

# **RESEÑAS**

**IBN TUFAYL:** *El filósofo autodidacto (Risla ayy ibn Yaqn)*. Madrid, Editorial Trotta, 1995, 114 págs. Traducción de Ángel González Palencia, edición, introducción y notas de Emilio Tornero Poveda  
**IBN B}YYA (AVEMPACE):** *El régimen del solitario*. Madrid, Editorial Trotta, 1997, 182 págs. Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba.

Como es bien sabido, y tanto D. Emilio Tornero como D. Joaquín Lomba se ocupan de mostrar documentada y minuciosamente, Ibn Tufayl y Avempace destacan entre las figuras más representativas de la cultura de al-Andalus en el siglo XII, “verdadero siglo de oro de la filosofía hispano-musulmana”. Consecuentemente, disponer hoy día de traducciones actualizadas de sus obras más representativas e influyentes: *El filósofo autodidacto* y *El régimen del solitario*, es un hecho por el que podemos y debemos sentirnos afortunados.

Datada en 1995, la editorial Trotta (Colección al-Andalus, Textos y Estudios), nos ofrece la mejor traducción al español de *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl, la realizada sobre la primera edición crítica del texto árabe por D. Ángel González Palencia en 1934, revisada y actualizada por D. Emilio Tornero (prestigioso profesor titular de árabe en la U.C.M.).

Bastaría con lo dicho hasta ahora para que esta edición mereciese nuestra atención, y sin embargo sería una injusticia, si no una insensatez, no señalar como valor añadido la fantástica introducción al autor y su obra que D. Emilio Tornero, editor de este libro, lleva a cabo.

La mencionada introducción constituye, de por sí, una profunda investigación. Es importante indicar que aporta una detallada información bibliográfica. Asimismo, es de justicia destacar su análisis de la influencia de pensadores como al-Fârâbî, Avicena o Algacel en la creación de Ibn Tufayl, y los interesantes estudios dedicados a: 1) en qué medida *El filósofo autodidacto* representa “la culminación, en el occidente musulmán, de las preocupaciones del pensamiento ilustrado islámico por el sufismo” y la validez de la experiencia mística, una “original síntesis de filosofía y mística”; 2) cuál es la relación de esta obra con *El régimen del solitario* de Avempace; y 3) qué influencia ejerció la obra a través de los siglos.

Cualquier estudioso de la filosofía, más aún si se dedica al pensamiento medieval y en concreto en la península ibérica, ha de felicitar por disponer desde 1995 de una obra tan completa y seriamente realizada como ésta. Mas, la felicidad siempre es susceptible de aumento y, desde 1997 podemos leer la traducción que, de *El régimen del solitario*, ha realizado D. Joaquín Lomba (reconocido especialista en la obra de Avempace).

Si bien existía ya, desde 1945, una valiosa traducción llevada a cabo por D. Miguel Asín Palacios, el tiempo transcurrido, las nuevas investigaciones dedicadas al texto y su autor, así como la aparición de nuevos manuscritos..., aconsejaba actualizar y rehacer la traducción, tarea que nadie podía emprender mejor que el Dr. Lomba.

El valor de su trabajo es doble: en primer lugar porque, como él mismo afirma, “los escritos de Avempace ofrecen unas dificultades que otros pensadores no presentan: su estilo lacónico,... la incompleción de muchos de sus libros, su sintaxis compleja y, a veces, arbitraria,... lo deteriorado de los manuscritos que hacen ilegibles muchos pasajes”. En segundo lugar, porque no se limita a hacer una espléndida traducción y, en notas a pie de página, nos aporta: 1) referencias a las más significativas lecturas que ofrece el texto, tanto las de Asín, Dunlop,

Fakhry y Ziyáda, como a las suyas propias; 2) alusiones a las distintas traducciones que se han hecho de los pasajes más difíciles; 3) aclaraciones de conceptos o fragmentos especialmente complejos; 4) explicaciones acerca de personas, hechos, historias o lugares aludidos por Avempace y desconocidos para gran parte de los lectores; y 5) localización de los textos aludidos por el autor.

Ahora bien, el libro que nos ocupa, publicado también por la Editorial Trotta (Colección al-Andalus, Textos y Estudios), no es tan sólo una magnífica versión al castellano, pues siendo ésta indudablemente importante, no lo es menos la extensa y profunda investigación que el Dr. Lomba aporta como introducción.

El autor, paso a paso, nos permite conocer con detalle quién fue Avempace, cuál fue su creación y su pensamiento. En boca de sus contemporáneos nos muestra su evolución intelectual (músico, astrónomo, poeta, científico, político, filósofo) y nos hace testigos del amor y el odio que despertó entre ellos. Afrontando un problema tan complejo como es el de la enumeración de las obras de Avempace, aporta un listado de los manuscritos existentes en la actualidad y de su inmensa producción (incluyendo un estudio cronológico).

Señala, además, punto por punto, las razones por las que Avempace ha de ser considerado como un pensador de gran relevancia y, sin embargo, no se le ha reconocido este prestigio hasta comienzos de siglo. Y analiza exhaustivamente su valía y aportación como botánico, médico, físico, astrónomo y, desde luego, filósofo. Por último, ofrece una interpretación de *El régimen del solitario*, de su valor como creación filosófica y su huella en el tiempo.

La obra de D. Joaquín Lomba, sin duda imprescindible para todo aquel que pretenda acercarse al estudio de Avempace, tiene además la peculiaridad de transmitir la admiración que el autor, se percibe, siente hacia el filósofo zaragozano.

Por último, no quisiéramos terminar sin señalar un aspecto que permitirá comprender más justamente el valor de estas dos publicaciones.

Ya de por sí, ambas obras son de enorme interés, pero si tenemos en cuenta que el propio Ibn Tufayl en el prólogo de *El filósofo autodidacto* dedica un apartado a estudiar la “opinión de Avempace acerca del éxtasis”, asunto fundamental en la filosofía del pensador de Guadix y que según el Dr. Lomba “en esta obra Ibn Tufayl pone en forma de novela filosófica el solitario de Avempace”, es fácil ver que el trabajo de D. Emilio Tomero y el de D. Joaquín Lomba se complementan, constituyendo una referencia obligada para cualquier estudioso que, interesado en estos asuntos, aprecie el trabajo bien hecho.

Ignacio Verdú Berganza

**GRYŃNIA, K.:** *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki* (Aristotelismo y Renacimiento. Filosofía del ser en Pedro da Fonseca). Lublin (Polonia), Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, 213 págs.

Muy pocas noticias han llegado a Polonia sobre los pensadores portugueses o hispano-portugueses. Quizás el más conocido haya sido Pedro Hispano, más tarde Papa Juan XXI, cuyas *Summulae logicales* eran obligatorias en las escuelas polacas ya desde comienzos del siglo XV y frecuentemente comentadas tanto en los siglos XV-XVI como en el siglo XX y que fueron incluso publicadas en traducción polaca en Varsovia en el año 1969. Uno de sus primeros

comentadores fue Juan de Glogów, famoso profesor de la Academia de Cracovia. Los filósofos Juan de Glogów y Juan de Stobnica fueron los primeros que dieron noticia en sus libros, a comienzos del siglo XVI, de los grandes descubrimientos geográficos portugueses.

Algo menos estudiados fueron León Hebreo y Francisco Sánchez, ambos representantes del Renacimiento ibérico, exiliados en Italia y Francia respectivamente. *Dialoghi d'amore* del primero fue una fuente de inspiración para Jan Kochanowski, el mayor poeta del Renacimiento polaco. Varios son los ejemplares de la primera edición de *Quod nihil scitur* (1581) del segundo -incluso con su autógrafo- que se han conservado en bibliotecas polacas. Recientemente, su obra ha sido comentada por Andrzej Nowicki, autor de varios artículos sobre el pensamiento portugués. En Polonia es conocido también otro judío portugués exiliado, el librepensador del siglo XVII Uriel da Costa, cuyo *Exemplar humanae vitae* fue publicado en polaco (1933, 1960) y ampliamente comentado por Leszek Kolakowski. Otro filósofo polaco de hoy, Stanislaw Jedynek, dedicó una entrada aparte a la filosofía portuguesa en una enciclopedia polaca de filosofía.

El catálogo de impresos viejos en Polonia muestra que en las bibliotecas polacas se encuentran unas cincuenta obras latinas del gran humanista André de Resende (1500-1573) y más de cien ejemplares de obras teológicas de Agostinho Barbosa, publicadas en el siglo XVII. Durante los siglos XVII y XVIII se tradujo al polaco la literatura moral y religiosa de autores tales como el obispo António de Gouveia, el carmelita Tomé de Jesus, el jesuita António de Vieira y el carmelita Marcos de Lisboa (en total, unas diez ediciones).

Aún menos fueron los pensadores portugueses que entraron en contacto directo con los polacos. Dos veces, Damião de Góis, gran humanista, político y cronista, estuvo en Polonia en 1529 y 1531. Muchas veces los encuentros entre portugueses y polacos -cuyos pequeños países en prolongada decadencia eran concebidos, sobre todo en siglos posteriores, como últimos baluartes del catolicismo- se efectuaban gracias a la religión cristiana común, sobre todo en Roma, en el Concilio de Trento y durante todo el período de la Contrarreforma. Sus principales dirigentes y teóricos, el obispo polaco Stanislaw Hozjusz (Hosius) y el obispo portugués Jerónimo Osório (en las bibliotecas de Polonia hay aproximadamente cien ejemplares de sus obras latinas) se habían conocido en Roma y mantuvieron después -también en portugués- una interesante correspondencia. Hozjusz invitó a los jesuitas a Polonia y fundó el primer colegio jesuita en Braniewo. Algunos jesuitas portugueses, por ejemplo Manuel da Veiga, dieron después clases de teología en el colegio de los jesuitas de Vilno, publicando allí también sus obras. Veiga pasó nueve años en Vilno (1580-1589) y publicó en esa ciudad polaco-lituana siete tratados de teología. Otro fraile portugués, esta vez el dominico Damião Fonseca, visitó órdenes religiosas polacas durante los años 1616-1619. Sus obras fueron imprimidas cuatro veces en varias ciudades polacas durante todo el siglo XVII.

Varios moralistas y sabios polacos, con los jesuitas a la cabeza, colaboraron -sobre todo a lo largo del siglo XVII- con los portugueses en la obra de evangelización del Oriente asiático (India, China y Japón).

En Polonia era conocido también un famoso representante de la Ilustración portuguesa, el jesuita

Luís António Vernei (1713-1792), licenciado por la Universidad de Évora y que emigraría después a Roma. Allí publicó en 1748 el libro *De re logica*, dedicado *Lusitanis adolescentibus*. Este manual de lógica fue publicado en Vilno en 1766 como *editio post Romanam tertia*. El libro del portugués Vernei (Verney), autor conocido en Polonia bajo el nombre latino de Aloysius Antonius Verneius o bajo el polonizado de Antoni Wernej, fue publicado *ad usum clericorum in Seminario Vilnensi*. Su manual pertenece también a la historia del pensamiento polaco, ya que fue usado por una generación de polacos, a comienzos del siglo XIX lo citaba incluso un profesor de la renovada Universidad Jaguellónica en Cracovia. Así que los polacos aprendían no solamente el latín de los manuales portugueses (los famosos manuales de Manuel Álvares y Cipriano Soares tuvieron en Polonia decenas de reediciones hasta finales del siglo XVIII), sino que también aprendían cómo pensar con ayuda de Vernei y cómo comentar a Aristóteles siguiendo a los conimbricenses.

Muchos filósofos polacos del período del romanticismo -Dembowski, Kremer, Rzewuski y Ziemięcka- mostraron gran interés por la poesía patriótica de Camões, una poesía de gran valor simbólico para la Polonia repartida.

De los autores portugueses del siglo XIX fue algo conocido el positivista Teófilo Braga y no solamente por los pocos historiadores polacos de la literatura portuguesa. El famoso filósofo polaco Wincenty Lutoslawski le dedicó una especial atención, a través del recuerdo de las conversaciones mantenidas con el pensador portugués, en un libro de memorias publicado en 1909, en el que describe sus viajes por tierras españolas y portuguesas.

En los últimos años se ha publicado en Polonia o traducido al polaco, además de muchas obras literarias, algunos artículos y ponencias de filósofos y teólogos portugueses. Entre ellas se encuentra en primer lugar, el artículo de José María da Cruz Pontes titulado *Les "Questiones libri de anima" de Petrus Hispanus Portugalensis d'après le codex 726 de la Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego de Kraków et le codex Lat. Z. 253 de la Biblioteca Nazionale Marciana de Venezia*, publicado en 1974 en *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. También se halla una ponencia interesante de Jorge Correia Jesuíno titulada *Dialectique de Hegel dans la révolution du 25 Avril*, la ponencia pronunciada en Lisboa en agosto de 1976 durante el Congreso Internacional sobre Hegel y publicada el año siguiente en la revista polaca *Studia Filozoficzne*. En 1990, en la versión polaca de *Communio. Revista internacional de teología* aparecieron cuatro artículos de autores portugueses (Joaquim Carreira Das Neves, Joaquim Cardozo Duarte, J. E. Borges de Pinho y Faustino Ferreira) sobre el tema de Dios y el mal en la teología y filosofía contemporáneas.

En 1993 fue publicada en inglés en Polonia una ponencia de Alicja Kuczyńska, profesora de la Universidad de Varsovia, sobre la estética de León Hebreo.

También en 1993, visitó la misma Universidad José Esteves Pereira, el famoso historiador de ideas, profesor de la Universidade Nova de Lisboa. José Esteves Pereira pronunció durante una sesión dedicada al pensamiento ibero e iberoamericano una ponencia titulada *Pensamiento filosófico em Portugal. De Luís António Vernei a Silvestre Pinheiro Ferreira (1746-1813)*, publicada en *Memorias del VI Congreso de la FIEALC. Foro 3* (CESLA, Universidad de Varsovia 1995).

En 1995 (de hecho a comienzos del 1996) apareció una monografía polaca sobre la metafísica de Pedro da Fonseca (1528-1599), conocido como “el Aristóteles portugués”. El libro aquí reseñado es la tesis de doctorado defendida por Kazimierz Gryńnia, SDB, en la Universidad Católica de Dublín en 1994. Tras la publicación en 1959 en Lisboa del trabajo de Custodio Augusto Ferreira da Silva sobre la gnoseología de Fonseca, la obra de Gryńnia parece ser el segundo libro en el mundo dedicado enteramente a la obra del famoso filósofo portugués.

El propósito principal del Padre Gryńnia es presentar la presuareziana doctrina metafísica de Fonseca sobre el fondo de las corrientes filosóficas del Renacimiento, sobre todo el aristotelismo y la escuela filosófica de los jesuitas. La obra de Gryńnia consta de dos partes, cada una dividida en dos capítulos. La primera parte, titulada “Pedro da Fonseca y el aristotelismo del siglo XVI”, tiene un carácter más bien histórico, informa sobre la vida y obra de Fonseca y es a la vez una introducción a la parte segunda, de carácter plenamente filosófico, titulada “El objeto de la metafísica”.

Fonseca quiso formar un sistema unitario de pensamiento, basándose en textos originales de un Aristóteles auténtico, no deformado. Su autoridad y guía más seguro es Santo Tomás, pero aceptado a veces con cierta reserva y tomando en consideración a otros autores, menos conocidos. Fonseca no fue ecléctico, pero estaba convencido de que ningún filósofo posee toda la verdad, ya que ésta se encuentra diseminada en distintas obras de diversos autores.

La base principal de la investigación de Gryńnia es la obra clave de Fonseca, titulada *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, obra en la que su autor trabajó desde el 1570 hasta su muerte. Según el filósofo y teólogo polaco, el autor de Coimbra se encuentra entre los mayores filósofos portugueses e influyó decididamente en la renovación de la escolástica y del aristotelismo de la segunda mitad del siglo XVI. Llevó la escolástica a la altura de las exigencias de la filosofía humanista del Renacimiento.

Durante toda su vida el jesuita portugués aceptó una concepción esencial del ser. El ser es toda esencia posible y actual. En esa interpretación el acto y la potencia no son elementos estructurales del ser, sino modos de existencia de la esencia. La metafísica de Fonseca no pertenece ni al aristotelismo tomista ni al aristotelismo escotista, aunque Gryńnia acentúa la inspiración del escotismo en Fonseca. Las interpretaciones anteriores de Fonseca solían caracterizar su metafísica como tomismo con elementos de filosofía escotista y nominalista, pero Gryńnia define la filosofía del portugués como escotismo con elementos del tomismo y nominalismo. Gryńnia escribe también que Fonseca es precursor del suarismo, que contribuyó a la constitución de la escuela filosófica de Suárez y de otros jesuitas. Las posiciones metafísicas de Fonseca y Suárez son, como demuestra Kazimierz Gryńnia, muy semejantes y difieren solamente en algunas detalles.

La monografía de Gryńnia, basada en una bibliografía muy amplia del tema -en la cual destaca el conocimiento de unos veinte trabajos publicados en la *Revista Portuguesa de Filosofia*, revista que en su tiempo dedicó una atención a la filosofía polaca- parece ser una sólida contribución al estudio del pensamiento íbero del siglo XVI. El libro escrito en polaco, está acompañado de buen índice y un amplio resumen en portugués.

*Eugeniusz Górski*

**CRUZ DEL POZO, M.<sup>a</sup> V.:** *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII.* Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1997.

En este libro se lleva a cabo un espléndido estudio del proceso de introducción de la filosofía moderna en España, a través de un excelente análisis de la obra filosófica de Martín Martínez, médico filósofo que formó parte de un movimiento intelectual de innovación llamado peyorativamente de “los novatores”, que se produce en España a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII.

Su realización, aunque se trate de una investigación histórica, se lleva a cabo en torno a unidades temáticas perfectamente ensambladas entre sí, que constituyen partes sucesivas de la obra: tiene una estructura en la que todos los aspectos que se analizan en ella están en función del conjunto.

Este trabajo está dividido en cuatro partes. En la Primera Parte, perfectamente documentada y de carácter eminentemente introductorio, la autora se enfrenta brevemente a la situación histórica, cultural y científica de España en la época de Martínez, así como a la vida y obras de éste, lo que permite que la obra filosófica de Martín Martínez quede adecuadamente contextualizada. Hay que destacar la descripción detallista que se hace de las obras de Martínez, así como la referencia a la importancia de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla, de la que este médico humanista fue Presidente.

En la Segunda Parte se presenta de forma fundada la orientación científica de Martínez y sus consecuencias, orientación que resulta ser, fundamentalmente, gassendista. Así, la autora halla en Martínez un “escepticismo positivo” respecto a lo físico, compatible con una teoría de la probabilidad, y, entre otras consecuencias, una actitud religiosa de tipo fideísta, encuadrable dentro del gassendismo.

En la Tercera Parte -parte que nos parece la central y clave de este estudio y, como consecuencia de ello, la más densa y extensa de la obra- aborda la concepción que Martínez tiene de la naturaleza, concepción que también queda encuadrada dentro del gassendismo, aunque, como consecuencia de la actitud ecléctica de Martínez, contenga elementos cartesianos y se aprecien resonancias escolásticas. Así, se presenta, muy bien fundamentado, cómo Martínez aceptó la explicación mecánica de lo natural junto a una teoría corpuscular vaga, en una línea fundamentalmente gassendista, frente a la explicación hilemórfica.

En la Cuarta Parte analiza, finalmente, la implicación entre Razón y Fe, que aparece en el tratamiento que Martínez hace de la Naturaleza, así como en planteamientos relacionados con la Cosmología y con la Psicología, cuando el propio Martínez había planteado como principio la separación entre lo filosófico y lo propiamente religioso.

Por todo ello, se nos presenta a este médico-filósofo como un introductor del pensamiento moderno en España, en su doble vertiente gassendista y cartesiana, y, a la vez, un reintroductor de doctrinas surgidas en España en el siglo XVI, con los límites ideológicos que la época y sus propias creencias religiosas le imponían.

Se trata, pues, de un trabajo serio de investigación, en el que destacaría por una parte, la buena selección de textos que se hace, lo que constituye un elemento fundamental de la obra, y, por otra, la construcción de un impecable discurso lógico, expuesto con un lenguaje maduro, fruto del dominio que sobre el tema muestra la autora.

*Manuela Rodríguez Borrero*

**BLANCO, F.:** *Historia de la Psicología española desde una perspectiva socioinstitucional*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, 255 págs.

Al menos como artefacto retórico, en cualquier reflexión histórica acerca del ámbito psicológico que se precie aparece alguna referencia a la ya clásica frase de Ebbinghaus: “La Psicología tiene un largo pasado pero una corta historia”. En consecuencia, en la mayoría de los estudios historiográficos se exploran aquellas zonas del pasado que merecen la consideración de psicológicas, una actitud que no es independiente del convencimiento de los psicólogos e historiadores de la derrota de la propuesta psicológica comprensiva de Dilthey frente a la explicativa de Ebbinghaus a principios del siglo XX. Se considera, así, el sentido presentista del juicio Ebbinghaus que consiste en suponer la existencia de argumentos protopsicológicos en un pasado remoto frente a una historia del “ser mismo” de la psicología como disciplina independiente.

Sin embargo, cabe una interpretación alternativa en la que la historia supone la formalización de un pasado inespecífico. Aquí, el pasado no es historia hasta que alguien, por motivos históricos, políticos y sociales, empieza a construir narraciones que presenten la deriva histórica de una disciplina. Tales narraciones permiten resolver las encrucijadas del futuro, andamiar los caminos del “progreso” científico, manteniendo la promesa de estar contando la “verdadera” historia. Ahora el hecho de que la historia de la psicología sea corta (y escasa) sería tanto una causa como una consecuencia de su reciente reconocimiento social como disciplina.

Si consideramos el debate histórico apuntado entre Ebbinghaus y Dilthey y contemplamos los derroteros que sigue la Psicología en la actualidad, asistiremos, efectivamente, al evidente triunfo del “gran relato” explicativo propuesto por el primero de ellos. Pero desde un punto de vista historiográfico, sin embargo, es gracias a las objeciones historicistas de Dilthey como se puede superar el sentido presentista de la frase de Ebbinghaus y transitar hacia la segunda interpretación historiográfica mencionada. Así las cosas, un interlocutor virtual de Ebbinghaus podría preguntarle “¿dónde termina el pasado y empieza la historia?” y lo más seguro es que el gran psicólogo quedara atónito ante la inconmensurabilidad del tiempo. Sin duda, la respuesta inmediata de Dilthey atento a la interpelación de la historiografía, sería: “en el historiador”.

Viene al caso aquí esta discusión porque el reciente libro coordinado por Florentino Blanco *Historia de la Psicología española desde una perspectiva socio-institucional* resulta una excelente concreción del diálogo entre las dos alternativas historiográficas (y psicológicas) comentadas.

Posiblemente la psicología española suponga un ejemplo prototípico de la frase de Ebbinghaus con la que se abre este comentario. Máxime si el tema específico tiene que ver con el ámbito socio-institucional. Con este libro apenas son tres los monográficos en el mercado que aborden específicamente cuestiones relacionadas con la historia del pensamiento psicológico nacional.

Desde un punto de vista descriptivo, la obra persigue dilucidar el papel jugado por las instituciones sociales más importantes de la España de principios de siglo en el desarrollo de la psicología. Si se echa una ojeada al índice del libro puede observarse la independencia relativa que cada capítulo, dedicado a una institución concreta, guarda en relación al resto. De esta organización

independiente ya se nos advierte en el primer capítulo de la obra, donde se invita al lector a centrarse en aquellos aspectos que soliciten su interés sin necesidad de considerar una unidad temática.

Si se profundiza en el plan general de la obra pueden identificarse claramente tres grandes secciones. La primera, constituida por los dos primeros capítulos, ofrece una clave vertebradora de lo que podría ser una lectura canónica de la obra. Allí se presentan las principales tradiciones psicológicas inmersas en el discurso filosófico español en el gozne de los siglos XIX y XX (el sensualismo salmantino, el “sentido común” catalán, el krausismo, la escolástica y la neoescolástica y la tradición médico humanística), alternativas enfrentadas que, sin embargo, coincidieron en su fracaso para definir un rol social para el psicólogo profesional ante las urgentes demandas nacionales generadas en torno a la crisis del 98. A la hora de entramar institucionalmente esta situación de la psicología en España se opta acertadamente, en el capítulo 2, por presentar los principales entresijos políticos e intelectuales de la Institución Libre de Enseñanza y el papel jugado por los agentes socializados en su seno en relación al discurso psicológico. Ambos capítulos gozan de una continuidad que queda intencionalmente difuminada en el resto de los capítulos del libro.

