

# REVISTA DE *Hispanismo filosófico*

HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

**ANTONIO HEREDIA SORIANO**

*El hispanismo filosófico y las tablas aritméticas*

**MARTA NOGUEROLES JOVÉ**

*Aportaciones de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español*

**JORGE POLO BLANCO**

*Deshispanización, nordomanía y giro decolonial. Encrucijadas pretéritas y contemporáneas de Hispanoamérica*

**EDSON FERREIRA DA COSTA**

*A dimensão biográfica da vida humana no pensamento de José Ortega y Gasset*

**MARÍA LIDA MOLLO**

*El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol*

**MANUEL ARTIME OMIL**

*Aranguren en contexto. Un retrato del tardofranquismo a través de la contestación*

**SANTIAGO ARROYO SERRANO**

*María Zambrano, epistolario sobre su proyecto filosófico: nueve cartas inéditas con Alain Guy*



UNIVERSIDAD  
DE SALAMANCA

**UAM** Universidad Autónoma  
de Madrid



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID



AHF

**AHF**  
Asociación de Hispanismo Filosófico



FONDO  
DE CULTURA  
ECONÓMICA

# REVISTA DE *Hispanismo filosófico*

HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico

(<http://www.ahf-filosofia.es>)

Núm. 25 - noviembre, 2020 - 10 euros

## S U M A R I O

<b>PRESENTACIÓN</b>	5
<b>CARTAS</b>	
<i>Cartas de los Rectores de la Universidad Autónoma de Madrid y de la Universidad de Salamanca. Carta del Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid</i>	13
<b>ARTÍCULOS</b>	
ANTONIO HEREDIA SORIANO <i>El hispanismo filosófico y las tablas aritméticas</i>	19
MARTA NOGUEROLÉS JOVÉ <i>Aportaciones de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español</i>	27
JORGE POLO BLANCO <i>Deshispanización, nordomanía y giro decolonial. Encrucijadas pretéritas y contemporáneas de Hispanoamérica</i>	49
EDSON FERREIRA DA COSTA <i>A dimensão biográfica da vida humana no pensamento de José Ortega y Gasset</i>	67
MARÍA LIDA MOLLO <i>El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol</i>	83
MANUEL ARTIME OMIL <i>Aranguren en contexto. Un retrato del tardofranquismo a través de la contestación</i>	101
SANTIAGO ARROYO SERRANO <i>María Zambrano, epistolario sobre su proyecto filosófico: nueve cartas inéditas con Alain Guy</i>	121
<b>NOTAS</b>	
LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ <i>La filosofía en las Constituciones de la Universidad de Alcalá de Henares</i>	147
CARLOS SEGADÉ ALONSO <i>Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Triás</i>	163
<b>NOTAS IN MEMORIAM</b>	
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ <i>Miguel León Portilla (1926-2019): una visión filosófica en defensa de los indios</i>	177
ANTONIO HEREDIA SORIANO <i>Miguel Cruz Hernández (1920-2020). In memoriam</i>	183
ERNESTO BALTAR <i>El pensamiento de José Jiménez Lozano (1930-2020)</i>	189
MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ <i>Iris M. Zavala (1936-2020). Memoria y presencia de una intelectual insobornable</i>	195
ALCIRA BEATRIZ BONILLA LLANES <i>Juan Carlos Enrique Scannone S.I. (1931-2019). Maestro del pensamiento filosófico "nuestroamericano"</i>	201
JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA <i>Ernesto Cardenal (1925-2020). In memoriam</i>	207
JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO <i>Pierre Aubenque (1929-2020), el profesor prudente</i>	213
JOSÉ SOLANA DUESO <i>Bernardo Bayona Aznar (1952-2019). In memoriam</i>	219
<b>RESEÑAS</b>	223
<b>INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES</b>	311
<b>ÍNDICE DE LOS NÚMEROS 1 AL 24 (1996-2019)</b>	333

### Consejo de Redacción:

Directora: Cristina Hermida del Llano (URJC, España)

Secretario: Antolín Sánchez Cuervo (CSIC, España)

Secretarios Técnicos: Sara Jácome González (USAL, España); María Frades Méndez (URJC, España); Laura García Sánchez (UAM, España); Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM, España); María de los Ángeles Jiménez Herrera (UGR, España); Manuel López Forjas (UAM, España); Carlos Felipe Rúa Delgado (Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia).

Vocales: Juana Sánchez-Gey Venegas y Gabriel Aranzueque por la UAM (España); José Luis Villacañas Berlanga, Rafael V. Orden Jiménez y Ramón Emilio Mandado por la UCM (España); Roberto Albares Albares, Domingo Hernández y María Martín Gómez por la USAL (España); Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas a propuesta de la Asamblea de la AHF.

### Consejo Asesor:

Walther L. Bernecker (Universidad de Erlangen, Alemania), Mauricio Beuchot (UNAM, México), Giuseppe Cacciatore (UNINA, Italia), Rafael Chabrán (Whittier College, Estados Unidos), Pio Colonello (UNIBA, Italia), Manuel Domínguez (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), José Esteves Pereira (UNL, Portugal), Pablo Guadarrama (UCLV, Cuba), Manuel Maceiras Fafián (UCM, España), Hans-Jörg Neuschäfer (Universidad de Saarbrücken, Alemania), Javier Ordóñez (UAM, España), Anthony Stanton (El Colegio de México, México), Gabriel Vargas Lozano (UAM, Iztapalapa, México), Jean François Botrel (Universidad de Rennes 2, Francia), Harald Wentzlaff-Eggebert (Universidad de Jena, Alemania), Diego Hurtado de Mendoza (Universidad de San Martín, Buenos Aires).

### Comité Científico:

José Luis Abellán (UCM, España), Shinjiro Ando (Universidad de Ryukoku, Japón), Jorge Ayala (UNIZAR, España), Hugo Biagini (UNLP, Argentina), Gerardo Bolado Ochoa (IES Peñacastillo, España), Pedro Calafate (UL, Portugal), Elena Cantarino Suñer (UV, España), Horacio Cerutti Guidberg (UNAM, México), Cezso Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Gloria da-Curiña Giabbai (Morehouse College EE.UU.), Elías Díaz García (UAM, España), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Aschen, Alemania), Juan Francisco García Casanova (UGR, España), José Luis Gómez Martínez (UGA, EE.UU.), Luis de Llera (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (UNITO, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, EE.UU.), Jorge Novella Juárez (UM, España), Diego Núñez Ruiz (UAM, España), M<sup>a</sup> del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernbom, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad de Berna, Suiza), Luis Vega Reñón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

Han sido directores de la revista: Diego Núñez Ruiz (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002), Pedro Ribas Ribas (2002-2004) y José Luis Mora (2004-2017).

Han sido secretarios de la revista: Pedro Ribas Ribas (1996-2002); Fernando Hermida de Blas (2003-2007); Antolín Sánchez Cuervo (2008-2015); María Martín Gómez (2016-2018); Miguel Ángel López Muñoz (2019-2020).

La revista circula en las siguientes bases de datos, directorios e índices de impacto: AE Global Index, Arts & Humanities Citation Index, CARHUS, Catálogo Latindex, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO, ERIH+, ISOC, MIAR, RESH, Scopus, SJR, The Philosopher's Index y Ulrich's Periodicals Directory.

© 2020 Asociación de Hispanismo Filosófico

De cada artículo su autor/autores

De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

Depósito Legal: M 33083-1996

ISSN: 11368071

Composición: COMPOBELL, S.L.

Depósito Legal: M 33083-1996

ISSN: 11368071

Composición: COMPOBELL, S. L.

**UAM** Universidad Autónoma  
de Madrid



**Colaboran en este número:**

*Antonio Heredia Soriano  
Universidad de Salamanca*

*Marta Nogueroles Jové  
Universidad Autónoma de Madrid*

*Jorge Polo Blanco  
Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador*

*Edson Ferreira Da Costa  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil*

*María Lida Mollo  
Universidad de Calabria*

*Manuel Artime Omil  
UNED Pontevedra*

*Santiago Arroyo Serrano  
Universidad de Salamanca*

*Leopoldo José Prieto López  
Universidad Francisco de Vitoria (UFV)*

*Carlos Segade Alonso  
Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)*

*Ambrosio Velasco Gómez  
Universidad Nacional Autónoma de México*

*Antonio Heredia Soriano  
Universidad de Salamanca*

*Ernesto Baltar  
Universidad Rey Juan Carlos*

*Miguel Ángel Rivero Gómez  
Universidad de Sevilla*

*Alcira Beatriz Bonilla Llanes  
Universidad de Buenos Aires*

*Juan Antonio Delgado De La Rosa  
Asociación de Hispanismo Filosófico*

*José María Zamora Calvo  
Universidad Autónoma de Madrid*

*José Solana Dueso  
Universidad de Zaragoza*

Este número se edita con la ayuda  
de la Universidad Autónoma de Madrid,  
de la Universidad Complutense de Madrid,  
y de la Universidad de Salamanca



Sede oficial de la Asociación de Hispanismo Filosófico  
CSIC – Centro de Ciencias Humanas y Sociales  
C/ Albasanz, 26-28 – Planta Baja  
28037 Madrid

# Un cuarto de siglo de historia

El lector se encuentra ante un número especial porque con él conmemoramos los XXV años de Historia de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano*. Si como decía Miguel de Cervantes, “la pluma es la lengua del alma”, a través de la escritura de este largo periodo de la Revista, hemos reflejado parte de nuestro ser como comunidad filosófica española e iberoamericana. Hay que reconocer que esta extensa pero también intensa andadura ha sido posible gracias a que un nutrido grupo de profesores y estudiosos del pensamiento español, nuestros socios fundadores de la Asociación de Hispanismo Filosófico, tuvieron el acierto de crear este medio de difusión a nivel científico en 1996 como sello de identidad con el objetivo de extender el pensamiento español e iberoamericano por todo el mundo. Es de justicia recordar aquí a los eminentes socios que han dirigido la Revista y la AHF -Diego Núñez Ruiz (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002), Pedro Ribas Ribas (2002-2004), José Luis Mora (2004-2017)- así como a excelsas figuras que generosamente apoyaron la AHF en sus inicios como José Luis Abellán (primer presidente de la AHF), Antonio Heredia Soriano, María Zambrano, Juan López Morillas, Leopoldo Zea, Juan Marichal, Víctor Ouimette, Edward Inman Fox, Fernando Salmerón, Julio Caro Baroja, Pedro Laín Entralgo, Elías Díaz, Miguel Cruz Hernández, Juan Fernando Ortega Muñoz, Gonzalo Díaz Díaz, Luis Díez del Corral o Ciriaco Morón Arroyo, entre otros.

Resulta obligado dar las gracias a todas y a todos los que generosamente, a lo largo de estos veinticinco años, con entusiasmo y enorme generosidad aceptaron ejercer de Directores, miembros del Consejo de Redacción, del Consejo Asesor y del Comité Científico porque sin el esfuerzo de cada uno de ellos es obvio que la Revista no gozaría del indiscutible prestigio que disfruta actualmente dentro del panorama científico e intelectual, como prueba el hecho de que el número de lectores siga creciendo y de que se encuentre recogida en prestigiosas bases de datos. Especialmente, quiero expresar mi reconocimiento a todos los que conforman estos órganos de la AHF actualmente porque a pesar de las vicisitudes propias de cualquier medio científico de difusión y de la realidad circundante que supera en ocasiones cualquier previsión imaginable, tal y como ha sucedido por desgracia con la expansión del coronavirus en este año 2020, predomina entre nosotros un clima de trabajo científico y humano con un alto nivel de compromiso dentro de un ambiente cooperativo y cordial. Ello ha sido y es así debido a que lo único que nos mueve en nuestras tareas es el deseo de generar y transferir conocimiento a la sociedad a través de la difusión de nuestra tradición de pensamiento filosófico español e iberoamericano de la que nos sentimos sumamente orgullosos.

El pasado mes de marzo de 2020, en un momento complicado por el estallido de la pandemia de la COVID-19, causó baja voluntaria como Secretario de la Revista, Miguel Ángel López Muñoz, al que agradezco de corazón que aceptara el cargo a



comienzos de 2019 cuando ya estaba en marcha el número 25 de la Revista. Me gustaría agradecerle su generosa entrega, compromiso y profesionalidad durante todo este tiempo, deseándole lo mejor en todos los ámbitos de la vida. Del mismo modo, me gustaría transmitir mi agradecimiento más sincero a Antolín Sánchez Cuervo por haber tomado las riendas de la secretaría de la Revista en el mes de abril de 2020, un socio veterano, representante del CSIC en la actual junta directiva, y con probada experiencia en el cargo al haberlo ostentado con gran solvencia desde 2008 hasta 2015.

Cuando uno repasa el índice de los números publicados a lo largo del tiempo -que van desde el 1 al 24 (1996-2019)- magníficamente elaborado por Ángel Casado, Manuel López Forjas y Sara Jácome González, rápidamente comprueba cómo el nivel de compromiso con la Revista ha ido paulatinamente creciendo, aglutinando progresivamente a un mayor número de estudiosos y expertos involucrados con nuestro proyecto editorial. De hecho, los textos publicados a lo largo de estos 25 años reflejan una actitud exigente y rigurosa en términos científicos al tiempo que abierta, tolerante e interdisciplinar con la que siempre se ha pretendido contagiar el interés por la historia de nuestro pensamiento filosófico español e iberoamericano.

Esta Revista tuvo el honor de poder contar desde el principio con el apoyo de la prestigiosa editorial Fondo de Cultura Económica que con su buen hacer, profesionalidad y larga experiencia ha posibilitado que nuestra publicación sea un referente ineludible para los expertos, estudiosos y público no necesariamente especializado en el ámbito del pensamiento filosófico, distribuyendo ejemplares perfectamente editados por todo el mundo.

