles que dejaron de ser católicos, sin dejar de ser tan patriotas como él que mas. Esa incompresión de su mocedad está contradicha, aunque no lo hiciera paladinamente, por toda su obra de madurez, como es lógico que ocurriera en quien luego aborreció todo dogmatismo, fuese intelectual o fuese político.

Me he detenido, quizás excesivamente, en el examen del pensamiento y la figura de este español excepcional, no sólo por tratarse de uno de los valores culturales más eminentes que ha producido España en toda su historia y uno de los que más han influido en su renacimiento científico contemporáneo, sino también porque ahora se está usando y abusando de su nombre como uno de los sostenes intelectuales del régimen ~~autoritario~~ que allí impera. Nada más extraño a él que ese régimen. Un régimen que ha suprimido todos los derechos del hombre y del ciudadano no podía ser el de un pensador que veía en la libertad una "tan alta y nobilísima condición de la persona humana" (389), y que hablando del libro de Grocio De jure belli et pacis, dice que "fue un progreso en la vida moral del género humano, contribuyó más que otro alguno a difundir ideas de piedad social, de mansedumbre y de tolerancia, por todo lo cual merece ser eternamente bendecido por todos los aborrecedores del brutal prestigio de la fuerza" (394). ¿Como no hubiera aborrecido el régimen brutal de fuerza, sin piedad, sin mansedumbre y sin tolerancia, que hoy oprime ~~autoritario~~ a España, el hombre que escribió lo siguiente? "La aviesa condición de Fernando VII, falso, vindicativo y malamente celoso de su autoridad, que por medios de bajísima ley aspiraba a conservar incólume, con el trivial maquiavellismo de oponer unos a otros a los menguados servidores que de intento elegía, haciéndolos fluctuar siempre entre la esperanza y el temor, explica la influencia ejercida en el primer periodo de su reinado por las diversas camarillas palaciegas, y especialmente por aquella de que fueron alma los Alagones, Ugarte y Chamorros, en cuyas manos se convirtió en vilísimo tráfico la provisión de los publicos empleos" (1). ~~Tráfico, en cuanto a inhumanidad, es un~~

Heterodoxos, III, 495.

24.

~~Menéndez y Pelayo, y se traza en la provisión de España
de hoy en España una villa más vill que entonces.~~

¿Y qué diría de los perseguidos de hoy quien trazó este dramático cuadro de las víctimas de Fernando VII? "Pocos periodos conozco tan tristes para las letras patrias como el que se extiende desde el regreso del Rey Deseado hasta la renovación del sistema constitucional. En aquella era fué universal y profundo el silencio en los dominios del arte, y no podía acontecer de otra manera cuando aquella brillante pleiade de ingenios que apareció en tiempo de Carlos IV, concentrando en sí todas las fuerzas intelectuales del siglo XVIII en España, había sido dispersada y aun aniquilada en parte, pereciendo unos en el revuelto torbellino de acontecimientos posteriores a 1808, yaciendo otros en las cárceles y en los presidios, y vagando muchos por extrañas tierras, perseguidos ora con la nota de liberales, ora con la de afrancesados... todos los que en mayor o menor grado se habían señalado por su inclinación al liberalismo sufrieron los efectos de aquella reacción extremada. El árbol que tan sabrosos frutos prometía fué secado en flor por el encendido viento de las turbulencias civiles" (1).

El Menéndez y Pelayo que escribía eso y que se proclamaba a cada paso "pensador independiente y ciudadano libre en la república de las letras" - divisa tomada del padre Feijóo- no pertenece ni puede pertenecer a la España de ~~hoy~~, del mismo modo que esa España tampoco pertenece ni puede pertenecer a la república de las letras de Menéndez y Pelayo, que es también la nuestra. Gran humanista y en el fondo profundamente sensible y humano, hubiera aborrecido, como ~~aboretta~~, a los que en la trágica España de hoy han hecho "del brutal prestigio de la fuerza", y de la fuerza misma y de sus abusos físicos y morales, su única razón de ser.

(1) Menéndez y Pelayo: Trueba y Cosío, Santander, 1876, pags. 57-58.

57-62

Menéndez y Pelayo crea el historicismo español contemporáneo: es la consecuencia lógica de su escepticismo y de su última concepción de la filosofía como una especie de género de la literatura. El hombre no puede conocer las primeras causas, si es que las hay, ni los últimos secretos, si también los hay, de la naturaleza; pero puede conocerse a sí mismo en su historia. Al contrario que el krausismo, que busca el conocimiento en un acto inmediato de la conciencia y quiere transformar el hombre mediante la ética y la pedagogía, desdénando la herencia histórica y el medio físico-económico, Menéndez y Pelayo espera la renovación de los españoles por un redescubrimiento de su personalidad colectiva en el estudio de su historia, sobre todo de la cultural.

La historia política de los últimos cuatro siglos, tanto la de los Austrias como de los Borbones españoles, le parecía una desviación de la genuinamente española.

Bajo su influencia, directa o indirecta, se forman varias escuelas históricas que han dado copiosos y sazonados frutos; aunque no son estrictamente filosóficas, las mencionaré porque en casi todos sus cultivadores late no sólo el deseo de conocer aspectos especiales de la historia de España, sino también el último problema histórico-filosófico de indagar qué ha sido y qué es España como nación y como pueblo. Una es la de la historia del Derecho español, bajo la dirección de Eduardo Hinojosa, que reanuda la gran obra de Francisco Martínez Marina, autor del Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación (1808) y de la Teoría de las Cortes o grandes Juntas nacionales de los reinos de León y Castilla (1813), que tanto influyeron en el movimiento liberal de comienzos del siglo XIX. Más tarde los discípulos de Hinojosa se agrupan en torno del Anuario de historia del derecho español, que dirige Claudio Sánchez Albornoz. Diputado republicano y diplomático, Sánchez Albornoz se refugia primero en la Universidad de Burdeos y luego emigra a la Argentina, donde actualmente publica unos Cuadernos de historia de España, que son como una continuación del Anuario y a cuya sombra trabaja un grupo de medievalistas hispano-argentinos. Ese es quizás el esfuerzo científico mayor que ha realizado la emigración española. Sánchez Albornoz ha publicado además En torno a los orígenes del feudalismo (Mendoza, 1942), obra capital para la historia del feudalismo en España, y desde hace tiempo viene anunciando otra sobre la constitución social y económica de la Edad Media Española que esperamos con vivo interés. Un poco anterior, pero digna de citarse como la obra más autorizada en la materia, es la de Eduardo Pérez Pujol: Historia de las instituciones sociales de la España Goda (1896).

En Buenos Aires trabaja también Luis Jiménez de Asúa, penalista, profesor de la Universidad de Madrid y diplomático durante la República, y allí prepara una obra voluminosa sobre Derecho penal, que, dada su gran conocimiento de la materia, seguramente hará época en la historia jurídica española.

Ramón Menéndez Pidal funda una escuela de filología moderna que ha renovado los estudios sobre el origen y la evolución de la lengua castellana. Ha publicado numerosas obras filológicas y de historia literaria y general, entre las cuales destaca La España del Cid, muy finamente escrita, como todos sus trabajos, pero acaso excesivamente apologetica en su afán de destruir los juicios, un tanto severos, de Dozy contra el héroe castellano, que para el eminente y más desapasionado historiador holandés era simplemente un condottiero medieval. Fue director del Centro de Estudios Históricos, nacido de la Junta de Ampliación de Estudios, y en él parecen haberse reconciliado las dos corrientes krausistas y antikrausista del pasado. El gobierno de Franco le arrebató la dirección de la Academia de la Lengua Española y se la dió al poeta hebreo Pemán; ~~pero~~ ^{luego} ~~entonces~~ ha vuelto a ser repuesto en ese cargo. Actualmente dirige una Historia de España colectiva, de mérito desigual en sus partes, como siempre ocurre en este linaje de obras. Quizás lo mejor de los ~~tres~~ tomos publicados ~~(hasta la invasión de los árabes)~~ sean las introducciones del propio Menéndez Pidal, síntesis admirables por su erudición y también por las saetas alusivas a la España contemporánea para quien sepa leer entre líneas. Es especialmente notable la del tomo III, España visigoda. Las alusiones al "morbo godo", al "partidismo furioso" de los españoles, y a los antecedentes de aquella raza goda que no tenía escrúpulos en solicitar pre-

Desde hace años, antes de nuestra guerra, resida asimismo en la Argentina el eminente matemático Julio Rey Pastor, que alterna el cultivo de su especialidad con la historia de la ciencia.

26.

cuentemente la ayuda extranjera para imponerse unos partidos a otros, parecen escritas tanto para los godos españoles de hace trece siglos como para los godos de hoy, ~~salvadores del poder público con el auxilio de alemanes e italianos.~~

Algunos de los más destacados discípulos de este ilustre hombre de ciencia y elegante y sutil escritor andan dispersos por el mundo, unos por efecto de nuestra guerra y otros desde antes. Uno de ellos, Américo Castro, profesor y diplomático, autor de numerosas obras de filología y de historia literaria, ha publicado recientemente el libro valioso a que me referí más arriba, España en su historia. Cristianos, moros y judíos (Buenos Aires, 1948). Es un ensayo, en extremo sugestivo, de interpretación existencialista, por así decirlo, de la historia de España, entendida en su pluralidad de razas, culturas y religiones durante los siglos medios, cuando, aun luchando esporádicamente con las armas, todas se integraban y superaban en el intelecto, hasta que el delirio unitario extirpó aquel proceso orgánico, mutuamente fecundante, por la eliminación violenta de moros y judíos, con los resultados fatales, conocidos por todos, para el futuro espiritual y económico de los cristianos triunfantes; resultados que se han ido acumulando y agravando a lo largo de nuestra historia hasta hoy, con las eliminaciones sucesivas y despiadadas de todos los disidentes, religiosos o políticos, por obra de ese desvarío mental y sociológico que no concibe otra relación con el discrepante que expulsarle de la patria común o exterminarle.

Florece también una escuela de prehistoria, arqueología y antropología cuyos nombres y obras son demasiado numerosos para enumerarlos individualmente. Baste citar el excelente libro de conjunto Etnología de la Península Ibérica, en catalán, de Pedro Bosch Gimpera, antiguo profesor de la Universidad de Barcelona, primero refugiado en Inglaterra y Méjico y ahora alto funcionario de Unesco en París. Es autor asimismo de una obra interesante, La formación de los pueblos de España (Méjico, 1945). En torno de Santiago Ramón y Cajal, cuyos trabajos de histología le valieron el premio Nobel y otras distinciones internacionales, se formó una brillante escuela biológica, interrumpida o dispersa, como todas las demás, por nuestra guerra. Su discípulo más destacado, Carlos del Río Hortega, murió hace ~~veinte~~ años en Buenos Aires. La guerra española y luego la mundial fueron funestísimas para la cultura española, señaladamente para la obra de nuestros emigrados, salvo los dos o tres mencionados antes. Citaré aún otro, Arturo Duperier, refugiado en Londres, cuyos trabajos sobre rayos cósmicos le han colocado en la vanguardia de esa complejísima y fascinante especialidad.

IV.

LA GENERACION DEL 98 Y SUS EPIGONOS.

El desastre de la guerra con los Estados Unidos en 1898 actuó como un profundo revulsivo en la conciencia española. Todo el mundo se echó a pensar en el diagnóstico y los remedios de un cuerpo social y político enfermo donde tal catástrofe histórica pudo ocurrir, tanto por impotencia como por imprevisión e ignorancia. El resultado fue una copiosa literatura sobre las causas de la decadencia española y la terapéutica necesaria para su curación. Se planteaba de nuevo, en otros términos y con otras conclusiones, el problema ventilado por los krausistas y Menéndez y Pelayo, y antes que ellos, a fines del siglo XVIII, en la polémica del abate italiano Denina, del botánico valenciano Antonio José Cavanilles y de Juan Pablo Forner contra Masson de Morvilliers, que había preguntado en la Encyclopédie Methodique: "Que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?" (1). En realidad el tema de la decadencia había preocupado a españoles y extranjeros ya en varias épocas anteriores (2). Puede decirse que en ningún país los pensadores y políticos han especulado y escrito tanto sobre las excelencias y los defectos de su patria como los españoles, desde las Laudes Spaniae de Isidoro de Sevilla, (siglo VII), de Alfonso el Sabio (siglo XIII) y otros innumerables cuyos últimos retoños son los arcaicos apologistas de una España Grande y Una y de una Hispanidad anacrónica y quimérica, hasta los pesimistas y censores de todos los tiempos, entre los cuales se destacan, de los contemporáneos, dos gobernantes: Antonio Cánovas del

(1) La respuesta de Forner, la única que merece recordarse y cuyas

27.

Castillo, áspero y bien documentado historiador de los Austrias españoles, y Manuel Azaña.

La llamada generación del 98 se exarcebó con nuestra derrota en ese año, pero no era pesimista. Mas práctica que la krausista, su filosofía es más política y social que metafísica, pero sin desdenar tampoco la pedagogía. "Escuela y dispensa", pide Joaquín Costa, la personalidad más robusta de esa generación. Cronológicamente pertenece a la anterior: su primer trabajo jurídico data de 1876; pero políticamente hay que incluirle en la del 98: es el dolor de la guerra con los Estados Unidos el que le arranca de sus admirables estudios sobre el derecho, la poesía, la mitología y la organización política y social de la España ibérica primitiva, y le lanza a un apostolado de regeneración nacional. Era paralítico, como un símbolo de la nación que quería curar con su "cirujano de hierro". Su palabra, oral o escrita, cuando flagela, tiene acentos de profeta bíblico. Su prosa política es de antología. Sus fórmulas son sencillas, pero clarividentes. En una de ellas, Reconstitución y europeización de España, título de uno de sus libros (1900), resume su más ambicioso programa político. Por europeización entiende, predominantemente, transformación del medio físico-económico de España: repoblación forestal, canales y pantanos, regadíos; en suma, revolución de la agricultura y de toda la producción. Quiere que España sea rica para todos antes de pensar en repartir la miseria común. Esta empresa de modificación del medio natural era también el sueño del geólogo Malladas: Los males de la patria y la futura revolución española (1890); de Macías Picavea: El problema nacional (1899); de Julio Senador Gómez, otro notario paralítico, como Costa: Castilla en escombros (1915), y de tantos otros.

técnica

Para tal empresa, Costa no veía otro instrumento posible que el Estado. Ya en la obra citada, reclama la revolución desde el poder. "La idea de España -no decimos ya su regeneración, sino que aun su mera existencia- va indisolublemente unida a la idea de revolución. Las revoluciones se hacen... revolucionariamente o no se hacen de ningún modo. Los parlamentos sirven para consagrarlas, mas no para hacerlas". Pero donde esta actitud antiparlamentaria se define mas es en otra obra suya, Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España (1902), una Memoria presentada y discutida en el Ateneo de Madrid por los más notables pensadores y políticos de la época. "La primera sorpresa (escribe allí) que nos aguarda, en este respecto, la historia política de España es la absoluta ineficacia de la revolución de 1868; que hayan resultado defraudadas las esperanzas que hizo concebir; que haya sobrevivido el Estado anterior a ella" (página 15). ¿No parecen esas palabras escritas también para la revolución de 1931?

El problema de las élites o minorías selectas, que luego encontraremos en Ortega y Gasset, está ya en Costa. España "es el gobierno y dirección de los mejores por los peores; violación torpe de la ley natural, que mantiene lejos de la cabeza, fuera de todo estado mayor, confundida y diluida en la masa del servum pecus, la elite intelectual y moral del país, sin que los grupos humanos no progresan, sino que se estancan, cuando no retroceden" (42). Es una selección antidarwiniana al revés y de origen remoto, confirmada por este antiguo refrán español que Costa cita: "Bájanse los adarves, álzanse los muladares". Refiriéndose a la revolución francesa, dice que "en España esa revolución está todavía por hacer...; mientras quede en pie esa forma de gobierno por los peores... no seremos, ni con monarquía, ni con república, una nación libre, digna de llamarse europea" (68).

El remedio no está en hacer leyes sobre el papel; hacen falta actos (4). Costa pide una política quirúrgica "que pueble de levitas, uniformes y togas los presidios de Africa" (86). Esa política requiere un "cirujano de hierro", especie de héroe carlyliano.

notas eruditas aún se leen con provecho, se titula Oración apologética por la España y su mérito literario, Madrid, 1788. (1786)

(2) Véase un buen resumen histórico de Pedro Sáinz y Rodríguez: La evolución de las ideas sobre la decadencia española, Madrid, 1924.

(3) ¡Fuera Cortes!, exclama también Macías Picavea en el libro citado. Y Ángel Ganivet dice en su polémica con Unamuno (El porvenir de España) que "mi afecto (por los árabes) terminará el día que mis antiguos paisanos acepten el sistema parlamentario". Casi toda aquella generación era antiparlamentaria.

28.

"que ha de sacar a la nación del cautiverio en que gime y desencantar la libertad"(87). "El régimen parlamentario es incompatible con esa política necesaria"(88). Y a los que, en aquel memorable debate, le reprocharon que lo que solicitaba era una dictadura, él contesta que, en efecto, España ha derramado mucha sangre por el régimen parlamentario y es natural que mire con prevención a quien ponga en litigio su virtualidad; pero si no se sobrepone a esa preocupación, España no será nunca libre, no se regenerará jamás. "Porque eso que toma por libertad es cabalmente el suelo donde se rehace y cobra fuerzas el Anteo de la oligarquía"(89).

Palabras proféticas que nadie recordó durante la segunda República española, ni éstas otras en que, como transacción, se avenía a una fórmula intermedia de forma de gobierno: "conservar las Cortes al lado del gobierno personal"(105), "haciendo que las Cortes funcionen separadamente del gobierno y que el gobierno funcione con independencia de las Cortes"(106); "que sean Cortes según el tipo del sistema presidencial o representativo de los Estados Unidos, y no según el tipo del sistema parlamentario de Inglaterra"(106). Iba a decir que Costa nació treinta años antes de tiempo; pero es probable que en 1931, en aquel parlamento republicano de abogados, profesores y escritores (entre los cuales me incluyo), su fórmula presidencialista, la más eficaz y tal vez la única eficaz para España, hubiera caído tan en el vacío como a comienzos del siglo. Quizás su visión política, la más certera de cuantos han pensado en la liberación definitiva de España, sea algún día el programa de la tercera República española.

Ramiro de Maeztu polemiza contra Costa en su libro Hacia otra España (Bilbao, 1899). Maeztu no espera nada de la acción del Estado. Medio vasco por su padre y medio británico por su madre, formado en el ambiente capitalista de Bilbao, fía la regeneración de España a la empresa privada. Del dinero hacía una especie de deidad. "El sentido reverencial del dinero", una de las frases favoritas de su edad madura, que sonaba a fetichismo cómico en los oídos de los manirrotos españoles, le venía de su juventud. Ya en el libro citado entona este himno: "Cuando sobre la espada del militar, sobre la cruz del religioso y sobre la balanza del juez ha triunfado el dinero, es porque entraña una fuerza superior, una grandeza más intensa que ninguno de esos otros artefactos... Cantemos al oro..." (página 245). Era una especie de anarquista nietzscheano: "Confieso que Max Stirner, Schopenhauer, Etlevant, Malthus y sobre todo Federico Nietzsche, dirigiendo su lógica a su instinto, nos han enseñado el derrotero" (224).

Todavía no era el ferviente ~~católico~~ católico, ni el gran patriota españolista y tradicionalista, es decir el apóstol de las extremas derechas que fue luego y sigue siendo en la España de Franco, cuando en el ensayo "Contra la noción de la justicia", del libro citado, escribía que "lo que se llama justicia para con los débiles es y será siempre caridad -yo diría abdicación- del poderoso" (219). O este comentario a la guerra y derrota de 1898: "Con la ruina de la España histórica, con el puntapié dado al Derecho, con el naufragio de nuestras ilusiones nacionales, han desaparecido muchos de los tropiezos en los que hubiera encallado nuestro pensamiento... Al cabo de luengos siglos de duro batallar, hemos llegado a desinteresarnos por la guerra, a contemplarla desde fuera, como un ~~mero~~ espectáculo" (227). "Los tradicionalistas de las distintas castas necesitan acabar con protestantes, liberales y masones, si ha de restaurarse aquella patria en la que el sol (ni el hambre, vaya el parentesis por cuenta propia) no se ponía en los dominios españoles" (229).

El autor del curioso prólogo a otro libro, creo que póstumo, de Maeztu, Defensa de la Hispanidad (1938), nos cuenta que "otro de los temas preferidos de don Ramiro era hacernos la apología de Hitler" (XIV). Antes fue apologistas y embajador de la dictadura del General Primo de Rivera. No fue el único en estas acrobáticas evoluciones. Otros escritores de su época, que no hay para qué nombrar, ~~anarquistas~~ como él, acabaron inclinándose y algunos prosternándose también ante la dictadura de los espadones. En esto hay que reconocer que los pensadores de las generaciones precedentes, krausistas o antikrausistas, tenían más firme la cabeza y un sentimiento de la dignidad humana que les impedía entusiasmarse ni siquiera doblegarse ante la fuerza bruta, sádica y primitiva.

antiguos

Frente a los economistas y sociólogos surgen los ~~regeradores~~ psicólogos. Con el mismo título de Psicología del pueblo español escriben libros, que yo recuerde, Sales y Ferré (de quien ya hice mención), Rafael Altamira y S.A. Santillán, y sobre idéntico tema, aunque con títulos diversos, se publican unas cuantas obras, de las cuales sólo debo examinar algunas: ~~las ya excesivas dimensiones de este trabajo me obligan a eliminar y comprimir.~~

Una de las personalidades más simpáticas por su estilo denso y expresivo, por su espíritu de tolerancia y por su fin trágico es Angel Ganivet: se suicidó en Riga, siendo allí cónsul de España, en 1898; había nacido en Granada en 1865. Su libro más popular, del cual se han hecho varias ediciones, es el Idearium español (1897).

Viene a ser como un epitome de filosofía de la historia de España y un programa de política internacional. Hay en él intuiciones sagaces, aunque poco desarrolladas; por ejemplo, la idea de que lo que él llama el espíritu del territorio, o sea el carácter del pueblo español, se forma por la acción de la naturaleza geológica y de la posición geográfica sobre su historia. En esta tesis, no más que enunciada, está quizás el secreto de la historia profunda, íntima, invisible y no escrita, de España, el por qué de las numerosas invasiones del Sur y Norte que ha sufrido nuestro país y la índole de las gentes, anónimas o conocidas, que allá fueron, se quedaron o influyeron aun las que luego fueron expulsadas. Nación peninsular, casi insular, piensa que fue un error trágico la política continental de los Austrias españoles y aun la atlántica o americana. A su juicio, la órbita natural de España estaba en el Mediterráneo y en África, en contacto con el mundo árabe, de quien él por una rama descendía -por otra, su ascendencia era francesa- y por quien sentía profunda admiración.

Era senequista y, como luego Unamuno -que sin duda tomó y desenvolvió muchas de sus ideas, no obstante haberlas combatido inicialmente-, veía en el Quijote y en La vida es sueño, de Calderón, los dos símbolos literarios de la filosofía española, y sobre todo, en el libro de Cervantes, de la ética. Creía que las virtudes más características de los españoles son la dignidad personal, la piedad y la justicia, tal como la practica Don Quijote al liberar a los galeotes: dureza de la ley y humanidad del pueblo en su aplicación. ~~Si~~, pero los autos de fe, siempre presenciados por grandes muchedumbres como un espectáculo sádico... Si, pero ¿dónde está esa humanidad en la España de los falangistas, que también son españoles?

Otra nota noble en Ganivet -y todas sus obras respiran una gran nobleza, tanto las de pensamiento como las de imaginación, y entre estas últimas se destaca su admirable novela Los trabajos del infatigable creador Pío Cid-, otra nota humana, que le hace más nuestro que la mayoría de los hombres de su generación, indiferentes o duros con la clase obrera, es su sentimiento del trabajo manual. "Nuestro desprecio -dice- del trabajo manual se acentúa más de día en día, y, sin embargo, en él está la salvación; él solo puede engendrar el sentimiento de la fraternidad, el cual exige el contacto de unos hombres con otros" (1). En otro pasaje habla de "los que, como yo, estudian sin abandonar por completo el trabajo manual, sin perder el contacto con el obrero y el campesino" (Pag.64). "El socialismo no es un fantasma, es una fuerza positiva o negativa; pero, de todos modos, una fuerza que ha de influir en la evolución de nuestras instituciones legales y políticas. La propiedad individual está, pues, subordinada a intereses superiores, y siempre que estos lo exijan, no debe haber inconveniente alguno en sacrificarla: preciosa es también la vida, y se la sacrifica por el ideal cuando el ideal así lo exige" (120).

Ganivet y Miguel Unamuno, condiscípulos, rivales en oposiciones a una cátedra y buenos amigos después, fueron los únicos socialistas de la generación del 98. Unamuno (1864-1936) fue más allá de una simpatía literaria: estuvo afiliado al partido socialista en Bilbao, donde nació, y colaboraba en la Lucha de Clases, el semanario socialista que allí se publicaba. En sus obras coleccionadas no están

(1) Idearium español, pagina 54, edición de 1933.

estos artículos socialistas, pero debieron ser violentos, a juzgar por uno, publicado sin firma, que al director, legalmente responsable, de dicho semanario le costó ir a la cárcel por él. En el folleto de Olascoaga, citado más arriba, he leído que fue candidato socialista -no se dice por donde, quizás por Barcelona- en las elecciones de 1896, sin éxito. No fue diputado, como republicano, hasta 1931. ¿Era realmente republicano? Quizás ni él mismo lo supiera ni quisiera saberlo: le repugnaba todo lo que él llamaba encasillamiento. ¿Supo alguien lo que era Unamuno? ¿Lo supo él mismo?

Keyserling, el filósofo errabundo, dijo de él que era el "español vivo más importante desde el punto de vista europeo y, probablemente, el más importante desde Goya". ¿Se puede juzgar desde el punto de vista europeo al español más antieuropeo de nuestra época? Ni Goya, el gran historiador pictórico de la España de su tiempo, el gran sensual y gozador de la vida, el gran incrédulo -a pesar de algunas pinturas religiosas de circunstancias y de encargo- que en uno de los grabados de Los desastres de la guerra hace levantarse a un muerto de su tumba y escribir con su dedo esquelético: "Nada" (Neant), tenía nada que ver con Unamuno, que era todo lo contrario de un espíritu histórico, que fue siempre un puritano de tipo ascético y que vivió consumido de religiosidad (1). Digamos con más mesura y congruencia, y no es poco decir, que Unamuno fue, después de Menéndez y Pelayo, la cabeza española por donde revolotearon más ideas filosóficas, sin hacer ninguna nido en ella. De la importancia del hombre y su obra, desde el punto de vista europeo o no europeo, el tiempo dirá. Aquí sólo nos incumbe trazar una somera biografía de esa cabeza atormentada hasta la desesperación.

