

## **Sección 3**

# **RESEÑAS**

ABELLÁN, J.L. *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Espasa-Calpe, Madrid, 1996. 684 págs.

La obra que reseñamos cumple el propósito que el título encierra, es un recorrido histórico del pensamiento en España desde la antigüedad a la actualidad. En el prólogo su autor expone con claridad y sencillez las líneas de su investigación y el origen de este libro, un manual más sencillo, que su *opus magnum* la *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1992) en siete volúmenes. Siguiendo, pues, su tarea historiográfica, el profesor José Luis Abellán enfatiza la importancia de la historia del pensamiento en España teniendo en cuenta que este vocablo de pensamiento es más amplio que el de filosofía y además, recoge mejor el contenido de la filosofía española “historia de los momentos de máxima conciencia intelectual del pueblo español” (pág. 24). Al referirse a España entiende “una realidad histórica que se ha constituido en el tiempo... sobre el agregado de muy diferentes piezas, algunas de las cuales vienen de muy antiguo; por eso una historia del pensamiento español no puede empezar con la fecha de su establecimiento político” (pág. 35).

Bajo esta línea metodológica la obra recorre: I. La Antigüedad con figuras como Séneca y San Isidoro; la España de las tres religiones; la escuela de Traductores de Toledo y la filosofía en los reinos cristianos. II. Edad Moderna con el concepto de Renacimiento; el “erasmismo”; los espíritus erasmianos; la presencia de Platón; los precartesianos; los médicos-filósofos; la idea de la dignidad del hombre; aristotelismo y filosofía crítica; los españoles y América; la escolástica. III. Barroco. En este capítulo se nos presenta un amplio estudio sobre el concepto del barroco como filosofía del desengaño, sus manifestaciones políticas, el humanismo, el misticismo y los innovadores. IV. Ilustración. Aunque existan buenos estudios sobre la Ilustración española (Maravall, Marías, Sánchez-Parodi...) es significativa la historia que el profesor Abellán reconstruye desde este “nuevo modo de ser y sentir” (pág. 12), los grandes ilustrados, la expulsión de los jesuitas, las sociedades económicas y las utopías. Por último, la Edad Contemporánea ocupa casi la mitad de la obra (págs. 337-640) y ya que estudia en los cap. V y VI el liberalismo, el romanticismo, el krausismo, la filosofía tradicional para en el VII detenerse en lo que Abellán ha llamado Modernización y que se refiere a un amplio estudio de la I.L.E., el positivismo, Menéndez Pelayo, anarquismo y socialismo, Joaquín Costa y el costismo. Por fin, el siglo XX trata en el cap. VIII la obra de George Santayana, de Amor Ruibal, de Eugenio D’Ors, en el cap. IX la generación del 98, Miguel de Unamuno, la filosofía de Antonio Machado, en el cap. X *La Escuela de Madrid*, que Abellán ha estudiado en obras como *La Escuela de Madrid* (1991) deteniéndose ahora en la generación del 14, el fundador: José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri y en el cap. XI, trata de la guerra civil a la actualidad, donde recorre ya de forma rápida los autores de la dictadura y de la neoescolástica, el espiritualismo cristiano, el exilio filosófico y sus principales tendencias, la Escuela de Barcelona, filósofos sociales y filósofos socialistas, finalmente la ruptura de 1956 y las nuevas generaciones.

Antes de seguir adelante queremos decir, aunque muchos lo saben y otros, aún sabiéndolo tratan de ignorarlo oficialmente, que José Luis Abellán es uno de los más notables conocedores y divulgadores científicos de la filosofía española, y, por tanto, como historiador que es, conocedor y continuador de figuras importantes como Marcelino Menéndez Pelayo, Gumersindo Laverde, Adolfo

Bonilla y San Martín, Mario Méndez Bejarano, Tomás y Joaquín Carreras Artau, Guillermo Fraile, Luis Martínez Gómez... Decimos esto, porque “conversos” de última hora, algunos de los cuales no habían apreciado en otros tiempos suficientemente el quehacer filosófico de nuestras tierras, en estos últimos momentos, porque siguen sin reconocer o conocer con exactitud nuestro pasado histórico, hablan de filosofía española pero valoran sin demasiada contextualización lo último que aparece. De aquí que el mérito de obras como ésta y de conocimientos como los del profesor José Luis Abellán, sean muy loables, porque analiza críticamente la Historia de las Ideas en España y lo hace ahora y lo ha hecho en momentos más inhóspitos cuando ni se conocía ni se quería conocer nuestro pasado, lo cual ha supuesto un enorme esfuerzo investigador y de compromiso intelectual.

Nos queda seguir recuperando con el debido distanciamiento y rigor expositivos los últimos tiempos de los que esta obra nos da sólo noticia; hoy, como señala el profesor Abellán existen instituciones filosóficas e investigadores que han dado ya sus primeros pasos.

*Juana Sánchez-Gey Venegas*

**CRUZ HERNÁNDEZ, M.:** *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. 2. El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV). 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1996; XXIV + XIV + X + 906 páginas.

Cincuenta años después de haber leído su Tesis Doctoral sobre Avicena (Madrid, 1946), D. Miguel Cruz Hernández nos ofrece una nueva versión de su obra *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Aunque de las primeras líneas («La primera edición de este libro apareció en 1981») del prólogo pudiera deducirse que no es más que una segunda edición del texto publicado con el mismo título en esa fecha, la realidad es que nos las tenemos con una nueva redacción, como se puede comprobar desde las primeras páginas de la obra, en la que hallamos partes y capítulos no contenidos en el libro de 1981. La misma disposición en tres volúmenes, cada uno de ellos consagrado a una parcela temporal y espacial, significa una nueva estructuración en su exposición del pensamiento en el mundo islámico, aunque en el fondo guarde el mismo orden que el anterior, abarcándolo desde sus orígenes en el siglo VII hasta nuestros días. Esto la convierte en la obra de conjunto más completa de cuantas se hayan escrito sobre el pensamiento islámico, compuesta por un solo autor.

Frente a otras obras anteriores, donde Cruz Hernández, Catedrático Emérito de Pensamiento Islámico en la Universidad Autónoma de Madrid, nos había ofrecido, desde 1957, una exposición de la filosofía elaborada en el mundo islámico, en ésta no ha querido limitarse a este ámbito del pensamiento, sino que ha incluido aquellos otros movimientos de pensamiento que han configurado al Islam en su historia y que son menos conocidos por los no especialistas en la historia cultural del Islam. Pero, siempre, teniendo en cuenta los aspectos filosóficos de estos movimientos, que ayudan a comprender, en gran parte, el origen y desarrollo de la propia filosofía en el ámbito geográfico del mundo islámico.

Así, en el primer volumen incluye un estudio del Islam como religión perteneciente al llamado “mundo de la profecía”, en una visión original nacida de su fecunda meditación

sobre el hecho religioso mismo, y nos lo presenta como una religión dirigida a los árabes. Recoge también las distintas interpretaciones que sobre ella se han dado desde fuera y desde dentro del Islam. Puede incluir, igualmente, el análisis de formas de pensamiento como la *Šāfi*, el *Kalām* y el *Ta'awwuf*, con un tratamiento lo suficientemente amplio como para formarse una holgada idea de estas expresiones del pensamiento islámico.

Es, sin embargo, la *Falsafa*, la filosofía de inspiración griega, la que constituye el núcleo fundamental de la obra. Consagra unas páginas al examen del legado de la antigüedad, otro de los factores, junto con los estrictamente islámicos, que explican el nacimiento de esta filosofía, a la que ahora Cruz Hernández se resiste a llamar "árabe", por las dificultades que este término encierra aplicado a esta filosofía. Es, sin embargo, la denominación que considero más oportuna si nos atenemos al hecho de que la mayoría de los textos compuestos por los *falsafas* están escritos en lengua árabe. Cruz Hernández analiza los pensamientos de al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā y los continuadores de éste dentro de la tradición iluminativa. También considera la reacción antifilosófica propiciada por al-Gazzālī.

El segundo volumen está dedicado al Islam andalusí y a los principales filósofos que florecieron en la Península Ibérica. Es en éste donde Cruz Hernández mejor nos muestra su amplio y profundo conocimiento de la civilización hispano-musulmana, siguiendo las huellas del maestro zaragozano Asín Palacios. Comienza estudiando el desarrollo del pensamiento andalusí, con el primer autor del que se nos ha conservado noticia, Ibn Masarra de Córdoba. Nos ofrece después un completo capítulo consagrado al gran polígrafo cordobés Ibn Hazm. Con la recepción de la filosofía árabe oriental, inicia el estudio de los tres grandes nombres de la filosofía andalusí: Avempace, Ibn Tufayl y Averroes, a quien dedica un amplio tratamiento. El capítulo consagrado a la síntesis teológica-filosófica de Maimónides, junto con el anterior consagrado al inicio del pensamiento sefardí, donde ocupan lugares privilegiados Ibn Gabirol e Ibn Paqūda, entre otros nombres hispano-judíos, constituye una verdadera innovación en una obra de este género, porque la filosofía judía ha sido considerada siempre como ajena al pensamiento filosófico árabe. Se cierra este volumen prestando atención a la mística andalusí, con el análisis de las ideas de Ibn 'Arabī de Murcia, y a las últimas expresiones del pensamiento andalusí, con la tradición gnóstica y sufí del reino nazarí de Granada.

El último volumen se inicia con el examen del pensamiento de Ibn Jaldīn, más estudiado como filósofo de la historia y sociólogo que como historiador. Continúa con una exposición de la gnóstica oriental de raíz zoroástrica y con el pensamiento iraní desde los siglos XVI al XX, aspectos estos dos reivindicados por H. Corbin como evidente señal de la no decadencia del pensamiento en el Islam, muy fecundos y muy mal conocidos hasta ahora. Finaliza con una descripción de las últimas manifestaciones del pensamiento islámico de raíz sunní, así como con una exposición de la integración del pensamiento europeo en la cultura islámica de nuestra época y la reacción contra esta asimilación, provocada por el integrismo. A cada capítulo acompaña una amplia bibliografía, puesta al día en las obras más destacables. Al final se ofrecen unos útiles índices de términos, onomástico y geográfico, que ayudan a la rápida localización de la palabra, el autor o el lugar que se desee.

La obra, como se ve, abarca la totalidad del pensamiento desarrollado en el mundo

islámico en sus catorce siglos de existencia. La empresa de exponer todos y cada uno de los distintos y diversos aspectos del mismo es ardua, laboriosa y difícil, por no decir casi imposible. Por otra parte, querer ofrecer una exposición cerrada y completa de aquello que todavía está sometido a revisión y que puede ser modificado por el descubrimiento de textos dados por perdidos y por otras investigaciones, parece tarea inútil. Sin embargo, pese a los obstáculos que tal faena ofrece a una sola persona, por las dificultades y exigencias que implica el conocimiento de este vastísimo campo, creo que Cruz Hernández ha sabido aunar las ideas más importantes propuestas a lo largo de la historia del Islam con una sencilla exposición, fruto de su larga experiencia de medio siglo de docencia de esta materia. Su libro representa una síntesis válida y, también, necesaria, en tanto que nos ayuda a conocer y comprender, en su desarrollo y evolución, el pensamiento de un autor en su contexto, y en tanto que permite al no especialista, al no lector de los textos en su lengua original, adentrarse en esa fascinante cultura e influyente filosofía, de la que tanto dependemos en nuestra historia y en nuestro propio pensamiento.

*Rafael Ramón Guerrero*

**OCAÑA GARCÍA, M.:** *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*, Ediciones Pedagógicas, Serie H.<sup>a</sup> de la Filosofía, n.º 56, Madrid, 1996, 234 pp.

Con frecuencia nos hemos olvidado de nuestro pasado cultural y de la existencia de un pensamiento español significativo. Por ello toda obra que venga a cubrir esta deficiencia debe de ser, en principio, bienvenida. Y todavía más si en ella se combina lo riguroso con lo didáctico, cualidades que el profesor Ocaña consigue en esta obra sobre Francisco de Vitoria, fraile dominico del siglo XVI, al que se nos presenta como un verdadero filósofo. Es cierto que Vitoria se dedicó profesionalmente a la teología, pero con una nota característica: hizo de la teología una disciplina abierta, a la que nada humano es ajeno. De ahí que su reflexión esté transida de un humanismo que fluye por todas las esquinas del ser humano, configurando vertientes tan significativas como la moral, el derecho, la política o la religión.

El libro consta de tres partes diferenciadas que, sin embargo, conservan como hilo conductor el tema a que alude el título: “El hombre y sus derechos”. En la primera, siguiendo la máxima unamuniana de que la vida y la obra de un autor están profundamente imbricadas, se hace una exposición de los rasgos biográficos fundamentales, destacando el Vitoria comprometido con los problemas de su tiempo y aludiendo a los principales acontecimientos sociales, políticos, religiosos y culturales, a los que sus obras pretendieron dar respuesta. La segunda parte constituye el núcleo central de la obra al abordar con profundidad la doctrina socio-jurídica en el contexto de la antropología de Vitoria: el hombre en su dimensión individual, social y política. Vitoria, aún moviéndose dentro de los esquemas tradicionales de la doctrina aristotélico-tomista, se nos presenta como un hombre que quiere dar respuesta a las realidades del siglo que le ha tocado vivir y ello le impele necesariamente a la innovación. Por ello si la racionalidad es lo constitutivamente específico del ser humano, no puede menos que concluir que los indios, hombres y, por tanto, dotados de razón, son partícipes de los mismos derechos que los españoles. Así mismo su razonamiento le lleva a la conclusión de que la naturaleza del hombre es buena y “de

ninguna manera tiende al mal o cosa contraria a la virtud”, pues Dios hizo buena la naturaleza humana. Ahora bien es responsabilidad del hombre la elección entre el bien y el mal, puesto que está dotado de libre albedrío. Tema éste, que como afirma el profesor Ocaña, no puede dejar de preocupar a Vitoria, en un siglo en que esta cuestión es candente y que ya, un año antes de que Vitoria ocupase su cátedra de Salamanca, había enfrentado acaloradamente a Erasmo y Lutero, a católicos y protestantes e, incluso, a diversas órdenes religiosas entre sí. La respuesta de Vitoria se mueve en el terreno de la ortodoxia católica, aunque, como señala el profesor Ocaña, con algunas premisas “pre-molinistas” que inquietaron con razón a sus discípulos y al estamento oficial. No en vano Vitoria nos habla de un libre albedrío capaz de elegir por sí mismo y merecer por sus propias decisiones, aun en el caso de no estar iluminado por la fe.

En cuanto a la dimensión social del hombre, ésta se desarrolla a tres niveles: familiar, nacional e internacional. En este último aspecto la teoría de Vitoria se nos presenta no como una ilusión utópica o una utopía soñada, sino más bien una utopía realizable que consiste en la constitución de una Sociedad Internacional, derivada del “derecho de gentes” que obliga a todas y cada una de las repúblicas. El hombre en su relación política va a ser abordado por Vitoria desde la idea de San Pablo de que todos los cristianos forman un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Doctrina que como sabemos tiene gran auge en el Renacimiento, auspiciada por los erasmistas. Vitoria, tal como nos lo presenta el profesor Ocaña, amplía esta idea a las fronteras de lo social, uniendo a Platón con San Pablo. Por último, el derecho será para Vitoria la piedra de toque, el nervio y la referencia obligada de toda relación política y de todo el engranaje social. A ello le dedica el profesor Ocaña sus mejores páginas, intentando aclarar las bases sobre las que Vitoria hace descansar tanto el derecho natural -individual-, como el derecho positivo -nacional-, e incrustado entre los dos, el derecho “de gentes” -internacional-, con la exigencia de reconocimiento y respeto, y abogando sobre todo en favor de aquellos que no saben o no pueden defenderlos.

La concepción y aplicación del *ius gentium* -derecho de gentes-, por parte de Vitoria, hacen que pueda ser considerado, con razón, como el padre o iniciador del derecho internacional. Es verdad, como señala el profesor Ocaña, que la doctrina de Vitoria estuvo injustamente oscurecida durante mucho tiempo por la figura de Hugo Grocio. Pero el Vitoria de las últimas *Relecciones*, más maduro y personal que el de los Comentarios, realiza importantes aportaciones que van a tener gran influencia en los pensadores posteriores, -incluido el propio Grocio-, y algunas de sus tesis siguen teniendo una proyección plenamente actual. A ello, con gran acierto, va a dedicar el profesor Ocaña la tercera y última parte de su libro, concluyendo con la cristalización de las teorías vitorianas en la realidad socio-histórica: la justificación de la independencia de los pueblos sometidos, la abolición de la esclavitud, la lucha por la igualdad y, finalmente, la fundación de una Sociedad de Naciones que garantice la paz mundial. Siendo, pues, Vitoria, el auténtico precursor de la actual Organización de Naciones Unidas (ONU).

*Amable Fernández Sanz*

**ARIAS MONTANO, B.:** *Rhetoricorum libri quattuor*. Introducción, Edición Crítica, Traducción y Notas de María Violeta

Pérez Custodio. Diputación Provincial de Badajoz, 1994.

Este libro que tenemos a la vista es motivo de un gran placer: y ello por más de un motivo.

En primer lugar, el libro en sí mismo considerado. Si y a la retórica, el arte del bien decir y de decirlo bellamente se puede considerar como la expresión suprema del lenguaje humano, unida a la Poética da como resultado ese placer del espíritu que todo buen lector persigue.

Dicen alguno que la poesía es un modo de decir que estimula y hace volar la imaginación y ensancha la realidad. Por eso consideran que es el lenguaje propio de los dioses. Pues bien, Arias Montano aún en esta obra ambas artes; la Retórica y la Poética; el resultado sólo puede ser uno; la obra de arte.

Otro motivo de placer lo constituye el hecho mismo de su aparición. La edición bilingüe pone al alcance de los interesados una de las obras de un autor español del siglo XVI tan extraordinariamente fecundo, tan profundamente erudito, de mente tan lúcida como tan injustamente olvidado y alejado de los foros académicos y las cátedras universitarias.

Es de justicia resaltar en esta obra no solamente la ajustadísima traducción, sino también la Introducción, edición crítica y notas que arrojan una serie de datos de sumo interés acerca de un período de la vida de Benito Arias, de su vasta formación humanística, de su profundidad espiritual y de su inequívoca vocación escriturista y bibliista.

No cabe duda de que el *Rhetoricorum Libri Quattuor* es una obra de juventud. No tenía su autor más de treinta y seis años cuando la terminó, pero el período de su confección se prolongó durante ocho años. En ella se muestra ya la personalidad de su autor, su posición ideológica y su desmedido afán de saber. Se puede ver en ella, gracias al esfuerzo de la doctora Violeta Pérez Custodio, su formación tanto en Sevilla como en Alcalá, sus maestros, sus amistades, sus ambiciones y propósitos, sus extraordinarios conocimientos de la cultura griega y latina y, en fin, su postura crítica e inconformista con los métodos anquilosados de enseñanza y costumbres que estaban en vigor en su tiempo.

Por todo ello, el fin del *Rhetoricorum*, su intención primera y última sólo puede ser docente, pedagógica. No se inventa una Retórica nueva. La Retórica es lo que es y ha sido siempre, la misma Retórica de Cicerón, de Quintiliano, y el mismo buen decir de su admirado contemporáneo Jerónimo Vida, autor por otra parte de una famosa Poética.

El que el tiempo de la confección del *Rhetoricorum* coincida prácticamente con la duración del Concilio de Trento es sin duda significativo. La Reforma Protestante da paso a una Contrarreforma de la que adalid España por su peso específico en la Política Europea. Pero esa Contrarreforma exige mentes claras y preparadas en todos los campos del saber capaces de dar réplica adecuada a las importantes personalidades reformistas. Por ello es necesario no sólo un fuerte bagaje cultural sino una capacidad de exposición adecuada. Se impone, pues, recordar que la Retórica es el lenguaje necesario para todo hombre público, para todo aquel que haya de hablar desde una cátedra o desde un púlpito. Es necesario recordar las normas de la Retórica, los cauces del bien decir para que el comunicar no sólo aporte ciencia sino que lleve también una envoltura de belleza y provoque un sentimiento estético en el oyente.

Todo discurso humano ha de tener un fondo y una forma para que no resulte huero o tedioso. El fondo de un discurso puede ser

tan variado como múltiples son las actividades del hombre expresadas en el lenguaje; se puede describir, elogiar, criticar, juzgar, polemizar, enseñar, etc. Ello exige del orador una cultura lo más amplia posible, un dominio perfecto del tema de que se trata, profano o divino, religioso o laico que impida poner al descubierto una indigencia doctrinal ante una pregunta apropiada e indiscreta. Arias Montano critica especialmente a aquellos predicadores religiosos a los que se les nota su abstinencia en el conocimiento de la Escritura y la doctrina Católica. Sus sermones resultan vacíos de contenido y conducen directamente al confusionismo. Resultan sencillamente perniciosos. Si se nos permite un símil divertido y prototipo de semejantes predicadores nos acordaremos de ese famoso, por lo ridículo, “Fray Gerundio de Campazas, alias Zote”.

Pero la forma más apropiada y directa de transmitir el mensaje y conseguir que sea receptado y admitido con agrado por los oyentes es envolverlo en un modo de decir bello, atractivo, ameno, insinuante y directo que mantenga en todo momento la atención de quien escucha y que sea capaz de despertar en él el sentimiento preciso que se busca. Y esto ha de ajustarse a unas normas precisas. Normas precisas y establecidas desde siempre y respetadas por todos los grandes oradores, que Arias Montano recuerda y escribe con admirable precisión y maestría.

Estas normas exigen un conocimiento profundo de la Gramática, la Lógica y la Didáctica. En ellas se adiestra el pensamiento y constituyen el apoyo racional del discurso. Constituyen la trabazón y ligazón del discurso y subyacen en el mismo. Y proporcionan la agilidad mental y la rapidez en la respuesta.

Más aún, la Retórica se apoya también en la Estética y en la Ética. El orador debe de estar atento a lo que hoy día decimos “*cuidar la imagen.*” Ha de atemperar el tono de su voz, cuidar el gesto, la compostura, mostrar seguridad en sí mismo y dominar la situación, esto es, mostrar su carisma. Cada una de las partes del discurso debe de ser coherente con el todo, deben de estar perfectamente distribuidas y acompasadas en el todo. Cada una de ellas debe de estar enfocada únicamente para conseguir el fin que todo el discurso se propone.

Evidentemente la Retórica puede utilizarse tanto para los fines más sublimes como para los más abyectos. Por desgracia, en la actualidad, no son escasas las ocasiones en que se utiliza para engañar, confundir y distorsionar la verdad, dependiendo de la consecución de fines más o menos bastardos.

Y en esto juega un papel decisivo la catadura moral del orador. Siempre se consideró que el buen retórico debe convencer desde su virtud. Debe de ser un hombre honrado, que defienda la justicia y trate de hacérsela ver al público a quien se dirige. La verdad debe aunarse con la belleza.

Todo esto queda explícito en el *Rhetoricorum Libri Quattuor*, y constituye el fondo de la obra. Su forma es la poética. Su fin, contribuir a la formación de buenos oradores.

Finalmente decir que nos queda la esperanza de que Violeta Pérez Custodio u otros estudiosos nos proporcionen el placer de poder disponer y disfrutar de otras obras de Benito Arias Montano ahora que se aproxima el cuarto centenario de su muerte.

Juan José Jorge López

**JIMÉNEZ MORENO, L.** (Coord.): *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario (Siglos XVI y XVII)*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, 418 págs.

Entre los indiscutibles logros del Departamento de Filosofía III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense hay que destacar la organización de una serie de Seminarios de Filosofía Española que, desde el año 1990 hasta la fecha, vienen desarrollándose con una periodicidad digna de encomio. Con estos seminarios, amén de otras metas, se está consiguiendo potenciar el afán por la investigación entre nuestros universitarios, estudiar la incardinación de la filosofía con otras ramas del saber, destacar la impronta de pensadores españoles en nuestra patria y más allá de nuestras fronteras, etc.

No resulta difícil apreciar el tesón, la laboriosidad y el apoyo a la investigación y al saber de D. Luis Jiménez Moreno en la factura de esta meritoria actividad. Desde el cargo de Director de Departamento, que desempeñó tan dignamente y durante tantos años, fue el verdadero artífice y principal impulsor de tales seminarios. En la actualidad -exonerado ya de dicha dirección- continúa asumiendo la responsabilidad de su organización y desarrollo.

Destacables son también, en el desarrollo de esta labor, el apoyo y la colaboración de D. Antonio Jiménez García, Secretario del Departamento en el período en que el profesor Jiménez Moreno ostentaba la Dirección.

En sintonía con las distintas actividades llevadas a cabo en el curso 93/94 con motivo del VII Centenario de la fundación de la Universidad Complutense, el V Seminario de Filosofía Española (1994) se dedicó a la temática recogida bajo el título de la publicación que presentamos: *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII.*

Tal y como puede verse en el Índice, tras el “Prólogo” del Dr. Gustavo Villapalos Salas, Excmo. y Mgñco. Rector de la Universidad Complutense por aquellas fechas, y una no muy extensa, pero sí enriquecedora “Presentación” de D. Luis Jiménez Moreno, Coordinador del Seminario y, a la sazón, Director del Departamento, aparecen publicadas las ponencias de dicho Seminario distribuidas en tres grandes apartados.

La primera parte recoge siete interesantes ponencias. Tal y como reza su epígrafe, “Historia y Universidad”, está dedicada fundamentalmente al origen, labor y contexto situacional de la Universidad Cisneriana, atendiendo a las perspectivas histórica, política y académica.

En la segunda, que lleva por título “Creación Filosófica y Científica”, figuran otras ocho magníficas ponencias destacando otras tantas facturas y aspectos puntuales, de interés universal, de pensadores y profesores de la Universidad de Alcalá.

Finalmente, en la parte tercera, bajo el título de “Pensamiento y Creación literaria”, se estudian determinados aspectos de la literatura de nuestro Siglo de Oro en relación con el contexto ideológico complutense, otorgando primacía -como es lógico- a la vertiente humanista. Está integrada por otro grupo de siete ponencias, coronadas por un interesante y bello estudio del Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía, Dr. Manuel Maceiras Fafián, en torno al valor significativo de los símbolos utilizados por Calderón de la Barca en buena parte de sus obras teatrales, sobre todo en los autos sacramentales.

No es factible, en tan limitado espacio, reseñar pormenorizadamente todas y cada una de las aportaciones. Sólo la cita material de los títulos y sus respectivos autores, todos ellos investigadores afamados de reconocida talla intelectual, tal y como aparecen en el índice de la obra, alargaría excesivamente esta breve referencia. Allí remitimos al lector interesado. Bástenos recordar

que se ofrece en este volumen un ramillete de estudios de excelente rigor, de gran utilidad para los estudiosos y para todas aquellas personas que tengan una mínima curiosidad intelectual en torno a nuestro pasado cultural.

No es norma del Seminario de Filosofía Española publicar las lecciones dictadas en cada una de sus ediciones. Por eso es digno de encomio el esfuerzo realizado en esta ocasión, tanto por parte de los organizadores del Seminario como por la de la Editorial Complutense, para ofrecer a la luz pública el resultado de estas investigaciones. Nos adherimos sinceramente a la gratitud expresada por el Dr. Villapalos en el “Prólogo”, “por haber podido dar a la imprenta un manojo de ponencias imprescindibles para alimentar nuestro orgullo por el pasado y nuestro entusiasmo a la hora de continuar explorando los caminos, apasionantes, del conocimiento”.

*Dionisio Roca Blanco*

**CUEVAS SUBÍAS, P.:** *La formación de Manuel de Salinas en el Barroco oscense*, Excmo. Ayuntamiento de Huesca, 1995, 376 págs.

Galardonada con el premio “Antonio Durán Gudiol 1995”, la obra de Pablo Cuevas Subías sobre el poeta oscense Manuel de Salinas y Lizana, no sólo permite conocer el entorno familiar y ciudadano de este traductor, poeta original, prosista y cultivador de las letras latinas, y, en especial, sus años de formación (1616-1645), sino que nos ofrece un exhaustivo análisis de su entorno con explicitación de los aspectos políticos, sociales, religiosos, familiares y educativos que permiten dilucidar la personalidad de una de las figuras clave del Barroco oscense.

Desde la coyuntura económica y la política municipal en Huesca durante los años de formación de Manuel de Salinas (cap. I), pasando por el protagonismo económico y consistorial de su familia en dicha ciudad (cap. II), el autor del libro, con todo lujo de detalles y corroborado con una amplia documentación, nos informa, entre otros, de aspectos tales como la función y cometido de los principales cargos del concejo (prior de jurados y justicia) y de la participación de los Salinas en las instituciones.