También un alto grado de compromiso, lealtad institucional y apoyo incondicional con la Revista han demostrado y demuestran las tres Universidades españolas, a saber, la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad Complutense de Madrid y la ocho veces centenaria Universidad de Salamanca. Buena prueba de ello es que en este número 25 se recojan los testimonios personales del Rector de la Universidad Autónoma de Madrid, Rafael Garesse Alarcón, del Rector de la Universidad de Salamanca, Ricardo Rivero Ortega, y del Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Juan Antonio Valor Yébenes, quienes dejan explícitas las razones del apoyo institucional prestado a la Revista hasta la fecha así como el compromiso de seguir haciéndolo a través de todos los medios materiales y humanos a su alcance. Nos honra que estas tres universidades con una larga tradición en los estudios del pensamiento español e iberoamericano estén convencidas de que seguir apoyando este órgano de expresión es imprescindible en el siglo XXI, puesto que nos permite entendernos mejor a nosotros mismos, no solo como seres humanos sino como comunidades de vida, pero además porque como herramienta puede ayudar a resolver problemas y cuestiones actuales que demandan necesariamente el estudio profundo, la reflexión crítica, el quehacer y el diálogo filosófico.

Solo hace dos años la Asociación de Hispanismo Filosófico celebraba en septiembre de 2018 en la Casa de América de Madrid sus primeros treinta años de vida, al haber sido fundada el 23 de septiembre de 1988 en el ya desaparecido Instituto Fe y Secularidad de Madrid. Sin embargo, no podemos olvidar que la presentación pública de la Asociación tuvo lugar en Salamanca el 28 de septiembre de 1988, en

el marco del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Seminario que desde 1978 gracias al apoyo de la Universidad de Salamanca contó con el Profesor Antonio Heredia Soriano como principal impulsor y que actualmente dirige el Profesor Roberto Albares Albares, miembro del Consejo de Redacción. Es por ello que nos honra a todos que el Profesor Antonio Heredia Soriano aceptara la invitación a participar en este número 25 como primer autor, por tratarse de uno de los socios fundadores de la Asociación de Hispanismo Filosófico y además ser Socio de Honor desde abril de 2019. Su contribución, titulada “El hispanismo filosófico y las tablas aritméticas”, es el discurso, en parte revisado, que tenía que haber defendido en la clausura de las XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico (Sevilla, 5 de abril de 2019) y que por un problema sobrevenido no pudo presentar. Ello explica que, como podrá comprobar el lector, su estilo responda más al de una conferencia. Al Consejo de Redacción de la Revista le pareció sumamente acertado publicar el texto en este número 25 en aras de que pudiera ser conocido y difundido su valioso contenido que, por otra parte, además enmarca a la perfección este volumen tan singular, precisamente, por la valía intelectual de quien escribe. La decisión unánime fue adoptada en reconocimiento a su condición de socio fundador de esta Asociación, Vicepresidente de la primera Junta Directiva de la AHF, así como a su intensa y fructífera labor en el ámbito del pensamiento español e iberoamericano, como ya se ha dicho más arriba, al haber sido el principal promotor desde 1978 de los Seminarios de Historia de la Filosofía Española, celebrados de forma ininterrumpida cada dos años en la Universidad de Salamanca, la institución más importante del siglo XX dedicada al estudio de la filosofía española e iberoamericana.

En el año 2020 podemos constatar que aunque los tiempos han cambiado y los grandes avances tecnológicos invitan a que todas las revistas científicas apuesten por los contenidos en formato y difusión digital, sin embargo, hay que reconocer que los presupuestos intelectuales que sirvieron de fundamento a la AHF y que quedaron ya expresados en el editorial del primer Boletín han permanecido intactos a lo largo de los años. En definitiva, seguimos apostando por las tareas de indagación y esclarecimiento de los problemas que atañen a nuestra conciencia intelectual española e iberoamericana.

No es casual que el segundo artículo de este número 25 se titule “Aportaciones de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español”, contribución que corre a cargo de Marta Nogueroles Jové, Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid. Este nutrido texto nos revela las aportaciones más importantes a la historia del pensamiento español de otro de los padres fundadores de la Asociación de Hispanismo Filosófico y Socio de Honor, José Luis Abellán. La autora invita al lector a rendir homenaje al Profesor Abellán por haber dedicado toda su vida en cuerpo y alma a esta disciplina. Tras hacer un breve repaso por su biografía intelectual, pone de relieve los acontecimientos que más influyeron en el devenir de su obra. En aras de situar al autor en su contexto histórico y cultural, Nogueroles profundiza en la *Generación del 56*, considerándola como el primer movimiento de oposición juvenil al régimen franquista. Asimismo analiza las más relevantes aportaciones de Abellán como son su descubrimiento del exilio filosófico, la recuperación de Ortega y Gasset, el erasmismo o la reivindicación del pensamiento español.



Nuestra Revista es cierto que quiere “filosofar en castellano” pero también en lengua portuguesa porque entendemos que formamos parte de un patrimonio cultural común. En este número Edson Ferreira da Costa, Profesor de la Universidade Federal do Maranhão –UFMA- (Brasil), se ocupa en su contribución, redactada en su lengua materna, de la dimensión biográfica de la vida humana en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Para el autor la vida como biografía supera una visión ontológica del ser en la que el individuo asume la autoría de su existencia a través del ejercicio de la libertad de elaborar su propia historia vital. Según explica Ferreira, la dimensión histórica en la teoría de la vida biográfica es la clave para comprender la vida individual porque ésta constituye un evento personal e intransferible.

La estrecha relación de nuestra Revista con el desarrollo de la filosofía en Iberoamérica se pone de manifiesto también en este número 25, a través de la contribución de Jorge Polo Blanco de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador) que titula “Deshispanización, nordomanía y giro decolonial. Encrucijadas pretéritas y contemporáneas de Hispanoamérica”. En ella se centra en el objetivo de esclarecer algunas derivas políticas de larga duración en las que se halla inmersa la región latinoamericana. El autor comienza examinando las perspectivas críticas abiertas por el “giro decolonial” y por los múltiples estudios vinculados a la “colonialidad”, pero al mismo tiempo se adentra en la problemática vigencia de una concepción que defendía sobre todo en el siglo XIX la hipótesis de que la emancipación completa y el verdadero progreso tendrían lugar a través de un intenso proceso de deslatinización o, más específicamente, de deshispanización.

María Lida Mollo de la Universidad de Calabria (Italia) se adentra en su artículo en el lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol. La pretensión de la autora es la elaboración de un glosario de la ontología de Nicol en una confrontación estrecha con algunos diálogos platónicos empezando por el análisis de “logos”, “basis”, “physis” aunque compara también el uso heideggeriano de “thigein” con el nicoliano de “lambánein”. Asimismo, el ensayo expone el análisis contrastivo que Nicol realiza de las traducciones de algunos fragmentos de Heráclito, centrándose en “dialéctica”, “cosmos”, “mundo” y “comunidad”. A juicio de la autora, la fundamentación del saber queda articulada en los términos de “doxa” y “episteme” mientras que la estratificación de la experiencia descansa en los de “apophansis”, “apodeixis”, “poiesis”. Finalmente, saca a la luz las relaciones semánticas entre “schema”, “eidos” y “morphé”.

Este número 25 también ha considerado oportuno recoger un brillante artículo de Manuel Artime Omil (Centro Asociado de la UNED, Pontevedra), dedicado a uno de los pensadores filosóficos más importantes del pensamiento español del siglo XX: José Luis L. Aranguren. El artículo se titula “Aranguren en contexto. Un retrato del tardofranquismo a través de la contestación” y constituye un estudio realizado en el seno del proyecto de investigación “El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria”. El texto propone reconsiderar la figura de Aranguren, no sólo como líder carismático, sino como impulsor de un patrón filosófico alternativo al oficial. Se contextualiza su trabajo en discusión con el pensamiento nacional-católico y la defensa de un modelo de filosofía ligada a la circunstancia siguiendo la tradición orteguiana. Según el autor, del enfoque de Aranguren resulta una cuidada reconstrucción de la cultura tecnócrata, que nos acerca a los debates

intelectuales del tardofranquismo y a la impronta tanto política como moral de la contestación juvenil hasta la llegada de la democracia en España.

Santiago Arroyo Serrano, miembro colaborador del grupo de investigación reconocido de Hispanismo Filosófico de la Universidad de Salamanca, contribuye en este volumen con un artículo titulado “María Zambrano, epistolario sobre su proyecto filosófico: nueve cartas inéditas con Alain Guy”, que se inscribe en el marco de un proyecto de investigación titulado “Epistolarios inéditos en la cultura española desde 1936”. En esta contribución se publican nueve cartas inéditas entre la filósofa española María Zambrano y el filósofo hispanista francés Alain Guy. A partir de esta correspondencia se demuestra la relación de amistad e intelectual que unió a ambos pensadores con motivo de la publicación del primer libro de Alain Guy sobre filosofía española, el cual constituye el primer estudio doctrinal sobre la vida, obra y pensamiento de María Zambrano. Junto con ello, el autor valora la importancia y el contenido de estas cartas inéditas.

Este volumen también se nutre de dos notas. Carlos Segade Alonso, Profesor de la Universidad a Distancia de Madrid, explica en su contribución “Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías” cómo tras la experiencia del siglo XX y su interpretación desde la razón vital, el concepto de exilio ha sufrido una evolución semántica y axiológica hasta transformarse en un filosofema, especialmente a partir de convertirse en objeto de estudio de filósofos como José Gaos o María Zambrano. Según Segade, la filosofía contemporánea, ejemplificada aquí por la ética de Eugenio Trías, asegura la pervivencia del concepto de exilio en el acervo filosófico español y abre nuevas vías para su interpretación al elevarse a categoría metafísica y antropológica, sin renunciar a la herencia de los pensadores exiliados.

Leopoldo José Prieto López de la Universidad Francisco de Vitoria se ocupa en su nota de profundizar en el tratamiento de la filosofía en las Constituciones de la Universidad de Alcalá de Henares. Este texto se enmarca en el proyecto de investigación “Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón” del que el autor es el primer investigador principal. Concretamente, en su trabajo el autor expone y analiza las indicaciones de las *Constituciones* de la Universidad de Alcalá sobre la filosofía que se debía impartir en dicha Universidad, observando las siguientes líneas fundamentales: la clásica subordinación a la teología, la filosofía entendida como ciencia propedéutica; un énfasis desmedido en la lógica, desdoblada ahora (como se hacía en París) en dialéctica y lógica propiamente dicha; una nueva valoración de las ciencias naturales y en especial de las matemáticas; por último, una consideración de la teología como saber eminentemente práctico y positivo, según el espíritu de la teología humanista del Renacimiento y del erasmismo.

Es innegable que a lo largo de estos veinticinco años, desgraciadamente hemos perdido el contacto físico con grandes figuras del pensamiento español e iberoamericano, pero nos reconforta a todos saber que ha quedado su obra, su legado intelectual, lo que nos permite seguir dialogando con todos ellos y mantenerlos vivos con el recuerdo lo que, como bien sabe el lector de esta Revista, siempre hemos hecho a través de las ricas y emotivas notas in memoriam. Desde aquí me gustaría rendir un sentido homenaje póstumo a todos los que a lo largo de estos veinticinco años de

Revista lamentablemente nos han dejado; entre otras personas muy queridas, el que fuera presidente de la AHF y director de la Revista (1998-2002), Antonio Jiménez, quien tanto hizo por nuestra asociación o hispanistas, socios de honor, como Alain Guy o el recientemente desaparecido, en plena crisis del Coronavirus, Miguel Cruz Hernández. Lamentablemente, siempre hay y habrá notas in memoriam porque la vida sigue y nuestro tiempo en este mundo es limitado. Lo importante es que a través de ellas se prosiga el diálogo, interactuando con todos ellos a partir del importante legado intelectual que han dejado tras de sí.

Ambrosio Velasco Gómez, Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, recuerda la figura de Miguel León Portilla (1926-2019), poniendo el acento en su perspectiva filosófica de la que se sirvió para defender a los indios. El trabajo se encuadra dentro del proyecto “Filosofía política de las ciencias en sociedades multiculturales”. Como recuerda Velasco, Miguel León Portilla realizó una extraordinaria obra de investigación histórica, filológica, antropológica y filosófica para rescatar, traducir, editar, interpretar, enseñar y difundir la riqueza del pensamiento literario, social, religioso, político y filosófico de los indios de México. En el ámbito filosófico, Portilla sostiene una posición epistémica, ética, y política propia del humanismo de Vitoria, Soto, Alonso de la Veracruz, Las Casas y otros críticos de la guerra de conquista que se oponían al prejuicio imperialista de la irracionalidad y barbarie de los indios, a su incapacidad para gobernarse a sí mismos y vivir conforme a la justicia.

Antonio Heredia Soriano dedica una brillante y sentida nota in memoriam a su querido maestro y amigo Miguel Cruz Hernández (1920-2020), quien recibió el grado de socio de honor de la AHF el 5 de abril de 2019 en la Universidad de Sevilla –en el mismo acto que él y junto a Juan Fernando Ortega Muñoz-, en reconocimiento a su labor como filósofo, excelso arabista y a su fructífera labor en el campo del pensamiento español e iberoamericano. Permanecerá siempre en mi memoria la tarde que pasé en su casa madrileña justo un año antes de su fallecimiento junto a su esposa e hija, con motivo de la entrega del certificado que acreditaba su reconocimiento como socio de honor de la AHF. Como con acierto precisa Antonio Heredia, “un siglo de vida dedicado al magisterio, a la filosofía, a la historia de la cultura y pensamiento islámico –su vertiente más conocida– y a la función pública en cargos políticos”.

