

Sección 2
NOTAS

In memoriam: Ángel Losada García

ANTONIO TRUYOL Y SERRA
Catedrático

Vicepresidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Con el fallecimiento, el 31 de agosto, en Madrid, de Ángel Losada, España ha perdido a uno de los mejores conocedores del pensamiento político de nuestro Siglo de Oro, especialmente en lo que se refiere a los problemas doctrinales relativos a la ocupación y conquista del Nuevo Mundo.

Nacido el 7 de julio de 1917 en Alaraz (Salamanca), Ángel Losada cursó Humanidades en la Universidad Pontificia de Comillas y posteriormente obtuvo los títulos de Doctor en Derecho y en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid (actual Complutense). Ejerció actividades docentes en ésta y de investigación como miembro de los Institutos “Francisco de Vitoria” de Derecho internacional y “Gonzalo Fernández de Oviedo” de Historia de América del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, colaborando al mismo tiempo en los Institutos de Estudios Políticos y de Cultura Hispánica. Luego ingresó en la Oficina Internacional del Trabajo (Ginebra), de la que ha sido alto funcionario durante más de veinticinco años. Las responsabilidades que por lo demás asumió (especialmente como miembro de la Delegación de la Santa Sede ante la Oficina de Naciones Unidas y Organismos especializados de Ginebra, acreditado ante el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en calidad de experto en temas de la cristianización de América) no detuvieron su labor científica. Antes bien, supo, con su entrega y capacidad de trabajo, llevar adelante la investigación histórico-política juntamente con estas tareas de promoción social y jurídico-humanitaria, que en definitiva tenían mucho

que ver con aquélla en el plano de la aplicación sobre el terreno de doctrinas clásicas nacidas en su día de preocupaciones análogas.

Ángel Losada fue asimismo miembro correspondiente, entre otras instituciones, de la Real Academia de la Historia de España y la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, y llamado a formar parte del jurado del Premio “Príncipe de Asturias” de Humanidades. Cabe recordar finalmente, como un aspecto más de su polifacética personalidad, su labor periodística en calidad de corresponsal de *ABC* en Alemania y, durante más de veinte años, de *Ya* en Ginebra bajo el pseudónimo de J. De Vergara.

Científicamente reconocido en el ámbito internacional, como atestiguan su intervención en numerosos coloquios y congresos en Europa y América y las frecuentes referencias bibliográficas a sus publicaciones, Ángel Losada, especialista del humanismo general y del español en particular, centro su búsqueda en las dos figuras, opuestas y complementarias a la vez, de Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Haberlos investigado con profundidad conjuntamente, siéndole tan familiar el uno como el otro, era ya un acierto de principio, pues son dialécticamente tan inter dependientes que resulta difícil entenderles aisladamente, fuera de esta referencia mutua.

La contribución de Ángel Losada al conocimiento de estos dos protagonistas de primera magnitud de lo que en algún lugar he llamado el “gran debate nacional” (dicho en términos de hoy) en torno a los problemas éticos y jurídicos de la Conquista y muy en particular a la condición de los aborígenes, es considerable. Globalmente contemplada, tiene varias vertientes. Por un lado, Losada ha aportado y publicado documentos y textos esenciales inéditos de dichos autores, algunos de ellos, redactados en latín, en ediciones bilingües. Por otro lado, les ha dedicado importantes estudios monográficos.

Sin ánimo de agotar la materia, recordaremos que la tesis doctoral de Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “Epistolario” y nuevos documentos*, publicada como libro en 1949, ofrecía una semblanza del polígrafo de Pozoblanco enriquecida por el recurso a fuentes que permiten una percepción más directa de su intimidad. Constituye su complemento documental la edición, en 1966, de la primera traducción castellana de una selección del propio *Epistolario* con la correspondiente Introducción. En la misma línea de rigurosa investigación siguió, en 1951, la edición crítica bilingüe del *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, de especial interés en relación con la violenta polémica que opuso Sepúlveda a Las Casas y motivó la convocación de la junta de Valladolid de 1550-51; edición tanto más favorablemente recibida, cuanto de la obra, que no pudo ver la luz en tiempo de Sepúlveda por no obtener la debida licencia, no existía otra edición que la (primera) de Menéndez Pelayo en el tomo 21 (1892) del *Boletín de la Real Academia de la Historia*, reproducida en México en 1941 con un estudio preliminar de Manuel García Pelayo, pero que adolece, por el índole