En rigor, la biografía de Unamuno está casi entera en su propia obra. Dudo que haya habido nunca escritor más autobiográfico, con serlo casi todos más o menos veladamente. Hasta cuando escribe novelas y obras de teatro, no hay en ellas más que un personaje, aunque se desdoble en múltiples máscaras: Unamuno. Y los diálogos son siempre monólogos o, como él los llamaba ingeniosamente, autodiálogos. La evolución de su pensamiento está en sus ensayos, publicados en revistas y diarios antes de ser recogidos en libros, creo que con la única excepción de La agonía del cristianismo, editado en francés, (Paris, 1924) antes que en castellano. Las colecciones de ensayos de filosofía y ~~crítica~~ más importantes, por orden cronológico, son: En torno al casticismo (1902), Vida de Don Quijote y Sancho (1905), Mi religión y otros ensayos (1910), Soliloquios y conversaciones (1912), Contra esto y aquello (1912), Del sentimiento trágico de la vida (hacia 1913) y la ya citada Agonía del cristianismo, edición española, (1930 o 31). Hay muchos más, sepultados en las colecciones de los periódicos y que él no quiso recoger en volúmenes. Y hay su enorme epistolario, acaso más voluminoso que toda su obra impresa, la mayor parte inédito y temo que perdido. Contestaba a cuantos le escribíamos pidiéndole opinión o consejo, y era raro el escritor novel o veterano, español o hispanoamericano, que no tuvo correspondencia con él, casi siempre sobre temas literarios o políticos. Ojalá algún día se publique y coleccionen todo lo que escribió o por lo menos lo que sobreviva, porque, aunque se repetía mucho, siempre había en cualquiera de sus escritos alguna ~~novidad~~ o variante de su inestable pensamiento. (2) La última edición de los ensayos citados y algunos más, con extractos de cartas de su primera época, y una breve pero sabrosa biografía y notas del fino crítico Bernardo G. de Candamo, ilustrada con dos fotografías de Unamuno,

(1) Sobre la intención que Goya puso en ese grabado hay una anécdota deliciosa. Acababa de dibujar el boceto con la inscripción, cuando el Obispo de Granada fue a visitarle en su estudio. El cual, después de contemplarlo un momento, exclamó con melancolía: "Vanitas vanitatum, et omnia vanitas". Sí, eso es la vida, nada, vanidad". Goya, que ya estaba muy sordo, se hizo repetir las palabras del prelado, y cuando este se hubo ido, las comentó con sorna: "Pobre Monseñor, me ha entendido al revés. Al contrario, no es en la vida, sino más allá de la tumba, donde no hay nada". Charles Yriarte: Goya, pag. 118.

(2) Posteriormente he sabido que un profesor de la Universidad de Salamanca y un hijo de Unamuno se han dirigido a cuantos tuvieron correspondencia con él pidiéndoles las cartas que pudieran guardar del escritor vasco, con vistas a una edición epistolario más completa posible.

una de ellas tomada poco antes de morir, se publicó en Madrid en 1945 (2 volúmenes en papel biblia, con más de 2.200 páginas). A ella me referiré y al número del volumen y la página en las citas que haga.

La vida de escritor de Unamuno, y apenas tuvo otra, puede dividirse en dos periodos: uno anterior y otro posterior aproximadamente a 1905. En la primera aparece como un admirador y devorador omnívoro de todo lo que había de más moderno y avanzado en la cultura europea de la época. Uno de sus primeros trabajos es un estudio sobre el Derecho consuetudinario en Vizcaya, escrito por iniciativa de Costa y publicado en la Revista de Legislación y Jurisprudencia; no sé que lo recogiera luego en alguno de sus libros. Dijérase que entonces tiene vocación de sociólogo o historiador: adora en Spencer y Carlyle, de quien tradujo varias obras. Hasta el insípido Ruskin le parece "el gran pensador Ruskin". Celebra incluso "la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizadores en España" (I,39). Da la razón a Azcarate contra Menéndez y Pelayo en la polémica de que traté más arriba. En realidad, los cinco ensayos de En torno al casticismo son una carga cerrada contra la España castiza de Menéndez y Pelayo, aunque sin nombrarle, como hacía siempre en sus controversias; solía atacar o contraatacar por alusiones satíricas; era un maestro en la frase de punzante humorismo. Pero hombre honrado y justiciero, escribirá más tarde: "mi maestro Menéndez y Pelayo, el español contemporáneo de quien he aprendido más" (914). Se entusiasma con "aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo" (37). Las obras de Platón y Hegel son "los más grandes poemas, los más verdaderos, del más puro mundo del espíritu". También para él, como para Menéndez y Pelayo, la filosofía se resuelve en literatura, en poesía. (253)

Es democrata con Rousseau, pero rectifica inteligentemente la ficción del contrato social, quitándole de los orígenes del género humano y convirtiéndolo en "el término ideal de la sociedad de los hombres" (53). Es ardiente cosmopolita como los pensadores del siglo XVIII: "Sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida infra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso" (42). "Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita" (44). La patria es "la patria humana universal" (54). Cree, como Costa, que España sólo podrá salvarse europeizándose, modernizándose al contacto con el exterior: "¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la infra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que lo despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo" (139).

Es socialista: "La estimación del mero valor de cambio aplicada al trabajo humano -y al hombre mismo, por lo tanto-, convertido en mera mercancía, es el carácter más odioso del régimen económico-social que padecemos" (274). "El nacionalismo, el patriotismo de las grandes agrupaciones históricas... suele ser producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes, de los landlords, de los señores feudales, de los explotadores de latifundio" (286).

Es marxista: "En cuanto a Marx, ayudado por predecesores y continuadores, aplicó a la doctrina estática del economismo inglés el sentido evolutivo histórico, investigando los orígenes del proceso mismo, en cuanto tal proceso, surgió por sí el socialismo" (287).

En el mismo pasaje habla de "las brutalidades del capital". "Allá donde voy yo, va conmigo mi patria, y lo que conmigo no llevo suele ser lo que bajo el nombre de ella explotan los hijos de los conquistadores, los barbaros de todos los tiempos" (289). Es internacionalista: "Borrada la funesta propiedad capitalista actual... el hombre amará a la tierra que ha hecho, y este amor servirá de núcleo a la fraternidad universal" (290). "Las guerras son un arma económica en que, conciente o inconcientemente, pelean los capitalistas de uno y otro bando contra los asalariados de las dos partes combatientes... La paz armada es un vasto sindicato internacional de los explotadores de suelos patrios, de los grandes patriotas" (291).

Nadie en ese tiempo, hacia fines del siglo XIX, ni el propio Pablo Iglesias, el gran organizador del socialismo en España, ataca al sistema capitalista con más bello y vigoroso estilo; ni nadie, ni el propio Costa, era más europeo que Unamuno. Pero hacia 1905 nos

del
y pro-
ceso

encontramos con un Unamuno radicalmente distinto. Él nos dirá que siempre fué el mismo a pesar de sus metamorfosis, no "pedrusco sujeto a tierra", sino "nube que se baña en aire y luz" (250). Que "vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea, es a lo que aspiro. Luego que les saco el jugo, arrojo de la boca la pulpa; las estrujo y afuera con ellas!... Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar, no tanto de las leyes cuanto de las costumbres, no es el menos precioso el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre" (249). No le neguemos ese derecho a la contradicción, que es un derecho de conciencia y como tal sagrado; pero como historiadores y críticos suyos también tenemos derecho a trazar la historia de sus contradicciones y a tratar, no de condenarlas, sino de explicarlas. La historia auténtica pide entendimiento racional más severos fallos de juez.

Ahora (en 1906, fecha en que escribe su ensayo Sobre la europeización) es un desilusionado de la ciencia, del progreso, de Europa, de todo lo que había apasionado hasta entonces, aunque luego veremos que, años más tarde, no se había extinguido por completo su espíritu filosófico y científico, a veces genial. "Cuando yo era algo así como spenceriano, me creía enamorado de la ciencia. No; nunca estuve enamorado de la ciencia, siempre busqué algo detrás de ella. Y cuando, tratando de romper su fatídico relativismo, llegué al ignorabimus, comprendí que siempre me había disgustado la ciencia" (891). Ya no quiere europeizarse, sino africanizarse: "Africa no y antiguo es San Agustín; lo es Tertuliano. ¿Y por qué no hemos de decir:— Hay que africanizarse a la antigua o hay que anticuarse a la africana? Vuelvo a mí mismo al cabo de los años, después de haber peregrinado por diversos campos de la cultura moderna, y me pregunto a solas con mi conciencia: ¿Soy europeo? ¿Soy moderno? Y mi conciencia me responde:— No; no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno... ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea? ¿No hay otra cultura, o como quiera llamársela? (890). A la ciencia contraponen la sabiduría, la sagesse de los franceses, la wisdom de los ingleses, la Weisheit de los alemanes.

Antes era vitalista: "Preferimos el arte a la vida, cuando la vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la más grande obra de arte" (44). "Primum vivere, deinde philosophari... hay que añadir que la vida, el vivere, es ya en sí y por sí un filosofar, el más profundo y grande" (275). "Lo único que tiene el fin en sí mismo, lo verdaderamente autoteleológico, es la vida, cuyo fin es la mayor y más intensa y completa vida posible" (280). Ahora ya no cree en la inmanencia de la vida: "La otra cosa de que se habla a cada paso hoy es la vida, y a esta sí que es fácil hallarle contraposición. A la vida se contraponen la muerte... La sabiduría es a la ciencia lo que la muerte a la vida, o, si se quiere, la sabiduría es a la muerte lo que la ciencia a la vida" (891). Tampoco cree ya en la libertad de la vida: "Y estamos en otro concepto que me es tan poco simpático como los de vida y ciencia, y es el de libertad. No hay más libertad verdadera que la de la muerte" (892). Ya no se trata de europeizar a España, sino al contrario, "de espagnolizar a Europa", "de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo" (906). Y como hay que africanizar antes a España, se trata, en última instancia, de africanizar a Europa. "Que inventen ellos!", los extranjeros, dirá repetidas veces. Ya no es marxista, y zaherirá irónicamente a "los místicos sociales de esos a quienes se les llena la boca cuando hablan de socialismo... científico" (960).

Se deshumaniza poco a poco, y con su nueva religiosidad, casi se diviniza. Empezaba a creer en "una misión providencial que me está en España encomendada", dirá por carta a un amigo (38).

Renuncia al agnosticismo que antes había aceptado: "Rechazo el eterno Ignorabimus. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible" (336). Su nueva fe no es racional, sino cordial, voluntarista.

Las pruebas racionales, ontológicas, cosmológicas, éticas, de la existencia de Dios, no le demuestran nada (367). Pero "si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia.

33.

Es cosa de corazón" (368). Necesita creer en Dios para poder creer en la inmortalidad de su alma: "El hambre de inmortalidad" es el capítulo más importante de su libro más importante, Del sentimiento trágico de la vida, en esta fase de su evolución religiosa; La agonía del cristianismo es como una síntesis, más popular y de circunstancias, de la última. Porque si no cree en la inmortalidad, "si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?" (II, 751). Y grita/terrible angustia, o como él diría, con desesperación esperanzada o con esperanza desesperada: "No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia" (753-4). No le consuela el racionalismo monista de que nada se pierde, de que todo se transforma. "Pobre consuelo!" No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios, sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto... Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo mas aun ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia" (755).

Por un momento parece consolarse con la gloria duradera de su obra y de su nombre: "Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad" (760). Pero pronto reacciona: "¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas esas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos -que para el caso es igual- no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien y todo lo demás así?" (799-800). "El individuo es el fin del universo" (987). Finalmente quiere justificarse o por lo menos explicarse en él y en su patria: "Sientome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria... Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella" (995).

¿Era realmente Unamuno un alma medieval? Su disonancia con Europa, ¿era sólo cultural, histórica?

Quizás la explicación de su caso sea más sencilla que todo eso. Fue un hombre que, por temperamento o por desviación educacional o de ambiente en su adolescencia, conoció poco de la vida, en el sentido bíblico de la palabra conocer. Apenas vivió más que en los libros, en sus cuartillas, en su cátedra, en las tertulias donde monologaba y en sus excursiones por la España y el Portugal agrestes, que sintió y describió con poesía insuperable. No comprendía la vida de un griego o de un francés, quizás los dos pueblos que mejor han sabido entenderla y amarla. ~~Nunca entendió~~ que fue un excelente profesor de griego, aunque lo fuera por accidente, porque, para vivir, había que ser catedrático y esa era una cátedra vacante; antes, en Bilbao, quiso ser profesor de lengua vasca, sin conseguirlo; pero no deja de ser extraño que, en casi cuarenta años de comercio diario con la literatura griega, un hombre tan sugestionable y curioso como él ~~no~~ escribiera nada acerca de ella. Y era que la alegría vital, a un tiempo psíquica y fisiológica, de los griegos le repelía. Hay un pasaje característico en su Sentimiento trágico de la vida, en que transcribe la historia de cómo el apóstol Pablo llegó a Atenas, donde los escépticos atenienses no le apedrearon como en otros países, sino, al contrario, le escucharon con curiosidad y respeto, hasta que les habló de la resurrección de los muertos, y entonces se les acabó la paciencia y unos se burlaron de él y otros le dijeron: "Ya oiremos esto otra vez", y le dejaron solo. Esta actitud "de aquellos atenienses de la decadencia, de aquellos lamineros y golosos de curiosidades", indigna a Unamuno (II, 756-7). "No querer oír hablar de la resurrección de los muertos, y quizás no querer ni resucitar. Como le indignó la fruición vital que observó en París cuando estuvo allá hacia 1890: "No podía hacerme a la idea de que aquellos bulliciosos entregados a la joie de vivre fueran semejantes míos, mis prójimos, ni siquiera a la idea de que fueran vivientes dotados de conciencia" (896).

34.

ni reli-
giosos,

No, no lo eran, como tampoco los griegos. Él era un intelectual heterogónico. Quiero decir esto: el pensamiento es una función orgánica, un medio al servicio de los fines de la vida, que son su conservación y la fructificación de todo lo que la hace agradable y llevadera. Como había dicho Unamuno, en su primera época, quizás nada más que en teoría, el fin de la vida es ella misma, su propia immanencia, sin trascendencia alguna, y el cerebro, con todas sus funciones, como todos los otros órganos corporales con las suyas, no tiene otra misión que servirla en sus límites. Esto lo saben y practican admirablemente los animales, seres en extremo inteligentes, mucho más que el hombre, en el arte de conservar la vida; quizás porque no son metafísicos, porque ignoran la necesidad de morir. También la ignoraron los hombres durante miles y acaso millones de años, y aun hoy, todavía existen pueblos primitivos que no conocen la muerte natural: cuando le sobreviene a alguien de su familia, creen que es obra del maleficio de algún vecino y proceden a tomar venganza.

conoce
espíritu

El descubrimiento de la muerte natural es el gran tránsito del bruto al hombre y el estímulo más poderoso de lo que llamamos civilización. Cuando el hombre ~~previene~~ que tiene que morir, quiere perpetuarse en la acción y en la creación intelectual, prolongar por lo menos su personalidad en sus obras. Unamuno invierte los términos de la evolución del ~~hombre~~ humano al pensar que si el alma no es eterna, la vida y sus obras no tienen sentido. Al contrario, al saber que morimos, es cuando la vida se hace más preciosa que antes y cuando el hombre realiza obras que de otro modo no hubiera realizado nunca (1).

su pueblo
natal,
ni las
publica,
o lo que
cuentan
sus con-
temporá-
neos, se

Al hombre, ser profundamente vanidoso, tal vez en interés de la especie, le basta la ilusión de una modesta inmortalidad terrena o de un poco de gloria póstuma, y a veces ni eso. Cuando Shakespeare escribe el Hamlet, no piensa en un teatro de almas inmortales que estarán aplaudiéndole eternamente en los espacios sidereos. Escribe simplemente por gusto o, lo que es más probable, para vivir, como un jornalero de la escena. Y se le da una higa de su fama póstuma: cuando se retira a pasar sus últimos años en Stratford-on-Avon, no vuelve a ocuparse para nada de sus obras, no las corrige, ni las colecciona, y si por él fuera, se hubieran perdido por completo; ni escribe sus memorias y, al parecer, ni siquiera escribe cartas; no queda de él ni un solo manuscrito. Su indiferencia a la posteridad y a la eternidad es absoluta. Casi nada sabemos de su vida más que lo poquísimo que creemos entrever en sus obras, y hasta se ha dudado que sean suyas. Tal es su desdén por la inmortalidad terrena, y de su creencia en la otra no hay la menor vislumbre en sus escritos, lo que no le impidió ser uno de los hombres más profundos e intelectualmente más maduros que ha producido la especie humana. Y quizás este último explica su desprecio de la supervivencia.

algunos

Algo así también era nuestro Góngora, que no quiso publicar ningún trabajo suyo en vida y que tampoco se ocupaba para nada de los manuscritos que regalaba a sus amigos. Y presumo que si a Goya le hubieran condenado a anonimato perpetuo, con tal que le hubieran dado para vivir con la exuberancia con que vivió, hubiera pintado lo mismo. ~ El hombre vitalmente genial quiere la vida immanente, ahora y aquí, no la trascendente.

La civilización, hija o hijastra del descubrimiento de la muerte natural, trae consigo, entre otros males y bienes, una hipertrofia y, como consecuencia, una heterogonía de los órganos y fines de la vida. El desarrollo excesivo de sus órganos, el abuso de sus funciones y la perversión de sus fines determinan procesos anti-vitales, en la vida individual como en la histórica. La hipertrofia de unos órganos suele ocurrir a expensas de otros: el sistema muscular del atleta va acompañado generalmente de un cerebro microcéfalo. ~ El abuso de las funciones digestiva o sexual, por un exceso de apatía vital, lleva con frecuencia al fin de signo contrario, a la

limitada

(1) Como réplica eutrapélica al sentimiento trágico de la vida, describí en mi novela utópica El archipiélago maravilloso (1923) la vida en "La isla de los inmortales", cuyos habitantes habían inventado, cuatro o cinco siglos antes, el medio de no morir y ahora, cuando la descubrieron mis naufragos, no deseaban otra cosa que recobrar la dulce mortalidad, para poner término a su tedio infinito e insoportable. El personaje principal de ese país desventurado se llamaba Mikolu (alusión a Miguel, el nombre de Unamuno).

y con los
existencia-
listas de
obras épocas
y los ac-
tuales:

muerte. Los ejércitos son necesarios a los Estados, pero cuando se olvidan del fin de servirles y se sirven de ellos, nace el militarismo o pretorianismo, que aniquila al Estado y a la sociedad que tenía la función de proteger. El capitalismo, por su crecimiento hipertrofico, ha engendrado las guerras imperialistas, que amenazan destruirle y con él toda nuestra civilización. También la inteligencia del hombre se hipertrofia a veces y se pierde en una heterogonía de sus fines, es decir se desvía o se desborda de los naturales de la vida. El instinto de conservación es saludable, pero cuando quiere trascender de la vida natural y eternizarla, le llevará a negarla, como hizo con Unamuno, "la vida es una preparación para la muerte" (I, 895). No está de acuerdo con este pensamiento de la Ética de Spinoza: "El hombre libre en todo piensa menos en la muerte, y su sabiduría es meditación, no de la muerte, sino de la vida" (892). (Su traducción de la frase latina dice: "meditación, no de la ~~muerte~~, sino de la ~~vida~~"; pero evidentemente o es una errata de imprenta o un lapsus calami). "Desgraciados los países en que no se piensa de continuo en la muerte, y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos un día que perderla" (897).

rara vez

Eso hizo España durante siglos, volver la espalda a la vida y sólo pensar en la muerte. Ya vemos el resultado. Los españoles mejores, los más inteligentes de esos siglos, como Unamuno en el nuestro, los teólogos y los místicos, renunciaron a la vida, y no sabemos si con ello immortalizaron y salvaron sus almas, pero se perdió España para la historia. Aunque no sea la única, creo que esa filosofía antivital es, más que ninguna otra, la causa de las desdichas pasadas y presentes de España. Quizás sea ella misma efecto de nuestra pobreza. Los pueblos prósperos y ricos ~~no~~ dan místicos. Ese es otro de los defectos que Unamuno encontraba en Francia. Elogia a Pascal, pero con reservas, porque no era místico: "un gran místico, un verdadero místico puro, no lo conozco francés" (905). Para mí, que no puedo con la literatura mística, porque sus sutilezas psicológicas y sus bellezas literarias no me compensan de la repulsión que me causa su antivitalismo; para mí, ese defecto es el mejor elogio de Francia.

expresión
paradójica

Sin darme cuenta, se me ha ido la pluma al tratar de Unamuno, no porque crea que su influencia en España sea nociva. Nunca tuvo influencia alguna, ni creo que la tiene. No hizo escuela. Todos le queríamos, por su inteligencia agudísima, por su vasta cultura, ~~y~~ por la ~~abundancia~~ de sus opiniones y por su carácter, en el fondo, infantil, bondadoso y tímido; pero nadie le seguía. Fue siempre, a solas con su conciencia o en la plaza pública, un solitario. Pero por su verbo ardiente y exasperado, que se leía siempre mientras exista la lengua castellana, hablan millones de españoles, muertos y vivos, incluso los que más le combatieron en vida, los que, como él decía, han hecho de la religión católica "algo como el budismo tibetano" (998). Eso hubiera hecho él, sin darse cuenta, si todos los españoles hubieran seguido su pensamiento antivital: un inmenso Tibet búdico de España. Contra esa España queremos combatir y curarla de su desprecio de la vida, la propia como la ajena, y de la aberración de su amor patológico a la muerte.

Afortunadamente, como él decía en tono irónico, "la muerte sólo aterrera a los intelectuales, enfermos de ansia de inmortalidad y aterrados ante la nada ultraterrena que su lógica les presenta" (228). Gran verdad. La hipertrofia de la inteligencia, la heterogonía de sus fines, que deben ser afirmar la vida y no negarla, conducen a ese desvarío. Pero el pueblo español de hoy, que es quizás el menos religioso de Europa, piensa, como Spinoza, que la sabiduría del hombre libre es meditar en la vida y no en la muerte; en la vida humana, que está, sí, llena de tragedias personales, de muertes prematuras, que son las únicas dolorosas, pero que no es trágica en sí cuando se la vive plenamente en sus funciones naturales, como lo que en realidad es, una creación de la naturaleza, sin más transcendencia que la de un mineral, una planta o un infusorio; y cuando, consumida por sus propias leyes immanentes en la acción orgánica y en la acción social, le llega la hora de su término, la conciencia dobla la cabeza con dulce placer ante la idea del eterno descanso. Frente a la voluntad de querer vivir perpetuamente

36.

de Unamuno, hay otra voluntad de querer morir a su debido tiempo natural, como lámpara que ha quemado su aceite, y sólo ésta es fecunda para la historia. Pero de todo esto me ocuparé más extensamente en un libro que estoy preparando sobre el descubrimiento de la muerte y el origen de la civilización.

A la vuelta *

He leído que "Unamuno se sumó con entusiasmo, desde el primer momento, al Movimiento Nacional Sindicalista", como ~~Unamuno~~ ~~se~~ se denomina el fascismo español. Me cuesta mucho creerlo. Es posible que le intimidara la terrible represión en Salamanca, donde le sorprendió la insurrección militar en Julio de 1936. Había sido diputado republicano y veía o sabía que los rebeldes mataban sin piedad a los diputados republicanos y socialistas que caían en sus garras carniceras. Además pocos españoles habían escrito tan duramente como él contra los militares de su país. En 1906 publicó un ensayo "La patria y el ejército", combatiendo el proyecto de crear tribunales militares que juzgasen los llamados delitos contra la Patria. De él son los párrafos siguientes, que hoy tienen mayor actualidad que cuando se escribieron: "Es, desde luego, peligrosísimo para la Patria el que se llame delitos contra ella a lo que se llama así, y no concibo que llegue el patriotismo a tener raíces hondas y sanas si se prohíbe discutir a la Patria misma" (774). "El día en que se quiera hacer un patriotismo dogmático y se persiga al que niegue o combata sus dogmas y no comulgue en el especial sentimiento patriótico de los definidores, se habrá, si no cerrado, por lo menos obstruido considerablemente el camino de la regeneración espiritual de España" (775). "El que llegue a ser una clase, la clase militar, la encargada de velar por la ortodoxia patriótica y definirla, y juzgar de los delitos contra la Patria, y condenar a uno por antipatriota, llegaría a ser, sin duda, causa de embotamiento del patriotismo" (778). "La supremacía del Poder civil, que debe ser absoluta, completa y soberana, es garantía de que el patriotismo ha de seguir su proceso normal... Se habla de lo más triste, de lo más funesto, de lo más degradante para la Patria: de pretorianismo" (782).

Quien escribió eso treinta años antes, ante un rumor de amenaza pretoriana, ¿cómo podía sumarse en 1936 a la realidad del más sanginario pretorianismo que ha conocido España?

Estos antecedentes suyos y muchos otros, como lo que en su Agonía del cristianismo escribe en 1924 de "la tiranía militarista de mi pobre patria" (933), refiriéndose a la del inofensivo general Primo de Rivera, que no mató a nadie, y lo de "mi España agoniza y va acaso a morir en la cruz de la espada y con efusión de sangre" (1015), pudieron paralizar su palabra viendo que por infinitamente menos, nada más que por ser republicano o socialista, se asesinaba salvajemente, en Salamanca, a miles de hombres, casi todos amigos suyos; pero por encima o por debajo de sus mutaciones filosóficas fue siempre un hombre profundamente civil, como fue honrado, como fue veraz, porque en él lo ético era lo permanente y sólo lo ideológico era lo cambiante, y ese ser suyo íntimo, inalterable e insobornable, no podía estar en espíritu con los generales patricios, compañeros de armas de aquel general Millán Astray que un día, en plena Universidad salmantina, le gritó al propio Unamuno: "Muera la inteligencia!"; ni con aquellos cachorros sicarios falangistas que mataban vilmente a todos los liberales y demócratas de la provincia. Candamo, en las notas biográficas que antepone a la edición de los Ensayos, dice que oyó la "última lección" de Unamuno, que debió ser el discurso inaugural del curso universitario de 1936, y cita estas palabras suyas, dirigidas a los estudiantes: "Tened fe en la palabra, que es la cosa vivida; sed hombres de palabra, hombres de Dios. Suprema Cosa y Palabra Suma, y que El nos reconozca a todos como suyos en España" (18). Es decir, sed hombres de palabra y no de espada o fusil fratricida; de palabra, que es el arma de los hombres civiles y civilizados. Ese, sí, era el auténtico Unamuno.

Estaba, sí, resentido con la República por decepciones subjetivas, como otros intelectuales; pero incompatible con el pretorianismo.

Antes se había publicado en catalán, Barcelona, 1912; luego en alemán y

Más arriba he aludido al libro del biólogo Ramón Turro (1854-1926), prologado por Unamuno: Orígenes del conocimiento: El hambre (Barcelona, hacia 1917). / ~~Primero se publicó en alemán~~, luego en francés (1914) y finalmente en castellano. Turro descubre, creo que por primera vez experimentalmente, que el conocimiento no se origina en las impresiones del mundo exterior

* Añadir

La angustia de la muerte, el existencialismo, avant la lettre, no era en Unamuno una filosofía circunstancial, histórica, una filosofía de la derrota, expresión de una decadencia política, de un pesimismo ^{nacional} ~~racional~~ ambiente, por efecto de ~~una~~ catástrofe de un Estado y de una sociedad, como la de alemán Heidegger al hundimiento de su patria en la primera guerra mundial, o como la de Sartre al desplomarse Francia en la segunda guerra mundial. Sólo en función de ~~su~~ ^{su} carácter histórico se explica que esa filosofía antivitral y antihistórica tuviera tanta boga en Alemania y Francia a raíz y como consecuencia psicológica de sus grandes desastres político-militares ^(de 1918 y de 1940); era como una inhibición amnésica ante una realidad insoportable y aflictiva, como una fuga de la fortuna adversa, de la vida hasta entonces próspera y gloriosa y ahora desventurada y humillante, a la muerte, a la nada individual y colectiva. Era (en Heidegger) la angustia ante la vida hostil; la náusea (en Sartre) ante la vida que ya no se puede vivir con plenitud individual e histórica. En el egotismo casi patológico o más bien infantil de Unamuno no entra para nada el destino de su nacionalidad española. Su existencialismo era primigenio, infrahistórico o suprahistórico, absolutamente personal, no como el de los místicos españoles, pues él no podía creer apaciblemente en dios, sino como el del danés Kierkegaard, su hermano existencialista, según le llama Miguel Oromí en el libro que cito después. (Sigue en el anverso)

sobre nuestra conciencia a través de los sentidos, como piensan los realistas, ni en la proyección de lo que hay en nuestra psique, ideas innatas o formas previas, sobre el mundo externo, como suponen los idealistas. La génesis del conocer no ocurre así. La experiencia no se inicia ni en lo que llamamos nuestra alma o sujeto, ni en lo que llamamos materia circundante u objeto. Comienza en lo más profundo de nuestro organismo, en la entraña misma de la vida. La vida es un mecanismo o quimismo automático que existe y subsiste por virtud de dos procesos inversos e integrantes: de una parte, el organismo es como el minotauro, según Claude Bernard (citado por Turro), que necesita devorarse a sí mismo, es decir, consume sus propias sustancias, se desintegra; de otra, para no perecer, necesita reponer del mundo exterior las sustancias que ha perdido en su intimidad. Cuando al ser vivo le faltan uno o varios elementos de los necesarios a su conservación, agua, sal, cal, grasa o cualesquiera otros, siente lo que llamamos hambre o sed, y así se lo comunica a los centros psíquico-fisiológicos, los cuales a su vez se lo transmiten a los órganos encargados de buscar y recibir del mundo externo las sustancias que han de calmar su sed y su hambre, o sea, cubrir su déficit y restaurar el equilibrio biológico.