La segunda gran sección está compuesta por el análisis independiente de las instituciones sociales más importantes para el desarrollo y modernización de la psicología en nuestro país. Cabe aquí el análisis de los encendidos debates que tuvieron lugar en el Ateneo madrileño entre positivistas y espiritualistas en torno al fenómeno humano (cap. 3); el rastreo de la colonización de las diversas cátedras de Filosofía de Segunda Enseñanza, representada básicamente por la actividad de los profesores escolásticos y krausistas (cap. 4); el estudio de las relaciones entre pedagogía y psicología auspiciadas por el krausismo institucionista del Museo Pedagógico Nacional (cap. 5); la prospección detallada de las medidas desarrolladas por la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (J.A.E.) para la importación de la moderna psicología extranjera, y un estudio de las temáticas psicológicas que fueron objetivo de pensiones (cap. 6); y, por último, un análisis de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (A.E.P.C.), que presta especial atención a las comunicaciones sobre psicología presentadas en los congresos organizados por esta institución (cap. 7).

La última sección corresponde al capítulo 7. Allí, a modo de epílogo, se rastrea el tipo de psicología presente en la sociedad española tras la Guerra Civil a través del estudio de ciertas las instituciones madrileñas. Se cierra así la estructura lógica de un libro que históricamente transita desde la inespecificidad del discurso psicológico, inmerso en el seno de tradiciones filosóficas, hasta su tecnologización operativa en lo que se intuye, más allá de la intención de los autores, es una consecuencia del intento de asegurar su supervivencia entre la intolerancia ideológica del régimen franquista y el referente de la modernidad pragmática de la psicología internacional de los años treinta.

En línea con la idea de una historia de las ciencias que considere los factores sociales y políticos en la configuración del contexto de emergencia y producción de los discursos disciplinarios, es de agradecer la insistencia constante, en todos y cada uno de los capítulos de este libro, en las causas y consecuencias ideológicas del tipo de psicología producido en las instituciones

abordadas. Así, las referencias a lo ideológico aparecen explícitamente en la mayoría de los títulos de los capítulos, generándose una expectativa que no queda defraudada por los contenidos y que llega a adquirir, en algunas ocasiones, un mayor protagonismo que las implicaciones estrictamente psicológicas.

En términos generales, pueden identificarse al menos tres líneas argumentales principales en los maridajes propuestos entre psicología e ideología vía institucional. La primera de ellas tendría que ver con el papel de la psicología al servicio de la educación y la configuración de una conciencia nacional, lo que sitúa el rol del psicólogo en la producción de discursos (en ella se englobarían los capítulos sobre la I.L.E., las Cátedras de Filosofía, el Museo Pedagógico Nacional y la A.E.P.C.). Una segunda línea, entronca con la búsqueda de argumentaciones psicológicas lo suficientemente potentes para soportar científica, política y socialmente los programas ideológicos, lo que coloca al psicólogo en el papel de consumidor de discursos (el capítulo sobre la J.A.E.). Por último, una tercera línea sugiere la necesidad de espacios dialécticos para que el debate entre los discursos psicológicos cristalice en la emergencia explícita de la dimensión ideológica de esos mismos discursos (los capítulos sobre el Ateneo de Madrid, las Cátedras de Filosofía y, hasta cierto punto, la A.E.P.C.).

Sin duda, entre líneas asistimos al fantasma del clásico enfrentamiento entre las dos Españas. Van así delineándose los mecanismos institucionales que permiten desplegar los juegos de poder: las intrigas urdidas desde el ámbito político, la disposición de estrategias de socialización de los futuros agentes del discurso o la promoción y defenestración de candidatos a becas, puestos oficiales, etc., en función de sus afinidades ideológicas. El telón de fondo que nos proponen los autores de *Historia de la Psicología española* está tejido con los hilos del poder retórico, persuasivo y político que otorgaba la apropiación del signo “Psicología” en el contexto ideológico de la España restaurada. Cumpliendo con la función propedéutica de la historia, en las páginas de este libro asistiremos a una propuesta narrativa de escenarios institucionales que permite concretar ejemplarmente, como es condición consustancial a lo narratológico, la tesitura abstracta del gran género que supone el control social típico de la cultura occidental.

No puede agotarse esta reseña sin comentar que, más allá de las virtudes formales del libro, como su permeabilidad y apertura al enriquecimiento dialogante con otros estudios historiográficos sobre pensamiento español, su aspecto más provocador radica, sin duda, en el hecho de interpelar al lector sugiriéndole la apertura de la narración allí propuesta. Apostando por que sea el lector quien interprete o reinterprete la historia a través de la independencia analítica de los capítulos allí expuestos, tan sólo se ofrece en el primer capítulo “una historia de urgencia de las ideas psicológicas en España”, que tiene como claros destinatarios a aquellos lectores no iniciados en la historia de la psicología nacional. En palabras del propio F. Blanco: “No se trata, por tanto, de un libro con una estructura narrativa bien definida. Hemos preferido partir de los dominios institucionales a través de los cuales la cultura psicológica se fue introduciendo en nuestro país, para dejar que sea el propio lector quien elabore críticamente el argumento de esta historia; quien construya su propia narración” (pág. 20). Es lícito sospechar que tras tal demanda de colaboración se pretenda que, al enfrentarse a la construcción de la

narración, el lector participe de la historia como historiador mismo. Su identidad profesional (y personal) queda así comprometida con la narración propuesta de manera reflexiva y por tanto, responsable. Estamos ante el eco de la respuesta virtual que Dilthey daba a la historiografía.

*Jorge Castro Tejerina*

**M. UREÑA, E.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L., y SEIDEL, J.:** *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán.* Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2.<sup>a</sup> edición revisada, LX + 238 págs. Textos comparados con una introducción de Enrique M. Ureña.

El Instituto de Investigaciones sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid pone a disposición de los lectores la segunda edición revisada de esta obra que, desde que viera la imprenta por primera vez en 1992, marcó un giro importante en el conocimiento del krausismo español y europeo.

Como en la primera edición, el libro cuenta con una documentada introducción de Enrique M. Ureña (codirector del mencionado Instituto junto a Pedro Álvarez Lázaro) que había sido adelantada parcialmente en diversos artículos del autor: “El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su ‘Ideal de la Humanidad’” (*Pensamiento* 44 (1998), 25-47) y “El original alemán del ‘Ideal de la Humanidad’ de Sanz del Río: Hacia una nueva perspectiva del krausismo español” [*Letras Peninsulares* (U.S.A.), 4.1 (Spring 1991). 207-224].

Dicha introducción comienza con un estado de la cuestión sobre el *Ideal de la Humanidad para la vida* de Sanz del Río y el *Das Urbild der Menschheit* de Krause del que se desprenden varios puntos:

- El libro de Sanz del Río es una pieza central del krausismo español.
- Hasta la publicación de la presente obra por el Instituto de Liberalismo, Krausismo y Masonería el *Ideal* de Sanz del Río se ha tenido por una adaptación del *Urbild* de Krause.
- Este hecho se ha acentuado para otorgar a Sanz del Río un elevadísimo grado de originalidad (en la estructura y finalidad de su obra) y modestia (ya que Sanz del Río publicó la obra como si fuese de Krause).
- Hasta ahora se mantenía la tesis de que el pensamiento abstracto de Krause se reorientó hacia su aplicación a la vida por las necesidades y circunstancias del pueblo español.
- Finalmente, dicha “españolización” ha llevado a considerar el krausismo español independiente de sus orígenes alemanes.

Tal como se indica en la introducción, la principal aportación del presente volumen es la presentación comparada en tres columnas del *Ideal de la Humanidad para la vida* de Sanz del Río, de la primera versión inédita de 1851 del *Ideal* de Sanz del Río depositada en la Real Academia de la Historia y del original alemán, compuesto por el artículo “Alianza de la Humanidad” y el tratado incompleto “Desarrollo y presentación ideal de la idea de la Alianza de la Humanidad, desde la perspectiva de la vida”, ambos de inspiración filosófico-masónica, que Krause publicó en 1811 en la revista *Tagblatt des Menschheitens* editada por él mismo.

Sanz del Río decidió traducir el artículo y el tratado del *Tagblatt* y no el *Urbild* tanto por su brevedad como por su mayor sencillez. De esta manera la difusión de la filosofía

social de Krause en España quedaba asegurada, aunque para Ureña sigue sin respuesta el misterio del fraude de Sanz del Río: por qué ocultó el verdadero origen y la verdadera naturaleza de su *Ideal de la Humanidad para la vida*.

Enrique M. Ureña propone un estudio del krausismo desde un “enfoque científico, sereno y exento de partidismos y nacionalismos” frente a un “enfoque ya trasnochado, estéril y precientífico” que, según su opinión, ha dominado el panorama investigador hasta el momento. Así sugiere, en primer lugar, el distanciamiento de una vez por todas de las preocupaciones por el “españolismo” y la “originalidad” del *Ideal* y, en segundo lugar, él mismo se sitúa en una nueva “perspectiva universalista” ya que las consecuencias que se derivan del descubrimiento de la traducción -que no adaptación- de Krause por Sanz del Río hacen de nuestro krausismo un fenómeno no tan específicamente español como se había pensado hasta ahora que, además, guarda una estrecha relación con la filosofía masónica de Krause.

El prólogo a la segunda edición está firmado también por Enrique M. Ureña, y en él da cuenta de las correcciones y ampliaciones. Así pues, se ha corregido alguna pequeña errata del texto alemán advertida por Johannes Seidel y se han hecho mínimas correcciones redaccionales en la introducción. Al mismo tiempo se han puesto al día las referencias bibliográficas (notas 13, 36, 40, 49, 80, 83, 149, 151, 153 y 168) y se han introducido las referencias correspondientes al libro de Ureña *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*, aún inédito cuando apareció la primera edición (notas 84-89, 104 y 113).

También en este prólogo se introducen nuevos datos de los que no se disponía en 1992. En primer lugar (nota 48) se aporta el anuncio aparecido el 12 de diciembre de 1856 en *La Emulación. Revista de Literatura, Ciencias y Artes*, Año 1, núm. 10, p. 8: “Importante.- El escritor y filósofo don Julián Sanz del Río, va a publicar próximamente la traducción del ‘Ideal de la Humanidad’ de Krausse (sic!)”. En segundo lugar (nota 104) se aportan las referencias a dos escritos de Sanz del Río de 1853, al Presidente del Consejo Real de Instrucción Pública (24 de marzo) y a la Reina (4 de mayo) en los que insiste, con el fin de obtener una cátedra en la Universidad, en que ha cumplido la misión que le fue encomendada en su viaje a Alemania, razón por la cual enumera, entre otros trabajos, su *Ideal*, al que califica de ampliación del sistema de la filosofía de Krause “a la moral y a la vida” (24 de marzo) o “a la moral individual y social” (4 de mayo), compuesto “libremente sobre un tratado análogo del Filósofo citado” (4 de mayo).

Desde el reconocimiento a la relevancia para la historiografía del krausismo español de la primera edición del presente libro, agotado a los dos años de su publicación, se aplaude esta nueva iniciativa del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, que pone a disposición del público en general y de los investigadores del krausismo español en particular nuevos datos sobre la “perspectiva universalista” del krausismo y su carácter “europeo”.

M.<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán

**PÉREZ GONZÁLEZ, F. T. (Ed.):** *Joaquín Sama y la Institución Libre de Enseñanza en Extremadura*. Badajoz, Editora Regional de Extremadura, 1997, 106 págs.

El presente libro recoge las actas del Congreso “Joaquín Sama y la Institución

Libre de Enseñanza en Extremadura”, organizado por la Consejería de Educación y Juventud de la Junta de Extremadura y celebrado en Badajoz los días 23, 24 y 25 de enero de 1995. En él se pretende retomar una nota que aparecía el 31 de enero de 1895 en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* referida a la pérdida lamentable e irremplazable de Joaquín Sama, una de las personas más importantes en la primera etapa de la Institución Libre de Enseñanza, a cuya obra fue invitado a colaborar por Francisco Giner de los Ríos, y que contribuyó a elaborar el ideario pedagógico de la Institución.

Éste es el motivo por el que un total de catorce investigadores pretenden abordar diferentes aspectos relacionados con la andadura de este institucionista extremeño, desde los aspectos más significativos de su vida -su filosofía, su amistad con los Machado, su compromiso ético, su contribución a la educación de la clase obrera- hasta las repercusiones de la Institución Libre de Enseñanza en Extremadura -salud y educación medioambiental en Extremadura, la pervivencia del ideal institucionista, la Fundación Concha de Navalmoral de la Mata-.

Julián de Zulueta y Cebrián en “Significado de Joaquín Sama en los inicios de la Institución Libre de Enseñanza” hace un recorrido biográfico de Sama, desde su nacimiento en 1840 en San Vicente de Alcántara, pasando por sus años de formación en Badajoz y Sevilla, hasta sus años de compromiso docente en Huelva. En 1875, debido a sus ideas sociales, democráticas y librepensadoras fue destituido de sus clases como profesor de Psicología del Instituto de Huelva por Orovio, suceso que no le impidió mantener correspondencia con Giner y compartir sus ideas filosóficas. Éstas son expuestas por Manuel Pecellín Lancharro en “La filosofía de Joaquín Sama Vinagre”: desde sus primeros trabajos recogidos en la *Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*, entre ellos la traducción de “La filosofía de Krause” -fragmento de la obra *Logique Science de la connaissance* de Tiberghien- hasta sus trabajos sobre Filosofía del Derecho, en los que trata temas como el derecho natural, la legislación y el fin de la historia del derecho político.

Además de su especial relación con Giner, Sama mantuvo una entrañable amistad con los Machado. Así, en el curso 1863-64 coincide en sus estudios de Derecho y Filosofía y Letras con Antonio Machado y Álvarez, iniciando una amistad que perduró mientras vivieron. También simpatizaría con D. Antonio Machado, catedrático de Historia Natural, que realizaba estudios geológicos y de prehistoria por la provincia de Badajoz y que tendrían repercusión internacional. En esto centra su intervención Antonio Torralba Martínez, titulada “Joaquín Sama y su amistad con los Machado”.

El grado de compromiso social de Joaquín Sama se hace patente en los trabajos de Fernando Sánchez Marroyo y de León Esteban Mateo. El primero, en “Compromiso ético y lucha política. Joaquín Sama y el republicanismo pacense” da cuenta de su efímera experiencia en la vida pública: fue vocal de la Junta Revolucionaria de San Vicente de Alcántara, concejal y alcalde, dando muestra del profundo utopismo que guiaba su gestión. El segundo, en “Joaquín Sama y su contribución a la educación de la clase obrera”, recoge la solución de Sama a los problemas de las clases sociales más desfavorecidas: la educación y enseñanza son las que verdaderamente abren veneros infinitos de bienestar y riqueza, frente a la beneficencia y la caridad, que producen el bien para un tiempo determinado.

Antonio Morales Moya destaca en su exposición “La Institución Libre de Enseñanza y su vigencia en la actualidad” la importancia de la educación orientada hacia la formación integral de la persona, la sensibilidad moral y estética con respecto a la vida del pensamiento, el ideal del respeto a sí mismo y a los otros o el cumplimiento del deber, como algunos de los valores de la Institución que perviven hoy en día. Igualmente, las líneas del pensamiento social y político del Krausismo y la Institución son trazadas conjuntamente en “Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: pensamiento político y social” de Elías Díaz, entre las que destaca el racionalismo armónico, el cristianismo racional, el liberalismo político, el organicismo social, el reformismo social y la reforma del hombre. Además de la figura de Joaquín Sama, en las presentes actas se alude a personalidades extremeñas formadas en las Universidades de Madrid y Sevilla que desarrollan su compromiso político-social en Extremadura, a personalidades nacidas en Extremadura que sin perder los contactos con su tierra trabajan en la ILE y desarrollan su compromiso socio-político principalmente en Madrid, así como a intelectuales de diferentes regiones que llegan a trabajar a Extremadura, tal como Emilia Domínguez Rodríguez trata en “La Institución Libre de Enseñanza y su repercusión en Extremadura”.

Por la atención especial que prestan a la educación en Extremadura destacan “La escuela popular en Extremadura y el regeneracionismo” de Agustín Escolano Benito, “Hitos del reformismo educativo en Extremadura” de Fernando Tomás Pérez González, “La ILE desde el magisterio extremeño” de José-Vidal Lucía Egido y “Salud y educación medioambiental. Primeras repercusiones axiológicas de la ILE en Extremadura” de Julio Fernández Nieva.

Agustín Escolano Benito analiza desde la realidad educativa la imagen que presentaba la escuela extremeña en las primeras décadas de nuestro siglo. Fernando Tomás Pérez González estudia y reproduce los Estatutos de la “Fundación Tercero-Torres” de Santa Marta de los Barros (Badajoz), instituida por última voluntad del discípulo de Sanz del Río y accionista de la ILE don José Tercero Torrado. José-Vidal Lucía Egido rastrea las huellas de la ILE en el periódico profesional *El Magisterio Extremeño*, publicado en Badajoz entre 1873 y 1904. Partiendo de una línea de enseñanza e investigación sobre Transversalidad y Educación en valores, desde la actual LOGSE, Julio Fernández Nieva centra su intervención en la historia y organización de la primera Colonia Escolar de Badajoz.

M.<sup>a</sup> Jesús Merinero Martín se plantea la pervivencia del institucionismo en Extremadura en “Pervivencia del ideal institucionista”, haciendo especial hincapié en la Fundación Cultural Concha, creada por testamento de don Antonio Concha Cano. Al estudio de esta Fundación dedica su intervención Antonio Jiménez García, titulada “La Fundación Concha de Navalmoral de la Mata y la Institución Libre de Enseñanza”, en la que señala la importancia de Antonio Concha, mecenas que dejó en herencia su fortuna para tal fin, y de Urbano González Serrano, filósofo y profesor que se encargó de poner en práctica la fundación siguiendo un modelo pedagógico que, frente al tradicional, consideraba al niño como un adulto y dejaba libre su inteligencia para alcanzar por sí misma el conocimiento y la verdad.

En palabras de Victorino Mayoral Cortés, Consejero de Presidencia y Trabajo de la Junta de Extremadura: “Hubiera sido una injusticia y una torpeza dejar pasar en el olvido el centenario de la

muerte de este extremeño excepcional, serio, profundo, moral y consecuente, pedagogo y profesor ejemplar”. Hacemos nuestras estas palabras y agradecemos a la Junta de Extremadura y a los participantes en este Congreso sus aportaciones a un conocimiento más profundo sobre la ILE, los institucionistas y las huellas que la Institución dejó en Extremadura.

M.<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán

**BLANCO, F., HUERTAS, J., y ROSA, A.:** *Metodología para la historia de la psicología*. Madrid, Alianza, 1996.

Generalmente, la revisión de un libro obliga a los revisores a una tarea no siempre exenta de un cierto compromiso moral: la de encontrar (o inventar) alguna razón por la cual el libro comentado constituye una excepción a los innumerables mamotretos de idéntico género que le preceden. En esta ocasión, no obstante, el propio libro que nos ocupa nos resuelve de antemano ese problema por constituir él mismo una honrosa excepción dentro de un género que, como el de la “vida angélica” sobre la que escribió alguna vez Eugenio d’Ors, casi no existe dentro del universo de los innumerables géneros discursivos en los que se fracturaron las viejas humanidades y el no menos venerable proyecto de la ciencia social.

Del libro que nos ofrecen Alberto Rosa, Juan Antonio Huertas y Florentino Blanco, tres psicólogos muy poco ortodoxos de la Universidad Autónoma de Madrid, lo que más habría que criticar es lo del título que sirve de encabezamiento a un trabajo con una primera apariencia -a la que ese título nos incita- de tratado de técnicas y métodos bien consolidados, como si de un manual de estadística se tratara y que, en realidad, anda a medio camino entre un género tan poco estimado en la psicología académica como el del ensayo y un serio programa de futuro trabajo sobre la reconsideración de la propia psicología (y no sólo de su historiografía) en cuanto a su propia condición de producto histórico de nuestra cultura. El que este libro ofrezca una guía metodológica a estudiantes y profesionales de aquella disciplina, valioso atributo que, pese a todo lo dicho, no pretendemos negar (ni mucho menos infraestimar), oculta buena parte de las raras virtudes que sus autores realizan en sus páginas.

Desde una perspectiva más o menos canónica la función del historiador de la psicología coincide sucesivamente con el desarrollo de las tareas que de un modo igualmente convencional se atribuyen a dos “especialistas” de la ciencia histórica. Como hace el arqueólogo, el historiador de una ciencia tiene una primera misión aventurera que le conmina a la busca y captura de aquellos “hechos” que nos ponen en conexión con el pasado de su disciplina. Pero, resultando esa tarea claramente insuficiente para una intelección adecuada del devenir de la disciplina misma, el historiador de la psicología ha de transformarse, tras ese primer momento, en cronista; esto es, se encuentra con la necesidad de convertir el *hecho* histórico en *sucesión* (ver Lledó, 1996). El hecho, como explica Emilio Lledó, llega al presente del historiador, es una forma que podríamos llamar objetiva -aunque este adjetivo no guste nada a Rosa y compañía-, en tanto que la sucesión, o como dicen los autores, el *relato* de esos mismos hechos, resulta de la propia actividad creadora del historiador, lo que en última instancia convierte al producto de su trabajo en una forma más o menos subjetiva, lo que en último término nos permite poner en conexión

a la historia (de la psicología), como disciplina, con la “historia” del sujeto que hace posible la disciplina que se historia. En este sentido, los autores se ocupan de la historia de la psicología (aunque su aportación resulte finalmente útil para el historiador de cualquier otra ciencia del hombre) atendiendo a esas dos formas en las que existe el pasado, el hecho y la sucesión, por cuanto nos proponen estrategias para historiar su disciplina, tarea que exige la afanosa búsqueda de los hechos tanto como la necesaria articulación narrativa de los mismos. Sin embargo, no resulta aventurado afirmar que los autores están más interesados en destacar los elementos implicados en la actividad creadora del historiador que sucede y/o antecede a la mera recopilación de hechos. No hay duda, por los demás, de que esa es la fase de investigación histórica que más problemas plantea. Problemas que comienzan cuando nos preguntamos por la propia naturaleza de la historia y de la historia de las ciencias como disciplinas y que no acosan al historiador cada vez que tiene que decidir cuál será el mejor modo de convertir su escurridizo objeto de estudio en una realidad susceptible de análisis riguroso.

Éste es, en definitiva, el tema que ocupa este libro que trata de reflexionar sobre los problemas que esta subdisciplina encuentra y de ofrecer un conjunto de soluciones tentativas a esos problemas a partir de una concepción particular de: a) la historia de la ciencia, b) la psicología y c) la acción humana implicada en la producción del conocimiento científico (acción que determina, a partir de sus propias determinaciones socio-históricas y biográficas, el propio conocimiento). Se hace énfasis, así, sobre el carácter construido, social e individualmente, del conocimiento y de la historia, perspectiva ésta que alumbró dimensiones fundamentales de la actividad científica y que los autores hacen bien en defender puesto que esa es además su concepción de la acción humana en cuanto estudiosos del comportamiento.

Los tres primeros capítulos ofrecen las ideas que sobre el contenido de la historia de la psicología sostienen los autores (cap. 1), el sentido y la utilidad que pueda tener esta subdisciplina para el psicólogo y/o el historiador (cap. 2) y la significación que las actividades del historiador de la psicología puedan tener desde la particular interpretación de los autores acerca del proceso de producción, distribución y consumo del conocimiento -en este caso, conocimiento psicológico- (cap. 3). Los autores conciben a la historia de la psicología como una “formación discursiva”, es decir, «una práctica epistémica que genera un discurso propio» (pág. 39). Se señalan diversos motivos, o funciones, que pueden guiar al historiador de la psicología, pero los autores proponen, por cuenta propia, una interesante función “crítico-reflexiva” que contribuyese al desarrollo de la propia psicología, dando una explicación más “humana” de los modelos y teorías psicológicas, poniéndolos en su contexto histórico.