Ernesto Baltar de la Universidad Rey Juan Carlos recuerda la figura de José Jiménez Lozano (1930-2020), destacando no solo su importante faceta literaria sino su labor filosófica e intelectual, considerada de gran valía e interés, y de la que dejó constancia a través de numerosos artículos, ensayos y obra narrativa.

Miguel Ángel Rivero Gómez de la Universidad de Sevilla recuerda a su “guía intelectual”, amiga, maestra, Iris M. Zavala (1936-2020), lamentablemente desaparecida por la pandemia COVID-19, a la que califica de intelectual insobornable. A lo largo de su amplia trayectoria académica, esta pensadora puertorriqueña consiguió conformar una obra colosal, tanto en su dimensión crítica como creativa, convirtiéndose en una de las intelectuales de mayor relieve de nuestro tiempo, a imagen de su maestro Unamuno. Aunque por su perfil académico podemos situarla entre la filología y la filosofía, Rivero insiste en que resulta más acertado considerar a la pensadora como crítica y teórica de la cultura.

Alcira Beatriz Bonilla Llanes, Profesora de la Universidad de Buenos Aires, pone de relieve la figura de Juan Carlos E. Scannone (1931-2019), Maestro del pensamiento filosófico “nuestroamericano”. A modo de homenaje póstumo, la autora rescata su perfil filosófico reflejado en libros, artículos y en su intenso magisterio, por ser menos conocido que sus estudios teológicos o sus contribuciones a la doctrina social de la Iglesia Católica. Bonilla desgrana su pensamiento a través de tres factores o componentes: el filosófico-teológico, el espiritual-apostólico y el latinoamericano y social.

Juan Antonio Delgado de la Rosa, filósofo e historiador, escribe sobre el poeta, sacerdote, teólogo, escritor, traductor, escultor y político nicaragüense Ernesto Cardenal (1925-2020). En todo caso, el autor se centra en resaltar su valía como claro exponente de la teología de la liberación latinoamericana y de la cristianización del marxismo. Se destaca su labor crítica de reconstrucción social, política, cultural para desenmascarar las ideologizaciones dominantes en el pensamiento de cada momento histórico dentro de una permanente búsqueda de la verdad. Como precisa Delgado, Ernesto Cardenal trabajó por la justicia social universal y universalizable y la utopía de encontrar un mundo más habitable. Asimismo destaca su narrativa poética, enclavada en el amor, en la naturaleza, en el pueblo, en la revolución, en el compromiso social. Podemos afirmar que efectivamente Ernesto Cardenal era un personaje poliédrico con mil posibilidades, pero sobre todo hombre-poeta que deja una huella imborrable.

José María Zamora Calvo de la Universidad Autónoma de Madrid dedica su nota in memoriam a la figura de Pierre Aubenque (1929-2020), al que califica como “el profesor prudente”. Durante su etapa como director del Centro León Robin durante más de dos décadas consiguió convertir esta institución en una escuela de investigación de referencia en la filosofía antigua, tanto en el ámbito francés como en el resto de Europa y del mundo, cuya influencia continúa proyectándose en la actualidad. Sus dos obras maestras junto al gran número de artículos y capítulos de libro dedicados a los estudios de filosofía antigua, no conciernen solo a la historia de la filosofía, sino al fecundo diálogo filosófico con los griegos. El admirable conocimiento que Aubenque poseía de los filósofos antiguos, pero también de Kant, de Hegel o de Heidegger, han labrado y consolidado su gran reputación internacional. Como explica Zamora, en el ámbito de la filosofía antigua en nuestra lengua, tanto en España como en Latinoamérica, el Profesor Aubenque nos ha acompañado en las lecturas de los textos. La gran admiración al quehacer de este hombre prudente, retomando siempre un diálogo entre los textos de los filósofos antiguos, sus escritos y nosotros, seguirán creciendo en este siglo XXI.

Por último, José Solana Dueso de la Universidad de Zaragoza escribe sobre Bernardo Bayona Aznar (1952-2019), recordando el conjunto de su obra filosófica aunque antes se refiere a algunos datos biográficos de interés. Es cierto que la ubicación de Bernardo Bayona en la filosofía política medieval pudo tener algo de casual, sin embargo, como Solana indica, su opción por la tradición aristotélica es lo que cabe esperar de quien ejerció como político “no con meros fines funcionariales o pragmáticos, sino desde la perspectiva de las convicciones y los valores de progreso, singularmente la defensa de la democracia y la búsqueda de la igualdad”.

Fieles al reglamento de nuestra Revista, junto a las secciones que recogen artículos, notas y notas in memoriam, también cobra gran importancia en este número el espacio

en el que se reseñan obras relevantes publicadas recientemente o las secciones en las que se informa de las tesis doctorales defendidas así como se da cuenta de eventos académicos organizados por instituciones o foros de reconocido prestigio. Es así que el lector encontrará en este número abundante información sobre los avances científicos y actividades realizadas en este campo del conocimiento en aras de mantenernos al día, actualizados, sin duda, sirviendo de estímulo intelectual.

Estoy convencida de que nuestra Revista no solo ha contribuido y contribuye a seguir transmitiendo al mundo entero la extraordinaria labor investigadora que se realiza en este campo de estudio sino que también nos ha ayudado a esculpir nuestra personalidad moral afianzándonos en los valores del respeto, admiración y amor a nuestra cultura hispana e iberoamericana. Después de haber cumplido veinticinco años de vida como Revista podemos afirmar con rotundidad que la familia intelectual de la Asociación de Hispanismo Filosófico sigue creciendo gracias al impulso de sus socios, de la editorial Fondo de Cultura Económica, de las tres universidades (UAM, UCM y USAL) junto a diversas entidades colaboradoras que la apoyan, pero por encima de todo gracias al lector, quien esperamos se recree y transforme -que diría Unamuno- pero además sueñe con la lectura de las páginas que siguen. Nuestra Revista siempre ha querido ser una casa con numerosas ventanas, representadas por las diferentes secciones, para que el lector las abra cuando desee como espacios abiertos al tiempo desde los que poder mirar y reflexionar sobre el pasado, haciéndolo presente, e imaginar el futuro sin asumirlo acríticamente.

**CRISTINA HERMIDA DEL LLANO**  
Múnich, 9 de junio de 2020

**D<sup>a</sup> Cristina Hermida del Llano**  
Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico  
Prof<sup>a</sup> Titular de Filosofía de Derecho  
Jean Monnet Chair  
Universidad Rey Juan Carlos

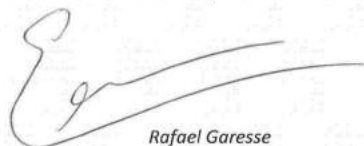
Madrid, 2 de marzo de 2020

Estimada Presidenta:

Es una gran satisfacción poder participar en el número de la "Revista Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Filosófico" que conmemora en este año su vigésimo quinto aniversario. Agradezco la invitación de la Asociación de Hispanismo Filosófico para estar presente en un número tan especial y emotivo ya que me permite poner en valor el compromiso de la Universidad Autónoma de Madrid desde los inicios de la andadura de la revista y felicitar a todas las personas que han hecho posible gracias a su entrega y su generosidad la colaboración y la consecución de los proyectos que se han venido realizando. Quiero agradecer de modo muy especial a José Luis Mora García, profesor del área de Pensamiento Filosófico Español, de la Facultad de Filosofía y Letras, no solo por el impulso inicial de este proyecto sino por la calidad y calidez de su trabajo, su perseverancia y su pasión por dar a conocer a nuestros filósofos y la tradición del pensamiento español e iberoamericano, sin duda en Europa y de manera relevante del otro lado del Atlántico. En la actualidad todo este legado continúa bajo la coordinación de Juana Sánchez-Gey Venegas de nuestra universidad. Y agradezco, igualmente, al Servicio de Publicaciones de la UAM su trabajo profesional y la acogida del proyecto desde sus inicios.

La revista AHF es un ejemplo de calidad científica en permanente actualización. Cuenta con el reconocimiento de los actuales sellos relativos a las publicaciones periódicas y convoca en cada número publicado a un gran número de investigadoras e investigadores que se han sumado al reto de mostrar la vitalidad del pensamiento filosófico español y hacer aportaciones significativas al conocimiento en este ámbito. Felicito, por ello, a la Asociación por el rigor de su trayectoria, a todos los asociados por haber permanecido en el tiempo con la misma ilusión y pasión de los primeros años. Deseamos, en este momento de madurez de la revista, que prosiga en sus objetivos con el mismo éxito que lo ha hecho hasta ahora y que siga fortaleciendo el alcance científico que tiene a escala nacional e internacional.

Con esta grata ocasión y con mis mejores deseos para el futuro, envío esta carta de felicitación para agradecer y reconocer todo el trabajo realizado por el actual Equipo Directivo y todas las personas asociadas que se han sumado a este gran proyecto de profundizar en el conocimiento filosófico y en la difusión del pensamiento como una de nuestras señas de identidad y de las aportaciones al pensamiento universal.



Rafael Garesse





D.<sup>a</sup> Cristina Hermida del Llano  
Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico  
Prof.<sup>a</sup> Titular de Filosofía del Derecho  
Jean Monnet Chair  
Universidad Rey Juan Carlos

Salamanca, 14 de febrero de 2020

Estimada Presidenta:

Agradezco la amable invitación de la Asociación de Hispanismo Filosófico que me permite participar en este número de la revista felicitando tanto al actual equipo directivo de la asociación como al de la Revista y a todas las personas que sostienen la asociación y a las entidades que con ella colaboran y han conseguido alcanzar este feliz vigésimo quinto aniversario. En la gestión y organización actual del conocimiento y los saberes es fundamental el trabajo que cristaliza en las revistas especializadas y de investigación que, como la «Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano», consiguen además crear una comunidad de estudio, investigación y profundización en obras, problemas y temas que preocupan más allá del estricto ámbito filosófico. No olvido, por otra parte, que la calidad de la publicación ha conseguido también situarla en los mejores puestos de las insoslayables clasificaciones a que nos obliga la organización actual de la producción intelectual. Es un orgullo contribuir tanto económicamente e institucionalmente como a través del profesorado de la Facultad de Filosofía vinculado a la edición en esta Revista que ocupa un lugar ya indiscutible en la visibilización del trabajo filosófico español e iberoamericano.

La Universidad de Salamanca, que atesora el legado del hispanista filósofo Alain Guy, ha estado, está y estará unida al devenir de la Filosofía y a todos los esfuerzos que sean necesarios para que ocupe el lugar académico y social que su importancia merece

en todos los ámbitos. Consciente de que no hay disciplina artística, científica, jurídica, histórica, literaria o política que pueda prescindir de una sólida fundamentación filosófica y de que la universidad debe contribuir al mejor conocimiento del ser humano, de su vida armoniosa y pacífica en sociedad y de la interpretación y comprensión de documentos escritos, hechos e ideas que constituyen el mundo de la vida, solo puedo felicitar a la Asociación de Hispanismo Filosófico que tanto y tan bien contribuye a esos objetivos con todas sus actividades y con la publicación de esta Revista. La Universidad de Salamanca ha sido *alma mater* de miles de filósofos y filósofos que, provenientes de todo el mundo, han engrandecido la reflexión filosófica en general y el hispanismo filosófico en particular. La Asociación de Hispanismo Filosófico, tan querida para el profesorado pasado y presente de la Facultad de Filosofía de nuestra universidad, tan próxima en objetivos y realizaciones al Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana que impulsó el Profesor Antonio Heredia Soriano y que dirige en la actualidad el Profesor Roberto Albares Albares, sabe que cuenta y podrá contar en el futuro con el apoyo de la ocho veces centenaria Universidad salmantina y de su actual equipo rectoral. Desde esa larga edad alcanzada por nuestra universidad es posible valorar mejor el esfuerzo que cuesta sostener en el tiempo cualquier proyecto complejo como es el que ahora cumple sus primeros veinticinco años. Deseo larga vida a esta asociación que es una realidad filosófica tan importante para toda la comunidad que dialoga, escribe, habla, lee y piensa en español. Larga vida que, sin duda, estará llena de éxitos y será beneficiosa tanto para la propia asociación como para toda la invisible asamblea de lectoras y lectores de su magnífica revista.

Con afecto y agradecimiento, envío esta carta de felicitación y un abrazo cordial para el Equipo Directivo y el resto de personas asociadas.





FACULTAD DE FILOSOFÍA  
DECANATO

Madrid, a 5 de Marzo de 2020

Estimada Cristina Hermida del Llano, Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico:

Me pongo en contacto contigo para felicitarte por el recorrido de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* en sus 25 años de andadura. Como sabes, en nuestra Facultad hay una larga tradición de estudios sobre Pensamiento Iberoamericano, centralizados en el actual Departamento de Filosofía y Sociedad dirigido por el Prof. José Luis Villacañas. Es una tradición que queremos continuar y consolidar, especialmente ahora que crece el interés por la Historia del Pensamiento Iberoamericano en el ámbito académico y cultural de los países iberoamericanos y de EEUU. Además, quiero poner de manifiesto la especial relación de nuestra Facultad con el desarrollo de la filosofía en Iberoamérica, dado que hasta allí se desplazó lo mejor de nuestra tradición y de nuestra identidad académica a través de los estudiantes y los profesores exiliados. Identidad que se ha desplegado y enriquecido dentro y fuera de nuestro país y que queremos estudiar y promover, porque estamos convencidos de que ofrece una posición privilegiada para entender el mundo que nos rodea y arrojar luz sobre muchas de las cuestiones que nos preocupan. Nuestro deseo, en fin, es que el pensamiento español e iberoamericano se cultive y se difunda, ahora que se dan las condiciones para que ocupe el lugar que le corresponde en el ámbito internacional.