del manuscrito utilizado y acaso la rapidez de su preparación, de defectos, ahora superados. Pero Sepúlveda es autor de otras obras de doctrina política, algunas de las cuales (como el propio título indica) se relacionan directamente con la anteriormente mencionada, como la relativa a la compatibilidad del oficio de las armas con la religión cristiana (o *Democrates primero*), la defensa (*Apología*) del *Democrates segundo*, publicada en Roma al no haberse permitido la publicación en España del *Democrates segundo*. Bajo el título *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, dio Losada a la publicidad, en 1963, la traducción castellana del *Democrates primero o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*, precedido de *Sobre el reino y los deberes del rey*, precedido a su vez de una *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los Turcos*, dando así la posibilidad a un amplio público de adquirir una visión general del pensamiento político de Sepúlveda. En cuanto a la *Apología*, sería también editada, y traducida por primera vez, juntamente con otra, inédita, contestación a la misma, de Las Casas, en 1975. Lo cual nos conduce a las investigaciones de Losada sobre el “Defensor de los Indios”.

Éstas se iniciaron con el hallazgo de un manuscrito inédito del *De thesauris in Peru* y la publicación de su traducción castellana anotada, en 1958, prosiguiendo con la publicación de *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* en 1970, y la primera edición y traducción de la *Apología* contra Sepúlveda, que acabamos de mencionar.

Esta última ha sido reeditada en el tomo 9 de las obras completas de Las Casas preparada por la Fundación “Instituto Bartolomé de Las Casas” de los dominicos de Andalucía (Alianza Editorial, Madrid, 1988).

Como apuntan los títulos de las respectivas semblanzas de Sepúlveda y Las Casas, se basan ambas en una labor investigadora propia, que añade sus resultados a los anteriormente recogidos en la literatura científica anterior (abundantísima en lo tocante a Las Casas), debidamente analizados y valorados. Llega así Losada a una caracterización matizada de ambos, que como es sabido han sido muy diversamente juzgados dentro y fuera de España. La abierta simpatía que por ellos siente Losada no le impide un esfuerzo de juicio ecuánime, en función de la situación histórica y de su respectivo talante personal. Con respecto a Sepúlveda, invoca una evolución de su imagen en la historiografía reciente dentro y fuera de España, en el sentido de una interpretación de su noción de la “servidumbre natural” de los indios como servidumbre feudal y no participación en los valores culturales de la civilización cristiana, susceptible de superarse mediante una paulatina integración; evolución que en buena parte se basa precisamente en la fijación del texto auténtico del *Democrates segundo* de su edición crítica. Cualquiera que sea el grado de adhesión a esta lectura de Sepúlveda incluso en la versión así recuperada de un pensamiento que ya sus contemporáneos entendieron como más tajante que el propuesto, queda el hecho de haberlo considerado más allá del marco global de Sepúlveda

como humanista, traductor de Aristóteles, cronista imperial y real, atento al peligro turco y panegirista de la nación española.

En cuanto a Las Casas, tan incómodo desde la perspectiva de no pocos españoles, Losada llega a una caracterización equilibrada frente a las posiciones extremas de los admiradores y los denostadores, algunos viscerales. Cualquiera que sea el juicio que se tenga de su acción con respecto a la Conquista, no puede pasarse por alto en ningún caso que, como subraya Lewis Hanke, Las Casas forma parte inseparable de la Conquista.

El prestigio de Losada como especialista en Sepúlveda hizo que desempeñara un papel decisivo en las conmemoraciones que el Ayuntamiento de Pozoblanco organizó, en 1973 y 1991, del IV centenario de la muerte y el V del nacimiento respectivamente de su hombre ilustre; papel que se ha reflejado en las publicaciones a que dieron lugar (las *Actas* de la última han salido en 1994). También se contaba con él para la edición de obras completas de nuestro autor, emprendida bajo los auspicios del municipio de su villa natal, una valiosa cooperación que su desaparición ya no permitirá.

Finalizaremos este análisis de la obra científica de Ángel Losada haciendo referencia a una ampliación de sus investigaciones, en particular en las últimas décadas, al humanista Juan Luis Vives (especialmente a su huella en América), y a Diego de Avendaño, moralista y jurista jesuita, que un siglo después de Las Casas defendió la dignidad humana de indios y negros en América.