Este primer contacto ^{del} recién nacido, bruto u hombre, con los objetos exteriores, por impulso del hambre, es para Turro la experiencia trófica o actividad nutricia, la más primitiva de las experiencias, anterior a todas las demás, y origen del conocimiento. Turro rechaza que sea el misterioso instinto -que hasta ahora, que se sepa, no es más que una palabra- la raíz de ese impulso, aunque admite, con Helmholtz que "el animal recién llegado al mundo trae consigo tendencias que son anteriores a toda experiencia efectiva" (74), y que si no son instintivas o espontáneas, sólo pueden ser una disposición determinada por la experiencia hereditaria de las especies. Pero la experiencia trófica individual propiamente dicha, el arte de nutrirse y, por él, de conocer el mundo exterior, exige un aprendizaje, a veces lento y largo, como en el hombre. La necesidad de alimentarse engendra la noción de los objetos externos, de sus diferencias al gusto, al tacto, al olfato, a la vista y al oído, según sea mayor o menor su relación con las sustancias indispensables al organismo; las no indispensables son las últimas que conocemos. Turro atribuye a esta primaria apetencia trófica incluso el descubrimiento o invención del principio de causalidad y de otras herramientas mentales del conocimiento. Su originalísima teoría, una de las más fecundas que han nacido jamás en una cabeza española, podría, en realidad, explicar muchas otras cosas; por ejemplo, el orden en que se han desarrollado los sentidos en las especies animales, por efecto de la experiencia trófica, y por qué unos animales, unos hombres y aun unos pueblos son más sensoriales o inteligentes que otros, debido a diferencias del medio físico y social en que viven. Es una experiencia histórica y hasta diaria que en los hombres y pueblos de vida fácil, por obra de bienes heredados o por exuberancia de la naturaleza nativa, la inteligencia se estaciona o degenera. En suma: Turro remata brillantemente el proceso filosófico-biológico que empieza, como vimos, con Gómez Pereira y Descartes, en el bruto-máquina, se transforma con La Mettrie en el hombre-máquina, y se resuelve finalmente con Turro en el hombre-química.

El prólogo de Unamuno, escrito en 1916, a este libro genial es uno de sus mejores ~~trabajos~~ filosóficos. Quiere que el Cogito, ergo sum cartesiano se sustituya por el Edo, ergo sum, como, luego soy, implícito en la obra de Turro. Algo parecido había dicho un pensador naturalista alemán del siglo XIX: Du bist wass du isst, eres lo que comes. Pero en rigor, Turro viene a decir lo contrario: comes lo que eres. Unamuno recuerda haber dicho en alguna parte que agua, H_2O , es lo que quita la sed. No recuerda, en cambio, que en el ensayo "La dignidad humana" (escrito hacia 1900) había dicho más que eso: "Se ha olvidado que el origen de la inteligencia es la necesidad de vivir y reproducirse, el hambre individual y de la especie, y bajo la fórmula de "la ciencia por la ciencia" suele ocultarse, no pocas veces, una concepción antihumana" (1). Se

(1) Ensayos, I, 275.

38.

anticipa y completa a Turró, en esa sagaz intuición y en lo que luego expone en el prólogo a su libro. Para Unamuno, la sensación trófica o de hambre no lleva sólo a la noción de causalidad, que es de naturaleza mecánica, sino también a la noción de sustancia, que es psicológica/de origen químico.

"El quimismo de un objeto -escribe- es el que nos revela, por el sentido trófico, primero lo que de la realidad nos falta... Sería interesante, a partir de esta doctrina, determinar las relaciones entre las dos sensaciones, una química y otra mecánica si puedo expresarme así, de que nacen las nociones de sustancia y de causa... Quiere decirse que nuestra última sustancia específica, nuestras entrañas, lo que es la base de nuestra conciencia de personalidad y de personalidad de conciencia, nos revela la sustancia específica de los objetos externos, que entraña lo que podríamos llamar, con una atrevida metáfora, su personalidad... Sentirme yo ser algo sustancial es lo que me lleva a creer que los objetos exteriores que alimentan la sustancia de mi cuerpo son también sustancias, y he aquí cómo el hambre nos enseña la sustancialidad, es decir, la realidad de la representación del mundo exterior... Pero no es sólo el hambre lo que nos revela el mundo, es también el amor, como dije, y es toda actividad. Vivir no es sólo nutrirse y reproducirse; vivir es obrar, es ejercitarse, es producirse un sujeto. El juego mismo nos es tan esencial como el alimento... Que no es en rigor que nuestra conciencia objetive las sensaciones internas de nuestro cuerpo, sino que todo el mundo exterior sensible es, en cierto modo, cuerpo de nuestra conciencia!"

El prólogo entero no tiene desperdicio, por su riqueza intrínseca y por lo que nos evoca del Unamuno de su primera época. En esa física y casi metafísica del hambre, que apetece el Universo y le induce a conocerlo en sus más íntimas sustancias, las químicas y las electrónicas, como el átomo y la radiación cósmica -acaso tan necesaria a nuestra vida como la nutrición inmediata, el aire y la luz-, en esa hambre cósmica vital, reconocemos la originalidad del pensamiento de Unamuno y no en aquella otra hambre antivital de la muerte. Leyendo este prólogo, nos duele el convencimiento de que en el gran escritor se frustrara una de las cabezas españolas más vigorosamente dotadas para la filosofía naturalista o científica (1). Y es curioso que tres españoles periféricos y marítimos, Menéndez y Pelayo, santanderino, Unamuno, vasco, y Turró, catalán, tres no castellanos, sean, en sus mejores momentos, lo más valioso del pensamiento español contemporáneo.

José Ortega y Gasset, como Sanz del Río, es castellano, de Madrid, hombre de tierra adentro, y como tal fue, lo mismo que Sanz del Río, a buscar la renovación de la filosofía española, no en países más marítimos que continentales, como Inglaterra, Francia o Italia, sino en otra tierra adentro, con mares interiores o poco abiertos: Alemania. Y como Sanz del Río también, su primer impulso hacia la filosofía fue una especie de deber patriótico: yo le oí decir poco antes de la primera guerra mundial, en Marburgo, adonde él había recalado para estudiar el neokantismo de Hermann Cohen y su escuela, que por su gusto seguiría escribiendo novelas, como una que guardaba allí en el cajón de su escritorio; pero que no había filósofos en España y era menester a su salud mental que los hubiera.

Ortega ha dicho de sí mismo que nació sobre una rotativa, aludiendo a que por las dos ramas familiares desciende de periodistas. Podemos añadir que ha vivido siempre sobre o de rotativas. Casi toda su voluminosa obra ha volado en las alas de la prensa periódica.

(1) Sobre Unamuno existe ya una copiosa bibliografía; como puede verse una lista bastante completa en El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, del fraile franciscano Miguel Oromí, (Madrid, 1943). El libro está escrito con plausible objetividad y alta consideración intelectual hacia Unamuno, y es uno de los mejores estudios que conozco acerca de él. Entre los franciscanos ha habido varios que mantuvieron relaciones de amistad con los escritores españoles de izquierda. Citaré uno de quien fue muy amigo, el padre Luis de Sarasola, republicano, muerto en América, adonde fue para defender la causa de la República española. Era un excelente historiador y preparaba una gran obra sobre la conquista de América; pero temo que haya quedado inconclusa.

x Oromí

dica antes de posarse en grávidos libros. No es una excepción. La mayor parte de los escritores españoles de nuestro tiempo hemos sido periodistas antes y después de cualquiera otra cosa, por necesidad económica y también porque, como buenos meridionales, nos encanta lo que el periódico moderno tiene de ágora, de academia y de stoa. Ortega ha colaborado constantemente en la prensa española e hispanoamericana y ha dirigido o inspirado diarios y revistas. La última, la *Revista de Occidente*, de alto tono intelectual, es también la casa editora de obras de filosofía y especialidades conexas más importantes de España.

Todo esto ha desarrollado en él vigorosamente las cualidades necesarias a un periodista y a un editor celoso de la prosperidad de sus empresas: la curiosidad de hechos e ideas, la fiebre cinegética de novedades filosóficas, la presura en publicarlas antes de que otros se las pisen, y el prurito de ser el primero, no sólo en la divulgación, sino también en el descubrimiento o en la invención, no es la originalidad incompatible con el periodismo. Es esencialmente un periodista filosófico o un filósofo periodístico, y no se vea en esta caracterización ningún propósito peyorativo. ¿Cómo había de rebajar yo el oficio periodístico, que es también el mío? ¿Pues no es, además, un gran oficio, con una larga e ilustre tradición? Después de todo, ¿no fue Platón un magnífico reporter filosófico, el primero y más grande en el género? A menos que se prefiera considerarle como el Boswell o el Eckermann de Sócrates. Sea lo que fuere, hay que reconocerle a Ortega el gran servicio pedagógico de haber puesto en circulación en España más ideas filosóficas o semifilosóficas que ningún otro español de su tiempo. Ha realizado una misión semejante a la del padre Feijóo en el siglo XVIII. El *Teatro crítico universal* y las *Cartas eruditas* de Feijóo se llaman en Ortega *El Espectador*, publicación imperiódica, que recuerda también la del mismo título de Addison y Steele, famosos ensayistas ingleses del siglo XVIII. Quizás fuera más propio y específico clasificar a Ortega como un eminente ensayista, por la provisionalidad de casi todos sus trabajos.

Ha escrito de todo lo divino y humano y es muy difícil, no ya resumir la vasta floresta de su obra, sino diferenciar los frutos más valiosos (1).

En 1924 publicó su ensayo *Kant. Reflexiones de centenario - 1724-1924* (IV, 25). "Durante diez años -empieza escribiendo- he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión". Y añade enseguida: "Después de haber vivido largo tiempo la filosofía de Kant, es decir, después de haber morado dentro de ella, es grato, en esta sazón de centenario, ir a visitarla para verla desde fuera, como se va en día de fiesta al jardín zoológico para ver la jirafa". ¿Qué le indujo subitamente a liberarse de ese presidio-vivienda y a convertirlo en inocente casa de fieras para los días festivos?

Se puede abandonar a Kant por muchos motivos: Unamuno le abandonaría porque las antinomias kantianas no calman su hambre de inmortalidad; Turró, porque veía en los juicios sintéticos *a priori*, no formas innatas y anteriores a la experiencia, como Kant pensaba, sino herramientas del conocimiento creadas genéticamente por la experiencia trófica al servicio de la vida; Hans Vaihinger, gran kantiano, sin abandonarle, diría irónicamente que las categorías son sólo ficciones del intelecto, pero útiles a la ciencia y a la vida, "como si" fueran verdades inconcusas, y así sucesivamente. Lo que no le puede negar nadie que no haya renunciado a la razón es aquello que asegura a Kant un puesto destacado y en cierto modo decisivo en la historia de la filosofía: haber demostrado que la metafísica no puede ser ciencia, que el único conocimiento positivo es el de la experiencia empírica, y que más allá de ella pueden volar la fe o el numen poético, pero no la razón, que se asfixiará como la paloma incauta que lo intente, según la imagen del propio Kant.

(1) José Ortega y Gasset: *Obras completas* (1947). Las citas sucesivas se referirán a esta edición e indicaré en el texto el volumen y la página. Esta edición, donde se dice haber reunido todo lo que ha escrito, hasta sus brindis en los banquetes, consta de 6 volúmenes en 46. Algo se ha omitido, sin embargo, como luego veremos.

Mencionaré sus trabajos más importantes en relación con la filosofía, la sociología y la historia.

Pues precisamente fue esto por lo que Ortega desalojó, no la torre de marfil, sino el rez-de-chaussée kantiano: "Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo... No le importa saber, sino saber si sabe... El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el ser en sí. Padece ontofobia" (IV, 27-28-42). Kant se había preguntado todo eso y en rigor no dejó de preguntárselo nunca: desde su rincón de Königsberg, es el hombre que más sabe y más penetra en la ciencia, en todas las ramas de la ciencia, y en la historia de su tiempo y de todos los tiempos. Conocida es la simpatía apasionada que puso en la guerra de independencia de los Estados Unidos y en la Revolución Francesa. Le importaba mucho saber y supo mucho: basta hojear su enorme y enciclopédica bibliografía; pero de pronto se da cuenta de que la razón no tiene derecho a mezclar las especies, a adelantarse, por ejemplo, a Herschel y Laplace en la teoría de la nebulosa y la explicación mecánica del Universo, y al mismo creer que la idea de Dios, como causa primera de ese Universo mecánico, pertenece al mismo linaje de conocimiento positivo que la astronomía. De ahí empieza a nacer su Crítica de la razón pura, el límite infranqueable entre el mundo de la experiencia y el mundo del ensueño. Desgraciadamente no padeció bastante de ontofobia: en su segunda crítica, La crítica de la razón práctica, recayó en la precedente metafísica ontológica, que había destruido con su primera Crítica de la razón pura, pero sin que esta primera crítica fuera destruida a su vez por la segunda. Su filosofía es una cabeza bifronte de Jano, una cara que mira hacia el pasado y otra hacia el porvenir, y es ésta la que da valor duradero a su obra.

Pero esto que lo sabe cualquier transeunte que se haya asomado, aunque sea superficialmente, a la vida y a la obra de Kant, ¿cómo podía desconocerlo o deformarlo quien había vivido aposentado diez años nada menos que en aquel templo o museo de Minerva que es la enciclopedia kantiana? Sin duda la excesiva familiaridad con la suntuosa mansión, como ocurre con frecuencia con los lugares donde habitamos mucho tiempo, le hizo no ver u olvidar sus piezas más características en la hora del bicentenario. Pero Ortega es un hombre honesto y, sin duda para tranquilizar su conciencia, inquieta por lo que había publicado en 1924, escribe en 1929 su ensayo Filosofía pura. (Anejo a mi folleto Kant). En él saca la jirafa del jardín zoológico y la restituye a la historia viva de la filosofía. Kant vuelve a ser algo más que una rara y extravagante especie zoológica: "De aquí que en Kant, por primera vez - salvo los sofistas! -, resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que este interviene en la constitución del ser de las "cosas", ya que las "cosas" son o no son en función de él... Esto es, a mi juicio, lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales... En esta dirección fuera, en mi entender, fecundo estudiar las entrañas del kantismo. Ello nos daría, frente al Kant que fue, un Kant futuro... ¿Resultará ahora que bajo la especie de "razón pura" Kant descubre la razón vital?" (IV, 56, 57, 58, 59)

En suma: que Kant se convierte de objeto de distracción para las efemérides festivas en un precursor de Ortega. Al final de este valiente ensayo de retractación, anuncia un estudio sobre la razón vital donde volverá a plantear la cuestión del "pensar sintético", "otro gigantesco descubrimiento de Kant" (IV, 59).

Otro caso dramático en la biografía filosófica de Ortega es su encuentro con la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Al centenario del nacimiento de este pensador en 1933 le dedicó un ensayo, Guillermo Dilthey y la idea de la vida. Dilthey -escribe allí Ortega- "es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX". Pero, añade con su habitual franqueza, "yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses" (VI, 165, 170). Ortega había estudiado en Berlín cuando aún vivía Dilthey y precisamente en aquella ciudad, pero no lopezó con él ni pudo leer ninguno de sus trabajos filosóficos. Es cierto que Dilthey fue un escritor pudoroso, remiso a la gran publicidad, quizás porque tenía conciencia de que su pensamiento era a la vez agraz y tardío; pero aparte de que sus obras impresas estaban en

41.

todas las bibliotecas públicas alemanas importantes, sus discípulos se encargaron desde muy temprano de aplicar y divulgar sus ideas fundamentales: Max Frischeisen-Koehler publica su Ciencia y realidad, en 1912; Eduard Spranger, sus Fundamentos de la ciencia de la historia, en 1905, y Formas de la vida, en 1921; Hermann Nohl, Las concepciones del mundo en la pintura, en 1908; Georg Misch, su Historia de la autobiografía, en 1907, etc., etc. Por las trazas Ortega tampoco pudo conocer a Dilthey a través de sus fervorosos y activos continuadores, que, por lo que acabamos de ver, no se limitaron a gozar de la ciencia del maestro en un cenáculo esotérico, como nos da a entender el filósofo español. El resultado nos lo dice el propio Ortega: "Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en mi obra -se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos- corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquella...! Por eso he perdido diez años!" (VI,174).

Una de las manifestaciones del extraño y azorante paralelismo a que alude Ortega debe ser su ensayo El tema de nuestro tiempo (1923), el primero de los que él llama estricta y decisivamente filosóficos y, a mi juicio, uno de los mejores suyos. Ya en él se inicia uno de los Leitmotive de su sinfonía filosófica: dentro de la fisonomía común a cada generación, hay "la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares" (III,148). El tema de nuestro tiempo consiste en superar el relativismo, que no cree en la verdad, y el racionalismo, que desdeña la vida. "El racionalismo, aplicado a la política, es revolucionario, y viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital". "El racionalismo es antihistórico". Por encima de la razón y de la cultura está la vida: "La razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más... El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo... La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida" (III,159,161,178).

Esta idea, como vimos, está ya en Turró, que Ortega no cita en ninguna de sus obras. Como precedentes cita frases sueltas de Goethe y Nietzsche (sin precisiones bibliográficas). Está también en Schopenhauer, que tanto influyó en Nietzsche y que pone el primado de la voluntad, como esencia de la vida, sobre la razón.

Esta en muchos otros, pero sobre todo en el originalísimo filólogo y psicólogo H. Steinthal, que en su Introducción a la psicología y a la filología (1871) dice que hay que considerar el pensamiento como un mecanismo, una máquina, un instrumento al servicio de la vida (1).

Pero no importa que una idea sea o no original, ni que tenga pocos o muchos progenitores (recordemos a este respecto lo que Menéndez y Pelayo, citado más arriba, pensaba de la originalidad de los sistemas filosóficos). Tiene más importancia el lugar y el momento en que se difunde, y fué oportuno que estos pensamientos, más vulgares en el mundo de lo que Ortega se imagina, se dijeran y publicaran entonces en España, y nada menos que por un profesor de Metafísica de la Universidad de Madrid. No porque los españoles estuviéramos poseídos de relativismo y racionalismo, sino más bien de lo contrario, de irracionalismo y ontologismo teológico. Después de los bocados intelectuales que nuestro admirado y querido Unamuno lanzaba a la inmortalidad, son un sedante para el ánimo muchos pasajes de El tema de nuestro tiempo. Y era oportuno afirmar en un país tan inclinado al pensamiento absoluto que "cada vida es un punto de vista sobre el universo", y como tal debe ser respetable, y que hasta "Dios es también un punto de vista", "que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad" (III,200,202,203).

(1) Véase un buen resumen de todas estas teorías en Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob (La filosofía del "como si") (1922), primer capítulo, y especialmente páginas 1-7 sobre Steinthal.

«Hacia tiempo que en una cátedra de Universidad española (el ensayo fue originariamente una lección) no se oían estas ideas elementales o, si se quiere, vitales.

Lo que los alemanes llaman filosofía pura o mecánica del conocimiento lógico, ético o estético, no le ha interesado nunca exclusiva ni predominantemente a Ortega. Su atención intelectual se ha concentrado con preferencia sobre la sociedad y la historia. «Desde hace años viene anunciando dos obras extensas que serán el resumen de sus especulaciones: El hombre y la gente, un tratado de sociología, y Aurora de la razón histórica, que también ha designado alguna vez Sobre la razón viviente, un tratado de su filosofía. No tengo noticia de que se hayan publicado hasta la fecha más que dos fragmentos o primeros capítulos de esas obras aún nonatas: Ensimismamiento y alteración (1939) e Ideas y creencias (1940), donde se encuentran pocas novedades que no estén en las precedentes. Todo lo anterior es ensayo o propéutica para esa vendimia otoñal, pero ausente todavía ésta, no tenemos más remedio que exprimir algunos de los frutos preparatorios.

Siento el Estado el eje de la sociedad y el gran impulso de la historia, es natural que Ortega se preocupara de su origen y esencia. Su primera reacción al encontrarse con la infancia de esas formidables invenciones humanas, es romántica o poética, como son casi siempre las últimas realidades filosóficas de este pensador tan imaginativo. El origen deportivo del Estado (II,601) se titula uno de sus ensayos más bellos —más bellos que científicos. La cosa no puede ser mas sencilla y lírica: un buen día, en la sociedad primitiva constituida sobre las clases de edad, los hombres jóvenes se reúnen para vivir en una casa común y para dedicarse a la alegre algarada de raptar mujeres en las tribus vecinas. Es el comienzo de la exogamia. Como es lo humano, las tribus vecinas defienden el palpitante botín que buscan los invasores y de ahí "nace la guerra como medio al servicio del amor". Y así nace también el primer Estado: "La primera sociedad es esta asociación de jóvenes para robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo y dar cima a toda suerte de barbaras hazañas. Más que a un Parlamento o Gobierno de severos magistrados se parece a un Athletic Club. Dígame el lector si es tan excesivo como en un principio pudo parecerle proclamar el origen deportivo del Estado". El lector enterado le dirá que eso no es todavía un Estado, ni seguramente pensó que lo fuera Heinrich Schurtz, autor del excelente libro Altersklassen und Maennerbuende (1902) (Clases de edad y asociaciones de hombres), donde por primera vez se estudia ese tipo de constitución social (libro que, sin duda por distracción, Ortega se olvidó de citar).

Más realista es el ensayo Abenjalún nos revela el secreto (II,661). En él resume Ortega las ideas que el gran sociólogo del siglo XIV expone en sus Prolegómenos, que ya conocemos, sobre el origen del Estado de conquista o sociológico, como luego se le ha llamado. Por un momento esperé que el filósofo español iba a hacer suya esa visión genial de la genesis del Estado, de todos los Estados primitivos, y seguirla en los estudios de los sociólogos modernos que la desarrollan y completan, sobre todo en los fundamentales de Gumplovicz, Ratzsenhofer y el definitivo de Franz Oppenheimer, Der Staat (la edición grande de 1926); pero Ortega, que cita a tanta gente de importancia secundaria, no cita nunca a éstos. Se emociona con Abenjalún o Ben Jaldún: "La visión es simple y profunda. Quien no tiembla un poco ante esa imagen cíclica, ante ese brevísimo film metahistórico y lo juzgue una puerilidad, es él pueril". «Tiene razón; pero enseguida abandona la fecundísima visión del historiador de los bereberes, por considerarla válida sólo para explicar el Estado, nada deportivo, de los nómadas del desierto.

En otro ensayo, La interpretación bélica de la historia (II,519), también roza este tema, tan de nuestro tiempo y de todos los tiempos, y aun corrige a Carlos Marx en un punto que yo creo acertado: "La interpretación económica de la historia es una de las grandes ideas del siglo XIX"; pero: "las clases sociales mismas no han sido en todo momento clases económicas". Esto me parece cierto si con ello se quiere decir que la historia humana no ha sido siempre "la historia de las luchas de clase", como afirma el Manifiesto comunista; que las clases no nacen en realidad espontáneamente por una simple diferenciación económica dentro de la sociedad, sino que surgen de la conquista primitiva, de la expropia-

ción de los vencidos por los vencedores y de la transformación de los primeros en esclavos, siervos o proletarios de los segundos; que a la lucha de clases ha precedido la lucha de razas o de pueblos. Y todavía hoy, en las naciones europeas, una gran parte del proletariado pertenece étnicamente a las razas vencidas en la conquista originaria o en las sucesivas.

Todavía no he tropezado en Inglaterra, al cabo de los años que he vivido en ella, con un obrero de tipo germánico: todos son del tipo irlandés o ibérico o mediterráneo, o del tipo celta, éste generalmente en los líderes sindicales (un Bevin, por ejemplo). Aunque esta clase de los antiguos vencidos sea ahora en este país la más poderosa, y no sólo por el número, sino también porque la experiencia de las dos guerras mundiales hizo evidente a todos que el proletariado, por su masa y por su técnica, como soldado y como obrero en una guerra ultramecanizada que para ambas funciones exige una muy alta especialización, es hoy la mayor garantía de la defensa nacional. Los antiguos vencidos han vencido o convencido a los vencedores. Pero lo que Ortega añade después: que las clases sociales no han sido clases económicas completamente "más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica", es de un utopismo demasiado cándido para tomarlo en consideración.

A Ortega, ya se ve, no le gustan la sociedad y el Estado de clases y ha inventado una teoría más sencilla como base de la constitución de esos dos fenómenos. La expone en dos libros que son los más conocidos dentro y fuera de España: España invertebrada (1921) y La rebelión de las masas (1930). "La sociedad -dice- es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos especialmente cualificados". No se entiende, pues, por masas sólo ni principalmente "las masas obreras".

Masa es "el hombre medio". "La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores". Es el concepto aristocrático de la sociedad: "Una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad". Pero no se trata de la aristocracia histórica, donde también abunda la masa vulgar, sino de la natural, que se crea o debe crearse cada día. El papel de la minoría selecta es dar un alto ejemplo a la masa, y el de la masa, seguir dócilmente a la minoría. Cuando eso no ocurre, es que la nación está enferma.

Es el caso de España y el tema de España invertebrada (II, 37). "Por una extraña y trágica perversión del instinto encargado de las valoraciones, el pueblo español, desde hace siglos, detesta todo hombre ejemplar o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios" (107). "Existe en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia" (92). Por otra España coincide con Rusia "en padecer una evidente y perdurable escasez de individuos eminentes". Por no haberlos, en España no hubo ni señores feudales, hubo escaso feudalismo. (Esto es verdad, pero no, como se imagina Ortega, porque no hubieran hombres con vocación de señores, sino porque en cuanto un campesino disponía de un caballo, era invitado a aquella guerra con el moro que duró casi ocho siglos y se transformaba automáticamente en caballero o por lo menos en hombre libre).

Hasta el aliento democrático de las Cortes españolas medievales, el parlamento más antiguo de Europa, "es más bien puro odio y torva suspicacia frente a todo lo que se presente con la ambición de waller más que la masa y, en consecuencia, dirigirla" (122). "La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos -he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico". Pero esto se paga caro: "Es preciso que fracasen (las masas) totalmente para que en sus propias carnes laceradas aprendan lo que no quieren oír" (125). Años más tarde, en el prólogo de la cuarta edición de este libro tan leído (1934), volverá a fustigar con su látigo aristocrático a las pobres masas, ya no sólo a las españolas, sino a las europeas también: anuncia "el fracaso de las masas en su pretensión de dirigir la vida europea". "La angustia, el dolor, el hambre y la sensación de vital vacío las curarán de la atropellada

petulancia que ha sido en estos años su principio animador" (44).

Leí este prólogo y este libro por primera vez a raíz de la represión de la huelga de Octubre de 1934 por el gobierno Lerroux. Tenía el alma en carne viva, por así decirlo, y lo comenté en mi revista *"Leviatán"*, como en general la obra de Ortega, quizás con excesiva acritud (1). No insistiré. Aquello es ya historia, aunque viva aún, para él y para nosotros, en un dolor y en una vergüenza comunes: la dictadura de Franco, la única auténtica y trágica rebelión de las masas verdaderamente tiránica que ha habido en España desde el reinado de Fernando VII. Hoy juzgo más al filósofo que al político equivocado, y haré algunas reflexiones, muy pocas, sobre esos dos libros. La rebelión de las masas, además, con un espiritual "Prólogo para franceses" (1937) y un oportuno "Epílogo para ingleses" (1938), se ha publicado en varias lenguas europeas y no necesita ser comentado aquí: en realidad es una continuación o adaptación de *España invertebrada* para el consumo de lectores no españoles, despojada de las crudezas de forma del libro original y aumentada con un plausible proyecto de unidad de Europa, que parece empezar a articularse ahora; no es todo desdenable en ella.