Por ello, quiero manifestarte el compromiso de la Facultad que represento con el trabajo de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y el apoyo a la Revista a través de los medios materiales y humanos que sean necesarios para impulsarla como órgano de expresión del pensamiento español e iberoamericano.

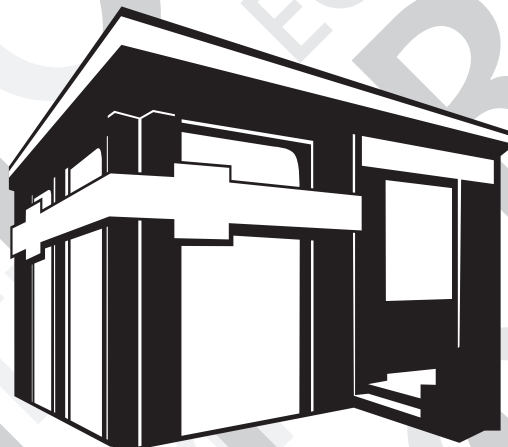
Recibe un afectuoso saludo.

Juan Antonio Valor Yébenes  
Decano

# Librerías de FCE España

Las librerías del Fondo de Cultura Económica de España están especializadas en autores, temas y editores latinoamericanos.

Todos los libros de los fondos editoriales latinoamericanos que el Fondo de Cultura Económica distribuye en España y Europa están disponibles para su venta al público en nuestras librerías.



## **Librería Juan Rulfo**

Fondo de Cultura Económica de España  
Calle de Fernando el Católico, 86. Madrid  
[libreria.juanrulfo@fondodeculturaeconomica.es](mailto:libreria.juanrulfo@fondodeculturaeconomica.es)  
Tel. 915432904 Fax 915498652  
[www.libreriajuanrulfo.com](http://www.libreriajuanrulfo.com)



## **Librería Mexicana Martín Luis Guzmán**

Fondo de Cultura Económica de España  
Casa de México en España  
Calle de Alberto Aguilera, 20. Madrid  
[libreria.mlguzman@fondodeculturaeconomica.es](mailto:libreria.mlguzman@fondodeculturaeconomica.es)  
Tel. 915157115

## **Venta en línea**

[www.libreriajuanrulfo.com](http://www.libreriajuanrulfo.com)

[www.libreriamartinluisguzman.com](http://www.libreriamartinluisguzman.com)

# El hispanismo filosófico y las tablas aritméticas<sup>1</sup>

## *Spanish thought and the arithmetic tables*

ANTONIO HEREDIA SORIANO

*Universidad de Salamanca*

*heredia@usal.es*

**Resumen:** La expresión “hispanismo filosófico” ha generado controversia desde que se puso en circulación no hace muchos años. Eso ha dado por resultado que hoy tengamos una idea más completa de lo que puede significar para unos y para otros, para contradictores, tibios y defensores de lo que en el fondo dice esa expresión. Con la intención de clarificar su significado se han redactado las líneas que siguen. Se ha hecho desde una actitud defensora y con el deseo de que siga la bola; esto es, de que no pare en la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) la reflexión serena y crítica sobre una realidad histórica que pide revisión del pasado y un lugar en el futuro.

**Palabras clave:** filosofía, Asociación de Hispanismo Filosófico, historia de la filosofía, hispanismo, hispanista, interculturalidad.

**Abstract:** The term “hispanismo filosófico” has generated controversy since it was introduced in the not too distant past. Today we have a more complete idea of what it might mean for its detractors, the undecided, and its defenders. Here I rise in its defense and seek to clarify its meaning, so as to ensure that it will continue to play a role, as we in the Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) continue to serenely and critically reflect on a historical reality that requires a revisiting of the past, but also find that this historical reality deserves a future.

**Keywords:** Philosophy, Asociación de Hispanismo Filosófico, History of Philosophy, Spanish Thought, Spanish Scholarship, Interculturality.

La Asociación de Hispanismo Filosófico congrega a profesores e investigadores interesados en la filosofía de España e Iberoamérica, y algunos siguen también con interés la recepción que de tal filosofía se ha hecho y se hace más allá de nuestras fronteras. Conocer su proyección en otras áreas geo-políticas y culturales responde al deseo de saber si y cómo es conocida, estudiada, valorada, asimilada, asumida o criticada fuera de su ámbito originario. Ese interés se explica también por el “giro” que se ha producido en la concepción de la historia de la filosofía. Hoy sabemos que debe explicar *no sólo* lo común y universal abstracto, la línea sintética,

<sup>1</sup> El texto, algo revisado, iba a ser presentado en la clausura de las XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico (Sevilla, 5 de abril de 2019), pero por problema sobrevenido no pudo llegar a tiempo. Se publica ahora gracias a la amabilidad de su Consejo rector. Mi sincero agradecimiento.



directriz y dominante de los sistemas; en una palabra, la idea simplificada y genérica del curso filosófico. Sin renunciar a eso, la historia de la filosofía baja hoy a la calle; se interesa también por los modos concretos de producción, asimilación, adaptación, discusión, difusión y recepción que el saber filosófico ha tenido y tiene a lo largo y ancho del tiempo.

Como una derivación del susodicho “giro”, los historiadores han asumido la idea de que una filosofía no debe ser estudiada o tenida en cuenta *únicamente* por su importancia intrínseca o técnica, o por la influencia que haya podido ejercer. Han comenzado a ocuparse de ella también por su aptitud para explicar o comprender su contexto, el pueblo o grupo humano del que procede. En este sentido la consecuencia va de suyo: todas, independientemente de su calidad, son de inevitable encuentro con el investigador abierto a la realidad viva y concreta. Sin renunciar al uso de la razón histórica que permita desentrañar la dirección y sentido a que apuntan los grandes sistemas de pensamiento, la práctica historiográfica parece estar en vías de superar el prejuicio racionalista, creador en el pasado de magníficos monumentos, pero vacíos en general de verdadera historia por la ausencia en ellos de vida personal y social.

No es pues la mera curiosidad o tonta vanidad lo que nos ha movido y nos mueve a conocer la proyección exterior de la filosofía española e iberoamericana; es el deseo de ver si se logra alcanzar mediante esa real comunicación *extra domum*, la base sociocultural e historiográfica de lo que genéricamente se ha dado en llamar precisamente entre nosotros *hispanismo filosófico*. No seamos negativos: confesemos sin miedo ni complejos ahogaderos que pertenecemos a una Asociación de historiadores-filósofos de muy vario origen mental, lingüístico y geográfico que se esfuerza por crear un *tertium quid* en la historia de la historia de la filosofía, una especialidad, una nueva plataforma de investigación con específico objeto de trabajo. Sin bajar de punto la atención que por sí y separado merecen la filosofía española e iberoamericana, reconocamos que el espíritu de nuestra Asociación tiende desde su fundación a ir más allá, a constituir y explorar un universal concreto filosófico de peculiares características, que no otra cosa es en el fondo, según creo, el *hispanismo filosófico*.

Dejando a un lado los meritorios esfuerzos individuales e institucionales llevados a cabo en el pasado más o menos reciente, a su alumbramiento actual ha colaborado en su tiempo el Seminario de Salamanca (1978) y colabora hoy desde su acta de nacimiento la Asociación de Hispanismo Filosófico (1988). Para saber qué clase de práctica histórico-filosófica se está tratando de dar a luz entre nosotros, nada mejor que ir directamente a lo que uno y otra han dejado escrito en sus publicaciones, en sus actas y en la revista. Se verá que nada tiene que ver con provincianismos o nacionalismos; se verá que su punta de flecha se orienta a lo transnacional y cosmopolita; que enfila lo universal concreto cimentado en una inmensa base material formada por la historia de la filosofía española e iberoamericana y por todos aquellos que dentro o fuera del mundo hispánico la reciben y la estudian. ¿No tendrá esto algo que ver con el tema general de las Jornadas de Sevilla *Relatos del cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico*?

Creo que sí. Pero no podemos ni debemos silenciar que la expresión *hispanismo filosófico* no es aceptada por todos. Dentro de nuestra misma Asociación ha encontra-

do dificultades. Lo problemático para algunos no cae tanto sobre el segundo término cuanto sobre el primero: la alergia la produce sobre todo el término «hispanismo». Tal vez por no herir susceptibilidades de grupos y personas críticos o claramente adversos a la herencia hispana, o simplemente por no ser contado entre quienes ellos llaman conservadores y tradicionalistas, hay algunos que prefieren ocultarlo o rechazarlo. Pero dejando a un lado la sospecha de intenciones, lo suyo es suponer que quienes renuncian al término lo hacen para que la verdad histórica sea más y mejor comprendida. Lo doy por sentado, pero permítaseme opinar que tal vez los detractores parten de una precomprensión socio-política de la cosa, que más que aclarar oscurece y distorsiona el horizonte. Comprendo que no es fácil desprenderse de anteojeras. Todos las tenemos, pero habrá que ver el rendimiento –en nuestro caso histórico-filosófico– de unas y otras. Sería interesante, y aun necesario, que quienes rechazan el término sistematizaran sus motivos para poder asumir la argumentación y calibrarla en su justo valor. Pero mientras no tengamos ese *corpus* discursivo y racional de oposición nominal asentado en genuino campo histórico-filosófico, que es el nuestro, permítaseme asumir la defensa de esa expresión en toda su integridad.

Por razones obvias de espacio y tiempo, lo haré de forma esquemática, señalando las líneas maestras de una especialidad histórico-filosófica todavía en estado constituyente. Lo que intento en esta conferencia “fallida” de clausura es abrir un espacio de diálogo y reflexión colectiva sobre una actividad y materia que nos concierne como interesados en la filosofía española, portuguesa e iberoamericana, y desde luego como miembros de una Asociación de más de treinta años de vida que a tenor de sus Estatutos parece desear ir más allá de las filosofías nacionales. No basta con trabajar la historia filosófica de nuestro mundo interior, lo que siempre será necesario. Como Asociación deberíamos aclararnos sobre su finalidad y, como filósofos buscar el fundamento científico por así decir de nuestro quehacer por Estatuto porque en el acto fundacional, la inclusión de la expresión *hispanismo filosófico* –única que aparece en nuestra ley de leyes particular–, me parece que fue más por intuición sentida que pensada. A intentar profundizar en su significación van dirigidos los breves apuntes que siguen.

\*\*\*

Digamos en primer lugar que el significado del término *hispanismo* ha ido evolucionando con los años. Acuñado entre los siglos XVIII y XIX, tuvo al principio un sentido peyorativo: comenzó siendo una exageración idiomática en la lengua española, o la presencia en el cuerpo de otro idioma de un término español; fue usado también como sinónimo de amor fanático por las cosas antiguas de España: en este sentido Menéndez Pelayo lo comparó incluso con términos de sabor heterodoxo como «regalismo» y «galicanismo», y por tanto rechazable. Sin embargo, en el primer tercio del siglo XX adquiere ya el sentido que se ha mantenido hasta hoy: el estudio de la cultura española, denominándose *hispanista* al estudioso que, sin pertenecer al mundo hispánico, centraba su interés en la lengua y literatura, la historia, el orientalismo, el derecho o la mística de ese mundo.

Con el paso del tiempo el término ha ido ensanchando su significado. De ser una ocupación centrada en el estudio de la cultura española en castellano, el hispanismo

ha ido prestando cada vez más atención a las otras lenguas peninsulares y a la historia y literatura iberoamericanas. En el último tercio del siglo XX no pocos hispanistas se han interesado además por el pensamiento y la filosofía, tema generalmente olvidado o apenas tratado en épocas pasadas. El mismo término *hispanista* se usa hoy también para designar no sólo al estudioso extranjero que se ocupa de la historia y cultura española e iberoamericana, sino a los españoles dedicados a ello.

Hoy el hispanismo, ampliada su noción primera, goza de buena salud. Uno de los síntomas viene dado por la cantidad y calidad de asociaciones nacionales e internacionales consagradas al estudio del mundo hispánico e ibero-americano<sup>2</sup>. La mera enumeración muestra que a corto plazo está garantizada su existencia; y no sólo eso, sino que gracias a la calidad de sus trabajos y al intenso contacto de los hispanistas de todo el mundo entre sí, el hispanismo se presenta hoy en día como un vigoroso factor de animación y progreso cultural.

Centrándonos en el hispanismo *filosófico*, varias son las condiciones que a mi parecer están posibilitando su consolidación. Entre ellas:

1. El *valor intrínseco* de la filosofía del mundo hispánico (español e iberoamericano), a lo que hay que añadir el trabajo de los hispanistas no hispanos. Sus críticas y comentarios están actuando hacia fuera a modo de amplificadores ganando lectores, y hacia dentro enriqueciendo y renovando nuestro propio discurso filosófico.

2. La dimensión universal de su *soporte lingüístico*, factor que permite a la filosofía española e hispanoamericana trascender sus límites geográficos y constituirse como filosofía *hispánica*. Sin hacer de menos a las otras lenguas del mundo hispánico, cuya existencia, estudio y cultivo debe protegerse, es claro que la *lengua común* de ese mundo es el *español*, lengua eminentemente *hispánica* por haber sido hecha en y por ese mundo; gracias a ella han ensanchado hasta límites incalculables las posibilidades expresivas de todos los pueblos que la tienen como propia. Esta universalidad relativa filosófico-idiomática ha sido posible gracias al hecho americano. Hispanismo global es, pues, más y otra cosa que hispanidad: es una realidad cultural de unidad múltiple trascendente a lo español e hispanoamericano; un campo de investigación de carácter universal relativo y concreto formado por la labor de hispanistas españoles, iberoamericanos y de otras partes del mundo. Aunque tenga que ver con ellas, no se trata aquí de filosofía española propiamente dicha ni de cualquiera otra de signo nacional<sup>3</sup>.