Los antecedentes familiares, las circunstancias del nacimiento de Manuel de Salinas y las que conformaron su carácter (1617-1627), son tratadas en diversos capítulos (cap. III y IV); así, desde las etapas educativas y hábitos de enseñanza en la infancia hasta el ingreso del poeta en la cofradía de estudiantes de Nuestra Señora de la Piedad de la Universidad Sertoriana, se nos ofrecen las claves para entender su religiosidad que le llevaría hacia la carrera eclesiástica (cap. VIII): de arcediano *del Sobrarbe* a canónigo y prebendado oscense. Los capítulos V y VI están dedicados a la formación universitaria de Salinas en la Escuela de Gramática (1627-1632). Se analizan las enseñanzas de las artes liberales, del latín, de la retórica y el conocimiento de las humanidades, las lecturas de los clásicos y las influencias que estos estudios debieron ejercer en su creación literaria. La investigación sobre su formación en la Facultad de Leyes (1633-1641), lleva al estudio del concepto del derecho y la enseñanza de éste en la universidad, y a establecer las influencias que todo ello pudo tener en la formación intelectual y literaria del poeta (cap. VII). El capítulo IX está dedicado al análisis de la bibliografía existente sobre Manuel de Salinas y Lizana necesaria para un estudio de su

vida y obra; cabe destacar, entre las referencias bibliográficas, las que corresponden a la relación entre el poeta oscense y el escritor belmontino Baltasar Gracián. Finaliza el libro con unas conclusiones, un amplio apéndice documental (pp. 303-338) y una bibliografía de fuentes primarias (manuscritos e impresos) y estudios críticos (pp. 339-369).

En definitiva, se trata de una magnífica investigación sobre el entorno y el contexto que forman y conforman, en lo cultural y en lo literario, la personalidad de Manuel de Salinas, justamente premiada por el jurado que la valoró compuesto por D.<sup>a</sup> María Dolores Barrios Martínez, D.<sup>a</sup> Teresa Cardesa García, D.<sup>a</sup> María del Carmen Lacarra Ducay, D. José Manuel Latorre Ciria y D. Esteban Sarasa Sánchez.

*Elena Cantarino*

**BATLLORI, M.:** *Baltasar Gracián i el Barroc*, València, Tres i Quatre, 1996, 618 págs.

Con edición a cargo de Eulàlia Duran (dir.) y Josep Solervicens (coord.), se ha publicado el volumen VII de la *Obra Completa* de Miguel Batllori traducida al catalán (núm. 24 de la “Biblioteca d’Estudis i Investigacions”). En dicho volumen, en el que colaboraron Ceferino Peralta (como prologuista); Jordi Badia, Ramon Fons y Maria Toldrà (como traductores del castellano) y Josep Solervicens (del italiano), se recogen los estudios que Batllori ha dedicado a la figura y obra de Baltasar Gracián revisados por él mismo para la ocasión.

Dividido en cinco grandes apartados, en el primero y más amplio de ellos titulado “Baltasar Gracián en l’ambient polític-cultural de la Corona d’Aragó”, se refunde lo fundamental de las obras *Gracián y el Barroco* (Roma, Storia e Letteratura, 1958) y *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (en colaboración con Ceferino Peralta, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969; fue también el “Estudio preliminar” a las *Obras Completas* de B. Gracián, Madrid, Atlas, BAE n.º 229, 1969).

En un segundo apartado, bajo el nombre de “Estudis Estètic-Filològics”, se reúnen diversos trabajos que Batllori ha publicado separadamente entre los años 1954 y 1995: “La barroquització de la *Ratio studiorum* en la ment i en les obres de Gracián”, “Gracián i la retòrica barroca”, “L’*Agudeza* de Gracián i la retòrica jesuítica”, “Aproximació a la semiòtica de Gracián en *El Comulgatorio*”, “Les sagrades escriptures, font d’*El Críticón*. Notes de lectura” y “Algunes obres mestres. Relleus d’un volumen antològic”.

El tercer grupo de trabajos, aglutinados bajo el epígrafe de “Aportacions documentals”, incorpora “Els autògrafs de Gracián conservats a l’Arxiu Nacional de Santiago de Xile”, “La relació sobre l’Auxili de Lleida durant la guerra dels Segadors” y la publicación íntegra de diversos documentos de los antiguos fondos de la Compañía de Jesús que atañen directa o indirectamente a Gracián.

Un cuarto apartado sobre “Orientacions bibliogràfiques” y uno final con “Notes crítiques” completan la obra. En ellos figuran la mayor parte de las reseñas y los boletines bibliográficos que Batllori ha dedicado puntualmente, y con su maestría habitual, ha repasar y analizar los estudios gracianos.

Se trata de un volumen que recoge, en definitiva, lo principal de los estudios sobre Gracián que Miguel Batllori ha ido ofreciéndonos a lo largo de su dilatada y fructífera vida intelectual. Una obra imprescindible donde figura lo esencial sobre Gracián y

el ambiente político, estético y cultural del Barroco, su relación con la Compañía de Jesús -con amplia documentación al respecto-, y una buena parte de la historia reciente del gracianismo analizada por uno de sus mejores y mayores exponentes.

Elena Cantarino

**EGIDO, A.:** *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, 232 pgs. Madrid, Alianza Editorial 1996.

La autora toma el título de una frase de Gracián en *El Criticón*: “Apuleyo estuvo peor que todos, y con la rosa del silencio curó”, por lo que el capítulo segundo se refiere a *El Criticón* y la retórica del silencio, de su intervención en Berlín, el año 1988, en el coloquio internacional sobre *El mundo de Gracián*.

El libro tiene gran interés por la unidad temática con los diferentes aspectos gracianos, elaborados con un punto de mira claro y preciso por una reconocida investigadora sobre Baltasar Gracián, a quien tanto empeño dedica y acredita su sospecha de que este conceptista aragonés del siglo de oro español tiene “capacidad para decir algo al hombre de hoy.”

Realzar el título con la “rosa del silencio” da a entender su preferencia por los estudios literarios artísticos que pone de manifiesto cómo decir lo que uno quiere, pero conociendo la riqueza de contenido en los escritos del moralista filósofo Gracián, nos desvela interesantes capas de su pensamiento.

Los títulos de cada estudio ofrecen un rico y sugerente análisis del estilo, sin abandonar como objetivo primordial lo mucho que el jesuita aragonés, con su estilo sentencioso, riguroso e ingenioso tiene que decir al hombre de hoy, su punzante y sugerente pensamiento. Todo ello con una riqueza de aparato crítico, de investigación detenida y exigente para que el lector disponga de muchos elementos que ayudan a comprender y valorar mejor los diferentes escritos de Baltasar Gracián en su mundo y para el nuestro.

Prevalecen, desde luego, los estudios crítico-literarios, y, aun sin referirse a todos “los gracianos”, se repiten los estudios de aspectos diferentes de la obra principal *El Criticón*. Claro que con la lengua va el pensamiento, en su modo de decir aparece una valoración de lo que se quiere decir.

Así aparece la intención de la autora, desde el prólogo, haciendo alusión a las obras, desde su gran estima por Góngora “como en la *Agudeza*, y del que va buscando siempre ejemplos que unan la moral enseñanza a la cultura de su estilo o lo que es lo mismo, ensamblando ‘la materia y bizarría del verso a la sutileza de sus conceptos’” (p. 11). Y expresamente, considera *su pensamiento* en *El Criticón*, que “representa toda una filosofía del libro como mundo por el que transitar. La operación de vivir, homologada a la de escribir y leer, determina un universo convertido en signos que hay que aprender a descubrir a cada instante” (p. 14). Y no menos hay que ceder a las palabras de ambiente rabioso epocal, por nebuloso que se presente: “El fin de siglo ha dado en colocar a Gracián en el indeterminado panteón de la postmodernidad, multiplicando ediciones, traducciones y estudios que avalan su capacidad de decir algo al hombre de hoy” (p. 16).

Estas consideraciones y su alusión al *saber anticipado*, no cabe duda que sitúan al lector en la ventaja de comprender mejor muchas sugerencias de Gracián, como de otros escritores del Siglo de Oro español

que anticipan reflexiones y modos propios de nuestro tiempo.

Cada estudio merecería amplias reseñas, pero aquí no es necesario más que indicar algunas expresiones que inviten a leer el libro, beneficiándose de sus documentados estudios y para familiarizarse con Gracián.

Me refiero, en primer lugar, a “La *lengua* de Erasmo y estilo de Gracián” sobre el aticismo y la influencia del estilo erasmista, no sólo en el pensamiento de los españoles del siglo XVI, sino también en el estilo, que dio lugar a debates entre latinistas ciceronianos y los erasmistas, más próximos al senequismo que en su arte se beneficiaban de la *brevitas*, la *subtilitas* y la *obscuritas* de los estoicos que tanto difundieron las sentencias breves y densas o las *Cartas* de Justo Lipsio. A esta línea se adscribe el estilo conceptista de Gracián, ejerciendo su ingenio. Este buen estudio investiga la presencia del aticismo que tanto tuvo que ver con la valoración de las *varietas ingeniorum*, ya que uno y otra aparecen como ejes fundamentales de la poética y del estilo gracianescos.

La autora comenta la influencia del aticismo y las tesis erasmistas, según la tradición de Bernardo Pérez de Oliva en *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*. La lengua como *ñudo* para la comunicación y su colisión con la diversidad de lenguas y hasta el lenguaje propio de cada uno. Por cuanto la lengua, así en consideración de Erasmo como de Gracián, “tanto puede ser medicina saludable como mortal veneno” (p. 23). “Esa doble faz, positiva o negativa, según el uso del lenguaje es capital en el autor de *Agudeza* y de *El Criticón*, y tiene en este texto erasmista un amplio fundamento. Nada hay mejor ni peor que la lengua” (p. 28).

La riqueza de erudición en cada uno de los capítulos, con información abundante, recorriendo los escritos de Gracián y multitud de estudios referentes a los mismos, atienden tanto al estilo literario como al contenido de los pensamientos que se elaboran y se transmiten.

La atención a *El Criticón* es la más sostenida, como “la retórica del silencio”, “la letra” y “el arte de la memoria”.

Lo que puede decirse mediante el silencio es muy significativo para el estilo de Gracián. Por eso va señalando cuanto puede intensificar en sugerencias por la economía lingüística, “la práctica del silencio como interrupción no sólo afecta a los niveles puramente retóricos, sino a la disposición misma de la obra, crisi a crisi, parte a parte, hasta llegar al término mismo de la alegoría” (p. 49). Se recurre al silencio para afirmar el realce de la palabra que “recorre todos los niveles de la metamorfosis: se cosifica, animaliza y humaniza, siguiendo un proceso vital que alcanza desde su gestación y parto hasta su desaparición y muerte” (p. 51). Los recursos a la pausa, el paréntesis o la elusión, la preterición y la reticencia ponen de manifiesto la pluralidad de funciones y significados de la palabra y del silencio.

Se siguen cuidadosamente las limitaciones, excesos y peligros de la palabra, con “una práctica permanente de las figuras retóricas que procuran la elipsis, según las normas predicadas en la *Agudeza y arte de ingenio*, y llevan a la práctica del laconismo, el refrán, el emblema y todas las secuelas del conceptismo que procura no engolfarse en el *ornatus*” (p. 49).

También Critilo declara que hay un lenguaje del universo, de la naturaleza, de las aves y del mismo mar y ese lenguaje mudo trasciende la palabra.

Son abundantísimas las referencias en el discurso de Gracián a los recursos literarios que potencian el valor del silencio y a las situaciones que dicen de por sí más que las

palabras, reforzándolo a cada paso por sus justas y precisas citas que enriquecen el estudio.

A propósito de “La letra en *El Criticón*” interesa mucho su “reflexión sobre la dignidad del libro y de la escritura que a su vez implicaba una lucha contra los siglos oscuros” (p. 101) y las múltiples observaciones sobre los tipos de letra, la caligrafía, la ortografía, así como la gran importancia que se concede al descubrimiento de la imprenta y hasta de la utilidad del libro pequeño, de bolsillo o de mano, sobre el de gran formato y la letra escolástica.

Si Gracián reconocía el gran placer de leer, dice asimismo que el libro se construye como la vida. Su disposición es lineal, cíclica y secuencial. *El Criticón* se constituye como libro de libros. “En el jardín de las buenas letras florecen delicias de agudeza paremiológica que proceden de Erasmo, Botero, Rubio o Palmireno” (p. 117). El grafismo tiene sus propias leyes y misterios y *El Criticón* entraña toda una grafemática en la que la letra, los signos demarcativos y todos los componentes de la escritura entran en juego (pp. 128-129).

Asimismo “El arte de la memoria y *El Criticón*”, estudia cuanto la memoria significaba para un hombre de su tiempo y la autora va recorriendo a múltiples publicaciones, desde *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, los clásicos latinos y de otras lenguas como *Rhetorica ad Herennium*, apuntando la ordenación de *lugares e imágenes* y libros de elocuencia. Gracián utiliza diagramas arquitectónicos, como casas y palacios, pero también ciudades, calles y plazas, regiones y pueblos, cuya visión implica un caminar discursivo y una contemplación activa (pp. 154-155). Recorriendo los espacios del mundo y el curso de la vida *El Criticón* inserta la ineludible memoria gracianesca del “salutífero unicornio” Fernando el Católico en el teatro de prodigios de Salastano, palacio de la memoria histórica de España y museo ético de las glorias pasadas de la armería del valor.

Un recurso mnemotécnico es la paremiología, constante gracianesca, en la que caben todo tipo de facetas, refranes y apotegmas, particularmente intensificadas en el final de la tercera parte.

La literatura lleva en sí lecciones morales y la postrimería del juicio final se hace literatura. Hacia el acierto en ese camino puede servir de guía *El Criticón*. “Pasar sus hojas, recorrer su itinerario, significará seguir el modelo de una envidiable *memoria de apariencias*, para saber representar bien el papel de la propia comedia en *El gran teatro del mundo*” (p. 175).

El capítulo dedicado a “La *princeps* de *El Político*” expone detalladamente el encuentro [1953] de la primera edición de *El Político D. Fernando el Católico* de Baltasar Gracián, publicado en Zaragoza, por Diego Darmer en 1640, dado a conocer por su descubridor Eugenio Asensio en 1958. Hasta entonces las diferentes reproducciones se habían hecho sobre la segunda impresión *El Político D. Fernando el Católico de Lorenzo Gracián*, que publica Don Vicencio Juan de Lastanosa. Con Licencia en Huesca. Por Juan Nogués. Año 1646. Es un estudio cuidado y minucioso de las diferentes ediciones y traducciones de esta obra de Gracián.

Por lo demás, el resto de capítulos tienen la ventaja de ofrecernos en un solo libro los diferentes estudios de una notable especialista en amplios aspectos de lo referente a Baltasar Gracián para beneficio de los interesados en este tema. Completa el libro un útil índice de nombres.

Por lo dicho no cabe duda que resultará de gran provecho la lectura de este libro para conseguir, con detalle y justificación

de datos, un buen conocimiento de notables aspectos del estilo y los recursos que el ingenioso Gracián emplea de continuo, así como el enriquecimiento del denso pensamiento que el mismo sugiere y no abandona nunca.

*Luis Jiménez Moreno*

**ZÁRATE RUIZ, A.:** *Gracián, wit and the Baroque Age*, 462 pgs. New York, Peter Lang 1966.

El autor resuelve el problema del idioma sobre emplear el español o el inglés bajo su responsabilidad. Se adscribe al inglés porque es el medio más adecuado para comunicarse con sus más próximos lectores.

Su propósito es, desde luego, exponer “las teorías lógicas y morales en las obras completas de Baltasar Gracián para determinar su relevancia sobre la retórica y en relación con la misma” (p. XIII). Dirige su atención preferente a la *Agudeza y arte de ingenio*, sin descuidar, pues son imprescindibles, los otros escritos.

El autor propone que las teorías sobre la agudeza responden a la necesidad de dar un método a la primera operación lógica del pensamiento que es la aprehensión de las ideas.

No cabe duda que el libro es un esfuerzo de análisis para no confundir ideas, con juicios o con inferencias, así como la aprehensión de ideas con imaginación de las mismas, todo ello en contacto con la realidad, de tal modo que el método de la agudeza conduzca al discernimiento.

También debiera procurarse discernir la precisión expresiva de la *agudeza* y el perspicaz *ingenio* de la invención. El interés de este estudio se advierte con el enunciado de las tesis principales sobre Gracián que el autor sustenta:

1. Sus teorías sobre la agudeza explican y dan el método para toda aprehensión de las ideas.
2. Agudeza es esencialmente la facultad de la mente que abstrae y discierne fina y claramente ideas dentro de materiales originariamente vagos y confusos.
3. El método más fundamental y comprensivo para la aprehensión de las ideas es la comparación de las cosas singulares para descubrir sus semejanzas o diferencias.
4. Las ideas descubiertas por la agudeza son abstractas y son el fundamento de todo pensamiento racional.
5. Las ideas, aun siendo abstractas y universales pueden captar la singularidad de las cosas más contingentes cuando les acompaña la agudeza artística.
6. El carácter moral, las actividades morales y la felicidad potencial de las personas se queda en el dominio de los buenos hábitos de la razón (entre los que se incluye la agudeza).

De tal modo que 7, el sistema teórico de Gracián es relevante para la teoría de la retórica y la historia de la teoría retórica y de la elocuencia.

No cabe duda que es preciso superar arduas dificultades para esclarecer lo puramente racional, lo imaginativo y lo artístico para el conocimiento y/o para un código estético del gusto. Tiene presente la enseñanza moral y la elegancia retórica, a propósito de lo cual piensa el autor que las teorías de Gracián contribuyen a una visión más amplia, concibiendo la retórica como un arte que permite a la razón persuadir acerca de las materias públicas o morales.

Para desarrollar estas cuestiones, distribuye el libro en tres grandes partes, situando primero el ingenio de Gracián en *La*

*edad de la agudeza*, en la España del barroco y con la presencia de los jesuitas. Dedicar la segunda a *Una retórica para las agudezas* y la tercera sobre *La elocuencia de las agudezas*.

Se presenta el estudio sobre Gracián en la época imperial de España, pero en su decadencia política que mantenía el esplendor literario y artístico de sus creadores. Específicamente considera en el entorno a Gracián la influencia de los jesuitas, y, al emplear la palabra *wit* en inglés, tendremos siempre cierta dificultad en ajustar plenamente la palabra en español *agudeza* e *ingenio*. Lo vemos en cuanto se refiere a jesuitas italianos que se ocuparon de tal asunto. Alude a la obra de Pellegrini, *Delle acutezze* [1639], un tratado que explica los géneros de ocurrencia perspicaz, y en 1650, *I fonti dell'ingegno*, analizando el papel y los métodos de ingeniosidad del pensamiento en la invención de todos los modos del discurso (p. 17) y en especial de las ciencias.

El autor pretende identificar la *agudeza* con la espina dorsal del intelectualismo barroco que lleva el *ingenio* a descubrir sorprendentes semejanzas, relaciones, analogías o correspondencias entre ideas, imágenes o dimensiones inusitadas de la realidad. *Agudeza* no puede entenderse sin *ingenio* y, en ocasiones, una y otra palabra pueden reducirse a *wit* de los ingleses.

La importancia de la agudeza y los aciertos del ingenio, mantienen su controversia en la edad de la razón europea, sobre todo cuando el abuso de agudezas no es más que un despliegue de habilidades reducidas a ornamentación indiscriminada sin decir nada y puede tener expresión puramente culterana para sorprender.

Es lo que Vico distinguía como *arguta*, ingeniosidades de argucias, en vez de *acuta*, agudas, sutiles precisiones que serían lo propio de la *agudeza*. Por esto la discusión en la época de la razón hace notar hasta qué punto se mantiene la precisión de las ideas y de los razonamientos puramente racionales, frente a la imaginación que lleva a ocurrencias que desvían del verdadero conocimiento. Entre los empiristas, a su vez, se lo considera agudeza de fantasía, con un atractivo estético, que se reduce a pura imaginación.

Es un tema para tratarlo y discutirlo a fondo en qué temas y con qué métodos se llega mejor al conocimiento adecuado de lo que se intenta alcanzar y promover. El autor ofrece documentación abundante para la discusión.

Después de todo este ámbito tan rico, tan complejo y tan sugerente, el estudio directo sobre la vida y obra de Gracián se refiere a “una retórica para agudezas”. Cuando trata de definir *la agudeza*, reconoce que el mismo Gracián no lo creía posible, pero sí lo da a entender con múltiples expresiones en *Agudeza y arte de ingenio*, advirtiendo desde luego, que es una intuición directa, es un acto del entendimiento. No es una conceptualización, “se propone alcanzar el entendimiento de algo nuevo -discernimiento de un punto que no había sido visto antes por la mente-” (p. 185). Se trata de expresar los objetos desde los conceptos, “el ingenio puede prestar atención a las acciones, las cosas, los hechos o los acontecimientos y hacerlos objetos suyos tanto para descubrir como para expresar conceptos” (p. 200). Así también es capaz de aunar los extremos como ejercicio de retórica.

El autor hace un esfuerzo por ajustar las palabras de Gracián al inglés sobre “ingenio”, “concepto” y “agudeza”.

De los capítulos más significativos podemos señalar el estudio de la “agudeza artística”, no sólo por la perspicacia, sino también por el arte, sobre todo, en cuanto a la percepción de relaciones. Así “en *Agudeza*

las semejanzas se refieren a los símiles y a las metáforas, pero pueden comprender también toda especie de tropos” (p. 228) y un número de relaciones pueden dar lugar a una idea o pensamiento de conceptos puros o complejos (p. 237), por lo que es de gran interés, con admirable belleza, la referencia al análisis del “juicio ingenioso”.

El primer género de los conceptos y el instrumento más fundamental de la agudeza son las relaciones.

El segundo “las ponderaciones juiciosas y sutiles y las supuestas *crisis*, paradojas, exageraciones, sentencias, respuestas, etc.” (p. 243).

El tercero puede decirse “agudeza argumentativa”, racionalización y cuanto comprende “misterios, objeciones, ilaciones, pruebas, etc.”

También puede tratarse el entendimiento como unión de ingenio y juicio, haciendo alusión a estudios de Hidalgo Serna, cuando estudia “El juicio” y no menos en cuanto a “La erudición”.

Si la segunda parte ofrece el estudio más amplio de la retórica de Gracián, entendida con esta amplitud de miras de Zárate Ruiz, que lleva un análisis minucioso de los diferentes recursos para la agudeza, en la tercera, a modo de propuestas propias, desarrolla *La elocuencia de las agudezas*, con los apartados “El abrazo de las agudezas”, “Agudeza y criticismo” y “El reino de las agudezas”.

Aun tratándose del siglo de la elocuencia, pero en tiempos en que la religión se sustentaba en la ignorancia y el miedo que imponía la Iglesia Católica, cuyo brazo militar eran los jesuitas, ¿puede entenderse la edad de la elocuencia de otro modo que como un problema al que correspondía una solución: las edades de la razón y de la ciencia?” (p. 327). Por eso se rechaza la retórica barroca.

Éste es el verdadero problema para discernir la importancia de Gracián y del Barroco español en el empleo de símbolos y de todos los recursos literarios mediante el arte, creaciones bellas, sentimientos bellos, en todo caso sentidos, que se hacían sensibles para dar a entender situaciones, estímulos y proyectos que no podía satisfacer plenamente, en modo alguno los saberes racionales científicos a pesar de las pretensiones de la Ilustración.

También Gracián está a favor del saber y de la precisión más rigurosa en todo aquello que nos proponemos conocer y pensamos beneficiarnos de ello, pero, por lo mismo, se hace preciso discernir adonde llega y con qué métodos cada conocimiento. El ingenio en la invención y la agudeza en la expresión llevarán al acierto de ver cada uno, en su posición y capacidad, aquello que verdaderamente le importa, como decía Descartes, sin perderse en puras abstracciones o mecánicas alienaciones.

El autor asimismo, cuando trata “El reino de la agudeza”, presenta situaciones diferentes en la Grecia de Euclides, las leyes de la herencia de Mendel, el contrabando en México, en el Bajo Río Bravo, durante la ley seca, el estilo de hacer política en el parlamento retórico de la Inglaterra victoriana y con todo eso, el autor ha pretendido disipar un error sobre no pocas referencias a las teorías de Gracián sobre las agudezas, “promover ideas mediante agudezas: es una tendencia literaria menor de la edad del Barroco español”, invocando a Gracián con quien espera encontrar lectores que lo entiendan (cfr. p. 405) y sentencia como la principal tesis radical de Gracián que *la agudeza y sus estructuras de correspondencia son los resortes de todo descubrimiento o producción de nuevas ideas*.

Esta sería la gran pretensión de Gracián unir entendimiento con ingenio, agudeza y

gusto con saber y disfrutar así como el bien hacer y el bello crear.

Creo que en torno a *la agudeza* el estudio ofrece un gran conocimiento de Gracián entero, una sugerencias de gran interés para seguir investigando y discutiendo y siempre con una riqueza valiosísima de documentos apropiados y un índice de nombres que completa una riquísima bibliografía.

Luis Jiménez Moreno

**LORENTE MEDINA, A.:** *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana.* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, 238 págs.

Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), humanista barroco mejicano sobrino del poeta Luis de Góngora, ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento y de las letras de la América colonial. Formado en la filosofía escolástica, supo abrirse sin embargo a las nuevas corrientes modernas, al igual que otros muchos autores de la metrópoli.

Antonio Lorente, profesor de literatura hispanoamericana en la U.N.E.D., aborda en este libro el estudio y análisis de sus obras desde la perspectiva del criollismo comenzando por el *Theatro de Virtudes Políticas*, en donde identifica las virtudes de los emperadores aztecas con las de los héroes clásicos. Al recuperar la tradición precolombina poniéndola en plano de igualdad con la cultura occidental, está en realidad reafirmando su propia identidad americana a partir de una serie de rasgos esenciales y distintivos.

En cuanto a la *Libra Astronómica y Filosófica*, donde queda patente su eclecticismo científico y su modernidad, aborda el estudio del cometa de 1680-81 rechazando la opinión común de la astrología judiciaria que señalaba a los cometas como heraldos de calamidades. La utilización de todo un aparato crítico y matemático en su obra le sitúa en la línea de los novatores españoles y, al igual que éstos, intenta destruir la física escolástica en la colonia e introducir los nuevos saberes físico-matemáticos.

Completa Lorente su estudio sobre Sigüenza y Góngora con el análisis de una serie de obras hagiográficas e históricas o la difícilmente clasificable *Infortunios de Alonso Ramírez*, novela o relato histórico que alcanzó una gran difusión. Un excelente libro en definitiva, orientado a sustentar la tesis señalada en el título y que tematiza en el último capítulo como criollismo religioso, nacionalismo cultural y científico, y patriotismo indigenista.

Antonio Jiménez García

**DELGADO CRIADO, B. (Coord.):** *Historia de la educación en España y América. Volumen 3: La educación en la España Contemporánea (1789-1975).* Madrid, Fundación Santa María, 1994, 974 págs.

El presente volumen, tercero de la serie, mantiene una estructura similar a los dos tomos anteriores, ya reseñados en el primer número de nuestra Revista (pp. 94-97): bloques cronológicos, con diferentes apartados sobre aspectos concretos de la educación o la enseñanza, a cargo de especialistas en la materia. Obviamente, la propia extensión de la obra y el elevado número de temas y colaboradores, impiden un comentario pormenorizado de cada uno de ellos. En su lugar, nos limitamos a reseñar sucintamente los aspectos destacados de cada bloque o período histórico.

El bloque inicial, dedicado a la primera mitad del siglo XIX, hace una lógica referencia a las graves circunstancias del momento y al devastador influjo de los principios de la Revolución Francesa sobre los ideales “ilustrados”. Tres acontecimientos son objeto de estudio específico: la creación del Real Instituto Pestalozziano (1806-1808), de vida efímera; el informe Quintana (1813), punto de referencia en la política educativa liberal de todo el s. XIX, y el llamado “Plan Pidal” (1845), algunos de cuyos criterios han estado vigentes hasta fechas recientes.

Tras reseñar las conflictivas relaciones Iglesia-Estado y el imparable proceso de secularización docente, se estudian los pensadores pedagógicos más brillantes del momento: M.J. Narganes de Posada, Alberto Lista y Pablo Montesino, creador y primer director de la Escuela Normal Central de Maestros (1839), cuyas ideas pedagógicas tuvieron una gran influencia en toda la época.