El modelo de trabajo para la historia de la psicología que los autores ofrecen (cap. 3) vehicula toda una filosofía de la acción mediante el recurso a diferentes herramientas conceptuales que las ciencias humanas proporcionan hoy al historiador para esa necesaria labor de contextualización de los testimonios del pasado. Hay aquí una muy loable intención de compatibilizar el modelo de sujeto que los autores defienden como psicólogos y los principales factores humanos que ellos mismos señalan como relevantes para la dinámica de producción del conocimiento en psicología y que el historiador no puede perder de vista en su empeño hermenéutico. Así, partiendo de la

materia prima del trabajo historiográfico, los textos, se describen y proponen estrategias para su análisis, recuperando nociones de las diferentes líneas de investigación sobre análisis del discurso (cap. 4) y de las diferentes prácticas de documentación desarrolladas, básicamente, en el propio ámbito de la historia. (cap. 7). Asimismo se consideran un amplio abanico de factores aparentemente ajenos al contenido de los textos y que, más concretamente, tendrían que ver con los condicionantes biográficos (cap. 5), históricos e institucionales de la investigación y las prácticas científicas (cap. 6), contemplados todos ellos a partir de diversos conceptos procedentes de la historiografía, la psicología y otras ciencias humanas y que vienen a conformar parte de lo que los autores llaman wittgensteinianamente la “caja de herramientas” del historiador de la psicología. El capítulo 8 se detiene a revisar las diversas aplicaciones que la naturaleza narrativa de las construcciones historiográficas encierran para el desarrollo de la investigación en historia de la psicología, aportando, como en los capítulos restantes, una práctica guía que permita al historiador aglutinar los resultados de los análisis de los diversos elementos incorporados en el modelo (análisis discursivo, biográfico y socio-institucional) en una narración tan rigurosa como la hagan posible los resultados de los análisis parciales precedentes y tan coherente como lo permitan las reglas del género narrativo.

Finalmente, el último capítulo retorna la reflexión sobre las funciones de la historia de la psicología, referida esta vez, a la dimensión primaria en la que ésta se manifiesta: las aulas y el proceso de socialización de los futuros psicólogos. Los autores comentan, a partir de algunos estudios ajenos y propios, la posibilidad real de adecuar los objetivos docentes ideales de la historia de la psicología (creación de una identidad como psicólogos, ayuda a la orientación moral de la acción del futuro psicólogo, fomento de un pensamiento crítico e independiente sobre la disciplina) y los efectos reales de la docencia en esa materia sobre los estudiantes de psicología. Para que esos objetivos puedan ser alcanzados, concluyen los autores, se requeriría una mayor afinidad de los psicólogos, docentes o no, no implicados en la investigación historiográfica, con la propia materia, de modo que la dimensión temporal de la práctica psicológica se convirtiese en un marco de referencia común dentro de la profesión a la hora de reconocer los alcances y limitaciones presentes de la psicología, así como sus posibilidades y problemas en el futuro. Al fin y al cabo, como Rosa, Huertas y Blanco afirman, la psicología no es otra cosa que un producto más de la acción, de la vida humana y, como decía Ortega, con un punto de exageración, el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. La psicología no es el desenvolvimiento en el tiempo de una reserva platónica de ideas sobre la acción humana sino el esfuerzo constante de ciertos grupos de hombres y mujeres por responder a un puñado de preguntas a las que su tiempo y su circunstancia les impelía a contestar de una manera determinada, esto es, histórica. La historia de la psicología, por lo tanto, debe ocuparse de situar a la psicología misma en la categoría de realidad histórica que le corresponde. A ello nos ayudan hoy los autores de este libro, *Metodología para la historia de la psicología*, que ofrece, mucho más que un método, una perspectiva para ver y comprender la psicología.

Luis de la Corte Ibáñez  
M.<sup>a</sup> Azucena Montes Marín

**SAILLARD, S., y SOTELO VÁZQUEZ, A., (Eds.):** *Zola y España: Actas del Coloquio Internacional (septiembre de 1996)*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1997.

La Universidad de Barcelona nos ofrece, bajo la dirección de Simone Saillard (Université Lumière Lyon 2) y Adolfo Sotelo Vázquez (Universidad de Barcelona), un valioso volumen que recoge las actas del *Colloque International "Zola et l'Espagne"*, celebrado en Lyon durante los días 6, 7 y 8 de septiembre de 1996. Son un total de veintitrés trabajos -escritos en castellano, catalán y francés- cuya relevancia y conclusiones quedan expuestas, en lúcida síntesis, en la presentación inicial de Adolfo Sotelo y, sobre todo, en los dos epílogos que cierran el volumen, el primero debido a Alain Pagès, director de *Les Cahiers Naturalistes*, y el segundo a Gonzalo Sobejano, catedrático de Literatura Española de la Universidad de Columbia (New York). Los tres autores ponen de manifiesto, y celebran, la "oportunidad" de la presencia de Zola en la España del último cuarto del XIX que supuso, por una parte, la europeización de las letras castellanas y catalanas y además, proporcionó soporte teórico a las diversas reivindicaciones sociales políticas y religiosas cuya finalidad era también la modernización del país.

Estos son precisamente los dos Zolas que se encuentra el lector de estas Actas: el Zola teórico, novelista de la modernidad hacia 1880, cuyo naturalismo relacionan los autores de los trabajos con el krausismo, el positivismo, el espiritualismo o el 98, y el Zola intelectual combativo de la década de los 90, el socialista utópico, el defensor del caso Dreyfus, es decir, de la Verdad y la Justicia.

No obstante, las perspectivas desde las cuales los autores se enfrentan a estas dos imágenes de Zola son distintas: la mayoría enfoca sus estudios desde el punto de vista de las vicisitudes de la recepción de la obra zolesca en la prensa y la crítica de la época, otros lo hacen atendiendo a la edición de esa obra (cuestiones relativas a publicaciones, traducciones, etc.) y, por último, algunos estudiosos se detienen en la influencia concreta de Zola en los textos españoles. Tres perspectivas que enriquecen, sin duda, el conjunto de estos trabajos y los convierten en una suma del altísimo valor para todo aquel interesado en el pensamiento español -estético, social, político, religioso, etc.- de finales del siglo XIX.

Por lo que respecta a cuestiones de recepción, destaca la sagacidad del trabajo de Yvan Lissorgues que pone de relieve la conciencia común -las "ideas-fuerzas"- derivadas del escritor francés, que compartieron numerosos intelectuales de la época. Destaca también el trabajo de Claire-Nicolle Robin sobre la recepción de Zola desde *La Revista Contemporánea* (1876) a *Germinal* (1897-1903). De los germinalistas habla igualmente Dolores Thion-Soriano ofreciéndonos un retrato de la juventud de fin de siglo para la que Zola representaba un naturalismo social y un proletariado intelectual. El excelente trabajo de Adolfo Sotelo Vázquez se centra en la sobresaliente figura de Urbano González Serrano, krausopositivista que aceptó (tras reticencias iniciales nada desdeñables) la evolución naturalista, su vocación moral, su trascendencia social, su conquista moderna de la realidad. Caso distinto es el de Manuel de la Revilla, cuya muerte le impidió conocer en profundidad, y aceptar, el programa naturalista zolesco, tal como, con inteligencia, analiza Marta Cristina Carbonell en su trabajo. Diversos y agudos estudios se centran

en los textos teóricos de Emilia Pardo Bazán, entre ellos el de Cristina Patiño y el de David Baguley. Además de la crítica de Pardo Bazán, Marisa Sotelo Vázquez examina con precisión la Joan Sardá y Leopoldo Alas, en relación a *Le docteur Pascal*. De los excelentes trabajos que versan sobre el ámbito catalán, deben citarse los de Ramón Pla i Arxé acerca del naturalismo en *L'Avenç* (1881-1918) y en figuras como Alexandre Cortada o Jaume Brossa, el de Margarida Pons, que abarca un mayor número de publicaciones (entre 1870 y 1906) y el de Rosa Cabré, que centra su trabajo en la recepción de la preceptiva de Zola en Joan Sardá -recelosa y tibia- y Josep Yxart -más fiel y decidida, en la línea de *Clarín* y Pardo Bazán- introductores y defensores, junto a Narcís Oller, del naturalismo literario en Cataluña.

Menores en número son los estudios que se detienen en la difusión de Zola desde el punto de vista de la publicación de su obra, destacando entre ellos, sin duda, el extenso y profundo trabajo de Simone Saillard, fundadora del Centre Lyonnais d'Études méditerranéennes et ibéroaméricaines (CEMIA), en el que la autora identifica y valora a los editores españoles de Zola y a sus traductores. La aportación de Jean-François Botrel sobre las condiciones económicas del mundo de la edición y la interferencia entre autores y "productores intelectuales" es un excelente complemento al trabajo de Saillard.

De entre los que atienden a cuestiones de influencias, hay que mencionar el interesante estudio de M.<sup>a</sup> Carmen Figuerola sobre la relación entre *Pot-Bouille* y *Lo prohibido de Galdós*; el de M.<sup>a</sup> Gracia Caballos Bejano sobre *Los episodios nacionales* y la *Histoire Naturelle ou sociale d'une société*; los de Santiago Renard y Anne-Marie Reboul sobre las relaciones entre Zola y Blasco Ibáñez; y el de Jean-Claude Rabaté sobre la influencia de *L'assommoir* (traducido en 1880) en los novelistas preocupados por la cuestión social, entre ellos Joaquín Dicenta. En otro sentido resulta también de gran interés el repaso de Encarnación Medina de la correspondencia de los españoles con Zola en 1898, de la que se desprende una adhesión al novelista francés con motivo del caso Dreyfus; también Jean-Louis Guereña se ocupa, en un documentado estudio, del asunto Dreyfus en España. Por último, Cecilia González y Mónica Lebrón, desde un ámbito exclusivamente literario, se detienen en la influencia de Zola en el argentino Eugenio Cambaceres.

En resumen, no es el novelista en su ejercicio narrativo el que nos presentan estas valiosísimas Actas, sino el teórico del naturalismo y el socialismo utópico, es decir, la figura que permitió a la literatura y a la sociedad española -y catalana- transformarse en una literatura y sociedad moderna y avanzada, europea. Como indica Gonzalo Sobejano en el epílogo, el lector se encuentra ante una sólida ampliación de esa "historia externa" del naturalismo en España cuyo estudio inició hace más de treinta años Walter Pattison.

Virginia Trueba Mira

**ORTÍ, A.:** *En torno a Costa (Populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español)*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1996, 703 págs.

Con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa (1846-1911), Alfonso Ortí nos obsequia con esta obra que, si bien voluminosa, en cambio permite el acercamiento y profundización en

los planteamientos reformistas del aragonés. El afán de Costa por regenerar la España de las dos últimas décadas del siglo XIX es la idea que Eloy Fernández Clemente nos muestra en el Prólogo, fechando el origen de las ideas costistas sobre los problemas que acechaban al país en la polémica que se planteó en los años 80 en torno al cereal y la crisis agraria.

Ortí arranca con una jugosa Introducción en la que va desmenuzando los puntos principales de lo que constituye la obra, poniendo especial énfasis en una serie de temas. Nos presenta la obra de Costa situada de pleno en el drama histórico y social de la masa campesina española, en el desequilibrio existente -teórico y fáctico- entre el campo y la ciudad, en el cual el campesinado padecía no sólo una subordinación política, sino también una sumisión socio-económica que le conducía o a la miseria o a la emigración; la obra de Costa aparecía como denuncia de esa situación de semidesarrollo, planteando la diacronía entre la modernización económica y la modernización política: “De tal modo que comprender a Costa exige plantearse radicalmente los problemas básicos de la constitución y desarrollo del orden agrario liberal español, y de los subsiguientes obstáculos, bloqueos y conflictos del paso de la Primera a la Segunda Modernizaciones agrarias” (15). Para A. Ortí, la obra de Costa no sólo dirige el progreso de la sociología rural, sino que “constituye el proyecto y programa de desarrollo agrario nacional más radical, coherente y completo formulado por ningún otro autor frente a los conflictivos desequilibrios y bloqueos de la siempre insuficiente modernización de la agricultura española” (17). La crisis agraria de los años 1880 y 1890 es la encrucijada histórica que determinó la posición personal de un Costa que se encontraba dividido entre su origen familiar (pequeñocampesino) y su ulterior etapa como uno de los miembros más ilustres de la *intelligentsia* urbana madrileña, como componente de la elitista Institución Libre de Enseñanza, que dio lugar a la reflexión crítica costista del orden agrario liberal español y de la estructura general del Estado liberal, que remataría en un programa de desarrollo agrario a nivel nacional, “dando forma sistemática a una obra que... se ha convertido en la obra sociológica de referencia.. en cuanto clave interpretativa virtualmente más fecunda para el análisis del proceso histórico del liberalismo español” (23). Continúa Ortí haciendo referencia a los discursos populistas y antioligárquicos de Costa, que proponía un desarrollo desde las bases rurales (campesinos), para lo cual se hacía indispensable tanto la educación y formación de las mismas como la rebaja de los precios en los alimentos de primera necesidad. Costa opinaba que con un modelo capitalista socioeconómicamente equilibrado desde la base, y a través de la movilización política de esas bases, se podía llegar a la reconciliación nacional entre el campo y la ciudad; un desarrollo global que articulara una alianza de clases, donde los intereses de las clases medias urbanas se acomodaran a los del pequeño campesinado; por tanto, desde la modernización agraria rural Costa pretendía llegar a una auténtica regeneración nacional, donde el paso de la Primera Modernización agraria a la Segunda radicara en la intensificación productiva por hectárea y por trabajador.

El grueso temático de *En torno a Costa* está formado por una serie de textos -13- procostistas de A. Ortí sobre el populismo agrario y el regeneracionismo, divididos en dos partes: en la primera, Ortí da una visión historiográfica de la problemática que aborda a través de siete textos: los cuatro primeros tienen un carácter introductorio y nos ofrecen una visión metodológica de los conceptos

teóricos que formaban parte del movimiento reformista. La Modernización (primer texto) se presentaba como el punto conflictivo clave: “Costa captó, como nadie en su tiempo, la inviabilidad a largo plazo de la ‘modernización política’ sin la transformación de una estructura productiva agraria arcaica” (81); la diacronía existente entre la política y la social hacía necesaria la reformulación de un nuevo equilibrio que eliminara los posibles conflictos sociales que terminarían en una nueva guerra civil, peligrando por lo mismo las instituciones políticas; para Costa, era incluso prioritaria la modernización social a la política. La aproximación al concepto de “regeneracionismo” (segundo texto) es atacada por A. Ortí desde dos planos: general, en el que se trata de un descontento de las clases medias con el orden de la Restauración española, e ideológico, como característica permanente cuando una crisis afecta al proceso de modernización. Para Costa, “regenerar” no significa volver a los orígenes y clamar por una nueva revolución burguesa, sino “simplemente una depuración y fortalecimiento del modelo nacional de sociedad burguesa que evite su quiebra revolucionaria” (88). Los textos tercero y cuarto los dedica al tratamiento del término “populismo”, aclarando su ambigüedad y presentando los estudios más recientes referidos a esta cuestión; en cualquier caso, está constituido por tres momentos -movimiento populista, ideología básica personal y discurso populista- que han de ser articulados y que derivan en un discurso teórico y retórico, pudiendo ser esos movimientos populistas agrarios, urbanos, anti-imperialistas, etc. La crítica al latifundismo como estructura de dominación centra el quinto texto de A. Ortí, crítica por la que pasa la modernización económica y mejora de las condiciones sociales, dirigidas a un liberalismo social que ha de ser planteado “desde la perspectiva histórica específicamente política de la lucha de clases” (163). El penúltimo texto de esta primera parte es el que articula el resto: escritos sobre el caciquismo como enfermedad, la estructura oligárquico-caciquil del Estado como “resultado histórico... de la no consumación de la revolución burguesa en España” (257), las consecuencias de la instauración del sufragio universal, el proyecto de Cánovas, los mecanismos de defensa de la burguesía respecto del campesinado, dan paso al estudio de Rafael Altamira (séptimo texto); reflexiones sobre el concepto de “nación” abren este capítulo, donde se plantea las relaciones sociales a través de un control social que desemboque en un identificación afectiva de los miembros, tomando al pueblo como voluntad colectiva orientada al progreso que debe reasumir los valores más profundos de “lo español”, por lo que los textos de Altamira recurren a la Historia como elemento fundamental, pero que a la vez presentan un gran equívoco ideológico, “lo que supone situar los textos de Altamira en el complejo contexto de la que podemos calificar como relativa transversalidad ideológica del fenómeno histórico-cultural del regeneracionismo finisecular” (424).

La segunda parte tiene un contenido más concreto y dedicado a las cuestiones de política y reforma agraria planteadas por Costa. En el primer texto A. Ortí afirma que el programa agrario español del XIX estaba constituido por el dualismo latifundio-minifundio, donde el primero, formado por la oligarquía burguesa, se llevaba los beneficios; frente a esa dominación burguesa surgió una minoría que reivindicaba posturas decididamente procampesinas y que pretendía lograr la independencia de esa clase dominante, conformándose en un proceso “que va adquiriendo formas típicamente anarquistas... en ciclos de gran intensidad y

corta duración, que... se repiten sistemáticamente: levantamientos de los pueblos campesinos del Sur..., ocupación colectiva de fincas e intento de reparto de la tierra entre los jornaleros, etc.” (482). La política hidráulica se convirtió entonces en la rampa de lanzamiento para el progreso y desarrollo rural. Otra dualidad, en este caso ideológica, es la que plantea A. Ortí en el segundo texto: costistas y anticostistas; los últimos años de Costa y su delicada salud le llevaron a presentarse como el símbolo de la tragedia nacional, que caminaba hacia el desastre; en consecuencia, su relevancia e importancia histórica pasó a depender de esa nueva *intelligentsia* finisecular, echando por tierra el pesimismo y el afañ populista de los ideales costistas. Incluso dentro de esta tendencia había, afirma Ortí, partidarios anticostistas y otros costistas, aunque es duplicidad de planos no podía reducirse a “la mixtificante contraposición ideológica conservadurismo rural-progresismo urbano” (516). Los tres textos siguientes se dedican al plan de política hidráulica de Joaquín Costa, que ambicionaba la sustitución de una agricultura extensiva por otra intensiva, todo bajo el imperativo de que una armonía en los procesos de producción implicaría otra en el nivel político. Costa defendía la clase campesina en su lucha antioligárquica, rechazando el cultivo extensivo del cereal y requiriendo grandes inversiones en construcciones hidráulicas, que la Administración no empezaría hasta entrado el siglo XX, como consecuencia “de la conciencia del fracaso histórico de la Revolución burguesa española y de la necesidad de su regeneración” (621). Ese regeneracionismo hidráulico costista lo esboza A. Ortí tomando como referencia los Discursos de Costa en los Congresos de Agricultores y Ganaderos de 1880-81, en los que delataba la crisis que sufría la pequeña propiedad agraria, y cuya realización implicaba no sólo una transformación técnica, sino también necesariamente política. Finalmente, el último texto lo dedica A. Ortí a la proyección de futuro que llevaba implícita el proyecto regeneracionista de Costa, haciendo especial hincapié en la indispensable emancipación del sujeto de toda fuerza de dominación y coacción, idea que se constituía en la expresión externa de la dramática conciencia interna que Costa tenía de la historia contemporánea de España; para lo cual, el establecimiento de una República popular corría paralelo al abandono de la anterior oligarquía, “convirtiendo definitivamente a España en un estado moderno liberal europeo, y evitando la reproducción del ciclo de ‘nuevas guerras’ civiles” (698).

En definitiva, Alfonso Ortí nos hace ver que sin una reforma social que evitara los conflictos entre clases era imposible la modernización política de la España de finales del XIX y principios del XX, al tiempo que se imponía la renuncia al orden agrario liberal prolatifundista de producción y dominación. Por tanto, la obra que tenemos ante nosotros aporta una serie de reflexiones e ideas que van a ayudar, sin duda, a superar las contradicciones y confusiones que, tanto por la ambigüedad como por el mal conocimiento, rodeaban y se cernían hasta ahora en torno de la gran producción y el gran alcance social de la obra de Joaquín Costa.

*Julián López Cruchet*

**HERMIDA DE BLAS, F.:** *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*. Valladolid, Junta de Castilla y León, col. “Villalar”, serie “Maior”, 1998, 238 págs., 3000 ptas.

Esta obra de Fernando Hermida es toda una muestra de lo que una serie de jóvenes

investigadores del pensamiento español pueden aportar al conocimiento de las más interesantes manifestaciones de tal pensamiento en la España contemporánea. El regeneracionismo es una de las corrientes que ha sufrido mayor manipulación ideológica. De ahí el interés de un análisis riguroso -como lo es el presente- de la biografía y la obra de Macías Picavea, uno de los más sobresalientes representantes, junto a Costa, de dicha corriente. En estos momentos, nadie más autorizado que Fernando Hermida para abordar en términos de rigor histórico, basado en un documentado estudio de fuentes y de interpretaciones, ambos asuntos, la biografía y la obra de Ricardo Macías Picavea. Y digo lo de “autorizado” porque este libro es resultado de una magnífica tesis doctoral que Hermida leyó en la Universidad Autónoma de Madrid en 1996.

Hermida señala las etapas que atraviesa la biografía intelectual de Picavea, empezando por cierta influencia krausista inicial que le sitúa en unas coordenadas próximas al idealismo. Tal es la etapa del poema *Kosmos* (1872). La influencia del idealismo continúa en su tesis doctoral, *Determinación de los géneros fundamentales literarios* (1876).

Según Hermida, la transición hacia el positivismo se observa en el prólogo que escribe Picavea en su *Compendio elemental y razonado de gramática general latina* (1878), libro que alcanza una cuarta edición en 1893. El ingrediente positivista, especialmente bajo su vertiente de “psicología de los pueblos”, es más palpable todavía en sus *Apuntes y estudios sobre la instrucción pública en España y sus reformas* (1882), obra que constituye un minucioso programa de reforma educativa, con análisis de los supuestos pedagógicos en que debe basarse la enseñanza y con propuestas prácticas para la reforma, todo ello con un sentido de la utilidad pública heredado de los ilustrados.

El trasfondo ilustrado del ideario picaveano se percibe de modo especial en su faceta de articulista en el periódico republicano de Valladolid *La Libertad*, cofundado por él mismo, junto con Miguel Marcos Lorenzo y José Muro López Salgado, en 1881, faceta minuciosamente analizada por Hermida, a pesar de las dificultades que encontró para investigar los fondos hemerográficos del periódico.

Picavea participó activamente en la vida política de Valladolid, ciudad de la que fue elegido concejal en su calidad de candidato del Partido Republicano Progresista, en 1891. Dimitió en 1895 por motivos de salud, aunque Hermida sugiere que la verdadera razón fue su desacuerdo con la política de la Restauración y, concretamente, la política frente a los insurrectos de Cuba.

Macías Picavea escribió igualmente un texto de *Geografía elemental* (1895) en el que analiza en términos típicamente regeneracionistas la realidad de España, especialmente el problema hídrico. Aunque resalta, como solía hacerse en la época, la conexión hombre-naturaleza, o más exactamente, entre medio y tipo humano, no es ni determinista ni defensor del darwinismo social. Los males de España son remediables, porque no son de naturaleza o de esencia, sino que pueden ser modificados por la acción humana.

En su novela *La Tierra de Campos* (1897, 1.<sup>a</sup> parte; 1898, 2.<sup>a</sup> parte), Picavea presenta los problemas con que tropieza la modernización del campo. El progresista Bermejo, personaje principal de la novela, actúa lleno de buenas intenciones y pone en marcha proyectos de regadío y técnicas agrícolas capaces de transformar la rutinaria y miserable existencia de la vieja Castilla. Pero choca con la incomprensión de los

campesinos y la hostilidad de tradicionalistas y caciques, lo que, según Hermida, sirve a Picavea de escenario dramático en el que aparecen, ciertamente, los problemas físicos de la agricultura, pero, sobre todo, los problemas humanos, esto es, el caciquismo y el apego a la tradición de políticos y clero, así como la desorientación de los campesinos, incapaces de seguir un programa que les favorecía.

Sin duda la parte más interesante del libro la dedica Hermida a la obra más conocida de Macías Picavea, por no decir la única conocida, *El problema nacional* (1899). Hermida reconoce que Picavea ofrece aquí el típico modelo regeneracionista de poner a España en la camilla para examinar sus males y recetar el correspondiente remedio. Las herramientas de que echa mano para todo ello son la geografía, la etnología y la sociología. Por lo que toca a la geografía, Picavea opina que España ofrece grandes posibilidades, que están por explotar. En términos generales, Picavea es bastante más optimista que Lucas Mallada acerca de las condiciones del suelo español para mejorar la producción agrícola.

En cuanto a la historia, una de las razones de la decadencia española se encuentra en el austracismo: éste representa una desviación en la historia de España, una torcedura del proyecto iniciado por los Reyes Católicos, ya que, a diferencia de éstos, los Austrias introducen una línea absolutista, cesarista; en una palabra, los Austrias eran un cuerpo extraño en España, un cuerpo que venía a matar la tradición celtorromana y cristiano-árabe de la Península.