3. La crisis del eurocentrismo y por extensión de todo etnocentrismo, que ha posibilitado el reconocimiento del pluralismo cultural y filosófico como forma racional y justa de estar en el mundo de la vida. Una de sus consecuencias más notables ha sido la puesta en valor del *principio de interculturalidad*, cuya aplicación metódica y responsable en nuestro ámbito tanto puede contribuir a dinamizarlo. Es un hecho

<sup>2</sup> Véase al final una muestra de estas asociaciones.

<sup>3</sup> Sobre la noción de “filosofía española” hay una abundante bibliografía. Como botón de muestra basten los trabajos de PINTOR-RAMOS, A., “Historia de la filosofía española: algunos problemas teóricos”, en *Actas del Seminario de Historia de la filosofía Española*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1978, p. 37-82; BUENO SÁNCHEZ, G., “Sobre el concepto de «Historia de la filosofía española» y la posibilidad de una filosofía española”, en *El Basilisco*, n. 10 (1991), pp. 3-25; y BELLO, E., *Sobre la filosofía española: de un pasado problemático a un futuro prometedor*, en *Daimon*, supl. 3 (2010), pp. 357-365.

que tras la crisis de que hablamos, las filosofías que hasta ahora han sido tenidas por “marginales” o “débiles”, reducidas como mucho a ocupar breve espacio a pie de página –entre ellas las del mundo hispánico–, han comenzado no hace mucho a interesar a investigadores de dentro y de fuera de ese mundo<sup>4</sup>.

4. El *redescubrimiento de la tradición* como alma nutricia de la creatividad, originalidad y preservación de la identidad de los pueblos y de los individuos. El hecho manifiesta que por lo que respecta al mundo hispánico ha habido un deseo de rescatar y repensar el propio pasado filosófico (se entiende que *todo* el pasado) como condición de un presente liberado en la razón y en la historia.

\*\*\*

Sin embargo, a pesar de que el hispanismo filosófico se presenta hoy más abierto y vigoroso que antaño, hay aún aspectos fundamentales necesitados de sólida *consistencia*. Normal si se tiene en cuenta que la filosofía española e iberoamericana han tenido que esperar épocas muy recientes para ser valoradas y tenidas en cuenta. Muchos son ciertamente quienes de un siglo a esta parte han trabajado por levantar el hispanismo *filosófico* –benjamín del hispanismo general– a una altura científica e institucional comparable a la alcanzada por otras disciplinas hermanas. Es claro que su normalidad historiográfica y su estabilidad y reconocimiento socio-académico son cuestiones aún pendientes. En el fondo son problemas metodológicos, teóricos y prácticos que han de ser abordados en toda su complejidad.

Entre ellos está en primer lugar, creo, la *cuestión definitoria*: ¿se trata de un movimiento reivindicativo o de una disciplina académica? Es claro que ambas dimensiones son compatibles, pero no idénticas. De ahí la necesidad de distinguirlas sin separarlas. Y como de lo que se trata ahora es de la constitución disciplinar de la cosa, lo que importa considerar ante todo es su consistencia epistemológica. A mi entender, lo que debe resolver hoy ante todo el hispanismo filosófico es su estatuto como *disciplina*, pues no basta con tener, al menos virtualmente, una inmensa biblioteca de materiales *ad hoc*, o publicar sus actividades y objetivos. Como tarea histórico-filosófica que es en primera instancia, ha de poder fundamentar su quehacer como parte integrante de la Historia de la Filosofía.

¿Qué lugar le corresponde ocupar en el conjunto de las ciencias histórico-filosóficas? Ello implica preguntarse por su *objeto de estudio* en toda su particularidad, pues mientras no se tenga una idea clara de lo que realmente se busca, mal podremos trazar el camino que conduzca a su conocimiento. La cosa no es fácil, porque no se trata de identificar una filosofía particular dentro del mundo hispánico o iberoamericano: una filosofía peruana, argentina, mexicana, colombiana, española... De lo que se trata es

<sup>4</sup> Hoy sería difícil hallar un historiador como Víctor Delbos (1862-1916) que, al decir de nuestro viejo y querido amigo Alain Guy (1918-1998), no tuvo empacho de lanzar un día a sus alumnos esta flecha envenenada de rancio prejuicio: “Para conocer la totalidad de la filosofía es necesario poseer todos los idiomas, salvo el español/*Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l’espagnol*”. Guy, A., *Les philosophes espagnol d’hier et d’aujourd’hui*. Époques et auteurs. Préface de Georges Bastide. Toulouse: Privat, 1956, p. 9. Hay traducción española en Buenos Aires: Editorial Losada, 1966.

de ampliar la perspectiva a la filosofía *hispanica* sin más, de pasar de lo particular a lo universal concreto y relativo, formado en el orden histórico-filosófico por todos los componentes internos y externos que constituyen aquella filosofía.

Hay también una *cuestión nominal* que resolver para avanzar en la aprehensión plena del objeto que se busca. Y aquí la dificultad no viene, como vimos antes, por el lado del sustantivo (hispanismo) sino del adjetivo (*filosófico*), pues hay quienes dejándose llevar de viejos prejuicios, piensan que en el mundo hispánico puede y debe hacerse historia de las ideas, del pensamiento o de las mentalidades, pero no historia de la filosofía propiamente dicha. Claro que quienes eso defienden están actuando bajo el efecto de una precomprensión, como hacemos todos, pero en buena crítica no debe asumirse sin más como la única correcta, sobre todo cuando sabemos que la filosofía no tiene hoy la pretensión eurocéntrica, omnicomprensiva y excluyente de antaño. Hoy ella se comprende bajo géneros y modelos diversos, sin por ello verse obligada su historia a cambiar de especie ni a dejar de lado los métodos y herramientas propios de la historia de la filosofía.

Todas las precomprensiones necesitan ser asistidas de examen y crítica, y obligadas a pasar por el banco de pruebas de rendimiento y fecundidad. Y por este lado –qué duda cabe– la precomprensión de que partimos quienes defendemos nominalmente el uso de la expresión “historia de la filosofía” para la del mundo hispánico, rinde más y mejor que la otra: primero, por no ser cautivo de la narratividad, dulce peligro que acecha a los historiadores de las ideas y mentalidades, que sin pretenderlo acaso reducen filosofía a ideas o pensamiento, dando por sentado que es lo mismo; segundo, por preservar la identidad filosófica de nuestra especialidad en los departamentos de filosofía, que por algo se ha de distinguir de otros más arrimados a la sociología o a las historias generales; y tercero, por poner en valor el enfoque intercultural y dialógico de la historia de la filosofía del mundo hispánico, cosa tan justa y apreciada como siempre pendiente de ser realizada<sup>5</sup>.

Otro núcleo de problemas viene determinado por la *cuestión instrumental*, pues ninguna rama científica adquiere estabilidad y madurez con solo tener resuelta su índole epistemológica. Una disciplina o especialidad histórica como es el hispanismo filosófico, nace y se desarrolla siempre en un medio social, lo que significa que necesita de instrumentos socio-académicos para lograr su asentamiento y consolidación. Son muy diversos. Entre ellos están los trabajos de campo en archivos y bibliotecas; las ediciones de libros y monografías doctrinales; los estudios de lenguaje, expresión y léxico, o el inventario de temas y problemas a que las filosofías de este particular universo filosófico han dedicado y dedican preferentemente su atención; también los géneros literarios en

---

<sup>5</sup> Lo que pretendo señalar es que el hispanismo filosófico debería defender su identidad histórico-filosófica como unidad de integración, y defenderla incluso con el nombre. Claro que nuestros filósofos son pensadores, pero también lo es que no todos nuestros pensadores son filósofos. Si no distinguimos, corremos el riesgo de confundir la tarea del hispanista filósofo con la del historiador general de la cultura o civilización: tarea necesaria e importante, pero a todas luces desviada del objeto propio de aquel. Ello no es óbice para que, haciendo un uso generoso y abierto del concepto de filosofía, pueda y deba el hispanista filósofo ocuparse de escritores y ensayistas de otros campos de conocimiento. Es lo que hizo Gonzalo Díaz admirablemente en *Hombres y documentos de la filosofía española*: juntar en su diccionario a filósofos “puros” con pensadores en cuya obra prevalecía la inquietud y el interés filosóficos.

que más frecuentemente se ha expresado. Y cómo no, el conjunto de medios institucionales, de soporte administrativo y material que han necesitado y necesitan para actuar como un organismo socio-académico capaz de investigar, estudiar, conservar y transmitir el patrimonio común filosófico: editoriales, órganos de expresión, asociaciones... Va de suyo que una actividad de extensión tan universal y compleja ha de tratar también de planes y programas de investigación, de puestos docentes que aseguren la enseñanza regular y normativa de su contenido, creación de bibliotecas especializadas, etc.

Tarea compleja en grado sumo, que exige abrir un amplio debate, pues es claro que a la hora actual el hispanismo filosófico está muy lejos de poder cumplir cabalmente su objetivo. La debilidad de su raigambre socio-académica e instrumental, y la falta de un sólido corpus reflexivo interdisciplinar que clarifique y afiance su fundamento teórico-práctico, son síntomas de esa necesidad de reflexión y debate. En todo caso, siendo sincero, creo que los problemas del hispanismo filosófico globalmente considerado pueden venir también por la falta de vocaciones hispanistas, que puede ocurrir precisamente por las carencias arriba señaladas. Se ve, pues, la circularidad del problema que tratamos. Una razón más para ponernos las pilas y pensar qué podemos hacer para contrarrestar las dificultades, bien como Asociación, bien a título personal desde la institución en que se trabaje. Un ejemplo de cómo deberíamos actuar nos lo ha dado muy recientemente la *Société des hispanistes français de l'enseignement supérieur*<sup>6</sup>.

El proyecto vale la pena, pues además de abrir la posibilidad de explorar un nuevo campo de trabajo en historia de la filosofía –aliciente nada despreciable a profesores e investigadores del ramo– nos invita a profundizar en la razón de ser de la Asociación de Hispanismo Filosófico, velando así por su autenticidad fundacional. Y aquí, como en toda llamada a la acción, en este caso académica y social, cabe que adoptemos posturas diferentes. Por traer la imagen de las tablas aritméticas, pueden ser las de la suma, resta, multiplicación o división... Todas son posibles. Cada uno verá lo que puede hacer. Por mi parte, después de medio siglo dedicado al hispanismo filosófico nacional e internacional, lo único que deseo a la hora presente es transmitir la necesidad de que tomemos clara conciencia de lo que significa esa expresión inserta como seña de identidad en nuestros Estatutos e invitar a que se abra reposada y juiciosamente, cuando las circunstancias lo permitan, un amplio debate interior que tenga por objeto profundizar en nuestro compromiso como asociados.

Haciendo gala de mi natural optimismo moderado, creo que al final se impondrá por el lado del objeto en cuestión, la razón histórica, y por el lado de las personas, la inteligencia y la buena voluntad.

P.D. Aunque en la España de hoy parece declinar la afición por el estudio de nuestra filosofía –una señal es la precariedad de su presencia en la universidad–<sup>7</sup>, no es

<sup>6</sup> El 1º de febrero de 2020 organizó en el Colegio de España (París) una mesa redonda sobre *La construction du canon dans l'hispanisme français*. Su objeto fue abrir “una reflexión epistemológica” sobre el hispanismo en Francia y conocer por los programas docentes y de oposiciones de los últimos cincuenta años, “los mecanismos de recepción y constitución en el contexto universitario”. Se reservó “un tiempo importante” para que los asistentes intercambiaran experiencias y reflexionaran sobre cómo veían el hispanismo francés. ¿Podremos intentar aquí algo parecido?

<sup>7</sup> MORA GARCÍA, J.L., “La proyección de la “Historia de la Filosofía Española” en la universidad”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 6 (2001), pp. 33-54.



así en el mundo, donde hay numerosos centros “hispanistas” interesados. Con ellos deberíamos contactar y colaborar, pues reciben, estudian, critican, interpretan nuestro pensamiento, nuestra historia filosófica.

Es cierto que deberíamos haber dedicado un capítulo aparte al hispanismo global, pero no ha sido posible. Lo es en cambio dar a conocer la existencia de sociedades que usan con normalidad los términos “hispanismo”, “hispanista” o “hispano”; enraizados los tres en el gentilicio *Hispania*, solar de los pueblos de la Península Ibérica en tiempos de Roma, y matriz moderna de naciones que han enlazado con ellos de forma muy particular. Es sintomático que la mayor parte de aquellas sociedades acogen hoy bajo el nombre de *hispanismo* la cultura española e ibero-americana.

He aquí una ligera muestra: Institut d'Études *Hispaniques* (1912), Association of *Hispanists* of Great Britain and Ireland (1955), Asociación Japonesa de *Hispanistas* (1955), Asociación Internacional de *Hispanistas* (Oxford, 1962), Société des *hispanistes* français de l'enseignement supérieur (1963), Asociación canadiense de *hispanistas* (1964), Asociación de *Hispanistas* de Egipto (1968), Société Suisse d'Études *Hispaniques* (1969), Associazione *Ispanisti* Italiani (1973), Deutschen *Hispanistenverband* (1977), Asociación Coreana de *Hispanistas* (Corea del Sur, 1981), Polskie Stowarzyszenie *Hispanistów* (1985), Asociación Argentina de *Hispanistas* (1986), Asociación Asiática de *Hispanistas* (1986), Asociación de *Hispanismo* Filosófico (1988), Association Camerounaise de *Hispanistes* (1994), Asociación de *Hispanistas* de Rusia (1994), Asociación de *Hispanistas* de las Provincias Atlánticas (Canadá, 1998), Associação Brasileira de *Hispanistas* (2000), Asociación de *Hispanistas* del Benelux (2004), Associação Portuguesa de *Hispanistas* (2004), Asociación de *Hispanistas* de Israel (2007), Asociación Ghanesa de *Hispanistas* (2009), Asociación de *Hispanistas* checos (2009) Asociación de *Hispanistas* árabes (2011), Philobiblion: Asociación de Jóvenes *Hispanistas* (2013), Réseau Européen d'Associations *d'Hispanistes* (2015)... Decir para terminar que el Instituto Cervantes cuenta con una plataforma activa de exposición cultural y diálogo titulada “Tribuna del *Hispanismo*”.