El diagnóstico de Ortega sobre la rebelión por lo menos de las masas populares españolas, las únicas que ahora nos interesan, es radicalmente equivocado, no ya en el sentido tumultuario del concepto, en que él, ya lo dice, no pensó nunca, sino ni siquiera en el figurado o metafórico. Después de todo, esa famosa rebelión de las masas, de todas las masas, las liberales como las fascistas —él no hace ninguna distinción entre unas y otras, ambiguamente las identifica a todas—, era sólo una metáfora: significaba no resignarse las masas a su destino vital, que es obedecer a las minorías superiores. El pueblo español, eso sí, es igualitario como el que más, por raza o historia; pero ningún otro sigue tan ciegamente al hombre que elige, sea ruin o prócer. Si de algo pecamos los españoles es de lo contrario por que Ortega nos censura y vapulea: por asociarnos, no por ideas o intereses, como los pueblos históricamente maduros, como Francia o Inglaterra, sino en torno de una personalidad, y hasta dar la vida por ella. La devotio iberica, la bárbara y al mismo tiempo sublime costumbre de matarse todo el séquito a la muerte del caudillo en la España primitiva, fue hispánica y no británica. A veces, con frecuencia, nos equivocamos; pero nos equivocamos todos, incluso el propio Ortega. Hubo un tiempo en que Ortega creyó que era un hombre egregio el político más corrompido y, lo que es aún peor, más inepto que ha habido en España: Alejandro Lerroux. Yo he oído hablar a Ortega en un mitin organizado por este hombre funesto. Yo he leído un artículo suyo titulado *Lerroux o la eficacia*; artículo que, sin duda por vergüenza retrospectiva, ha suprimido en sus *Obras completas*. (También ha suprimido, quizás por el mismo motivo o por no hacer el juego al régimen que hoy envilece a España, sus escritos contra la República). Y si él, un hombre selecto, se equivoca tanto, ¿por qué indignarse de que no acierten siempre los demás? Más bien los errores de selección han sido escasos, y si en nuestra historia no abundan más los hombres eminentes, es porque no los había. Yo hubiera querido que Ortega hubiera citado unos cuantos genios postergados o abandonados por la masa española: no menciona ni uno solo. Aunque es posible que tenga alguno en la mente.

No; todo eso no era más que literatura, literatura poética —acaso excesivamente barroca—; con frecuencia, felices metáforas —quizás nadie ha metaforizado tan bellamente en lengua castellana desde Góngora—; pero literatura al fin, no historia, ni filosofía de la historia. Y no siempre literatura propia. Ortega creía tal vez darnos la "razón histórica" de España, y lo que en realidad nos daba, elegantemente traducido, era el "radicalismo aristocrático" de Nietzsche, como le clasificó Georg Brandes, con gran deleite del propio Nietzsche. Toda esa literatura sociológica de masas y minorías selectas está en *Así hablaba Zaratustra*. Nietzsche, más audaz, llamaba a los hombres-masa los "superfluos", y el "rebaño", y a los selectos los "amos" o "señores". Y su moral, como la de Ortega, era la *Herrenmoral*, la moral de los amos: "Hay que mandar

(1) Véase "José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas", en *Leviatán*, Madrid, Diciembre 1934 - Enero 1935.

45.

a los que no saben obedecer", dice Zaratustra. Algo parecido había dicho en 1836 otro español, aristócrata de espíritu y de título, Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, gran orador, "gran charlatán" le llama Unamuno en alguna parte: "Desde que se ha descubierta la sublime panacea de que pensar es sentir, todos los que sienten, aunque sean imbéciles, creen que piensan. Y como los que piensan deben mandar, todos se creen con derecho al mando".

El pensamiento de Nietzsche ha sido víctima de la paradoja de lo que Wundt considera como la heterogonía de los fines y que en castizo castellano decimos salirle a uno el tiro por la culata. Para Nietzsche, la "nueva nobleza" era lo contrario de "populacho", pero también de "déspota". Quiso engendrar el superhombre, y se creyó serlo... Hitler. Conocido es el entusiasmo que este paranoico trágico sentía por Nietzsche: se imaginaba sin duda que en él había encarnado Zaratustra.

Algo semejante le ha ocurrido a Ortega. En fin de cuentas él es no más que un liberal muy siglo XIX, nacido sobre la rotativa de El Imparcial, de Madrid, el órgano del moderado liberalismo español, que dirigió su padre y era propiedad de la familia de su madre.

Cuando se subleva contra las supuestas e indistintas masas rebeldes, en el fondo de su conciencia sólo quiere defender esa tradición liberal decimonónica que él ve en grave peligro, sobre todo después de los golpes de Estado de Mussolini en Italia y del general Primo de Rivera en España, y que en su delicioso "Prólogo para franceses" a La rebelión de las masas le arranca este himno del alma: "La forma que en política ha representado la más altavoluntad de convivencia es la democracia liberal... El liberalismo -conviene hoy recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta" (IV, 191, 192).

también Pero no fueron las masas liberales españolas, burguesas y proletarias, las que más leyeron esos dos libros; no a todos les agrada ser tratados a latigazos, y el español no es masoquista. Los leyeron sobre todo los señoritos falangistas, que se consideraban minoría selecta, guardianes de la tradición jerárquica española, y que vieron en la teoría social de Ortega, con el castigo bíblico que profetizaba a las masas insumisas, una especie de Apocalipsis incitante a la rebelión preventiva que ya germinaba en sus almas ambiciosas y confusas. Y no se olvide que la insurrección militar de 1936 comienza a gestarse en el falangismo durante los tres o cuatro años precedentes. La exasperada defensa del liberalismo y los inoportunos quiebrantos de Ortega contra la República tuvieron ese desenlace trágico: la dictadura de un espadón sanguinario. Es posible que sin esa colaboración inconsciente hubiera ocurrido lo mismo; pero los hechos, los escritos y los históricos, están ahí, y para una conciencia sensible y delicada como la suya, que dice estremecerse cuando ve las cañas fatigadas por el viento, la involuntaria coincidencia no debe ser agradable. Si tuviéramos que aplicar el libro de Julien Benda a España, diríamos que José Ortega y Gasset, sin haberse dado cuenta, simboliza como nadie La trahison des clercs.

64/2c
histórica en que un pensador se coloca, no basta para comprenderle; es preciso contemplar esa perspectiva

Esto en cuanto a su sociología. En cuanto a su "razón histórica" o "razón viviente", la he buscado en otros ensayos además de los citados, en Historia como sistema y en el que expone la filosofía de Dilthey, etc. Pero no he hallado en ellos mucho resplandor de la anunciada aurora. Habrá que esperar el futuro orto. Temo, sin embargo, por algunos vislumbres, que también eso se reduzca a pura metáfora, a poesía, más que a rigor científico. He aquí lo que piensa Ortega en Ideas y creencias sobre la ciencia: "Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte" (V, 387). En esto se resuelve todo, ciencia, historia y filosofía, en Ortega como en Dilthey: en mero esteticismo. Ahora vemos que el punto de vista, la perspectiva desde otro punto de mira no menos importante: su "ecuación personal". Y la ecuación personal de Ortega es ésta: un liberal del siglo XIX; un fuerte temperamento estético que hace filosofía, y, para hacerla, la busca antes en otros y la encuentra, sobre todo, en Nietzsche y Dilthey, dos pensadores también típicos del siglo XIX; y en resumen,

46.

un brillante escritor barroco que quedará en la literatura española, no por sus ideas, sino por su forma y por su emoción estética, más que humana, por su poesía. Cuando, en Marburgo, me decía melancólicamente que abandonaba la novela para dedicarse, por patriotismo, a la filosofía, en realidad no se desviaba de su vocación: simplemente cambiaba de tema, de materia. Su obra seguiría siendo, esencialmente, una obra de arte.

Ortega no ha hecho escuela, como ocurre casi siempre con los buenos artistas, que son inimitables. Ha creado traductores y repetidores, pero no continuadores. El más destacado fue Manuel García Morente, un hombre extraño que después de ser excelente profesor de filosofía durante casi treinta años en la Universidad de Madrid y un ardiente adepto de la filosofía crítica alemana desde Kant hasta nuestros días, de pronto, poco antes de morir en 1942, se ordenó sacerdote católico. El que siempre había vivido al margen de la religión, necesitaba súbitamente no sólo de la fe, sino además de la sotana. Es sorprendente el retorno de la mayoría de los pensadores españoles de todos los tiempos a la mitología ancestral. La persistencia de la autonomía de la razón es rara en las cabezas filosóficas españolas. Escribió poco: unas Ideas para una filosofía de la historia de España (1943), en que el protagonista es "el caballero cristiano", y como obra también póstuma, en la que ha colaborado Juan Zaragüeta, se ha publicado un tomo de Fundamentos de filosofía (1947), de tipo expositivo.

No tengo noticia de que bajo el régimen de Franco se haya publicado nada que revele pensamiento original, y se comprende que así ocurra: las tiranías no son terreno abonado para los pensadores independientes. Pero se han editado algunas obras de historia filosófica que no sería justo silenciar: una Historia de la filosofía española (siglo XVI), Madrid, 1940-1941, 3 tomos, del doctor Marcial Solana, premiada por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias; obra sin duda útil como laboriosa información de primera mano, si se prescinde de los comentarios personales del autor, inspirados casi siempre en un estrecho criterio de vuelo muy corto; una Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, por Tomás y Joaquín Carreras Artau, Madrid, 1939-1943, 2 tomos, también premiada por la Asociación antes citada; la he recibido al escribir estas líneas y no he tenido tiempo de leerla, ni puedo por lo tanto juzgarla; y un volumen de José Antonio Maravall: Teoría española del Estado en el siglo XVII, Madrid, 1944, quizás la mejor exposición de las ideas políticas de esa centuria y una buena continuación o complemento de la obra anterior de Recaredo Fernández de Velasco: Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España. (La razón de Estado. El tiranicidio. El derecho de resistencia al Poder). Madrid, 1925. Creo que esto es todo lo más importante en lengua castellana.

OTRAS PERSONALIDADES

El azar trae a mis manos un libro de David García: Introducción a la logística, Barcelona, 1934, 2 tomos, editado por el Institut d'Estudis Catalans; pero no estoy bastante familiarizado con la lengua catalana, en que está escrito, y aún menos con esta ciencia, para mí abstrusa y hermética, de la lógica algebraica, que es el tema de la obra, y mal podría juzgar lo que apenas puedo leer ni entender. Si lo menciono es sólo para que se sepa que también en España se trabaja en esa difícil especialidad filosófico-matemática cultivada por N. Whitehead y Bertrand Russell, D. Hilbert y W. Ackermann, R. Carnap, H. Behmann, C. Lewis y otros. Por un motivo análogo, tampoco conozco suficientemente la filosofía del escritor catalán Eugenio d'Ors, en otro tiempo mentor de la cultura y civilidad catalanas, y hoy uno de los adornos intelectuales de la dictadura de Franco. Otro caso, este mucho más grave, de trahison des clercs. He leído en un libro de historia que un autor alemán le ha llamado "el Sócrates moderno" (1); no se dice quién ni con qué intención. Supongo que ella sea benévola y que con esta nueva transigración del alma socrática se quiere aludir a aquella época en que Ors hacía periodismo más o menos filosófico en la prensa de Barcelona, es decir, filosofía de plaza pública, como Sócrates. No porque nadie haya pensado darle ni él tomar la cicuta. Bastante cicuta debe ser

(1) Antonio Ballesteros: Historia de España, tomo IX, pag. 135.

47.

actuar de cascabel interlingüe, mezcla de catalán y castellano, en el puño de la espada de Franco.

¿Y qué han pensado los socialistas españoles?, se preguntará quizás algún lector curioso o malicioso ante mi silencio. Unas palabras finales sobre esto. En España hay una larga tradición colectivista de la tierra, en su realidad social y en nuestra literatura. Joaquín Costa estudió ambos fenómenos en su obra Colectivismo agrario en España. Doctrinas y Hechos (1915). El primer libro sobre esta materia es el Tratado de república con otras historias y anti-güedades, de Fray Alonso de Castrillo, Burgos, 1521; libro rarísimo del cual sólo se conocen dos ejemplares—con harto dolor de mi alma de bibliófilo—, y por este motivo y por no haberse reeditado nunca, no es tan conocido como debiera. El buen fraile es comunista: "por natura todas las cosas son comunes". Y es rousseauiano y anti-or-teguista, avant la lettre: "Assí como la natura a todos nos crió libres, assí la natura a todos nos hizo yguales en la posesión del mundo". No es extraño que Marcial Solana, que también se ocupa de él, se escandalice de estas ideas y le llame en la obra citada más arriba "espíritu revolucionario, anárquico y socialista" (I, 459). Costa examina una copiosa lista de obras españolas donde sus autores —y no están todos— han abogado más o menos por el colectivismo agrario. La última en el tiempo es la de Alvaro Flórez Estrada: La cuestión social (1839).

Después de eso, que es historia y todavía no bien estudiada, a pesar del libro de Costa, creo que los españoles no hemos aportado nada original al tema del socialismo moderno. Hay algunos buenos folletos de divulgación de Pablo Iglesias, del doctor Jaime Vera y otros; un discurso académico de Julián Besteiro, autor también de Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico (1912); un amable libro de Fernando de los Ríos, El sentido humanista del socialismo (1926), antimarxista, de inspiración jurídica y religiosa —el autor, muerto recientemente, se decía "cristiano erasmista"—, y no sé si involuntariamente omito algo que valga la pena recordar. Algunos amigos y yo marxistizamos un poco en la revista Leviatán durante dos o tres años de la República, pero sin entrar muy a fondo en el tema y más bien con propósito de vulgarización. En suma, repito: de verdaderamente original, nada.

Y sin embargo de esta penuria ideológica nuestra, hubo en España, donde poquísimos habían leído a Marx y Engels, una enorme mística marxista (no comunista) desde 1934 hasta el término de nuestra guerra. Como hubo también, y en realidad la ha habido siempre, una gran mística anarquista colectivista. En ningún país del mundo hubo proporcionalmente tanto socialismo, intuitivo más que racional, y tanto anarquismo como en España. Eso indica que, a pesar de nuestro pretendido individualismo, la doctrina colectivista, con todas sus variantes, es consustancial con la historia y el carácter de los españoles, como lo prueba el libro de Costa. El pueblo español, como Fr. Alonso de Castrillo, es, por naturaleza, libre, igualitario y socializante. En rigor, las teorías de nuestro tiempo le sobran: su ideología intuitiva y al mismo tiempo práctica es anterior a ellas; le viene del fondo de su historia y de las razas primitivas, el ibero y el celta, vencidos y explotados por el romano y el visigodo. Pero algún día, como ya en Inglaterra y otros países, expropiarán también a los expropiadores y vencerán o convencerán a los antiguos vencedores, pese a Franco y a todas las dictaduras que se obstinen en mantener el Estado primitivo de conquista. Después de todo, y esta es mi conclusión al cabo de esta fatigosa reseña del pensamiento español contemporáneo: quizás el filósofo más profundo de España sea el pueblo mismo, ~~el pueblo mismo~~, por su alegría vital, por su radical sentimiento de libertad igualitaria, por su odio a todo yugo y por su serenidad ante la muerte definitiva.

Luis Araquistáin

Londres, Junio de 1949.

RESEÑAS

Villacañás Berlanga, José Luis. *Ortega y Gasset: Una experiencia filosófica*. Madrid: Escolar y Mayo, 2023. Por Esteban Ruíz Serrano.

Tejada, Ricardo. *L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976). La malle et la boussole*. París: L'Harmattan, 2023. Por Gerardo Bolado Ochoa.

Cerezo Galán, Pedro. *Maestros de Pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023. Por C.D.R.

García González, Elvira; Soto Rangel, Laura A.; Trapanese, Elena. *México-España: Aportaciones a las teorías de la justicia. Concepciones multidisciplinarias*. México: UNAM, 2023. Por María del Carmen Dolby Múgica.

Lizaola Monterrubio, Julieta; Gallardo León, Ernesto. *La tradición humanista y Nueva España*. México: UNAM, 2023. Por María del Carmen Dolby Múgica.

Lizaola Monterrubio, Julieta; López Molina, Xóchitl (coords.). *Francisco Suárez y su pensamiento. A 400 años de su muerte*. México: Fides-UNAM, 2022. Por Juan Manuel González Hernández.

Novella Suarez, Jorge. *La aventura del pensamiento español*. Madrid: Sindéresis, 2021. Por C.D.R.

Villacañas, José Luis. *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023. 1193 pp.

1

Es difícil, por no decir imposible, resumir la trayectoria intelectual de José Luis Villacañas en pocas líneas. Dedicó sus primeros trabajos al estudio de Kant y la filosofía poskantiana¹. La impronta de Kant en su pensamiento fue pronto complementada con la de Max Weber y con la elaboración de una metodología de la historia en la que son fundamentales las referencias a Koselleck y Blumenberg y una lectura crítica de Schmitt. Desde esta perspectiva se ha ocupado de temas tan diversos como la teoría política², la historia del pensamiento y las prácticas políticas en España³ y la reflexión sobre la política contemporánea⁴. Ha polemizado con planteamientos nostálgicos de una supuesta España imperial y gloriosa⁵ y ha reflexionado sobre los orígenes de la modernidad europea en términos de resonancia weberiana⁶.

2

Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española es seguramente el libro más extenso de esa obra, tan prolongada en el tiempo, abundante en la cantidad y excelente en la calidad. La singularidad del libro comienza en su misma dedicatoria, en la conexión que el autor traza en ella entre sujeto, objeto e historia. El libro está dedicado a sus maestros en la Universidad de Valencia (Montero Moliner, Navarro Cordón y Garrido) y a diversos profesores que le ayudaron en sus primeros años (Pedro Cerezo, Valls Plana, Cirilo Flórez, Mariano Álvarez, Jacobo Muñoz y Emilio Lledó). Todos ellos son referentes que “abrieron el mundo filosófico en España (...) sin perder la continuidad con Ortega”. A través de ellos, parece indicar Villacañas, se desarrolla una continuidad histórica que se inicia en el autor objeto de la obra (Ortega) y alcanza hasta el sujeto que la escribe (el mismo Villacañas). La propia conciencia de esa continuidad exigiría una revisión profunda y completa de su anclaje en la “experiencia filosófica española” que, según se lee en el subtítulo del libro, supone el pensamiento Ortega.

¹ Entre otros muchos, *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981; *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987; *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, Antrhropos, 1989.

² *Res Pública. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999; *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

³ *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000; *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2006; *Historia del poder político en España*, Barcelona, RBA, 2014; *Hispana. De formación imperial a sistema de poderes*, Madrid, Guillermo Escolar, 2020; *Luis Vives: Un fatal infortunio*, Madrid, Taurus, 2021; *La revolución pasiva de Franco*, Madrid, Harper Collins, 2022.

⁴ *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015; *El lento aprendizaje de Podemos: Historia del presente*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2017; *Neoliberalismo como teología política*, Barcelona, NED Ediciones, 2020.

⁵ *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*. Madrid, La Lengua de Trapo, 2019. En polémica con *Imperiofobia y la leyenda negra*, de Elvira Roca Barea.

⁶ *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. I: La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar, 2017; *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. II: El fracaso de Carlos V y la escisión del mundo católico*, Madrid, Guillermo Escolar, 2020.

La trayectoria intelectual y biográfica de Ortega es articulada en torno a las cuatro partes de que consta el libro: “El taller europeo”, que analiza los años de formación del filósofo hasta 1914; “Diez años de idealismo”, que abarcarían desde 1914 a 1924; “Desarrollo de la razón vital y anuncio de tormenta”, que se extiende de 1924 a 1935 y “Bajo la presión de formar un sistema”, última etapa de la trayectoria de Ortega entre 1932 y 1955.

3

El taller (filosófico) de Europa es para Ortega, claro está, el taller del neokantismo. Más allá de la influencia en aspectos concretos de su filosofía, Ortega debe al neokantismo una técnica filosófica (de ahí lo acertado de la metáfora del taller). Es esa técnica lo que le permite superar la expresión literaria del pensamiento propia de los modernistas españoles, que le resulta insuficiente. Según Villacañas, buen conocedor de Freud, estos años de formación han de entenderse también en clave edípica: la rebelión contra su padre lleva al joven a Ortega a rechazar una cultura de sensibilidad positivista y centrada en el periodismo (p. 38). A partir de 1907, tras su primera estancia en Marburgo, el joven pensador elabora un humanismo que sintetiza liberalismo y socialismo de acuerdo con los socialistas alemanes de cátedra (p. 77). Critica la falta de sistema de Unamuno desde una voluntad de sistema adquirida con los neokantianos y el catolicismo de Menéndez Pelayo desde un panteísmo inspirado por Renan. El segundo viaje a Marburgo, en 1911, no supondrá, como muchos intérpretes sostienen, el final del influjo del neokantismo, que se mantiene en los principales escritos de 1914: Natorp sería la figura central de *Vieja y nueva política* y Cohen la de *Meditaciones del Quijote* (p. 139).

4

Esta conexión de Ortega con el neokantismo ilumina la segunda parte del libro, que se extiende de 1914 a 1924. Según Villacañas, se interpreta mal a Ortega si se entiende que los diez años que pasó en la “prisión” del kantismo, según la expresión de su escrito sobre Kant de 1924, son los transcurridos entre 1905 y 1914. Se trata, en realidad, del periodo que va de 1914 a 1924. Por eso Ortega no escribe en 1924 “viví” sino “he vivido” en la prisión del kantismo (pp. 505 s.).

Durante el periodo, Ortega mantendría una retórica vitalista que sólo sería un recurso expresivo de su sustantivo idealismo filosófico (pp. 184 s.). Desde esta perspectiva habría que entender la idea de circunstancia en *Meditaciones del Quijote*: “Lo circunstancial era afirmado en 1914 como lo que debía ser salvada por el ideal, no lo que debía ser afirmado por sí mismo” (p. 211). En el primer libro de Ortega habría “un kantismo aderezado con pizcas de fenomenología” (p. 196).

Villacañas dedica varias páginas de su libro a criticar pormenorizadamente la tesis de Philip Silver de la recepción y superación de la fenomenología por Ortega en 1914 (cap. V) y una larga nota a pie de página a criticar la posición San Martín sobre el carácter fenomenológico del pensamiento de Ortega (pp. 268 ss., n.34). En *Meditaciones del Quijote*, “Ni siquiera la idea de meditación procede de la fenomenología”, pues en Ortega la meditación no se dirige al descubrimiento de intuiciones eidéticas (p. 196). La conclusión es que “el pensamiento de la vida humana que surge de las influencias de Nietzsche más tempranas se desplegó en el ámbito sistemático del neokantismo (...) y no en diálogo con Husserl” (p. 235). La interpretación de Silver podría ser, conjetura Villacañas, una “sublimación intempestiva”, que respondería al intento de “hacer de Ortega el filósofo nacional español” (p. 263).

El escrito político más relevante del periodo, *España invertebrada* (1922), propone una idea de España estructuralmente imperial, basada en la interpretación orteguiana de la idea de nación de Mommsen como proceso de incorporación. Desde el punto de vista de Villacañas, el libro plantea diversas insuficiencias, como la de entender la unidad nacional de los Reyes Católicos como una experiencia homogeneizadora o la de comprender las sociedades modernas en términos de relación de mando-obediencia, bajo una fuerte inspiración nietzscheana. Ahora bien, “Lo que [más] nos separa de Ortega es nuestro presente” (p. 442). El problema fundamental en este sentido es que “La vía que abre la Constitución del 78 no es la orteguiana” (p. 443). Al menos la orteguiana de *España invertebrada*, podría matizarse. En cualquier caso, la tensión entre dos ideas de España (la “imperial”, fuertemente castellanocéntrica y la “federal”, que Ortega no contempla en su escrito) se mantienen en el trasfondo de la lectura actual del libro.

Un giro de las premisas idealistas y neokantianas hacia el vitalismo se detecta a partir de ensayos como *Biología y pedagogía* de 1920 (p. 407) y se percibe de manera más programática en *El tema de nuestro tiempo* (1923). El tránsito de la razón pura a la razón vital que propone este libro significa que “la trama de la estructura trascendental de la razón debía ser ocupada por la función trascendental de la vida” (p. 475). Es preciso, según Ortega, cumplir el “doble imperativo”: la vida tiene que ser culta, pero la cultura tiene que ser vital. Villacañas encuentra, sin embargo, la propuesta confusa, recupera la idea de Weber de la vida como lucha de dioses, como tensión entre las diversas esferas de acción del sujeto moderno, e indica que Ortega se diferencia de Weber en que para el filósofo español los dioses “no son dioses en lucha sino dioses unánimes” (p. 471). La idea de una “reconciliación” o “integración” de la razón y la vida, propuesta por Ortega, no resultaría tan lúcida como la idea de una tensión trágica, propuesta por Weber, parece sugerirse.

5

El “despliegue de la razón vital”, que da título a la tercera parte del libro, se anticipaba ya en *El tema de nuestro tiempo* y se verifica en un periodo que va de 1924 a 1935. Son los años de los ensayos sobre el arte de vanguardia y de la formulación de una antropología lúdica y deportiva, que se prolonga en la ética y la teoría política. Villacañas concede una importancia, muy justificada, al análisis de *La rebelión de las masas* y a los primeros intentos de Ortega de elaborar una filosofía sistemática, estimulados por la aparición de *Ser y tiempo* en 1927.

Tras un meticuloso análisis crítico de *La rebelión de las masas* como diagnóstico de la época, el autor concluye que, en realidad, las masas no se habían rebelado, sino que seguían disciplinadamente a élites distintas a las esperadas por el propio Ortega (p. 674).

El impacto de *Ser y tiempo* estimula un giro fundamental en el pensamiento de Ortega, quien, desde 1929, se propone superar su condición de ensayista y llegar a ser un “filósofo mundial” (p. 716). A diferencia de muchos intérpretes, Villacañas considera el curso *¿Qué es filosofía?* más como una propuesta con muchos titubeos que como una fundamentación sólida y totalmente coherente de la filosofía. En *¿Qué es filosofía?* se empieza afirmando que el asunto de la filosofía era el ser fundamental, “lo que le alejaba en cierto modo del fenómeno central de la vida” (p. 726). Al final del ciclo, sin embargo, la noción de ser va desapareciendo y adquiere preponderancia la vida como relación entre el sujeto y el mundo (p. 730). Sólo a partir de 1930 será la vida el tema central de la metafísica (p. 712), concluye el autor, tras un análisis muy exhaustivo de los cursos impartidos por Ortega entre 1929 y 1931.

6

Aunque desde 1929 Ortega ya se propusiera ser “un filósofo mundial”, es razonable situar el comienzo del último periodo de su pensamiento en 1932. Por una parte, en ese año se retira definitivamente de la vida política; por otra, publica una edición de sus *Obras*, en cuyo Prólogo anuncia una “segunda navegación”, en la que el artículo sería sustituido por el libro de filosofía como forma fundamental de expresión. Ortega pretende, pues, concentrarse en la elaboración, tantas veces diferidas, de su propia filosofía. Se encuentra así “Bajo la presión de forjar el sistema”, como Villacañas titula la cuarta parte de su libro. De manera implícita, Villacañas distingue tres etapas dentro del último periodo de la trayectoria vital e intelectual de Ortega: los años republicanos (1932-1936), los primeros años del exilio (especialmente los que pasa en Argentina entre 1939 y 1942) y los últimos años, que irían desde el exilio en Lisboa a partir de 1942 hasta la muerte del filósofo (cf., p. 991).