Humanamente, Ángel Losada, extravertido y cordial, unía la pasión del científico al trato directo y familiar que la amistad fortalecía. La dimensión personal de la que a él me unió impone su simple mención, con la expresión de la tristeza de su pérdida, tras una larga enfermedad sufrida con entereza y una lucidez de espíritu que, pocos días antes de su fin, seguía manifestándose en la medida de sus fuerzas. Descanse en paz, mientras su obra sobrevive en la labor de quienes siguen los senderos de la restauración de un pasado intelectual cuya clarificación tanto le debe.

El hispanismo filosófico como diálogo intercultural ¹

JOSÉ LUIS ABELLÁN

El hispanismo filosófico como movimiento académico e intelectual es relativamente reciente, aunque sus orígenes hay que situarlos varias décadas atrás, remontándonos a los años en que la generación de 1956, compuesta entonces por jóvenes universitarios, inició sus actividades públicas con el fin de conseguir una transición pacífica a la democracia. Se trataba, desde luego, de incentivar todo aquello que pudiese conducir al establecimiento de un régimen democrático tras la muerte del General Franco. En esta línea de acción ocuparon lugar de primer orden la lectura y difusión de los clásicos de la democracia, así como el estímulo a actitudes críticas que condujesen al debate, al diálogo y a la comunicación. Se luchaba entonces contra la intolerancia, creando ámbitos de diálogo y de libertad.

Sin embargo, dentro de esta tónica general lo propio y específico de la generación de 1956 fue la búsqueda de técnicas y procedimientos que llevasen a un desenmascaramiento del franquismo en sus actitudes autoritarias y fascistas. Se desarrolló, desde este punto de vista, un gran interés por las Ciencias Sociales en general y muy en particular por la Sociología, en la medida que estas disciplinas representaban un instrumento privilegiado para la racionalización de la sociedad. El argumento muchas veces explícito era el siguiente: Vivimos bajo un régimen autoritario, producto de un hecho irracional como es la guerra civil; la única forma de luchar contra aquello es racionalizar la situación, y para ello nada mejor que el fomento y desarrollo de las Ciencias Sociales. Así se funda en 1961 la Escuela de Psicología y Psicotecnia, en 1965 el Instituto de Antropología y en 1966 el Centro de

¹ Conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de Comercio (Bratislava, Eslovaquia) el 5 de diciembre de 1994.

Investigaciones Sociales (CEISSA). Esta tendencia, que culminará con la incorporación de la rama de Sociología a los estudios de la Facultad de Ciencias Políticas, va a propiciar el desarrollo de una conciencia crítica que conducirá a la desmitificación de la imagen oficial de España presentada por el franquismo.

Esta tarea de desenmascaramiento se reforzó con los intentos de recuperación de la tradición liberal, crítica y progresista del pensamiento español. Desde los krausistas e institucionistas del siglo XIX hasta los liberales y demócratas republicanos de la guerra civil de 1936, las nuevas generaciones han realizado una importante recuperación de tradiciones proscritas u olvidadas de lo más progresista del pensamiento español de todos los siglos.

Naturalmente, esta tarea de recuperación ha tenido un énfasis especial en lo referente al exilio de 1939, a raíz del fin de la guerra civil, y esto es algo en lo que también ha tenido una particular participación la generación de 1956, que se manifestó públicamente en dicho año como movimiento de oposición política al régimen del General Franco. Este impulso dinamizó los escondidos resortes de la oposición que anidaban en el interior de España y propició el encuentro con el exilio en Munich el año 1962, de donde salió un pacto entre exilio e interior que conduciría a dar la primacía política de la oposición a las fuerzas que actuaban dentro del país. Ahora bien, si el interior va a adquirir protagonismo político, el exilio mantendrá la autoridad moral de dicha oposición, convirtiéndose en auténtica “conciencia intelectual” de oposición al franquismo. El giro producido por la entrada de las nuevas generaciones en la vida pública fue completo: si entre 1945 y 1956 la primacía de la oposición política estuvo protagonizada por el exilio, entre 1962 y 1975 ese protagonismo va a pasar al interior de España, con todas las consecuencias que ello implica.