Recibido: 29 de abril de 2019

Aceptado: 8 de noviembre de 2019

# Aportaciones de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español

*Contributions by José Luis Abellán to the history of Spanish thought*

MARTA NOGUEROLES JOVÉ  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
*marta.nogueroles@uam.es*

**Resumen:** El objetivo principal de este artículo es mostrar las aportaciones más relevantes de José Luis Abellán a la historia del pensamiento español. Se trata de una especie de homenaje a toda una vida dedicada a esta disciplina. En primer lugar, se hace un repaso por su biografía intelectual, destacando aquellos acontecimientos que han marcado el devenir de su obra. Para situar al autor en su contexto histórico y cultural se le dedica un espacio a la *Generación del 56*, que se puede calificar como el primer movimiento de oposición juvenil al régimen franquista. Y, por último, se analizan las principales aportaciones de Abellán, tales como su descubrimiento del exilio filosófico, la recuperación de Ortega y Gasset, el erasmismo, la reivindicación del pensamiento español, entre otras.

**Palabras clave:** José Luis Abellán, filosofía, hispanismo, exilio.

**Abstract:** The main objective of this article is to show the most relevant contributions of José Luis Abellán, in tribute to a lifetime dedicated to the history of Spanish thought. First, a review is done of his intellectual biography, highlighting the events that marked him. To place the author in a historical and cultural context, a section of this article is dedicated to the Generation of 56, which can be described as the first youth opposition movement to the Franco regime. Finally, the main contributions of Abellán are analysed, such as his discovery of philosophical exile, the recovery of Ortega and Gasset, Erasmism, and the affirmation of Spanish thought.

**Keywords:** José Luis Abellán, philosophy, hispanism, exile.

## 1. Biografía intelectual

José Luis Abellán García-González (historiador, intelectual, humanista, profesor, escritor, filósofo y conferenciante) nació en Madrid en el Postigo de San Martín, el 19 de mayo de 1933, aunque vivió sus primeros años en Ávila, ciudad con la que siempre se ha sentido muy vinculado. En una entrevista publicada en la revista *Paideia* le explica a Ángeles Mateos que desde los diez años sintió la necesidad de escribir y que participaba en concursos escolares de redacción, dirigidos a alumnos de mayor edad: “en un principio se trataba más bien de una vocación poética dirigida hacia la literatura, que el destino y el azar fueron encauzando hacia la filosofía”<sup>1</sup>. Los años que pasó en Ávila durante su adolescencia le marcaron profundamente y le llevaron a sentir un especial interés por la mística, la religión y los símbolos del pasado. De aquí nacerá en el joven José Luis una actitud inquieta y una necesidad de buscar el sentido de la vida que no le abandonará nunca.

En 1947 su familia se trasladó a Madrid donde su padre, el abogado y periodista José Abellán García y Pérez de Camino, abrió un bufete. José Luis, que tenía en ese momento 14 años, se matricula en el Instituto “Ramiro de Maeztu”, donde inicia toda una serie de relaciones y amistades que le marcarán para el resto de su vida. Tomás Luis Aguirre y José Antonio Blasco fueron los compañeros que más huella dejaron en él, así como el sacerdote vasco Ignacio Isasmendi (perteneciente al CSIC), con quien entabla una gran amistad. Por aquel entonces en el “Ramiro de Maeztu” impartía clases de filosofía el padre Manuel Mindán Manero, catedrático de Filosofía, quien también daba algunas clases en la Facultad de Filosofía. El padre Mindán<sup>2</sup>, que era también el jefe del Gabinete de Orientación Psicopedagógica, informó a los padres de Abellán sobre sus especiales capacidades para la filosofía, aunque éstos querían que su hijo estudiara Derecho, para seguir con la tradición familiar. Estuvo dos años matriculado en la Facultad de Derecho, pero su firme vocación y el informe del padre Mindán le ayudaron a cumplir su sueño y, en 1952, en pleno franquismo, se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras.

Sus años universitarios fueron tormentosos, como él mismo reconoce. En primer lugar, porque pasó por una crisis religiosa que le llevó a perder la fe. Por otra parte, los estudios de filosofía le hicieron darse cuenta de que la razón no era suficiente para acceder a la verdad, lo que le provocó la necesidad de acercarse a los místicos<sup>3</sup>, pues son los que han tenido una experiencia directa con la divinidad. En esos momentos entabla

<sup>1</sup> MATEOS GARCÍA, A., “José Luis Abellán: El fondo mítico, poético y vital del pensamiento español”, en *Paideia*, n. 68, (2004), pp. 291-313.

<sup>2</sup> El padre Mindán fue alumno de José Gaos, Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Julián Besteiro y Xavier Zubiri, entre otros. Fue también una figura clave para otro de los estudiosos del pensamiento español, el desaparecido Antonio Jiménez García, discípulo de José Luis Abellán y profesor de Historia del Pensamiento Español en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense hasta su fallecimiento en 2007. Quien desee más información puede consultar el número 1 del *Boletín de Estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* (2005) donde Antonio Jiménez publicó un homenaje al padre Mindán al cumplir 100 años. En la misma revista encontramos un trabajo de Andrés Grau titulado “La filosofía de la persona en la obra de Manuel Mindán”.

<sup>3</sup> Esta crisis se tradujo en ciertas experiencias de éxtasis en un lugar cercano a la Sierra de Gredos. Desde aquel momento Abellán ha sentido la presencia continua del misterio.

amistad con un vecino suyo, Alberto Fernández Arias, quien alternaba sus estudios de economía con la lectura de los *Upanishad*. Bajo su influencia, nuestro autor empezó a leer el *Bahgavad Gita*, a Swami Vivekananda y el *Tao Te King*, que se convirtió en su libro de cabecera durante varios años.

Durante su etapa juvenil se fue afianzando su actitud política, de clara oposición al régimen franquista, lo cual le creaba una situación incómoda con su familia<sup>4</sup>. Incluso llegó a estar detenido por la Brigada Político-Social, por propaganda ilegal, a causa de unos ejemplares de *Mundo Obrero* que un compañero de clase le había entregado. Por este motivo pasó unos días en la Prisión Provincial de Carabanchel, en la que coincidió con otros intelectuales del momento, como Fernando Sánchez-Dragó. Por otra parte, la decadencia cultural que teñía el ambiente universitario de aquel momento<sup>5</sup> le llevó a sufrir también a una “crisis filosófica”:

Se respiraba un ambiente cerrado al libre pensamiento y expresión de ideas. El único soplo de aire fresco se produjo cuando llegó Aranguren<sup>6</sup>. El contexto filosófico de la Facultad era el de la escolástica, anclado en ideas del pasado y de espaldas a los nuevos planteamientos incluso de fabricación autóctona, ya que estaban prohibidos por considerarse ideas subversivas<sup>7</sup>.

Los estudios de lo que entonces se llamaba “filosofía pura” significaron una frustración para el joven José Luis, pues las asignaturas que se estudiaban eran muy poco estimulantes y los profesores que las impartían<sup>8</sup> eran “escolásticos a machamartillo”. Esto provocó que Abellán leyera mucho al margen de las clases –Platón, Unamuno, Ortega y Gasset, Schopenhauer– y que se interesara por la literatura. Entre los profesores que le dejaron cierta huella recuerda a Lucio Gil Fagoaga, catedrático de Psicología, que se movía en una línea schopenhaueriana y en una posición próxima a William James. Este profesor fue quien le animó a leer a Schopenhauer, influencia que se plasmó en su memoria de licenciatura, que llevó como título *Las dos líneas fundamentales de la ética*. Gil Fagoaga fue una influencia decisiva en el acercamiento psicológico a la filosofía de nuestro autor.

La crisis filosófica por la que atravesó Abellán, en la que no dejaba de preguntarse para qué había estudiado filosofía, le llevó a dedicarse un tiempo a desarrollar su vocación literaria, publicando algunos cuentos en revistas como *Alcalá* o *La Hora*. Entretanto decide diplomarse en Psicología y marcharse a Alemania a profundizar en el pensamiento de Schopenhauer. Sin embargo, no pudo conseguir el pasaporte para ir a Alemania dada la situación política de “libertad provisional” en que se encontraba.

<sup>4</sup> Los padres de Abellán eran muy conservadores, aunque no franquistas, y no permitían que se hablase en casa de política, pues significaba remover las turbias aguas de la guerra civil. A pesar de todo, su padre, durante su detención, le acompañó en calidad de abogado.

<sup>5</sup> Para más información consultar el artículo de Pedro Ribas titulado “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo”, en COUCEIRO BUENO, Juan Carlos (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad, Homenaje al profesor Sergio Vences*, A Coruña, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, 2006.

<sup>6</sup> Ver los libros de Cristina Hermida del Llano sobre Aranguren, J.L.L. *Aranguren. Estudios sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson, 1997; *Aranguren*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

<sup>7</sup> MATEOS GARCÍA, A., “José Luis Abellán: El fondo mítico, poético y vital del pensamiento español” en *Paideia* n.º 68, (2004), p. 293.

<sup>8</sup> González Álvarez, Rábade, Sánchez de Muniain, Leopoldo Eulogio Palacios, Álvarez de Linera.

Meses más tarde toma la resolución de hacer la tesis doctoral sobre Miguel de Unamuno, convencido de que la clave de su pensamiento se hallaba en su psicología. En 1960 se doctora con la tesis “Miguel de Unamuno a la luz de la psicología”, que publicará como libro en 1964.

## 2. El “descubrimiento” de América y el magisterio de José Gaos

Terminados sus estudios nuestro autor consigue un contrato como profesor en la Universidad de Puerto Rico gracias a que una amiga suya, Violeta López Suria, poetisa, le convence para que escriba a don Jorge Enjuto, secretario ejecutivo del Rector de aquella Universidad, quien le contesta con un sobre con el contrato y sin incluir palabra alguna. En esa Universidad será profesor visitante de 1960 a 1963, iniciando así una nueva andadura y relacionándose con la intelectualidad puertorriqueña, que le recibió con gran generosidad. Al poco tiempo se le ofrece la oportunidad de publicar un ensayo para la prestigiosa revista *Asomante* y decide colaborar con un análisis sobre el tema de España en Unamuno y Ortega. En Puerto Rico conoce, entre otros, a Federico de Onís, Ricardo Gullón, Jorge Guillén, Pau Casals, Pedro Salinas o Francisco Ayala, y descubre la importancia que tenían las mujeres en el ambiente intelectual puertorriqueño, pues allí conoce a Piri Fernández de Lewis, directora del Ateneo Puertorriqueño, lugar en el que Abellán dio una de sus primeras conferencias en la isla. Años más tarde, en 1973, se le concedió la Medalla de Oro de Puerto Rico, de la mano de Ramón Darío Molinari, Presidente de la Casa de Puerto Rico en España.

Puerto Rico tendrá un significado especial en la trayectoria intelectual de nuestro autor. Allí asiste a un curso que José Gaos impartió sobre la *Metafísica* de Aristóteles y queda deslumbrado:

Manejamos una traducción del propio José Gaos, que comentábamos día a día. El resultado fue para mí deslumbrante. Acostumbrado como estaba en mis años de estudiante en Madrid, a una interpretación seca y acartonada, basada en una versión de rancio escolasticismo, aquel Aristóteles, inmerso en su circunstancia griega y obedeciendo a los estímulos del mundo helénico, era recuperar el *status nascendi* de la filosofía y el entusiasmo consiguiente<sup>9</sup>.

Aquellas clases dejan en Abellán una huella imperecedera y marcan un antes y un después en su trayectoria intelectual. Desde ese momento el discípulo de Ortega se convierte en su gran maestro y de él aprende el método de trabajo de historia de las ideas –que José Gaos heredó a su vez de Ortega–, que hace suyo a partir de entonces. Años más tarde aplicará este método a su *Historia Crítica del Pensamiento Español*.

A Gaos le dedicó Abellán varios estudios, entre ellos la monografía titulada *José Gaos* (2001) y ambos tuvieron una relación muy cercana y afectuosa<sup>10</sup>. A su maestro le llamaba nuestro autor “*trasterrado*”<sup>11</sup>, utilizando el término que acuñó el propio

<sup>9</sup> ABELLÁN, J.L., *María Zambrano, una pensadora de nuestro tiempo*, Madrid, Anthropos, 2006, p. 9.

<sup>10</sup> Gaos le regaló a Abellán muchas de sus obras, todas ellas con dedicatorias que denotan el afecto que se profesaban.

<sup>11</sup> Frente al exiliado propiamente dicho, es decir, “ese flotar en tierra de nadie”.

Gaos para distinguirse del “desterrado”. El “transterrado”, es el que “ha sustituido su españolidad por una mexicanidad que actúa como una vivencia vicaria de aquella”<sup>12</sup>.