Como es comprensible, el autor concede importancia a la recepción de Dilthey por parte de Ortega en la elaboración de una teoría de la razón histórica. Ortega habría propuesto una mutua corrección de Dilthey y Heidegger: había que oponer a Heidegger el vitalismo de Dilthey y a había que elevar a Dilthey a la argumentación de Heidegger. Por lo demás, mientras Dilthey sigue queriendo mirar la vida con la razón, Ortega se propone mirar la razón con la vida (p. 786).

Villacañas analiza, pues, el importante escrito de Ortega sobre Dilthey de 1933 con rigor, pero luego realiza una operación hermenéutica algo sorprendente en relación con el periodo estudiado. No se ocupa seguidamente del curso *Meditación de la técnica* (impartido en 1933 y publicado en artículos en 1935) y del importante escrito *Historia como sistema* (publicado en inglés en un volumen de homenaje a Cassirer en 1935). Prefiere postergar su análisis a la fecha de la publicación de estos decisivos textos en forma de libro, algo que sólo ocurre en su exilio argentino (*Meditación de la técnica* en 1939 e *Historia como sistema* en 1941). Villacañas justifica su decisión en términos en principio razonables. En Argentina, Ortega traza expresamente un plan editorial íntimamente relacionado con la exposición de su filosofía. Ahora bien, situar el análisis de estos textos en un momento biográfico posterior a la guerra civil oscurece la gran consistencia intelectual del pensamiento de Ortega en los últimos años de la República, tal vez el único momento de su vida en el que pudo dedicarse a elaborar su filosofía fuera de un contexto político problemático.

Los dos escritos mencionados plantean problemas para Villacañas. El concepto de técnica está vinculado a los de ensimismamiento e imaginación, pero entre ellos se establece un círculo vicioso: “El hombre se ensimisma porque es técnico, pero es técnico porque se ensimisma” (p. 878). En cuanto a la idea de una razón histórica como alternativa a la moderna razón fisicomatemática propuesta en *Historia como sistema*, tampoco resulta consistente, pues “hacer de la historia una ocasión o circunstancia de la imaginación no parece respetar su textura objetiva” (p. 911).

En los años finales, Ortega mantendría su interés por dos temas clásicos de su trayectoria: la teoría de la modernidad y la teoría de la filosofía (p. 986), con una problemática centrada en “la práctica de la razón histórica entre el pasado y el futuro de Europa” (p. 991). Desde la perspectiva de Ortega, ese futuro de Europa sólo podía venir dado por su peculiar manera de interpretar el liberalismo. Ortega contraponía Europa, entendida en términos de liberalismo y nación (sólo en Europa ha habido naciones y sin naciones no puede haber Europa) a nacionalismo y democracia, que habían conducido al dominio del hombre-masa. Ortega entendería así su liberalismo

como “pluralidad interna de élites” (p. 1021). Se trata de un liberalismo de “impronta antidemocrática” (p. 1035), que remite al conservadurismo antiutópico y contrarrevolucionario de los liberales doctrinarios franceses, genuinos “políticos de la razón histórica” (p. 1032). Villacañas señala muy oportunamente varias fallas en la construcción de este concepto de liberalismo en el último Ortega. Sorprende que, en un contexto de asimilación del liberalismo doctrinario francés, Ortega se limite a comentar el *Adolfo* de Constant antes de 1920 y no haya en su obra una referencia de fondo al ensayo sobre la libertad de los antiguos y los modernos tan similar a sus propias ideas (p. 1030). Tampoco pudo asumir una de las premisas fundamentales de Tocqueville, la de la democracia como destino (p. 1036).

El autor analiza también el titánico esfuerzo de Ortega en sus últimos años por elaborar una filosofía de la razón histórica. Ese esfuerzo, plasmado por una cantidad ingente de inéditos y acercamientos parciales a diversos temas, no se vio coronado por el éxito. La principal virtud de un inédito tan sumamente perfilado como *La idea de principio en Leibniz* sería “la ambición y su mayor problema la completa construcción en rodeos” (p. 1099). A pesar de todo, se trata de “la mayor expresión de la razón histórica en filosofía” (p. 1102). En cualquier caso, el portentoso empeño de Ortega en sus últimos años de dar cuenta de toda la historia de la filosofía y a la vez elaborar una nueva filosofía tampoco puede considerarse baldío. De ahí que, al final, resulte oportuno reconocer el mérito, e incluso el triunfo, tal vez pírrico, de Ortega en alguna de sus obsesiones: “Ortega tenía plena razón al pensar que su pensamiento impugnaba el centro mismo de la filosofía de Heidegger”, pues intentó mostrar que “la idea de Ser ya no servía” (p. 1115). Desde el punto de vista del autor de esta reseña lo consiguió, por más que su solución no convenza a quienes entiendan la profundidad de la filosofía como un ejercicio de autohermetismo.

7

Villacañas realiza un pormenorizado análisis de los textos de Ortega, los contextualiza en su momento histórico y biográfico y los somete a una discusión filosófica minuciosa. Describe muy atinadamente el peculiar flujo y reflujo entre dedicación filosófica e intervención política que se da en la vida de Ortega. Cada fracaso político parecía conducir a una retracción a la filosofía. En 1914, tras el fracaso e indefinición de la Liga de Educación Política, vinieron *Meditaciones del Quijote* y luego el primer viaje a Argentina; en 1923, tras el fracaso de *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*; en los momentos finales de la Dictadura de Primo de Rivera, *¿Qué es filosofía?* y tras el desengaño definitivo de la República su concentración en la elaboración de un sistema filosófico (p. 721). No hay que perder de vista, en cualquier caso, que también se da el proceso inverso. Con frecuencia las retiradas de la política hacia la filosofía son fugaces y se interrumpen por las demandas de la propia vida política: la iniciada en 1914 por el panorama de la Gran Guerra y el convulso 1917 español; la iniciada en 1924 e intensificada desde 1929, por el advenimiento de la República. Sólo el abandono definitivo de la política en 1932 dará lugar a una dedicación también definitiva a la filosofía, bien que condicionada por un contexto histórico adverso.

Naturalmente el libro no deja de plantear cuestiones disputadas, algunas lúcidamente resueltas por el autor, otras aún abiertas a la discusión. No debería, por ejemplo, haber ningún problema en aceptar la compatibilidad del influjo neokantiano con el de la fenomenología, como el propio autor pone de manifiesto en más de una ocasión. No menoscaba el influjo de la fenomenología considerar a Husserl “un crítico interno de Natorp” (p. 326) o afirmar que en el “Sistema de Psicología” de 1915 se mantiene “ese inmenso tejido capilar que vincula al

neokantismo con la fenomenología” (p. 352). Es del todo correcto afirmar que Ortega no acepta la epojé y que en su madurez acabará por concluir que “lo que Husserl llamaba intencionalidad él lo llamaba vida” (p. 252). Todo esto es compatible con el reconocimiento de que la apropiación (no mero influjo) de la fenomenología por parte de Ortega es fundamental para su propia filosofía. Es verdad que Ortega rechaza la epojé y critica los residuos idealistas que encuentra en la filosofía de Husserl. No obstante, en la idea de salvación como llevar a un hecho “a la plenitud de su significado” (1914, I, 747)⁷ subyace el concepto de cumplimiento significativo de las *Investigaciones lógicas*. La idea de intencionalidad, bien que traducida al concepto de vida como señala el propio autor, también persiste en Ortega.

En última instancia, Ortega refleja su actitud ante la fenomenología en su necrológica sobre Scheler de 1928. Allí caracteriza al “europeo positivista de 1880” como un funámbulo que camina sobre un vacío de sentido (1928, V, 216) y a la fenomenología como “esa gigantesca innovación” que ha permitido salvar el vacío positivista (en el fondo nihilista) del sentido. El funámbulo (“Seiltänzer”, “volatinero”, traduce Sánchez Pascual) es también el primer discípulo de Zaratustra, que cae al vacío y muere en el curso de sus equilibrios. Algunos de los más prestigiosos discípulos de Husserl (Scheler, Heidegger, Löwith, Fink) leyeron con mucha atención a Nietzsche. Ortega también lo hizo, como por lo demás reconoce Villacañas a lo largo de su libro. Y como ellos se propuso articular a Nietzsche con la fenomenología para salvar al volatinero.

También resulta estimulante, a la vez que problemática, la afirmación de que los diez años que pasa Ortega en la “prisión” del kantismo son los que transcurrieron entre 1914 y 1924, no los que van de 1905 a 1914. Una primera aproximación, cierto que escolar, al tema podría introducir la siguiente pregunta: si los años de prisión en el pensamiento kantiano son los comprendidos entre 1914 y 1924, ¿qué ocurre con el periodo que va de 1905 a 1914? ¿No es entonces en aquellos años Ortega (neo)kantiano? Se puede conceder, sin embargo, que la cuestión es más profunda y atañe al fondo idealista de la filosofía de Ortega, ese idealismo encubierto por un lenguaje vitalista al que se refiere Villacañas. En ocasiones, el autor plantea la salida de ese idealismo en términos de un proceso más que de un momento determinado. Recuerda que “la magia del deber ser”, en *España invertebrada*, es uno de “los tramos en que Ortega se separa de Kant” (p. 513). Ahora bien, la crítica del deber ser ya estaba presente en *Estética en el tranvía* (1916, II, 176 ss.). Ingredientes idealistas son también señalados por el autor en escritos posteriores a 1924, como en los conceptos de ensimismamiento y alteración (p. 878), la metodología de la historia (p. 939) o el liberalismo de sus últimos años que le hace permanecer en la línea marcada por Fichte y Husserl (p. 1057). Es del todo correcta y fundamental la afirmación de que, en el caso de Ortega, “sólo se puede ir más allá de Kant a través de él” (p. 514). Sólo tras haber sido asimilada, y en parte conservada, puede la razón pura dar paso a la razón vital como se lee en *El tema de nuestro tiempo*. Ello implica que la metacrítica de Kant afecta no sólo a un periodo de la filosofía de Ortega sino al conjunto de su pensamiento.

En fin, Villacañas considera que la idea de España contenida en *España invertebrada* es incompatible con la Constitución de 1978 (p. 443). En *La redención de las provincias*, sin embargo, se propondría un modelo autonómico que casi se identifica con un modelo federal (p. 641). Ambas afirmaciones son correctas. Por eso

⁷ Todas las referencias textuales a escritos de Ortega remiten a la edición de sus *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset. Se cita año del escrito, volumen y página.

convendría estipular el significado que tienen en el conjunto del pensamiento de Ortega, máxime si se tiene en cuenta lo extendida que está la opinión de que el título VIII de la Constitución es de inspiración orteguiana.

8

El autor recuerda cómo la edición de las *Obras* de Ortega de 1932 cayó en sus manos a los dieciséis años e indica que su libro es una respuesta a la pregunta de Ortega, contenida en el “Prólogo”, si un español podría tener interés por su vida y obra (p. 776). Afirma también que “Ortega fue fiel a sí mismo, pero siempre estuvo por debajo de sí mismo” (p. 699). Ortega fue fiel a sí mismo porque reconoció que tenía que afrontar problemas que no siempre estuvo en disposición de resolver. En este sentido, el libro de Villacañas también ha sido fiel a Ortega, fiel a una revisión y a una crítica radicales de sus problemas, no a una lealtad discipular. Ha aceptado así, con el rigor que exige la filosofía, la propuesta de Ortega de 1932.

Nietzsche, clave de Ortega en tantos aspectos, también puede serlo en la medida en la que el propio Ortega ejemplifica, como pocos pensadores, la figura del sujeto moderno fundada en la voluntad de poder entendida como voluntad de creación: voluntad de creación de un estilo literario, voluntad de creación de una nación y voluntad de creación de una filosofía. Tan indudable es que Ortega salió victorioso del primero de esos tres empeños como que fracasó en los otros dos. Villacañas ha sabido captar muy bien esos fracasos. Ha sabido captar también la grandeza contenida en el fracaso filosófico. Cuando el lector de Ortega revisa la ingente masa de inéditos del filósofo de los años treinta en adelante y las constantes elaboraciones y reelaboraciones, tan talentosas como insatisfactorias, de su pensamiento, tiene la impresión de encontrarse con un trabajo hercúleo, o, más bien, sisífico. Sísifo es una figura que aparece en los últimos escritos de Ortega, vinculado, una vez más, a Nietzsche y para recordar que “sophós” (sabio) podría proceder de “Sysiphós” (1947, IX, 1127; 1948, IX, 1313). Bajo el fracaso también puede haber pensamiento, y pensamiento sustantivo. Por eso, la voluntad de Ortega de elaborar un sistema “No es una hybris, ni una actitud enloquecida (...) Para considerarlo normal quizá hay que ser también filósofo” (p. 841). Se trata, pues, del fracaso al que siempre está radicalmente expuesto cualquier filósofo.

Al final del libro, el autor señala que el concepto de experiencia al que se refiere el subtítulo “no es otro que el que surge de aplicar la razón vital y la razón histórica a la propia obra de Ortega” (p. 1143). En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega advierte que el término alemán para designar “experiencia” (“Erfahrung”) se deriva de “fahren”, viajar (1947, IX, 1030 s.). La experiencia como “viaje” antes que como “registro” o mera acumulación de datos. Una reflexión sobre ese, largo, viaje es lo que ofrece el libro de José Luis Villacañas. Al ser la experiencia filosófica “española” no hay que perder de vista lo que se dice en la primera página del libro, antes de que se desarrollen tantas críticas rigurosas y radicales: “Ortega fue y sigue siendo más que todos los demás, pero siempre permaneció inferior a sí mismo” (p. 11). La clave reside en que “fue fuerte e inseguro en su destino”, por eso es “el mayor prototipo de héroe intelectual que los españoles conocemos” (p. 11).

Tejada, Ricardo. *L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976). La malle et la boussole*. Colección: Recherches et documents Espagne. París: L'Harmattan, 2023. 428 pp.

El autor de este trabajo, el profesor Ricardo Tejada (San Sebastián, 1965), se doctoró en 1995 en Filosofía con una tesis sobre el pensamiento ético-político en Gilles Deleuze. Desde el año 2000 es profesor titular de Civilización de España contemporánea en la Universidad de Le Mans (Francia), siendo el pensamiento español del siglo XX uno de los centros de su actividad investigadora. Ha escrito numerosos trabajos sobre filosofía y ensayo en Francia y sobre todo en España, en particular sobre pensadores e intelectuales del exilio republicano, como Zambrano, Xirau, Ímaz, Chacel, Gaya, Segovia, Bergamín, Larrea, sin olvidar a Unamuno, Ortega y Eugenio Trias. Entre sus publicaciones destacan libros como *De una sensibilidad por venir. Ensayos de estética contemporánea* (Madrid: Arena, 2008) y *Briznas del tiempo* (Madrid: Endymion, 2014), o ediciones académicas como *Escritos sobre Ortega* (Madrid: Trotta, 2011) y *El pensamiento vivo de Séneca* (en *Obras Completas*, v. II, 2016), de María Zambrano, o *En pos de un nuevo humanismo* (Madrid: Fundación Santander, 2018), de Luis Abad y Marín Civera.

L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature es un libro ambicioso y muy francés, que tiene por objeto el ensayo español del período franquista, entre el fin de la Guerra Civil y la aprobación de la ley de Reforma Política. Período éste en el que se mantuvo, a juicio del autor, la riqueza alcanzada por dicho género en español durante los primeros 36 años del siglo XX. Comienza el libro con una introducción, en la que se adelantan unos preliminares sobre la definición de ensayo, desarrollándose a continuación el tema en tres partes. La primera es una exposición histórica del ensayo español del período, mientras la segunda y tercera parte constituyen aproximaciones a sus objetos, en un marco historiográfico preconcebido y desde conceptos elaborados previamente, que en aquella son “historia” y “temporalidad” y, en esta, “modernidad” y “humanismo”. Indica el autor que se centra en estas problemáticas de la temporalidad y la modernidad por ser las que ha encontrado de manera recurrente en los 66 ensayos analizados en su obra. Forman parte del aludido marco historiográfico una articulación cronológica bipartita, en la que la primera parte alcanza hasta los años sesenta, y una dualidad antitética, compuesta por dos regímenes temporales, “interior / exilio”, incomunicados y con caracteres propios, dentro de los que se analiza de manera contrapuesta la producción ensayística española del período. Enriquece la investigación una bibliografía cuidadosamente ordenada.

*

Los preliminares, titulados *Hacia una definición del ensayo*, se articulan en tres epígrafes. El primero, “El ensayo según Lukács y Adorno o su naturaleza ambivalente”, concluye que el ensayo es un género híbrido entre la literatura y la filosofía y, a la vez, “el camino por excelencia de la filosofía en la modernidad”. Las dos definiciones son compatibles, a juicio del autor, si se utiliza un concepto flexible de género y una idea de camino de la modernidad más allá del método analítico cartesiano.

Por su parte, el epígrafe segundo, “Etimología y definición del término “ensayo”, tras exponer su origen latino, revisa concepciones del ensayo en el ámbito francés, anglosajón e hispánico. La individualidad del autor, su talento personal, su libertad creadora y su estilo son establecidos como propios de este género, al que la ausencia

de voluntad sistemática y de propósito conclusivo delimitarían negativamente frente a la filosofía *sensu stricto*. En el contexto hispánico, reúne una amplia nómina de autores y obras, que teorizan sobre el ensayo, entre Juan Marichal y Jordi Gracia y Domingo Ródenas, pasando por José Luis Gómez Martínez, Gustavo Bueno, Pedro Cerezo o Javier Higuera, Aullón de Haro, Luis Llera, José-Carlos Mainer; una selección rica, en la que sólo echamos de menos textos imprescindibles sobre el ensayo de José Ferrater, Eduardo Nicol, J. Luis Abellán y, más recientemente, de Francisco José Martín, o monográficos de revistas, como el de *Anthropos* (1988) o el de *Revista de Occidente* (nº 116, 1991). En este apartado, el autor analiza brevemente esa rica teorización hispánica sobre el ensayo, en la que aprecia continuidad, desde la concepción del género elaborada en los preliminares. En la investigación, no se distinguen tipos específicos de ensayo, sino que se trabaja con la concepción genérica aludida, por lo que se toman en consideración no sólo ensayos filosóficos, sino también ensayos estéticos, históricos, ideológicos, sociológicos, etcétera.

El epígrafe tercero, “El ensayo: su institucionalización cultural progresiva y su relación con la historia y el tiempo”, sostiene dos tesis de alcance: la primera, que el ensayo español adquiere una identidad neta y distinta durante las cuatro primeras décadas del siglo XX, pues con anterioridad habríamos tenido publicistas y polígrafos, no ensayistas; y la segunda, que el ensayo es permeable a la época en que se escribe y, por ello, se diferencia históricamente. La segunda tesis queda establecida, pero la primera nos parece ciertamente discutible, y el lector podrá comprobar si está suficientemente fundada. En este apartado encontramos una descripción solvente del marco editorial de la producción ensayística en el período.

1

La parte primera de la obra, “El ensayo español en la prueba de la historia (1939-1976)”, es histórico-expositiva y se articula cronológicamente en dos capítulos: el primero, titulado “El ensayo español replegado sobre sí, obsesiones nacionales y conciencia de la crisis”, y el segundo, “El nuevo ensayo español: desvinculación histórica y cosmopolitismo. El aire etéreo del exilio (1962-1976)”. Se muestran las dificultades que encontró el ensayo en los diez primeros años: en el interior por la censura, en el exilio por la perentoria necesidad de integrarse y encontrar público.

El capítulo primero se articula en siete epígrafes. El primero, “Las condiciones socioeconómicas y políticas del primer período del gobierno franquista”, es por fuerza apretado y no sopesa suficientemente acontecimientos y circunstancias que modificaron la situación geopolítica de las dos Españas, como el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945), los pactos con Estados Unidos (1951-1953), y la normalización de las relaciones internacionales de la España franquista, culminada con su ingreso en la ONU (1955), en un contexto de Guerra Fría. El epígrafe segundo de ese primer capítulo, “Purgas y represión y revistas culturales de los años 40 y 50”, contiene una rica presentación de las revistas y editoriales que recogieron la producción ensayística de esas dos décadas. Si acaso, podría haberse prestado atención al entramado editorial de Calvo Serer y su grupo generacional, particularmente, a la “Biblioteca de pensamiento actual” de la editorial Rialp.

En el epígrafe tercero, “Aranguren y Tierno Galván; dos ensayistas universitarios en el margen del franquismo”, presenta a estos autores y expone algunos desarrollos temáticos de su obra. El cuarto, titulado “España en el exilio, un país disperso, pero fiel a una memoria colectiva”, contrapone el ensayo de los exiliados republicanos que “más cívico que religioso, se pregunta por la crisis política y espiritual del mundo moderno (Zambrano, Ferrater, Ímaz y Ayala) y se abre decididamente hacia la ciencia (G. Bacca) o hacia la literatura y el arte (Zambrano, Larrea, Ramón Xirau,

Gaya, Ayala)", y el ensayo de los residentes en el interior, que en sus formas más filosóficas "estaría más bien a la búsqueda de una religiosidad y metafísica diferente (Zubiri), o de un catolicismo más profundo, dialogando con el protestantismo (Aranguren)". En el ensayo español cultivado en América no se habría dado una visión sociológica de los fenómenos humanos, cargada de neopositivismo y de marxismo, como la de Tierno Galván en los años cincuenta, como tampoco se habría dado en los ensayistas del interior una visión que relacionara lo local con lo global de la historia humana, como se encuentra en la obra del exiliado Ferrater Mora. El ensayo cultivado en el interior fue a su juicio más "académico y más sabio".

El epígrafe quinto, "Cruces del ensayo español en el interior y en el exilio", presenta de manera resumida y contrapuesta la historia de los años 40 y 50, aunque hubiera sido deseable un examen de los puentes tendidos con el exilio en revistas españolas como *Ínsula*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, o *Theoria*, o en la parisina *Cuadernos*, cuando los autores exiliados más lúcidos tenían claro que la España del porvenir se construiría desde los claros abiertos en el interior por la oposición posible al régimen. Insiste en que la problemática de la historia y de la política está omnipresente en el ensayo español del período. Pone de manifiesto que el historicismo fue un centro de debate entre los exiliados europeos y los americanos, y se aproxima a ese tema desde la obra de Ortega, Nicol e Ímaz. En el exilio, por otra parte, se habría cuestionado el exilio mismo en visiones trágicas y existenciales, conectadas con la crisis del mundo occidental. El epígrafe sexto presenta a ensayistas exiliados, vinculados con la revista *Hora de España*, entre los que incluye a Zambrano, Bergamín, Ímaz, Larrea, Ramón Gaya, Joaquín Xirau, García Bacca, y, en el séptimo y último, titulado "Otros ensayistas exiliados en Argentina, en México y EE. UU.", a autores como Ayala, Nicol, Ferrater, J. Xirau, Civera, Ruiz Carretero.

En el capítulo segundo de esta primera parte, la exposición se articula en seis epígrafes y tiene por objeto la contraposición del ensayo del interior y del exilio entre 1962 y 1976. El epígrafe primero, titulado "El nuevo plan de estabilización y las nuevas condiciones socioeconómicas", es un breve resumen histórico del período. El segundo, "Los cambios culturales y sociales sobrevenidos en los años 60", ofrece una panorámica amplia de la renovación acontecida en el mundo de la edición y de las revistas dentro de España: la colección *El Puente* (1963) de Edhasa (1953), *EDICUSA* (1966), fundada por Joaquín Ruíz-Jiménez, *Alianza Editorial* (1966) fundada por José Ortega Spottorno y dirigida por Javier Pradera, en 1967 llega a Taurus Javier Aguirre, Biblioteca Básica Salvat de libros RTVE en 1969, año éste en que se pone en marcha la editorial Anagrama, etc.; y, entre las nuevas revistas, *Revista de Occidente* (1963), *Cuadernos para el diálogo* (1963-1978), *Triunfo* (1962-1982), *Sábado gráfico* (1956-1982), *Cuadernos de Ruedo Ibérico* (1965-1979), *Ajo blanco* (1974-1980), *Viejo Topo* (1976-1982) ... "Estas revistas son el terreno del nuevo ensayo español" (113). El lector juzgará si se ponderan suficientemente los espacios de libertad, abiertos en esta década en el mundo de la edición, de la cultura y de la educación superior, que preludiaban la España por venir.

El tercer epígrafe de ese capítulo segundo, "La nueva generación de ensayistas, nacidos en los años treinta y cuarenta", sostiene que ya en el inicio de los años 60 se produjo "una verdadera ruptura en el nivel de la historia de las ideas en España" (114). El estudio reúne aquí autores de dos generaciones diferentes, por ejemplo, al marcar el comienzo de esta nueva etapa cultural, la novela *Tiempo de silencio* (1962), de un miembro de un grupo generacional literario de posguerra, como Martín Santos (n. 1924), y el ensayo estético, *El arte ensimismado* (1963), de un precoz filósofo joven, Rubert de Ventós (n. 1939). El lector tendrá que juzgar, si al tematizar ensayos de diferente tipo y escritores de grupos generacionales de posguerra, junto con los

ensayistas más precoces de la generación de filósofos jóvenes, como Rubert, Trías, o Savater, no se nivelan dos momentos distintos en la velocidad, amplitud y profundidad de la dinámica de renovación de temas, enfoques, referentes y estilos del ensayo filosófico en España. Pues, en lo que al ensayo filosófico se refiere, no fueron, en nuestra opinión, ensayistas del grupo de postguerra, sino de la generación de filósofos jóvenes, quienes hicieron florecer el filosofar por ensayos y dejaron de interesarse por los clásicos de nuestro Siglo de Oro, o por los más influyentes ensayistas que les precedieron, como Unamuno, Ortega o Zambrano, o los que encontraron nuevas fuentes de inspiración.

El epígrafe cuarto, “El marxismo, ¿Terreno favorable al ensayo?”, presenta autores de orientación marxista tan heterogéneos como Francisco Fernández Santos, Juan Goytisolo, o Manuel Sacristán, y sostiene que el marxismo sólo fue favorable al ensayo en sus orientaciones heterodoxas. El epígrafe quinto, “Los hermanos mayores de la nueva generación de ensayistas”, insiste en la importancia que tuvieron ensayistas escritores y lingüistas de la generación de postguerra, como Agustín García Calvo (n.1926) y Rafael Sánchez Ferlosio (n. 1927), en el ensayo filosófico que empezaron a desarrollar jóvenes filósofos más precoces en los años setenta.

En fin, el epígrafe sexto, “Los ensayistas en el extranjero, entre la asunción plena del exilio y las dificultades del retorno”, constata que a partir de los años sesenta varias temáticas desaparecen en el ensayo de los exiliados, como el doble patronato de Ortega y Unamuno (en algunos autores), la crítica cultural a la manera germánica, la cuestión de España, el historicismo, y el *pathos* de crisis y angustia. El epígrafe da comienzo con una presentación de la obra ensayística, en los años sesenta, de Francisco Ayala, Ramón Xirau, García Bacca y María Zambrano. En el ensayo de esta última, subraya el desarrollo de una dimensión metafísica. A su juicio, la profundización metafísica u ontológica diferencia a partir de los años 60 a los ensayistas exiliados de sus contemporáneos del interior, en particular, de los ensayistas del grupo de la revista *Escorial* (Ridruejo o Laín), de Marías, Marañón, Delibes o Cela, dependientes de la sensibilidad de la estética del 98 y carentes de dicha profundización. En su opinión, la influencia de Heidegger en el interior se limita al ámbito de los profesores universitarios, mientras en el exilio se difumina un poco por todas partes, en ósmosis con el existencialismo francés, la literatura española e hispanoamericana, y el orteguismo. En este epígrafe, presenta el ensayo de escritores como Rosa Chacel y Max Aub, se detiene en la renovada visión del arte y de la crítica literaria de Tomás Segovia, y en la tendencia metafísica en Zambrano, Bacca, Nicol y Gaos.