El apartado de “instituciones” recoge el nacimiento y desarrollo de los primeros parvularios y la creación de los institutos de enseñanza media, que sustituyen a las antiguas escuelas de gramática. Por contra, se señala la decadencia de las universidades españolas, debido sobre todo a las contradicciones y cambios políticos.

En cuanto a la educación en América y Filipinas, no hay grandes diferencias respecto a la metrópoli hasta la independencia. Destaca el trabajo de Águeda Cruz Rodríguez sobre “Las universidades hispanoamericanas” (p. 201-224).

El segundo bloque (segunda mitad del s. XIX) se abre con el análisis de la *Ley de Instrucción Pública* de 1857 (ley Moyano), que consolidó y dio estabilidad al sistema educativo liberal, en medio de vaivenes y cambios continuos. Esta disposición legal es de obligada referencia en nuestra historia educativa hasta la Ley General de Educación de 1970.

Tras el sexenio democrático (1868-1974), con resultados desiguales en el aspecto educativo, la llegada de la Restauración “supuso la vuelta a la centralización precedente y la continuidad del desinterés estatal por la educación elemental y popular” (p. 269). Sólo una conmoción como el “desastre” del 98 elevó el problema de la educación a primer plano, dentro de las propuestas regeneracionistas.

El capítulo de “pensamiento pedagógico” se dedica a representantes de la corriente “católica” (A. M.<sup>a</sup> Claret, A. Manjón, Gumersindo Laverde, etc.) y de la “liberal” (Concepción Arenal, Sanz del Río, Giner de los Ríos, Costa, etc.). Junto a la creación de la Escuela Normal Central de Maestras (Madrid, 1858) y las “Escuelas del Ave María”, del P. Manjón (Granada, 1889), el estudio más amplio (pp. 438-495) se centra en la I.L.E., “la institución de mayor relieve y prestigio” de la época: su influjo en la política liberal y conservadora; la repercusión de sus experiencias pedagógicas dentro y fuera de España; el “institucionismo” y su proyección en España e Hispanoamérica, etc.

Primer tercio del s. XX: La sombra del 98 planea sobre la creación, en 1900, del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, que sustituye al de Ultramar. La estabilidad política y la bonanza económica de aquellos años repercuten positivamente en educación. Entre las instituciones de la época se destaca la *Junta para la Ampliación de Estudios y Actividades Científicas* (1907), cuyo primer presidente fue D. Santiago Ramón y Cajal.

El apartado sobre “pensamiento pedagógico” incluye estudios sobre representantes de la “corriente católica” (Pedro Poveda,

Ruiz Amado, Herrera Oria, Rufino Blanco, Ezequiel Solana...) y de la “liberal e institucionista” (Cossío, Rafael Altamira, Lorenzo Luzuriaga, Domingo Barnés, Unamuno, Zulueta, Castillejo, Ortega, M.<sup>a</sup> de Maeztu, etc.). También se recoge la creación del *Instituto-Escuela de Madrid* (1918), destinado a la experimentación de nuevos métodos pedagógicos y a mejorar la formación del profesorado de secundaria.

Al principio del cuarto bloque (la educación durante la República y la guerra civil) se analiza el programa republicano para solucionar el endémico problema de la enseñanza: creación de escuelas, dignificación del magisterio, bibliotecas, misiones pedagógicas... Pero también se señala la radicalización de la política laicista y secularizadora: el tema de la educación/cultura se convierte en “una ‘batalla’ en la que se debatían posturas no sólo culturales sino mentales, religiosas, sociopolíticas” (p. 808).

Ya en plena guerra civil, se subraya la atención que ambos contendientes conceden a la política educativa (p. 810). Circunstancia explicable dado que la educación se concebía como un instrumento ideológico de vital importancia.

Un estudio del prof. García Garrido abre el bloque sobre la educación durante el franquismo: con sus errores, fallos y lagunas, escribe, “la etapa acabó por arrojar un balance positivo”. Una circunstancia que será decisiva, al permitir contar con una masa de población “suficientemente educada como para protagonizar el tránsito a la democracia, que ha sido calificado de ejemplar” (p. 850).

Curiosamente, el análisis de este largo período adopta como divisiones los mandatos de los siete ministros de Educación, subrayando así el peso de las distintas orientaciones (católica, tecnocrática, etc.) en cada caso. Hay una lógica atención a la *Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa* (1970), marco fundamental de la política educativa hasta fechas recientes.

En el capítulo sobre “reflexión pedagógica”, la prof. Gutiérrez Zuloaga analiza la obra de varios autores: García Hoz, Ángeles Galino, Juan Tusquets, Fernández Huerta, Alejandro Sanvisens, Claudio Vilá Palá, Santiago Hernández Ruiz... Una selección discutible, pero explicable.

El último apartado, referido al conflictivo tema de la vida universitaria, termina significativamente con un trabajo de M. Puelles sobre “la lucha política estudiantil”. Y es que, en efecto, los temas “académicos” se desdibujan ante la presión del transfondo “político”. La llegada de la democracia, si bien no elimina por completo esas tensiones, abre un horizonte de posibilidades que, al menos en teoría, debería llevar a profundizar en la función (enseñanza e investigación científica) para la que fueron creadas.

Como ya apuntamos al reseñar los dos primeros volúmenes, puede decirse que estamos ante una obra realmente importante. No sólo por los excelentes y documentados estudios sobre temas de escolarización y enseñanza, sino porque acierta a presentar la educación como un fenómeno complejo y plenamente actual, inevitablemente ligado al desarrollo de los pueblos. Estudiosos e investigadores encontrarán aquí, junto a un amplio abanico de temas, nuevas perspectivas para el estudio de la educación y la cultura en España e Iberoamérica.

Ángel Casado

**ORDEN JIMÉNEZ, R.V.:** *Las habilitaciones filosóficas de Krause. Con Estudio Preliminar y Notas.* Traducción del latín de

Luis y Carlos Baciero. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996, 198 pp.

El Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nos ofrece en este volumen los escritos (traducidos al castellano de sus originales latinos por Luis y Carlos Baciero) que el filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) defendió públicamente e imprimió con la intención de habilitarse para la enseñanza en las Universidades de Jena (1802), Berlín (1814) y Gotinga (1824), así como un estudio preliminar y unas anotaciones al texto de Rafael V. Orden Jiménez. El interés del Instituto por la publicación conjunta de estos tres escritos se justifica porque su lectura posibilita al lector “una rápida, fácil y ajustada aproximación a la filosofía fundamental de Krause, incluida su progresiva evolución”. A esto se añade el hecho de que las tres habilitaciones fueron editadas en vida el autor, evitándose así los inconvenientes de terminología y comprensión de la obra krausiana editada póstumamente.

La habilitación en la Universidad de Jena (1802) lleva por título *Disertación filosófico-matemática sobre la noción de filosofía y de matemática y su íntima conexión*. A esta Universidad acude Krause en 1797 para estudiar filosofía, matemáticas y teología, recibiendo allí clases de Fichte y Schelling. Elaboró la habilitación en el último trimestre de 1801, después de doctorarse, y la redactó definitivamente en los primeros meses de 1802, siendo ya profesor de esta Universidad desde el semestre de invierno de 1801-1802, sin que sus clases fuesen anunciadas oficialmente, ya que para ello se requería la habilitación. Es de suponer que en el momento de su defensa, abril de 1802, ya estaba impresa. En ella se aborda primeramente el problema del inicio de la ciencia, en segundo lugar se enuncia su principio y finalmente se caracterizan las ciencias parciales fundamentales. Estamos ante el nacimiento de Krause como filósofo.

La habilitación en la Universidad de Berlín (1814), titulada *Discurso sobre la ciencia humana y de la vía para llegar a ella* y redactada en febrero de 1814 animado por Fichte, le sirve para anunciar oficialmente sus cursos como docente privado en dicha Universidad durante un semestre de ese mismo año. La edición tuvo lugar dos meses más tarde, en abril. Formalmente se caracteriza porque se limita a los dos primeros puntos tratados en la habilitación en Jena. En esta etapa se producen cambios fundamentales en su concepción metafísica.

La habilitación en la Universidad de Gotinga (1824), reflejo de la madurez filosófica de Krause, contiene unas *Tesis*, supuestamente redactadas entre febrero y marzo de 1824. El número de ejemplares impresos fue reducido: los requeridos para la disputa y algunos otros que fue regalando en años sucesivos. Esta habilitación se asemeja en lo formal a la de Jena. Su pensamiento apenas sufrirá cambios desde este momento hasta su muerte.

El Estudio Preliminar de la obra nos da una idea de los principales temas contenidos en estas tres habilitaciones, en especial en lo referente a la concepción y estructura del sistema de la ciencia y de las características y el contenido de su principio absoluto, aunque también se esbozan otros aspectos de su filosofía: “la necesidad de conjugar los esfuerzos de todos los científicos para lograr el avance de la ciencia; la formación de una ‘Alianza de la Humanidad’; la relevancia epistemológica del sueño, así como la de lo corporal y su relación armónica con lo espiritual; la demostración de la inmortalidad del alma, la vertiente práctica de la ciencia; etc.”

Uno de los principales temas de las habilitaciones es la concepción sistemática de la ciencia, ya perfilada por Fichte (“Doctrina de la ciencia”) a partir de ideas de Kant y Reinhold. Esta idea de la ciencia como un sistema del saber orienta el desarrollo de las habilitaciones. El sistema lo conforma el “organismo” de las distintas ciencias parciales, a las que Krause denomina “disciplinas” o “doctrinas”, que han de estar fundamentadas en una evidencia objetiva, es decir basadas en la razón, que apunte la evidencia subjetiva donde ésta sea acertada y la sustituya donde sea errónea. Para ello Krause necesita de un conocimiento superior a partir del cual deduzca estos principios parciales: el principio de la ciencia o “principio absoluto”.

Así pues, encontrar el principio adecuado de la ciencia es el problema más importante ante el que se enfrenta Krause, y solucionarlo le exige resolver uno previo para no caer en el dogmatismo y en posiciones precríticas: mediante qué vía se encuentra y determina este principio. Para ello es preciso una introducción a la filosofía que justifique el principio. El resultado de sus indagaciones es que el Yo puede ser considerado el “principio subjetivo del saber”, o expresado de otro modo, el “principio de la crítica”. La crítica que debe introducir a la filosofía y justificar su principio, debido a su método, la denomina Krause “parte analítica”, mientras que el desarrollo científico que tiene lugar a partir del principio de la ciencia corresponde a la “parte sintética”. La relación entre “Analítica” y “Sintética” se modificará a lo largo de la vida del filósofo, tal como se perfila en los textos de las habilitaciones: en Berlín la “Analítica” es concebida como una vía pedagógica y la división se debe a razones propedéuticas, mientras que en Gotinga se considera como una parte interna y esencial al sistema.

El Estudio Preliminar concluye con un epígrafe dedicado a “Dios como principio panenteísta del sistema”, ya que la evolución en torno al principio del sistema discurre paralela a la de la concepción krausiana de la divinidad y del “Panenteísmo”. Así, en la habilitación en la Universidad de Jena hay una total ausencia de alusiones a Dios, ya que por aquel entonces considera que el mundo es el principio del sistema, aunque alguno de sus rasgos eran propiedades atribuidas clásicamente a la divinidad, como la infinitud y la absolutez. De esta manera, Krause adopta una postura panteísta de carácter cosmista que asemeja a Dios con un conjunto de cosas que conforman, en cuanto unidad armónica, un universo o mundo. Krause, consciente de la proximidad de su filosofía al panteísmo, y con el fin de eludir sus peligros y evitar sus posibles críticas, comenzará a articular el “Panenteísmo”, sustituyendo en 1806 “mundo” por “Dios” como principio del sistema. Esto aparece reflejado en la habilitación en la Universidad de Berlín, cuando utiliza la voz “sustancia” para denotar la unidad absoluta, es decir, a Dios. La tercera habilitación supone y confirma esta concepción panenteísta, pero Krause tampoco se detiene en desarrollarla.

Al Estudio Preliminar le sigue el texto traducido de las tres habilitaciones, de unas noventa páginas en su conjunto, cuya lectura ha sido facilitada por el anterior y es acompañada de un acervo de anotaciones al texto que aclaran posibles confusiones al lector.

El libro se cierra con un cuidadoso listado de la bibliografía citada y utilizada para el desarrollo de este trabajo de investigación, que invitamos desde estas páginas a leer por las mismas razones por las que el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería se decidió a publicar las tres habilitaciones de Krause,

aunque nos parece imprescindible acompañarlo de la lectura del libro de E. M. Ureña: *Krause, educador de la Humanidad. Una Biografía*, publicado en 1991 por este mismo Instituto.

M.<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán

**JIMÉNEZ, A.:** *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación Provincial de Badajoz, 1996. pp. 322.

Muchos empeños han coincidido, durante estas últimas décadas, en escudriñar el significado de aquella filosofía importada de tierras frías y nacida de la mente de un alemán, contemporáneo de Hegel, que desde la tradición didáctica del XVII pretendió ser un educador de la humanidad, como le ha calificado el profesor Ureña, autor de su biografía.

Estos esfuerzos han buscado protagonistas y doctrina, biografías y pensamiento teórico, arcanos donde desentrañar las “razones” de que se asentara sobre una filosofía racionalista el intento de modernización de la cultura española llevado a cabo hacia la mitad del siglo XIX. Mucho ha sido ya dicho al respecto y el descubrimiento de estos antepasados, iniciadores de reformas y víctimas de sus insuficiencias pero, también, de las resistencias que provocaron, constituye una pista imprescindible en el conocimiento de nuestro pasado filosófico y cultural.

Antonio Jiménez, profesor de Historia de la Filosofía Española de la Universidad Complutense de Madrid, se atrevió hace ya bastantes años con la figura de un paisano suyo: Urbano González Serrano. Con él ha establecido una relación circular sin la cual no se acabaría de entender este libro hecho desde el rigor, propio de un historiador, pero también desde el afecto del alumno que descubre en los utensilios pedagógicos de la escuela de la Fundación Concha, donde aprendió sus primeras letras, un hilo de poesía y vida que le lleva, irremediadamente, historia arriba, hacia el autor cuyos libros se amparaban en las vitrinas que tantos años había contemplado. El interés por la tradición grande se ve arropado, así, con el interés chico por completar el perfil intelectual y humano de esta “figura sumamente interesante entre todas las que se acercaron a la psicología desde la filosofía en el último tercio del siglo XIX”, como ha dicho Helio Carpintero, y que gracias a este estudio sabemos mejor qué lugar ocupa en nuestro cielo filosófico y científico.

Fue González Serrano, ante todo, un filósofo, discípulo de Salmerón y catedrático de Instituto por vocación, que hizo de la enseñanza su particular centro de interés y lo fue rodeando de círculos concéntricos con todo aquello que le era necesario para completarlo. Más aún, esta forma de instalación explica su aversión por los encasillamientos: “ningún ismo caracteriza al pensamiento”, llegó a decir, al tiempo que se resistía a ser considerado krausista y, como señala el profesor Jiménez, no perteneció formalmente a la ILE a pesar de su amistad y proximidad con los institucionistas.

Los sucesivos capítulos del libro siguen la pista de esos círculos con dos referencias especiales al interés por la Moral (cap. V) y la Psicología (cap. VII); y otros dos, casi a la misma altura en cuanto a su importancia: la atención a la Lógica (cap. VI) y, más aún, a la Sociología y la Historia de la Filosofía (cap. VIII).

En los dos primeros se aprecian las especiales condiciones que acompañan la aproximación de un racionalista al ámbito de la moral cuando no se renuncia a que la razón sea una fuente de conocimiento pero

tampoco a que lo sea la experiencia. ¿Cómo hacer posible una ética formal y material? ¿Cómo conseguir que el deber no renuncie a los deberes concretos? Los pasos de la pugna interna que, en su pensamiento, lleva a cabo González Serrano, por articular la tradición metafísica y el realismo español de orientación cervantina con la razón crítica kantiana, queda claramente expuesta en este capítulo. Sentido y fundamento, conciencia y mundo, espíritu y cuerpo, he ahí los pares que deben equipararse en dignidad para la construcción de una moral individual y social. Corregía así nuestro tradicional intelectualismo académico de raíz escolástica con la atención a las aportaciones de las ciencias naturales pero, no menos, a una cultura realista que discurría a través de las páginas literarias. El afán por ofrecer una moral social, una compenetración entre Moral y Derecho, adecuada a la sociedad española parece claro en el temprano interés de González Serrano. En este sentido, el estudio de las fuentes que ofrece Jiménez sirve para desvelar claves de por qué las fuentes krausistas, Ahrens en este caso, y cómo operan en relación con “el derecho vigente en España” (señala Antonio Jiménez que los autores españoles constituyen el 38% del total).

Así pues, que González Serrano abordara los problemas de la Psicología desde la superación del tradicional dualismo pero sin las renunciaciones que, en su opinión, exigía el positivismo, entraba dentro de un planteamiento coherente. Sin duda, *La Psicología fisiológica* (1886) “tal vez, la aportación más valiosa a la psicología española decimonónica” (p. 231), aun dentro de las limitaciones que un autor de formación filosófica puede ofrecer en el campo experimental, supuso una corrección del dualismo y del espiritualismo para aproximarse a un monismo matizado o de integración. La denominación “paralelismo psicofísico” parece la más exacta porque aún atención a los métodos positivos pero sin negar el valor de la especulación.

Podrá discutirse lo que se quiera de esta concepción desde el punto de vista científico y de sus limitaciones operativas que las tiene -las modas son también cambiantes en este terreno- pero no deja de ser cierto que rindió muy buenos frutos en el campo de la educación y, recuérdese, que esta fue la profesión de nuestro filósofo.

Ahora bien, si el valor conferido a lo religioso explicaba su posición ante la moral y, con seguridad, su equidistancia ante las corrientes modernas de la psicología, es más de resaltar su sensibilidad por la Sociología, que como ciencia ha estado más vinculada al proceso de secularización del saber moderno.

Su *Sociología científica* (1884), que resumía los debates del Ateneo, “ocupa un lugar destacado dentro de los orígenes de la ciencia sociológica en España” (p. 259) para corregir posteriores posiciones según las cuales ésta sería una ciencia de muy reciente cuño en España, vinculada al desarrollo iniciado en los recientes años sesenta. El libro de Antonio Jiménez como los de Laporta, Núñez Encabo o Jerez Mir demuestran que intelectuales vinculados al krausismo de una u otra manera, González Serrano, Sales y Ferré y Posada, figuran por derecho propio, como pioneros, en la historia de esta ciencia en España.

Es verdad que el tratamiento dado a los temas sociológicos no se desvincula, por completo, de la Filosofía de la Historia, su saber matriz. Pero ni esto es exclusivo de esta corriente de antecedentes racionalistas ni la Sociología se reduce al tratamiento estadístico de la realidad. Por otra parte, la apreciación que González Serrano hace de la historia de la filosofía en sus colaboraciones

del Diccionario Hispano-Americano sirve para centrar mejor la cuestión pues nunca cae en tentaciones cerradas en la interpretación del propio devenir.

El perfil de nuestro filósofo se completa en el libro de Antonio Jiménez con unas breves páginas sobre “Cuestiones Pedagógicas”. Breves pero no menos jugosas por los temas que se apuntan, referidos a la necesaria vinculación de la tarea educativa con la historia y las características culturales del país. Se trata de lo que González Serrano llama *pedagogía nacional* que ni se opone al necesario cosmopolitismo y universalidad ni tiene nada que ver con el patriotismo ciego. Más bien creo que refiere a lo que nosotros llamaríamos rechazo de los planteamientos tecnocráticos o metodologistas tanto como de la homogeneización empobrecedora. Mucho podría comentarse sobre la ruptura, tras la guerra civil, de esta orientación que buenos frutos rindió en la primera parte del siglo y de algunos defectos de las recientes reformas educativas.

La atención por señalar las fuentes y el cuidado por mencionar las sucesivas ediciones son detalles que contribuyen a marcar los trazos finos en el conocimiento de un autor y nos muestran la sensibilidad de buen bibliógrafo que es Antonio Jiménez. La claridad y el orden expositivo completan las muchas virtudes del libro, fruto de un largo trabajo de años.

Ha quedado si tratar la tarea de González Serrano como crítico literario, seguramente por razones de espacio, pero hubiera merecido alguna mención puesto que hablamos de algo que está vinculado a lo anterior: a su labor como educador. Y, en este sentido, el arte ocupa al lado de la ciencia y la filosofía un papel relevante creo que para el conjunto de esta generación de los nacidos en los años 40. De hecho, la renovación de la novela se produce simultáneamente a lo comentado sobre la renovación filosófica y científica. En el caso de nuestro catedrático y destacado ateneísta, sus discusiones sobre el arte por el arte o el arte docente, su aprecio por la función del teatro, etc. forman parte del mismo debate acerca del hombre y su instalación en una realidad donde nada le es ajeno.

Los trazos tan nítidos de esta figura más que notable de nuestro pasado filosófico, que Antonio Jiménez realiza, nos permiten apreciar sus méritos personales por atender a los nuevos saberes e incorporarlos sin estridencias a nuestra tradición y, al tiempo, nos dejan ver, cada vez más claramente, la labor de “colchón”, de mediación atemperante que jugó el krausismo, sobre todo en esta versión positivizada del último tercio del XIX. Es la España de los reformadores que con este libro completa un nuevo sitio.

*José Luis Mora*

**LÓPEZÁLVAREZ, J.:** *El krausismo en los escritos de A. Machado y Álvarez, “Demófilo”*. Cádiz: Univ. de Cádiz, 1996. 328 pp.+ CIX pp. de Anexos.

Si es cierto que ya poseemos con bastante precisión el perfil histórico del krausismo español y la nómina casi completa (en parte ya estudiada) de sus representantes filósofos más destacados, tanto a escala nacional como regional, aún quedan por explorar muchos detalles. Y es que, al no haber sido nuestro krausismo una mera escuela filosófica sino un verdadero movimiento intelectual, una amplísima corriente de opinión, su presencia se halla en realidad muy difusa y difundida por la cultura española desde la segunda mitad del siglo pasado a nuestros días. En este sentido, aunque se ha escrito

mucho y bueno, muchísimo es todavía lo que queda por investigar<sup>(1)</sup>.

Se conoce bastante bien el influjo krausista en Derecho, Literatura, Educación, Sociología, Filosofía y Política; pero quedan por explorar otros campos en los que aquella mentalidad hizo acto de presencia, como por ejemplo el periodismo, la historiografía, la economía, las ciencias exactas, fisico-químicas y naturales, etc. Necesitamos seguir calando en la evolución y universo de su influencia hispana, pues el krausismo fue en su momento histórico una interpretación global de la existencia, y no ha dejado de interesarse por ninguna zona de la realidad. Descubrir esas zonas de presencia y su sentido es tarea irrenunciable de la krausología, cuya misión no puede ser otra que corregir y enriquecer la historia de nuestro krausismo.

El libro que presentamos se sitúa precisamente en esta dirección. En él se aborda una cuestión que, a los no versados en la historia del krausismo, pudiera resultarles sorprendente. Pues la imagen que se suele tener todavía por lo general del krausismo es la de una filosofía abstrusa alejada de la vida, expuesta en un lenguaje casi incomprensible, cuyos representantes andan casi siempre metidos en densas brumas de conceptos difícilísimos, buscando lo inalcanzable a través de la pura especulación... Eso, que tiene su fundamento en la propia obra de Krause y en ciertos artículos de Sanz del Río publicados precipitadamente por sus albaceas después de su muerte, no responde a la realidad literaria del krausismo español.

Aquella ha sido una imagen transmitida sobre todo por el joven Menéndez Pelayo, muy interesado entonces por razones que no son del caso en pintar en negro todo lo referente a este movimiento. Imagen posteriormente explotada por algunos con el objeto de desacreditar una corriente pasada de moda. Pero hay que decir que eso que se ha transmitido es, más que imagen, caricatura, y como tal hay que tomarla para poder alcanzar un conocimiento más ajustado de la realidad histórica. Y si bien hoy, gracias a la krausología reciente de varia tendencia, se ha logrado poner las cosas en su sitio, aún pervive con fuerza en amplios sectores la imagen antaño prefabricada.

Pues bien este libro, que aborda un tema desacostumbrado en la órbita krausológica, puede contribuir por sí solo a depurar el lastre de que venimos hablando. Y aunque sólo fuera por este título, ya habría merecido la pena escribirse. Pero es que además, bajo la apariencia de una cuestión tan alejada de la filosofía como el folklore, se nos da toda una enciclopedia filosófica que, sin renunciar a expresarse en lenguaje propio, hunde

---

(1) He aquí, por orden cronológico, algunas obras de tema krausista o afín publicadas en la década de los 90: 1) BARREIRO, X. L.: *Indalecio Armesto*. Filósofo, republicano, masón. Santiago de Compostela: Univ. de Santiago, 1991.- 2) FORNIELES ALCARAZ, J.: *Nicolás Salmerón*. Republicanos e intelectuales a principios de siglo. Almería: Zéjel, 1991.- 3) UREÑA, E. M.: *Krause, educador de la humanidad*. Una biografía. Madrid: UPC, 1991.- 4) OSTO, L.: *Joaquín Sama y Vinagre*. Badajoz: Diput. P. de Badajoz, 1991.- 5) PINEDA NOVO, D.: *Antonio Machado y Álvarez, "Demófilo"*. Madrid: Cinterco, 1991.- 6) RODRÍGUEZ DE LECEA, T.: *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.- 7) UREÑA, E. M.: *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del río y su original alemán*. Textos comparados con una introducción. Madrid: UPC, 1992.- 8) VIENTE HERNÁNDEZ, U.: *D. Rafael M.ª de Labra*. Reformador de la educación nacional. Granada: Univ. de Granada, 1992.- 9) UREÑA, E. M.: *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del río y krausistas alemanes (1844-1869)*. Madrid: UPC, 1993.- 10) LÓPEZ VÁZQUEZ, R.: *A filosofía krausista en Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1994.- 11) MAYOBRE, P.: *O krausismo en Galicia e Portugal*. Sada/A Coruña: Edicións do Castro, 1994.- 12) NÚÑEZ, G.: *Educación literaria*. Nacimiento y crisis del moderno sistema escolar. Almería: Zéjel, 1944.- 13) JIMÉNEZ GARCÍA, A.: *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz: Diput. P. de Badajoz, 1996.

sus raíces en el suelo de una metafísica realista, reivindicadora de una idea integral del ser humano individual y social. Y esa metafísica no es otra que la krausista, a la que se debe, entre otras cosas, la introducción del término “folklore” en nuestro medio. Se trata de una metafísica que, bajada del Olimpo en que parecía estar situada, se presenta aquí animando al estudio de lo popular, prestando atención a las costumbres y tradiciones, pudiendo de esta manera ser mejor comprendida, cuanto más se la ve mezclada en las vivencias humanas y caminar por terrenos menos abstractos.

Así aparece en este libro en que el padre de los poetas Antonio y Manuel Machado, inspirándose en esa metafísica que le dio a conocer Federico de Castro, y bajo la fuerte influencia de la Institución Libre de Enseñanza y de Giner de los Ríos, se lanza a la recopilación y estudio de la literatura popular, persuadido de hallar en ella un “lugar” filosófico de gran interés: el *humus* en que la razón reflexiva se da la mano con la razón espontánea y natural, buscando en su expresión el “alma” del pueblo, su modo más puro y original de pensar, sentir y querer.

En el fondo, lo que late en esta decisión “folklórica” del krausismo es la persuasión de que la filosofía no es un quehacer intelectual alejado de la experiencia humana común, ni una tarea superestructural dedicada a inventar problemas para juego exclusivo de selectos capaces. El krausismo, al alentar los estudios folklóricos, estaba proclamando que la filosofía es cosa de la vida; nace en su órbita, a ella sirve y de ella se alimenta; que la reflexión que se aleja de la vida como de su fuente, corre el riesgo de la desvitalización; que el pensamiento que no nace de la vivencia del ser, de la cercanía de lo real, cae en el vacío inútil de los discursos sin sentido, que sólo sirve a intereses de encargo. En el fondo, el pensamiento de que no hay corte onto-noético entre lo popular y académico.