A finales de los años 80 Fernando Salmerón le invitó a Abellán a escribir el prólogo del volumen *Pensamiento de lengua Española* para la edición de las obras completas de José Gaos, tal como podemos ver en las siguientes cartas que transcribimos más abajo<sup>13</sup>. Una con fecha de febrero de 1988 y la otra con fecha de junio de 1988. Abellán aceptó la invitación y el primer tomo de las obras completas salió publicado en 1990, en México, Editorial del Instituto de Investigaciones Filosóficas, colección Nueva Biblioteca Mexicana.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
TORRE UNO DE HUMANIDADES 2º PISO

SR. PROF. JOSE LUIS ABELLAN

Calle Gravina No.7

Madrid (4), España

México, D.F., a 4 de febrero de 1988

Estimado amigo:

Finalmente puedo escribirle en relación con un asunto del que habíamos hablado en alguno de nuestros encuentros, en España o en Argentina.

Se trata de la edición de las Obras Completas de José Gaos, de las cuales estoy encargado. El Dr. Humberto Muñoz, Coordinador de Humanidades de la UNAM, me ha autorizado para reorganizar la nómina de prologuistas de algunos de los volúmenes de Gaos, que se encuentran en preparación. Me ha autorizado también para invitarte a escribir el prólogo del volumen titulado *Pensamiento de Lengua Española*, publicado en 1947 por la Editorial Stylo. Estoy seguro de que tienes el volumen en tu poder, pero en caso contrario yo podría enviarte una fotocopia.

Como habíamos hablado del asunto, cuento con tu buena disposición y no considero necesario siquiera informarte de la cantidad que recibirías en pesos mexicanos, por los derechos de publicar tu prólogo en el volumen de Gaos. El valor de nuestra moneda es demasiado bajo y seguramente lo será más cuando recibamos tu trabajo. Pero tu podrás hacer uso de tu texto, una vez publicado por nosotros, con entera libertad.

Tengo en cuenta que tendrás también en tu poder el primer volumen que apareció de las obras de Gaos, con un prólogo de Luis Villoro. El prólogo de Villoro es justamente el texto que me gusta recomendar a los demás prologuistas como modelo. Lo mismo por sus dimensiones, que por el tratamiento de los asuntos.

Espero tus noticias aunque desde ahora, cuento con tu aceptación. Y aprovecho la oportunidad para enviarte un afectuoso saludo, con mis mejores deseos por el año que comienza.

Fernando Salmerón

Congreso 70

Tlalpan

14000 México, D.F.

<sup>12</sup> ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 47.

<sup>13</sup> Estas cartas son una donación de José Luis Abellán.



## INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS

México, D.F., a 10 de junio de 1988

SR. PROF. JOSE LUIS ABELLAN  
 CALLE GRAVINA No. 7  
 MADRID (4)  
 ESPAÑA.

Estimado amigo:

No había respondido tu carta de 23 de marzo, porque estaba en espera de que se resolviera un viaje mío a Madrid. Finalmente, hice el viaje, en forma un tanto inesperada para mí, durante la segunda quincena de mayo. Estuve en Buitrago en una reunión sobre filosofía de la tecnología y, de regreso, en Madrid. Pero en Madrid no permanecí todos los días de mi estancia en España y no pude comunicarme contigo por teléfono.

Vuelvo a insistirte en mi deseo de que escribas el prólogo al volumen de Gaos sobre *Pensamiento de Lengua Española*, y añado ahora la información que me pides. El libro entrará a la imprenta en el momento mismo en que yo reciba tu prólogo, de manera que el plazo es: lo más pronto que puedas. El año próximo, se cumplen 20 años de la muerte de Gaos, precisamente el 10 de junio, y quiero que para esa fecha estén en circulación el mayor número de volúmenes de la edición de las obras completas. Justo por eso tuve autorización de hacer cambios en la nómina de prologuistas que se había programado inicialmente y pude invitarte a tí. Un informe adicional es que recibirás por el prólogo un honorario muy modesto, pero tendrás autorización para publicar tu trabajo después de que haya aparecido nuestra edición.

A propósito del aniversario de la muerte de Gaos, quien como tú sabes fue Rector de la Universidad en que tu trabajas, pienso que sería la oportunidad de alguna forma de homenaje académico en España, que tú mismo puedes promover. Sobre este punto escribiré también a Manuel Garrido pidiéndoles su apoyo para esta iniciativa.

Quedo en espera de tus noticias y aprovecho la oportunidad para enviarte un saludo cordial.

Fernando Salmerón

Congreso 70  
 Tlalpan  
 1400 México, D.F.

### 3. Otras estancias en Europa y la vuelta a España

En 1963 a nuestro autor se le terminó el plazo que la administración norteamericana concedía a los *visiting professors* y tuvo que dejar Puerto Rico. Su siguiente estancia fuera de España tuvo lugar en la *Queen's University*, en Irlanda del Norte, donde quedó vacante una plaza de "lector". En esta etapa se dedicó a la lectura de la filosofía inglesa.

En 1965 regresa a España y se enfrenta al problema de encontrar un trabajo digno, pues sus estancias en el extranjero le habían desvinculado del ámbito universitario. Estuvo un tiempo como asesor literario de la editorial Tecnos, hasta que Cándido Cimedevilla le ayudó al proponerle como profesor no numerario en 1967, para sustituir

a Rafael Calvo Serer, catedrático de Historia de la Filosofía Española, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid. Allí fue escalando puestos paulatinamente hasta llegar a catedrático numerario, una vez muerto Franco<sup>14</sup>.

#### 4. La generación del 56 y la “recuperación de la razón”

Siguiendo el método propuesto por el propio José Luis Abellán en su *Historia Crítica del Pensamiento Español*, en el sentido de que un autor resulta inseparable de su contexto, diremos que Abellán pertenece a la llamada *Generación del 56*, de la que también forman parte Elías Díaz, Ramón Tamames, Carlos Moya, Eloy Terrón, Agustín García Calvo, Manuel Sacristán, Gustavo Bueno, Carlos París o Carlos Castilla del Pino, entre otros. En el nacimiento de esta generación intervinieron varios factores. En primer lugar, las actitudes liberales y abiertas de algunos pensadores pertenecientes al espiritualismo cristiano, tales como Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Rosales o Luis Felipe Vivanco. Estos intelectuales estaban agrupados alrededor de la revista *Escorial*, cuya orientación podemos apreciar en su editorial de noviembre de 1940: “No es una revista de propaganda, sino honrada y sinceramente una revista profesional de cultura y letras. No pensamos solicitar a nadie que venga a hacer aquí apologías líricas del régimen o justificaciones del mismo”.<sup>15</sup>

Estos intelectuales crearon el caldo de cultivo adecuado para la aparición de lo que muy bien podría denominarse el primer movimiento juvenil de oposición política al régimen de Franco. El grupo se irá ampliando hasta llegar a constituir un movimiento de espiritualismo cristiano, encabezado por Xavier Zubiri y del que formarán parte figuras como Julián Marías, José Luis L. Aranguren y J. Rof Carballo.

En segundo lugar, en el nacimiento de la *Generación del 56* tuvo mucho que ver la muerte de Ortega en el año 1955, la cual provocó una reacción violenta de muchos universitarios ante la manipulación ideológica que se había hecho sobre la muerte del filósofo madrileño. La prensa había hablado de arrepentimiento y conversión católica a última hora, cosa que no estaba nada clara. La crispación de los estudiantes también se debía al hecho de que los universitarios españoles de aquel momento no pudieron disfrutar de las enseñanzas de Ortega. Esta reacción adquirió caracteres de radical oposición política al régimen franquista. Así nos lo recuerda Abellán, que lo vivió en primera persona:

El que a muy pocos pasos de las aulas universitarias hubiera muerto el pensador español más eminente del siglo XX, sin que ninguno de nosotros hubiéramos tenido la menor oportunidad de oír su voz ni de escuchar sus enseñanzas, se convertía en una acusación rotunda e inequívoca contra el régimen político que tales cosas permitía. La reacción fue contundente y violenta<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> En su *Geografía sentimental* (p.132) Abellán recuerda que Sergio Rábade, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCM, cuando ingresa como profesor numerario, le advierte que mientras viviera Franco no llegaría nunca a catedrático.

<sup>15</sup> ABELLÁN, J.L., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 44.

<sup>16</sup> ABELLÁN, J.L., *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005, p. 214.

No podemos olvidar, tampoco, la influencia que ejercieron en esta generación dos grandes figuras de nuestro pensamiento, José Luis Aranguren<sup>17</sup> y Enrique Tierno Galván<sup>18</sup>. El primero prestó mucho interés a la filosofía anglosajona y al marxismo, desde un punto de vista moral, tal como reflejó en su exitosa obra *El marxismo como moral* (1968). El segundo fue el introductor en España del neopositivismo de Wittgenstein, con su traducción del *Tractatus lógico-filosófico*. Como señala el propio Abellán, el despertar estudiantil del 56 tiene uno de sus orígenes en las actividades críticas de Tierno y Aranguren<sup>19</sup>.

Sobre las características de la *Generación del 56* podemos señalar su constante preocupación por las ciencias sociales, que se concreta en el interés por llevar cabo una desmitificación de la imagen oficial de la sociedad española. El órgano de expresión de esta tendencia fue el *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, dirigido por Tierno Galván. En 1973 fue la revista *Sistema* la encargada de difundir las ideas de esta sección. Otra de las líneas de este grupo fue la filosofía de la ciencia y en esta corriente podemos englobar a Carlos París, M. Sánchez Mazas o Miguel Boyer, entre otros. Este grupo se expresó a través de las revistas *Theoría y Theorema*.

Sin embargo, fue la revista *Aldebarán* el principal órgano de expresión de la *Generación del 56* en la que, precisamente con motivo de la muerte de Ortega, Javier Muguerza escribía un artículo titulado “Magisterio, generación, presente”<sup>20</sup>, donde calificaba a su generación de “generación de combate”.

La *Generación del 56*, en definitiva, inició una verdadera “reconstrucción crítica de la razón” que puso las bases para la llegada de la democracia a España. La generación posterior, la denominada *Generación del 68* o de los jóvenes filósofos<sup>21</sup>, de la que forman parte Fernando Savater, Eugenio Triás, Esperanza Guisán, Victoria Camps, Adela Cortina, entre otros muchos<sup>22</sup>, fue la que permitió dar el paso definitivo hacia la democracia.

## 5. El Escorial: un lugar filosófico

Todo pensamiento tiene su raíz en un espacio vital, desde el cual es posible alcanzar lo universal. Los pueblos, las ciudades y los países donde vivimos dejan su impronta en nuestro pensar, en nuestro hacer y, por consiguiente, en lo que escribimos.

<sup>17</sup> La influencia de Aranguren en la generación del 68, la posterior a la del 56, fue muy intensa. Sobre esta generación se puede consultar el libro de Marta Nogueroles Jové, *Fernando Savater: biografía intelectual de un joven filósofo*, Madrid, Endymion, 2013.

<sup>18</sup> Sobre Tierno Galván ver el libro de NOVELLA SUÁREZ, J., *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1999.

<sup>19</sup> Ver el artículo de HERMIDA DEL LLANO, C., “Oposición intelectual al franquismo: Aranguren y Tierno Galván”, en *Cuenta y Razón*, FUNDES. Fundación de Estudios Sociológicos, Madrid, vol. 4, 2008.

<sup>20</sup> Citado por José Luis Abellán en “La muerte de Ortega y Gasset y la generación de 1956”, artículo publicado en la revista *Triunfo* (23/06/79), pp. 58-60.

<sup>21</sup> Este grupo se caracterizaba por su actitud rupturista, su inclinación a la izquierda, su desvinculación de la tradición española y su identificación con los ideales de Mayo del 68.

<sup>22</sup> Ver el libro de NOGUEROLES JOVÉ, M., *Fernando Savater: Biografía intelectual de un joven filósofo*, Madrid, Endymion, 2013.

Muchos intelectuales han permanecido para siempre vinculados a un lugar. En el caso de Zambrano este lugar es Segovia. En el caso de Abellán El Escorial. No dedicarle unas líneas a la vinculación sentimental de nuestro autor con este lugar histórico sería dejar incompleta su biografía intelectual.

Desde 1983 El Escorial se convirtió en el lugar de descanso de José Luis Abellán. En varias ocasiones ha confesado que allí no solo ha vivido los mejores años de su vida, sino que ha escrito muchas de las páginas de sus obras. La admiración del profesor Abellán por El Escorial le ha llevado a considerar a este lugar un espacio mágico y misterioso y a reconocer la influencia que ha tenido en el desarrollo de su pensamiento:

El Escorial, desde las primeras visitas infantiles, siempre fue un misterio para mí; desde que, en 1983, empecé a pasar allí largas temporadas, el enigma de su significación y atractivo se fue haciendo cada vez mayor, acrecentando mi propensión meditativa en torno al mismo<sup>23</sup>.

A este pedazo de su “geografía sentimental” le dedica el libro *Visión de El Escorial (Aproximación al mito)* en 1989 donde, a través de doce hermosos textos reivindica la cualidad mítica de este espacio privilegiado. En 2009 publica *El Escorial. Iconos, imágenes, mitos*, una nueva versión ampliada de *Visión de El Escorial* en la que incluye decenas de fotografías y postales del siglo XIX y principios del XX. En este libro Abellán capta, de forma magistral, la esencia del Monasterio y la de su privilegiado emplazamiento, rompiendo así con muchos de los tópicos habidos hasta ahora. La tesis que defiende es que no es el Monasterio el que da importancia al lugar sino que, por el contrario, es el sitio mismo el causante de que el Monasterio se construya allí, por ser un lugar privilegiado y único, dotado de un cierto carácter sagrado y misterioso. Rompiendo con los prejuicios históricos, el autor reivindica la figura del fundador del Monasterio, presentándonos a Felipe II como un hombre abierto y culto, gran amante de los libros y la cultura. Igualmente, y en sintonía con Unamuno, Abellán nos ofrece una interpretación positiva y progresista de la otra cara del Monasterio, la Contrarreforma. Otro de los aspectos valiosos de esta obra es que en ella nos relata el testimonio de los que, como él mismo, sufrieron “el encantamiento del entorno escurialense” como Manuel Azaña, Luis Cernuda y Ortega y Gasset, quien convirtió para siempre el paisaje La Herrería en un lugar filosófico.