Ahora bien, se da la circunstancia de que una parte importantísima del exilio de 1939 fue a parar a los países hispánicos de América Latina, muy particularmente a México, lo que hará que esa “conciencia Intelectual” del exilio a la que antes me refería fuese en gran parte una “conciencia hispánica”. Ahora bien, la vuelta de los exiliados a raíz de la muerte de Franco, es decir, a partir de 1975, se produce en unos años en que la crisis del Estado-nación se haya plenamente instalada en nuestras sociedades. Por lo demás, la transición española aumenta las posibilidades de que España se integre en la Comunidad Europea, lo que efectivamente se producirá en 1986. España se siente, en definitiva, como un país europeo que no quiere renunciar a sus vínculos americanos. El tema está estrechamente relacionado con la cuestión de las identidades culturales, tanto en el nivel de lo nacional-estatal como en el de las nacionalidades sin estado (intraestatales) y de las supraestatales, es decir, identidad es supranacionales. La problemática se vincula, por otro lado, con la cuestión de la homogeneidad de la vida social, que afecta tanto al orden económico -producción de artículos en serie- como al jurídico -igualdad de derechos-, influyendo en los planteamientos tradicionales de los derechos humanos, ya sea de los individuos, ya sea de los pueblos. Es obvio, pues, que la problemática de las

identidades culturales no puede tratarse sin plantearse a su vez la cuestión de las diferencias, en sus múltiples variedades: locales, regionales, nacionales, supraestatales... Y, en el caso concreto que nos ocupa, entre dos continentes: España como país europeo y las naciones hispánicas de América.

Este planteamiento nos permite vislumbrar la profundidad de la crisis en que estamos inmersos y la correspondiente transformación a que nos remite, que en ningún caso podrá escapar a su inevitable dimensión filosófica.

Es frecuente, por lo demás, que el tema de la identidad cultural se plantee desde la perspectiva psicológica, psicoanalítica o antropológica, sin caer en la cuenta de que está implícito en ella una cuestión filosófica de máxima importancia. Antes de pasar a su análisis me atrevo a invocar el principio de la biodiversidad, que, aún siendo propio y específico del mundo medioambiental, bien pudiera aplicarse al ámbito de la cultura, pues sólo una base cultural que sea plural y diversa puede incentivar el desarrollo de una cultura común que sea a la vez europea y americana, como es el caso de la “conciencia hispánica”.

Al mismo tiempo, la crisis del Estado-nación pone de relieve la necesidad de un Sujeto histórico diversificado y con distintos niveles de competencia que no renuncia a ninguna de sus dimensiones. La problemática en cuestión se hace en nuestro caso más evidente, dada la pluralidad de los grupos de oposición y la diversidad de su procedencia: no es lo mismo un exiliado durante treinta años en Francia que en México, ni mucho menos con un universitario español antifranquista de la generación más joven. La meditación hispánica sobre la identidad origina, pues, problemas de relación identitaria que exigen un planteamiento filosófico. Así surgirá el “hispanismo filosófico”, con todas sus implicaciones.

Por un lado, se constata la insuficiencia del hispanismo tradicional. Hablar de su agotamiento sería sin duda una exageración, pero sin llegar a una definición tan drástica es evidente que hay una saturación en la temática de que habitualmente trata el hispanismo en el ámbito de los estudios lingüístico y literarios, con las consiguientes dificultades para encontrar nuevos cauces de investigación y estudio. Por otro lado, la complejidad del ámbito hispánico y su creciente vitalidad, exige atender a otras esferas de estudio habitualmente abandonadas por los hispanistas. Me refiero a campos como el de la antropología, la sociología, la historia, la política, la psicología, y otras disciplinas que suelen encuadrarse dentro de las llamadas Ciencias Sociales. No es extraño así que en Gran Bretaña haya surgido frente a la veterana Asociación de Hispanistas Británicos, una nueva “Association for Contemporary Iberian Studies”; algo parecido está ocurriendo en otros países y en otros centros de investigación.

Es un hecho que los fundadores de la Asociación de Hispanismo Filosófico compartimos la opinión de que la Historia de las Ideas constituye una disciplina de particular fecundidad en los ámbitos abiertos a la investigación por las Ciencias Sociales y que, dentro de sus planteamientos, la filosofía ocupa un lugar privilegiado

en la estructuración temática y en el análisis de sus problemas. Por lo demás, la aplicación de los métodos propios de la Historia de las Ideas es evidente que abre vías inéditas de investigación y amplía el campo de estudio del hispanismo de forma extraordinaria, enriqueciéndolo en múltiples dimensiones. De esta manera, se saldría al paso de la saturación -ya que no agotamiento- de su temática tradicional.