La filosofía, venía a decir el krausismo, no es cuestión de mera razón o entendimiento, ni ha de nacer tan solo de la conciencia individual, aislada, sino del hombre social e íntegro, cuyo “espíritu”, cuyo interior, queda expuesto mejor que nada en el folklore, depósito de sus ideas, intuiciones y sentimientos. Por eso no puede concebirse filosofía viva más que naciendo de él como de su venero. Por eso queda implícita la afirmación de que sólo puede haber filosofía auténtica pegada al pueblo, nacida de él, de su experiencia. Por eso es pensable la existencia de filosofías nacionales y su importancia pedagógica y social, regeneradora. Los instintos, la espontaneidad, el sentido común, la imaginación, la sensibilidad, la emotividad, han de entrar así junto con la reflexión, en la constitución de la filosofía. Vida y pensamiento se han de dar, pues, en interrelación dinámica y evolutiva<sup>(2)</sup>.

---

(2) Un primerizo texto de Sanz del Río puede ayudar a comprender la profunda raíz krausista y significado filosófico que latía en el intento de “Demófilo”. Decía así el fundador del krausismo español: “La consideración general que precede a estas lecciones nos mostró que la filosofía, es parte, aunque la principal de la ciencia, pero no la ciencia toda; y que es parte, aunque principal de la vida, pero no la vida toda, como la realización en el tiempo de todo nuestro ser. En la historia de la filosofía quiere esto decir, que la filosofía en las renovaciones y renacimientos frecuentes que sufre, como todo lo humano, debe tomar en la ciencia y en la vida misma nuevos puntos de partida, nuevas más rectas indicaciones y el sentido más lleno y vivo con que se reanima cada vez para su ulterior progreso y edificación. Esto es; que en el fondo inagotable de los presentimientos humanos, en las verdades inmediatas del sentido común, debe arraigar en último término la filosofía, si no para hallar en ellas la forma y carácter que les es peculiar y a que no alcanza la sana razón sola, para recoger algunas verdades de contenido, a que aquélla debe mirar y con que debe concertar su obra, y entonces y así obrando puede también la filosofía, como la razón sistematizada, rehacer sobre el presentimiento común y aun ayudarle a aclararse él mismo y entenderse” (J. Sanz del Río, *Sócrates*, “La Revista Universitaria”, Madrid, I [22-5-1856] 5-6, n.º 10).

El autor del libro, Juan López Álvarez, profesor de filosofía en la Universidad de Cádiz, ya había abordado antes la cuestión del folklore español, defendiendo la misma idea: que los estudios folklóricos fueron iniciados y estimulados entre nosotros bajo la pura influencia del krausismo<sup>(3)</sup>. No hay, pues, que esperar a la etapa positivista de “Demófilo” (1879ss) para decir que, efectivamente, ya hay estudios dignos de ese nombre sobre el folklore. Diez años antes, en plena etapa krausista, inicia esta actividad en la “Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla” (1869ss.), publicando artículos, cuentos populares y una primera antología flamenca verdaderamente notables. Sale así al paso el autor de cierta historiografía reciente que, siendo meritoria por otros conceptos, no da suficiente relieve a esa importante etapa inicial del folklorismo español influido por el racionalismo armónico (Cfr. pp. 28-29).

Esta deficiencia traía consigo dos resultados igualmente negativos para una mejor comprensión de nuestra historia filosófica contemporánea: 1.º) Mantener en la oscuridad la importancia filosófica de la literatura popular; y 2.º) Desconocer el papel que en ese descubrimiento tuvo el krausismo entre nosotros. Pues bien, este libro llama precisamente la atención sobre ambos aspectos, echando mano de una rica selección de textos y de una interesante correspondencia inédita entre “Demófilo” y Hugo Schuchardt (pp. III-XVIII de los Anexos). El autor hace aquí con gran lujo de detalles la historia externa e interna de los orígenes del folklorismo español, siguiendo de cerca la vida, obra y pensamiento de quien es considerado por los especialistas como su fundador entre nosotros: Antonio Machado y Álvarez. Juan López ha enriquecido así la historiografía folklórica española sumándole su etapa krausista, esencial para entender no sólo los orígenes históricos de aquél, sino para comprender sin más la relación filosofía-cultura popular-literatura; una relación que tanto juego ha dado en la reflexión filosófica hispánica contemporánea<sup>(4)</sup>.

Sólo quien conociera bien ambas dimensiones -la filosofía krausista y el folklore- podía llevar a cabo un análisis tan minucioso. Con conocimiento y método, apoyándose en materiales de primera mano, con una humildad intelectual que le honra, Juan López ha entregado al hispanismo filosófico una obra utilísima, ofreciéndole reflexión sobre lo que deba entenderse en verdad por folklore y los métodos para ser reconocido y estudiado, y por qué es lícito tomarlo como objeto de interés filosófico. El autor da pistas, insinúa caminos hermenéuticos, trae a colación numerosos textos a través de los cuales es posible recomponer la enciclopedia filosófica del krausismo. Quizás aquí no se sacan todas las consecuencias al respecto, pero hay que decir en su descargo que no ha sido ése el propósito principal de la obra, sino revisar lo hecho en este orden y suscitar una amplia discusión.

En los seis capítulos del libro, escrito en estilo llano y a veces hasta familiar, queda

---

(3) Juan LÓPEZ ÁLVAREZ: *Federico de Castro y Fernández (1834-1903), filósofo e historiador de la filosofía*. Cádiz: Univ. de Cádiz, 1984.- Id.: *La Sociedad del Folklore Provincial Gaditano*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz, 1990.- Id.: *Cuentos y leyendas populares*. Sevilla: Guadalmena, 1991.

(4) Por sólo nombrar a los más recientes, piénsese, por ejemplo, en los análisis de Pedro Cerezo sobre Antonio Machado y Unamuno, los de José Luis Abellán sobre Machado, o los de Leopoldo Zea sobre la “barbarie”. Cfr. sobre este último: ROIG, A. A.: “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana”, en HEREDIA, A. (Ed.): *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: Visión filosófica*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1995, pp. 395-398.

bien claro, a vueltas de la unidad esencial de las dos etapas de la obra de “Demófilo” (la krausista y la positivista), que la búsqueda del *spiritus intus* del pueblo español, de su intrahistoria, fue el objetivo principal que se propuso descubrir en el folklore, viendo en él la síntesis primaria de la totalidad experiencial de la vida humana situada en nuestro suelo. De ahí que ese fondo sea concebido como principio y condición de autenticidad, como punto de referencia permanente de la regeneración de los individuos y de los pueblos hispánicos peninsulares. Idea que entronca con la aspiración de unir en la enseñanza el pasado y el presente filosófico español, una de las aspiraciones que recorre nuestro siglo XIX, y no sólo por el lado llamémosle tradicional sino progresista: Llorens y Barba, Gabino Tejado, Martín Mateos, Laverde, Sanz del Río, Menéndez Pelayo, Federico de Castro... El concepto de intrahistoria, tan tematizado después por Unamuno, está incoado ya en estos planteamientos.

El libro resulta, pues, muy útil para contemplar desde otra perspectiva la polémica de la ciencia española, y hace comprensible el deseo que se tuvo entonces de conectar con lo mejor de nuestra tradición. La filosofía que no parta de ese fondo o es imitación o abstracción, pero no nacional. Está aquí planteada de alguna manera la diferencia entre historia interna y externa de la filosofía, siendo esta última la que se queda en la mera forma del discurso filosófico, rompiendo aquélla con la exclusividad de un concepto dado, hecho de encargo, sin base más que en el poder de abstracción; útil como herramienta y método, necesaria para el diálogo y el análisis, pero incapaz por sí sola de fecundar y regenerar la inteligencia del cuerpo social, por falta de “sintonía” con la vida del pueblo. En la dialéctica de lo interno y lo externo lo importante es lo primero. Es lo que en última instancia defendió “Demófilo” toda su vida, aunque con más fuerza en la primera etapa que en la segunda, guardando en ésta mayor equilibrio al respecto<sup>(5)</sup>.

Finalmente, puesto que el libro es público, pública debe ser la corrección de lo que el crítico considera errores y deficiencias. Lo haré esquemáticamente fijándome en algunas cuestiones muy concretas y precisas: a) Al citar la célebre frase de Masson de Morvilliers por fuente de segunda mano (p. 98),

---

(5) Curiosamente, el “Demófilo” progresista coincide en su etapa positivista más con el planteamiento tradicional de un Gabino Tejado que con el del krausismo histórico-idealista. La valoración equilibrada del fondo y la forma de la literatura o folklore, expresamente defendida por “Demófilo” a partir sobre todo de 1880, ya había sido expuesta por Tejado en 1853. Merece la pena traer el texto de éste: “En la literatura de un pueblo -escribía en dicho año- hay que considerar su fondo y su forma. Su fondo le constituyen las ideas y los afectos que en aquel pueblo ha engendrado el desenvolvimiento de su civilización propia; por consiguiente, su religión propia, su filosofía propia, su forma propia de gobierno, su origen histórico, las vicisitudes que son asunto de su historia propia y nacional. Esto constituye el fondo de una literatura. Su forma, como todas las formas, es más contingente, pues se compone de elementos tan variables como son la lengua, los caprichos de la moda, los métodos de enseñanza y otra porción de circunstancias externas, que en nuestra civilización actual, compleja e indeterminada como es, se suceden con una rapidez asombrosa.

“Como quiera que lo que llamo el fondo de una literatura dada, es más importante, menos contingente que su forma, no pretendo con esto decir que la forma sea indiferente; pues pienso, por el contrario, que en materia de artes, el fondo y la forma son principios coexistentes y elementales de una misma sustancia, indivisibles en la realidad, si bien en el orden meramente especulativo pueden ser considerados como diferentes...” (G. Tejado, *Ensayo crítico sobre algunas épocas de la literatura española*. “Revista Española de Ambos Mundos”, Madrid, t. I [1853] 282).

contribuye a mantener el error tan extendido entre nosotros de achicar el tiempo que según ese autor “España no hizo nada por Europa”. En el texto original de la Enciclopedia Metódica se dice *diez* siglos, y no seis <sup>(6)</sup>. b) Tomar el *Ideal* como fuente exclusiva para conocer la filosofía krausista es insuficiente. Hubiera sido más correcto apoyarse en la *Analítica* por ser obra teórica más importante, y donde la concepción krausista de la ciencia está mejor cimentada (p. 117 *passim*). El autor no ha explotado esta obra cuanto hubiera sido necesario (p. 126 *passim*). c) El texto que se ofrece como de Canalejas (pp. 205 y 256) no es de él sino de Sanz del Río, según propia confesión de aquél <sup>(7)</sup>. d) Es de todo punto exagerada la afirmación de que Sanz del Río y la mayoría de los krausistas eran masones. Lo que se sabe a la hora presente es más bien lo contrario. Por eso, una afirmación así necesita perentoriamente, para ser creíble, una fundamentación crítica y documental (p. 209).

Estas pequeñas lagunas no empañan los grandes méritos del libro que, al margen de su valiosa aportación historiográfica, evidente y reconocida, pone sobre el tapete de la actualidad uno de los temas palpitantes que recorren a su modo las distintas escuelas de nuestro XIX; una de las cuestiones que más punzan a toda conciencia filosófica sensible, ayer y hoy: el deseo de ejercer la filosofía en autenticidad, la necesidad de arrimarla a los sentires del pueblo, pero no ciegamente ni con demagogia, sino con la brújula de una buena filosofía “servicial”... La gran tarea siempre abierta..., siempre pendiente... La gran lección que, en síntesis, a propósito de la relación entre folklore y filosofía, se desprende de estas páginas.

Antonio Heredia

**BERNAL MUÑOZ, J.L.:** *¿Inventión o realidad? La generación española de 1898*. Preliminar de Pío Caro Baroja. Pre-Textos, Valencia, 1996, 167 págs.

No es éste un libro de ocasión surgido al calor de los fastos del centenario con que nos amenazan todas las instituciones tanto públicas como privadas, sino -como muy bien dice Pío Caro Baroja en la nota introductoria- una obra trabajada durante años que ahora ve la luz. Desde hace ya varias décadas de ha puesto en cuestión la existencia de la generación del 98, por ello el autor ha titulado su trabajo bajo el interrogante de invento o realidad, aunque está plenamente convencido de su existencia con toda una serie de características específicas y determinantes que la configuran como grupo generacional. Si bien yo me siento más cercano a las tesis de Ricardo Gullón y de J.R. Jiménez, para quienes la generación del 98 es una manifestación parcial del movimiento modernista, no por ello desvirtúo ni difumino

---

(6) Cfr. voz “Espagne” en la *Encyclopédie Méthodique. Géographie*. Tome premier, pars 2. Paris (chez Panckoucke)/Madrid (chez Jacques Thévin, Libraire), 1783, p. 565.- El error se transmite, como digo, por apoyarse en fuentes de segunda mano. En este caso se ha utilizado la antología elaborada por Ernesto y García Camarero: *La polémica de la ciencia española*. Madrid: Alianza, 1970, p. 52. En la misma fuente se apoya también L. Robles en su artículo: “¿Qué debe Europa a la filosofía española? Repercusión de la Revolución francesa en el pensamiento filosófico español”, en M.ª Xosé Agra Romero y otros (Coords.): *Simposio sobre el pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*. Santiago de Compostela: Univ. de Santiago, 1992, p. 64.

(7) Lo que hace Canalejas es, como él mismo dice, “transcribir los principios y definiciones del racionalismo armónico que Sanz del Río formuló” (F. de P. Canalejas: *Estudios críticos de Filosofía, Política y Literatura*. Madrid: Carlos Bailly-Baillière, 1872, p. 150).

la importancia de los noventayochistas y, alejado de cualquier radicalismo extremo, pienso que pueden compaginarse ambas concepciones en la línea de lo que el propio J.L. Bernal señala cuando dice “que no faltan argumentos para considerar la generación del 98 como una manifestación del fenómeno modernista, a condición de que previamente demos una definición conveniente de lo que es el modernismo. Pero no es menos cierto que, independientemente del modernismo, y aplicando con rigor el método y las definiciones del concepto *generación*, se puede llegar a demostrar que existió la generación española de 1898” (pp. 21-22).

Planteado el tema desde esta perspectiva, la obra se divide en dos partes bien diferenciadas. La primera contiene un estudio muy interesante sobre el método histórico de las generaciones; historiadores, filósofos y sociólogos han contribuido a configurar el concepto de generación y aquí se nos ofrecen análisis pormenorizados de los planteamientos de Dilthey, Petersen, Pinder, Ortega, Marías, Laín, Mannheim, Lafuente Ferrari o Huizinga. En la segunda parte de la obra se aplica el método histórico de las generaciones a la generación del 98, tomando como base principalmente los análisis de Ortega y Julius Petersen, sobre todo de este último a partir del desarrollo de los ocho factores que forman la generación: herencia, fecha de nacimiento, elementos educativos, comunidad personal, experiencias de la generación, el guía, el lenguaje de la generación y el anquilosamiento de la vieja generación. Aplicados con rigor y objetividad, estos ocho factores demuestran la existencia de la generación del 98 con sus componentes, sus cronologías y sus señas de identidad. Una generación, en suma, a la que pertenecen por derecho propio Unamuno, Baroja, Azorín y Maeztu, pero de la que hay que excluir a Valle-Inclán, Machado y Benavente porque la homogeneidad del grupo “no se encuentra en el estilo, que puede ser incluso opuesto, sino en sus posiciones de partida ante el problema de España, su talante regeneracionista, y sus reflexiones, que tuvieron como objeto omnipresente el alma de su querida España” (p. 97).

Antonio Jiménez García

**MORÓN ARROYO, C.:** *El “alma de España”. Cien años de inseguridad*. Oviedo, Ediciones Nobel, 1996: 308 págs.

El libro que nos complacemos en reseñar lleva una solapa que dice: *La generación del 98 en su contexto europeo y su presencia en la España del siglo XX*. Aunque parezca mentira, entre tantos estudios como existen sobre la generación del 98, o no existe, o al menos yo no conozco entre los más difundidos, ninguno en el que se vea la relación de nuestros escritores con el ambiente intelectual de la Europa de su tiempo. Esa filiación demostraría el grado de europeísmo de quienes propusieron la europeización como cura de nuestros males. Morón describe ese ambiente europeo y decide que es la “etnopsicología” o *Völkerpsychologie*, doctrina a la que se dedica el capítulo IV, el más denso de toda la obra. Algunos estudiosos habían mencionado de pasada la noción de “*Volksgeist*” como horizonte del popularismo con reminiscencias románticas que aparece en los escritores del 98, pero nadie había precisado más. Para Morón no se trata del concepto vulgarizado y por tanto impreciso de “*Volksgeist*” sino de la etnopsicología, ciencia que pretendía describir la cultura o expresión del espíritu de un pueblo, desde su tradición histórica como tal pueblo. Esta tradición se fundaba, por de pronto, en la idea de “raza”,

concepto muy vago, pero que privilegiaba el origen biológico y acabó en el racismo que todos conocemos. El concepto de “alma nacional” funda la sociología que reflejan los escritores del 98. Como el concepto no es más que una metáfora, su imprecisión condiciona la visión de España de aquellos escritores y explica la vaguedad de sus ideas y actitudes. Pero sobre todo aclara una paradoja: ellos proponen la europeización y al mismo tiempo son profundamente castizos. Esta paradoja se explica porque su casticismo no era sino reflejo de parecidos movimientos en Europa. El nacionalismo era entonces doctrina universal; de ahí el forcejeo y aparentes contradicciones entre la actitud simultáneamente castiza y “modernista” de la generación estudiada.

Ahora se pronuncian algunas voces audaces contra la noción misma de generación del 98, como categoría con virtualidad para construir la historia del pensamiento y literatura españoles. Morón emplea el concepto sin entrar en discusión. En sus pioneros estudios sobre Ortega y Gasset (1968) había desvelado el origen biológico del concepto en el Ortega de los años veinte, y el tránsito del mismo Ortega a una idea más existencial a partir de su lectura de Heidegger, que tan honda influencia ejerció sobre él. En este libro en concreto, la generación del 98 es la estructura de la vida intelectual española entre 1890 y 1910, desde el momento en que comienza a escribir Unamuno, el más viejo de los noventa y ochistas, hasta que Ortega da el golpe de gracia a la noción de “alma” colectiva. No les dio unidad la guerra con los Estados Unidos, pero la derrota en esa guerra se convirtió en el símbolo de la decadencia que aquellos escritores criticaban desde algunos años antes. Uno de los rasgos más originales del libro es que junto a los escritores tradicionalmente incluidos en la lista de la generación, se estudian otros muchos olvidados o casi olvidados, y se estudian los esfuerzos prácticos de regeneración visibles en todos los sectores de la vida española desde la Restauración: liberal, socialista y católico. En general, esta obra es un esfuerzo de síntesis, apoyada en los libros y autores “canónicos” y en otros que constelaron a los famosos y constituyen el mejor contexto para entenderlos. En la bibliografía se citan varios trabajos con títulos como *El alma de España*, *Psicología del pueblo español*, *Psicología del pueblo valenciano*, etc. Incluso autores tan populares como Costa, cuya obra no es fácilmente accesible, han sido analizados en la obra de Morón. De gran interés resulta el análisis del libro *Problemas de España*, de D. Santiago Alba, extenso prólogo a su traducción española de Edmond Demolins *En qué consiste la superioridad de los anglosajones* (1897). En este prólogo el gran político “monárquico de razón” (M. García Venero), da lo que quizá fue la clave de toda vertebración que todavía parece aquejarnos: al comenzar el siglo XX la cifra oficial de analfabetismo se acercaba al 60% de españoles. Para Alba esto lo explicaba todo: “la escuela yanqui, racional, humana, floreciente, es la que ha vencido a la escuela de España, primitiva, rutinaria y pobre” (p. 62).

Para mi gusto uno de los capítulos más bellos del libro que estoy reseñando, es el tercero: Popularismo. Unamuno había dado su fórmula de regeneración en 1895: “Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo”. De hecho, el lema explica la portada: el pueblo de Pastrana (Guadalajara) enmarcado en el mapa de la península ibérica y circundado de las estrellas de Europa. Pero ¿qué significaba pueblo?. El capítulo va desgranando distintas ideas y realizaciones artísticas del popularismo, desde la

intrahistoria de Unamuno, la idea más amplia de D. Ramón Menéndez Pidal, el género chico, el popularismo poético de Machado (que logra cimas originales en Lorca y Alberti), hasta el de los poetas sociales y Miguel Delibes. Pero, teniendo mucho mérito el despliegue de las variantes históricas, Morón no se queda en ellas, sino que brinda una definición propia de lo popular en sentido sociológico y literario (pp. 104-105).

He dicho antes, siempre fundado en las tesis de este libro, que el golpe de gracia a la etnopsicología lo da Ortega, y en paralelo con él otros intelectuales de su generación: D'Ors desde su casticismo universalista, Juan Ramón Jiménez desde una poesía lejana de toda referencia al terruño -Juan Ramón se ofendió de que Machado escribiera el romance *Las tierras de Alvar González* y mucho más de que se lo dedicase a él- y Pérez de Ayala, demoliendo toda huella de nostalgia asturianista, si alguna quedaba en los grandes escritores asturianos Clarín y Palacio Valdés. Ortega se enfrentó con todos y cada uno de los escritores del 98 (excepto Benavente, si le introducimos en la lista), sobre todo con Unamuno. Pues bien, el centro de la polémica fue la vaga noción de alma nacional con su secuela de vaguedad para la idea y el ideal de europeización. "Europa igual ciencia", dice Ortega. Con esta definición imponía su idea neokantiana de cultura como directriz de toda posible regeneración. En este libro se da un admirable esquema del diálogo de Ortega con la generación del 98 y en especial con Unamuno (Cap. V).

Para mí, dedicado a la investigación sobre el fenómeno de aprender y de los secretos que comporta, por supuesto el contenido, pero sobre todo la manera de exponer ese contenido de modo que los estudiantes lo puedan aprender con la mayor facilidad, el libro resulta un ejemplo de lo que puede ser una exposición ideal en humanidades. Consta de nueve capítulos y ya el título de cada uno condensa el contenido en una palabra clave: europeización, regeneración, popularismo, etc. Cada capítulo está subdividido en secciones con sendos títulos que forman un mapa conceptual de los diferentes aspectos del tema tratado. El capítulo VI, por ejemplo, se titula *Las dos Españas*. Todos hemos recibido este sintagma ya contaminado por las escisiones de la guerra civil. Aquí no se olvida ese significado (se recuerdan los contrastes España-Anti-España, vencedores y vencidos), pero se asiste al nacimiento de la expresión y se describen los tentáculos del sintagma antes de que se asociara con la guerra civil. En un juego entre la teoría y la historia, aparecen la oposición entre sociedad y Estado; la "España oficial frente a la España vital", y la España fuera de Machado ("Aquella España que pasó y no ha sido") frente a la nueva que el poeta veía nacer: "España de la rabia y de la idea". Morón evoca ese verso en la página 226, recordando la España que alumbraron el rey Juan Carlos I y Adolfo Suárez: "La España del cincel, la movida y el ordenador; España de la idea, pero ya sin rabia". Siguiendo la historia de los conceptos, no se olvida nunca que son conceptos y en algún momento hay que tratar de definir su núcleo en sentido teórico.

Los últimos capítulos son posturas personales del autor en torno a nuestra situación. En el capítulo VIII se describe la inseguridad sobre la actual idea y dirección de Europa, nacionalismos disgregadores y capitalismo salvaje. El resultado es que en un país donde se goza de un alto bienestar, libertad y seguridad, se sufre al mismo tiempo de miedo, estrés y la permanente inseguridad cultural. En ese capítulo se da una definición de felicidad, precisa como la de un discípulo de Aristóteles, pero que me parece

iluminadora: la felicidad es “equilibrio, alegría y esperanza, dentro de una sociedad justa”. Sentirse en su sitio, celebrar cada instante, y trabajar para que la vida tenga sentido. Y todo ello, en una sociedad que ofrezca a todos sus miembros la oportunidad de realizarse en plenitud. Decantación de toda una antropología y de una postura ante la vida.

El último capítulo se titula *Los temas de nuestro tiempo*, que para Morón son cuatro: claridad, razón histórica, ecofilia y fraternidad. En la sección sobre *Claridad* se pregunta con método analítico qué validez pueden tener los juicios sobre un sujeto colectivo como “España” o “el español”. Hoy el problema del “alma nacional” es de lógica y de historia: de razón histórica. Porque se podría decir: si de hecho podemos hablar del alemán o el español, no estará de moda hablar del “alma”, pero cualquier otro concepto dirá lo mismo. Morón no lo cree así. “Alma” connotaba raza, ángulo facial, Rh, pasado, determinismo. En cambio, desde el existencialismo la identidad colectiva se define por el proyecto que funda la convivencia. Es la idea que subyace a la concepción de la historia en Ortega, Castro, Laín y Marías. En esta línea se sitúa este libro, fruto de larga investigación y sencillo como un manual; quizá el manual del maestro que ha dedicado su vida a la vocación de aprender. Al acercarse el centenario del 98 creemos que será de obligada referencia, pero es mucho más que un libro de ocasión: aporta material desconocido, es historia y filosofía propia, y todo ello expuesto en el estilo sencillo que se conquista después de mucho esfuerzo de escribir. Se trata de una magnífica síntesis del pensamiento del siglo XX en torno al tema de España.

Fermín M.<sup>a</sup> González García

**UNAMUNO, M. de:** *Prensa de juventud*. Madrid. Compañía Literaria, 1995. Edición a cargo de Elías Amézaga.

La publicación de escritos de Unamuno no incluidos en sus obras completas es una verdadera necesidad, y a que esas mal llamadas obras completas son de lo más deficiente, sobre todo en lo que respecta a sus escritos políticos y a su etapa juvenil. Por ello hay que saludar efusivamente la recuperación de escritos suyos hasta hoy olvidados. En tal sentido, la recuperación que nos ofrece Elías Amézaga en el presente libro constituye motivo de satisfacción. Nada menos que 99 trabajos incluye *Prensa de juventud*, correspondientes a un período tan poco explorado y desconocido como es el que va desde 1879, fecha de su primer artículo, hasta 1890. Se trata, pues, de un enriquecimiento de primer orden, de una aportación inapreciable de cara a una futura (¿para cuándo?) edición de obras completas de Unamuno.

Ateniéndonos ahora a los escritos mismos, de lo que no cabe duda es de que son una excelente aportación para conocer al Unamuno que menos conocemos, al joven de sus años de Bilbao, de estudiante en Madrid y concursante en varias oposiciones a plaza de profesor, sobre todo a profesor universitario. Dicho esto, que pretende resaltar lo mucho que hay que recuperar de Unamuno y lo estimulante que resulta el que haya investigadores que dediquen a ello su tiempo, tengo que manifestar mi sorpresa por la forma en que se nos presenta este conjunto de artículos.

Elías Amézaga escribe en la desconcertante “Advertencia Editorial” con la que se abre el libro: “Nuestra edición reproduce los artículos de don Miguel de Unamuno publicados en El Noticiero Bilbaíno, entre los años 1879 y 1890, respetando estrictamente

la ortografía y sintaxis de la época. Comprende esta edición aquellos artículos de don Miguel, de los que hay constancia, y a sea porque los grandes especialistas han dado fe de su autoría como aquellos que, firmados con sus iniciales o con su apellido, se subrayan de don Miguel. Don José Antonio Ereño Altuna y don Laureano Robles, dos de los especialistas reconocidos en la investigación unamuniana, dan por de buena ley el seudónimo de los Perus, pero también los seudónimos, como Baserritarbat o Yo, Yo mismo, Manu Ansari<sup>(8)</sup>, Exoristo, etc., han sido ya reconocidos como de don Miguel por los estudiosos.” Ésta es la argumentación de Amézaga, basada como es patente en la autoridad de otros, pero sin que sepamos, al menos, dónde avalan estos autores el que tales seudónimos hayan sido usados por Unamuno. Después de esta “Advertencia Editorial” (p. 8), sigue una “Explicación” no menos desconcertante (pp. 9-14), en la que se dice que “falta el año 1897” de *El Noticiero Bilbaíno*. Pero ¿en qué afecta el año 1897 a esta recopilación si hemos quedado en que sólo recoge artículos hasta 1890? De nuevo insiste aquí en los seudónimos usados por Unamuno, añadiendo ahora varios más, entre ellos “Peru Errotaco cuya identidad avalan los perspicaces investigadores unamunianos, don José Antonio Ereño Altuna y don Laureano Robles”. (p. 12) Aunque desconozco la opinión de estos dos autores al respecto, dudo mucho, precisamente porque los conozco, estén dispuestos a avalar un libro como éste, en el que su autoridad es usada como único justificante, lo que es poco usual en el campo de la investigación.