En esta primera parte, y, en general, en todo el estudio, sorprende la ausencia de referencias a la obra histórica publicada por J. L. Abellán en los años sesenta y setenta, que se recoge parcialmente en la bibliografía, pero no se toma en consideración; como tampoco se toma en consideración la investigación desarrollada con posterioridad por los grupos en torno al Seminario de Salamanca, fundado por Antonio Heredia y Alain Guy, ni a la desarrollada por los grupos de la Asociación de Hispanismo Filosófico, fundada desde este seminario por José Luis Abellán, Diego Núñez, entre otros, o por investigadores imprescindibles como Pedro Cerezo.

2

Una vez expuesta su visión diacrónica del ensayo en España (1939-1976), la segunda parte, titulada “El Ensayo español explorador de la historia y de la temporalidad”, se ordena a analizar, desde un elaborado apriorismo categorial -

construido desde fuentes francesas principalmente-, la manera en que la historia y el tiempo son objeto de ese ensayo.

El capítulo primero de esta parte, "El ensayo español explorador de la historia", que se articula en cuatro epígrafes, plantea una contraposición temática entre el ensayo del interior, que sería a su juicio de "tierra sin horizonte", y el ensayo del exilio, que sería de "horizonte sin tierra". El epígrafe primero parte de una breve exposición de lo que François Hartog entiende por regímenes de historicidad y elabora desde ella una distinción entre dos aprehensiones del tiempo, una individual y otra colectiva, que afectarían al ensayo. En la aprehensión individual podemos tener un régimen de convulsión del tiempo, pero también un régimen de temporalidad donde la dimensión emocional condicione de manera mediata la experiencia del tiempo. En la aprehensión colectiva del tiempo, se dan cuadros de temporalidad histórica establecidos por el poder político. La elaboración llega en fin a la noción de burbujas de historicidad, creadas por acontecimientos históricos, guerras, caídas de regímenes, etc., que son cápsulas temporales, donde la configuración de los espíritus y de los comportamientos establece y reorganiza de manera determinada el curso del tiempo y su espesor. Desde esta elaboración previa, el autor establece el par de conceptos antitéticos, "interior / exilio", como dos regímenes políticos, ideológico-culturales y humanos muy diferentes y contrapuestos, con vivencias distintas del tiempo y la historia, de la modernidad y el humanismo, que aplica a sus análisis de la producción ensayística española del período.

El epígrafe segundo, "Crisis e historia en el ensayo de postguerra", analiza desde esa elaborada categorización temporal, la concepción de la crisis en el ensayo de los exiliados -se detiene en el Ortega de *En torno a galileo*, en Ferrater, Zambrano, Ayala, y Xirau-, también en una selección de ensayistas de la España franquista. El epígrafe tercero, "La desviación histórica de España en el ensayo de después de la guerra", sostiene que los españoles del interior y del exilio vivieron de manera diferente el después de la guerra, que experimentaron como anomalía y cambio en el desarrollo histórico de España. Los ensayistas exiliados habrían vivido ese tiempo como un "hasta después" permanente, los del interior como un paréntesis permanente cerrado sobre la guerra y un destacar el inicio y el fin de la guerra como datos motores de una nueva etapa, alejada de la etapa liberal y de la republicana, que ellos consideraban desviaciones del "ser nacional". El "hasta después" de los exiliados, habría desarrollado una conciencia aguda de la crisis de Europa, de la modernidad tecnológica, del rol de los intelectuales y en general del mundo moderno. En cambio, en el interior la vivencia histórica propia del después de la guerra facilita "un magnetismo orientado hacia el pasado glorioso nacional y hacia una reforma de la nación desgarrada". El ensayo histórico es aquí significativo. Ayala sostuvo que España se desvía de su destino moderno en el barroco, mientras los del interior apreciaban que España hubiera permanecido fiel a su ser cristiano. Así mismo, Zambrano, Tierno y Aranguren ofrecen interpretaciones distintas de la historia de España.

Defiende el autor la "fuerza heurística de la idea de anacronismo", con la que estigmatizaban de facto los escritores y publicistas exiliados a la España franquista, porque permite denunciar el autoritarismo reaccionario franquista (Ayala), caracterizar el destino histórico de España (Zambrano), o criticar la España franquista desde una interpretación del barroco y de la historia española (Tierno Galván). Todo dependería del tipo de anacronismo de España por relación a Europa. Sorprende que no se estudie en este apartado el ensayo histórico de Altamira, Castro, Sánchez-Albornoz, Menéndez Pidal, y las polémicas consiguientes sobre la historia de España. Desde luego, la polémica Castro-Albornoz de 1948 a 1972 fue uno

de los acontecimientos más resonantes de la intelectualidad del exilio y tuvo amplísimo eco interior, desarrollándose en estilos eminentemente ensayísticos.

En fin, el epígrafe cuarto, “El olvido de la historia y su negación. De la “meta-historia” a la destrucción de la historia oficial (1962-1973)”, insiste en que los años 60 suponen para el ensayo del interior el descubrimiento de una historia subyacente ocultada y la subversión de la historia oficial franquista. Esto querría decir que la historia como sucesión de acontecimientos decisivos es abandonada, incluso la historia como toma de conciencia histórica, salvo en los ensayos de carácter marxista. No hay referencias a los mayores acontecimientos de la historia de España, muy pocas referencias a los autores del pasado, aun menos entre los exiliados. Desaparece del ensayo la cuestión de la historia y de la desviación o no de España con respecto a la historia de Europa. El autor indica algunas causas de este fenómeno, como el desarrollismo y la tecnocracia o la recepción de estructuralismo, etc. En su presentación del ensayo del interior, atiende a ensayistas como Trías, Rubert, Savater, Oteiza, Fuster, Ferlosio, García Calvo.

El capítulo segundo de la parte II, “El ensayo español y su relación a la tríada temporal: futuro, presente y pasado”, describe y analiza buena parte de las modalidades de conmoción inmediata y mediata del tiempo individual, declinadas en los tres modos, pasado, presente y futuro. Sostiene de inicio la tesis de que “es la coexistencia del tiempo lo que gobierna la economía global del ensayo”, y en sus sucesivos epígrafes presenta: “1. Figuras del porvenir entre los exiliados [Bergamín, Ortega, Ímaz, Zambrano, Larrea (años 40)]”, “2. Figuras del porvenir entre los ensayistas residentes en España [Zubiri, Laín, Ridruejo, Francisco Fernández Santos (40-60)]”, “3. Inminencia, contratiempo y anacronismo [Bergamín, Zambrano, Ramón Gaya, Max Aub, Ortega]”, “4. Figuras renovadas del ahora: de la presencia a la plenitud del presente y otras formas de instante [Rosa Chacel, Zambrano, Marín Civera, Ramón Xirau, Eugenio D’Ors, Aranguren, Tierno Galván, Ferlosio, García Calvo]”.

El futuro está a su juicio especialmente presente en el ensayo del exilio. El impulso utópico, la esperanza, la profecía, la nostalgia del futuro son las modalidades más corrientes, que, durante los 60, en el exilio, no se dirigen hacia el presente, sino que se intensifican en el silencio, la poesía y los sueños. En la España del interior, el colapso de la utopía falangista habría conducido hacia el presente y facilitado el compromiso con este modo temporal, amenazado a veces por la inminencia. En el exilio detecta algunas modalidades del presente: inminencia, extemporáneo, instante, plenitud del presente, presencia. En el interior, predominaría cierto magnetismo del pasado y la figura del hidalgo, en la que se detiene especialmente. En el exilio, el pasado son ruinas y melancolía, y en el antifranquismo, ironía amarga y voluntad de sobrevivir.

Sostiene el autor que el tipo de modernidad propuesta depende de la vivencia y concepción del tiempo y de la historia: “Las modalidades de convulsión inmediata y mediata del tiempo individual y las diferentes formas de aprehensión colectiva del tiempo entrañan visiones diferentes de la modernidad” (277).

3

La tercera parte de esta investigación, titulada “El ensayo español y el polimorfismo de la modernidad”, sigue trabajando desde su oposición categorial “interior / exilio” que agudiza su visión contrapuesta de la producción ensayística del período: “Una de las paradojas de la historia del pensamiento y del ensayo durante el franquismo es que la toma de conciencia de la crisis inherente a la modernidad se encuentra del lado del exilio, mientras que en el interior la crisis es

negada o puesta en sordina (entre los ensayistas falangistas y entre los franquistas), sea, en general, olvidada antes de ser evaluada (a partir de 1960-1962). En *Drama e identidad*, de Trías, se habría dado conciencia de la crisis, pero en clave nietzscheana y estructuralista” (293).

El capítulo primero de esta última parte, “Modernidad y modernización. Los transmodernos”, que se despliega en tres epígrafes, comienza con una elaboración categorial, que nos aproxima a la etimología de “modernidad” y a su concepción, tanto entre sus partidarios (Weber, Habermas, Gauchet), como entre sus detractores (Nietzsche, Heidegger, Strauss), y en autores más recientes (Arendt, Foucault, Virilio) que ven la modernidad como un fenómeno complejo, todo lo cual se completa con el desarrollo de la categoría “transmodernos”. Los desastres de la civilización moderna son visibles y dolorosos, pero las críticas a la modernidad no son necesariamente antimodernas o reaccionarias. Por lo que tiene el camino abierto, a juicio del autor, un pensamiento crítico con la modernidad, que no renuncia a sus principios fundamentales. De hecho, la modernidad en marcha incluiría una autocrítica desde componentes unitaristas y panteístas, pertenecientes a la tradición cultural europea y mediterránea, que la obra de Zambrano testimonia a su juicio de manera ejemplar.

En el segundo epígrafe, “La modernidad, sus definiciones y sus defensores – La modernidad y sus detractores”, expone los conceptos de antimoderno (anti revolucionario), contramoderno (contra revolucionario), tomados de Compagnon, que los piensa por relación a la revolución francesa. Antes de 1789, no se podría hablar de antimodernos, sino de tradicionalistas. Estos conceptos se aplican luego al ensayo producido en el interior y en el exilio.

En el interminable después de la guerra, ensayistas del interior como Calvo Serer y su grupo fueron a su juicio antimodernos. El grupo falangista de la revista *Escorial*, que habría sido moderadamente antimoderno, evolucionó hacia una aceptación de la modernidad europea, tal sería el caso de Ridruejo, y de manera más matizada en Tovar y Laín. Fernández de la Mora fue a su juicio contramoderno, por tecnocrático autoritario, economicista y no democrático. Esta modernización a la manera opusdeísta, tecnocrática, ha marcado según el autor la modernización española. En cambio, los ensayistas exiliados pensaron a su juicio la modernidad en función de sus circunstancias personales, del contexto, de sus lecturas y reflexiones propias, vinculadas al humanismo. Reflexionaron sobre su historia, su destino y sus dificultades.

El ensayo de María Zambrano es transmoderno, pues mantiene “una visión que, en ciertas temáticas, en ciertas, en ciertos libros, es plenamente moderna; pero en ciertas temáticas, en ciertas aproximaciones, en ciertos libros, es plenamente antimoderna, en el sentido estricto del término, es decir, que busca el uno, la comunión y el fin de las dualidades, pero embebida de perspectivas plenamente modernas. Hay una imposibilidad de discernir entre lo moderno y lo antimoderno que todo transmoderno lleva consigo”. Partidaria del reencantamiento del mundo, del fin de las dualidades, Zambrano no sería a su juicio en este punto representativa de la filosofía, ni del ensayo de los republicanos españoles.

El epígrafe tercero, “Los “transmodernos” en el exilio – Proyectos de modernidad en España: de la ILE al antifranquismo, pasando por las élites franquistas”, de nuevo parte de una concepción francesa, en este caso con Marcel Gauchet y su “política de la autonomía”, para presentar de manera apretada las tendencias modernizadoras y su influencia en el ensayo del interior y del exilio. Desde esa perspectiva utópica, se hacen afirmaciones rotundas, como la siguiente: “El punto de partida de la España del siglo XIX reunía -infelizmente- dos defectos mayores: la ausencia de un régimen

poderoso, consciente de la importancia de la buena educación y dispuesto a hacer buenos ciudadanos y buenos españoles, y, de otro lado, la ausencia de una religión plástica, como la anglicana, abierta a las novedades de la modernidad, a la tolerancia religiosa, o al menos, no radicalmente opuesta a esas novedades” (310).

Las tendencias modernizadoras de España, que surgieron a su juicio del Krausoinstitucionismo y de la Francmasonería, y promovieron una modernidad unitarista de carácter espinozista, más o menos romántica, influyeron sólo en los ensayistas del exilio; no en el ensayo interior, si acaso influido por tendencias católicas aperturistas, no modernizadoras. A juicio del autor, la propuesta de modernidad de la Segunda República habría sido un tanto incoherente y desde luego tardía, pues el universalismo humanista, la fraternidad entre los pueblos, europeos y americanos, el respeto del derecho internacional y el pacifismo no eran populares en Europa en los años 30 de emergencia de los totalitarismos y tensiones bélicas.

En este apartado, señala la influencia del humanismo utópico machadiano en Fernández-Santos, Goytisolo, el último D. Ridruejo, y, también, de manera más sutil, en Ferlosio y en García Calvo; aprecia, por otra parte, que los movimientos artísticos de vanguardia contribuyeron a crear en el interior formas de sensibilidad antiburguesas y antitradicionalistas.

El capítulo segundo de esta tercera parte, titulado “Una modernidad política para el porvenir y el agotamiento del humanismo”, se desarrolla en tres epígrafes, que tienen su centro e hilo conductor en la exposición de la que el autor aprecia como única tradición humanista española moderna, heredada en mayor o menor medida por los ensayistas del exilio. En este capítulo se hace más patente el punto de vista progresista utópico, que tiñe axiológicamente los supuestos historiográficos de la obra.

En el epígrafe primero, “El tiempo político y sus declinaciones múltiples: revolución, democracia, utopía”, expone cómo se transforman estas tres grandes palabras en los ensayistas españoles del período. Contrapone visiones de exiliados, como Ayala o Ferrater Mora, con las de autores del interior que “durante la postguerra, no tenían a su juicio los ojos atentos a las transformaciones profundas del mundo entero y por consiguiente estaban lejos de ver ninguna revolución moral, menos aún una revolución de los oprimidos. Para ellos la palabra “revolución” rimaba con lo que acababa de pasar durante la guerra civil española” (340).

Tampoco Ortega entendió a su juicio de revoluciones, y defendió “una imagen deformada de la República combatiente de Largo Caballero y Negrín, desde septiembre de 1936, de la que no tendrá una experiencia directa”. Se refiere al texto de Ortega, *Concerning pacifism* (1938), publicado en inglés y para ingleses, al que se menciona curiosamente en español, “En cuanto al pacifismo...”, y en el que no encuentra ninguna concepción de pacifismo heredera del humanismo krausoinstitucionista. Como tampoco la encuentra en su acercamiento a los *Ensayos liberales* (1946) de Marañón, que fueron a juicio del autor los primeros responsables de la falsificación en España de los términos “liberalismo” y “liberal” a partir de 1939: “Los ensayos liberales resultan ser, a pesar de su crítica de la gestualidad totalitaria y del vacío que creó en las masas, una apología implícita del régimen franquista, de la necesidad de mutilar las libertades” (393). Afirmaciones éstas muy arriesgadas, que habría suscrito, por ejemplo, el Araquistáin de las revistas *Leviatán* o *Claridad*, pero no el exiliado posibilista de los años 50, que dialogaba desde *Cuadernos* con el gran médico humanista español.

Entre los exiliados, el autor dice haber encontrado revolución moral, humana, metafórica. Pero el contraste mayor entre interior y exilio estaría a su juicio del lado de la utopía. Para los falangistas más lúcidos, como Ridruejo, se trataría de un pasado

del que desembarazarse. El autor encuentra que en el ensayo de los exiliados se habla sobre todo de utopía, no tanto de democracia, y presenta este tema de la utopía desde Zambrano a García Calvo. En algunos exiliados, el impulso utópico sobrepasa a su juicio la historia. Se sienten testigos de un presente que avanza hacia un futuro ideal, libre del pasado.

En el epígrafe segundo, “El humanismo republicano: la cola de un cometa”, desarrolla su tesis, según la cual el único humanismo español moderno es el vigoroso que hunde sus raíces en el Humanismo renacentista, en el Erasmismo, en la Ilustración hispánica, y, a partir del siglo XIX, en el Krausoinstitucionismo, la Francmasonería, y los movimientos obreros republicanos. Se adopta aquí la versión francesa del erasmismo español de Marcel Bataillon, que no dijo ni las primeras ni las últimas palabras sobre el tema. A su juicio, los intelectuales del interior fueron incapaces de proponer un proyecto político y humanista de modernidad para el país, estuvieron muy lejos del humanismo, si acaso mantuvieron una cierta dignidad, muy limitada, en la indignidad de un Estado que privaba de libertades. Y sobre todo habrían estado “desconectados de la razón humanista de los exiliados: grave problema del cual no son muy conscientes, sobre todo en la época”. A partir de los sesenta, se intentó reconstruir una razón democrática, o una antidictatorial, en ocasiones sobre bases marxistas amplias, otras veces sobre bases católicas. Ni siquiera hubo humanismo en los años sesenta, a su juicio, por la vigencia de una razón tecnocrática, que cantaba el fin de las ideologías, y por un antihumanismo atento al estructuralismo francés. No hubo a su juicio humanismo en el ensayo del interior desde 1939. De nuevo el lector queda aquí en dudas ante la rotundidad de la tesis, que de ser cierta significaría que España se modernizó y occidentalizó totalmente al margen del humanismo occidental, fenómeno que entraría en la categoría de milagro sociológico.

Al contrario, sí hubo a juicio del autor un gran humanismo republicano, que se encontraría en ensayistas exiliados como Civera, Luis Zulueta, Luis Abad Carretero, Juan Cuatrecasas, Ramón Xirau, originales por no ligar su humanismo a una perspectiva histórica, y en revistas como *La España peregrina* o la revista *Las Españas*.

De nuevo encontramos una cuestionable apreciación de la obra de Ortega, en este caso, de su concepción del humanismo, a la que dedica dos párrafos escasos. El humanismo del último Ortega no se situaría, según el profesor Tejada, en la tradición humanista española contemporánea, a saber, “humanismo-Ilustración-ILE-utopismo”. Ortega no habría investigado a su juicio hasta las raíces ontológicas del humanismo, como sí hicieron Zambrano y Bacca. La orientación ideológica de su a priori se manifiesta en preguntas retóricas como la siguiente, hecha en el mejor estilo del Araquistáin de la revista *Leviatán*: “En resumen, ¿qué proyecto de modernidad podía proponer a la juventud española, si decía ser el testigo del enterramiento de la modernidad y no estaba verdaderamente a favor de las democracias occidentales, a pesar de su anglofilia siempre mitigada? (382). Sin embargo, el Araquistáin que publicó su necrológica de Ortega en diciembre de 1955, en *El Socialista*, rectificó su apreciación sobre Ortega, considerando que formaba parte del legado intelectual del que no se debía privar a la juventud española. Este Araquistáin dejó bien claro, en “El pensamiento español contemporáneo” (1949), que la intelectualidad heredera del Krausoinstitucionismo no pertenece a la misma tradición que el socialismo marxista del PSOE y la UGT, o el anarcosindicalismo de la CNT.

El lector tendrá que discriminar si estas consideraciones sobre Ortega hacen justicia a las posibilidades abiertas al humanismo en los últimos desarrollos dados a la razón histórica y narrativa en su propuesta de reforma de las humanidades, por quien a mi juicio siguió siendo figura capital del ensayo filosófico español entre 1939

y 1955. Como también el lector habrá de preguntarse si la visión contrapuesta del liberalismo y del humanismo en el ensayo del interior y del exilio, que se nos ofrece, considera y aprecia adecuadamente los esfuerzos, hechos desde el interior, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, por crear espacios de libertad y puentes con el exilio. El pensamiento que hace sus propuestas en el ensayo interior se oculta y vive aislado en el ostracismo, pero se comunica de manera sutil en la libre república de las letras y requiere claves hermenéuticas que el lector habrá de juzgar si se han aplicado adecuadamente en esta interpretación.

Encuentra el autor que, en el exilio, los humanistas más interesados en la historia de las ideas abordaron una exploración genealógica de la historia del humanismo, en Europa y en España, merced a su sensibilidad krausista, a la influencia del personalismo de Mounier, y al impulso del trabajo de Marcel Bataillon; así, Joaquín Xirau y Eugenio Ímaz. Más aún, los filósofos exiliados quisieron sondear también las bases ontológicas del humanismo, mostrar sus dimensiones ocultas, siguiendo la discusión sobre el humanismo entre Heidegger y Sartre, y también las ideas estimulantes de Camus. Zambrano y García Bacca serían muestra de esta profundización ontológica y crítica del humanismo, sin perder de vista el compromiso solidario machadiano.

El epígrafe tercero, “Los intérpretes ontológicos del humanismo (Zambrano y García-Bacca)”, presenta el humanismo de Machado y también a Zambrano y García Bacca como buscadores de las fuentes de ese humanismo utópico republicano. Además, se completa aquí el diseño propuesto de la tradición del humanismo republicano español, heredera de la Ilustración, a saber, el Humanismo, el Erasmismo (de Bataillon), el Krausoinstitucionismo y la Francmasonería, con el humanismo utópico de Antonio Machado, “mártir de la causa republicana”, en su Juan de Mairena: “El yo sin el tu no existe. El pueblo y la igualdad. Nadie es superior a nadie. Crítica de élites y masas. La igual cordialidad del yo con el tu. La dignidad del hombre del pueblo.” (383)

En este apartado, estudia a Zambrano, Bacca, Fernández Santos, Ferlosio, Goytisolo, y García Calvo. A su juicio, el Machado cordial y democrático, atento al instante y a los misterios del tiempo, que inspiró a los exiliados con vena humanista, y tuvo lectores en los 60, fue perdiendo su influencia con el avance de los acontecimientos en Europa. Por otra parte, la lectura de Machado entre los intelectuales del interior no tuvo “los componentes utópicos que se pueden encontrar en García-Bacca o las dimensiones cósmicas, es decir ecológicas, de María Zambrano” (389). No se toma en consideración la obra de Pedro Cerezo sobre Machado, *Palabra en el tiempo* (1975).

*

En conclusión, estamos ante un relevante trabajo de recopilación de materiales y de análisis de distintas propuestas sobre cuestiones como la modernidad, la utopía y el humanismo en el ensayo español durante el franquismo. La notable complejidad de esta obra, que no está al alcance de cualquiera escribir, convierte también su lectura en un considerable reto. Pues este magnífico libro del profesor Ricardo Tejada no sólo enriquece conceptual e históricamente al lector con su metodología y su reconstrucción del ensayo español entre 1939 y 1976, y sus propuestas en los temas indicados, sino que pone a prueba su posicionamiento ante el pensamiento español en ese período. Opera en efecto en esta obra un aparato categorial, preestablecido desde una elaboración de fuentes filosóficas foráneas, principalmente francesas, que lleva además, bajo la aparente frialdad y rigidez de sus conceptos, una pasión progresista utópica al mando de sus apreciaciones. Este

marcado a priori no sólo resta algo de frescura, siempre deseable, a la exposición de las fuentes españolas, sino que, en lo que se nos alcanza, condiciona seriamente los resultados obtenidos de su lectura.

Como indica el profesor Ricardo Tejada en las últimas palabras de sus conclusiones, “somos deudores de los unos y de los otros”, por lo que tenemos que comprender siempre mejor, no sólo a los otros que conservaron la utopía en la Numancia errante, sino también a los unos que abrieron espacios posibles de libertad y de humanidad, y que tendieron puentes a los otros, desde el interior sofocante. Sólo nos queda recomendar la lectura de esta excelente obra y felicitar sinceramente a su autor, por su sobresaliente esfuerzo y por su valiosa contribución a una de las conversaciones histórico-filosóficas que más interesan a nuestra sociedad y a aquellas otras que encuentran apasionantes los destinos españoles.

Gerardo Bolado

SCHEFE

ORCID:0000-0001-7338-9246

Cerezo Galán, Pedro. *Ortega y Gasset. Maestros de pensamiento en la España del siglo XX*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023. 544 pp.

Pedro Cerezo Galán, cordobés de nacimiento en 1935, ha sido catedrático de Historia de la Filosofía; y no uno entre otros, sino destacado y principal en nuestra filosofía oficial de los últimos 50 años. Él fue uno de los hermanos mayores de la generación de Jóvenes Filósofos, que contribuyó a la normalización de nuestra institución filosófica desde el Tardofranquismo y la Transición, de manera especial dentro del área de Filosofía, protagonista singular en la subida de nivel de nuestro conocimiento crítico de la historia de la filosofía. Sus estudios y propuestas han sido atendidas con respeto en nuestra última filosofía.

Caracteriza al académico cordobés la independencia e intensidad con la que se ha consagrado a su obra, de la que la excelencia es también signo de identidad. Sus publicaciones han contribuido de manera *esencial* a la roturación del campo propio de la historia de la filosofía contemporánea en España.

En efecto, debemos a su experiencia del hispanismo en sus cursos de cultura para estudiantes extranjeros en la Universidad de Granada, y también a su convicción hermenéutica de que se filosofa desde la propia tradición, la fecunda dedicación de Pedro Cerezo a la historia del pensamiento español contemporáneo, de la que han resultado algunos de los mejores estudios recientes sobre Unamuno y la generación del 98, sobre Ortega y la generación del 14, sobre Zubiri y la generación del 36, y próximamente sobre María Zambrano. Desde su profundo conocimiento de la filosofía contemporánea, aquilata en ellos el pensamiento filosófico español, poniendo a sus protagonistas y su obra, más allá del ámbito español, y del todavía más amplio del hispanismo, en su lugar dentro de la tradición filosófica occidental. De esta manera, supera el pobre desarrollo teórico y la limitada proyección internacional que aporta a nuestros filósofos y escritores el hispanismo culturalista, al desgajarlos de su momento en la gran tradición occidental.

Cabe distinguir dos momentos en la producción de Pedro Cerezo dedicada al pensamiento español. Uno primero de *Publicaciones circunstanciales*, que son artículos de revista o capítulos y ediciones de libro colectivo, prólogos, escritos por esto o por lo otro, con frecuencia centenarios. Si bien, el carácter ocasional de estas publicaciones espontáneas no las priva del sentido y la unidad general de la obra de su autor. De ahí, un segundo momento, nunca cerrado y definitivo, de *publicaciones temáticas*, que son recopilaciones de trabajos circunstanciales reelaborados, completados, ordenados y consignados conforme a la lógica temática que preside la producción del historiador filósofo y filósofo historiador cordobés. Los núcleos temáticos de estas publicaciones, pueden ser autores, por ejemplo, en publicaciones como *Palabra en el tiempo: Poesía y filosofía en Antonio Machado* (Gredos, 1975), *Ortega y Gasset. Voluntad de aventura...* (Ariel, 1983), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Ariel, 1996), o *El héroe de luto. Ensayo sobre el pensamiento de Baltasar Gracián* (I. Fernando el Católico, 2015), o *Las muchas almas de Menéndez Pelayo* (Tantín, 2019). Pueden ser también procesos históricos de alcance generacional, como *El mal del siglo. Conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (Biblioteca Nueva, 2003), o articulados como una galería de retratos, p. ej., *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (Escolar, 2011). En fin, el núcleo temático pueden ser también procesos histórico-hermenéuticos, como en *El Quijote y la aventura de la libertad* (Biblioteca Nueva, 2016). Encontramos publicaciones temáticas de Pedro Cerezo desde los años 70, y predominan desde su jubilación de la cátedra.

Maestros de pensamiento en la España del siglo XX es una publicación temática, característica de este último período de la obra de Pedro Cerezo, y no una

monografía más, sino una sistemática en la que se aproxima a un período del pensamiento español desde sus autores de referencia. Recoge en efecto trabajos sobre la metafísica, la filosofía de la historia, la antropología, o la filosofía moral y política, el pensamiento social, etc., de los que fueron sus maestros de pensamiento, y de cualquiera que se acerque a ellos. Precisa enseguida Pedro Cerezo, con buen criterio, que no todos los maestros de pensamiento en la España del siglo XX fueron maestros suyos, ni están en esta obra.