La circunstancia de que la filosofía ocupe el lugar axial de esta renovación metodológica y temática, no sólo justifica hablar de “hispanismo filosófico”, sino que a su vez ayuda a profundizar en un aspecto que consideramos fundamental para los pueblos de lengua española: la indagación y esclarecimiento de los problemas relacionados con su “conciencia intelectual”. La cuestión resulta del máximo interés en un momento en que los distintos procesos de internacionalización del planeta están conduciendo a un índice creciente de la uniformidad y la homogeneidad, poniendo en grave riesgo los patrimonios sociales y culturales de los distintos pueblos, al anular sus diferencias y especificidades. En esta situación los estudios sobre identidad cultural -y la problemática en ello implícita- de las distintas tradiciones y culturas se imponen por sí mismos.

Analizada desde distintas perspectivas el núcleo axial del “hispanismo filosófico” nos conduce a aquella temática que tiene como eje la dialéctica entre identidad y diferencia. La cuestión de las identidades culturales no puede sustraerse a esa dialéctica, como es evidente cuando remitimos el término “identidad” a su primigenio significación filosófica. Veámoslo.

El principio de identidad es uno de los llamados “primeros principios”, formulado ya en los tiempos de Parménides con aquella famosa expresión: “Lo que es, es; lo que no es, no es”, que luego tradujo Aristóteles con la no menos famosa equivalencia: “ $A=A$ ”, en lo que se llamó la formulación lógica de dicho principio, unido al principio de no-contradicción, constituye uno de los fundamentos del pensar occidental, pues ambos, junto con el principio de tercio excluso, son base de toda la tradición filosófica que se inició en Europa y se ha extendido después al resto del planeta con el conjunto de la cultura occidental.

Una meditación sobre cualquiera de estos principios puede traer transformaciones profundas en todos los órdenes de la vida y de la sociedad, y, en concreto, el principio de identidad se convierte en revolucionario cuando se le hace sobrepasar los niveles lógico y ontológico para aplicarse a entidades vivas y concretas. Es entonces cuando el principio de identidad hace explícita su referencia al de diferencia, poniéndose en evidencia que uno y otro se presuponen. No hay identidad sin una diferencia con otros sujetos, como no puede haber tampoco diferencia entre sujetos si no se da antes una previa identidad de cada uno de ellos consigo mismo. Ambos principios se complementan mutuamente, y desde su mutua implicación me parece importante subrayar el principio de complementariedad. Si hoy primamos en Europa el “derecho a la diferencia” versus la homogeneidad y la uniformación,

es porque constituye un aspecto estrechamente relacionado con el pluralismo de nuestra sociedad. La afirmación de la diferencia se vincula a la salvaguarda de sociedades agrarias que tienen costumbres, ritos y pautas muy diversas, así como la protección a tradiciones artesanal es hondamente arraigadas en pueblos y culturas locales muy variadas. Un mercado dominado por las multinacionales y su producción estandarizada representa un atentado flagrante contra tales “diferencias”, que constituyen precisamente la riqueza de la cultura europea. ¿Cómo hacer compatible una identidad europea compartida son hacer desaparecer esas otras identidades -nacionales, regionales, locales, etc.- que dan alma vida y variedad el continente europeo? He aquí el nervio de la revolución filosófica pendiente, que supone volver a pensar el ser desde la diferencia en contra del tradicional pensar el ser desde la identidad.

La consecuencia más inmediata de poner en marcha esa revolución sería la sustitución de la filosofía por las filosofías y entrar, por tanto, en contacto con un pensamiento plural, que nos abriera a las distintas tradiciones filosóficas del pensamiento europeo, que en ocasiones están fuera de Europa en sus raíces -caso del cristianismo- o en sus modulaciones -caso de la cultura latinoamericana-. Una propuesta que nos remite a la meditación sobre distintos niveles de la identidad en cuanto traducción operativa del principio de complementariedad al que antes nos referíamos.