Por lo que toca a los remedios, repite en *El problema nacional* la propuesta hidráulica de su *Geografía elemental* y de *La Tierra de Campos*. En segundo lugar, aborda la política pedagógica. Quizá la propuesta más problemática, la que ha despertado más suspicacias, es la de que, para pasar del régimen caciquil de la Restauración al democrático, hay que aceptar provisionalmente un despotismo ilustrado. Como tampoco suena del todo progresista el que para la cuestión obrera proponga que el patrono ejerza “su acción tutelar sobre los obreros”. Dado el talante democrático de Picavea, es incorrecto ver en él a un precedente del fascismo, pero también es cierto que él no era nada revolucionario en este sentido y que sentía inclinación hacia viejas instituciones del pasado, a la vez que desconfiaba de la capacidad del pueblo para conducirse a sí mismo, desconfianza tan típica de los intelectuales krausistas como de los positivistas del regeneracionismo. En todo caso, Hermida demuestra la incompatibilidad de las posiciones progresistas de Picavea con el prefascismo que a menudo se le ha atribuido.

Ricardo Macías Picavea analiza España en términos que hoy pueden sonar a época muy lejana, dado que la agricultura ha pasado a un plano muy secundario en la economía del país y la población urbana ha cambiado muchos hábitos de la vida rural de entonces. Pero los vicios políticos que él analiza no han sido superados, sino que siguen ahí, como sigue siendo España un país con poca dedicación a la ciencia y la tecnología. Leer hoy a los regeneracionistas puede constituir, entre tanta bazofia postmodernista, un bienvenido soplo de pensamiento ilustrado, tan denostado como necesario, aunque pienso que lo más interesante de este pensamiento se halla en los análisis de la realidad española, no precisamente en las recetas. Y sin duda se nota que el punto de vista de Picavea está muy condicionado por el medio castellano del entorno de Valladolid, como el de Costa lo está por el del alto Aragón. Pero este condicionante puede ser una ventaja a la hora de

contraponer un análisis crítico de la realidad castellana, como el realizado por Picavea, a una imagen romántica de cierto pintoresquismo castellano cultivado por una literatura nostálgica de la figura del Cid.

Si el trabajo de Fernando Hermida fuese aprovechado para emprender una edición de obras completas de Macías Picavea, se prestaría a uno de los regeneracionistas descollantes la atención que merece y se enriquecería el descuidado acervo de los autores españoles. Mientras ello no ocurra, este libro es la mejor guía para seguir el pensamiento del regeneracionista vallisoletano. En sus páginas finales encontrará el lector una interesante documentación acerca de las obras publicadas por Macías Picavea y una excelente bibliografía sobre él. En resumen, el libro es una imprescindible monografía sobre uno de los principales regeneracionistas españoles.

Pedro Ribas

**MACÍAS PICAVEA, R.:** *El problema nacional*. Madrid, Biblioteca Nueva, col. "Cien años después" (Dir.: Juan Pablo Fusi), 1996, 334 págs. Introducción de Andrés de Blas.

Cualquier estudioso del pensamiento español podría aplaudir, en principio, la reedición de uno de los escritos fundamentales de uno de los principales escritores regeneracionistas. Especialmente si se tiene en cuenta que la anterior reedición, aparecida el año 1992 en Ediciones del BEX, es hoy día más difícil de encontrar que la publicada en 1979 por el Instituto de Estudios de Administración Local.

Sin embargo, la reedición de una obra de un autor debe cumplir ciertos requisitos si aspira a ser legítimamente admitida por los especialistas como fuente de una posible investigación sobre dicho autor. Y lo cierto es que, en general, ésta no los cumple.

Para empezar, las exiguas Nota biográfica e Introducción que nos ofrece Andrés de Blas incluyen varios datos erróneos sobre los escritos de Picavea. Así, en la pág. 15 nos dice que dicho autor regeneracionista nació en 1847 -dato que sostienen todos los comentaristas sobre Picavea, menos nosotros-, cuando lo cierto es que vino al mundo el mismo año que Joaquín Costa: en 1846. Además, siguiendo también a otros comentaristas, se nombran mal dos de sus obras: *La Tierra de Campos* (Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1897 -1.ª parte- y 1898 -2.ª parte-), que en la Nota biográfica de la pág. 15 aparece como "*Tierra de Campos* (Madrid, 1996)", mientras en la Introducción, en la pág. 22, se cita como "*La Tierra de Campos* (Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1896)". Por fin, en esa misma pág. 22 se llama "*Gramática de Lengua Latina*" a la *Gramática general latina* (1.ª Ed. en Valladolid, Hijos de J. Pastor, 1878. A la que Picavea también puso el título de *Compendio elemental y razonado de Gramática general latina*).

Igualmente, en la Introducción se aventuran interpretaciones y opiniones infundadas, o al menos apresuradas, acerca del pensamiento picaveano. Interpretaciones que, por lo demás, coinciden con los tópicos que repite la mayoría de los comentaristas de la obra del regeneracionista vallisoletano: desaforado cientificismo de *El problema nacional*, empleo de tópicos sobre la raza y el carácter nacional, hostilidad hacia los partidos políticos y las Cortes, actitud gremialista hacia la prensa, exacerbado nacionalismo español, pesimismo, etcétera. No es este el lugar adecuado para refutar estos y otros tópicos, pero resulta importante

señalar que sigue siendo posible usarlos gracias al desconocimiento que se tiene de muchos escritos de Picavea, a una mala comprensión del lenguaje regeneracionista, a la utilización del criterio de autoridad en los estudios sobre Picavea, al empeño por enjuiciar el pensamiento picaveano a partir de unas coordenadas provenientes de ciertos prejuicios y a una persistente y continua *ideologización* de la realidad española presente y pasada, entre otros motivos.

En este sentido, la reedición de *El problema nacional* hecha para la Biblioteca Nueva no aporta un enfoque nuevo, *objetivo*, sobre unos materiales que hace tiempo están a disposición de los investigadores. Incluso, supone un paso atrás respecto a la edición original que hizo Picavea.

De esta manera, el editor nos advierte en una nota que *El problema nacional*, tal y como lo publicó en 1899 Macías Picavea, “es un libro claro en cuanto al planteamiento de sus grandes objetivos, pro no lo es, en cambio, en cuanto a la sistemática formal empleada” (pág. 16), y procede a manifestar que el gran número de capítulos, epígrafes y ladillos induce a error. Todo lo cual resulta totalmente verdadero, ya que, por ejemplo, en la edición de 1899 hay varios capítulos que por error llevan el mismo número. Ahora bien, el nuevo índice hecho para la Biblioteca Nueva no respeta fielmente las palabras de Picavea, aunque Andrés de Blas asegure lo contrario.

Primero, porque el editor -en su afán por facilitar la comprensión del libro y por actualizar el lenguaje en él empleado- no se limita simplemente a corregir las evidentes erratas que aparecían en 1899, ni a aplicar las reglas de acentuación gráfica modernas, sino que cambia expresiones usadas por Picavea. Y lo hace de manera asistemática, pues en algunos lugares las modifica, mientras que en otros las deja tal como estaban.

Peor aún, altera sustancialmente la organización del libro, con lo que fácilmente podría inducir a los lectores a tener una visión francamente distorsionada de cuál es el pensamiento picaveano respecto a ciertos problemas tratados en *El problema nacional*.

El texto comienza con el “Prólogo” que Picavea escribió y que permanece inalterado. A continuación viene el “propósito y plan” de la obra, que en 1899 estaba contenido en “Los hechos”, primera parte del contenido del libro, pero que Andrés de Blas muy razonablemente decide poner aparte, alegando que su inclusión en “Los hechos” se debió posiblemente a un error de paginación. A “Los hechos” siguen “Las causas”, y a estas la tercera parte: “Los remedios”.

Los problemas empiezan en “Los hechos”, porque no existe ninguna razón que justifique la eliminación del título “Aspecto geográfico”, que llevaba el gran bloque que incluía los actuales capítulos 1. “El territorio” y 2. “El pueblo”. Además, suprime también el título del subcapítulo “El país”, que -según su organización del libro- debería ser el punto 1.5 de “El territorio”, y el contenido de dicho capítulo lo traslada a “El pueblo”: algo incomprensible, pues una descripción del país ibérico (“El país”) no parece que deba ser mezclada con una reflexión antropológica, lingüística, sociológica, etc., sobre el pueblo español (“El pueblo”). No repara el editor, en cambio, en que para una mejor comprensión del punto 2.3. “Las regiones ibéricas”, incluido en “El pueblo”, tendría que haber puesto al principio un epígrafe titulado “Clasificación natural”, presente en índice de 1899, pero -sin duda por error-

no en el texto de esa primera edición de *El problema nacional*.

Ya en la segunda parte del texto ("Las causas"), Andrés de Blas procede a una sorprendente reorganización del capítulo 3. "Defensa orgánica y transmisión del mal", dado que, de los tres actos de defensa contra el *austracismo*, únicamente contiene el primero ("Los Comuneros"), mientras que convierte en un capítulo 4 a "Los Borbones" y en el 5 a "Los liberales". Pero, en vista de la evidente conexión que existe entre ellos y del deseo manifestado por Picavea en su edición de 1899, ¿por qué no dejar los tres dentro del susodicho capítulo 3? En ese mismo sentido, el capítulo 6 "Definición del mal" tendría que quedar convertido en capítulo 4.

En la tercera parte ("Los remedios"), incluso aumenta el caos organizativo. Así, el editor nos presenta los epígrafes "Restauración del suelo", "Restauración de la raza", "Reformas políticas" y "Reformas político-sociales" como si tuvieran la misma entidad que el titulado "Su prospecto", cuando lo cierto es que forman parte de este último. Y dentro de cada uno de dichos epígrafes tampoco distingue claramente la relación que existe entre los diversos apartados, y cuáles contienen a los que son más secundarios. Esta confusión se repite a menudo en las siguientes páginas, de modo que algunos puntos que Picavea consideraba más importantes que otros aparecen en la edición de la Biblioteca Nueva al mismo nivel que otros no fundamentales, y viceversa. E igualmente ocurre en el capítulo 3. "Cómo se ha de hacer", donde los epígrafes "Arte" y "Voluntad", incluidos por Picavea en "El modo", son presentados como si tuvieran la misma entidad que aquél.

En definitiva, como dijimos anteriormente, la edición de *El problema nacional* que estamos reseñando supone un paso atrás respecto a las anteriores. Y eso a pesar de que la edición original publicada por Ricardo Macías Picavea en 1899 distaba mucho de ser satisfactoria en cuanto a su organización y facilidad de comprensión.

Incluso está justificado que nos preguntemos si esta de 1996 es realmente una reedición de la de 1899, o más bien habría que considerarla una simple versión suya: algo de lo que se debía haber advertido a los lectores en las citadas Nota del Editor e Introducción.

*Fernando Hermida de Blas*

**CACHO VIU, V.:** *Repensar el noventa y ocho*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

El estudio, perteneciente a la poco frecuente entre nosotros disciplina de historia intelectual, del catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid, Don Vicente Cacho Viu, recientemente fallecido, se articula sobre el número tres. En efecto, tres son los ensayos que lo componen, en los que se habla de tres generaciones en tres ciudades, en torno a tres fechas.

Un modelo triangular conforma el juego de influencias que condiciona, para el periodo intersecular, la evolución de las minorías intelectuales que protagonizaron en Madrid Barcelona -la otra ciudad es París, vértice desde el que viajaban hacia el sur tendencias artísticas, libros e ideas- las propuestas de nuevas "morales colectivas" orientadas a superar la crisis histórica en que veían sumida a España. Tres son las fechas relevantes para la investigación del "mapa de ideas" que se comienza a desplegar en el periodo mencionado y que dominará el primer tercio del siglo entrante: la de 1870 para la crisis social y política que

vive Francia a cuenta de su fulminante derrota ante una Alemania que aun no contaba como potencia continental en el sistema de equilibrios europeo; la de 1898, año, como es sabido, en que se consuma la pérdida de las últimas colonias dando lugar a nuevas formulaciones regeneracionistas: la moral de la ciencia en Madrid y el nacionalismo catalán para Barcelona; y, en fin, la de 1913, fecha que no está inscrita en los anales por ningún grande suceso pero que resulta decisiva para el estudio de Cacho Viu por tratarse del año en que Azorín bautizó a la generación finisecular -la suya y la de Unamuno, Maeztu, Baroja, etc.- como “del 98”, apropiándose del rótulo acuñado por Ortega y Gasset para nombrar a la generación de los “adolescentes cuando el desastre”. Finalmente, tres son las generaciones que están vigentes en la vida pública cuando Francia y España sufren sus respectivas crisis de identidad política a cuenta de sus derrotas: para Madrid, la del 68 (Giner o Costa), la finisecular, a la que conocemos irreversiblemente como “del 98” y la posteriormente bautizada -a nivel europeo- como del 14 (Ortega, Azaña, Juan Ramón Jiménez, etc.)<sup>1</sup>.

Lo que se despliega a partir de este múltiple dispositivo triangular y ya en el primer artículo, “Crisis del positivismo, derrota del 1898 y morales colectivas”, es la evolución de las ideas con que las minorías intelectuales emergentes respondieron al duro juicio sobre la situación política tras la pérdida de los últimos restos del imperio; a saber, que el sistema de la Restauración se revelaba incapaz de regenerar el maltrecho cuerpo social español. El marco en el que se formulan las nuevas propuestas es sumamente complejo porque como muestra Cacho Viu, sobre el juego intergeneracional y las circunstancias históricas se entretiene la crisis intelectual que vive Europa a partir de 1880, crisis que describe como “el resquebrajamiento de la cúpula positivista, que había constituido la última gran escolástica de la vida cultural decimonónica” (pág. 57). La aparición de otras orientaciones filosóficas -las vitalistas- alterarán radicalmente la tradición regeneracionista de las morales colectivas que aspiraban a superar la crisis nacional.

Esas morales colectivas son, a juicio del autor, solamente dos: la que “propugnaba la modernización de España a través de la ciencia” (pág. 53), localizada en Madrid y la moral nacionalista para Cataluña, que predominó en los medios culturales barceloneses. Hubo otras propuestas -como la de Unamuno, a la que se califica acertadamente de “moral de autor”- que no llegan a convertirse en “morales colectivas”, sea porque no alcanzaron un “nivel aceptable de teorización” sea porque carecieron de “un grado consistente de aceptación social” (pág. 53). Ambos proyectos ideológicos fueron formulados bajo la presión del desastre del 98 pero, como ya se ha apuntado, no se puede comprender su posterior evolución sin tener en cuenta que la crisis del positivismo iba a afectar seriamente la lógica interna de los viejos planteamientos regeneracionistas que confiaban en una ciencia racional y objetiva, sostén del hasta entonces indiscutido progreso material, democrático y moral, como panacea para los males patrios. Cacho Viu concluye que “cuantos proyectos se barajaron entonces sobre el porvenir del país sólo son susceptibles de reducción a una unidad de sentido si se tiene en cuenta su progresivo deslizamiento teórico desde una fundamentación

---

<sup>1</sup> Hay simetría generacional con París y Barcelona, aunque por razones de espacio no puede establecerse aquí.

positivista inicial hacia el universo centelleante del vitalismo” (pág. 75).

Aunque no se resintieron por igual ambos planteamientos. Lógicamente afectó más a la moral de la ciencia que a la nacionalista. Ello explica la distinta dinámica intergeneracional que se vivió en Madrid y Barcelona, siendo mayor el protagonismo teórico de la generación finisecular en Barcelona que en Madrid. En efecto, la generación “del 98” careció de propuestas relevantes de moral pública. Entre 1898 y 1910 o dependieron de las ideas de la generación anterior (Giner, Costa), el caso de un Maeztu, o cayeron en una especie de pesimismo paralizante, el caso de un Baroja. Será Ortega y Gasset, el líder de la tercera generación en danza, quien dé con la fórmula filosófica adecuada, que pasaba, necesariamente, por encajar la moral de la ciencia en el marco de las nuevas doctrinas vitalistas, aglutinando en torno a su programa a los autores del grupo generacional anterior (excepción hecha de Unamuno) y estableciendo así una cierta continuidad con el regeneracionismo decimonónico.

Los dos artículos restantes añaden precisiones esenciales sobre este cuadro histórico en que adquieren forma las ideas y creencias que iban a dominar la vida cultural española hasta la guerra civil.

El segundo, “Francia 1870-España 1898” muestra que la crisis abierta por las pérdidas coloniales en los grupos intelectualmente más activos de Madrid y Barcelona no debió su radicalismo ni a lo inesperado de la derrota ni a que ésta probara un estado de decadencia y postración, aceptado desde antiguo, sino a que nuestro 98 resultó ser “un 1870 incompleto” (pág. 88). Lo que se echó en falta fue una reacción saludable a la manera francesa: “1898 tenía que ser el ‘año cero’, la fecha de nacimiento de una nueva España; un tan gran dolor colectivo tenía por fuerza que hacer reaccionar el alma profunda del pueblo, galvanizando sus amortiguadas energías” (pág. 94). Pero no fue así. Cacho Viu constata que “el impacto emocional del 98 se desvaneció con notable rapidez...” (pág. 93). A los tres años de la derrota, Sagasta volvía a presidir el gobierno de la nación.

Y el tercero, “Ortega y el espíritu del 98” expone la génesis de la “bien fraseada dramáticamente” (pág. 28) “generación del 98”, rótulo que ha servido para designar de forma equívoca al grupo de escritores que, si bien, accedieron a la vida pública en torno a la fecha de marras, no hicieron “literatura del desastre” ni contribuyeron hasta bastante más tarde, cuando aceptaron las formulaciones de Ortega, a las teorizaciones “regeneracionistas”. Se narra aquí lo que Ricardo Gullón ha llamado “la invención del 98”, invento que ha resultado ser una “apropiación indebida” (pág. 117): el término lo acuña Ortega en 1913 en dos artículos publicados en *El Imparcial* para referirse a su grupo de edad. Poco después, Azorín lo redefine, en otra tanda de artículos en *ABC*, usándolo para identificar a los escritores de su propia generación. El alcance historiográfico de esta “distorsión intencional” del marbete “generación del 98” reside en que cambia completamente su sentido. Aplicado a los adolescentes cuando el desastre, conlleva “un sentido proyectivo, de convocatoria cara al futuro; aplicado, en cambio, a quienes estaban al borde de la cuarentena (...) adquiriría un tono retrospectivo, como de ejecutoria ganada por pasadas hazañas” (pág. 119). Las razones por las que se consumó el giro de sentido son complejas y afectan a la necesidad que tenía Ortega, dada su juventud, de apoyar su incipiente liderazgo generacional en los prestigios ya consolidados de un Maeztu, un Baroja o un Azorín.

La densidad empírica, la precisión y rigor conceptuales, la complejidad expositiva, que cruza entre sí múltiples hilos narrativos, hace difícil la tarea de dar al lector de estas líneas noticia de la riqueza que encierra este excepcional libro. Entre otras cosas, he tenido que sacrificar la exposición de las repercusiones del 98 y de la crisis del positivismo sobre la moral colectiva del nacionalismo barcelonés, de su dinámica intergeneracional y de sus protagonistas, como Prat de la Riba, Maragall, Pijoan o D'Ors.

Este libro vio la luz pocos días antes de que su autor falleciera un 27 de noviembre de 1997. Fue precedido por la publicación de una *Revisión de Eugenio D'Ors* (Ed. de la Residencia de Estudiantes y Cuaderns Crema). Preparaba sendas compilaciones de artículos sobre el nacionalismo catalán y sobre Ortega y Gasset, temas centrales de sus investigaciones en los últimos años. Es de justicia reconocer que su muerte supone una pérdida incalculable para la historia del pensamiento español.

*José Lasaga Medina*

**TRAPIELLO, A.:** *Los nietos del Cid*. Barcelona, Planeta, 1997.

Cuando tantos libros se escriben sobre la literatura desde no se sabe muy bien dónde, quizá el limbo, este libro del escritor Andrés Trapiello es una reflexión que huye del engolamiento para recuperar la sinceridad. Y lo hace, seguramente, en el año del recuerdo para recuperar del olvido a los que llama “nietos del Cid”, ese grupo de escritores que recordamos agrupados en torno al final del pasado siglo. Los grandes han permanecido en la memoria con diversos altibajos a lo largo de esta centuria pero Trapiello quiere recuperar a los de menor entidad pero tanto o más entrañables que los conocidos, pues, como señala: todos “estaban convencidos de que el papel del intelectual era como mínimo estar presentes en un nuevo juramento de Santa Gadea si acaso al rey Alfonso XIII se le ocurría perpetrar los excesos que llevaron a su abuela al exilio” (pág. 78). Sin lupa hay detalles que siempre se pierden.

Así que, historia o mito, lo primero que hace Trapiello para hablamos de una serie de escritores, de sus encuentros y desencuentros incluido el bastonazo a Valle Inclán, es ponerse en situación y mostrarnos que el olvido con olvido se paga y que estos nietos, deseosos de cabalgar de nuevo olvidaron, o quisieron hacerlo, a sus padres, Galdós incluido. Ellos redujeron toda la España anterior a vejez con su política, sus personajes y la literatura entera hasta ellos, salvada la excepción de Cervantes y, aun así, con reservas. Se trataría de una cabalgadura nueva, innovadora ella misma y creadora de la nueva España en forma de problema. Para esto les sobraba la generación del 68 entera y si, acaso, de los más próximos podían recuperar a Larra.

Después, como señala Trapiello, durante los “años absurdos y desdichados del franquismo fueron muchos, sobre todo entre nuestros intelectuales y escritores más *concienciados*, quienes repudiaron la literatura española sólo por española, posiblemente sin haberla leído, prefiriendo otras foráneas, a veces muy inferiores, sólo porque venían de fuera” (pág. 13). Así que ahora es preciso recuperarles a ellos corrigiendo su adanismo, es decir, su creencia de que inauguraban la historia de España nueva. Y en este sentido la figura de Galdós se aparece como clave porque fue él quien tuvo un papel destacado en la renovación y modernización de la novela. Así pues, en esta

literatura sobre la literatura que Andrés Trapiello escribe, la primera idea es que no hay auténtica recuperación de Unamuno, Juan Ramón Jiménez, Azorín o Baroja sin situarlos en un proceso de renovación que se había iniciado antes: en novela y teatro, decíamos, Galdós; en poesía, Bécquer y Rosalía; en la crítica literaria, Menéndez Pelayo. Una vez afirmado esto, la segunda idea sería que hablamos de literatos, de literatura como pura necesidad de escribir, de expresarse, relacionarse y, en definitiva, vivir. O mejor, tratar de explicarse por qué vida es como es. En este sentido, a Ganivet le resultó insuficiente pero al Unamuno de *El sentimiento trágico* o, sobre todo, de *San Manuel* y al Baroja de *La lucha por la vida* la literatura les fue crucial.

A partir de aquí Trapiello, a lo largo de una docena de capítulos, va recreando la madeja de relaciones, vidas y encontronazos que estos hombres, más bien solitarios, egotistas y huraños tejieron. En este sentido, la estructura, entre ensayo y narración, que adopta el libro se hace muy adecuada para dejar al lector ver todo lo que hay que ver en esas relaciones de la literatura con el propio escritor, con el público y hasta con el país entero. ¿Vida que discurre? ¿Ningún proyecto sistemático? ¿Acompañamiento estético de los acontecimientos?

Pero, ¿es posible transformar algo con la literatura? ¿Qué nos queda de esas vidas literarias a su vez? ¿Incluso de vidas de ficción como la de Martínez Sierra esperando la *chuleta* escrita por su mujer, María Lejárraga, para poder hablar? Eran parte del paisaje cultural, de sus calles, de sus cafés y tertulias sobre todo, hasta los treinta.

Posiblemente aquí quedaría la intención de la propuesta de Andrés Trapiello. Mas ¿qué puede justificar traer este libro a las páginas de esta revista? Quizá lo que no está dicho explícitamente en el libro: la existencia de una “generación” (valga la simplificación para entendernos) literaria, sin filósofos, propiamente dichos y frente a los científicos conocidos como “el otro 98”. Sin sistema ¿podríamos decir? Así Unamuno, así las novelas de Baroja, así el teatro de Valle y los artículos de Azorín que carecen de tema. Y, sin embargo, no se discutirá que no conocían la filosofía de su época y Unamuno más que nadie. ¿Por qué, pues, literatura? Fuera o no un acto asumido colectivamente de forma consciente esta apuesta por la literatura como forma de expresión es el fondo del asunto de noventayochismo como expresión de la disidencia. Es más, probablemente es el ejemplo más claro de cómo a pesar de ser la mayor parte de ellos conservadores, o terminar siéndolo, fueron olvidados por el franquismo en buena medida por su disidencia “literaria”. Es curioso recordar ahora determinadas interpretaciones acerca de los problemas religiosos de Unamuno, del pesimismo de D. Pío o de Valle para darse cuenta de lo poco que aún conocemos de lo que ha significado filosóficamente la literatura en nuestro país. Y concretamente de este grupo que recoge una larga tradición que se iniciaría cuando menos con *El libro del buen amor*, *La Celestina* pasando, claro está, por *El Quijote*, los *Sueños* y *El Criticón*, por no citar más. Estamos hablando de la libertad como refugio, de la libertad para mirar, contemplar y, en algunos casos, hacer. Frente al poder la literatura es el espacio de la libertad. Y del libro de Trapiello se concluye esa lección: que la escritura “viene de una necesidad sentimental, la de escribir, y va a otra, la de que lo escrito nos sea necesario sentimentalmente, por algo” (pág. 153). Pero esta necesidad es de carácter moral, ¿fondo kantiano, quizá?, no política ni lógico-racional. Unamuno, el más teórico de un grupo de no teóricos, lo

ha dejado explicado en diversos textos, *El sentimiento trágico* sobre todo.