Elías Amézaga sigue diciendo en esta “explicación”: “No encontré todos los artículos pese a las valiosas ayudas con que conté. Faltan números en el único ejemplar que existe, más de uno arrancado inmisericordemente. Consulté a las instituciones públicas y privadas ya mencionadas y sólo di con números sueltos y únicamente en la Sociedad Bilbaína coleccionaban la HOJA LITERARIA de 1882 a 1887. Y no obstante he logrado reunir medio centenar de artículos.” Amézaga parece suponer aquí que todos los lectores conocen la relación que existe entre *Hoja Literaria* y *El Noticiero Bilbaíno*, y a que no explica nada. Si antes ha dicho que toma los artículos de *El Noticiero Bilbaíno*, no vendría mal explicar a qué viene *Hoja Literaria*, aunque no fuese más que por el hecho de que no todos los lectores son investigadores que conozcan tantas hemerotecas y tantas instituciones públicas y privadas. Pero, además, el lector, que como he hecho yo, cuente los escritos incluidos en el libro, verá que son 99. ¿Cómo dice entonces aquí Amézaga que ha logrado reunir “medio centenar”?

Si todo esto se entiende poco, se entiende menos todavía el criterio que ha usado Amézaga para incluir en este volumen escritos ya publicados en obras completas o en otras ediciones en forma de libro. Pero, sobre todo, se pregunta uno a qué viene referirse con cierto detalle (más de una página, cuando Amézaga apenas dedica unas líneas a otros artículos que destaca) al artículo “La unión constituye la fuerza”, artículo que había sido publicado por José Antonio Ereño Altuna (magnífica edición, por cierto) un año antes, en 1994.

---

(8) José Antonio Ereño Altuna, *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*, Bilbao, 1995, se refiere al seudónimo “Manu Ausari”, no a “Manu Ansari”, como escribe Amézaga. Véase este libro de Ereño Altuna, pp. 7 y 17.

Debido a la falta de justificación, este libro sólo puede quedar como una colección de artículos que Amézaga atribuye a Unamuno, pero sin pruebas suficientes. Me refiero, claro está, a los que no habían sido publicados ya y justificados por otros investigadores ni firmados por Unamuno. Los incluidos aquí con la firma de Unamuno (“¡A la porra!”, “De ortografía”, “Los hombres prácticos”, “Sobre la acentuación de los apellidos vascongados”, “Madrid y Bilbao” y algunos más) no presentan, naturalmente, ningún problema, como tampoco creo que lo ofrezca la firma U. J. (Unamuno y Jugo). Pero la firma J. U. debería ya ser tomada con más precaución. Un artículo firmado con estas iniciales sólo puede ser atribuido a Unamuno si se demuestra que lo ha usado en otros artículos o bien el análisis textual del artículo da argumentos para atribuírselo. Pero Amézaga no ofrece ninguna de ambas cosas, ni prueba de ningún tipo. Simplemente confía en que el lector lo tome como artículo de Unamuno porque Amézaga lo incluye en este libro.

En una palabra, los materiales que ofrece aquí Amézaga no pueden ser recogidos sin más en unas obras completas de Unamuno. Habrá que comprobar antes su autoría y ponerla en evidencia. Con ello no pretendo en absoluto ni afirmar tajantemente que los artículos aquí incluidos con firma seudónima no son de Unamuno, ni que el trabajo de Amézaga no sea el comienzo de una investigación que él mismo puede completar con sólo ofrecer las pruebas de que los artículos son de Unamuno. Pero tal como está el libro es toda una osadía de Amézaga y me atrevería a decir que un fraude a los compradores de una obra que está a la venta como libro de Unamuno, pero que, desde las primeras páginas, hace surgir dudas más que razonables sobre la autoría de varios de los artículos incluidos en él.

De lo que no me cabe la menor duda es de que vale la pena dedicar el tiempo que haga falta al estudio de la relación Unamuno-*El Noticiero Bilbaíno*. Esta relación constituye parte del Unamuno que ni la biografía de Salcedo, ni trabajo ninguno de los conocidos por mí (Ereño Altuna es el autor que ha ofrecido la mejor aproximación, que yo sepa) ha atendido suficientemente hasta ahora. Y sin embargo, es demasiado relevante para conocer la trayectoria de Unamuno el explorar esta producción juvenil. De ahí la importancia, que yo quisiera subrayar especialmente, de recoger lo que Unamuno haya escrito en la prensa de Bilbao. Pero antes de atribuírselo a bote pronto, hay que documentar la atribución. Es por ello que no entro a comentar los artículos mismos incluidos en el libro, algunos de los cuales me parecen preciosos y, si son de Unamuno, interesantísimos para probar las múltiples facetas en que se movía y los múltiples estilos que ensayaba.

*Pedro Ribas*

**CEREZO GALÁN, P.:** *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno.* Madrid, Trotta, 1996.

Los grandes autores suelen ganar terreno con los años, en el sentido de despertar interés entre los lectores y de provocar estudios y monografías sobre su obra. El caso de Unamuno es un ejemplo de ello. Tanto desde la literatura como desde la filosofía y la política, el bilbaíno universal es objeto de estudios y monografías abundantes. Pero, además, dado que Unamuno fue en su trayectoria una figura polémica, muy ligada a los avatares de la vida pública española, que él analizó con pasión, las interpretaciones

de su obra han estado también a menudo teñidas por la pasión y el partidismo.

Éste no es el caso del libro de Cerezo, quien, desde una óptica filosófica y literaria, analiza con amplitud y rigor académico la trayectoria intelectual de Unamuno. No me refiero sólo a la amplitud del texto de Cerezo (861 págs.), sino a que se detiene en la biografía, en los escritos, tanto publicados como inéditos, y en las distintas facetas de la vida y la obra de Unamuno. Gracias precisamente a un uso riguroso de la abundante bibliografía que existe ya sobre Unamuno, Cerezo logra ofrecer una imagen compleja y, a la vez, unitaria del autor español. En adelante, este libro será una referencia indispensable dentro de esa bibliografía sobre Unamuno y, desde el punto de vista filosófico, la más ambiciosa.

La pretensión de abordar la obra de Unamuno en su totalidad, utilizando también inéditos, es una de las virtudes del libro. Como se sabe, las llamadas obras completas de Unamuno son de lo más incompleto, sobre todo en lo que se refiere a los escritos políticos y los de juventud. Aunque Cerezo no muestra especial interés por los escritos políticos, sí cita gran cantidad de los recuperados en los últimos años y, sobre todo, de los inéditos conservados en el Archivo Unamuno.

Una segunda virtud que tiene el libro es el uso de la cronología. En la bibliografía existente sobre Unamuno se ha atendido poco a su enorme evolución intelectual, por lo que es saludable encontrarse aquí con un análisis que sigue cronológicamente esta evolución, que la explica e intenta mostrar su coherencia. Con esto queda ya dicho que, para Cerezo, la obra de Unamuno no es ni un bloque sin fisuras, susceptible de ser analizado sin referencia a una etapa determinada de la producción unamuniana, ni un conglomerado de temas contradictorios. De ambas afirmaciones, sobre todo de la primera, abundan los ejemplos en la bibliografía sobre la obra de don Miguel.

Quizá la mayor virtud del libro reside en el intento de Cerezo de insertar a Unamuno en la filosofía europea. Creo que en ningún estudio anterior Unamuno aparece tan íntimamente ligado a las corrientes de la filosofía europea y americana como ocurre aquí. Constantemente se alude a la presencia de Kant, de Hegel, de Schopenhauer y, aunque de rechazo, también de Nietzsche. Por supuesto, los Rousseau, Pascal, Sénancour, Amiel, Kierkegaard, así como también el pragmatista americano William James o los teólogos protestantes y los modernistas religiosos ocupan un lugar preeminente. Me atrevería a decir que es tal el esfuerzo de Cerezo por ligar Unamuno a corrientes como el idealismo alemán, que queda un tanto en la sombra la deuda de Unamuno con las corrientes de pensamiento de España, como el krausismo, el positivismo, la escolástica. Aunque también hay que reconocer que Cerezo analiza la posible influencia de Balmes con documentación y argumentos tan convincentes como descuidados por la crítica anterior.

Por lo que se refiere a la interpretación que se nos ofrece de la obra de Unamuno, Cerezo parte del corte o giro, hoy ya tan documentado por los estudios sobre el vasco, que supone la crisis de 1897. Según Cerezo, ésta es la “inflexión radical de su pensamiento” (p. 115) y significa el “reconocimiento de la impotencia de la razón para responder al problema del sentido de la vida” (p. 255). Hay, pues, en Unamuno una etapa racionalista, en la que el bilbaíno propugna un “humanismo secular” (también la llama Cerezo “optimismo especulativo”, “progresismo”, “periodo intelectualista”), que se transforma a raíz de la crisis para que

surja, en torno a 1900, el “pensamiento original de Unamuno”.

Desde luego, esta es la primera opción fuerte en la interpretación que ofrece Cerezo, opción que significa que la obra unamuniana anterior a 1900 es sólo preludio, preparación o antesala del Unamuno auténtico u original. En realidad, es la interpretación más extendida, la que considera que el Unamuno de la obra filosófica digna o de peso es la del autor apasionado que conocemos por *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida*, *Niebla*, *La agonía del cristianismo*, *San Manuel Bueno, mártir*. Cerezo construye su libro en coherencia con esta interpretación, que supone que, efectivamente, el Unamuno que tiene peso filosófico o densidad de pensamiento es éste, el de la angustia, la duda, la tragedia (la “tensión” es la palabra clave en la obra de Cerezo). Independientemente de lo que se piense de esta opción (hay quien prefiere al Unamuno racionalista, que es el de su interesante etapa socialista), lo decisivo es la forma en que Cerezo la defiende. Y es aquí donde reside lo más original de su libro. Las páginas que dedica a *Vida de Don Quijote y Sancho*, por ejemplo, constituyen una de las aportaciones más interesantes. En sustancia, invitan a leer este libro de Unamuno como el encuentro, por su parte, de su símbolo emblemático, de su personaje, o como lo dice Cerezo, de la “máscara trágica con que va a presentarse en público” (p. 313), con que va a afirmar su propio mito. Don Quijote representa para Unamuno la cruzada en favor de una regeneración espiritual, que transforme el catolicismo español, dogmático, inquisitorial y esclerotizado, en una religión civil, impulsora de la libertad y de la verdad. Una y otra están teñidas de sentido cristiano: “Unamuno ve en don Quijote el caballero de la fe en lo ideal, la encarnación, por tanto, del idealismo ético (o pesimismo trascendente) de la lucha por dotar de finalidad humana al universo” (p. 322).

Lo del “caballero de la fe” traduce a las claras la conversión que Unamuno efectúa con el personaje creado por Cervantes. Mientras para éste era una figura grotesca, que chocaba con una época que ya no era la suya, para Unamuno es un personaje kierkegaardiano, un caballero que encarna, según Cerezo, el cristianismo evangélico de los Harnack o Sabatier y “la mística de la libertad interior”, una mística que, en opinión del catedrático de la universidad granadina, Unamuno extraía “del anarquismo íntimo del alma española”. Dejemos ahora a un lado esto del “anarquismo íntimo del alma española”, que es una especie de a priori con el que se ha encariñado el autor del libro, y vayamos a otras facetas que tiene su interpretación de Unamuno.

De lo que vamos diciendo se desprende claramente que la obra de Unamuno queda filosóficamente centrada como un mensaje de contenido cristiano, de un cristianismo crítico, pero, al fin, basado en la figura de Cristo, del Cristo adorado por los cristianos. Cerezo no puede ocultar su entusiasmo por este Cristo agónico, al que dedica páginas encendidas, protestando de que alguien haga una lectura humanista de *El Cristo de Velázquez*, lectura que “no es sólo un grave error de perspectiva, sino un malentendido radical del pensamiento unamuniano.” (p. 564). En este sentido puede decirse que el libro de Cerezo es una auténtica recuperación de Unamuno para una filosofía cristiana, y todos los acentos más marcados van en esta dirección, hasta el punto de descalificar cualquier orientación filosófica que no considere la filosofía *meditatio mortis*. De ahí el rechazo de Spinoza o de Nietzsche, a los que gustaba mucho más exaltar la vida que pensar en la muerte.

El título del libro, *Las máscaras de lo trágico*, queda justificado por el análisis del pensamiento de Unamuno como filosofía trágica. Este aspecto está ampliamente estudiado a través de *Vida de don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida*, de las novelas, de la poesía. Quizá uno de los aspectos más originales del libro esté en la integración de la poesía de Unamuno en su obra total. Más todavía, diría que un contenido básico de esta obra se halla en la consideración de la poesía unamuniana como parte fundamental de la filosofía del bilbaíno y en el estilo poético con que Cerezo la aborda. No estoy seguro de que esto sea una virtud para la filosofía, pero unido este aspecto poético al peso de la religión, hará las delicias de literatos y teólogos.

Dejando, pues, sentado que estamos ante un extraordinario libro sobre Unamuno, por el que se debe felicitar al autor, no quiero dejar de señalar algunos detalles que me parecen problemáticos, siempre en un intento de colaborar al ejercicio de crítica académica del que el libro es toda una lección.

1. Cerezo afirma de manera muy contundente que en “Salamanca nace el escritor”. ¿Por qué en Salamanca?. Unamuno llevaba años publicando artículos en Bilbao, antes de llegar a la capital del Tormes. Es en Bilbao donde se hace escritor, no en Salamanca, ciudad en la que tampoco empieza a escribir en 1893 (como se dice en la p. 170, aunque es un simple descuido, porque Cerezo cita artículos de 1891), y menos todavía con el seudónimo “Exóristo” primero, para pasar pronto al “Unusquisque”. Es justamente al revés, primero emplea “Unusquisque” y después, en *El Nervión*, “Exóristo”. Siguiendo de cerca la biografía de Salcedo, *Vida de don Miguel* (la mejor que tenemos, pero especialmente deficiente en el estudio de la etapa juvenil bilbaína de Unamuno), Cerezo pasa demasiado por alto la interesantísima producción de Unamuno en varios periódicos, pero, sobre todo, *El Nervión*, *Eco de Bilbao* (excelentes artículos de Unamuno, que ya despunta como escritor de fuste) y, no digamos, *La Lucha de Clases*.

2. Una observación sobre la conexión de Unamuno con el idealismo alemán, empezando por Kant.

Sin duda es posible ver conexiones de Unamuno con los autores más dispares, desde Aristóteles hasta Heidegger. Pero en la faceta que Cerezo acentúa de Unamuno, el agónico, trágico, cordial, poeta y romántico, creo que Kant y Hegel tienen poco que hacer. Kant es, ante todo, un ilustrado, un hombre convencido de que la razón ha ido iluminando y seguirá iluminando, gracias a la ciencia y a la crítica, la tarea del hombre sobre la tierra. Unamuno, por el contrario, y sobre todo el Unamuno que destaca Cerezo, es un agónico, un defensor del sentimiento, del corazón y de la imaginación como ingredientes del enfoque filosófico, ingredientes que son lo más prohibido por la filosofía de Kant, incluso en la moral. El que Dios sea un postulado de la razón práctica para éste no creo que sea base suficiente para hablar tan insistentemente como lo hace Cerezo de inspiración kantiana en Unamuno, que, por cierto, nunca presumió de kantiano. Desde luego, desarrollos como el que se encuentra en la página 408, donde se habla de una “reconstrucción ética de la categoría de sustancia”, tienen todo el aspecto de un encaje de bolillos para establecer una conexión Unamuno-Kant que quizá enriquece o prestigia la solidez filosófica de Unamuno, pero forzando a Kant a aplicar su dualismo (mundo fenoménico-mundo numérico) con objetivos opuestos a su criticismo ilustrado. Este “kantismo de fondo” (p. 416) que Cerezo quiere ver en Unamuno y en el que insiste contra viento y marea, olvida, a mi entender, que el postulado por el

que Kant admite la inmortalidad del alma es una exigencia moral, no una necesidad o requisito del individuo indigente y desiderante. Difícil es encontrar una filosofía en la que el deseo tenga menos reconocimiento que en la de Kant. ¿Por qué no buscar los asideros filosóficos, si es que le hacen falta a Unamuno, en otro lado?. En San Agustín, por ejemplo, como lo hace a menudo el propio Cerezo en este libro.

En cuanto a Hegel, Cerezo hace afirmaciones igualmente muy contundentes: que Unamuno había ingresado en la filosofía por la puerta de Hegel (p. 138), que el estatismo de que viene impregnado el liberalismo de Unamuno es de procedencia hegeliana (p. 366), que hay una “quiebra de su hegelianismo” tras la crisis de 1897 (p. 413) Pero ¿dónde está tal hegelianismo en Unamuno?. Más todavía que en el caso de Kant, sería difícil que el agonismo de Unamuno, que, según el propio Cerezo, tiene como base el deseo de inmortalidad personal, encontrara asideros en la filosofía de Hegel, quien no muestra el menor interés por tal inmortalidad, y menos todavía por los deseos personales. Me refiero, claro está al Hegel que pudo conocer Unamuno, al que llamamos Hegel especulativo. En el Hegel “sturmdrängesco”, para decirlo en los términos de José María Ripalda, sí hubiese podido encontrar Unamuno cierta consideración de los afectos y de una religión cordial. Pero este Hegel del que se publicaron algunos inéditos en la primera década de este siglo, no debió ser conocido por Unamuno. Por ello pienso que Cerezo hace uso de un parentesco o influencia de Hegel que habría que probar antes de darlo por supuesto. El que puedan encontrarse en Hegel y en Unamuno textos paralelos no significa gran cosa si no se insertan en lo que constituye la línea de cada autor. Y la verdad, todo el pensamiento de Unamuno, incluida su etapa positivista, (tras la cual ve Cerezo la quiebra del hegelianismo), me parece incompatible, en términos generales, con el pensamiento de Hegel.

Otro autor alemán al que Cerezo se refiere profusamente, como influencia importante en el pensamiento de Unamuno, es Schopenhauer. Aquí la cuestión es muy distinta del caso de Kant y de Hegel, y a que Schopenhauer es, tras su engañosa fachada de kantismo, un irracionalista. Por otro lado, hay documentos de sobra que prueban que Unamuno lo leyó, lo tradujo (*Sobre la voluntad en la naturaleza*) y lo conoció bastante bien. Creo que Cerezo acierta al señalar que la influencia de Schopenhauer se hace “decisiva en torno a 1900” (p. 273). Lo que ocurre es que no resulta fácil probar tal influencia y, desde luego, Cerezo no lo hace. Como en el caso de Kant y de Hegel, extrae similitudes interesantes, pero se trata de alusiones en las que se muestran contenidos paralelos, cuando no incompatibilidades (como ocurre en la p. 301). Pero sorprende que Cerezo se refiera tan poco a los puntos en los que realmente puede hablarse de coincidencia, que son el mundo onírico (la realidad del personaje de ficción, que es en tanto que obra o tiene influencia) y quizá la concepción de la tragedia. Al analizar la concepción trágica (pp. 418 ss), alude a varios autores, pero no justamente a Schopenhauer. Por otro lado, tanto el simplificado y rígido mundo de la filosofía de Schopenhauer, con su inexorable determinismo en el nivel de la representación, como el sentido de la estética y de las pasiones, son imposibles de conjugar con la concepción de Unamuno. Para Schopenhauer, por poner un ejemplo, librarse del mal es librarse del deseo. Para Unamuno en cambio, la forma de superar las limitaciones de la conciencia individual es justamente el deseo, el deseo de sobrepasar (tal es la filosofía quijotesca de Unamuno, magníficamente analizada por

Cerezo). Pero no es sólo eso. Schopenhauer celebra que el individuo pueda elevarse en el arte a la contemplación, a las ideas, olvidando así su miseria y su dolor. Unamuno, muy al contrario, presenta el dolor, el fracaso (de Augusto, por ejemplo, en *Niebla*), como vía de descubrimiento del sí mismo. Mientras Schopenhauer usa la estética para adormecer, Unamuno la usa para despertar la conciencia.

El esfuerzo de Cerezo por presentar a Unamuno muy ligado a la filosofía alemana debe ser celebrado como el loable intento de insertar al bilbaíno en una sólida tradición filosófica. Y la verdad es que no hay ninguna duda, atendiendo al conocimiento que hoy poseemos de su obra, de que él fue uno de los intelectuales españoles contemporáneos más insertados en la cultura europea. Pero faltan estudios sobre el particular. Cerezo ha tenido la valentía de lanzarse por los caminos de Kant, de Hegel, de Schopenhauer para trazar hilos que los conectan con Unamuno. Pero diría que estos hilos no hacen suficiente justicia, tal como están presentados, al lugar o corriente en que corresponde situar a cada autor, con lo que me queda la sospecha de si a uno de los grandes méritos de este libro (el presentar a Unamuno insertado en la filosofía europea) no se queda en apuntes de lugares paralelos indudables, pero sin relevancia si esos apuntes no se insertan en un análisis que destaque las líneas de pensamiento a que pertenecen. Tal vez la voluntad quijotesca, tan destacada por Cerezo, le ha contagiado en este tratamiento.

En definitiva, un gran libro dedicado a un gran autor, escrito con pluma maestra, lo que le da valor literario independiente (lo poético, creativo, está excepcionalmente destacado); un libro que intenta estudiar a Unamuno con el rigor académico y la simpatía indispensables para sobreponerse al repentino descubrimiento de mediterráneos y al juicio falto de comprensión. La de Cerezo es una obra que ha procurado tener en cuenta los escrito por los demás (lo que es distintivo del diálogo académico riguroso) y que ha interpretado a Unamuno desde la simpatía que Hegel decía ser requisito insoslayable para acercarse a un autor.

Independientemente de que uno esté de acuerdo con muchos detalles, o incluso con el fondo del libro, lo que no se puede negar es que estamos ante el reconocimiento de uno de los grandes autores españoles. Obras como las de Cerezo son las que sitúan el tratamiento de la figura de Unamuno en un terreno que es el realmente interesante, tanto por la riqueza filosófica y literaria con la que es abordado el pensamiento del vasco, como por el esfuerzo de exploración, comprensión y explicación, todo ello en un espíritu de rigor ejemplar, lejos de la diatriba periodística, y en un tono en el que la discusión es siempre fecunda, una vez reconocida y mostrada la enorme complejidad del mundo intelectual de Unamuno. Lo fecundo de este libro se halla, probablemente, en las vías de discusión a que va a dar lugar, no en ninguna pretensión (no es éste el espíritu de Cerezo) de haber dejado establecido para siempre cuál es el contenido de la compleja obra de Unamuno.

El libro, cosa más bien infrecuente en los autores españoles, está bien editado, con índices (de nombres y de obras de Unamuno), lo que facilita la tarea de su lectura y análisis y justifica la impresión de libro bien acabado.

*Pedro Ribas*

**UNAMUNO, M. de:** *Epistolario americano (1890-1936)*. Edición, introducción y notas de Laureano Robles. Salamanca,

Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1996, 579 páginas.

La situación en que se encuentra la obra de Unamuno, en lo que a edición se refiere, es sencillamente de escándalo. Que un autor como Unamuno carezca de una edición cuidada, que complete la iniciada por García Blanco, no se acaba de entender. Actualmente está saliendo al mercado una edición carísima, pero que representa un verdadero paso atrás respecto de la labor iniciada por García Blanco. Por ello es tan importante ir al menos poniendo piedras básicas en el edificio de unas futuras obras bien editadas. Las cartas son sin duda pieza importante en ese edificio. La labor que está desarrollando Laureano Robles en la edición de cartas sería encomiable aun considerada sólo desde este punto de vista. Pero olvidando este aspecto y atendiendo ahora a lo que puede aprenderse en las cartas, diremos que don Miguel era, en primer lugar, un empedernido epistolómano, lo cual responde a la búsqueda de una comunicación personal, en la que él tanto insistió. Unamuno podía muy bien medir su influencia por la cantidad y diversidad de correspondientes a los que escribió. Por lo que se refiere a América, esto parece bastante claro. A finales de la primera década de este siglo había conseguido ya que le llegaran muy directamente las obras principales editadas en el subcontinente americano y que gran cantidad de autores de allí, tanto consagrados como principiantes, se dirigieran a él como a un interlocutor importante. ¿Cómo consiguió Unamuno tal audiencia? Éste es sencillamente el mérito de los grandes autores. Es algo que él conquistó a pulso, no algo que le regalaron o que se le había puesto en bandeja desde alguna posición de ventaja.

Después de haber publicado ya varios epistolarios de Unamuno con otras figuras (con Ortega, con Azaña, con Gerardo Diego, con Turró, con López Picó, entre otros) y de haber preparado también la edición de cartas unamunianas que había recopilado García Blanco (Unamuno: *Epistolario inédito*, 2 vols. Madrid, Espasa Calpe, 1991, 366 y 360 págs., respectivamente), Laureano Robles nos presenta ahora este *Epistolario americano*.

Es verdad que muchas de las cartas contenidas en este volumen eran ya conocidas por otras publicaciones, como ocurre con las de Vaz Ferreira, Rodó, Mariátegui, Nin Frías, Gálvez, Ilandain y con otros), pero el reunir este volumen es sin duda una acertada contribución al conocimiento del propio Unamuno y de la influencia que tuvo en el mundo, no sólo en el de habla española, sino en el de lengua inglesa, ya que varias de las cartas, como las dirigidas a Homer P. Earle o Warner Fite, son documentos preciosos para conocer la recepción y difusión de Unamuno en Estados Unidos. En cambio, hay cartas cuya presencia en este volumen no se justifica. Salvo descuido por mi parte como lector, no veo que Robles explique en ningún lado a qué vienen en esta recopilación las cartas escritas por Unamuno a von Wartburg (cartas números 273, 274, 279 y 303), que era un suizo, profesor de liceo, traductor de *Abel Sánchez* y de algunos ensayos unamunianos al alemán, y que nada tiene que ver con el tema de América.

Por lo demás, se muestra en sus cartas igual que en sus ensayos: no hay un Unamuno íntimo, que sería el de la correspondencia, y otro público, el autor de ensayos, el orador de juegos florales y el autor literario. No. Unamuno es el mismo en la correspondencia y en el resto de sus escritos; es el autor sincero, amante de la comunicación cálida, que es la personal (lo que no significa en absoluto que él no use máscaras. ¡Vaya si las usa!). Además, Unamuno escribe

las cartas, al menos a partir de mediados de la última década del siglo pasado, pensando en la difusión pública de ellas. Así lo dice a William Morris en 1905:

“Mi distinguido y estimado señor: Bien claro se muestra en su carta su procedencia y educación. Lo digo porque no es frecuente que tengan por esas tierras tanto respeto a mis cartas particulares, y tan habituado estoy a que me publiquen en los diarios párrafos de ellas que las escribo y a con tal presupuesto.” (p. 209)

Más que nunca vemos en las cartas su concepción del personaje de ficción: Hamlet es más real que Shakespeare, y don Quijote, más que Cervantes. Dice a este respecto a Warner Fite: “Y lo expuse en una novela porque no lo habría podido hacer en un tratado didáctico de filosofía, donde la argumentación, a falta de fantasía, pierde toda su fuerza. Y ello aun a riesgo de que digan de mí como de Royce que he escrito libros de filosofía y ...¡novelas! Pero yo sé que la más honda filosofía acaso del siglo XIX europeo hay que buscarla en novelas. ¡Pobres filósofos sin novelería!” (p. 505).

En alguna de estas cartas se nota más que de costumbre que Unamuno era profesor de griego clásico. Es curioso que esto se produzca justamente en su época de destierro en Francia, cuando estaba alejado de la enseñanza de dicha lengua. Obsérvese la fuerte presencia del griego en la mencionada carta a Warner Fite, aunque los textos (transcritos, por cierto, de forma muy descuidada en este libro), pertenecen, en general, a la Biblia, no a los clásicos griegos.

El libro incluye, al final, una interesante bibliografía sobre Unamuno y América y un índice de correspondencias. Falta índice de nombres, pero, a cambio, ofrece Robles un índice de textos que Unamuno “leyó, manejó y tuvo en su Biblioteca” y que hoy no se encuentran en ella.

En suma, las cartas incluidas en el libro son textos imprescindibles, sobre todo de cara a la relación de Unamuno con América, una relación que en el bilbaíno fue tan intensa como sincera. Y si no, léanse cartas como la que figura con el número 307 (a José Carlos Mariátegui) o la 314 (a Joaquín García Monge).