Maestro de pensamiento es

quien con su actitud, su disciplina intelectual y su obra nos hace crecer mental y culturalmente como personas. Al maestro se le reconoce por tres señas decisivas, su exigencia, su excelencia y su magnanimidad o generosa dedicación. La exigencia estriba en la alta capacidad para abrir ... un camino de pensamiento..., llevando más lejos, más adentro en la espesura, la cálida y vivificante claridad... Su oficio clarividente lleva el sello de la excelencia por la altura y calidad de su contribución creadora... y con su exceso nos arrastra tras de él y más allá de sí ... Todo maestro resulta ser, en algún respecto, ejemplar, un *exemplum vitae*, que pone en marcha, con su esforzada y paciente dedicación, nuevas posibilidades de existencia (Prólogo).

En la introducción estudia los paradigmas del pensamiento español contemporáneo, que representaron las tres grandes figuras que lo encabezan: el trágico de Unamuno, reflexivo de Ortega y especulativo de Zubiri. Desvela aquí el secreto vínculo que une la concepción unamuniana de existencia, la orteguiana de vida y la zubiriana de inteligencia sentiente.

El apartado primero estudia varios aspectos de la figura y la obra de Ortega y Gasset. Ante todo, estudia el nacimiento de su vocación y sus orígenes filosóficos, también el “realismo poético” como sentido de la realidad más relevante en el Ortega de *Meditaciones del Quijote*, el *páthos* de la indigencia, el *éthos* de la contingencia y el *lógos* de la indagación, y el compromiso de la razón vital con lo circunstancial y contingente frente al principalismo de Leibniz.

El apartado segundo, tiene por objeto la concepción de la realidad en Xavier Zubiri. Comienza estudiando desde Ortega la concepción zubiriana de la metafísica y su ámbito. Zubiri es también un pensador de la crisis. Estudia su concepción de la inteligencia como aprehensión de realidad y su antropología del ser humano como animal de realidades. La libertad consiste en estar-en-realidad. Se detiene en fin en la concepción zubiriana de la historia como dinamismo de la mundificación.

El apartado tercero estudia la antropología filosófica de Pedro Laín Entralgo. Desarrolla su concepción del cuerpo humano, de la alteridad y la comunicación, en su idea del humanismo y la reconciliación cultural, etc. El cuarto apartado explica el itinerario de José Luis López Aranguren como pensador moral y político, y como intelectual. El apartado quinto expone la concepción de la corporeidad en la Antropología metafísica de Julián Marías Y el sexto apartado, que es más breve, hace una semblanza del maestro de la escuela tomista catalana, Jaume Bofill, deteniéndose en su concepción de la experiencia metafísica.

El apartado séptimo, “Francisco Ayala o el *éthos* de la libertad”, recoge tres estudios dedicados al longevo escritor y pensador liberal. En el primero, expone la posición de Ayala ante la crisis del liberalismo y del Estado nacional. El segundo es una presentación del libro de Ayala, *Los Políticos*. El tercero es su prólogo al libro del escritor exiliado, *Ensayos políticos y sociológicos*.

El capítulo octavo y último comenta el libro, *Cervantes y la libertad*, del poeta y ensayista granadino Luis Rosales. *Maestros de pensamiento en la España del siglo XX* concluye indicando la procedencia de los textos, cuatro de ellos inéditos, que forman una unidad prefigurada por ellos, como si hubieran sido piezas elaboradas a tal fin.

Pedro Cerezo Galán es una voz imprescindible de la necesaria continuidad de nuestro pensamiento y de nuestra cultura, y lo es de manera muy consciente en esta obra en la que rinde homenaje a sus maestros que también son los nuestros. Sin maestros, sostiene, la cultura es imposible, toda producción deviene “adánica, silvestre y efímera”, pues resulta de una creatividad intrascendente y subjetiva. Sin maestros no hay continuidad, nada arraiga ni progresa. Por eso, esta obra quiere ser un “homenaje de gratitud” a sus maestros, cuya obra creadora

no se nos ofrece para la imitación, ni siquiera para la emulación, sino para poder seguirla y, en el mejor de los casos, trascenderla desde su propio impulso e inspiración (Prólogo).

García, Elvira, Soto, Laura y Trapanese, Elena (Coords.). *México-España: Aportaciones a las teorías de la justicia. Concepciones multidisciplinares*. México: UNAM, 2023. 286 pp.

La presentación de este extenso e interesante trabajo de investigación corre a cargo de Raúl Alcalá Campos, doctor en Filosofía de la Ciencia, con especialidad en hermenéutica y multiculturalismo por la UNAM. El profesor Campos nos explica que este trabajo de investigación proviene, en buena parte, de análisis filosóficos sobre conceptos que permiten comprender el mundo que nos rodea, tanto a nivel global como local. Uno de estos conceptos, que los autores consideran central, es el de justicia. Sin embargo, señala que no es un concepto aislado en su aplicación concreta, sino que se relaciona con muchos otros, estableciendo una especie de red que permite comprender situaciones y tomar decisiones. Conceptos como igualdad, libertad, amnistía, perdón, solidaridad, caridad, feminicidio, corrupción y muchos otros forman parte de esta red. No obstante, afirma, es importante mencionar que la relevancia de cada concepto depende de la situación en cuestión. En otras palabras, no todos estos conceptos tienen cabida en cualquier caso. Es decir, no consideran que exista una concepción única, universal y absoluta de justicia. Esto es precisamente lo que han estudiado a lo largo del proyecto. En definitiva, para los autores, no existe una idea universalmente aceptada de justicia, sino más bien una pluralidad de propuestas, algunas de las cuales tienen una pretensión de universalidad. Señala cómo la diversidad de concepciones de justicia, a las que se han enfrentado, los han llevado a referirse a sus prácticas en situaciones concretas. Por ejemplo, al abordar el fin de conflictos bajo determinadas condiciones que requieren una versión de justicia transicional en aras de lograr una paz duradera.

No obstante, afirma que hay una situación diferente en la concepción y aplicación de la justicia en casos de injusticias relacionadas con las mujeres. En este ámbito nos encontramos con demandas de justicia económica, participación política, protección contra la agresión sexual, feminicidios, igualdad en el ámbito profesional y muchas otras cuyas raíces se encuentran a lo largo de toda la historia humana. Recientemente, gracias a los estudios de género, se ha visibilizado un tipo de injusticia que de cierta manera había pasado desapercibida, y se manifiesta en un ámbito donde se supone que prevalece la mejor formación del ser humano: el campo de las ciencias naturales, sociales y las humanidades. Estas injusticias epistémicas priorizan las contribuciones de conocimiento generadas por hombres en detrimento de las generadas por mujeres, y también se observa un trato poco amigable hacia estas últimas por parte de los primeros.

Para concluir, señala que son conscientes de que su proyecto no se limita a un único ámbito, sino que se mueve dentro del campo interdisciplinario. En este sentido, va más allá de un plan de estudios filosófico y de su práctica académica, aunque sin alejarse por completo de la filosofía. El concepto central del proyecto, la justicia, se ubica como un valor importante y se relaciona directamente con otros valores. Por tanto, requiere un estudio filosófico. Sin embargo, su objetivo es que estos estudios nos permitan comprender las diferentes situaciones que se presentan en la vida cotidiana y, a partir de ello, dar el siguiente paso para tomar decisiones al respecto, es decir, su aplicación. Destaca, tal como se refleja en el título del proyecto, que estas reflexiones sobre el tema que les ocupa se sitúan en España y México. En estos países se encuentran situaciones compartidas en algunos casos, así como otras específicas de cada uno. Sin embargo, consideran que estas últimas pueden ser

iluminadas desde una perspectiva externa, desde el otro país, lo cual enriquece la comprensión y, por supuesto, también a este proyecto conjunto.

Por último, recalca que el libro titulado *México-España: Aportaciones a las teorías de la justicia*, es el resultado de los trabajos de investigación presentados por algunos miembros de un proyecto de la UNAM. Esta obra, coordinada por tres destacadas académicas es la primera de dos publicaciones que realizarán como productos de este proceso de investigación. El libro se dedica a la parte teórica de la justicia, abarcando un periodo temporal que va desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XXI, y un espacio geográfico hispanohablante: México y España. A lo largo de su lectura, se podrán apreciar las contribuciones de las teorías de la justicia compartidas por ambos países, especialmente en relación con temas actuales que les afectan. El segundo volumen, que ya está en desarrollo, se centrará en la aplicación práctica de estas teorías en casos concretos. Termina diciendo que el objetivo de estas contribuciones sea ampliar nuestra comprensión del mundo actual.

El libro se divide en dos partes. La primera lleva por título: “Teorías de la justicia en los siglos XIX y XX”. Y la segunda: “Teorías de la justicia hoy en día”.

Paso a analizar los contenidos y autores de la primera parte. En el capítulo titulado “Repensar la justicia en los marcos de un Estado social. Reflexiones desde el liberalismo para plantear la posibilidad de situaciones pacíficas”, la doctora Dora Elvira García González, nos presenta un interesante diálogo entre la teoría de la justicia de John Rawls y las contribuciones del liberalismo mexicano del siglo XIX, que culminaron en la redacción de la Constitución de 1857. En este sentido, la autora resalta la importancia de la tolerancia y la libertad de culto y creencias en la construcción del Estado-nación mexicano. Además, García González nos muestra la coyuntura teórica entre los modelos liberales estadounidense y mexicano, ambos anhelando alcanzar la justicia y establecer la libertad. La propuesta de García González consiste en repensar la justicia a partir de los liberalismos que se esforzaron por concebir un nuevo modelo de Estado. Según la autora, esta perspectiva puede ayudarnos a considerar la posibilidad de vivir en situaciones justas y pacíficas en el futuro.

El segundo de los capítulos, “Repensar la justicia. El legado del regeneracionismo español en el siglo XX” del doctor Manuel López Forjas nos introduce a la figura de Joaquín Costa y Martín, un pensador clave del regeneracionismo español, una corriente intelectual heterogénea que surgió durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta corriente intelectual, con raíces republicanas y liberales, abogaba por una concepción integral de la sociedad en la que los derechos humanos y la cultura desempeñaban un papel fundamental. López Forjas destaca el diálogo que Costa estableció con movimientos y autores europeos y españoles de su época. El autor nos guía a través de la teoría costiana del colectivismo agrario, una propuesta de justicia capaz de abordar la decadencia de España y combatir el sistema caciquil, principal responsable de la alta tasa de analfabetismo y la pobreza generalizada en el país.

El tercer capítulo o artículo, “Teorías de la justicia en la filosofía mexicana”, la doctora Laura Alicia Soto se centra en los siglos XX y XXI y toma en cuenta los contextos políticos y sociales específicos de México que han generado debates sobre temas como la identidad, la unidad nacional, la educación y el papel de la filosofía. A través de enfoques teóricos que han dado lugar a diversas propuestas filosóficas, Laura Soto examina algunas nociones de justicia, destacando la noción de “justicia social” surgida de los movimientos revolucionarios a principios del siglo

XX. A partir de ahí, se analiza la relación entre esta noción de justicia y la identidad, con el objetivo de encontrar una posible unidad nacional, para luego abordar los argumentos frente al iusnaturalismo. El texto concluye planteando la apuesta por el pluralismo filosófico exigido por las prácticas culturales observadas a fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

En el cuarto artículo, “Memoria y justicia, memoria como justicia. Reflexiones acerca del exilio de 1939 y su legado”, la doctora Elena Trapanese destaca la importancia de considerar la memoria histórica como elemento crucial para el análisis de la justicia. Trapanese examina los conflictos vividos en España durante el siglo pasado, incluyendo la guerra civil, la dictadura franquista y la transición democrática, para reflexionar sobre la relación entre la memoria histórica y la justicia social. A través del análisis de pensadores como Maurice Halbwachs, María Zambrano, Reyes Mate, María Teresa León, Stuart Hall y Walter Benjamin, Trapanese nos invita a comprender la imperativa necesidad de la memoria en aquellos que experimentaron las injusticias políticas y sociales en carne propia.

El último capítulo de esta primera parte, titulado “¿Tiene límites la concordia?”, está escrito por el doctor José Luis Mora, miembro de nuestra Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española. En él, ofrece un estudio sobre la relación entre justicia y concordia, tomando esta última como la idea guía para la reconstrucción de la paz y la convivencia humana después de conflictos traumáticos, como la guerra civil española o el largo enfrentamiento entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (las FARC). En diálogo con el pensamiento humanista español de Luis Vives y María Zambrano, pero también analizando los testimonios acerca de los recientes acuerdos de paz firmados en Colombia en 2016, Mora presta especial atención a la función de la misericordia y la piedad en la conformación de la convivencia humana, señalando la urgencia de recuperar una idea de justicia transicional, es decir, histórica y no legalista, como el verdadero fundamento para toda convivencia democrática.

La segunda parte del libro comienza con el artículo titulado, “Amnistía: justicia y sentido común” escrito por el doctor Raúl Alcalá Campos en el que aborda los procesos de amnistía y perdón en la impartición de justicia. A través del análisis de filósofas como Martha Nussbaum y Hannah Arendt, el artículo de Alcalá muestra la importancia del perdón y la amnistía en la búsqueda de la paz. El fundamento teórico de los procesos de amnistía en los Estados modernos revela la necesidad de considerar el sentido común, propuesto por filósofas como Dora Elvira García, como un elemento para reflexionar sobre los acuerdos sociales. Alcalá analiza la memoria histórica de las injusticias cometidas en México, África y Latinoamérica. Este tema es paradigmático, especialmente en consideración a las solicitudes de amnistía y reconciliación nacional que el gobierno de la cuarta transformación promueve en aras de la paz.

En el segundo de los artículos “Justicia de género y cuidados” de la profesora Emérita de la Universidad Autónoma de Madrid, Virginia Maqueira D’Angelo formula el concepto de cuidado en relación con los estudios de género. Las desigualdades en las relaciones de género producen situaciones desiguales en el ámbito del cuidado. Esta estructura en el sistema patriarcal expone diferencias entre hombres y mujeres, así como dicotomías que se establecen como parte de los marcos ideológicos que justifican y legitiman la distribución injusta de las responsabilidades de cuidado. Estas injusticias son resultado de las desigualdades

de género en la sociedad y en el papel de las mujeres en relación con el cuidado, lo cual evidencia la falta de justicia en una sociedad.

En el tercero de los artículos, “De la crítica a la desigualdad de género a la conformación de una sociedad justa”, Miriam Díaz Somera, doctoranda en Filosofía, aborda la filosofía de Vera Yamuni Tabush y su influencia en Graciela Hierro. Ambas filósofas abrieron el camino para la reflexión filosófica feminista en México durante la segunda mitad del siglo XX al examinar las posibles bases para construir una sociedad sin desigualdades de género. El artículo expone las propuestas de Vera Yamuni y Graciela Hierro, quienes abordan enfoques de justicia en sociedades donde prevalecen las desigualdades. A partir de esto, Miriam Díaz reflexiona sobre formas de superar las injusticias sociales, tomando como base las observaciones de Yamuni sobre las desventajas de las mujeres y las propuestas de acción planteadas por Hierro para lograr la equidad.

En el cuarto capítulo, “Justicia, memoria y lengua” Francisco Díaz Estrada, miembro de la cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos, aborda las problemáticas de discriminación, precarización y falta de acceso a la justicia que enfrentan las personas que hablan lenguas indígenas en México. Estas formas de violencia son innegables, y las reflexiones de Francisco Díaz buscan arrojar luz sobre la búsqueda de nuevos enfoques de justicia desde una perspectiva comunitaria, en colaboración con la pensadora y destacada activista Yásnaya Aguilar. El texto presenta un análisis crítico de la castellanización en México, evidenciando cómo las políticas educativas han funcionado como programas de colonización. Francisco Díaz propone una aproximación para implementar la justicia en el contexto de las personas que hablan lenguas indígenas, defendiendo que las lenguas son igualmente importantes que sus hablantes.

El último de los artículos, “Reflexión sobre la justicia desde una perspectiva feminista: Una aproximación a la relación entre la impunidad y la violencia feminicida en México” de la maestra en filosofía de la cultura por la UNAM, Tania Espinoza Altamirano, destaca la urgencia de considerar conceptos de justicia en beneficio de las mujeres. A través de un análisis cuidadoso y riguroso de datos y estadísticas sobre violencias, Tania Espinoza expone las desigualdades de género que filósofas y activistas feministas como Graciela Hierro, Rita Segato, Rocío Morales, Julia Monárrez y colectivos a favor de la igualdad de género han señalado y que demandan superar con urgencia. El objetivo es visibilizar las disparidades e injusticias sufridas por las mujeres y promover la incorporación de la perspectiva de género en la construcción de una justicia social y normativa.

El libro, resultado de un trabajo entre investigadores mejicanos y españoles, nos enseña la necesidad del trabajo conjunto entre filósofos españoles e hispanoamericanos. No es posible hacer una filosofía española sin tener en cuenta la filosofía elaborada en los distintos países de la América hispanohablante. Podemos señalar la labor llevada a cabo por excelentes investigadores acerca de la filosofía colonial en Venezuela o en Perú, las aportaciones de filósofos españoles en el exilio como Juan David García Bacca y los actuales estudios interdisciplinarios que teniendo como eje y fundamento la Filosofía, intentan resolver los urgentes problemas que tienen planteados de un modo interdisciplinario, con ayuda de otras ciencias humanísticas.

La Filosofía no sólo no se puede desentender de estos tremendos retos que afloran en Hispanoamérica, sino que debe ayudar a aportar posibles soluciones a los

problemas de justicia, identidad y desigualdades. Países jóvenes que necesitan nutrirse de la Filosofía en general y de la Filosofía española en particular.

Para poder juzgar cada una de estas aportaciones de un modo lo más objetivo posible, tendríamos que dialogar con cada uno de sus autores, algo que aquí no es posible, pero invito a los lectores a hacerlo para poder discrepar o estar de acuerdo en los planteamientos que se defienden en este largo trabajo conjunto de investigación, en el que los autores escriben implicados y acuciados por las diversas situaciones de injusticias que se les presentan.

María del Carmen Dolby Múgica
UNED-Cantabria

Gallardo, Ernesto, Lizaola, Julieta (Coords). *La tradición humanista y Nueva España*. México: UNAM, Fides Ediciones, 2023. 281 pp.

El libro objeto de esta reseña consta de tres partes. La primera de ellas trata sobre “*El pensamiento humanista-hispánico: Filosofía y Ciencia*”. La segunda, sobre “*Humanismos y nuevas conformaciones socioculturales en Nueva España*” y la tercera, sobre “*Dilemas de la tradición humanista*”.

El profesor Ernesto Gallardo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, explica en el prólogo el contexto en el que este trabajo de investigación se ha desarrollado: la conmemoración de los 500 años de la llegada de Cortés a las costas de lo que hoy es México, así como el recuerdo de los cinco siglos de la caída de Tenochtitlán. Ellos han motivado una revisión histórica y filosófica que sigue vigente.

La pregunta que se hace es la siguiente: ¿qué relaciones culturales se tejieron en la construcción de las nuevas identidades del recién conquistado y colonizado continente americano? En concreto, ¿cómo se generaron los intercambios, apropiaciones y las intrincadas conexiones que hubo entre los Reinos de Castilla y Aragón durante el siglo XVI y XVII, con los diferentes pueblos de nativos americanos en la actual geografía mexicana?

El contexto histórico, como señala Gallardo, es el de los reinos europeos de los siglos XV y XVI. Entre ellos, hay confrontaciones militares, acuerdos políticos entre nobles feudales y violencia adherida a las expansiones de las coronas que estuvo acompañada de un espíritu de renovación intelectual y religiosa en algunas zonas de Europa, que en la historiografía clásica es conocida como Renacimiento.

Al mismo tiempo, señala la situación de lo que hoy llamamos México. Los distintos pueblos originarios que se disputaban el control de las rutas comerciales; pactaron entre ellos con el afán de derrotar enemigos comunes; compartían divinidades, aunque se distinguían por algún ser superior que los signaba, razón por la que no tenían unidad estructural; las identificaciones de los nativos americanos eran parciales y la geografía era un impedimento para que pudieran integrarse.

El choque entre las dos culturas se explica a juicio del autor de la siguiente manera. Los europeos, como argumenta Wallerstein, llegan a América porque buscaban ampliar su economía conectándose más rápido con Asia y evitando a toda costa comerciar con los Otomanos que acababan de tomar Constantinopla. Este esfuerzo emprendedor moverá la historia hacia dos rumbos disímiles: 1) la modernidad capitalista que comenzó a implantarse en territorio americano con el colonialismo internacional, junto con el impulso esclavista del África negra; 2) y la construcción social de una identidad americana que no aceptaba ser europea, aunque sus raíces eran cristianas e indígenas. Y por parte de los pueblos nativos, constatamos que las disputas entre los pueblos nativos americanos y los viejos rencores que mantenían, les impidió ver el futuro de las derrotas militares y distinguir con claridad el látigo de los conquistadores europeos. Algunos caudillos indígenas decidieron apoyar las empresas militares de un puñado de desconocidos extranjeros con tal de alcanzar la venganza deseada. Esa fue la razón de que las conquistas tuvieran éxito, ya que todo fue posible gracias a las fuerzas implacables de miles de nativos americanos que pretendían derrotar a pueblos con los que tenían antiguas rivalidades. Las identidades nacionales o culturales no existían, de tal modo que no había bandos entre los distintos pueblos americanos: las diferencias entre los originarios americanos exaltaba los odios y también justificaba la forma en que se hacía la guerra y se destruía a los dioses protectores de los caídos en las luchas

armadas. Este fue el panorama del choque entre dos culturas sin nada en común, sin compartir ningún referente o contenido cultural.

La pregunta que, a continuación se hace es la siguiente: ¿cómo fue posible, en estas circunstancias, que hubiese apropiaciones, intercambios y construcciones culturales? ¿Cómo es que la diferencia y el choque terminaron en intrincadas conexiones culturales que superaron la distancia e incompatibilidad, y se arraigaron con otras formas culturales en el recién “inventado” continente americano?

La primera de esas circunstancias a tomar en cuenta es que la Conquista de América se dio en medio de una revolución espiritual e intelectual en diferentes reinos europeos. Eso que de manera general se ha establecido en la historiografía como el Humanismo y que aparece en el siglo XIV con el impulso de la literatura y de los estudios clásicos. Luis Villoro ha insistido que, durante esta última parte de la Edad Media, los filósofos humanistas le dan al ser humano un papel activo en la construcción de la historia, poniendo la dignidad del sujeto en el centro de sus reflexiones. El Humanismo medieval y renacentista tendrá una influencia directa en los religiosos que acompañaron la evangelización de los pueblos americanos, y en algunos de los conquistadores españoles, como es el caso de Hernán Cortés.

El Humanismo español tuvo en la Escuela de Salamanca a dos grandes representantes: Vitoria y Soto. Estos dominicos que formaban parte de la Universidad de Salamanca le dieron continuidad a las discusiones escolásticas que venían del siglo XV. Ambos reflexionaron en torno a la autoridad del Papa y del rey sobre los territorios conquistados y gobernados, acerca de la legitimidad de la guerra y los derechos del derrotado, y sobre la legalidad de la posesión de bienes adquiridos después de la guerra y en tiempos de paz. Esta discusión formaba parte de lo que ocurría en ese momento en los reinos españoles del siglo XV, que hacían un esfuerzo por sacudirse el dominio de los musulmanes de la península ibérica.

Otra circunstancia que resulta interesante resaltar, es la pluralidad cultural de los reinos españoles, que también se integra a la identidad americana. La reconquista de la península ibérica no borraría la profunda huella que dejó en su cultura la convivencia durante ocho siglos de los tres monoteísmos. Muchos de los primeros conquistadores que vinieron a México provenían de la región de Extremadura. Ese signo que parece menor dejó en nuestro país a uno de sus símbolos religiosos más complejos de integración identitaria: la Virgen de Guadalupe. El cristianismo que se implantó en América y en México en particular, quiso “sustituir” y “desarraigar”, como escribe Gruzinski, las imágenes de la religiosidad indígena por promover la “idolatría”. Al final, el cristianismo impuesto en la Nueva España resultó algunas veces en un sincretismo, pues una representación de María, con nombre árabe (Guadalupe), fue ubicada en un antiguo santuario indígena donde se adoraba a una madre primordial (Toci Tonantzin), con el objetivo de evitar que los recién convertidos repitieran las conductas idolátricas. La transferencia de estos símbolos religiosos que habían nacido en otro continente tuvo un derrotero muy distinto al que habían esperado los misioneros que pretendían evangelizar a los indígenas quitándoles cualquier rasgo de la vida sagrada politeísta.

El testimonio que ofrece sor Juana Inés de la Cruz, la poeta e intelectual novohispana de mediados del siglo XVII, sobre la historia del descubrimiento de América, la Conquista y la cultura novohispana, es otro ejemplo de la conciencia de los resultados de ese proceso de apropiación. En sus loas, sor Juana analiza la mezcla de las tradiciones de ambos lados del mundo que, a pesar de las tensiones y diferencias, fueron incorporando sus ritos y visiones cosmogónicas. El esfuerzo que

hace sor Juana por comprender qué sucedió en la Nueva España, reconociendo las enormes disparidades culturales, registra la pregunta acerca de peculiaridad de la identidad americana. Sor Juana se cuestiona, “¿qué sucedió?”. Su erudición le permite a la monja jerónima reconstruir la llegada de Colón; las discusiones teológicas y filosóficas de la naturaleza del indígena, la visión de los indígenas, y la conclusión de los sucesos en la realidad novohispana. En las loas, sor Juana registra que, en el espíritu religioso mexicano, perduran las antiguas deidades vitales de los indígenas y la evangelización cristiana.

El profesor Gallardo sigue diciendo que, uno de los hechos importantes que hay que resaltar, es como la ciencia de los siglos XVI, XVII y XVIII en territorio novohispano, comenzó con el reconocimiento de las riquezas naturales americanas. El caso del chocolate, el jitomate, el guajolote y las diferentes especies que impactaron la gastronomía mundial es conocido. Se olvida que el desarrollo de otras cosas como la geología, la astronomía, la arqueología, la descripción de animales exóticos por medio de la zoología, fueron producto de científicos novohispanos que aportaron su saber y pericia al crecimiento del conocimiento y a la maduración de las disciplinas modernas como la física, la química y la biología. La comunicación entre científicos europeos durante el Renacimiento y la Ilustración se mantuvo de manera constante con América y estuvo siempre presente y retroalimentándose. Es difícil que se reconozca a esos científicos novohispanos, pero uno de los empeños de la nueva investigación del México de la Colonia, se ha dirigido a sacar a la luz a esos talentos que proporcionaron soluciones y análisis novedosos para los problemas de la ciencia.

Termina su prólogo afirmando que este libro tiene la determinación de unirse a las narrativas históricas y filosóficas contemporáneas que se proponen la tarea de revisar los acontecimientos del México de los siglos XVI, XVII y XVIII para ahondar en la difícil labor de comprendernos un poco mejor.

En la Introducción, la profesora Julieta Lizaola Monterrubio de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, explica el contenido y los objetivos de este trabajo de investigación conjunto. Así afirma que este trabajo de investigación recoge, a través de diversos ensayos, las reflexiones que ha suscitado observar el nacimiento y despliegue del periodo colonial teniendo presente que este proceso se sucede bajo la impronta de la escolástica y la jurisprudencia española, es decir, de los contenidos del humanismo ibérico; así, la primera parte corresponde a la estudio e investigación de sus preocupaciones filosóficas y científicas con el título de: Pensamiento humanista hispánico: filosofía y ciencia. Empieza con el ensayo de Miguel Ángel Pena González (Universidad de Salamanca) con una amplia reflexión sobre “La Escuela de Salamanca y sus posibles proyecciones y contextos”. Parte de la necesidad de recorrer el proceso histórico de las ideas que dieron origen a la mencionada Escuela. Observa que su antecedente inmediato es el aristotelismo de corte empirista del siglo XV, establecido al interior de la Universidad de Salamanca, y del nominalismo proveniente de la Universidad de París, los cuales influyen en los jóvenes salmantinos. Ambas corrientes teóricas, aristotelismo y nominalismo, aparecen en los argumentos de autores salmantinos del siglo XV, tales como Cartagena, Pedro de Osma y Roa. Del mismo modo, esa influencia es evidente en los teólogos y filósofos salmantinos del siglo XVI, como Melchor Cano, Andrés Melquiádes, Domingo de Soto y Francisco Vitoria, quienes dieron continuidad a los estudios empiristas y seculares de Aristóteles, lo cual, sumado a la importancia

crítica del nominalismo, enriqueció sus estudios en política, economía y ética, todo ellos elementos propios del renacimiento español.