Hablamos, pues, de un libro que pretende ser leído con esta misma actitud asistemática y compartir con estos personajes solitarios y hasta bohemios su lucha por la libertad en la escritura. ¿Qué era esto frente a la “gran obra” de Cánovas, el constructor del Estado? Por lo que nos quieren hacer ver, nada. Y, sin embargo, la conclusión que se extrae del libro de Andrés Trapiello es bien distinta: sin literatura no hay Estado que merezca la pena. Por eso merece la pena este libro.

*José Luis Mora*

**NÚÑEZ RUIZ, D., y RIBAS RIBAS, P.:** *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)*. Granada, Comares, 1997, 536 págs.

Los autores, estudiosos unamunianos muy reconocidos, publican una nueva obra del pensador vasco sobre cuestiones políticas en la que analizan concretamente su militancia en el marxismo y la evolución de su pensamiento en esta temática.

Conviene destacar la importancia de esta obra, puesto que recupera artículos en una trayectoria, a menudo, desconocida en el desarrollo personal y filosófico de Unamuno. Por tanto, el lector puede conocer a través de este libro un pensamiento importante que esclarece muchas otras cuestiones más conocidas de la vida e influencias ejercidas por el Rector de Salamanca en la España contemporánea (pág. 47).

La profunda Introducción que suscriben los profesores Diego Núñez y Pedro Ribas permite observar nítidamente:

a) La rigurosa documentación de primera mano que han estudiado y datado escrupulosamente sobre escritos entre 1886 y 1928.

b) La también rigurosa bibliografía específica que les posibilita la exposición detallada de las obras más importantes aparecidas en estos últimos años sobre esta temática y la interpretación que ellos proponen en el debate abierto acerca del pensamiento socialista del autor.

c) El sentido científico y humanista con el que ambos profesores median en esta polémica unamuniana, que es también polémica sobre el pensamiento español, mediante la cual subrayan de forma mesurada el sentido ético y moral del socialismo unamuniano. Este análisis posibilita, a nuestro parecer, que Diego Núñez y Pedro Ribas estudien tanto su adscripción socialista (pág. 48) como su apartamiento, sin ningún intento de anular las simpatías o los rechazos del pensador vasco, sino con la intención de exponer los datos que se conocen y la interpretación histórica que ellos aportan de los mismos.

Acostumbrados, a menudo, a que se aborden los debates históricos-filosóficos mediante tratamientos ideológicos que propician conscientes olvidos o insulsas exaltaciones falseadoras de la realidad, es constatable que la edición de esta obra analiza el socialismo unamuniano ateniéndose, en primer lugar, al contexto histórico de su pensamiento, sin mescolanzas ni cabriolas ahistóricas en las que todo cabe y se hace imposible dar cuenta de la evolución a través del tiempo de un pensamiento que, en este caso, es primero positivista, más tarde socialista y, a partir, de 1897 claramente interiorizante (pág. 39 y ss.).

Desde esta perspectiva, los autores subrayan con inteligencia el sentido religioso de Unamuno presente siempre en su vida y convergente con su socialismo (pág. 48 y ss.).

La obra recoge, además de esta magistral Introducción, la datación de los artículos y una bibliografía sobre estudios acerca del socialismo de Unamuno.

Creemos que los profesores Diego Núñez y Pedro Ribas han mostrado, una vez más, su profundo conocimiento sobre este autor y su talla investigadora que nos posibilita leer con rigor temas unamunianos que, en otros casos, son opiniones precipitadas acerca del lugar que ocupa en el pensamiento del Rector de Salamanca las paradojas, el sentido religioso o el papel del intelectual en la España contemporánea.

Juana Sánchez-Gey Venegas

**PÉREZ GAGO, S.:** *Razón, “sueño” y realidad. Niveles de percepción estética en la semántica “sueño” de Antonio Machado.* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Editorial San Esteban, 1998, 385 págs., 6720.

Coincidiendo con el centenario de la ya universalmente reconocida generación del 98, aparece, en la no menos universal ciudad de Salamanca, la edición facsímil del libro *Razón, “sueño” y realidad en A. Machado*. Cuyo autor es el Doctor Santiago Pérez Gago, profesor titular de Estética en la Universidad de la ciudad del Tormes.

Ante la demanda de ciertos libros agotados, considerados como emblemáticos e importantes para la labor docente, el Consejo editor de dicha Universidad ha decidido reimprimirlos en formato facsímil para facilitar su adquisición.

En primer lugar, habría que decir que el libro reseñado es la Tesis Doctoral de Pérez Gago, fruto de una labor de investigación que corre paralela a su actividad docente, labor que cobra realidad en su ‘*acmé*’ *espiritual*, pero que comienza a ser sospechada ya en su primer contacto con los poemas de Machado. El poeta desde un primer momento se muestra al autor como un horizonte de identidad y confluencia que va a alentar toda su obra posterior (de la cual ya hay quince libros publicados) y que se puede rastrear en su doctrina propia, denominada Estética Originaria.

Como nos comentaba el año de su publicación su anterior alumno y hoy autorizado poeta Antonio Colinas: “*nos encontramos ante el libro más completo y profundo que hasta ahora se haya publicado sobre la obra de Antonio Machado.(...) Ningún libro, creo yo, entre los últimos trabajos publicados sobre Machado, ofrece tantas clarificaciones, una visión tan honda y veraz, como el que recientemente ha publicado Santiago Pérez Gago; trabajo que es fruto no sólo de varias décadas de dedicación y de análisis de esta obra, sino también de la exposición lúcida que sólo otorga una pluma sensible e inspirada*”.<sup>2</sup>

Avisar al lector de que se trata de un libro de profunda metafísica, o mejor, de un libro de Estética, ya que toma como trascendental a la Belleza. Toma como campo de realidad la obra poética; el sueño de creación, como vértice y cenit óptico y noético, del ser y del saber. Según nos dice en su *prólogo* el catedrático de Metafísica D. Mariano Álvarez “*Estas páginas parecen haber sido escritas con la convicción, no expresamente tematizada, de que en el poema, y en el arte en general, no sólo se anuncia o se desvela verdad, sino que ésta acontece*” (p. 12).

La obra se abre con una radicación en el origen: toda realización existencial (y artística

---

<sup>2</sup> COLINAS, A. “Una visión totalizadora de A. Machado”. En *El País*, 27 de Enero de 1985.

por lo tanto) tiene su fuente en lo invisible y a ello aspira. Asume el autor como mito revelador a Orpheo, *el encantador de dioses, hombres, fieras y peñas*, y su imposibilidad de expresar el hontanar de su ser, Eurídice. “*En Orpheo se simboliza la procedencia invisible de todo el mundo que vemos y, a la vez, la incoercible vocación de lo visible y lo cósmico a la luz y a la armonía; hacia la fuente insondable de la esencialización o de la invisibilidad*” (p. 13).

Sobre este encepado bastidor, la obra se desarrolla en cuatro capítulos, de los cuales el primero, más breve, es como una introducción donde se asientan las bases hermenéuticas y metodológicas de la investigación, que podrían resumirse, con la pérdida que todo resumen conlleva, en lo que sigue:

Se establece un núcleo onto-noético: el ser aparece “dual” a la luz de la razón que mira contrarios, pero es “vario” y “heterogéneo”, como revela la luz de la intuición que sumerge la ‘noésis’ en el ‘ontos’, devolviendo al ser su integridad, “la esencial heterogeneidad del ser”.

Se parte del sueño -el ‘sueño poético’ frente a otras acepciones de la palabra-, como un nivel superior en naturaleza que desvela esa heterogeneidad. Pérez Gago entiende esto como posible por el carácter “simbolizador” del sueño, entre otros niveles de luz de carácter “significante”. “*Como símbolo entendemos la absolutización de aquello que sea sensible, y como signo, al contrario, la sensibilización de aquello que sea absoluto*” (p. 23). El sueño es síntoma de cultura universal y Machado es acogido como arquetipo.

En el siguiente capítulo encontramos esclarecidos en profundidad los aspectos gnoseológicos de Pérez Gago -su ‘teoría de la conciencia’-, en torno al ‘sueño’ de Antonio Machado. Partiendo de una purga escéptica, “escéptica apasionada”<sup>3</sup>, el autor, con Machado, desarrolla los niveles de conciencia que van desde una “luz ciega que mira lo que no ilumina”, hasta una “luz que ve lo que ella misma ilumina” de la que participa el sueño machadiano. En palabras del autor: “*La semántica del sueño, durante este capítulo, la queremos orientar a niveles superiores de conciencia, removiendo su normal significado, desde el cese fisiológico, hasta la intensificación de la luz de la conciencia, en niveles superiores. Los transracionales niveles del conocer, que vienen significados en la amplísima semántica que hay en la “adivinación”*” (p. 31). Entendiendo por “adivinación”, desde su etimología, el acceso a niveles “divinos” de conciencia; “divinos” en cuanto a plenitud óptica y originaria.

En el tercer capítulo se centra el autor en la labor más esforzada y “detectivesca” de la obra. Realiza Gago una exhaustiva exploración de los sentidos de la palabra “sueño”, explícita e implícita en todo el *opus* machadiano, articulando una taxonomía de su semántica en torno a los niveles de conciencia antes estudiados. En esa “constelación de sentidos”, se abre camino como unidad de fondo en la obra de Machado el sueño poético.

En el cuarto y último capítulo Santiago Pérez Gago intenta llegar a la unidad (“integridad en su lenguaje más maduro”) que es la vocación más honda de toda pluralidad. Axioma metafísico que permite la “variedad” del ser. En Machado esa clave es, como había anunciado, el sueño poético. “*En él, la pluralidad semántica del sueño*

---

<sup>3</sup> “*Todo órfico verdadero ha de ser «escéptico apasionado»: escéptico de las ideas, las formas y las figuras. Y apasionado por la luz y por la vida. Es decir, contemplación, revelación, visión, que tienen su fuente de percepción en la luz, no en el objeto*”. PÉREZ GAGO, S. *Órficos*. Ed. San Esteban, 1985, p. 22.

podría llegar a su vértice. Desde esta clave unitaria, en la expresión del maestro Abel Martín, los “contrarios” serían “complementarios” Que es el anhelo metafísico. “Con la unidad recobrada en el sentido del “sueño”, se recobraría también el aire de libertad que alienta en toda creación y en toda obra de poeta” (p. 257).

Como toda buena investigación filosófica, el libro acaba abriendo un nuevo reto, que exhorta a continuar la labor: ¿a qué distancia se encuentra la “luz que ve” del sueño machadiano, de la luz del Evangelio? Sospechando claridades más cuajadas: *La religión es Estética* como reza uno de sus últimos libros, profunda y misteriosa Estética. ¿Acaso el poeta no es *un pobre hombre en sueños* continuo buscador de *Dios entre la niebla*, Dios como plenitud, como ‘Señor’ originario?, ¿acaso todo arte no es *nostalgia* de esa luz, “luz no usada”, “luz del primer día”, luz invisible de Orfeo?

Esa luz es la que vibra en todo el libro que reseñamos. Libro de inspiración y de vocación, también de pro-vocación y de liberación. Libro, en definitiva, creemos sin exageración, imprescindible, no sólo para aquellos estudiosos de la obra de Machado, o de la Metafísica, o de la Estética; sino también y sobre todo para todos aquellos hombres anhelantes por vislumbrar un ápice de los enigmas de la existencia y, por tanto, claro está, de la trascendencia.

Fernando Labajos Briones

**SAVIGNANO, A.:** *Radici del pensiero spagnolo contemporaneo*. Napoli, La Città del Sole, 1995, 273 págs.

Estos ensayos debatidos durante el seminario dirigido por Savignano, en el “Instituto Italiano para los Estudios Filosóficos”, representan una síntesis orgánica de los trabajos científicos del autor, una auténtica reconstrucción de la *Anschauung* ética de Ortega, Unamuno y Zubiri.

Para comprender las relaciones entre ética y política del pensamiento de Ortega, resultó fundamental, según el autor, la actitud del filósofo madrileño respecto a la Guerra Civil. Savignano recuerda las repercusiones psicológicas y existenciales sufridos por el filósofo, después de la caída de la II República, y la circunstancia, producida después del *Alzamiento*, en la cual los comunistas compeleron Ortega a firmar un documento a favor de la República. La actitud del filósofo madrileño ha sido interpretada por el autor, a la luz de la crisis de la fundamental creencia en la legitimidad del poder y del fenómeno de la masificación. Savignano interpreta la actitud orteguiana al “repliegue ordenado” en el sentido del esfuerzo efectuado por el filósofo hacia un pensamiento universal no abstracto o ideal y hacia una meditación sobre la unidad europea y el pacifismo. La guerra, según la lógica del contrasentido orteguiano, sería un esfuerzo que los hombres empiezan para resolver algunos conflictos y una invención; por lo tanto, Ortega invitaba los pacifistas a no subestimar esta ambivalencia. Para una auténtica cultura de la paz, junto a las dinámicas estructurales económicas, el filósofo español señala la vigencia de “usos fuertes y rígidos”, circunscritos al derecho internacional y a nuevas formas de relaciones y comunicaciones entre los pueblos.

Para comprender la visión ética orteguiana resulta importante, según el autor, destacar también la reflexión orteguiana sobre la imagen de la mujer, auténtica respuesta a la crisis de la idea moderna sobre la alteridad de la mujer y sobre el papel desarrollado por la mujer en la historia. El autor

señala la común creencia entre Ortega y Husserl en relación al fenómeno de la aparición del Otro por medio del señal y describe los caracteres de la alteridad femenina orteguiana: el carácter *confuso* de la mujer, su naturaleza íntimamente crepuscular, su ser constitutivamente una forma inferior de humanidad, su atención hacia el cuerpo, en modo diferente del hombre. El autor pone de manifiesto la miopía de tal teoría y hace referencia a la *querelle* entre Ortega y Simone De Beauvoir. Aun estimando algunos caracteres de la descripción de la imagen de la mujer orteguiana, todavía Ortega -según Savignano- entiende sólo el sentido del ligamen alma-espíritu-cuerpo en la mujer, exteriorizado a través de la *toilette*, de la cortesía, del gusto, y no estima suficientemente la potencialidad desalienadora y libertadora de tal ligamen y la capacidad de la mujer de obrar profundamente dentro del cuerpo social. Después, el autor analiza las relaciones entre religión y sociedad en el pensamiento del filósofo y describe la evolución de Ortega de una etapa atea a necesidades teísticas, gracias a la perspectiva modernista. La religión no representó en el pensamiento del filósofo español un poder espiritual del hombre posmoderno y una respuesta a la crisis de la época contemporánea, porque, según Savignano, Ortega ponía su esperanza en la “reforma de la inteligencia” y además en el dominio del absoluto para el conocimiento. Así fue la necesidad de una reforma intelectual que solicitó Ortega a analizar la dimensión inter-individual, social y política de la vida humana y a elaborar una estética social en diálogo con el movimiento sociológico normativo de Comte, de Max Weber y Emil Durkheim. Savignano analiza la difícil dialéctica entre usos y creencias; señala la profunda continuidad entre *El hombre y la gente*, *Ideas y creencias* y *La rebelión de las masas* e indica como la reflexión política orteguiana puede ser vista como un antídoto contra los nacionalismos, radicalizados en el período entre las dos guerras mundiales, una meditación sobre la unidad europea, una respuesta a la mentalidad del hombre-masa y finalmente una crítica radical de la utopía y de las revoluciones.

Diferente parece la meditación de Unamuno sobre el misterio de la personalidad y sobre el sentimiento trágico de la vida, sentimiento -explica el autor- que se manifiesta cuando el hombre tiene conciencia de la circunstancia concreta del individuo, y cuando la carne y el corazón del hombre se encargan de la absoluta inseguridad de la existencia respecto a la eternidad. La filosofía de Unamuno, según Savignano, se desarrolla en forma de pregunta sin interrupción, sincera, sobre el destino del hombre. El autor descubre analogías y diferencias entre el pensamiento de Unamuno y la filosofía de S. Kierkegaard: “El conflicto entre finito-infinito separa totalmente las actitudes de los dos filósofos, puesto que en Kierkegaard, la antinomia todo-nada es ética y después ontológica, mientras en Unamuno es una dialéctica agonística nacida de la experiencia vivida y mutuada de la tradición de los místicos españoles” (pág. 108). Savignano ve así, en *El Cristo de Velázquez*, una teología, en la cual se combinan espiritualidad y sensualidad y en la cual el individuo sólo puede conseguir la salvación, a través de un abrazo de la *pietas* totalmente diferente de la obediencia eclesiástica. Esa conciencia llevaría Unamuno a un individualismo doloroso y a una contemplación de la soledad de Cristo.

El autor dedica un capítulo a la relación entre Croce y Unamuno: los dos filósofos han sido unidos por análogas actitudes estético-filosóficas, por la común crítica antipositivista, por el tema de

la libertad, por la teoría lingüística. Así, en la importante introducción a la traducción española de la *Estética* de Croce, Unamuno estimó la originalidad de su estética, porque Croce había establecido la autonomía de la creación artística respecto a la crítica, a la psicología u otras disciplinas. También Unamuno creía como Croce que lenguaje y estética se identificaban, así como intuición y expresión. Pero, según Savignano, se hacen patentes las diferencias entre los dos respecto a las reflexiones sobre la religión (pág. 117). Otro desacuerdo se manifestó respecto a la interpretación del Quijote: Unamuno interpretaba la circunstancia del Quijote como ejemplo del verdadero espíritu español, como imperativo filosófico a la regeneración del pueblo, gracias al ideal ético y al heroísmo trágico; Croce se dolía de los que, como Unamuno, conceptualizaban en alegorías filosóficas el Quijote y que veían la novela como espejo de las relaciones entre ideal y real, imaginación e historia, racional y irracional.

La ética de Zubiri está enfocada, según el autor, sobre el diálogo entre el filósofo español y Husserl y Heidegger: la fase fenomenológica está separada de la ontológica y de la metafísica del real intuido a través de la inteligencia sentiente, fundada sobre la teoría del juicio. Esta teoría, elaborada gracias a las reflexiones de Husserl contra lo cientismo y lo psicologismo y enfocada sobre la necesidad fenomenológica “Zu Sachen selbst”, está constituida sobre la actitud objetivista, para la cual el método para abrirse a las cosas mismas es la teoría de la conciencia intencional. El juicio “no es un acto del sujeto, puesto que entre sus factores, el momento subjetivo no se hace un puro *processus* psicológico, sino está en relación al momento objetivo-intencional, al ámbito lógico-epistemológico y, por eso, es totalmente heterogéneo a la esfera psicológica... El juicio es relación intencional” (pág. 128).

En *Naturaleza, Historia, Dios*, el autor descubre el influjo de la crítica a la teoría de la conciencia intencional de Heidegger. Zubiri critica *l'epoché* fenomenológica, porque pone entre paréntesis la realidad en nombre de la objetividad y porque estima las cosas como correlato objetivo e ideal de la conciencia (pág. 132). En *Naturaleza, Historia, Dios* aparece, según el autor, una concepción de historia como evento, enfocada sobre el concepto de libertad y de proyecto, y por tanto, constitutivamente humana, afín a la idea de historia de Heidegger y de Dilthey. Pero Zubiri no considera como Heidegger la ontología una perspectiva hermenéutica, según la cual el concepto de existencia sería modal y no real, sino cree que la historia es real (pág. 135). Gracias a Heidegger, según Savignano, Zubiri tomó conciencia de las estructuras temporales de la existencia y de la fundación de la verdad y del Ser como tal, y llegó a una metafísica radical de lo real. El autor evidencia la profunda unidad ética de la filosofía de Zubiri y dedica un capítulo a la dimensión teológica del hombre: así señala como las investigaciones antropológicas de Zubiri tengan un sentido original en el ámbito de su metafísica. En *Sobre la esencia, El hombre y Dios, Sobre el hombre*, Savignano descubre que Zubiri “utiliza un método estructural-integral sistémico, tendido a la superación del esquema sujeto-objeto, dentro-fuera, externo-interno, para privilegiar una línea investigativa enfocada sobre la categoría pregunta-respuesta (Wort-Antwort), típica de las actitudes dialógicas y personalísticas (Ebnner, Buber, Marcel)” (pág. 159). Según Zubiri, la génesis psico-somática es única y se transmite de los padres a los hijos. El hombre está insertado en el *phylum* evolutivo-genético

y se diferencia de otros seres vivos porque tiene el costumbre de la inteligencia sentiente. El filósofo español distingue entre *personalidad* y *personidad* y llega a identificar *suidad* y raíz formal-estructural de la *personidad*, mientras entiende la personalidad algo que se va forjando y configurando en el tiempo. Así llega a identificar el Yo como *ultimidad* mundana de la sustancia personal (pág. 167). Este fundamento de lo real es un principio último que se manifiesta en forma de paradoja: lo real es radical alteridad respecto a mi ser, pero permite mi realización personal. Sobre esta reflexión se funda la teoría del poder de Zubiri, según la cual la realidad, en cuanto fundamento, desempeña sobre la persona un poder que es un soporte, para que el hombre se haga real también, y, en este sentido, es una religión.

Laura Carchidi

**GARCÍA ALONSO, R.:** *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1997.

Habida cuenta de lo que ya va escrito sobre la obra de Ortega no es del todo fácil hallar en ésta un vacío que colmar y hacerlo adecuadamente. Naturalmente, no es caso que los temas de estética estén vírgenes de comentarios. Por contra, es uno de los aspectos que más atención han recibido por parte de estudiosos, comentaristas o historiadores del arte. La novedad no reside, pues, en el asunto sino en la forma de abordarlo. García Alonso se ha propuesto llevar a cabo un estudio sistemático de los escritos de Ortega en torno al arte y lo ha hecho con auténtica ambición constructiva. No ha tratado de inventariar u organizar total o parcialmente lo que Ortega ha dicho sobre los artistas y sus producciones -cosa ya hecha y bien hecha en varias ocasiones. La última, en la antología de J.L. Molinuevo, *Del sentimiento estético de la vida*. (Madrid, Tecnos, 1995)- sino de establecer los principios teóricos que rigen el cúmulo de apuntes, notas circunstanciales, observaciones, argumentos, juicios de valor que sobre el asunto estético ha escrito Ortega a lo largo de su obra. La tarea no era fácil, pues aun cuando no se ha prodigado en este tipo de reflexiones, sí lo ha hecho durante mucho tiempo y en momentos claves de su evolución filosófica. Repárese en que cada uno de los textos decisivos de la filosofía orteguiana va precedido de un ensayo sobre estética. Basten los siguientes ejemplos: a *Meditaciones del Quijote* (1914) precede *Adán en el paraíso* (1910). (Y de 1914 es el importante, breve y alusivo “Ensayo de estética a manera de prólogo”, pieza clave no sólo para la reflexión sobre arte, lo que resulta manifiesto por el uso que hace de estas páginas García Alonso, sino para la genealogía de la filosofía orteguiana en su diálogo con las corrientes europeas). A *La rebelión de las masas* (1928) y *¿Qué es filosofía?* (1929), *La deshumanización del arte* (1925); y los imprescindibles estudios sobre Velázquez y Goya son contemporáneos (se entrecruzan sus redacciones) de *El hombre y la gente* y *La idea de principio en Leibniz*. Estas correspondencias muestran que García Alonso no iba errado al sospechar que había un “problema” en sentido orteguiano, tal y como dice en su epílogo: “la incompletud de unos datos que invitaban a ser completados” (pág. 249).