*Pedro Ribas*

**RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.:** *Semblanza de Ortega*. Anthropos, Barcelona, 1996.

La significación y el prestigio de la obra de Ortega no guardan relación con el respeto que por su pensamiento se siente en los círculos académicos. Elogiado como divulgador, como empresario de ideas, como estilista, son pocos los estudiosos que le reconocen auténtica envergadura filosófica. Que esto importe algo es, por lo pronto, cosa discutible. La talla del pensador no depende de la resonancia de su pensamiento y menos aún de sus reverberaciones universitarias. Si Ortega no ha concitado como filósofo el respeto que tal vez merezca será porque no lo es en rigor o porque su forma de serlo conculca los modelos vigentes. De nada serviría repetir, sin embargo, las cualidades de una figura que, pese a todo, recibe con demasiada frecuencia el sigiloso homenaje de quienes expolían en secreto sus obras buscando intuiciones preciosas con las que aderezar sus pequeñas labores de bisutería. El tesoro orteguiano, como el de todo gran pensador, tolera por igual el menudeo y la mirada mayúscula, el comercio cicatero del traficante de citas y la entrega leal del hombre que aún siente una genuina afición por la verdad. Pero se trata de un tesoro español, y esto, aunque dé grima decirlo, basta para que se malbarate con vicio de minorista.

Para leer a un autor como merece primero hay que tomárselo en serio, operación que el español no emprende sin recusar antes su tradición, una tradición que nunca llegará verdaderamente a serlo mientras la seriedad esté emparentada con el exotismo. El asunto resulta tanto más lamentable en el caso de Ortega cuanto que su filosofía aspira a transfundir al pensamiento europeo una alegría de la que éste ha carecido esencialmente desde los comienzos de la modernidad y de cuya privación se quejan hoy cuantos comparten la idea de que el imperio de la razón ha desembocado en un dominio sin propósito y en una huida del verdadero pensar. Lo triste es que esa alegría no puede ser ya percibida como algo decisivo por quienes emigraron buscando rigores que, según divulgan ahora, eran de muerte. Consecuencia de todo esto es que Ortega casi nunca sea leído en serio o que cuando se intenta hacerlo suelen aplicársele supuestos agonizantes que sólo la rutina académica impide morir en paz.

En este desierto, la más apasionada y primorosa excepción es la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, de la que se edita ahora la colección de artículos conmemorativos titulada *Semblanza de Ortega*. Se trata de un conjunto de trabajos cuyo protagonista es Ortega, pero no tanto el Ortega vivo que conoció Huéscar, como ese otro Ortega desustanciado sobre el que muy pronto fueron cayendo todo género de tópicos, iracundias políticas, majaderías académicas y un sin fin de objeciones triviales que, lejos de refutar su filosofía, no han hecho sino aumentar el número de los que creen que basta con aporrearla. Por los motivos que sean, los críticos de Ortega no han querido saber nada de su pensamiento y, como los de Sócrates, han preferido sentenciarlo recurriendo a meros procesos de intenciones. Contra estos entuertos levanta Huéscar incansablemente su voz y emulando unas veces a Don Quijote, manchego como él, y otras a Platón, también discípulo irritado, deshace yerros y denuncia falsedades convencido de que la verdad es más duradera que cualquier tergiversación. Para quien busque comprender mejor la filosofía orteguiana este libro no basta -Huéscar es autor, no obstante, de dos textos fundamentales: *Perspectiva y Verdad* y *La innovación metafísica de Ortega*-, pero quien pretenda enfocar bien ciertas cuestiones conflictivas -como la de la posición política de Ortega, tan maliciosamente torcida por unos y otros- encontrará aquí excelente orientación. Mención aparte merece el artículo *Relato personal*, testimonio sobrecogedor que, evocando la muerte de Ortega, se interna con alegría, aunque sin ligereza, en el suceso menos inteligible de todos cuantos asaltan la inteligencia y el corazón humanos.

*José María Herrera Pérez*

**GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L.:** *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Ediciones EGE, Madrid, 1995, 232 pp.

En 1956 publica Leopoldo Zea un ensayo con el título *Ortega el Americano*, que venía a significar la proyección que la filosofía de Ortega tuvo en Iberoamérica y la importancia de su pensamiento en la configuración de la peculiaridad de la “circunstancia” americana. Al estudio y desarrollo en profundidad de este planteamiento responden las páginas de este fundamentado libro del profesor Gómez-Martínez, especialista contrastado en temas iberoamericanos. El punto de partida lo constituye la tesis de que la Guerra Civil truncó en España la proyección de la obra de Ortega, siendo

Iberoamérica el lugar de su verdadera realización y ello, incluso, a pesar de Ortega, del que se conoce su limitada simpatía por América.

Hay muchos estudios sobre la presencia orteguiana en Iberoamérica, pero, según señala el profesor Gómez-Martínez, son en su mayoría de carácter fragmentario al limitarse a rastrear su influencia en determinados países. Por ello su pretensión va a consistir en ofrecernos, desde la atalaya actual, una amplia perspectiva que recorra el desarrollo del pensamiento iberoamericano en su conjunto detectando la presencia de Ortega. Y ello lo va a hacer bajo un presupuesto que quizás resulte arriesgado y polémico: la interacción entre el pensamiento de la liberación y la proyección de Ortega; junto a ello late también la idea de que Ortega se erige en Iberoamérica más como símbolo que como fuente. Tesis, ambas, que quedan esbozadas, pero, quizás, no suficientemente probadas. El intento, desde luego, es relevante y el mérito indiscutible.

La vía de análisis escogida por el profesor Gómez-Martínez es la histórica, rastreando la presencia de Ortega en las diversas etapas, en los diversos tiempos, del desarrollo del pensamiento iberoamericano. La primera etapa se inicia con la generación de 1915 y en ella la influencia de Ortega va a ser directa, acentuada incluso por la presencia física del propio Ortega en tierras americanas. Tres van a ser los focos fundamentales de irradiación: el argentino y mexicano, más asociados al mundo académico, y que dieron cohesión teórica al desarrollo del pensamiento iberoamericano de la primera mitad del siglo XX y cuya proyección se mantiene en buena medida en las tendencias filosóficas actuales; el tercer foco -que el profesor Gómez-Martínez señala, pero no desarrolla- es el peruano, que aparece anucleado en torno al movimiento de reivindicación social que en la década de los años veinte se plasmó en un partido político, el APRA, pronto desmantelado. La obra más representativa de este movimiento será la de José Carlos Mariátegui. El auge del foco argentino vendrá favorecido, según el profesor Gómez-Martínez, por el aislamiento de Europa que trae consigo la Primera Guerra Mundial y que lleva a la reafirmación nacional. En estas circunstancias llegó, en 1916, Ortega y Gasset a Buenos Aires, en principio con poca resonancia en los medios académicos, pero sus primeras conferencias transformaron la indiferencia en asombro por su manera de plantear los problemas más actuales de la filosofía, causando una profunda falla en la imperante moda positivista. Junto a Rivarola e Ingenieros, los filósofos más significativos en aquellos años eran Alejandro Korn y Coriolano Alberini, en los que Ortega va a dejar su impronta y, en general, en toda la nueva generación argentina que va a leer con profusión sus libros. Tampoco va a ser menor la influencia en los ensayistas argentinos que ante los artículos de Ortega sobre la realidad argentina se sintieron incitados al debate, ya sea por aceptación o rechazo. Por último, el profesor Gómez-Martínez, señala tres facetas de la presencia de Ortega en Argentina: la personal, la del maestro que explica y defiende sus ideas y la del filósofo que aporta una fundamentación aplicable a los problemas americanos.

Respecto al foco mexicano el profesor Gómez-Martínez va a destacar, en primer lugar, el escenario de la circunstancia mexicana, que viene dado por la toma de conciencia que sigue a la Revolución y que incita a un descubrimiento de lo auténticamente mexicano en todos los campos de la cultura. En este contexto se produce la difusión del pensamiento de Ortega, perceptible sobre todo a partir de 1922, con un ensayo

de Alfonso Reyes titulado *Apuntes sobre Ortega y Gasset*. Los mexicanos, señala Gómez-Martínez, comenzaron a percibir en Ortega, a pesar de que él no se había referido a México en sus obras, un espejo que reflejaba respuestas a sus problemas y sus circunstancias. Y esto ya aparece como patente en las primeras obras de Ortega que llegaron a México: *Meditaciones del Quijote* y los tres primeros volúmenes de *El Espectador*, y años más tarde el *Tema de nuestro tiempo*, en que los mexicanos ven plasmada su circunstancia nacional. Entre los principales pensadores, a través de los cuales se canaliza indirectamente la presencia de Ortega en México, destacan Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea. Al estudio de ellos, a través de lo que el profesor Gómez-Martínez va a titular “la forja de un programa iberoamericanista” -la segunda etapa de desarrollo del pensamiento iberoamericano-, va a dedicar las páginas centrales de este libro. José Gaos es presentado como el contextualizador iberoamericano del pensamiento de Ortega. Un filósofo, Gaos, que siguiendo la vía del maestro fue capaz de llegar a una posición personal. A ello hay que añadir su papel como revalorizador del pensamiento de Samuel Ramos y como maestro de Leopoldo Zea. Precisamente, Zea, va a ser para el profesor Gómez-Martínez el genuino mentor de un pensamiento de liberación filosófica, al igual que Paulo Freire lo será de la liberación pedagógica y Gustavo Gutiérrez de la liberación teológica. Zea será, además, la figura estructural y el vínculo generacional que une el foco mexicano (Caso, Vasconcelos, Ramos, Gaos), argentino (Mallea, Martínez Estrada, Korn, Alberini, Romero) y peruano (Mariátegui), entre los más significativos. Por último, Zea, añade el profesor Gómez-Martínez, actualiza la dimensión creadora de Ortega en una relación dialéctica de apropiación y distanciamiento de la que deriva su originalidad.

Finalmente, en el último capítulo, el profesor Gómez-Martínez, lleva a cabo una recapitulación de los expuestos que nos aboca a la tercera etapa, el último tiempo del desarrollo del pensamiento iberoamericano: el planteamiento de una filosofía de la liberación. Éste, en sus distintas vertientes, comienza a significarse claramente en torno al año 1968. La reunión de Medellín marcará el inicio de la teología de la liberación. Iberoamérica se coloca así, según el profesor Gómez-Martínez, en la vanguardia del pensamiento, formulando un discurso liberador que se manifiesta en campos como la literatura, la política, la filosofía, la teología o la pedagogía. En sus comienzos fue un discurso de confrontación. A la “verdad occidental” se oponía la “verdad tercermundista”. Pronto, señala el profesor Gómez-Martínez, se inicia un intento de superación en favor de un pensamiento de liberación más dialógico, del que dejaba constancia Leopoldo Zea al afirmar: “el hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del tercer mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo el propio dominador”.

Se trata, en suma, de un libro relevante para los interesados en un conocimiento del desarrollo del pensamiento iberoamericano, en el que no se pretende analizar la obra de Ortega, ni tampoco su recepción en Iberoamérica. Persigue, más bien, demostrar la existencia de un pensamiento dinámico y vivo que va desde el modo en que Ortega es asumido por los intelectuales iberoamericanos hasta cómo ellos van conformando su propio pensamiento al hilo de la “circunstancia” concreta iberoamericana.

*Amable Fernández Sanz*

**MEDIN, T.:** *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 318 pp.

Ortega y Gasset es, sin duda, uno de los intelectuales que más ha influido en la cultura hispanoamericana durante el siglo XX. Ello ha llevado a indagar al profesor Medin, catedrático en la Universidad de Tel Aviv y gran especialista en temas latinoamericanos en el ámbito de la historia política y cultural, en las claves de esta influencia y en el análisis de sus momentos fuertes y débiles. Influencia que, según el profesor Medin, no es equiparable a la mera presencia y que puede concretarse en tres formas: *influencia específica*, perceptible en un determinado autor o corriente cultural y reconocida conscientemente por los mismos; *influencia difusa*, cuando los receptores no son necesariamente conscientes de la fuente orteguiana que, sin embargo, se halla presente e integrada en la cultura a través de los conceptos, el estilo, la terminología, los temas, etc; *influencia snobista*, cuando se sigue a Ortega como ostentación y como símbolo que otorga legitimización cultural o social. Tipos de influencia que, como advierte el profesor Medin, pueden darse por separado pero que, a menudo, confluyen y se mezclan en determinados autores y corrientes.

Para el estudio de estas influencias la vía de análisis escogida por el profesor Medin es la periodización, dejando previamente aclarado el grado de relatividad necesario que esta metodología implica. El primer período abarca desde la primera estancia de Ortega en Argentina, en 1916, hasta 1922. Es un período de toma de contacto y conocimiento mutuo. Ortega, como señala Medin, citando al mexicano Alfonso Reyes, descubrió América, pero también América descubrió a Ortega, con el que, desde entonces, se va a establecer una relación dialógica. El segundo período, estudiado en profundidad por el profesor Medin, se extiende desde 1923, año en que Ortega comienza la edición de la *Revista de Occidente* -con difusión en hispanoamérica y sobre todo en Argentina- y la publicación de *Tema de nuestro tiempo*, hasta 1939 con la victoria de Franco y la irrupción de la Segunda Guerra Mundial. Ortega durante esta etapa reclama la toma de conciencia frente a la crisis ideológica y política que invade al mundo occidental. Para Latinoamérica la *Revista de Occidente* significó una toma de contacto con lo mejor de la cultura europea, sin necesidad de traducciones, en español. A la significación de esta revista hay que añadir la importancia del libro de Ortega *El tema de nuestro tiempo* donde postula su teoría del perspectivismo y de la razón vital y que enlaza con el circunstancialismo de *Meditaciones del Quijote*. Ello va a proporcionar una vía de análisis y un aparato conceptual a las nuevas generaciones hispanoamericanas.

Pero si la recepción de su filosofía apuntó fundamentalmente a su instrumentalización, la publicación de *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* repercutió más bien, señala Medin, en el nivel de problematización, provocando un amplio debate sobre el arte nuevo en los distintos países hispanoamericanos. Todo ello, también, iba a preparar el camino para que en la segunda visita a Argentina, en 1928, Ortega fuera recibido como un filósofo y ensayista consagrado y su influencia se extendiera, todavía más, en el contexto intelectual hispanoamericano. En 1930, la publicación de su libro *La rebelión de las masas* llevó a Ortega a la cresta de la ola y sobre él llovieron los elogios, las críticas y las extrapolaciones. Pero, como advierte Medin, este libro junto con los ya difundidos anteriormente, especialmente *Meditaciones del Quijote* y

*España invertebrada*, dieron un impulso significativo al desarrollo, en la década de los treinta, de los ensayos dedicados al análisis de la realidad nacional en cada uno de los países iberoamericanos.

El tercer período, estudiado por Medin, se abre con la nueva llegada, en 1939, de Ortega a Argentina y con los numerosos exiliados y transterrados que van recalando en distintos países latinoamericanos. Paradójicamente cuando Ortega gozaba de más prestigio mundial se encuentra inesperadamente marginado por los círculos académicos e intelectuales hasta el punto de tener algunas dificultades económicas durante los tres años que permanece en Argentina. La causa principal debe apuntarse, según Medin, en el haber del ambiente polarizado y cargado emotivamente en torno a las posturas políticas y a la propia automarginación de Ortega por su silencio y neutralidad. Sin embargo, cada vez era más notorio su alejamiento de los círculos republicanos y democráticos y su relación cada vez más frecuente con los círculos profranquistas y reaccionarios. Pero al margen de estas circunstancias el pensamiento de Ortega seguía vivo y era objeto de importantes reflexiones por algunos de sus discípulos exiliados en los países latinoamericanos, entre los que, Medin, destaca a Gaos en la faceta filosófica y a Recaséns Siches en el análisis sociológico, a ellos hay que unir un nutrido grupo de intelectuales autóctonos, entre los que debe significarse a Leopoldo Zea. Junto al estudio de estas influencias el profesor Medin lleva a cabo, también, un repaso de la polémica que surge en la década de los cuarenta y cincuenta en torno a la figura y la obra de Ortega, dando relevancia a las críticas que se hicieron desde la perspectiva religiosa, política y filosófica.

Finalmente, Medin, examina la influencia de Ortega desde los años sesenta hasta nuestros días. En esta etapa, advierte, desaparece el carácter hegemónico que detentó el pensamiento orteguiano, o al menos su espíritu, y también la polémica apasionada en torno a él, dando paso a un creciente olvido. Ello no significa que desaparezca enteramente su presencia. El péndulo de la influencia variará según la década y el país. Así, en torno a los años sesenta todavía conserva Ortega cierta influencia, sobre todo en países como Chile y Argentina. En la década de los setenta, sin embargo, se encuentra en sus horas más bajas en todo el continente americano. Ello hay que atribuirlo a la radicalización política e ideológica que se advierte y donde no tiene cabida el espíritu orteguiano, que había vuelto sus espaldas a la política. Por último, en la década de los ochenta, en gran medida debido a las celebraciones del centenario de su nacimiento, nuevamente la figura y obra de Ortega va a ser motivo de reflexión, plasmada en una oleada de libros y artículos que aparecen en los distintos países iberoamericanos. Puede, concluye Medin, que se trate de una subida, en la influencia del péndulo orteguiano, pasajera, pero lo que parece indiscutible es su permanencia ya entre los clásicos que ocupan un lugar en el firmamento hispanoamericano.

Por último, debemos concluir señalando que este libro del profesor Medin aporta un análisis muy profundo y riguroso del pensamiento de Ortega en su conexión con la cultura hispanoamericana, por lo que, sin duda, ocupará un lugar de privilegio en el ámbito de los estudios hispánicos.

*Amable Fernández Sanz*

**ORTEGA Y GASSET, J.:** *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928.* Ed. de José Luis

Molinuevo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, 294 págs.

La aparición de textos inéditos de cualquier gran escritor es siempre una buena noticia. La presente edición de los cursos que Ortega impartió en sus dos primeros viajes a Argentina (1916 y 1928) no es una excepción. Además de llenar una laguna en la obra del autor, las páginas que ahora ven la luz permitirán sin duda un mejor conocimiento de ciertas claves de su pensamiento. A ello contribuye también la “introducción” de José Luis Molinuevo, editor de la obra, que nos aproxima a los pormenores de estas conferencias y facilitan un mejor seguimiento de las mismas.

La primera parte recoge el curso de 1916 sobre *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, que Ortega dictó en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires invitado por la Institución Cultural Española. El momento parece especialmente oportuno para esta “salida”: a caballo de dos obras significativas -*Meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1921)-, Ortega hapuesto entre paréntesis algunas de sus “empresas políticas” y se ha convertido en “Espectador”.

Pese a lo cual, no tiene reparos en abordar temas como el de la “identidad” nacional o histórica, susceptibles de levantar suspicacias en oyentes argentinos. Pero lo hace con naturalidad, lejos del usual tono “épico”. Lo mismo ocurre con el tema de España, de la que aporta una imagen plural (“Hay múltiples Españas interiores...”), nada “oficialista”. La referencia al origen de la filosofía como “una aventura colonial” (p. 48), ejemplifica el ideal de “vida ascendente” que desea para la ex-colonia.

La intención de Ortega es evidente: transmitir la “nueva sensibilidad” de la época, el “estado” de la filosofía en Europa. Sus consideraciones sobre la *fenomenología psíquica*, que centraban entonces los estudios en toda Europa (Brentano, Husserl...), anticipan el tema de la “tesitura” o propensión para los objetos filosóficos. Una y otra vez advierte que su pretensión es invitar a filosofar, “suscitar... los temas radicales de la meditación filosófica (...), más atento a sembrar... la fecunda inquietud de los problemas que una tranquila posesión de las soluciones” (p. 118). A ello apunta su reflexión sobre la enseñanza de la filosofía como “contaminación” -tema de su conferencia de 1917 en la Escuela Superior de Magisterio-: “ninguna ciencia y menos la filosofía puede ser enseñada (...) La filosofía... a lo sumo, se contamina” (p. 118).

Tras una dura crítica a los “ismos” (positivismo, darwinismo, biologicismo, psicologismo), y frente al peligro de escepticismo, reitera su propuesta: superar el idealismo mediante ideas “en parte nuevas” (p. 128). Para ello recurre a la metáfora de los *dii consentes*: frente a realismo e idealismo, radicación esencial de sujeto y objeto en la vida. Ya al final, Ortega abre un nuevo frente de reflexión: “el mundo de los valores” (ética y estética), que sólo queda enunciado.

La segunda parte de la obra está dedicada al curso sobre *Meditación de nuestro tiempo* (1928), que da título al volumen. La serie de cinco conferencias fueron pronunciadas por Ortega en la Sociedad de Amigos del Arte, también de Buenos Aires. Sus propuestas insisten en el proyecto humanista planteado ya en *La deshumanización del arte* (1925): “la vida como arte o el arte de la vida” (p. 180), enraizado en su pensamiento filosófico.

Al igual que en 1916, Ortega confiesa que no quiere enseñar, sino incitar a meditar sobre “nuestro tiempo”, es decir sobre “nuestra vida”. Y, puesto que “nuestro tiempo es nuestro destino” (p. 175), nada más

natural que preguntarnos por “su fisonomía y su topografía”. Tras una referencia elogiosa a Heidegger -“a quien debo no poco en este estudio” (p. 199)-, sus reflexiones nos adentran en las *categorías* de la vida, sometidas al tiempo en que se vive y que, como los “dioses unánimes”, tienen un haz (posibilidades futuras) y un envés (limitaciones presentes). Su análisis va revelando los *rasgos* o *atributos* determinantes de nuestra época: “juventud” y entusiasmo por el cuerpo; “masculinidad” (aunque menos concluyente que el anterior); el hecho de las “aglomeraciones” y la exaltación del “hombre-masa” (esbozo de lo que luego será el cap. I de *La rebelión de las masas*), en acepción próxima a “aldea global”: la vida “se ha mundializado efectivamente... cada individuo vive todo el mundo” (p. 267).

Ese imperio de las masas tiene sus peligros: “el espíritu parece abandonado” (p. 278), y de ahí la impresión pueril de la vida actual (*vita minima*). La solución, retomando la reflexión final del curso de 1916, estaría en una “vuelta a la ética”, que no es sino “ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad” (p. 285). Termina recordando el símil deportivo utilizado por Aristóteles para definir la ética: “Busca el arquero un blanco para su flecha, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?”

El repaso a los temas recogidos en estas páginas ratifica nuestra impresión inicial, en el sentido de su contribución a profundizar en el proceso de desarrollo y maduración del pensamiento orteguiano. La imagen fresca y vital que destilan, incluidos los esbozos de posibles variaciones, casa bien con la estructura circular de su pensamiento, en búsqueda permanente de nuevos avances, no siempre “acumulativos”.

Ángel Casado

**SAVIGNANO ARMANDO, D.:** *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 192.

Repartido en seis capítulos, provisto de una cronología de la vida y de las obras de Ortega y Gasset, de un suplemento crítico y de una de las más completas bibliografías del filósofo publicadas en Italia, el libro de Savignano reconstruye el sistema filosófico orteguiano a partir de la tensión inmanente, con la cual Ortega interpretaba la noción misma de la filosofía como acción vital y como drama. El libro destaca la correlación que existe en el filósofo entre teoría filosófica y pre-comprensión y hermenéutica<sup>(9)</sup>. El autor destaca la figura de Miguel de Unamuno y la circunstancia histórico-cultural del filósofo y considera con atención la experiencia de Marburg, que favoreció en Ortega una meditación sobre el carácter problemático de la vida, el encuentro con la fenomenología y la aportación del historicismo de Dilthey y Heidegger. Savignano atribuye mucho valor a los diferentes enfoques hermenéuticos relativos al paso del filósofo

---

(9) Veáanse del autor Ortega. *La ragione vitale e storica*, Firenze, Sansoni, 1984; *Ortega e la guerra civile spagnola*, in AA. VV., *Gli intellettuali e la guerra di Spagna*, Lecce, 1988, pp. 96-121; *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*, Napoli, Guida, 1989; *Ortega e l'etica della situazione*, in AA. VV., *Ragion pratica, libertà, normatività*, Roma, 1991, pp. 271-89; *Cristianesimo e secolarizzazione in Ortega*, in AA. VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia, 1993, pp. 197-207; *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli, Città del Sole, 1995. Savignano tradujo en lengua italiana las siguientes obras de Ortega: *Idee per una storia della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1983; *Metafisica e ragione storica*, Milano SugarCo, 1989; *Missione dell'Università*, Napoli, Guida, 1992; *Co'è filosofia*, Genova, Marietti, 1994.

a la fenomenología husserliana: a la tesis defendida por Ph. W. Silver, no exenta de disposiciones apriorísticas; al enfoque de N.R. Orringer -muy estimado por Savignano- pero considerado demasiado indulgente en relación al artificio constructivista, por su admiración hacia los filósofos de Marburg; a la interpretación sutil de Cerezo Galán sobre el papel desarrollado por las *Ideen* de Husserl. El autor, aun evidenciando las puntuales críticas de Ortega contra el carácter idealista de la suspensión de la ejecutividad de la conciencia, propuesta por Husserl, subraya que el filósofo español interpreta la fenomenología como “sistema abierto” y que aplicó una forma original a las ideas de la naciente fenomenología.

Savignano prefiere las *Meditaciones del Quijote* en el sentido filosófico y en la referencia peculiar del tema de la vida, en relación a la circunstancia, la cual debe ser salvada por una nueva relación con la cultura, sin eludir la importante cuestión de la verdad, entendida como *aletheia*, como verdad vital y como perspectiva. El autor analiza en las obras de Ortega el influjo conjunto de Schapp y de Husserl, fundamental para comprender el concepto de “mundo-horizonte”, articulado perspectivamente en presencia y latencia, opuesto al paradigma racionalista. El autor destaca cómo Ortega llegó a una fundación epistemológica de la teoría perspectivística, siguiendo las *Ideen* de Husserl. Según el filósofo, la verdad consiste “en el respeto del punto de vista personal, por el cual estamos insertados en el ser, de modo que cada individuo es necesario” (p. 35). Savignano subraya la tensión ética de Ortega, gracias a la cual la cultura debe servir a la vida, en concordancia con la interpretación simmeliana de Goethe, con las investigaciones sobre el valor de Max Scheler, con la estimulante concepción del amor de Lucka, así como con la psicología sentimental de Pfänder, con la cual Ortega concebía el alma y el mundo como funciones simbólicas.

El autor, además analiza cómo, después del cambio de dirección ontológica, debida al préstamo de Dilthey y de Heidegger, la antropología orteguiana confía en el carácter dinámico de la vida, donde hace fundamental la meditación sobre la técnica. “Ajeno de ser animal racional, el hombre puede ser definido animal fantástico-tecnológico, porque es capaz de proyectar, de cambiar el mundo según un plano preestablecido, ensimismándose y forjando ideas sobre la circunstancia” (p. 49).

La cuestión de la relación entre el carácter lúdico-deportivo y la seriedad de la vida como drama en Ortega está enfocada por Savignano desde la moral creadora: el hombre ejemplar es verdaderamente ejemplar, si crea algo, y esta creación permite un equilibrio de las fuerzas componentes lúdico-deportivas con las series. El carácter heroico de la ética se identifica con el espíritu lúdico-deportivo, si se imagina la perfección como lujo. De este modo, la técnica se transforma en un recurso para que el hombre sea menos inadecuado y más feliz. Sobre la cuestión del paso de Ortega de la antropología a la metafísica, planteado claramente con el curso *¿Qué es la filosofía?*, el autor analiza las aportaciones conjuntas de Scheler, de Hartmann, de Husserl en la primera parte del curso y las aportaciones de Heidegger en la segunda parte: “Aún habiendo cambiado el título del curso a partir de una pregunta hecha por Dilthey, todavía Ortega se destaca de ella porque ahí antepone una investigación histórico-social deducida de la sociología del conocer de Max Scheler, que había adelantado una nueva época para la filosofía, muy consciente de que las conquistas científicas y tecnológicas no podían renunciar a la metafísica” (p. 66).