El segundo ensayo que lleva por título “Aristóteles y la Nueva España: una aproximación metodológica” es de la autoría de Virginia Aspe (Universidad Panamericana), quien, en consonancia con las interpretaciones de Aristóteles en el siglo XV en Salamanca, reconstruye las metodologías de la Filosofía Analítica o de la Escuela de Frankfurt en el siglo XX, señalando las aportaciones de novedosos elementos de juicio para la hermenéutica de la obra aristotélica. Estas nuevas herramientas de análisis tuvieron como resultado un método más preciso y de mayor profundización sobre lo que ocurría en las escuelas aristotélicas novohispanas. Para apoyar su hipótesis, la autora retoma el trabajo de Elías Trabulse sobre la Historia de la ciencia en México, quien clasifica la ciencia que se produce en los siglos XVI, XVII y XVIII en la Nueva España.

El tercer artículo trabajo “La justa entre dos paradigmas: la primera exploración científica hacia el Nuevo Mundo”, de Martha del Carmen Rojas Barreto (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), se adentra en la exploración científica en territorios americanos. Se detiene en la enorme variedad de productos extraídos del nuevo continente que obliga a la Corona a establecer una comisión para catalogar las nuevas especies de animales, plantas y minerales; es decir, a elaborar la escritura de un manual de historia natural, además, a la instauración de la Casa de Sevilla y del Consejo de Indias. Si bien la intención de la exploración científica tuvo el propósito de extraer y explotar los recursos naturales americanos en favor de la Casa de Sevilla, al mismo tiempo instauraba algo inédito: un modelo de registro hasta ahora impensado.

El último de los trabajos de esta primera parte es de la autoría de Alberto Saladino (Universidad Autónoma del Estado de México) quien, a través de su ensayo “Ciencia novohispana. Siglo XVIII” nos permite recorrer el despliegue de la ciencia en el periodo colonial. El autor señala cómo los siglos XVI y XVII alentaron el espíritu científico de los estudiosos ilustrados del siglo XVIII novohispano; al tiempo que se da a la tarea de enumerar y reconstruir las aportaciones de personajes notables como José Antonio Alzate, divulgador y motivador de otros hombres de ciencia, o la tarea de José Ignacio Bartolache, quien se propuso investigar los beneficios del maguey.

El segundo apartado del libro: Humanismos y conformaciones socioculturales en Nueva España, está dedicado a observar los diferentes humanismos y las diversas conformaciones socioculturales que van emergiendo en el nuevo orden de la realidad novohispana. El primer ensayo “Humanismos, culturas barrocas y poder colonial” corresponde al análisis de Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM), quien expone las dos concepciones centrales del humanismo español que se instaura en la sociedad colonial. Estas visiones son de particular relevancia, pues ambas corresponden a los humanismos ibéricos que se confrontan y generan una primera identidad política novohispana; una corresponde al humanismo republicano, propio de los herederos de la Escuela de Salamanca, y el otro, al humanismo imperial desarrollado principalmente en la Universidad de Alcalá y que responde a los objetivos universalistas y colonizadores de la Corona española. Las disputas intelectuales y políticas entre ambas posiciones darán frutos relevantes que se expresan tanto en el arte como en la emergencia de las instituciones del gobierno colonial; manifestaciones de una nueva identidad cultural que comprende en sí una serie de sincretismos.

Antolín Sánchez Cuervo (CSIC, Madrid), es el autor del ensayo “Del Siglo de Oro a la edad conflictiva: las tesis de Américo Castro y su proyección en los estudios novohispanos”, en el que hace presentes las tesis de Castro y su influencia en las reinterpretaciones del mundo novohispano. El autor observa que, a partir de los criterios historiográficos de Américo Castro, se da un giro interpretativo en lo sucedido en los reinos hispanos de la Edad Media que repercute en los estudios de los procesos de Conquista y colonización. Las hipótesis de Américo Castro se centran en identificar explícitamente las realidades de los reinos de la península ibérica y de la Hispania, advirtiendo su diversidad pluriétnica y multicultural, y de los tres monoteísmos que conviven en la misma geografía durante ocho siglos. Las observaciones de Sánchez Cuervo se dirigen a señalar que la conquista del Al-Andalus tendrá claras resonancias en la Conquista y colonización de Nueva España.

El tercer trabajo corresponde a Gustavo García Camacho (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), quien se dirige al estudio y análisis del “Poder, saber y subjetividad en el proceso de Conquista”. El ensayo explora de manera conjunta la naturaleza de las relaciones de poder instauradas durante el proceso de Conquista, tanto en el plano material como simbólico.

El cuarto ensayo elaborado por Laura Alicia Rangel (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM) lleva por título “La noción de justicia en las loas de sor Juana Inés de la Cruz: una visión barroca de la historia de las Indias”, en él expone las profundas contradicciones que adquiere la unidad expresiva en el barroco novohispano, a partir del estudio de tres loas o versos introductorios a obras teatrales, escritos por sor Juana Inés de la Cruz. La autora sostiene que, en estas tres piezas de la monja jerónima, se puede apreciar la visión propiamente barroca de estos acontecimientos, en tanto que sintetiza, por un lado, la perspectiva providencial de la conquista militar y espiritual –como producto de una inteligencia divina que “exalta la caricia que la fe cristiana” puede brindar a los naturales– y, por otro, el horizonte contrario, la visión persistente de los pueblos conquistados, expresada en modo de resistencia crítica contra el uso de la guerra y la violencia, dando vida a un sincretismo estrechamente vinculado con la gestación y el nacimiento de la idea de lo mexicano.

El último ensayo de este apartado corresponde a una más de las manifestaciones de las nuevas conformaciones novohispanas, en este caso, el texto de una de las coordinadoras de este libro, Julieta Lizaola (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM) aborda el “Sincretismo religioso novohispano: Tonantzin-Guadalupe”. En él se despliega un signo de integración de la religiosidad indígena y el cristianismo católico como lo es la compleja figura de la virgen de Guadalupe. En ese sentido, se desarrollan los aspectos sincréticos de la imagen sagrada más valiosa del mundo novohispano: el esplendor de la virgen de Guadalupe. El proceso de un violento intento de desplazar a una divinidad ctónica en el Cerro del Tepeyac deriva en una resignificación de la religiosidad en los nuevos tiempos. La racionalidad militar no fue suficiente para dominar a los pueblos nativos. Nueva configuración de una divinidad sincrética que acompaña el proceso de la colonización. Tras el abandono de los dioses mesoamericanos, en la experiencia histórica de la Conquista, la madre Tonantzin-Guadalupe propicia un giro en la religiosidad mexicana.

La tercera y última parte del libro corresponde a “Los dilemas de la tradición humanista que, en diferentes momentos, ha enfrentado la tradición humanista. Así, este apartado inicia con un dilema propio de la Baja Edad Media que incide profundamente en la conformación de la tradición humanista: “La cuestión del mal

durante la crisis de la escolástica del siglo XIII” de Ernesto Gallardo León (facultad de Filosofía y Letras, UNAM). El autor sintetiza los argumentos que exponen reconocidos teólogos y filósofos medievales acerca del problema del mal, desde el siglo V y hasta el siglo XIII; a la vez, defiende el postulado de que, en los albores del siglo XIII, se realiza un quiebre conceptual del mal, el cual ahonda la crisis de la escolástica.

El segundo ensayo continua con el análisis de “La influencia del pensamiento de Juan Duns Escoto en la escolástica española de los siglos XV y XVI” de la autoría de Juan Manuel González Hernández (Facultad de Filosofía y Letras UNAM), quien resalta la importancia e influencia de Duns Escoto en la escolástica hispana; se detiene en el contexto intelectual de la escolástica española subrayando la relevancia de las propuestas escotistas que separan nítidamente razón y fe, filosofía y teología. El autor propone que a partir del pensamiento de Martínez de Osma y de la discusión de fray Luis de Molina, en su libro *De Concordia*, se observa la introducción al escotismo escolástico español.

El cuarto ensayo es de Luis López Guerra (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), “El humanismo de los pobres de Juan Luis Vives”, y da cuenta de un dilema central para el humanismo. El estudio desarrolla la noción de humanismo en Erasmo de Rotterdam y de pobreza en el humanismo de Juan Luis Vives. Para Erasmo, el humanismo es el estudio de las letras; para Vives, esencialmente una posición ética. Este humanismo ético está impregnado de la conciencia de la pobreza como condición ontológica e histórica. La propuesta de Juan Luis Vives es realizar una verdadera exploración crítica y filosófica de la necesidad humana para descubrir el valor humano más esencial, el cual consiste en la asistencia al necesitado.

El último ensayo es un trabajo de José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid y miembro de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española, quien nos conduce por los dilemas éticos y prácticos del humanismo hispano “Concordia y Misericordia: de Luis Vives a Benito Pérez Galdós. La continuidad de la tradición humanista”. El erudito ensayo del doctor Mora nos adentra en la gran actualidad de las enseñanzas del humanismo, encarnado en la figura de Luis Vives, cuya obra es recuperada por los filósofos del exilio republicano español como símbolo de un pensamiento heterodoxo, el cual persiste en los márgenes del avasallador racionalismo que originó la idea del Estado moderno, con todas las consecuencias desafortunadas que su triunfo originó en Occidente. En cambio, la herencia de Vives, entendida como la construcción de una moral social más inclusiva y preocupada por la libertad de conciencia, aparece reflejada en expresiones literarias como la de Benito Pérez Galdós, quien crea sus novelas a partir de una preocupación por la convivencia humana y la relación del hombre con sus valores, en particular, aquellos que se remiten a los sentimientos religiosos, los cuales, antes que producir dogmatismos teocráticos, guardan una relación profunda con la visión del mundo abierta por el “evangelio casi laico” del humanismo.

La profesora Lizaola concluye la presentación afirmando, que este trabajo conjunto de investigación invita a un complejo recorrido filosófico con un hilo conductor: el humanismo hispánico, diferenciado de los demás humanismos europeos y, a la vez, dividido y confrontado en su interior, y su influencia y trayecto en la colonización de México. Una variedad de elementos teológicos, políticos, artísticos, filosóficos y religiosos van conformando nuevas continuidades de la tradición humanista hispánica en Nueva España, como sustrato de un proceso de sincretismo cultural del que emergerá la sociedad mexicana.

Los ensayos que articulan este libro dan para múltiples debates filosóficos y culturales que merecerían un encuentro presente entre los distintos colaboradores de España y de México y el público interesado de ambos países. El trabajo da claras muestras del espíritu reivindicativo que plantean los investigadores y, el deseo de una revisión desde la óptica mexicana y de los nativos americanos, de la aportación de España desde la aventura de la colonización de América. Es evidente que la Filosofía española debe de estar en conexión con los estudios que se están llevando a cabo en diversas universidades hispanoamericanas.

María del Carmen Dolby Múgica
UNED-Cantabria

Lizaola, Julieta; López, Xóchitl (coords.). *Francisco Suárez y su pensamiento. A 400 años de su muerte*. México: Fides-UNAM, 2022. 203 pp.

La presente obra, *Francisco Suárez y su pensamiento. A 400 años de su muerte*, es el resultado del Proyecto PAPIIT “Crisis de la Escolástica, el Siglo de Oro Español y su influencia en México”, el cual congregó a dos corrientes de pensamiento dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La primera, corresponde a la filosofía mexicana liderada por Carmen Rovira y Xóchitl López, quienes durante varios años y estudios se han dedicado a recuperar la tradición filosófica de México, incluyendo sus antecedentes intelectuales en las tradiciones mesoamericanas y en la tradición hispánica. La segunda es la filosofía de la religión, en su vertiente fenomenológica, del seminario de investigación *Religiosidad y cultura*, cuya responsable y dirigente es Julieta Lizaola. El punto de partida de este trabajo, en conjunto, fue entablar un diálogo entre ambas corrientes para esclarecer los elementos filosóficos y religiosos de la cultura desarrollada en Nueva España. La recuperación de las diversas influencias para la gestación intelectual en la nueva sociedad en Indias, así como sus implicaciones diversas a la cultura occidental, fueron parte de los elementos considerados en tal diálogo.

Uno de los resultados de ese encuentro fue la presente obra, que tiene como objeto analizar el pensamiento de uno de los filósofos, y teólogos, más prolíficos e importantes de los siglos XVI y XVII: Francisco Suárez. El contexto de la obra de Suárez, analizado por los diversos autores, corresponde a una encrucijada cultural crítica: por un lado, el ocaso de las sociedades medievales, que comienza a notarse por las fracturas de sus estamentos sociales y políticos, mientras que, por el otro, está el surgimiento del “hombre moderno” así como de una nueva concepción del mundo, con las implicaciones que ambos procesos conllevan.

En cada uno de los textos encontraremos de fondo esta problemática: la necesidad de pensar los elementos teológicos, jurídicos, metafísicos y políticos que reflejan la crisis de una cultura que agoniza. Por ello, el libro está dividido en dos secciones que corresponden a su vez a dos temas fundamentales de la obra de Suárez. La primera presenta el aspecto político, que tuvo como objeto de reflexión los problemas jurídicos y sociales del momento, a saber: el conflicto que suscitaron las políticas de Jacobo I y la reacción del Papa Paulo V, la defensa de la fe ante los reyes que iban en contra de la comunidad (no sólo católica, sino de la sociedad en general), así como algunos de los debates intelectuales respecto a las decisiones políticas del momento. Temas como la defensa frente a los malos gobiernos, la importancia de la ley natural como principio crítico ante los problemas sociales, la revuelta justa frente al mal gobierno o la justificación del gobierno de una Reina, son componentes de esta primera parte.

Los textos de Miguel Anxo Pena y de Carmen Rovira examinan la disputa entre Jacobo I y Paulo V, respecto al “Juramento de fidelidad” que el rey inglés impuso a sus súbditos, atentando a la *potestad* del Papa; la obediencia a Jacobo I implicaba desobedecer al Papa, llevando a otro nivel el conflicto entre Iglesia y Reino. Para Anxo Pena, las relaciones Iglesia-Estado hacían referencia a la supremacía de la dimensión religiosa de lo social sobre la dimensión política. La postura de Suárez en este conflicto favorecerá al Papa, pues Jacobo I no sólo pedía a sus súbditos obediencia civil, sino también espiritual.

Tal atentado es replicado en el texto de Suárez *El defensor de la fe católica*, el cual no sólo permite al filósofo postular un argumento teológico a favor del catolicismo, sino también cuestiona el poder terrenal de los reinos al ofrecer como solución a un gobierno injusto el regicidio (o tiranicidio). Esta postura corresponde al escrito de

Carmen Rovira, quien considera que Suárez se oponía al Juramento de fidelidad y al problema religioso que sucedía en Inglaterra. Tomando en cuenta la situación inglesa, para Suárez es fundamental conservar la dimensión religiosa en la vida social, de tal suerte que la dimensión política se adecúe a ella y, si es necesario, cortar de raíz la injusticia con el regicidio en favor de tal adecuación.

En consonancia con lo anterior, Ramón Kuri propone, en su texto, una lectura de *El defensor de la fe* como un signo de la corrupción de la nobleza europea. La postura crítica de Suárez no fue bien vista en Francia e Inglaterra, pues condena la injusticia por parte de los regentes. Lo peligroso de la postura del filósofo jesuita era, según Kuri, la justificación humana de su sacralidad; es decir que, al afirmar el vínculo del hombre con Dios, mancillaba el poder de los reyes y colocaba al pueblo por encima de los intereses de los nobles.

La posibilidad de que el poder soberano residiera en más de una persona da paso a interpretaciones como la expuesta por Mauricio Beuchot en su capítulo. El republicanismo nacido de las aulas de la Universidad de Salamanca traza una tradición de pensadores humanistas que comienza abiertamente con Francisco de Vitoria y que ponen en consonancia la obra política de Domingo de Soto y de Francisco Suárez. Y, más aún, la tradición republicana de Salamanca conforma los antecedentes intelectuales de filósofos posteriores y de otras latitudes, como Altusio, Pufendorf, Descartes, Spinoza, Leibniz y muchos otros.

Resaltamos nuevamente la importancia de la formación teológica de Suárez para comprender sus posturas políticas. Una de ellas podemos encontrarla a partir de su concepción de la ley natural como cimiento de su teoría política. La cuestión a la cual nos introduce el texto de la profesora Julieta Lizaola es la siguiente: ¿es por voluntad o por cumplimiento de la ley natural y eterna que los hombres se inclinan hacia el bien común? A juicio de la autora, Suárez se esfuerza por conciliar las tensiones que, teóricamente, dividieron al tomismo del nominalismo, dando a luz la idea suareciana de ley que, en sintonía con lo dicho anteriormente, combate el absolutismo de Estado y pone como origen del poder a la soberanía del pueblo. Otra novedad fundamental de su teoría es la relación de la autoridad, que ahora es depositada en el pueblo y el pueblo, a su vez, la deposita en los gobernantes (teniendo fuertes relaciones conceptuales con la teoría política de los contractualistas).

Respecto a la segunda parte, se exponen algunas de las disputas metafísicas del padre jesuita a partir del conocimiento de autoridades como Aristóteles o Pablo de Tarso, pero también en relación con pensadores contemporáneos suyos como Luis de Molina, Domingo de Báñez o Martín Lutero. En esta sección, Teresa Padilla nos expone en su texto el diálogo que tuvo Suárez con Aristóteles a partir de su *Metafísica*. Tanto el teólogo español como el filósofo consideran a la metafísica como *sapientia, prima philosophia y naturalis teología*. A juicio de la autora, fue decisiva tal distinción en la filosofía de Suárez, pues ante todo, implicaba una renovación de la filosofía en un momento crítico, el cual no se hubiera logrado sin el retorno a los griegos.

Así como la Dra. Lizaola encontró en la ley natural un elemento fundamental en la obra política de Suárez, Laura Soto explica el valor de la causalidad, tanto para la reflexión metafísica como para la teológica. Nuevamente, el acercamiento a Aristóteles será decisivo para Suárez, pues el valor de la metafísica aristotélica a los temas teológicos del momento ayudó al filósofo español a otorgar una perspectiva diferente a las ofrecidas hasta entonces. Con ello, Suárez se presenta como una referencia fundamental para comprender el proceso que va de la Escolástica a la filosofía moderna, como un pensador que recupera las fuentes clásicas filosóficas griegas, siendo además una influencia intelectual para los filósofos posteriores que

pensaron el problema de la causalidad en la metafísica (Descartes, Vico, Wolff o Schopenhauer, por mencionar algunos).

Otra discusión importante en la época de Suárez correspondió a la gracia, la salvación de las almas y, sobre todo, a su libertad. En el texto de Ernesto Gallardo encontramos un estudio sobre esta discusión a partir de dos figuras enfrentadas: por un lado, Lutero y la visión reformista, por el otro, Suárez y la postura contrarreformista. A partir de una revisión de la gracia desde Pablo hasta siglo XVII, el autor nos introduce al tema de la gracia y al problema de la libertad respecto al dogma cristiano, siendo las mediaciones el centro angular de ambas posturas respecto a la relación del hombre con lo divino.

En general, los textos se complementan de tal manera que puede considerarse el libro como un retrato hecho a varias manos, o como un *collage* sobre Suárez. Como indicamos en otro momento, la obra teológica y filosófica de Suárez se corresponde a su obra jurídica y política. Así, el libro ayuda a los estudiosos de la filosofía hispánica a aproximarse a un autor tan complejo y polifacético como Suárez, haciendo hincapié en la relevancia de este pensador para la historia del pensamiento occidental. Pero también es del interés de los especialistas en temas de filosofía moderna, pues la bibliografía, propuestas y exposiciones de los autores plantean un debate en torno al filósofo español. Si bien su figura ha sido olvidada por las academias por varios siglos, el libro que hoy presentamos resulta relevante para nosotros por traernos de vuelta a uno de los pensadores más influyentes para la filosofía. Con ello, los autores nos invitan a profundizar en su obra, a su historia y, sobre todo, a aprender de sus textos.

Juan Manuel González Hernández
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Novella Suárez, Jorge. *La aventura del pensamiento español*. Madrid: Editorial Síndéresis, 2021. 166 pp.

Este libro del profesor Jorge Novella aborda de manera minuciosa y crítica las grandes cuestiones que plantea nuestro pensamiento filosófico, como su necesidad, su origen e historia, sus fundamentos y su futuro, y lo hace de manera amable y clara. La obra parte de algunas reflexiones de G. Brennan -y su famosa idea del “laberinto español”-, con quien coincide en que la historia de nuestro pensamiento es una de aquellas que parecen fuera de lo común, marcadas por la excepcionalidad, como una gran aventura cuyos resultados son en principio inciertos.

La defensa de nuestro pensamiento por parte del profesor Novella se inicia con una reflexión crítica sobre la Filosofía española, que sigue siendo el “patito feo” de la Filosofía en nuestro mundo académico, por la dejación que todavía existe en torno a ella. Sin duda, el trabajo de los historiadores del pensamiento y la filosofía española en las últimas décadas ha mejorado las cosas, pero aún queda mucho camino por hacer. Por otra parte, el mundo del hispanismo sigue habitado principalmente por escritores y filólogos, que dejan un tanto de lado a los historiadores de la filosofía y el pensamiento español. Así que otro reto de este género de estudios consiste en dar entrada plena a nuestros pensadores y filósofos en el mundo del hispanismo.

Surge este libro, por ello, para: a) divulgar nuestro pensamiento, y, b) explicitar por qué es preciso hacerlo, y, ello -sostiene Novella-, debemos hacerlo “tirando” de la memoria: para normalizar toda nuestra tradición filosófica (sin primar una tradición sobre la otra), y siempre con Iberoamérica en el horizonte.

Así, el profesor murciano propone una interesante “Cartografía” acerca de cómo emplearnos a fondo en investigar nuestra filosofía. Se plantea desde distintas escuelas historiográficas, cuál es el enfoque adecuado para afrontar el estudio de nuestro pensamiento. Toma en consideración la filosofía de los “contextos lingüísticos”, de la mano del “contextualismo” de los autores de la “Nueva Historia” en la Escuela de Cambridge, o las ideas Koselleck y su *Begriffsgeschichte*, o, en nuestro país, el enfoque de F. Vallespín, o la reciente sociología de la filosofía, de F. Vázquez, que somete a una ligera crítica. Esta parte del texto continúa con propuestas sobre cómo pensar en español con memoria, entendida esta desde las consideraciones sobre la historia de Benjamin o Adorno; y sin perder de vista tampoco las consideraciones de orteguianos como Díez del Corral, entre otros, o de C. Vilanou, o Reyes Mate y, también, de uno de los fundadores de esta reflexión, Pedro Cerezo. El texto dedica también un apartado al concepto de “historia de las ideas” y su posible aplicación -por parte de Abellán, por ejemplo-, al mejor conocimiento de nuestra tradición.

Insiste el profesor Novella en que se debe ir más allá de la manera clásica de trabajar en filosofía, utilizando el proceso “texto-contexto-recepción-impacto” enmarcada en Europa. En este punto, el autor insiste en la necesidad de mantener la honradez intelectual, sin mitificaciones ni apriorismos, a la hora de historiar o reflexionar sobre nuestro pensamiento filosófico.

En el apartado referido a la relación entre la Filosofía y la literatura, el profesor Novella, con Ortega, incide en la necesidad de seguir “dialogando con las circunstancias”, y sostiene que se puede comprobar, cómo la filosofía incorpora obras literarias o poéticas, al mismo tiempo que saberes originados en las ciencias humanas, todo lo cual ha de ser tenido en cuenta en una adecuada investigación de la función sociopolítica e ideológica, a fin de evitar el “bucle permanente entre la utopía y la distopía permanente”. Es este un momento excelente del libro. Se

reconoce no sólo la procedencia orteguiana de esta propuesta de pensamiento, sino también gaosiana, y, sobre todo, su deuda con el pensamiento de W. Dilthey. No podemos, pues, olvidar esta propuesta sobre nuestra tradición española e hispanoamericana.

También se abordan problemas historiográficos a lo largo del libro. En el apartado, titulado “Constantes y peculiaridades”, se propone evitar una historia de la filosofía española, contada de manera autista, al margen de Occidente. Afirma que “siendo importantes las creencias, destacaremos las ideas”. En ese punto, se sigue un esquema epistemológico kantiano, diferenciando y primando el saber, sobre la creencia, y ésta sobre la opinión. Así mismo, sostiene el profesor Novella que es necesario usar cierto perspectivismo, “una visión múltiple”, tratando de evitar hacer “primicia” (“algo novedoso”) de toda nuestra filosofía, y huir desde luego de interpretaciones “casticistas” cerradas. El *mesótés* aristotélico sigue siendo aquí una guía de nuestro pensar y de nuestro historiar.

Respecto a estas “Constantes y peculiaridades”, es de resaltar la indicación del autor, que, a la hora de apreciar a nuestros filósofos y pensadores, nos sugiere tomar distancia tanto frente a los “filósofos mediáticos”, que llevan a un “pensamiento perezoso”, como ante “aquellos que basándose en autores pretéritos se ofrecen [a ellos mismos] como novedad”. No podemos estar más de acuerdo.

Los últimos apartados los mencionaremos someramente —por falta de espacio, y en espera de hacer un comentario ulterior de mayor extensión sobre este excelente texto. En ellos se explicita (y en algunos epígrafes, sólo se explica el por qué), cómo ha sido el proceso de institucionalización de la Historia de la Filosofía, cuáles han sido los desarrollos, previos y ulteriores de la Filosofía en el franquismo y/o, el exilio interior (hay un breve capítulo dedicado a la figura de José Gaos), al tiempo que hay una reflexión sobre el legado y la necesidad del estudio de las figuras pioneras de la historia filosófica española. Así, y para plantear el estudio de aquellos, hay que ir a las fuentes primarias, además de estudiar la recepción de las filosofías foráneas, y todo esto, hay que ir estudiándolo, para saber cómo confluyen las diferentes líneas nacidas en el Renacimiento en nuestro pensamiento contemporánea. Y -añadiría Gaos al respecto-, viendo la recíproca influencia que hay entre los pensadores sitos a ambos lados “del charco” desde 1492.

Finalmente, el texto aborda un tema tan necesario, como la “Transición filosófica: renovación y metamorfosis pensamiento español”. El tema es crucial hoy, y requiere toda nuestra atención. Insiste el profesor Novella, en este punto final del libro, en la necesidad de mostrar la verdad histórica, con objetividad, evitando anacronismos presentistas e inútiles revisionismos, que lejos de ayudarnos a comprender mejor la Historia y sus personajes (desde Azaña a Felipe II, pasando por Cánovas o la II República), conducen a una “homologación donde nadie quiere ser lo que fue y parecer lo que nunca se ha sido”, y eso es “adornar con oropel la historia”, y considerar que “el pasado siempre fue inoportuno”.

En definitiva, *La aventura del pensamiento español* es una lectura agradable y enriquecedora que nos introduce en uno de los aspectos fundamentales de nuestra cultura y de nuestra lengua. Bien podría servir como lectura básica en las asignaturas del currículo de Filosofía, que se centran en el pensamiento filosófico español. Terminó con una anécdota personal. Cuando acudí a la librería a comprar este libro, recibí como respuesta, que no lo tenían, que estaba descatalogado. No sé, si el “está descatalogado” es un signo de los tiempos que acompaña a este tipo de libros. Pero,

si efectivamente lo está, sería muy conveniente hacer una 2º edición, o, al menos, una reimpresión.