Y al acierto en la elección del tema ha sumado el de su tratamiento. Por de pronto ha sabido evitar la tentación de forzar las lecturas de los textos como si estos hubieran sido fragmentos de una

teoría sobre arte que Ortega no supo o no quiso terminar. Ortega dice de su obra que es “por esencia y presencia, circunstancial”. Por paradójico que suene, esto no sólo no le impide ser sistemática, sino que supone la introducción en la historia de la filosofía de una nueva forma de entender y practicar el concepto “sistema”. Lo sistemático no reside en la forma de presentación de las ideas, sino en la existencia de unos principios teóricos con fuerza ordenadora intrínseca. García Alonso no ha embutido las observaciones orteguianas en una estructura, previa, secuenciadora de su cosecha, sino que ha ido a buscar allí donde están, en los análisis metafísicos sobre la vida humana, los núcleos organizadores de las, en apariencia, dispersas tesis sobre arte y literatura. En suma, el autor del *Náufrago ilusionado* ha tenido la paciencia de escribir muchas páginas antes de llegar a su tema principal: la naturaleza del objeto estético en la filosofía de Ortega y Gasset. Lejos de resultar una demora para el lector interesado en lo estético, la lectura de las ciento y pico de páginas que ocupan las secciones A y B le preparan para comprender las respuestas a las dos cuestiones que tiene que plantearse un tratado de estética: ¿qué es una obra de arte, sea cual fuere el aspecto, género o formato bajo el que se presente? y ¿porqué hay o existe tal cosa como la obra de arte?

García Alonso invierte, para su respuesta, el orden de las preguntas y comienza estableciendo que la producción y disfrute de la obra de arte es una posibilidad de la *vida contemplativa*, estilo de vida que hay que diferenciar de la *vida activa*. Ahora bien, cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento de Ortega sabe que acabamos de mencionar no un tema entre otros, sino *el asunto* de la razón vital: las relaciones entre vida y filosofía, el problema de jurisdicciones entre el sujeto viviente y el mundo en que vive, entre razón y realidad.

En efecto, en Ortega la filosofía en sentido estricto, como búsqueda de la verdad o como establecimiento de una teoría sobre la realidad en cuanto tal (o radical), bizquea y no por azar hacia el arte y la política. Y no sólo en Ortega, sino en todo el siglo XX, o si se prefiere en toda la filosofía pensada desde el idealismo alemán (véase lo que se escribe sobre este decisivo hecho en *Prólogo para alemanes*). Esto ha sido fuente de muchos malos entendidos en su obra; ahora, el libro de García Alonso pone orden en la tierra de nadie que se abre entre la metafísica de Ortega y su estética. (Todavía habremos de esperar a que alguien haga lo propio con el más peliagudo asunto de las relaciones entre filosofía y política).

Fijar sucesivamente la metafísica, la antropología, la epistemología de Ortega -aunque con las limitaciones lógicas en un estudio cuyo objeto de investigación es otro- se revela como la vía adecuada para llegar a plantear la pregunta central de toda estética: ¿qué cosa es el arte? Y se responde que el arte es una actividad humana: “la realización o ejecución de la obra de arte consistirá en una paradójica *ejecución desrealizadora*, en la *realización de una irrealidad* (pág. 11). Y a la inevitable segunda pregunta que se engancha a ésta -¿por qué ha de hacer el hombre cosa tan peregrina?- se responde en los lugares oportunos con las caracterizaciones que hace la filosofía orteguiana del hombre como “animal fantástico” y como “existencial metáfora” (pág. 209).

En definitiva, el arte, como la ciencia, es uno de los “mundos interiores” que el hombre construye para resolver su vida. A la “realidad” circunstancial en la que naufraga responde con los ejercicios natatorios que llamamos sin metáfora “cultura”, una parte decisiva de la cual es el arte. Establecido

esto, García Alonso se dedica a precisar cuál es el régimen de constitución de ese mundo interior -es otro acierto que lo haga desde la distinción entre creencias e ideas, implicada en su adopción de la tesis orteguiana de “los mundos interiores” (cf. pág. 109)- que constituye el objeto estético, su “ser irreal” o virtual, cuya consistencia reside en un “estar sin estar” (pág. 112). Esta paradójica forma de presencia sólo es posible porque el objeto estético surge de una metamorfosis, juego de transfiguración en que las cosas mudas, inertes, “materiales” adquieren una segunda vida virtual como imágenes, ideas o ideales. El poder metamorfoseador reside en la metáfora, a la que dedica García Alonso varios epígrafes de la sección C titulada justamente “Construcción metamórfica del objeto estético”. La confluencia de lo objetivo y lo subjetivo, la distancia, la prioridad de la forma y, sobre todo, el hermetismo de la creación poética son algunos rasgos que destaca el autor para caracterizar la estructura del objeto estético (pp. 118 y ss.), hallando en esta última nota, el hermetismo, la clave de la interpretación orteguiana de la obra de arte, al punto de fundar su perfil normativo. El hermetismo estético presenta los caracteres ideales que ha de tener una auténtica obra de arte en el siglo XX: unidad interna, inmanencia, poder absorbente, densidad temática, etc. (pp. 173 y ss.). García Alonso conecta estos análisis con la famosa tesis orteguiana de la “deshumanización del arte”, esclareciendo la recepción de esta controvertida obra, muy leída y no siempre bien comprendida.

En la sección D -“Hermética isla ingrátida. El objeto estético como mundo” (pág. 153) estudia el sistema de conexiones que el orbe estético establece con su contexto de realidad, es decir, con la vida humana. Las categorías que sirven para describir la estructura de ésta -ejecutividad, intencionalidad, presencia absoluta (de la vida a sí misma), transparencia- son las mismas de que se sirve García Alonso para determinar el modo de estar el orbe poético en la realidad. Naturalmente, no olvida la inserción de la obra de arte en el tiempo histórico ni la más compleja cuestión: la relativa a si el arte tiene o no una dimensión trascendente. El lector hará bien en atender a lo que se dice en el epígrafe 26 porque allí se rebate la implicación “esteticista” que parece derivarse de la concepción hermética de la obra de arte, pues el arte tiene una función de “revelación”, afín a la que tiene la filosofía (pág. 200).

El libro termina con una última sección dedicada a lo que podríamos llamar, sin demasiado rigor, cuestiones de sociología del arte, tales como la naturaleza del creador y del receptor, atendiendo al problema de la recepción del arte en la época de la “rebelión de las masas” (pág. 239), o la tarea de la crítica.

En un breve epílogo -que viene a ser como un prólogo “irrealizado”- escribe su autor: “Nuestra ambiciosa pretensión consistía en contribuir a ‘salvar’ del olvido este ámbito de su pensamiento” (pág. 249). Creo que puede decirse que ha conseguido su objetivo al dar a la imprenta este libro ordenado y esclarecedor.

*José Lasaga Medina*

**MEDIN, T.:** *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea.* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1998, 267 págs.

De nuevo el gran hispanista Tzvi Medin vuelve a deleitarnos con un libro en el que continúa su

labor de estudio y profundización del pensamiento hispanoamericano. Recientemente había publicado, en esta misma editorial, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* que, a nuestro juicio, constituía una importante y fundamental aportación para la comprensión de la influencia de Ortega en Hispanoamérica. Su objetivo, en la obra que ahora reseñamos, es destacar el papel, confluencia y diferencia, de Ortega y Gasset y Leopoldo Zea en el contexto de esta cultura y su circunstancia. Nacidos con treinta de diferencia y sin llegar a conocerse personalmente confluyen, sin embargo, en ciertos núcleos de su pensamiento. Zea asimila el circunstancialismo y perspectivismo orteguiano transfigurándolos a la realidad americana. Ambos son, en palabras de Medin, como “dos quijotes que tenían sus pies muy bien plantados en el suelo de la realidad”. Comienza Medin, en el primer capítulo, delimitando los primeros pasos de estos líderes culturales de Hispanoamérica. La educación y el contexto que les rodea es diferente. Ortega vive una infancia y una adolescencia sin privaciones y en un ambiente familiar de amplio arraigo cultural. Zea se ve condicionado por una situación familiar distorsionada por la guerra y como consecuencia sufre penurias materiales. Gaos, un “trasterrado” llegado a México en 1939, será el principal enlace y el que pone las bases y la impronta del pensamiento de Ortega en Zea. Desde entonces, destinos y circunstancias distintas van a ir anclando sus pensamientos a su realidad.

Tras esta primera aproximación analiza Medin los fundamentos filosóficos y el primer libro de ambos que ya delimita su circunstancialismo filosófico. Ortega publica en 1914 sus *Meditaciones del Quijote* que serán la base de ulteriores reflexiones filosóficas y con gran influencia en el mundo hispanoamericano. Zea en 1943 y 1944 publica los dos tomos de *El positivismo en México*, un libro que tiene mucho de Ortega, pero con dimensiones y propósitos muy diferentes ya que ambos, como muy bien destaca Medin, van a volcarse sobre su propia realidad nacional con el imperativo de salvar las circunstancias propias. Los dos consideran que el pensamiento no existe sino como un diálogo con su circunstancia y los dos rechazan, por tanto, una historia de las ideas filosóficas por sí mismas. En el tercer capítulo sigue analizando el profesor Medin otro paralelismo entre Ortega y Zea. Ambos, después de publicar sus primeros libros, salieron a sendos viajes que ampliaron su circunstancia. Ortega viajará en 1916 a Argentina descubriendo la realidad americana. Zea, en 1945, viajará por los países iberoamericanos armonizando su perspectiva mexicana con el resto del continente. Y, además, si Ortega había percibido las expectativas y esperanzas que se depositaban en el papel que debía jugar España en el contexto de la cultura hispanoamericana, Zea, había asimismo descubierto la función de guía espiritual que se esperaba de su patria, México, en el mismo contexto hispanoamericano. En el cuarto capítulo, central en esta obra, se ocupa Medin de la creación intelectual de Ortega y de Zea durante los dieciséis a dieciocho años que siguen a la publicación del primer libro de cada uno de ellos. Época de madurez, en ambos, que se manifiesta tanto en su publicaciones como en su labor cultural. Medin, de un modo certero y riguroso, va a ir dejando constancia de las dos actitudes filosóficas y culturales que van diferenciando a los dos. Ortega va conformando su filosofía y su circunstancia primordialmente eurocéntrica, sugiriendo en su búsqueda del sentido de las aportaciones políticas, sociales, estéticas y culturales un orden jerárquico basado en la excelencia, que se fundamenta

no en los privilegios y en la herencia sino en la virtud y el esfuerzo personal. Aunque, como el mismo Medin matiza, esta excelencia será patrimonio principalmente de las minorías selectas. Zea, sin embargo, va conformando su pensamiento al hilo de la circunstancia mexicana y latinoamericana, en función de la liberación. Para él la aspiración a la excelencia cultural encuentra su sentido más profundo en la libertad. El mundo latinoamericano no sólo le demandaba la elevación de su nivel cultural sino también la liberación. Por ello, la misión que emprende Zea será, según precisa Medin, “cancelar la jerarquía de la dependencia en nombre de la reivindicación de la humanidad” y ello le impele a criticar con ardor la dependencia del mundo latinoamericano del occidental, aunque sin rechazar las valiosas creaciones de la cultura europea. Su postulado básico será la igualdad de los seres humanos y de las naciones en el marco común de la humanidad.

Establecidas las bases de su pensamiento en esas épocas, pasa Medin en el quinto capítulo a plantear su siguiente transcurrir y paralelismo. Triste y conflictivo para Ortega, de “alborada” para Zea. Respecto a Ortega, analiza la época que va desde 1936 hasta su vuelta a la España gobernada por Franco. Una época marcada por el exilio y el dudoso silencio cuyas causas y raíces intenta aclarar el profesor Medin, sin apasionamiento e ideologías preconcebidas. Ortega, tras su frustrada actividad política y su desencanto con los gobiernos de la República entra en una fase de ensimismamiento y de silencio que se volverá en algo cada vez más problemático para él. Su exilio en Argentina no fue nada confortable y estuvo marcado por el distanciamiento de los que antes, en su estancia anterior, le agasajaron con admiración. Su silencio podría estar determinado no sólo por la propia dinámica de su pensamiento, sino también por el hecho condicionante que suponía el que sus hijos, Miguel y José, se encontraban en España agregados a las filas franquistas durante la guerra. Pero, a pesar de la marginación de los círculos académicos y de los interrogantes ideológicos y políticos sobre él, ello no impidió que la obra de Ortega siguiera teniendo un peso y una influencia en la cultura argentina e hispanoamericana. El punto álgido de desilusión y de los ataques a Ortega va a tener su máxima expresión, tal como señala Medin, cuando éste decide volver a España. Signo para muchos de que siempre había estado con Franco. Por ello, concluye Medin, tendrían que pasar muchos años, cuando la juventud antifranquista convirtió los funerales de Ortega en una manifestación a favor de la democracia, para que éste volviera a ser apreciado y revalorizado por muchos autores argentinos e hispanoamericanos. Zea, por su parte, aunque colaboró con el gobierno del PRI cuando aceptó en 1959 ser director del Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales, lo hizo, tal como señala Medin, más en función de su condición de intelectual que como político. Por otra parte fue en muchos momentos crítico con un sistema cuya democracia era muy limitada, aunque aceptó seguir colaborando al aceptar el nombramiento de director general de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Rechaza por igual en esta época el comunismo y el liberalismo clásico, aspirando a un reformismo social neoliberal en el contexto de la democracia.

En el capítulo seis trata Medin el espinoso tema de la vuelta de Ortega a España y lo hace desde una posición que nos agrada, evitando los sensacionalismos y los posicionamientos provocativos, en un año en que algunas publicaciones en España vuelven a incitar a la polémica. Su perspectiva ni pretende

salvar ni condenar, sino ofrecer una visión lo más ecuánime posible de la significación de esta vuelta de Ortega. Señala Medin que al salir en 1942 de Argentina, a los 59 años, Ortega comenzó a volver no a Europa, sino a España, eligiendo primero la cercanía de Portugal y en 1946, aun conservando su residencia en Lisboa, volvió a Madrid, donde si bien no se cumplieron sus expectativas tampoco creó excesivos problemas al régimen, escribiendo y produciendo en medio de la inevitable autocensura. Optimismo y tragedia son polos, concluye Medin, que conforman su circunstancia en esta época.

El capítulo siete lo dedica Medin a quien fuera su maestro e introductor en los estudios hispanoamericanos, Leopoldo Zea, en su vuelta en 1966 a la Universidad Autónoma de México, después de su actividad en los cargos antes señalados. Su aportación más relevante será el impulso que da a los estudios, y especialmente, a la filosofía, en el ámbito iberoamericano. En escritos de esta época muestra Zea su desilusión con las burguesías latinoamericanas que no habían sido motor del cambio esperado, legitimando otras opciones de liberación ante el imperialismo. Por ello, señala Medin, Zea postulará en esta época “el pluralismo dentro del antiimperialismo” pidiendo el respeto para la autodeterminación de los pueblos en sus más diversas manifestaciones. Su forma de análisis le ocasionó, explica Medin, numerosas críticas que no entendían la mezcla de lo histórico y lo filosófico, de la literatura utópica y la filosofía, llevada a cabo por Zea, o porque simplemente negaban el valor y existencia que Zea confirió a la filosofía latinoamericana. En los capítulos ocho y nueve establece Medin un nuevo paralelismo entre dos fechas significativas. En 1955 muere Ortega a los 72 años de edad. Por parte del régimen y de la Iglesia hubo intentos de aprovecharse “convirtiéndolo en católico en el momento de su muerte” e imponiéndose una censura sobre lo que podía publicarse en los periódicos. Frente a ello el sentido homenaje y la manifestación por la libertad en que muchos jóvenes convirtieron su entierro. Zea, en 1992, celebra su ochenta cumpleaños tomando parte activa en los preparativos del Quinto Centenario y habiendo acabado de publicar, en 1988, uno de sus libros más significativos *Discurso desde la marginación y la barbarie* en el que, afirma Medin, completa su “revolución copernicana” y termina postulando un humanismo que va más allá de la dialéctica de oposición de la barbarie con la civilización. Concluye el libro recapitulando lo expuesto y “atando cabos” en aras de ofrecer unos perfiles de estos dos “jefes espirituales”, diferentes y distintos en función de su propia circunstancia vital, pero fundamentales para el desarrollo de la historia del pensamiento hispanoamericano.

Finalmente debemos resaltar, a modo de conclusión, que esta obra, al igual que la reseñada en el número anterior de esta revista, nos merece un juicio de conjunto altamente positivo por la riqueza investigadora que conlleva y el bagaje teórico que le acompaña. De todo ello hemos pretendido dar una idea global que incite a su lectura.

*Amable Fernández Sanz*

**PÉREZ GUTIÉRREZ, F.:** *La juventud de Marañón*. Madrid, Trotta, 1997.

Si tuviéramos que poner un *eslogan* que nos sirviera para tener una pista con que leer este magnífico libro de Francisco Pérez Gutiérrez sería el de “Una pulcra mirada sobre el liberalismo español”. Todo es limpio en este libro: la propia mirada del

autor sobre el joven Marañón quien, a su vez, mira limpiamente la historia de España guiado por unos maestros que habrían hecho lo propio.

Es una mirada intelectual que traspasa la lente inmaculada con que acercarse a un personaje -Marañón- quien aparece rodeado de unos maestros dotados de amplias virtudes científicas y morales. No suene esto a crítica. El trabajo de Pérez Gutiérrez, excelente conocedor del pensamiento español de la segunda mitad del XIX y toda la primera parte del XX como lo acreditan sus estupendos trabajos sobre Renán, la generación de 1868 y su colaboración en la *Historia de España* que ahora dirige Jover, se basa en una rigurosa investigación sobre fuentes primarias y excelente ambientación de época que el lector puede revivir apasionadamente. Una atmósfera envolvente acompaña la lectura, de una prosa elegante, documentada con textos siempre bien traídos y organización del material que contribuye a conseguir los objetivos propuestos: transmitir un conocimiento no frío o simplemente científico de esta figura de la generación del 14 y sus acompañantes antepasados y contemporáneos sino, además, que permanezca como ejemplo. Comprendo muy bien a Francisco Pérez Gutiérrez con quien coincidí hace casi veinte años en nuestro mutuo interés por Galdós. Confieso que a mi me sucedió lo mismo y aún me sucede. Cuesta no admirar a quienes pusieron tanto empeño en defender un espacio de libertad donde sustentar la dignidad humana. Es más, seguramente estamos obligados a hacerlo con quienes vivieron dramáticamente la conciliación entre la fe -o al menos la tradición española que se remonta al Renacimiento- y las propuestas del naturalismo científico de hace un siglo.

El liberalismo español necesita de este tipo de mirada. Precisa de antepasados moralmente intachables, hombres modernos, atentos a la ciencia de su tiempo y a los problemas de su patria tanto como dotados de un sentimiento moral intachable. La tolerancia ha sido un bien escaso en nuestra historia y aquí tendríamos sus más dignos cultivadores.

El título mismo invita a ese estado de ánimo al lector: un joven Marañón, iniciado por su padre, viudo, en el cultivo del diálogo y en la comprensión de la historia de España que se encuentra con el liberal sesentayochista Galdós, curtido ya en batallas dialécticas con el carlista pero bonachón Pereda y no menos con quien le había zaherido en sus *Heterodoxos*, Marcelino Menéndez Pelayo. Y estas vivencias le habrían mantenido siempre joven para encontrarse, después, con su maestro Cajal, su otro padre Unamuno y su contemporáneo Ortega. Y así haber leído y estudiado lo más joven de nuestra historia que se rejuvenece al ser estudiada: nuestro Renacimiento, el conde-duque, Feijoo...

El enorme trabajo que supone la confección de un libro como este, la documentación exhaustiva, la cantidad ingente de información, el tiempo dilatado de una vida que comienza en la biblioteca de su padre no restan un ápice a la pasión por mantener vivos y frescos a sus protagonistas.

Necesitamos conocer esta primera parte de nuestro siglo, esta participación española en la que se considera “época de oro de la medicina europea” y “de plata” de nuestras letras. Y lo necesitan nuestros jóvenes ya posfranquistas, nacidos tras el silencio con que comenzó nuestra reciente transición democrática. Sin duda Francisco Pérez Gutiérrez añade aquí su larga vocación y su actividad como profesor de jóvenes a su capacidad como investigador.

Estamos, pues, ante un libro cuyos personajes viven en las páginas y palpitan sus

inquietudes para que el lector no sólo se informe sino que sea capaz de convivir con ellos. Historia viva han llamado a este género documentado, hecho con la técnica del ensayo y el espíritu del trazador de caracteres de la novela. Uno vive así con el joven Marañón aprendiendo clases de diálogo y tolerancia de los encuentros Galdós-Pereda-Menéndez Pelayo, histología con sus compañeros de primer curso en la temprana clase cotidiana de Cajal, más tarde visitando Toledo con su amigo el novelista canario, quedando preso de la viveza y del saber europeo de Unamuno y llegando a tiempo de convivir con Ortega. Al lado, el resto de sus maestros en el viejo Hospital de San Carlos y sus compañeros como Teófilo Hernando y hombres del mundo de las letras y el arte como Ignacio Zuloaga.

Tenemos así al médico educador, practicante de la eugenesia positiva, “a la española” como se ha dicho y confiado en que el triunfo republicano hubiera podido ser el “núcleo de un gran partido de tipo conservador, sin fanatismos y sin incompreensiones ni intolerancias” (pág. 535). La cosa, como sabemos, no salió bien y el propio Marañón y los demás lo sufrieron y lo sufrimos.

Sólo me queda una duda. Dos en verdad. La primera tiene que ver con cierto maquillaje ejercido sobre el joven Galdós, recién o casi recién llegado a Madrid, a quien se hace un poco más progresista de lo que era por aquellos años de *El Debate* y sobre Pereda quien termina por resultar menos *carca* de lo que también era. Parece esta operación exigida por el guión, o quizá por el ánimo didáctico, pero innecesaria para el rigor. La segunda sí es un poco más seria y afecta a la mayoría de los personajes del libro (con la excepción del postrer Galdós y de Unamuno probablemente): apenas se aborda -sólo muy de pasada en una cita y casi al final- la endeblez del pensamiento social y la falta de sensibilidad por los problemas obreros de nuestros liberales, concretamente de Gregorio Marañón. Nos queda claro su celo por el trabajo y el estudio, “no sólo sin huelgas y algaradas, sino con un espontáneo celo diario en el cumplimiento del deber”. Esto ya es mucho como lección moral y profesional. No seré yo quien lo minusvalore. Pero echo en falta un análisis más crítico de la postura de Marañón y con él de algunos compañeros ante los problemas estructurales que España padecía en los años anteriores a la guerra civil. He tenido ocasión de leer las memorias de un contemporáneo de Marañón, colega suyo como becario interno en San Carlos y he percibido en sus páginas el mismo temor que Pérez Gutiérrez nos deja en los textos de Marañón.

No creo que esto hubiera empañado ni el cristal ni la mirada. Fueron hijos de su tiempo y de su clase social y así deben ser considerados pero ello hubiera contribuido a explicar algunas cosas. Y, de paso, se evitarían algunas tentaciones del presente. Pero, aquí, el autor del libro ha preferido no salir del plano en que ha planteado su estudio: el de la conformación de su vida intelectual considerada esta como tensión interior.

El libro está magníficamente editado, apoyado en una buena bibliografía y un útil índice analítico. Por lo que indica en el apartado de agradecimientos el trabajo de su esposa es para ser tenido en consideración. El prólogo de Laín Entralgo quien nos recuerda la reflexión orteguiana según la cual “la madurez no es una supresión sino una integración de la infancia...” significa el eslabón con ese periodo histórico cuya memoria queda bien reforzada tras la lectura de este libro imprescindible para conocer medio siglo de nuestra historia.

José Luis Mora

**ZAMBRANO, M.:** *Delirio y Destino. Los veinte años de una española.* Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998, 308 págs.

Esta obra recoge uno de los textos autobiográficos más bellos de la autora, que narra los años que van de 1928 a 1948. Trata, por una parte, del “destino” la hora fatal que recorre España en estos años y del “delirio” el grito de esperanza, a pesar del dolor vivo.

María Zambrano escribe este texto en la Habana, según aclaran sus editores, entre 1951 y 1953. Su necesidad era presentarlo a un premio literario por el Institut Européen Universitaire de la Culture (Ginebra). Ella misma cuenta todos estos avatares en la Presentación que escribió para la edición de esta misma obra en 1988.

La importancia de esta nueva edición, preparada por Rogelio Blanco y Jesús Moreno Sanz, radica en la recuperación del texto completo escrito en La Habana. Ya que como se dice en la *Nota Aclaratoria* escrita por los editores “A mediados de los años cincuenta, Zambrano renuncia a la publicación del texto íntegro de *Delirio y destino*, del que, en cambio, entresaca algunos pasajes que aparecen en sendas revistas de literatura entre 1954 y 1955.

Hasta que por fin se publique las obras completas de la autora, estas ediciones ponen a la luz una presentación cuidadosa y revisada de sus escritos. Los estudiosos de Zambrano y cualquier lector sensible hemos de celebrarlo, tanto más cuanto estas páginas narran con particular belleza y desgarramiento la historia española y, como dijera Gabriel Marcel, miembro del Jurado de aquel Premio literario, la historia de Europa.