La actitud teórica de Ortega, según Savignano, no es sólo una dimensión lúdico-deportiva, a la cual se entregan los hombres libres, sino que llega a ser una necesidad de definir los límites de las diferentes formas de conocimiento, de mantener un régimen recto entre sujeto y objeto, de extender las diferentes formas de experiencia hasta incluir la razón vital. Si la filosofía presenta pocas seguridades para la solución del problema absoluto, la metafísica todavía se queda como imperativo para el hombre, una necesidad para la vida humana. Así, según Savignano, Ortega está convencido con Hartmann y Scheler de lo que aparece a nosotros es sólo un aspecto de la realidad total e integral, de modo que “el ser no se da, mas brilla por su ausencia (Hartmann)” (p. 66). “Ortega opone a la vida como ser ejecutivo que, como *enérgeia*, no es asimilable con conciencia de sí mismo, y no se manifiesta en primer lugar como objeto de intelecto, sino que está en sí mismo como condición absoluta, pues antecedente de la proposición” (p. 75). Savignano nos invita a penetrar la profunda continuidad entre esa *Anschauung* y *La rebelión de las masas* y *Misión de la Universidad*: el hombre-masa representa el cumplimiento intelectual del destino histórico escrito en la lógica absolutizada y reducida a una función metódico-instrumental y a un uso exclusivamente práctico-ideológico; en la universidad ocurre investigar la relación entre libertad y cultura, dominada por el fenómeno de la homologación de la masa. En la monografía, el viaje de Ortega hacia la idea de la vida de Dilthey y hacia la percepción de la historicidad como distinción ontológica del hombre de Heidegger está cuidadosamente descrito por Savignano desde las críticas del filósofo español a la concepción materialista de la historia y a los límites de la “Escuela Histórica”. El hombre como *homo faber* es esencialmente histórico, porque es figura de su problema vital. El autor examina el tema de las generaciones -fundamento del devenir histórico y el tema de las creencias de las generaciones- vida interior de ellas como convicciones extra-rationales, pre-lógicas, reales y vitales, y conecta estos temas a la necesidad orteguiana de volver a fundar profundamente el repertorio de los conceptos fundamentales y el aspecto de los problemas eternos. Según Savignano, la superación del paradigma de razón abstracto e idealista, propuesta por Ortega, deriva de la consideración del pensamiento como actividad de evidenciación a través de un descubrimiento, según una modalidad fenomenológica y considerando como modelo de prueba el método de la razón vital e histórica.

Finalmente, el autor señala cómo Ortega, mediante esta *Anschauung*, llegó a una filosofía política y a una sociología originales: de la relación con el Otro, se llega progresivamente, como había mostrado Simmel, a la imagen de un mundo objetivo; de la relación entre-individual deriva de la relación social, donde se combinan y se corresponden, la facilidad o las dificultades de los singulos y de todos. La sociedad como poder público es emanación activa y estimulante de la opinión pública. Según Savignano, como Pareto, Mosca y Michels, la estructura social teorizada por Ortega vive esencialmente a partir de la relación minoría-masa, aunque ésta no es favorecedora de la justificación del *status quo*, a diferencia de ellos, pues está atenta a los cambios sociales e históricos. Así, según el autor, la filosofía política de Ortega está abierta a las instancias socialistas, democráticas, humanitarias, a las que el filósofo atribuye la función de hacer laica la virtud, de promover la comunidad del trabajo, y al liberalismo, según el cual ningún régimen social tiene que ser definido totalmente

recto. La libertad, en su sentido positivo, es perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética, que condena cada embalse de la ley pública. Según esta concepción, el ideal de Europa unida pensada por Ortega, garantiza la superación de los nacionalismos, sin renunciar a las peculiaridades nacionales.

Dott. Laura Carchidi

**GAOS, J.:** *Las ideas y las letras*. 255 págs. Prólogo y selección de textos realizados por Fernando Salmerón. México, U.N.A.M., Biblioteca del estudiante universitario 120, 1995.

Fernando Salmerón, el coordinador de la edición de las Obras Completas de José Gaos, recoge en este volumen dos trabajos inéditos y tres estudios publicados en vida del autor en revistas mexicanas: *La personalidad de Descartes*, *El tema del Quijote*, *El sueño de un sueño*, *El pensamiento hispano-americano* y *Alfonso Reyes o el escritor*. Esta antología de textos va destinada al estudiante universitario en general con la pretensión de hacer llegar al lector no especializado la figura y la obra de José Gaos.

La relación entre la Historia de la Filosofía y la Historia de las Ideas es un tema constante en la obra de Gaos. Comprender la relación entre ambas disciplinas es muy importante para entender la perspectiva desde la cual enfoca Gaos su modo original de reflexionar y de interpretar la historia de la cultura occidental. La Historia de las Ideas no debe restringirse a la Historia de la Filosofía, a la historia del pensamiento filosófico, sino que la Historia de las Ideas es la disciplina que englobaría la totalidad de las ideas pensadas por la totalidad de los hombres a lo largo de toda la historia de la Humanidad. Obviamente no todas las ideas tendrán la misma importancia histórica. La filosofía de la cultura y de la historia se encargará de valorar todas aquellas ideas filosóficas, religiosas, científicas, estéticas, morales y políticas que han dado prueba de su relevancia histórica y social. Aunque para Gaos la idea superlativa y de singular importancia será la *idea del mundo*.

*La personalidad de Descartes* es una conferencia dada en el Ateneo Español de México en 1950, año del tercer centenario de la muerte de Descartes. El texto fue redactado casi en su totalidad, dejando espacios en blanco destinados a la improvisación. Gaos nos da en él idea de la significación histórica del Descartes de la madurez, la evolución de la vida y pensamiento de Descartes, los resortes de su pensamiento, las circunstancias culturales y la significación histórica de su personalidad.

*El tema del Quijote* es un ensayo de literatura comparada y que roza, porque no la agota, la filosofía de la historia. Intenta ser una muestra de tratar las obras maestras de la literatura universal como fuentes de conocimiento de una historia de las ideas: sacando a relucir los temas ideológicos y filosóficos de las épocas históricas, que son expresados en bella literatura y desarrollados en los diferentes géneros literarios. Las obras comparadas corresponden a la primera mitad del siglo XVII, siendo las más representativas *el Quijote* de Cervantes, *Hamlet* y *la Tempestad* de Shakespeare, *la Vida es sueño* y *el Mágico prodigioso* de Calderón y *la Ilusión cómica* de Corneille.

Los temas examinados serán temas universales de la Humanidad o de su historia: el tema de las expresiones literarias, científicas y filosóficas; la relación entre la razón y la realidad con la literatura, los temas de la vigilia, el sueño y lo sobrenatural, o del teatro y la locura. La pretensión última del

ensayo será la de determinar el puesto histórico del *Quijote* como “la fabulación literaria más granada de *el tema de la Humanidad occidental moderna*”.

*El sueño de un sueño* es la exposición del análisis del texto literario *el Primer sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz y en el que Gaos trata de descubrir el significado filosófico de este poema. Su tema central será el sueño del alma y de un singular fracaso: el fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera. Para esta poetisa de las letras mexicanas el afán de saber se convertirá en un sueño, en una quimera, en el sueño que sueña que la vida es sueño. La poetización del afán de saber intelectual de Sor Juana como sueño vital fracasado, por su tema, hace reivindicar a Gaos un lugar destacado para este poema en la literatura de lengua española.

*El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica* fue ya publicado por segunda vez en 1945, en el libro *Pensamiento de Lengua Española* “al ir a cumplirse los siete años de laborar sin interrupción en México”. En 1938 el *transtierro* forzoso de Gaos por causa de la guerra civil en España hizo que su *programa de salvaciones de las circunstancias españolas* -ya iniciado en España con la pretensión de reivindicar para Ortega el concepto de filósofo- se tornara en un programa de reivindicación de los valores anejos a las formas peculiares del pensamiento hispánico e hispano-americano en general, y que fuese conscientemente estimada como su labor principal en México. El ensayo recoge la localización histórica, la caracterización formal y material y la significación filosófica del pensamiento hispanoamericano, siendo el texto de Gaos que mayor repercusión ha tenido en toda la América española.

*Alfonso Reyes o el escritor* es el último de los ensayos de esta antología. En él hace Gaos un repaso de la obra de este *mexicano universal, hombre de letras, humanista y representante por excelencia de la nueva unidad histórica de España y la América española*. Un escritor que tenía interés en “escribir *por escribir*”; *puro escritor* que expresaba artísticamente su modo de vida, su propia concepción del mundo, a través de la lírica más pura.

El verdadero interés de estos artículos se centrará, en conjunto, en la perspectiva crítica y original del historiador de las ideas, que tiende a satisfacer de este modo la atracción humana por las ideas ajenas, que trata en su lectura con distintas concepciones del mundo, las cuales son, al fin y al cabo, ideas expresadas a través de las letras.

Concepción Chaves López

**CARO BAROJA, P.:** *Itinerario sentimental (Guía de Itzea)*. Con textos de Pío Baroja y Julio Caro Baroja. Navarra, Pamiela, 1995.

Pío Baroja compró en 1913 una casa llamada Itzea, señalada con el número ochenta de la calle de Alzate; Itzea se alza grande y apartada entre los profundos colores de Vera de Bidasoa, en Navarra. Este viejo y enorme caserón, reformado muchas veces desde entonces, sigue guardando con esmero los recuerdos de la familia Baroja. Allí se encuentran cuadros pintados por Ricardo Baroja, antigüedades, curiosidades seleccionadas a lo largo de los años, grabados, retratos, la Biblioteca de Pío Baroja, mapas que utilizó éste para guiar los recorridos de algunas de sus novelas, libros y cuadros de Julio Caro Baroja, etc., objetos que le proporcionan

la apariencia de todo un heteróclito museo del siglo XIX.

A través del acercamiento físico a la casa el polifacético Pío Caro Baroja, escritor, editor, director y guionista cinematográfico, completa la historia de la vida familiar en Itzea ayudado por los testimonios de los Baroja que ya nos dejaron. Recorriendo sus cuartos, sus dos pisos, sus habitaciones, la intimidad espacial de la vivienda evoca los recuerdos de lo que allí aconteció durante casi un siglo. Desde su descubrimiento por el Pío Baroja de aquellos primeros años de nuestro siglo, el Baroja de “Zalacaín el aventurero”, “El árbol de la ciencia”, “César o nada” o “El mundo es así”, aquel espectador de la iniquidad social española, agnóstico y pesimista teórico respecto al cosmos, individualista ibérico y estoico, aquél que veía la vida como una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable; hasta la Tercera muerte de Juan de Alzate, cuando en 1995 muere en Itzea Julio Caro Baroja, antropólogo, etnólogo, historiador, meditador a contrapelo, pensador e investigador comprometido con los problemas de su tiempo.

Cada habitación, cada rincón y el recuerdo de los herederos ocasiona el doble recorrido efectuado sentimentalmente por el lugar. Memoria expresada como un itinerario por el mundo interior de los Baroja, memoria de una tradición cultural y familiar.

*Concepción Chaves López*

*La Cuba secreta y otros ensayos*. Edición e introducción de J.L. Arcos. Madrid. Endymion, 1996

### **Un recordatorio desde la isla de Cuba**

A falta de unas Obras Completas, que nos brinden la totalidad de su pensamiento, el goteo de publicaciones y reediciones de libros y artículos de María Zambrano ha sido continuo desde finales de los ochenta. Este nuevo libro, según nos indica en la introducción el editor del mismo, José Luis Arcos, pretende ofrecer al lector una selección de artículos y cartas publicados en Revistas cubanas -aunque no sólo en ellas- que den fe de la estrecha ligazón entre el desarrollo de la razón poética y la larga experiencia isleña de la autora.

La marca de ultramar es evidente en la mayoría de los exiliados republicanos que recalaron por aquellas tierras de acogida, pero en este caso el aserto de J. L. Arcos cobra especial trascendencia. Si es una hipérbole decir que Cuba se encuentra en el germen de la razón poética, no lo es aventurar que la isla caribeña y la ancestral sabiduría de su mestizaje cultural, que Zambrano sintió nada más pisar tierra firme, le llevaron a encaminar esa forma de razón intuitiva tempranamente en su artículo “Hacia un saber sobre el alma”, por sendas alejadas de la ortodoxia occidental en la que se había iniciado de la mano de la razón vital orteguiana. Heterodoxia que encuentra un pronto maridaje en la peculiar vía órfico-católica de Lezama Lima y en su concepción de la poesía -que compartirán casi todos los poetas de *Orígenes*- como una forma de sabiduría unitiva y religadora, intermediaria entre la luz y la sombra.

Salvando la precisa introducción del editor, acompañada de una cabal cronología de las estancias en Cuba de la filósofa, así como de una completa bibliografía cubana de y sobre la autora, el libro contiene dos apartados claros: los artículos y la correspondencia con autores cubanos.

En la larga tradición de una obra que se ha publicado en nuestro país de forma tardía y fragmentaria, más de dos terceras partes de los artículos habían aparecido ya en

diversas publicaciones españolas o de difusión española. Hay que señalar que ya en 1987 se habían publicado cinco de ellos en el libro *María Zambrano en Orígenes*, pero sin esta referencia tan próxima, muchos de los artículos son fragmentos de libros tan conocidos como *Delirio y Destino*, *El hombre y lo divino* y otros que no es preciso reseñar pues se encuentran documentados en la precisa bibliografía que nos ofrece el editor. Sí señalar al respecto que no aparece la referencia de dos de ellos: “Frank Kafka, mártir de la miseria humana” y “Apuntes sobre el tiempo y la poesía”. Aparecido el primero en Suplementos Anthropos en 1987 y el segundo en el libro *Hacia un saber sobre el alma* en 1989.

De los ocho artículos no asequibles hasta ahora al público español, habría que señalar tres de gran valor documental a la hora de precisar la evolución del pensamiento de la filósofa pues son a modo de prefacio o germen de temas que serán desarrollados en profundidad en años posteriores. El artículo “Las catumbas” precede a su libro *La agonía de Europa* en su pronóstico de que Europa debe olvidarse de la previsión que condujo a la utopía para hundirse en la catacumbas de su corazón y extraer de ellas el conocimiento que ella da aquí en nombrar “presentimiento”. En “El delirio de Antígona” adelanta dos de sus ideas claves en el desarrollo del personaje veinte años después: Antígona no puede suicidarse en su tumba y, como conciencia auroral que es, alumbra el nacimiento, mediante el acto acrificial, de una nueva era. Su artículo “Delirio, esperanza y razón”, quizás sea el más interesante a nuestros ojos, por iniciar la reflexión sobre los sueños y el tiempo -su gran proyecto inacabado-, al hilo del delirio entendido como diálogo desde la esperanza con un tiempo inaccesible, ya por ser un pasado que se resiste a pasar, ya por ser un futuro incapaz de inundar el presente.

En este pequeño artículo que data de 1955, la época de madurez más plena del pensamiento de Zambrano, se articula de forma clara la relación del tiempo con ese tipo de razón alejada del positivismo y del idealismo a cuya búsqueda ha dirigido la filósofa el mayor esfuerzo de su reflexión. Solamente si tenemos en cuenta esa forma específica de delirio en la que el futuro lucha con un pasado que se resiste a pasar, la razón necesaria para el esclarecimiento de la vida se hará completa, al alcanzar el rango de mediadora entre el ser y las entrañas. El delirio de la esperanza ante verdades increíbles es la prehistoria necesaria de la razón.

Un documento precioso para la comprensión biográfica de la autora, nos parece la intensa relación epistolar mantenida con Lezama Lima y su mujer María Luisa que, aparte de mostrar la gran afinidad espiritual que los unía, afronta temas tan candentes como la actitud ante la muerte al hilo de la de su hermana Araceli y de la del mismo Lezama. El resto de las cartas sirve para mostrar cómo la relación cubana iniciada ya en 1936 perdura prácticamente hasta el final de los días de la filósofa, al menos hasta el último lugar que le tocó habitar: el Madrid desconocido -salvo por su luz- de finales de los 80.

M.<sup>a</sup> Luisa Maillard García

**MINDÁN MANERO, M.:** *Testigo de noventa años de historia. Conversaciones con un amigo en el último recodo del camino.* Librería General, Zaragoza, 1995, 431 pág.

Desde la atalaya de una existencia casi centenaria entregada ejemplarmente al sacerdocio

y a la filosofía, el Padre Mindán nos ofrece en esta obra unas memorias íntimas que recogen el período comprendido entre principios de siglo y el final de la guerra civil. Las jóvenes generaciones de profesionales de la filosofía tal vez no conozcan ni su persona ni su obra, pero los que ya nos acercamos a la cincuentena no ignoramos que en el panorama desolador del franquismo su docencia y su actividad en la Universidad de Madrid, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (cuya prestigiosa *Revista de Filosofía* fundó y dirigió durante más de veinte años), en la Sociedad Española de Filosofía (de la que fue uno de sus cofundadores en 1949 y más tarde presidente) y en la cátedra del Instituto “Ramiro de Maeztu” (de cuya residencia de alumnos fue director durante muchos años), aportó un aire fresco y moderno, un espíritu tolerante y riguroso a la escolástica oficial del momento.

A pesar de que el libro que ahora comentamos no vas más allá de 1939, es muy interesante porque los primeros años de su vida y de su formación, tanto religiosa como filosófica, contribuyeron a forjar esa personalidad fuerte y ejemplar que le ha acompañado durante toda su vida. Son en total diecinueve capítulos desde su niñez en Calanda (que ya había narrado extensamente en un libro anterior titulado *Recuerdos de mi niñez*, Zaragoza, 1992), su estancia en los seminarios de Belchite y Zaragoza, el inicio de su actividad sacerdotal en Luna, los estudios civiles en la Universidad de Zaragoza, hasta su venida a Madrid para estudiar la carrera de filosofía, el comienzo de la guerra civil, su encarcelamiento y liberación final. Los juicios que emite el P. Mindán sobre esta época tan importante de nuestra historia y de los que fue testigo, como la dictadura o la república, resaltan el interés de una obra que no se queda en la mera narración de los hechos particulares de su biografía.

Desde nuestro punto de vista lo más interesante de estas memorias guarda relación con la filosofía española de la época. Durante el curso 1931-32 ingresó en la Universidad de Zaragoza para estudiar la carrera de Historia y allí conoció a José Gaos, quien habría de ejercer una profunda huella en su formación filosófica; Gaos impartía la asignatura de “Introducción a la Filosofía” y entre ambos surgió una profunda amistad hasta el punto de que, cuando se trasladó a la Universidad de Madrid, el discípulo se encargó de la asignatura. En otro lugar el P. Mindán se ha referido a la docencia de Gaos y a su idea de la filosofía, que aquí expone brevemente. Para el curso 1934-35 se vino a Madrid a estudiar Filosofía, encontrándose de nuevo con su maestro Gaos, y con Ortega, Morente, Zubiri, Zaragüeta, Gil Fagoaga, Besteiro y Aznar; con semejantes maestros no es de extrañar que la personalidad filosófica del P. Mindán se haya forjado en el rigor y en la profundidad, uniendo a la tradición clásica aprendida en el seminario el contrapunto del pensamiento contemporáneo recibido en Madrid.

Como compañeros de estudios tuvo a su gran amigo Agustín Minguijón (asesinado en Paracuellos durante los primeros meses de la guerra civil), Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, Leopoldo Eulogio Palacios y Julián Marías. Recién acabada la licenciatura en 1936 se encontraba preparando oposiciones cuando estalló la guerra civil. Tuvo entonces que ocultar su condición de sacerdote y para mayor seguridad se afilió a la CNT, donde contaba con un antiguo amigo, e incluso fue uno de los fundadores del sindicato de enseñanza. Pero fue denunciado y detenido el 7 de abril de 1937, permaneciendo primero en la cárcel de San Antón de Madrid y luego en la de Alicante,

de donde salió el 26 de septiembre de 1938 gracias a sus compañeros cenetistas a pesar de que ya sabían que era sacerdote. De regreso a Madrid termina su relato con el fin de la guerra.

El libro se halla enriquecido con más de ochenta fotografías de los lugares donde estuvo y de las personas con quienes convivió, algunas realmente curiosas como la de la página 352 en la que le vemos vestido con el uniforme de miliciano de la cultura con que fue detenido.

Confiamos en poder leer pronto la continuación de sus memorias que, según me confesó recientemente, tratarán de su etapa en el Instituto “Ramiro de Maeztu”.

*Antonio Jiménez García*

**MINDÁN MANERO, M.:** *Conocimiento, Verdad y Libertad*, Zaragoza, Ateneo de Zaragoza, 1996, 226 pgs.

“Verdad y libertad constituyen temas centrales y culminantes en la filosofía” (p. 15) que puede justificar claramente la redacción de un libro, pero importa mucho, por tanto, cómo se afrontan, con qué actitud y a qué propuestas se llega. El autor nos lo dispone para su interés: “...sostengo la opinión que es la misma en el hombre la raíz de su capacidad de verdad y de su capacidad de libertad, y que libertad y verdad son realidades que mutuamente se condicionan y se implican.

Pero como no puede haber ni verdad ni libertad sin conocimiento, expondremos primeramente varias cuestiones acerca de ese tema” (p. 18).

Valgan estas líneas como presentación que el propio autor hace de su tarea, con la actitud de un pensador nonagenario, en plenitud de comprensión, con claridad de visión en un ampliación horizonte filosófico y una intensidad en la actitud honesta y la precisión de nociones sobre lo que trata, para ofrecerlo con didáctica de buen profesor, eficazmente ejercitado tantos años en beneficio de los lectores.

El libro responde, en efecto, a las tres palabras que como tareas enumera en su portada. Primero aborda y explica el tema del conocimiento porque es, mediante el conocer, como se puede conquistar la verdad y hacer efectiva la libertad.

En primer lugar sitúa “el nivel humano del conocimiento”, el modo de ser del hombre entre las cosas con “capacidad de abertura a lo que no es él, puede llenar su vacío interior y crear su vida íntima y personal y hacerse transparente a sí mismo, y en consecuencia lograr la aptitud para expresarse y para significar, para entrar en comunicación con los otros hombres” (p. 19), queda señalada la capacidad del cognoscente y la tarea que se le ofrece en ese camino, como situaciones de hecho que el autor aprovecha para desarrollarlas detenidamente en todo el libro.

Tenemos una clara descripción del proceso cognoscitivo siguiendo el mejor modo aristotélico de la filosofía occidental y pasa a poner de frente las dificultades para el conocimiento, con la grave dificultad para alcanzar su objetivo, por la ignorancia, la duda y el error.

Se insiste en las adversidades que pudieran atribuirse al conocimiento, al empeño por la ciencia, pero sólo se darán en las deficiencias, no en el ejercicio pleno del conocimiento perfecto.

Entre las limitaciones en el conocimiento, incapaz de alcanzar la claridad plena en todo lo cognoscible, “la ignorancia es un estado meramente negativo, que el hombre no es capaz de superar” (p. 35), pero el reconocimiento de la ignorancia fue principio de

sabiduría para Sócrates y Nicolás de Cusa pasó a establecer “de docta ignorancia” como tema filosófico.

Nuevo matiz de no saber plenamente se da en *la duda*, “su no sé no es respuesta a una pregunta, es expresión de una situación propia del íntimo estado de incertidumbre” (p. 37). Hay distintas actitudes de duda, históricamente reconocibles, pero aun sin tener la certeza, la duda supone más cultura, más desarrollo intelectual, más actitud crítica que el error. Porque “el error consiste en una actitud de la mente que acepta y pone como verdadero un juicio falso, afirmando lo que no es, o negando lo que es” (p. 40) y se detiene comentando situaciones que llevan a esa incomprensible actitud del error. Porque “¿cómo es posible creer que se sabe lo que no se sabe?”, y a que “ante una evidencia plena no se puede menos de asentir” (p. 41) y es preciso achacarlo a una intervención de la voluntad, sin ser cartesiano, y de suyo acompañando favorablemente el proceso cognoscitivo, pero también, por implicaciones de razón extramental “atropella apresuradamente” y arroja el asentimiento a la vergüenza del error.

Sigue un largo desarrollo de las “causas del error y sus remedios”, así como un minucioso análisis de “el influjo de la voluntad” y también de los diferentes caminos del conocer.

De gran interés, con discernimiento y claridad, resultan estos estudios del profesor Mindán, y yo diría con constancia de experiencias vividas y observadas, sobre el conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino, Pascal y las razones del corazón, el sentido común o instinto intelectual en Balmes, además de “El Yllative Sense” de Newman y otras posiciones similares. Estos epígrafes encierran una riqueza de información filosófica, pues trata con rigor multitud de aspectos sobre lo que sugiere y esclarece ampliamente, por la interrelación en los modos de conocer según los asuntos a los que se refieren y los métodos que perfeccionan.

Pero el objetivo es llegar a la verdad y la libertad. “Sólo es conocimiento verdadero el verdadero conocimiento”, pero “la palabra verdad es complejísima en acepciones y sentidos” (p. 59) con lo que se excluye todo dogmatismo o autoritarismo. Y para su esclarecimiento estudia la verdad en tres momentos, “la verdad en el ser, la verdad en el conocimiento y la verdad en la expresión”. Tenemos las miras de todos los filósofos sobre la realidad, el conocimiento y la expresión adecuada que, a su vez, se acercará a la acción con la libertad.

En cuanto a la verdad en el ser tenemos un estudio serio, referido a diferentes filósofos, en las situaciones de la Historia de la Filosofía, desde el *verum* transcendental, verdadero real o existente, la verdad como unidad de ser, comentando las expresiones de Aristóteles: “en cuanto a lo que es como verdadero y lo que es como falso consisten en la unión y separación”, la de Santo Tomás: “la causa de esa adecuación o igualdad es la unidad”, “*verum est indivisio esse et ejus quod est*” y la de Averroes, “*Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*”, quedando manifiesta la visión unificadora de la verdad en el conocimiento y en el ser.

El detenido estudio sigue por “la verdad como inteligibilidad”, “como participación”, “como rectitud”, “como formalidad del ser con un tipo ideal abstracto” y en lo más elaborado de la contemporaneidad el tratamiento existencialista de Heidegger, “la verdad como desvelamiento y manifestación del ser”. Riqueza, rigor y sugerencias en estas consideraciones de la verdad-realidad que no puede ser nunca ligera ni baladí.

La verdad en el conocimiento sigue la orientación aristotélica cuando afirma que “la verdad está en el juicio”, no está en las cosas, sino en el pensamiento cuando acierta al afirmar o negar algo. Y así lo va exponiendo según San Agustín, santo Tomás y hasta N. von Hartmann, si bien un conocimiento que fuera falso, no sería conocimiento.

Ahora bien, ha de referirse a la realidad, *adaequatio intellectus et rei*, por lo que la coherencia meramente subjetiva, aun siendo universal o idea clara y distinta, sólo parcialmente ajustan el concepto íntegro y genuino de verdad (p. 70).

Con la misma precisión recorre cada una de las formas del conocimiento, puede estar en el sentido y en el entendimiento, pero propiamente sólo en el entendimiento que compone y divide. Sigue las adhesiones de Pfänder y de Hartmann a la corriente tradicional y analiza el autor la *verdad real*, como relación de conformidad entre juicio y realidad, frente a la *verdad formal* como mera reacción conceptual que establece una vinculación necesaria entre sujeto y predicado. En todo caso, la verdad consiste en pensar las cosas como son, llegando a reconocer “verdad como adecuación”, “como con-formación o conformidad hace posible la presencia del ser, y entonces por reflexión se puede conocer no sólo el ser presente en su forma, sino la conformidad misma entre la forma y el ser del cual se abstraigo” (p. 75).

Se atiende a *La verdad en la expresión*, pues al ser el hombre social, los hombres tienden a manifestarse mutuamente lo que piensan, lo que sienten, lo que les pasa.

Es muy importante esta exigencia de la verdad en la comunicación por expresiones o por signos, cuando describe los diferentes modos de manifestarse, reconociendo que la palabra, hablada o escrita, es el signo de comunicación más significativo y esta verdad de la expresión, sobre todo en el lenguaje, hay que manifestarla también en la conducta, como ser auténtico o fiel que rechaza la hipocresía o la simulación. Y no menos sugerente es referirse a la originalidad, que no consiste meramente en decir o hacer lo que no se ha ocurrido a nadie. Por originalidad así entendida, se pueden decir muchas tonterías o hacer adefesios, si el hablante o el actor no es primeramente fiel a sí mismo.

Se completa este apartado con la *verdad personal*, el conjunto de ideas, sentimientos, valoraciones, creencias, hábitos, etc., que constituyen una unidad concreta humana irrepetible, puede sufrir cambios o alteraciones, pero el autor ve acertada la expresión orteguiana, “la verdad es coincidencia del hombre consigo mismo” (p. 87): Para desarrollarlo se recorre el perspectivismo de Ortega y Gasset, la verdad existencial, completando, a modo de síntesis, ciertas analogías, pero no univocidad, de la verdad del juicio y la verdad personal, especialmente “las verdades judicativas son objetivas y son verdades para todos. La verdad personal es subjetiva y es verdad para mí”.

Completan este amplio tema de la verdad tres monografías que figuran como apéndices: “La verdad, ideal supremo en San Agustín”, “Filosofía y verdad”, así como “La moral sin verdad. El fundamento de la conducta en el escepticismo griego”.