La primera observación que habría que hacer en relación con los niveles que afecta directamente a su incidencia con el potencial emocional del hombre, y podría formularse así: el Valor de la identidad y su contenido emocional están en relación inversa. Así el valor más alto de nuestra identidad es la de seres humanos -la identidad humana-; pues bien esta tiene un contenido emocional muy escaso, mientras que a medida que bajamos en la escala hacia los orígenes el potencial emocional aumenta; dicho potencial es muy alto en relación con los miembros de nuestra familia y adquiere caracteres dramáticos en las identidades más próximas la vida familiar, sea nuestra pequeña localidad de nacimiento o la región a la que pertenecemos. Es aquí donde tiene su raíz la fuerza de los nacionalismos y su carácter destructivo. Precisamente, para limitar éste y colocarlo en su justo lugar, los niveles de identidad deben ordenarse de acuerdo con el principio de complementariedad basado en la escala de valores, aplicándolo de acuerdo con la dialéctica de la inclusión, en que lo menor -mi familia o mi pueblo- se va incluyendo en niveles superiores -mi localidad, mi región, mi patria- hasta integrarnos plenamente como miembros de la humanidad. En este sentido, debe imponerse el principio de complementariedad y de inclusión frente a la tentación excluyente. Esta dialéctica, tal y como la hemos desarrollado aquí, entre los distintos niveles de identidad es fundamental para trascender los nacionalismos desatados de nuestra época y, sobre todo, para lograr la integración en las dimensiones supranacionales de la identidad, sea esa dimensión lo europeo o lo latinoamericano, o ambas a la vez, como ocurre en el caso español.

En cualquier caso, me parece que se impone al final de esta intervención mía el recuerdo de algo elemental, y es que la defensa de las varias y múltiples identidades culturales que constituyen Europa no debe hacernos olvidar, en cualquier caso, la identidad común; de aquí la necesidad de incentivar los mecanismos que garanticen esa identidad compartida sin traicionarlos principios jurídico-filosóficos que le sirven de fundamento: la idea de democracia y la defensa de los derechos humanos.

En este orden tiene particular interés promover el sentimiento de Europa como patria común -más que como supranación (mucho menos, supernación)-, y es ahí donde tendría cabida la necesidad de fomentar una “ciudadanía europea” pensada desde la universalidad que ha sido propia del pensamiento europeo durante siglos, y no desde la xenofobia y el neo-nazismo que ahora parecen volver a ponerse de moda.

La ciudadanía europea puede verse, en este sentido, como una aspiración secular que forma parte de los principios fundamentales de Europa. En una sociedad de complejidad creciente, como la europea, ésta parece una dirección de marcha ineludible, y, desde su nivel, los problemas prácticos que ahora nos parecen tan graves en la construcción de Europa -tensiones políticas, dificultades financieras, turbulencias sociales- resultan ser cuestiones menores sin graves dificultades para su solución.

A fin de conseguir ese objetivo, tenemos que insistir una vez más en la historia común, para, haciendo pie en ella ponen las bases de la conciencia europea que sea una conciencia compartida. El uso de una “razón comunicativa” que incite al dialogo y que parta de esa historia común como fundamento de convivencia resulta ineludible en la actual situación. No puede olvidarse que esa historia común entran ingredientes -la filosofía griega, el derecho romano, el cristianismo judío- que constituyen un patrimonio comunitario irrenunciable. Estos tres ingredientes, combinados de distinta forma, han alimentado el desarrollo diversificado de naciones que mantienen a su vez protagonistas históricos compartidos, sea este protagonista Carlomagno o sea Erasmo de Rotterdam, dos ejemplos significativos. En Eslovaquia a esa posible lista de figuras históricas habría que añadir la del gran humanista Comenio, que da nombre a la Universidad que hoy nos acoge. Por eso, a la hora de recapitular esa historia compartida, es necesario apelar a la memoria como caldo de cultivo de la común ciudadanía.

Al llegar a este punto resulta interesante hacer un llamamiento a la reforma de la educación con el objetivo puesto en el cambio de programas y planes de estudio; es obvio que una parte de éstos deben tener como fin formar pedagógicamente ciudadanos europeos, y ello con la atención puesta no tanto en los contenidos, cuanto en los enfoques y perspectivas. La perspectiva europea debe, así, quedar privilegiada, y el “hispanismo filosófico”, por mucho que enfatice los valores hispánicos, no puede dar la espalda a tan magna realidad. Más bien, el contrario- diría yo-, es un ejemplo de como puede llevarse a la práctica el diálogo intercultural.