*Juana Sánchez-Gey Venegas*

**ZAMBRANO, M.:** *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil.* Madrid, Trotta, 1998, 294 págs.

Como se dice en la contraportada, esta obra recoge “la versión completa del segundo libro de María Zambrano, **Los intelectuales en el drama de España** (1937), y todos los artículos que ella escribiera durante los años de la guerra civil española, más sendas cartas que durante ese tiempo dirigió a Rafael Dieste y a Rosa Chacel, y una de Antonio Machado a ella, así como la presentación que de aquel libro hiciera Zambrano para su edición de 1977 y dos artículos suyos retrospectivos sobre aquellos años de contienda civil”.

La importancia de esta edición viene avalada por el prólogo y la cronología, presentados por Jesús Moreno Sanz, y la de todos los escritos de esta época zambranianiana en la que su actividad de intelectual comprometida con los tristes sucesos de España le lleva a ser, por una parte, modelo de mediación entre el pensamiento y la vida, y original pensadora de la razón poética, razón viva, misericordiosa, creadora... De este modo, lo ya publicado, aunque disperso, se nos presenta ahora en una sola edición, añadiendo todos los escritos de este período de la guerra civil encontrados hasta ahora. Ya que la última obra *Senderos*, que recuperaba los escritos de 1937 y 1977, se editó en Anthropos (1985), pero no contiene los artículos “La inteligencia militante” ni la “Carta al doctor Marañón”, de lo cual se da cuenta cumplidamente y se expone la posible razón de “este olvido” (pág. 33 y ss.).

Además son interesantes los trabajos preliminares que el compilador de esta obra expone y con los que coincide no tanto en las hipótesis acerca de “las armas y las letras” (págs. 19 y 20) cuanto en el

planteamiento del intento zambraniano de “una reforma del entendimiento; se trata de una verdadera refundación de la razón”, pues, “Zambrano considera que su misión, como intelectual, no es sino colaborar con su palabra a romper la mudez del mundo; a conceder, ya desde la conciencia, “experiencia” a lo que es pura fuerza de la sangre; a dar forma y figura a la tiniebla histórica (pág. 21)”.

En efecto, en estos escritos se expone desde una razón política, pasando por una razón autobiográfica a la razón poética. El sentir enlazándose con la racionalidad abre el pensamiento zambraniano a temas más que vitales, sentidos y presentidos: el origen, la infancia, los sueños, la libertad, el tiempo... Su metodología: la guía, la metáfora, la confesión le permite una dialéctica en la que se entrelaza lo subjetivo y lo objetivo, lo entrañado con la realidad circundante. Estos serán los temas que más le han preocupado, desde sus primeros escritos, y en ellos irá profundizando a lo largo de su vida.

María Zambrano escribe sobre España y su dolor y su llamada quiere ser tan ajena a la agresividad como a la confusión, de ahí que no hable tan sólo de ideas sino, sobre todo, de compromisos. Su grito tiene que ver con una razón ética. Su propuesta es grave, pero no la llamaríamos trágica -como se dice en la pág. 11-, porque cuando en 1957 ella se refiere a Ortega dice para distinguirlo de Unamuno, que aquel se “quedará apegado poética y metafísicamente a la tragedia” y, sin embargo, en Ortega “la vida será drama”, esto es, “conflicto, mas en vías de solución, por haber sido acogido plenamente por el ancho espacio de la conciencia”. María Zambrano apuesta por la conciencia, en cuanto ésta es razón creadora de espacios de relación entre los hombres, donde interesa tanto el compromiso personal como el social. De aquí, la crítica zambraniana al liberalismo y la admiración por el personaje de Nina, motivos que Jesús Moreno Sanz subraya. El reconocido y singular aprecio de María Zambrano a la obra de Galdós (Mora. “Misericordia en la España de Galdós” *Filosofía y poesía* Fundación Fernando Rielo, 1991) es manifiesto debido a que “la fascinación de la vida ha triunfado sobre el poder de las ideas, sobre su prometedora fuerza de avasallar la realidad” (*La España de Galdós*, 1960). Conviene no olvidar que Zambrano, al igual que Unamuno y otros autores han sido los primeros en exponer la magnitud y la importancia de la novela como forma del conocimiento (pág. 28).

He aquí la importancia de estos escritos hijos de un compromiso intelectual de una autora y a la vez engendradores de una guía y de una orientación para la España de aquella época, que sugiere muchas ideas a la de nuestros días.

*Juana Sánchez-Gey Venegas*

**MAILLARD, M.<sup>a</sup> L.:** *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación.* Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, 1997.

Este estudio sobre el pensamiento de Zambrano no trata sobre el exilio sino sobre la palabra, pero enmarca, creo que acertadamente, su objeto de estudio en ese peculiar contexto que es el exilio como “lugar” -o quizá sea más preciso decir: “no- lugar”: “El exilio es definido -escribe Maillard en su introducción- como aquella situación en la que al haber perdido el hombre las mediaciones posibles con el mundo (...) puede propiciar un conocimiento en el que se revele su fondo último,

su desamparo ontológico, su exilio primero del origen” (p. 14). Tanto como decir que la condición del pensar es exiliarse.

En efecto, el exiliado se queda “al borde de la historia” dice Zambrano. Los otros, los que tienen un lugar, conservan sus señas de identidad, pero no están en condiciones de comprenderlas porque carecen de la perspectiva adecuada. Esta topología del exilio se podría aplicar a la situación por la que atraviesa la filosofía desde hace más de un siglo, desde que se hundieron las últimas certezas racionales y cuya acta levantó Nietzsche. Desde entonces ha habido filósofos instalados en el lugar de la razón moderna que han fracasado en su intento de “explicar” sus fracturas y filósofos extramuros de la ciudadela filosófica que han comprendido... pero a quienes no se ha preguntado. Zambrano pertenece, en su condición de exiliada de la razón ilustrada, a los segundos. De ahí el interés del planteamiento hermenéutico de un libro como el de María Luisa Maillard que procura establecer puentes de comunicación entre los filósofos con “lugar”, comenzando por Ortega, y la escritora que se mueve en una tierra de nadie en la que métodos, géneros literarios, categorías son puestos entre paréntesis, suspendidas las presunciones conceptuales para dejar que la palabra vuelva a rendir su luz.

De la metáfora al símbolo, de la narración al mito, de la autobiografía a la confesión, del tiempo lineal histórico al “tiempo dádiva”, de la experiencia-sensible a la experiencia-revelación, el análisis de Maillard trata de establecer los puntos de referencia esenciales para entender un atrevido paso al “más allá” de la modernidad filosófica: la razón poética. Pero lo hace mostrando el “acá”, el punto de partida de Zambrano en pensadores como Ortega, Ricoeur, Cassirer, etc., lo que rinde al lector el inestimable servicio de ayudarlo a orientarse en un discurso que se complace, en ocasiones, en una excesiva desnudez argumentativa que dificulta su intelección.

Por otro lado, el estudio de Maillard acierta al centrarse sobre un conjunto reducido de cuestiones que funcionan entonces como núcleos ordenadores del discurso zambraniano: el lenguaje, los géneros literarios, la confesión como modelo de la literatura intimista, núcleos que se abren unos a otros y permiten así desplegar lo esencial de la razón poética. Así, el paso de la metáfora al símbolo está ligado al tránsito de la razón vital (aún ilustrada) al nuevo modelo de razón postulado por Zambrano como un saber no sólo del espíritu sino también del alma y de sus entrañas, pues el lenguaje simbólico es “el único capaz de restituir a la vida humana y a la vida toda su carácter poético” (pág. 56). Pues “el símbolo no depende de la consciencia y por ello nos restituye la dimensión vital y ‘entrañada’ de la realidad” (Ibid.). Los símbolos se manifiestan en los sueños y es precisamente el sueño lo que nos da el vínculo que une la reflexión sobre el lenguaje y su ejecución literaria en los géneros. Lo que interesa a Zambrano es “aquello que los unifica: los géneros -escribe Maillard- son las formas en las que se ha vertido el desfile de sueños que la humanidad ha conseguido llevar a la palabra y en los que se debate el anhelo de ser del hombre” (pág. 102). Pero ese fondo común se diversifica a lo largo de la historia. Y no es casualidad que el género al que presta Zambrano más atención sea el de la novela, que nace con la modernidad, la época en que el hombre hace la apuesta existencial de emanciparse de lo divino (pág. 112). De ahí que la autora subraye como rasgo esencial del análisis zambraniano, la ambigüedad

de este género, “ambigüedad del nuevo sueño nacido de la conciencia, el sueño de la libertad” (Ibíd.).

Ahora bien, la libertad sin dioses que es el “experimentum crucis” de la modernidad europea abre a un abismo, cree Zambrano. Y sobre ese abismo de la libertad -valga la paradoja- pasa Maillard a su último tema: la confesión como autobiografía. En este tercer capítulo, el más extenso y ambicioso, expone primero los puntos de vista de Zambrano sobre este campo literario, subrayando la originalidad de su propuesta frente a las posiciones, hoy por hoy dominantes en el mundo académico, de Lejeune, De Man, Loureiro, etc., (centrados en interpretaciones formalistas y de-construccionistas). Después se analizan los textos autobiográficos de la propia pensadora, lo que contiene el valor añadido de ofrecer en la parte final del libro una semblanza biográfica de Zambrano, reconstruida desde su propio decir (cf. los párrafos 3.5, 3.6 y 3.7). El hilo conductor de la razón poética no se pierde: la confesión “se muestra capaz de salvar el abismo abierto en la civilización occidental entre vida y pensamiento” (pág. 156). No es posible especificar aquí los pasos intermedios que permiten justificar tan radical tesis que, en cierto modo, proyecta e invierte la de su maestro Ortega, quien afirmó que la biografía era la forma suprema de razón histórica. Señalaremos tan sólo que la confesión exige el adentramiento en las propias “entrañas” y, en consecuencia, postula el salto del tiempo de los sucesos al tiempo de las revelaciones (para el análisis de los distintos tipos de tiempo, cf. pp. 149-153).

Creo que el mayor elogio que se puede hacer del estudio que hemos reseñado es decir que en él se trata a María Zambrano no como un personaje de la historia, en este caso, de la historia intelectual, sino como “criatura de verdad”, que es lo que la propia Zambrano se proponía ser cuando escribía su obra, notas prologales para un libro desconocido, según confesó la escritora en una entrevista. Acaso el libro de la razón poética.

*José Lasaga Medina*

**ALBARES, R. y HEREDIA, A. (Eds.):** *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, 484 págs.

Esta obra es fruto de las ponencias y comunicaciones habidas durante la celebración del IX Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana celebrado en Salamanca los días 26 al 30 de septiembre de 1994. En una edición sumamente cuidada se ordenan las ponencias según los siguientes apartados: I Filosofía y Literatura en el mundo hispánico; II Instituciones; III Conmemoraciones; IV Iberoamérica; V Regiones y Nacionalidades; VI Recepción y Proyección.

La Introducción de esta obra corresponde a un extenso prólogo del profesor Antonio Heredia Soriano, Coordinador desde 1978 de estos Seminarios. En dicha introducción analiza la labor de este seminario que “corrige y enriquece una tradición de trabajo pública y contrastada, reconocida ya en medios académicos nacionales y extranjeros” (pág. 13).

A la primera sección corresponden las ponencias que tratan de forma teórica y metodológica el tema nuclear del Seminario. A ellas nos vamos a referir un poco más extensamente, respecto a las otras secciones sólo describiremos los autores y los temas.

El profesor Ciriaco Morón Arroyo expuso la lección inaugural, señalando las semejanzas y diferencias de los discursos filosófico y literario. En aquel se busca el concepto desde la palabra, en éste se desea la mayor riqueza expresiva de la misma. El catedrático de la UNED Francisco Abad Nebot trató la relación entre la literatura y la historia, la cual une palabra y contenido moral, que es lo realmente significativo de la expresión literaria. El profesor José-Luis Mora García apuesta, una vez más, por la importancia de nuestra tradición cultural en la que ve la interrelación de la literatura y filosofía. Esta interrelación ha sabido expresar “qué hemos hecho” y “qué podemos hacer” (pág. 93). El profesor José-Luis Gómez Martínez ha reflexionado sobre el texto y el discurso antrópico destacando de este último la capacidad de mostrar la “diferencia”, la “problematicidad” y el “diálogo”. El profesor Pedro-José Chamizo ahondó en la complejidad de toda comunicación lingüística, más aún si se trata de hacer filosofía.

Tras estas ponencias, diversos conferenciantes trataron el tema de Filosofía y Literatura en autores concretos. Así, Padilla Novoa, Rivera de Ventosa y Jiménez Moreno analizaron aspectos importantes de la obra unamuniana; Luis Sánchez Francisco se refirió a Azorín, Francisco José Martín a Ortega y Pablo García Castillo a María Zambrano.

En la segunda sección, el profesor Antonio Jiménez García analizó “La evolución del pensamiento en la Universidad Complutense”, Elena Cantarino “La Cátedra «Luis Vives» de la Universidad de Valencia”, y Ceferino Santos-Escudero “La revista *Pensamiento* y su elenco de «Bibliografía Filosófica Hispánica»”.

En la sección III de Conmemoraciones, destacados iberoamericanistas expusieron las siguientes ponencias: “El pensamiento Filosófico-Teológico de Domingo de Soto: su antropología” por Ramón Hernández Martín; “De la libertad, propiedad y soberanía de los indios. Algunas reflexiones en torno al tratado *De dominio infidelium e iusto bello* de Fray Alonso de la Vera Cruz” por Roberto Heredia Correa; “La justicia en Tomás de Mercado” de Mauricio Beuchot.

La sección IV de Iberoamérica contó con las siguientes ponencias: “Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica en el *Primero Sueño*” por Laura Benítez; “Las culturas indígenas en el pensamiento criollo del siglo XVIII” por Roberto Heredia Correa; “La concepción de la filosofía en el liberalismo mexicano del siglo XIX. Una visión general” de M.<sup>a</sup> del Carmen Rovira Gaspar y “Filosofía y desarrollo: una visión desde América latina” por Mario Magallón Anaya.

La sección V trató sobre Regiones y Nacionalidades. El profesor Jorge Ayala expuso con precisión y profundidad un tema poco conocido “La Ilustración aragonesa”

La sección VI se dedicó a la Recepción y Proyección y contó con las siguientes ponencias: “Sobre la recepción y difusión en Italia del *Examen de Ingenios para las Ciencias* de Huarte de San Juan” por Felice Gambin; “¿Marx historiador de España?” por Pedro Ribas; “La recepción de la obra de Maurice Blondel en España” por José Javier Fernández Pereira y “Recepción del Hispanismo Filosófico en Eslovaquia y Chequia” por Paulína Sismisova.

En resumen, una obra importante por la diversidad de temas tratados y por la aportación que se realiza al estudio de épocas y autores que van dejando de ser desconocidos y que ponen en evidencia la riqueza del pensamiento español.

Juana Sánchez-Gey Venegas

CIFUENTES, L. M. y GUTIÉRREZ, J. M.<sup>a</sup> (Coords.): *Enseñar y aprender filosofía en la Educación Secundaria*. Barcelona, I.C.E. Univ. de Barcelona/HORSORI, 1997, 264 págs.

El presente volumen reúne una serie de trabajos relacionados con la situación y el papel de la Filosofía en la Educación Secundaria, en el “horizonte” del sistema educativo surgido de la LOGSE (1990). Los autores, todos ellos profesores de Secundaria con amplia experiencia docente, analizan desde diversas perspectivas la función y el lugar de las disciplinas filosóficas en ese nivel, así como sus implicaciones en las tareas docentes. En las páginas de introducción los coordinadores de la obra esbozan la problemática general, con expresa referencia a las tensiones teóricas y prácticas derivadas del debate entre la utilización pragmática y utilitarista de la cultura y la educación, y la que propugna una filosofía de la cultura basada en la formación libre y crítica de los ciudadanos. En todo caso, se insiste en el sentido del quehacer filosófico en el marco (educativo, cultural y social) de esa Reforma educativa.

Además de la ya citada Introducción, los trabajos se agrupan en torno a tres grandes ámbitos: “Bases legales de la Filosofía en la Educación Secundaria Obligatoria y en el Bachillerato” (Cap. II), “Filosofía y Didáctica de la Filosofía” (Cap. III) y “Materiales curriculares: supuestos prácticos de algunas materias filosóficas” (Cap. IV). El conjunto se completa con sendos apartados dedicados a “Lecturas recomendadas” y “Referencias bibliográficas”, de indudable utilidad para los docentes de filosofía en estos niveles.

No faltan alusiones al poso de preocupación de los profesores ante el futuro incierto que auguran ciertos proyectos e iniciativas. Un párrafo resulta especialmente significativo a este respecto: “...la enseñanza de la Filosofía, de su historia y del ejercicio reflexivo y crítico es una necesidad ineludible de todo sistema educativo que pretenda formar personas y ciudadanos/as al servicio de la sociedad. Existe un justificado temor entre el profesorado de Filosofía en España, y de otros países europeos, de que la enseñanza de la Filosofía quede disuelta en las Ciencias Humanas y se vea reducida y postergada a otras materias que no promueven de modo tan directo y específico el pensamiento libre y crítico” (pág. 15).

Bastaría esa referencia al sentido profundo de esta obra, y la preocupación subyacente por una adecuada formación teórico-práctica de los profesores de Filosofía de Educación Secundaria, para justificar que nos hagamos eco de su aparición en estas páginas. Aunque no podemos comentar en detalle todos los trabajos aquí reunidos, sí parece oportuno resaltar al menos uno de ellos, relacionado directamente con el “hispanismo filosófico”. Nos referimos al apartado IV. 8, *Materiales de Historia crítica del pensamiento español* (pp. 227-247), del prof. José Luis Rozalén, que el autor incluye entre las posibles asignaturas optativas que los Departamentos de Filosofía pueden proponer en el nuevo Bachillerato LOGSE; iniciativa, por cierto, aceptada en numerosos centros de Ed. Secundaria del “territorio MEC”.

La posibilidad de que los alumnos tengan ocasión de reflexionar sobre la rica y compleja historia del pensamiento español, en el contexto europeo e iberoamericano, constituye para el prof. Rozalén el argumento histórico-filosófico que justifica y da sentido a esta nueva asignatura. Por otra parte, es indudable que esa *Historia crítica del Pensamiento español* ejerce una positiva influencia en la

formación humana del estudiante español de Bachillerato. En efecto, en contraste con los graves problemas a los que parece abocada la humanidad de finales del siglo XX, “el conocimiento de nuestras propias raíces nos llevaría no al enfrentamiento tribal e irracional, sino a la comprensión y a la tolerancia, al pluralismo enriquecedor y fértil de multitud de culturas, de estilos de vida y de pensamiento” (pág. 229).

Respecto a los objetivos de la asignatura, coincidentes en gran parte con los propuestos por el MEC para *Historia de la filosofía*, se resumen en pocas palabras: “El conocimiento de nuestro ser racional, de nuestra esencia colectiva, de nuestra fértil capacidad de mestizaje cultural y de nuestra apertura a un humanismo universal y de horizontes interculturales” (pág. 230).

La distribución temporal de contenidos, estructurada en siete Unidades, abarca desde la Filosofía de la Antigüedad, hasta la Filosofía contemporánea (s. XIX y XX) y el pensamiento actual, desarrollando en particular la Unidad dedicada a “La Institución Libre de Enseñanza: Giner de los Ríos y Manuel B. Cossío”. Además de numerosos materiales teóricos y prácticos (objetivos generales y específicos, desarrollo conceptual, etc.), la Unidad incluye diferentes textos de los autores citados, en torno a los cuales se plantean un amplio abanico de actividades y propuestas didácticas. Al final, hay una bibliografía específica para la Unidad y otra de carácter general para la asignatura.

Puede decirse, por tanto, que estamos ante una obra oportuna y conveniente, tanto por las sugerentes líneas de reflexión teórica que ofrece a los docentes, como por la riqueza y variedad de planteamientos y propuestas metodológicas que incorpora (programación, experiencias, recursos didácticos, etc.). Mención especial merece el trabajo ya citado del prof. Rozalén, que enlaza con un tema ampliamente debatido: la necesidad de una práctica filosófica conectada con nuestra inmediata tradición cultural, que incardine y dé autenticidad al quehacer docente.

Ángel Casado

**GABILONDO, Á.:** *Trazos del eros. Del leer, hablar, y escribir*. Madrid, Tecnos, col. “Metrópolis”, 1997, 461 págs.

Que somos mortales, pero mortales que hablan: esta observación es antigua. Sólo que el que habla, añade una tradición actual, es también quien escribe; la ambigua esencia del hombre se muta en pura pasta de letras. De ahí que “ser”, para el hombre, signifique tanto como “escribir”; pero escribir, en última instancia, es también “leer”, descifrar en lo posible el entramado relacional cuya trama constituye la vida, y en la vida nuestra misma vida y sus propios actos. La conclusión se impone -y la impone, en sucesiva espiral repetida, casi musical, el libro que ahora diremos-: escritor de su propia vida es el hombre, pero lo es en la medida en que piensa y se mueve y vive; porque pensar es interpretar, leer es recrear, y toda experiencia es texto.

Estos son los caminos que ahora explora, en su libro más reciente, Ángel Gabilondo, profesor de Metafísica en la Universidad Autónoma de Madrid, cuyos anteriores trabajos (de o sobre Descartes, Dilthey, Hegel, Foucault, entre otros), el público hispanoparlante ya había tenido ocasión de conocer. Su posición no difiere, en este sentido, de la de buena parte de la filosofía contemporánea. Y estaríamos, en ese sentido, ante una glorificación más de la primacía del signo, si no fuera porque el autor,

con muchos de los que hace aparecer en sus páginas (con Platón, Gadamer, Heidegger, Ricoeur; con Derrida, Foucault, Levinas...), ha instalado su texto en el terreno ontológico, en el territorio del pensar. De ahí, que acotada la figura del hombre, se proceda a decir, a renglón seguido, que esa figura es también, en última instancia, la del fondo mismo de lo que hay: esa fluyente energía, de ese puro devenir que hace, de cada cosa, un abismo; de cada decir, un quedar por decir. Esa inquietante categoría que, un tanto subrepticamente, asoma en estas páginas, el “Quién”, define pues nuestra condición y la de nuestro mundo: un mundo siempre nuestro, mundo gozado, sufrido, trabajado, leído. Ir es siempre un darse, y no hay más sentido del darse que en el espacio efímero de lo tangible.

En cierto sentido, por tanto, el libro parece celebrar un encuentro con la fundamentación. Sólo que, aquí, el “fundamento” hallado tiene mucho de peculiar; la posibilidad que en él se abre, en efecto, es su propia imposibilidad. La ontología arriba esbozada no lo fue, por tanto, en vano. Hablamos de decir, de vida, de posibilidad; pero el decir se apoya en lo indecible, la vida en lo inviable, el cuerpo en su enfermedad: hay que enfrentar esa imposibilidad necesaria que nos atraviesa. Con ello, nuestro libro avizora algo extremo: el fin. En ello no hay nada de complacencia, y sí mucho de tragicidad. Si el texto empieza, así, apostando por “un reencuentro entre *verdad, bien y belleza*” (pág. 11), el arco del discurso va avanzando hasta esas páginas finales, “Oficio de palabras”, en el que la tarea del hombre “de letras” que somos todos viene a quedar prendida del corretear de “*palabras cucaracha* que corren sin control en los entresijos de todo posible domicilio” y que “inmasticables, atraviesan bocas entreabiertas” (pág. 444). Como en la *Réponse à un acte d'accusation*, de Hugo, imágenes de una sombría potencia vienen así a subrayar, ya en las últimas páginas, cómo aquello a lo que pertenecemos, el lenguaje, en verdad balbucea y siempre está en falta, se hunde en su propia huida y, cada vez, nos entrega a la incompetencia. La contrapartida a ese estado de cosas, qué duda cabe, se llama libertad. El tono de “noche oscura”, el tono de particular *nigredo* que empapa esos pasajes nos hará recordar también, sin embargo, que “destino” (esto es, imposibilidad de escapar) es otro nombre adecuado para semejante libertad.

Este libro, creo, disgustará a no pocos. Intranquilizará a quienes amen el lenguaje terso de lo obvio; más contentará a quienes pidan para todo “comprobación documental”, porque el autor despliega su más que apreciable *scholarship* (por lo demás poco o nada anglosajona) en un aparato de notas preocupado y minucioso. Y lo apreciarán plenamente, por último, quienes compartan y comprendan la búsqueda febril de ese objeto mestizo, “la cosa” de la Filosofía, que no es mística ni literatura ni reflexión (pero que es a la vez todos ellos): algo difícil y bello, algo que alguien, alguna vez, enseñó a buscar en el diálogo. Lo dijo (en otro sereno tono, en otro particular Infierno) la voz de Beatriz: “amor mi mosse, che mi fa parlare”.