Por todo ello, ya se ve que no es ajena en el libro, la tercera palabra del texto: *sobre la libertad*, que tanto tiene que ver con el conocimiento, con el conocimiento verdadero y con la verdad personal. También aquí su metodología primero precisa *el concepto de libertad* y todas sus acepciones, seguidas de “las autolimitaciones de la libertad” y completa con cinco capítulos más, referidos al tema.

Compromete tanto el tema de la libertad, que el autor advierte resumir brevemente

los principales conceptos y hacer después un *excursus* histórico a través de los filósofos más preocupados por las relaciones entre libertad y pensamiento, y pasando de las acepciones externas y amplias hasta llegar a la libertad más ceñida, como núcleo esencial mismo del hombre.

Libertad, desde su sentido más amplio, como carencia de obstáculos, trabas, ligaduras, en los elementos naturales, y su referencia a un ser que se mueve por sí mismo con actividad espontánea, hasta el modo de ciertos comportamientos humanos que no pueden entenderse sin libertad. Por tanto, la libertad exige que no haya obstáculo o coacción para el desarrollo del movimiento natural, que haya espontaneidad, ausencia de necesidad interna, como algo propio del ser espiritual. Hablando de libertad en diferentes niveles, del ser, del hacer y en el interior de la conciencia del conocer y del querer, “la libertad ni está en el ser, ni propiamente en el hacer, sino en el querer” (p. 92). La libertad, de suyo, es una actividad vacía, por eso el autor precisa: “Siempre que hablamos de libertad, entiéndase que hablamos de voluntad libre” (p. 93).

Por ser el hombre un ser limitado, la libertad no puede ser absoluta, la libertad misma por su naturaleza y esencia se autolimita y desarrolla la diversidad de contextos y condicionantes en los que puede ejercerse la libertad.

El *excursus* anunciado es un recorrido por la Historia de la Filosofía en diferentes capítulos. Sistemas que reducen la libertad a pensamiento, sistemas que ponen la libertad como fundamento de la verdad, la libertad como existencia y como fundamento de la verdad personal, asimismo teorías armonizantes con las que el autor se refiere a “mi maestro” -dice- el catedrático de Ética M. García Morente, Aristóteles y Tomás de Aquino, completando el tema con Reflexiones críticas, que realzan el pensamiento del autor, pues no ha dejado de ejercer su pensamiento crítico en cada uno de los párrafos donde ha expuesto variadísimos aspectos filosóficos, pero siempre personalmente asimilados y propuestos con agudo discernimiento.

Por fin, hace ver que no van por separado las palabras del título, sino que implican una relación ineludible que interioriza en el reflexionante. “Implicación mutua de verdad y libertad” que se establecen como opiniones y punto de vista del autor en cuanto tienen “raíz común de ambas en el hombre” y nos declara su sentido “establecer primero su mutua implicación por el común origen. Después expondré la necesidad de la libertad para la consecución de la verdad, y el amor a la verdad como sentido de la libertad” (p. 157).

Tenemos pues aquí señalada la significación de un estudio, rigurosamente llevado con carácter metafísico, que deja abierta con clarísima visión su implicación en las aspiraciones humanas, íntima e idealmente sentidas, y no deja de elevar grandemente el interés del lector por estos capítulos eminentemente prácticos.

La personalidad mostrada por D. Manuel Mindán Manero sobre cuestiones filosóficas rigurosamente estudiadas, construidas con atractiva facilidad didáctica y personalmente vividas con intensidad y sinceridad, dan un valor incuestionable, de saber y testimonio, a este libro que será de gran provecho para el que tiene afán por saber cuestiones graves, pero hechas con agilidad y saber jugoso. No puedo menos de agradecer la generosidad y amor al trabajo filosófico del longevo D. Manuel que nos obsequia con este saber sabroso como filósofo y ejemplo personal que merece los mayores elogios.

*Luis Jiménez Moreno*

**GUADARRAMA GONZÁLEZ, P.:** *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara (Cuba). Universidad INCCA de Colombia, 1994.

El libro recoge una serie de conferencias y artículos de Pablo Guadarrama, conocido filósofo cubano de la Universidad Central de Las Villas. Todos los trabajos están concebidos como respuesta a la crisis del marxismo provocada por la caída del “socialismo real” y el auge del posmodernismo.

Guadarrama no oculta su escasa simpatía por el posmodernismo en cuanto pensamiento del descompromiso, la fragmentación, y, sobre todo, la desorientación. Al mismo tiempo, el autor cubano resalta lo grotesco que resulta en Latinoamérica el transitar ya por el posmodernismo sin haber asentado la modernidad. En todo caso, el posmodernismo queda presentado como una moda propia de la falta de ideales, el nihilismo, la sensación de fracaso o de escepticismo respecto a los proyectos de mejora o progreso de la humanidad: “Paradójicamente, estamos en presencia del encanto por el desencanto, aun cuando Lyotard sostenga que la condición postmoderna es extraña al desencanto.” (p. 60).

Como orientación de pensamiento que no cultiva expectativas ni proyectos de futuro, el posmodernismo es hostil a una filosofía como el marxismo, esencialmente centrada en un proyecto de humanización de las relaciones sociales en todos los órdenes. De ahí que Guadarrama hable de “actitudes evasivas y escapistas” (p. 101), basadas en una auténtica desconfianza en la razón, por lo que no parece que sea el posmodernismo una corriente filosófica capaz de orientar o marcar el rumbo de América Latina, que no sólo necesita protestas, sino más bien propuestas.

Por lo que se refiere al derrumbe del “socialismo real”, Guadarrama reconoce que muchos lo consideran como el fracaso del proyecto y, en general, de toda la filosofía marxista. Pero él sostiene, por su parte, que lo que ha caído no ha sido el marxismo, sino una deformación de las ideas originarias de Marx y Engels, deformación que el estalinismo propagó con toda clase de apoyos y extendió por toda el área de influencia soviética. Guadarrama afirma que “la historia es aún muy reciente para ofrecer suficientes elementos de validación”, tanto a quienes ven en el fracaso del “socialismo real” las consecuencias derivadas necesariamente de la puesta en práctica de las ideas de Marx y Engels, como a quienes atribuyen tal fracaso simplemente a la deformación que de las ideas de éstos hizo el marxismo soviético (pp. 218s) y sostiene que lo decisivo, para pasar esta prueba, es aplicar el análisis marxista y verificar el proyecto de emancipación humana que tal análisis plantea.

En definitiva, para Guadarrama, el marxismo no sólo no ha firmado su defunción con la caída del muro de Berlín, sino que ahora es posible ser marxista sin tener que excusarse de las deformaciones que bajo esta etiqueta se practicaban en el “socialismo real”. La vigencia del marxismo en Latinoamérica se asienta en la necesidad de desalienación, proyecto que es tan central en el pensamiento de Marx. ¿Y qué ocurre en Cuba? ¿No pertenece Cuba al área del socialismo real? Aquí Guadarrama practica una sabia salida. En el último apartado del libro, “Cuba: ¿<marxismo occidental> o <marxismo soviético>?” admite que Cuba ha estado bajo una notable influencia de ese socialismo soviético, reconociendo la dificultad de un juicio imparcial sobre una realidad que se vive desde dentro: “Una mirada retrospectiva desde dentro de este proceso no dejará de estar cargada del momento

subjetivo que obligadamente late en el enjuiciador que debe, a su vez, ser enjuiciado” (p. 220).

Desde esta reconocida dificultad para emitir juicios que trasciendan la visión subjetiva, Guadarrama sostiene que Cuba ha tenido el privilegio de contar con una tradición o herencia filosófica importante, lo que ha contribuido a que el marxismo haya arraigado en un pensamiento autóctono, y no sólo como esquema trasladado desde Europa. Guadarrama habla en este sentido de la “destacada y diferenciada recepción que tuvieron Varela, Luz, Varona y Martí en Baliño, Mella, Varinello, Roa, C. R. Rodríguez, Hart, Fidel, etc.” (p. 221), y enlaza este hecho con la difusión y conocimiento en Cuba de varios representantes del llamado marxismo occidental, a la vez que atribuye el “relativo estancamiento de la producción filosófica cubana durante los setenta” justamente al dominio ejercido por el marxismo soviético en los ambientes académicos y educativos de la isla. Guadarrama afirma que la situación ha cambiado en la actualidad, no consistiendo ahora la preocupación fundamental en saber si se es marxista-leninista (aunque la filosofía oficial se mueve desde esta perspectiva), ni tampoco en “si se es o no propiamente marxista ante determinadas cuestiones, pues el <marxómetro> no siempre resulta funcional” (p. 229), sino en que la filosofía elaborada en Cuba responda “a las urgencias teóricas que la nueva época plantea. Entonces lo de marxista vendrá por añadidura” (p. 229).

Como se ve, lo que no se plantea Guadarrama es un tipo de filosofía, tan de moda en Europa, que vaya absolutamente por libre, que no se sienta ligada en modo alguno a tareas del país, de la humanidad, ni siquiera del individuo. Si se pasa revista a los cursos que las universidades europeas ofrecen de filosofía, se verá rápidamente que, en buena parte, tienen poco que ver con programas, digámoslo así, de construcción nacional.

Pero vayamos al otro asunto importante del libro, el marxismo y su vigencia como tal. Esto me parece lo más problemático del libro, no en el sentido de que las tareas que el marxismo propuso ya en el siglo XIX, como programa político liberador, hayan dejado de tener sentido o de que la crítica al capitalismo depredador ya no sea pertinente. Como denuncia del capitalismo en cuanto sistema de explotación creo que seguirá teniendo vigencia durante mucho tiempo. Me refiero más bien al marxismo como sistema filosófico. Aquí las cosas no quedan muy claras.

Por un lado, Guadarrama afirma que el marxismo es una teoría científica (p. 112, por ejemplo) y plantea varias veces paralelismos con otras teorías científicas. Por otro, habla de aspectos accesorios o secundarios de esta teoría, contrapuestos a un “núcleo duro” que sería lo esencial o el conjunto de tesis que harían del marxismo una teoría científica.

En la página 206 resume el Pablo Guadarrama cuáles son esos pilares que constituyen el “núcleo duro” del marxismo como teoría científica: 1) “el materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social; 2) la comprensión dialéctica del mundo; 3) el humanismo en su pretensión concreta de realización del ideal comunista; 4) el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida social.” La mayoría de los comunistas del mundo creo que aceptarían que estos puntos son, efectivamente, parte esencial de un programa comunista inspirado en el marxismo de los grandes maestros. Pero, a mi modo de ver, el problema está en llamar a esto “ciencia”. Ya sabemos que lo científico da prestigio y dignidad a las cuestiones que

puedan plantearse bajo esta etiqueta. Pero, por ejemplo, el punto 3) de los enumerados no creo que cumpla ninguno de los requisitos que suelen proponerse como condiciones de cientificidad. Es más bien un planteamiento moral (habla de realización, esto es, de práctica, y de ideal, esto es, de nuevo, de meta a la que hay que aproximarse mediante acciones). En realidad, ninguno de los puntos suena a enunciado científico. El primero, “el materialismo filosófico” es una idea que encierra toda una concepción del mundo, que no es, por cierto, una teoría científica. Por otro lado, ha habido, y sigue habiendo, marxistas, bastantes, que no eran ni son materialistas. Podría enumerar a una serie de curas católicos actuales que son comunistas (por supuesto, malditos por la jerarquía católica oficial), pero no materialistas. Unamuno tiene, entre 1894-97, un interesantísimo periodo socialista, pero rechazando el materialismo. El francés Jaurès tampoco quería saber nada del materialismo. El punto segundo, relativo a la dialéctica, es una cuestión muy disputada dentro de la propia historia del marxismo (recuérdese el debate sobre el llamado revisionismo entre Bernstein y Kautsky), no digamos nada si le añadimos la pretensión de convertirse en enunciado científico. Nada hay, probablemente, más complejo, en la historia de la filosofía, que la dialéctica, que, por supuesto, tiene múltiples formas. Uno de los flancos desde los que el marxismo ha sido científicamente más atacado ha sido, con toda verosimilitud, precisamente éste, el de la dialéctica, y lo ha sido desde las propias filas del marxismo.

Con todo esto no intento debilitar el planteamiento de Guadarrama, sino llamar la atención sobre la cantidad de puntos de debate que su libro suscita. Por ello constituye una consideración de plena actualidad. Enfrentarse a algunas de las líneas que se manifiestan en el postmodernismo es una auténtica necesidad. Y el hacerlo desde bases teóricas rigurosas es la manera de desautorizarlo. Después de todo, no se olvide el título del libro: *América Latina: marxismo y postmodernismo*. Es, pues, América Latina el espacio considerado, un espacio en el que, si el marxismo tiene más fuerza que en Europa, se debe, probablemente, a que la situación social de ese subcontinente no permite maquillar el capitalismo con tantos encantos que lo hagan apetecible de forma arrolladora. La denuncia del postmodernismo como filosofía decadente, del vacío, está hecha desde la convicción de que el marxismo es una filosofía capaz de orientar, de servir de brújula, como decía Mariátegui. Si combatir la ideología capitalista era una exigencia de la justicia en el siglo pasado, los tiempos actuales exigen la misma energía, puesto que la alienación y la injusticia siguen ahí, pero quizá requieren que se preste más atención a los filtros que no sólo defienden tal ideología, sino que la presentan como la moderna, la justa, la deseable, la lógica, racional y científica. Libros como el de Guadarrama, de tono combativo, suscitan el debate sobre la actualidad del marxismo y sobre su capacidad para analizar fenómenos como la crisis provocada por la caída del muro de Berlín o el posmodernismo.

Pedro Ribas

**GÓRSKI, E.:** *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. México, UNAM, CCyDEL, Serie Nuestra América 47, 1994, 199 págs.

En los últimos años, a raíz de los acontecimientos hartamente conocidos, la Europa del Este ha ido convirtiéndose en un campo privilegiado

de investigaciones históricas, sociológicas, económicas etc. Para examinar mejor la naturaleza y los condicionamientos de las transformaciones para muchos tan inesperadas, se ha recurrido con bastante frecuencia al análisis de carácter comparativo. América Latina ha servido, en esta óptica, como punto de referencia casi obligatorio. No es de extrañar, por lo tanto, que siguiendo el ejemplo de otras disciplinas, se haya llegado también a comparar el pensamiento filosófico de ambas regiones. La labor de pionero la ha efectuado en este caso Eugeniusz Górski, autor de la obra *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*.

Cabe mencionar que Górski, profesor de la Academia de Ciencias de Polonia, ha trabajado sobre la temática centroeuropea y latinoamericana a comienzos de los 90, realizando para la Universidad de Europa Central, Praga-Budapest, el proyecto de investigación titulado "East European an Latin American Thought: Comparative Studies". Los estudios incluidos en el libro que reseñamos forman parte de ese proyecto.

El propósito del autor es muy ambicioso. A lo largo de siete artículos que componen la obra trata no sólo de analizar algunos paralelismos en el desarrollo histórico y las principales preocupaciones de la filosofía en las dos regiones, sino también de demostrar "la estrecha vinculación entre la filosofía y la historia de las sociedades de esas regiones y su lucha por la liberación nacional" (p. 11). El punto de partida para tal enfoque lo encuentra Górski en las teorías de la dependencia con su correspondiente antinomia centro-periferia. Las analogías entre América Latina y la Europa del Este se deben -según el planteamiento propuesto- a su condición de regiones dependientes y periféricas (el autor subraya que usa el término "periférico" en sentido descriptivo y no valorativo).

En esta perspectiva, como era de suponer, el material analizado trasciende el ámbito de las obras estrictamente filosóficas. El autor cree -acertadamente a mi modo de ver-, que para estudiar el aporte filosófico latinoamericano y centroeuropeo es necesario referirse asimismo a las obras literarias o sociológicas. Sólo en este contexto tan amplio es posible apreciar toda la particularidad del pensar desde la periferia. La ambigüedad conceptual y la consiguiente dificultad para delimitar de forma precisa el terreno de investigación, al igual que la falta de estudios sistemáticos han constituido, por lo demás, los problemas más graves -si bien no únicos-, que el autor ha tenido que afrontar.

En el primer estudio que da título al libro Górski hace un repaso de la historia de la filosofía en Latinoamérica y los países de la Europa del Este desde los orígenes hasta finales del siglo XIX. Subraya el desarrollo sumamente pobre de la filosofía en este período en ambas regiones y su carácter derivativo que se manifiesta en la conexión muy estrecha con la cultura filosófica occidental. Es de destacar además en esta época, el predominio prolongado del escolasticismo (hasta el siglo XVIII). Sin embargo, muchas veces resulta difícil opinar sobre los rasgos comunes. Es el caso, por ejemplo, del barroco cuyo carácter sincrético tanto en los países este-europeos, como en América impide valoraciones categóricas. Algo parecido podría afirmarse sobre la Ilustración en la Europa del Este "debido a que todos los países correspondientes a ella eran muy distintos entre sí: unos dominantes, otros dominados, pero todos denotando atraso y dependencia cultural con respecto a Occidente" (p. 32). Llama la atención, desde el punto de vista comparativo, el hecho de que

la influencia creciente de la filosofía alemana clásica en la región centroeuropea hizo disminuir el impacto del pensamiento francés, mientras que en América Latina prácticamente hasta finales del siglo XIX la cultura filosófica quedó sometida al dominio francés. Por otra parte es interesante señalar, sobre todo en el romanticismo polaco, los intentos de formular principios de una filosofía auténticamente nacional, así como la tendencia a promover la idea de la unidad eslava. En algunas ocasiones el pensamiento romántico polaco se rebelaba contra el racionalismo excesivo (a lo Hegel) tratando de hacer hincapié en el concepto de misión nacional y reconciliar filosofía, poesía y religión (Mochnacki, Libelt, Trentowski, entre otros). En la segunda mitad del siglo pasado, hubo muchas similitudes entre los países latinoamericanos y centroeuropeos en la recepción del positivismo, aunque en América Latina la influencia del ideario positivista se dejó notar en la vida intelectual con mayor fuerza.

El segundo estudio está dedicado a la revisión de las principales corrientes filosóficas en el siglo XX. A principios de esta centuria se produce un gran cambio. Los pensadores latinoamericanos y centroeuropeos van distanciándose poco a poco del positivismo para abrazar corrientes idealistas. En América Latina la actividad creadora de Rodó y los llamados Fundadores (Caso, Vasconcelos, Vaz Ferreira etc.) contribuye a la institucionalización de la investigación filosófica. En Rusia, mientras tanto, puede observarse un renovado interés por el pensamiento de orientación religiosa. Inspirándose en la obra decimonónica de Solovyev, los máximos exponentes del movimiento -Berdyayev, Florensky, Lossky, Shestov- crean concepciones bastante originales que ostentan rasgos irracionalistas y espiritualistas. Esta propensión hacia el idealismo espiritualista unida a la reacción contra el positivismo es detectable también en el pensamiento modernista polaco y en la obra de Masaryk, eminente representante de la filosofía checa. En el período de entre guerras y en las décadas recientes cabe resaltar la presencia de casi todas las corrientes occidentales contemporáneas en la filosofía centroeuropea (con excepción de la Rusia comunista) y latinoamericana. Una atención especial merece la famosa Escuela de Varsovia-Lvov (Twardowski, Lukasiewicz, Tarski, Ajdukiewicz y otros) cuya aportación a la lógica y la metodología de las ciencias es incuestionable. Es de recordar también que a fines de los '20 en el círculo lingüístico de Praga surge el estructuralismo. Por otro lado, varios ensayistas y escritores centroeuropeos y latinoamericanos reflexionan sobre el problema de identidad nacional y de definición propia. Un giro considerable ocurre después de la segunda guerra mundial cuando “el marxismo se convirtió en la filosofía única y oficial de esos países [centroeuropeos], mientras que los filósofos latinoamericanos proseguían con sus intereses de preguerra (p. 66). En el antiguo bloque comunista sólo en Polonia -constata Górski- “se dio un pluralismo filosófico relativamente amplio”. El pluralismo y el criticismo social siguen siendo las características fundamentales del pensamiento filosófico centroeuropeo y latinoamericano actual.

Tras el resumen histórico, que a veces peca de demasiado enciclopédico, Górski examina más detalladamente -en cinco artículos consecutivos- ciertos fenómenos y corrientes muy puntuales en la historia intelectual de las dos regiones. Imposible resumir aquí, aunque sea brevemente, el contenido muy rico de estas reflexiones. Mencionemos, -a modo de información para los interesados- que contrapone “Occidentalismo

este-europeo y norteamericana” y “Eslavofilia e indigenismo”, revisa “Mesianismos periféricos” y “Algunas variantes de populismo”, para concluir la obra con un par de ideas sobre “El destino de marxismo”. En todos estos estudios, al igual que en los anteriores, el autor se centra en demostrar que el problema de imitación de modelos ajenos y la búsqueda de identidad cultural (regional) ha sido un componente ineludible del filosofar latinoamericano y centroeuropeo: “todo esto es común a la historia intelectual de la Europa oriental y de Latinoamérica -dice Górski- y tiene sus raíces en la prolongada lucha común por la independencia política y la soberanía” (p. 15).

En suma: tomando en cuenta las dificultades del tema que antes señalamos, los resultados de la investigación son prometedoras. Estamos ante una obra de síntesis que supone una aportación valiosa a los estudios comparativos entre las dos regiones abriendo un horizonte casi sin límites para los análisis más detallados en el futuro. Dicho esto no puedo pasar por alto que algunos juicios del autor me parecen bastante apresurados por falta de trabajos monográficos indispensables. Discrepo también de Górski en la valoración del marxismo en la Europa del Este. No llego a entender si de verdad la ideología marxista merece tanta atención crítica para no olvidarse de “todos sus logros” -si se me permite la expresión- de la noche a la mañana, “tras el otoño revolucionario de los pueblos en 1989” se esfumó, así que “Hoy en día ya no hay más marxismo ni marxistas con excepción de unos pocos creyentes nostálgicos y seniles” (p. 193). Por último, creo injusta su visión unilateral del movimiento polaco Solidaridad en que advierte nada más “una fraseología populista” (p. 162) y ni siquiera menciona cuando menos su papel esencial -eso sí es un logro históricamente comprobable-, en la liberación del régimen opresor. Que quede claro que esas observaciones no tienden a disminuir el valor de la obra que incluso en sus partes polémicas no deja de ser una lectura estimulante.

*Janusz Wojcieszak*

“Memoria-Homenaje a Adolfo Arias (1945-1993)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, número extraordinario, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1996, 577 págs.

Adolfo Arias Muñoz, muerto en plena madurez intelectual, fue catedrático de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, a la que dedicó con intensidad los últimos dieciocho años de su existencia. Pero no se limitó exclusivamente a sus clases de historia de la filosofía o a sus trabajos de investigación, sino que colaboró también en distintas tareas de gobierno como secretario de la facultad, director de departamento y vice-rector de alumnos.

En esta publicación, la revista del Departamento de Filosofía III, al que perteneció Adolfo Arias, ha querido ofrecerle un sentido homenaje a través de treinta y siete trabajos agrupados en cuatro secciones. La primera sobre la vida, obra y personalidad del homenajeado se abre con un artículo suyo inédito titulado “El papel del sujeto en la ‘conversión’ personalista”, seguido de una serie de estudios sobre su vida, su obra y su pensamiento. El resto de las secciones agrupa una treintena de trabajos históricos, de filosofía española y sistemáticos de los cuales no es posible ofrecer aquí ni títulos ni autores, pues alargaría demasiado esta reseña.

La publicación lleva un prólogo de Gustavo Villapalos, Rector entonces de la Universidad Complutense, y una presentación de Luis Jiménez Moreno, Director también en aquella fecha del departamento mencionado. Que la lectura y relectura de estas páginas renueve la memoria y el recuerdo de cuantos compartimos su amistad y sus proyectos.

*Antonio Jiménez García*

**BERTELLONI, M.<sup>a</sup> T.:** *El mundo poético de Ángel Crespo*, Huerga y Fierro editores, Madrid, 1996.

Las relaciones entre filosofía y poesía han tenido secularmente un carácter dialéctico; desde la condena platónica a la poesía hasta la reafirmación de una “razón poética” en María Zambrano, la trayectoria no ha sido unívoca. Si el racionalismo representó el máximo alejamiento entre ambos, la reacción antipositivista de principios del siglo XX propició una proximidad entre una y otra. Este hecho, unido a lo que podemos llamar la disolución de los géneros literarios, ha propiciado el acercamiento, hasta poder hoy hablar incluso de una convergencia entre ambas.

Naturalmente, esto ocurre cuando la poesía no es mera versificación, sino que pretende, como la filosofía más profunda, penetrar en el misterio que nos rodea. En estos casos, la poesía roza la metafísica, si no se confunde con ella, llegando incluso a fundirse con la mística. Así el poeta recupera la dimensión profética que nunca debió perder, convirtiéndose en un guía por el mundo de lo mágico. Y esto es lo que sucede realmente en las últimas producciones poéticas de Ángel Crespo, como ha puesto de manifiesto María Teresa Bertelloni en el presente libro, donde se revela una vez más fina analista de la realidad poética. Me parece incluso que Bertelloni en este caso se ha convertido en la interprete ideal, dadas las afinidades que en este caso se observan entre creador y crítico.

En unas páginas que sirven de introducción a su texto, caracteriza Bertelloni la poesía de Ángel Crespo como “discurso total”, y no le falta razón, ya que algo que parece obvio en la intencionalidad del poeta es esa pretensión de totalidad, aunque esa pretensión vaya adquiriendo dimensiones distintas, según el plano desde el que poeta nos habla. En su estudio la prestigiosa crítica va especificando esos planos, según se entiendan como “escenario poético”, “mundo conquistado” o “sugerencias exotéricas”, hasta llegar al penúltimo capítulo todo él dedicado al poemario *Ocupación del fuego* (1990) donde se convierte a éste en máximo símbolo de la realidad toda. En primer lugar, en el fuego se conjugan unidad y diversidad, ya que si su foco es uno, las llamas lo convierten en múltiple; en segundo lugar, el fuego se convierte en ceniza, recordándonos la brevedad de todas las cosas, pero también el fuego renace de sus cenizas, convirtiéndose en fuente de renovación y cambio. En definitiva, el fuego es fuente purificadora de vida, de aquí que se convierta en alimento espiritual que desnuda nuestra alma de toda impureza, para potenciar su ascensión hacia lo alto, es decir, el cielo de que se nutre un poeta, que acaba siendo místico. Por otro lado, en el fuego converge la materia -de la que se nutre- y el espíritu -al que el humo asciende-, y en este sentido es la realidad mediadora por excelencia. En el fuego, se unen también el poeta y su intérprete, que logra identificarse con el mensaje de aquel para traducirlo a un discurso lógico; la realidad sensible de que nos habla el poeta, convirtiéndolo en intuición

viva, se hace palabra racional en la escritura de la interprete, que llega a hablarnos de “la verdad única, aquella en que *dictum y factum convertuntur*”.

Este conjunto de simbolismos y mediaciones adquiere para quien escribe estas líneas una expresión de singular belleza en las “Retamas en flor”, cuya primera estrofa es ya evocadora del resto de su contenido.

*Ahora están floreciendo las retamas  
y destilan su oro  
en los deseos que aún no han sido  
cumplimiento ni engaño*

En esos deseos que “no han sido cumplimiento ni engaño” me identifiqué y o también con la retama, escribiendo unas breves líneas sobre esa increíble y selvática flor que luego me sirvieron para interpretar la construcción escurialense (Véase así *Visión de El Escorial. Aproximación al mito*, Madrid, 1989).

Pero, volvamos a nuestro cometido, evocando esos versos de Ángel Crespo, donde paradójicamente está a su vez el secreto de su poesía:

*Sólo el fuego desvela la belleza  
secreta de las cosas...*

y donde Bertelloni sitúa “la puerta de entrada al centro de la belleza, la verdad y el ser”. Por el fuego, se entra, en efecto, en la senda que conduce del Todo al Uno, y es que es un simbolismo en la realidad transfenoménica que anida en lo más profundo de una realidad transida a su vez de atemporalidad. Por esa senda entramos también en su dimensión mítica, que la vincula a los mitos pre-socráticos del mundo mitológico antiguo, donde los misterios órficos se hacen presentes, produciendo la unión entre el mundo etónico y el mundo celestial. Es así como se abre paso en Ángel Crespo el camino hacia la mística, haciendo de su quehacer poético un itinerario hacia el Uno. Es ahí donde la dimensión epistemológica de su poesía alcanza su culminación convirtiéndole -como a todo auténtico poeta- en un oficiante del misterio.

*José Luis Abellán*