Jorge Pérez de Tudela

QUESADA, J.: *El Último Filósofo*. Madrid, Hueruga & Fierro Editores, 1998.

Algunas veces he preguntado por qué algunos filósofos han escrito novelas. Seguramente por haber indagado en el propio gremio filosófico las respuestas han sido obligadamente poco satisfactorias. Casi todas han sido defensivas ante lo que

se consideraba poco menos que inexplicable: juego vanidoso, diletantismo, ejercicio en tiempos de blandura... Razones todas *ad personam* para eludir el fondo de la cuestión.

Sin embargo, que los filósofos se hayan acercado al mundo de la literatura ha ocurrido con notable frecuencia a lo largo de la historia desde que Cervantes nos enseñara que la posición del hombre ante el mundo, tal como se divisaba desde los comienzos del XVII, con los dioses en retirada más o menos acelerada, no podía ser entendida sino, así lo hemos terminado por entender, como *de novela*. Desde entonces las ansias filosóficas por categorizar la realidad se han encontrado, como su sombra, con esta otra forma de ver el mundo que, a través de la ironía, va dejando tenues pero precisas señales en el camino para poder desandarlos, o sea, de-construirlos o re-construirlos según se prefiera.

No dejó de suceder esto ya ni en el mismo siglo XVIII pero se acrecentó en el XIX, el siglo de la gran novela. El posterior trabajo teórico de Luckács y Bajtin, Unamuno, Baroja u Ortega entre nosotros, Borges y Sábato o Rorty del otro lado del Atlántico, o el checo Kundera, por citar sólo algunos, al reflexionar sobre este género enigmático y disidente, nos ha puesto en la senda de su significado. Pero no es casual que sea en épocas de crisis cuando esta reflexión se ha acrecentado: desde la primera guerra mundial pasando por las demás circunstancias que han quebrado buena parte de los ideales de Occidente.

La filosofía se literaturiza en tiempos de crisis, decía Sartre. Eso debió sucederle a María Zambrano al final de la guerra pues no fue en vano que la razón se tomara poética por esas fechas en comentario a un libro de Machado sobre *La Guerra*. Y es que, hemos de reconocerlo, la filosofía ha mostrado sus carencias, precisamente, en esas situaciones. Precisamente cuando la distancia entre las cosas y sus ideas se hace mayor. O sea, cuando el hombre vive esta *contradicción* trágicamente.

Entonces surge la alternativa a la lógica bivalente, produciendo asociaciones invisibles para la argumentación a través de esos mojones dejados previamente por la imaginación en nuestro discurrir por los caminos a través del tiempo. Y se hace no por diletantismo sino por necesidad de salvación. El arte no tiene otra función.

A la altura de su vida y con lo que ha llovido del franquismo hacia acá, en España y en Europa, Julio Quesada ha realizado, primero, un esfuerzo por situarse en la tradición de los nombres mencionados y evitar así el riesgo de lo inútil; y, después, tras la toma de conciencia de todo lo que *de novela* ha ocurrido durante estos años, se ha echado todo al hombro, incluida la propia filosofía, y ha comenzado a poner cosas con cosas pero no como estaban dispuestas tras la metafísica pasada o vigente, o lo políticamente correcto, sino con la mirada irónica del novelista de sí mismo que Ortega dijo ser y no fue.

Cuando por sus páginas aparecen la pedagogía asociada con el frío, el fútbol con los mocos, la universidad con la mezquindad, la metafísica con el Tequila, o el amor con la inmortalidad y la música, nuestros huesos, marcados con los surcos del tiempo, quedan apuntalados, como señala con brillante expresión. Al lado de estas circunstancias personales, la vida misma sin la que no hay novela, recobran distinto sentido las otras circunstancias: la política que ha destrozado vidas, los grandes planteamientos esencialistas que se desvanecen ante problemas reales, la religión y sus iglesias... hasta la enseñanza cotidiana de la filosofía.

Este *alter* Tomás Salcedo Brumoso, construido con buena técnica machadiana, se impregna de valores populares para desmontar mediocridades envueltas en oropeles. No se trata de un recurso estilístico sino moral pues cuando de autenticidad se trata es preciso ir a las cosas mismas y a los sentimientos que ellas generan. Debe hablarse con ese mismo sentimiento y no hablar, sin más, del habla.

Con las cosas y la vida ya recuperadas: el mar, los amigos, el poniente, el chirimoyo, el pino y la filosofía ¿será posible volver a hacer esta filosofía nuestra? ¿No habrá quedado *salvada* la propia filosofía una vez *novelizada*? ¿Acaso podemos explicarnos nuestra vida fuera de la narración? Sólo ahí es imposible explicar el mal, las crisis, la enfermedad no simplemente como ausencia o carencia. Pues, ¿de qué es carencia la miopía a través de la cual su autor dice ver el eterno retorno? ¿No será esa una de las circunstancias de que dice hablar Ortega? O sea, lo que uno es, miope en este caso y, por tanto, dispuesto a no ser reducido a lo que no es.

Puede parecer sencilla esta lección de Julio Quesada, escrita con buen estilo y agilidad, pero es fundamental. Al último filósofo estaba destinado su descubrimiento para evitar la tragedia de pensar que un cielo estático, de ideales indelebles y aburridos, existe en el más allá dejando aquí sus imitaciones o insuficiencias. Ahora sabemos que la novela, mirada atenta e irónica, realiza el pequeño milagro de recuperar en la vida cotidiana momentos de plenitud y de rechazar supuestas realizaciones en muchas grandes ideas donde anida, finalmente, la muerte. Basta para ello dejar suficientes señales en la memoria para poder recorrerlo de nuevo. La lectura nos permite saber cuánto compartimos quienes vivimos. Cerca o lejos, eso sí que da igual. Campillos quizá sea un pueblo sólo de Málaga pero ¿quién nos dice que en Campillos no hemos estudiado todos? ¿Y acaso no hemos vivido en Salobreña o Tenerife? ¿Y no es Heidegger una de nuestras obsesiones? ¿Y Kundera y Arendt nuestras musas? Julio ha conseguido que sea así. Quizá, en el camino y sin pretenderlo, ha modificado el sentido originario que Ortega diera a su idea del hombre como novelista de sí mismo pues no veo a nuestro clásico escribiendo una novela como esta. Para descubrir, de verdad, la verdad de la novela, es preciso estar dispuesto a renuncias que me cuesta creer Ortega hubiera aceptado. Quizá los finales de siglo son más propicios para estos ejercicios de sinceridad.

José Luis Mora

**PÉREZ GAGO, S.:** *Arte del filo-sofar. La visión 'filosofal' desde la intuición estética. Proceso de identidad personal estética.* Salamanca, San Esteban, 444 págs., 3500 ptas.

### Consideración primera

*Arte del filosofar* es un libro escrito a fogonazos de luz en las madrugadas, al igual que el resto de los libros del profesor Santiago Pérez Gago. En él nos presenta la visión de la filosofía a finales del siglo XX, dando un giro copernicano a la concepción que se ha tenido de la misma en el pensamiento europeo. Es el síntoma y expresión de la *recuperación del primer filosofar* (llamado tradicionalmente: Filosofía Perenne, Filosofía Tradicional) que reclama la vertiente poética, y con ella, la luz de la intuición, plenificadora de la luz de

la razón. Porque filosofar no es solamente reflexionar, estructurar en un sólido sistema lógico, las manifestaciones llamadas realidades, mundos, objetos. Filosofar es prioritariamente ser esteta-filósofo, o poeta-filósofo; y ser filósofo significa sumergirse, subsumirse inicialmente en la luz que hace que las realidades sean. Es emocionarse, fascinarse, entusiasmarse, sentirse integrado en el Universo y con el Universo todo.

### Consideración segunda

Para facilitar los inicios de su lectura, queremos indicar que la luz insinuada no es la del conocimiento objetivador, propio de las constantes ilustradas y regocijo antropocéntrico, sino que es la luz de la sabiduría unitiva, propia de un despertar de conciencia, inusual en los términos en que se educa a un “pensador” o “pensadora”. Despertar que fructifica desde la luz. *Luz que hace que las cosas sean*. Filosofar se convierte así, en una aptitud permanente de *receptividad*, de *escucha* como dice el autor, de todos aquellos seres humanos que desean transfigurar, planificar la realidad, darle sentido. De este modo nos encontramos con la sorpresa de que, es en el *proceso ontoético personal* donde se inicia este encuentro, un *proceso de identidad e integridad*. El sentido que se descubre, que se recupera, es el del *manantial latente* entre “bloques petrificados” que son nuestros pensamientos estructurados, sentimientos standard, emociones pautadas. Damos paso al *despertar de la conciencia originaria* que es el estado primigenio, virginal. Damos paso a que el Origen nos bombee el latir de la vida, una vida fructificada en insistencias y convencimientos. Demasiado provocador para aceptarlo sin más.

### Consideración tercera

En este libro, el autor hace una llamada insistente a la necesidad de transformar la labor de la filosofía. No es el primer lugar ni momento, nos lo viene transmitiendo desde hace más de 30 años en su tarea de enseñante. Filosofar como ámbito de recuperación del sentido de todo lo manifestado, y en primer lugar, de la vida de uno mismo. Arte porque exige buenas dosis de crianza, de receptividad, de entrega, para captar lo que el Universo, lo que “las cosas” dicen en ti; y exige dosis de criación y de creación de una palabra, de una obra que no haces tú, sino que se hace en ti.

Este libro es la punta de un iceberg, sugerente, evocador, insinuante, que invita al lector a “ser quien es” (lema pindárico), a “atreverse a saber” (lema horaciano) superador y plenificador de aquel otro lema socrático tan querido “conócete a ti mismo”, o el conocido lema kantiano “atrévete a conocer”. Ello implica un salto cualitativo de convibración en las cosas, hasta ser superadas por plenitud en la luz, hasta sentir las plenificadas en la luz que las transfigura. Y este estado del esteta es denominado por el autor *visión filosofal*, gracias a la luz de la intuición.

### Consideración cuarta

Por seguir mencionado otras consideraciones del autor, resaltamos la vivencia de que el ser humano está llamado a cumplir todas sus dimensiones, y para ello debe *escuchar la voz de su astro*, su identidad personal. Éste es uno de los principales mensajes del libro. Es preciso el amanecer de la *emoción criadora y creadora*, cumpliéndose en él el arquetipo de Orpheo -en palabras míticas-, método sapiencial que la vivencia poética (en un sentido amplio)

presta al filosofar, a la sabiduría. Recuperación del manantial óptico, en este caso a través de la palabra: palabra que se pronuncia en él: *mithos*, en una intuición fosforescente.

### Consideración quinta

Para Pérez Gago, la misión de cada uno de nosotros es recuperar el sentido de las cosas, la fluvialidad latente en todas las realidades, sabiendo que todas son *orillas de esa fluvialidad*. Proceso que no puede aparecer, porque en él estamos embarcados, pero que sin embargo, no deja de ser para que las realidades existan. Esa fluvialidad que nos tiene y que tiene, onto-noéticamente lo que nos falta, *luz* que procura a las cosas la capacidad de serlo, que prometeicamente tendemos a considerar como una categoría -como siempre, las inevitables limitaciones de las palabras y las acciones que hacemos- y que, poéticamente, podemos vivenciar como la dimensión que nos hace ser, que nos hace decir y expresar. En nuestra identidad, en la integridad en la luz, en lo más íntimo de nuestro corazón, es donde podemos iniciarnos; en esa *Universidad Central* que no tiene límites espacio-temporales, desde la que un ser humano se implica inevitablemente en cualquier rincón de la existencia. Ámbito donde podemos aprender el lenguaje universal, el “esperanto” soñado, lenguaje que se capta en el estado de lucidez de conciencia apropiado, receptivo. Universidad donde es posible un *filosofar poemático*, plenificador de la filosofía sistemática, despiste que aún no hemos superado. Podemos hacer de la filosofía, de este modo, un arte en proceso, obra que nos dice, que nos hace, en realidad. El mensaje del autor es la necesidad de *poematizar el sistema, más que sistematizar el poema*.

### Y Para terminar

Los textos de esta obra, son una invitación a la aventura biográfica de cada uno y cada una, para descubrir aquellas dimensiones atrofiadas u ocultas que la postmodernidad no ha querido valorar por imposible de conmensurar, por anticuado o retrógrado. ¡Nada más lejos! Una biografía prioritariamente apasionada, posteriormente modelada al gusto de las estructuras sociales de la época. La conciencia poética de este autor, requiere e invita a ver con *los ojos de la claridad en la noche*, y descubrir que somos *luciérnagas numinosas*, capacitadas para ser transformadas en orilla del inconmensurable *Ojo sin dimensiones*.

La filosofía es una estupenda aventura personal que merece la pena vivirla, que es el vivir mismo; es la biografía personal de cada ser humano que heroicamente se anime a bucear en las aguas turbulentas de su existencia, para encontrarse, seguramente, con sorpresas insospechadas. Ya no sirve, ni es suficiente, el despiste postmoderno que se remonta a los siglos en que la filosofía comenzó a ser sistemática, olvidando la fuente de donde nació. Y así nos lo recuerda el autor en este libro. Su lenguaje no es sencillo en ocasiones. Está elaborado en textos más o menos breves, y en su mayoría en octosílabos. Su lectura exige concentración, libación lenta y pausada, palpación de vida.

*Inmaculada Terán Sierra*

**CERECEDA, M.:** *El origen de la mujer sujeto*. Madrid, Tecnos, col. “Metrópolis”, 1996.

En las últimas décadas, las investigaciones sobre la historia y las culturas de la mujer han

alcanzado un rápido y amplio desarrollo hasta constituir un ámbito específico: los estudios de género. La importancia de las aportaciones de esta nueva área de conocimiento, paralela a la creciente emancipación de las mujeres en el mundo occidental, no debe impedir considerar que si bien la creación de enfoques y metodologías específicas posibilitan sacar de la opacidad pasado y presente de lo femenino, sin embargo la validez de numerosos estudios se ve limitada precisamente por el aislamiento y la clausura que implican ese ceñirse a la tradición de la investigación feminista. No es este el caso de la “arqueología del feminismo moderno” que nos propone Cereceda: un ensayo interdisciplinar en el que historia, literatura, estética y también género son las armas de que se dispone para precisar la aparición de la mujer sujeto, es decir, de la mujer que a partir del siglo XV hace uso público de la palabra para defender sus derechos.

En un recorrido minucioso y apasionado de la literatura tardomedieval, amparado por un impresionante aparato de referencias bibliográficas, Miguel Cereceda, Profesor de Estética y Teoría de las Artes de la Univ. Autónoma de Madrid, reconstruye la historia del surgimiento de la identidad de la mujer, desde su idealización bajo la figura de la Dama en los primeros trovadores provenzales, pasando por las novelas de Chrétien de Troyes y la *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris y Jean de Meun, para desembocar en las figuras de la Laura de Petrarca y la Beatriz de Dante. Pero no es sólo la historia de la idealización amorosa lo que aquí se desbroza, sino también la misoginia que la acompaña “según la cual toda idealización oculta en su interior un cierto desprecio, mientras que, por el contrario, todo desprecio o vituperio trae consigo un cierto respeto y una cierta consideración”. Finalmente, esta ambivalencia se clarifica en la obra de Christine de Pisan, la fascinante autora de *La ciudad de las mujeres*, obra que ya se considera el primer manifiesto de la tradición feminista.

Pero aún más subyugante es la propia historia de la poetisa, que se arriesga por el camino de la literatura para sobrevivir, tras el fallecimiento de su marido, y lo hace en principio con media lengua balbuciente, como mujer travestida de hombre, tal como ella misma nos lo cuenta en el *Libro de la mutación de la fortuna*. Después, sorprendentemente, la necesidad de supervivencia no le merma los arrostos para librar batalla contra los prejuicios masculinos de la literatura cortés en su obra posterior: la *Épître au Dieu d'amours*, un poema de ochocientos versos, el *Dit de la Rose*, un alegato contra Jean de Meun, y el célebre *Libro de la Ciudad de las mujeres*, que tras su éxito animó a la autora a idear el *Libro de las tres virtudes o Tesoro de la ciudad de las mujeres*. En conjunto, un *opus* contra los tópicos de la misoginia implícitos en aquella concepción idealizadora que, aún tomando como protagonista a la mujer, no dejaba de tratarla como pretexto y expresión de la mirada masculina. Con todo, lo más sobresaliente de Christine de Pisan (c. 1364-1430), la primera mujer que escribe sobre la condición femenina, es el arma al que recurre una y otra vez: frente a la tradición literaria idealista, la apelación a la experiencia, a una actitud realista y concreta, gracias a la cual la mujer deja de ser Dama o Bruja, para encarnarse en los ejemplos de un gran número de mujeres poetisas, pitonisas, adivinas y filósofas, entresacados del *De claris mulieribus* de Boccaccio, que deben recibir, al igual que las mujeres modestas, similar trato a sus semejantes masculinos. Por otra parte, este mismo realismo explica que la Pisan no decida resolverse contra las condiciones políticas,

jurídicas y económicas de su tiempo; algo impensable, además, en la tradición occidental “masculina” hasta el siglo XVIII.

La vida y la obra de Christine de Pisan sirven de experimento crucial para la concepción mantenida por el autor a lo largo de esta interesante investigación acerca de la génesis de la mujer como sujeto, esto es, que el descubrimiento de la identidad sólo es posible a través de la lengua y que la identidad femenina sólo se hace efectiva en el acceso de la mujer al uso público de la palabra; un dominio éste, el de lo público, tradicionalmente masculino y defendido en la literatura misógina con los frecuentes tópicos peyorativos de las mujeres “deslenguadas, parlanchinas y charlatanas”, como el propio Cereceda pone en evidencia, al subrayar la consciencia de Pisan sobre la importancia de su conquista, más allá del plano literario pero sólo abordable desde la lengua. Pues es a través del lenguaje como se alimenta y formula el deseo de identidad. Con ello, Miguel Cereceda profundiza de nuevo en la cuestión de “El lenguaje y el deseo” (Julio Ollero Editor, Madrid, 1992), desde una literatura medieval en la que el amor, deseo distante y cumplimiento sin deseo, fue el campo de batalla germinador de las modernas identidades comprendidas también como géneros.

*Rocío de la Villa*

## “EXILIOS”

La revista “Exilios”, que es objeto de esta reseña, aparece en el mes de febrero del presente año. En su primer número se echa en falta una nota editorial que justifique las razones de esta nueva publicación. Pero para los que hemos participado en su elaboración el valor de “Exilios”, si es que alguna vez llega a alcanzarlo, no dependerá tanto del confuso compromiso inicial de sus redactores cuanto de la fuerza y atractivo argumental de sus contenidos. El juicio, pues, que esta revista merezca ha de quedar diferido a sus posibles lectores, contándonos, los que en ella escribimos, entre ellos y, por tanto, siendo, por mero orden de aparición, los primeros enjuiciadores y enjuiciados.

No obstante, cualquier proyecto, incluso uno tan humilde como éste, no puede, más aún no debe, estar exento de intenciones. La cautela, el silencio o el oportunismo son atributos ajenos al exilio; por el contrario, el compromiso o la denuncia, como expresiones de racionalidad y ejercicios de reflexión le son inherentes.

Algunas de estas intenciones las reclama para sí el propio título de la publicación; otras, acaso más veladas, imaginamos que permanecen latentes a la espera de que futuros lectores o colaboradores las expliciten.

Comencemos, pues, por lo que el nombre de Exilios manifiesta, para derivar más tarde hacia lo que sugiere. Con la palabra exilio se define el estado de separación de una persona de la tierra en que vive. El significado otorgado por la Academia es, a todas luces, insuficiente; tan excesivamente limitado que restringe la concepción del exilio a un sentido meramente físico, casi topográfico. Tiene, sin embargo, la ventaja de asociarse con los calificativos de expatriados o desterrados que por extensión se aplican a los que padecen las condiciones que el exilio real impone. El exiliado, desde la significación que ahora le estamos otorgando soporta una doble desolación personal; en primer lugar, la del desterrado; en segundo, la del que se sabe motejado como traidor por parte de aquellos compatriotas que le forzaron

a abandonar su tierra. Los que se quedan se sienten imbuidos por el orgullo de ser los únicos dignos de habitar el suelo patrio. Es el caso de los exiliados republicanos, censurados como falsos españoles y, por ello, desarraigados de España por su traición a ella. Resultará paradójicamente ejemplar que, años más tarde, algunos de esos “verdaderos españoles”, hastiados de las esencias del solar hispano, prefieran compartir la misma suerte que la de sus paisanos proscritos.

Ahora bien, cuando los hombres se encuentran desprovistos de las defensas que garantiza el suelo patrio, asumen, tarde o temprano, su nueva condición de huérfanos desde la que emergerá, acuciados por la propia necesidad de supervivencia, una más intensa sensación de libertad, flanqueada por una mayor agudeza y perspicacia de la conciencia no constreñida ya por los límites de una geografía familiar.

Desde este exilio, que hemos dado en llamar real para distinguirlo del exilio metafórico del que luego hablaremos, se arriba a una “tierra de nadie”, o mejor, a la tierra de otros, en la que nos vemos obligados, en ocasiones, a rebasar nuestras certezas, desprovistas ya del cobijo que suele representar nuestra lengua o la cómoda apelación a una patria nacional. Hemos, en todo caso, dejado de ser moradores, ciudadanos o súbditos para convertirnos en huéspedes, alojados provisionalmente y con el convencimiento de estar en una situación ineludiblemente precaria. A juicio de Adorno, “morar en el sentido exacto del término es ahora imposible. Las residencias tradicionales en las que hemos crecido se han vuelto intolerables: cada rasgo de comodidad lleva la contrapartida de una traición al conocimiento, cada vestigio de abrigo el pacto anticuado de los intereses de familia. La casa es algo del pasado”. El mejor modo de comportarse frente a todo esto coincide con la actitud del no alineado, de quien se mantiene en suspenso. “El no sentirse en casa, en el propio hogar, forma parte de la moralidad”.

Realojado en una tierra que no le pertenece el exiliado descubre que “las culturas están demasiado entremezcladas; sus contenidos e historias son demasiado interdependientes e híbridas para someterlas a operaciones quirúrgicas que aislen oposiciones en gran escala; básicamente ideológicas, como Oriente y Occidente. Como afirma el intelectual palestino, Edward W Said, “el exiliado ve las cosas en función de lo que ha dejado detrás y, a la vez, en función de lo que le rodea aquí y ahora; hay una doble perspectiva que nunca encuentra las cosas aisladas”.

El exilio abre, pues, desde la ocasión que le brinda esta doble mirada, una brecha epistemológica y moral; una nueva forma de indagación y comprensión de la realidad, así como una nueva forma de actuar sobre ella conjuntamente con quienes la habitan. El exiliado, atraído y sorprendido por la realidad de los otros, se ve obligado a confrontar su propia realidad, lo que se torna inevitablemente en una experiencia de conocimiento. Un ejemplo de lo que venimos diciendo lo constituye el conjunto de trabajos que bajo el título *Guatemala: Los desafíos de la paz* han sido elaborados y recopilados por Pilar Monreal y Juan Carlos Gimeno; así mismo, la obra pictórica de Yurihito Otsuki, diseñador de la portada y traductor junto a María Pastor del hermoso poema de Makoto Ooka, acentúan esta perspectiva de la doble mirada.

Ya para terminar, quisiéramos referimos al exilio metafórico al que hemos aludido para acentuar el hecho de que el significado de esta palabra no se agota en el sentido que el exilio real le otorga. Estamos ante lo que podría llamarse la condición ontológica del

exilio y que se define como un acto de elección por medio del cual algunos reclamamos para nosotros la condición de exiliados; es decir, la de disidentes o resistentes del sistema. Este exilio metafórico se caracteriza por un estilo disonante y una obstinada negación ante los guiños del poder. La forma con la que habitualmente se reviste es la de una incómoda inestabilidad, la de un dinamismo que desestabiliza y que viene a poner de manifiesto que el acto de asentimiento o sumisión general sólo es posible cuando se acalla la conciencia crítica. Lo que el exilio reclama de nosotros y el compromiso que, de algún modo, con el título de la revista hemos contraído no es más que, dicho con absoluta sencillez, huir de cualquier forma de domesticación. Nuestro deseo: alcanzar un estado intermedio, situado en tierra de nadie, pero que nos permita ser huésped de todas las tierras. Como en la esfera de la portada de Yuri donde todo tiene cabida menos el muro.

*Juan Carlos Gimeno y Luis Llera*