## 6. Premios y reconocimientos

La densa trayectoria de Abellán ha sido avalada por multitud de premios y reconocimientos. De 1959 a 1961 fue becario del Instituto “Luis Vives” de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. De 1960 al 61 fue ayudante-becario del Instituto “Ramiro de Maeztu”. En 1975 recibe el premio de ensayo “El Europeo” por su libro *El erasmismo español*. En 1976 se le concede una beca de la Fundación Juan March para un estudio sobre “El pensamiento español del siglo

<sup>23</sup> ABELLÁN, J.L., *Visión de El Escorial (Aproximación al mito)*, Madrid, Lagra, 1989, p. 5.

XVIII”. En 1980 le nombran socio de honor de “El Hogar de Ávila” en Madrid. En 1981 es nombrado socio de honor de la Sociedad Nacional Hispánica “Signa Delta Pi” y le conceden la “Orden de Don Quijote” en EE.UU. En 1981 le conceden el Premio Nacional de Literatura (rama “Ensayo”) por el III tomo de la *Historia crítica del Pensamiento Español*, que lleva como título “Del barroco a la Ilustración (siglos XVII-XVIII)”. En 1982 le nombran *Honorary Fellow* de la *Society of Spanish and Spanish-american Studies de la University of Nebraska*, Lincoln, Nebraska, EE.UU. Ese mismo año recibe el premio “Pablo Iglesias”, concedido por la Agrupación Socialista de Chamartín. En 1983 le nombran Colegial de Honor del Colegio Mayor Hispanoamericano N<sup>o</sup> S<sup>a</sup> de Guadalupe. Ese mismo año es nombrado Miembro de Honor del Colectivo de Trabajadores de la Cultura, en Barcelona. Igualmente, el Instituto de Cooperación Iberoamericana le concede el premio “Horizonte 92” por el artículo “América en la constitución ideal de España”. En 1984 la revista *Cambio 16* le nombra español del año. En 1985 la UNESCO le concede la Medalla de Plata. En 1993 recibe la Medalla de la cultura de Puerto Rico, por propuesta del Instituto de Cultura Puertorriqueña y la Casa de Puerto Rico en España. En 1995 le nombran Presidente de Honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico. En 1998 recibe la Encomienda con placa de la Orden Civil de Alfonso X, el sabio.

## 7. Las aportaciones de Abellán a la Historia del Pensamiento Español

### 7.1. Toda una vida dedicada a la Historia del pensamiento español

La obra de José Luis Abellán es muy extensa, por lo que un listado detallado de la misma excedería con creces los límites de este artículo. Una relación de los títulos de sus obras más importantes (sin contar las antologías, ediciones, colaboraciones en libros colectivos, prólogos, artículos y ensayos en periódicos y revistas) nos dará una idea de la magnitud de la misma:

*Miguel de Unamuno a la luz de la psicología* (1964), *Ortega y Gasset en la filosofía española*, (1996), *Filosofía española en América, 1936-1966*, (1967), *La cultura en España (Ensayos para un diagnóstico)* (1971), *Mito y cultura* (1971), *La idea de América* (1972), *Sociología del 98* (1974), *La industria cultural en España* (1975), *El erasmismo español* (1976), *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (1977), *El exilio español de 1939*, 6 vols. (1976-78), *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa* (1978), *Historias de posguerra* (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, tomos I y II (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo III (1981), *El erasmismo español* (1982), *De la guerra civil al exilio republicano* (1982), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo IV (1984), *París o El mundo es un palacio* (1987), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/I (1989), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América* (Obra coordinada en colaboración con Antonio Monclús) (1989), *Visión de El Escorial (Aproximación al mito)* (1989), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/2 (1989), *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* (escrita en colaboración con Tomás Mallo) (1991), *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V/3 (1991), *Ideas para el siglo XXI* (1994), *La filosofía de Antonio Machado* (1995), *Historia del pensamiento español* (1996), *George Santayana (1863-*

1952) (1996), *El pacifismo de Juan Luis Vives* (1997), *Sociología del 98* (1997), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* (1998), *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* (2000), *El exilio como constante y como categoría* (2001), *José Gaos. Introducción y antología* (2001), *El “problema de España” y la cuestión militar* (2003), *El Ateneo de Madrid. Historia, Política, Cultura, Teosofía* (2006), *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo* (2006), *El Escorial. Iconos, imágenes, mito* (2009), *El misterio* (2015), *Chueca. Los papeles de la residencia* (2017).

Como premio a esta larga y productiva trayectoria en marzo de 2010 se celebró, en la Universidad de Murcia, un congreso-homenaje a José Luis Abellán. La dirección del mismo corrió a cargo de José Luis Villacañas y fue organizado por el Grupo Consolider del Ministerio de Ciencia e Innovación “Biblioteca Saavedra Fajardo” y por el Grupo de Excelencia de la Región de Murcia “La Filosofía y los procesos sociohistóricos”. Fruto de este homenaje es el libro titulado *Ensayos sobre Historia del Pensamiento Español. Homenaje a José Luis Abellán*, coordinado por José Luis Villacañas y Antonio Rivera García, en el que colaboraron José Luis Mora, Manuel Maceiras, Rafael Herrera, Juan Fernando Ortega, Fernando Aínsa, Javier Muguerza, Jorge Novella y Elías Díaz.

## 7.2. El descubrimiento del exilio y la pasión por América

Durante su estancia Puerto Rico Abellán había contactado con un gran número de exiliados españoles que habían salido de España tras la guerra civil. Este hecho provoca en nuestro autor el descubrimiento de un mundo nuevo y apasionante a cuyo conocimiento dedicaría los mejores años de su vida. Entre los exiliados descubre que ocupan un lugar relevante los del área de filosofía. No podemos olvidar que, gracias a la influencia de Ortega y Gasset, el nivel filosófico en España había subido considerablemente, lo que dio como fruto un plantel de pensadores prestigiosos que tuvieron que abandonar nuestro país durante la guerra civil y la dictadura franquista. El que en España no se conociera la labor de estos intelectuales le parecía a Abellán una injusticia incomparable, de ahí que decidiera enfrascarse en la recuperación de estos pensadores siguiendo la línea de “diálogo con los exiliados” que José Luis Aranguren había abierto en 1953. Se puede afirmar, pues, que el profesor Abellán fue pionero en la recuperación de la voz filosófica de los perdedores de la guerra civil. En esta labor de búsqueda y recuperación se fue encontrando con nombres como los de Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Eugenio Ímaz, J.D. García Bacca, y con María Zambrano, la pensadora que, junto con José Gaos, más le marcó de todos ellos. En 1967, todavía bajo el franquismo, Abellán publica *Filosofía española en América*, una obra cuyo gran valor reside, principalmente, en que fue pionera en aquel momento y con la que el autor pretendía: “Escribir un capítulo de la filosofía española que se hallaba sin escribir y que, a nuestro juicio, es uno de los más importantes por la cantidad y calidad de sus representantes”<sup>24</sup>.

Sus trabajos sobre el exilio no cesarán. En 1972 publica en la revista *Triunfo* dos artículos titulados “Los exiliados del absolutismo” (1 de julio y 19 de agosto). A primeros

<sup>24</sup> ABELLÁN, J.L., *Filosofía española en América*, Madrid, Ediciones Guadarrama, p. 13.



de 1973, junto con un grupo de amigos, Abellán empieza a trabajar en un proyecto muy ambicioso: la historia del exilio español del 39. Este proyecto, dirigido por nuestro autor, terminará ocupando seis volúmenes y verá la luz en 1976 en la editorial Taurus. En *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, (Espasa-Calpe, Madrid, 1978) Abellán denuncia que España, durante la posguerra, se queda convertida en un páramo intelectual y que los intelectuales que permanecen en la península son una generación sin maestros que viven, la mayoría, en una especie de exilio interior. En 1982 coordina, junto con Antonio Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, cuyo tomo II lleva como título *El pensamiento en el exilio*. En 1998 publica en FCE, *El exilio filosófico en América. Los transferrados de 1939*. Además de estas obras aquí citadas, Abellán ha escrito numerosos artículos, estudios monográficos y ha dictado un gran número de conferencias sobre la temática del exilio, abriendo un campo de conocimiento que todavía permanece vigente y que, en la actualidad, está siendo explorado por los grupos de investigación dirigidos por Antolín Sánchez Cuervo desde el Instituto de Filosofía del CSIC.

De los autores del exilio, además de José Gaos, Abellán recibe una profunda influencia de María Zambrano, pensadora de la que también queda prendado y que refleja en la monografía que le dedica, titulada *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo* (2007). En esta obra profundiza en el mensaje filosófico zambraniano, a través de un proyecto de empatía, llegando a una claridad inédita sobre su vida y su obra. Es un libro breve en páginas pero intenso en emociones, en el que Abellán pone en evidencia su profundo conocimiento de la autora. Incluye además una de las fuentes más importantes de la “circunstancia inmediata” de la discípula de Ortega, como son las cartas que ésta escribió a su hermana Araceli y que resultan de gran interés. Abellán, en profunda sintonía con la autora, se vuelca en desentrañar aquellos aspectos más oscuros de su pensamiento, que son aquellos que tienen que ver con su dimensión más hermética y original y nos ofrece una de las pistas fundamentales para entender el verdadero significado de la “razón poética”, al afirmar que la revolución filosófica de Zambrano se basa en “el protagonismo del oído” por encima de cualquier otro sentido. Algo especialmente valioso de este libro son las cartas que Zambrano escribió al profesor Abellán, donde se comprueba la gran sintonía intelectual que había entre ambos.

Además de sus estudios sobre el exilio, Abellán ha destacado por su dedicación a la “Historia de las ideas americanas”, disciplina que impartió desde 1968 hasta 1988 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, a raíz de su experiencia americana iniciada en 1961. Dicha experiencia provocó en nuestro autor un interés apasionado por el americanismo, que ha dejado una profunda huella en su trayectoria intelectual, convirtiéndole así en uno de nuestros más prestigiosos especialistas en el pensamiento del mundo americano. Fruto de esta dedicación es el libro de 1972 *La idea de América*, del que hará una nueva edición ampliada en 2009 con el título *La idea de América. Origen y evolución*.

### **7.3. La recuperación de Ortega y Gasset**

Desde los inicios de su trayectoria intelectual, Abellán siempre manifestó un gran interés por los autores de la tradición española que no solo fueron olvidados por los



profesores de su tiempo –que no salían de la escolástica más rancia– sino relegados por la mayoría de sus compañeros de generación, que estaban más interesados por la filosofía alemana, la filosofía analítica o el marxismo. Uno de los casos más llamativos es el de Ortega y Gasset, que también fue despreciado por la generación posterior a la del 56, la llamada “Generación de los jóvenes filósofos” quienes llamaban al autor de *La rebelión de las masas* “el filósofo de papá”<sup>25</sup>.

José Luis Abellán no conoció personalmente a Ortega aunque, como ya hemos comentado líneas más arriba, estuvo muy ligado a uno de sus discípulos más queridos, José Gaos, de quien hereda su método de historia de las ideas. Sin embargo, tenemos motivos suficientes para considerar a José Luis Abellán como el pionero de su generación en reivindicar la figura de Ortega, algo que ha sido injustamente olvidado por los estudiosos de la obra orteguiana. En el año 1955 nace<sup>26</sup> la revista de poesía, crítica literaria y cultura *Aldebarán*, promovida por algunos integrantes de la citada *generación del 56*, entre los cuales figura José Luis Abellán. Esta revista fue un “intento de recuperación del verdadero espíritu filosófico de Ortega”<sup>27</sup>. El primer número se presentó en la tertulia de la *Revista de Occidente* y tal como nos cuenta nuestro autor, los allí presentes no salían de su asombro, pues no entendían cómo podía haber nacido una generación como aquella bajo la dictadura franquista.

Otra de las pruebas que podemos aportar para defender nuestra tesis es que mucho antes de 1983, fecha oficial de la recepción en regla del pensamiento de Ortega, Abellán ya había escrito unos 14 artículos sobre el filósofo madrileño, había impartido varias conferencias sobre su pensamiento y publicado el libro *Ortega y Gasset en la filosofía española* (1966). Sin olvidar que, en 1983, le fue encargada, por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, la dirección del Seminario Permanente sobre Ortega y Gasset, que se celebró durante todo el año para conmemorar su nacimiento.

Abellán publica su primer artículo sobre Ortega en 1961, en la revista *Asomante*, de Puerto Rico y lleva como título “El tema de España en Unamuno y Ortega”. Es también en la Universidad de esa isla caribeña donde imparte sus primeras clases sobre Ortega, durante el primer semestre del año 1963. Las notas de este curso las plasmará años más tarde en el libro *Ortega y Gasset en la filosofía española*, publicado por Tecnos en el año 1966. Esta obra se puede considerar la primera sobre Ortega escrita por un autor de la generación del 56. Su aportación principal es que Abellán introduce en ella puntos de vista nuevos sobre el filósofo madrileño que hasta el momento no habían salido al dominio público, sino que habían formado parte de conversaciones privadas. Por lo tanto, no se trata de un libro más sobre Ortega, sino de una reflexión de carácter personal sobre el sentido y el valor de la obra orteguiana a través de diversos aspectos: el cultural, el histórico, el social y el histórico, y todos ellos en relación con el problema de la filosofía en España.

<sup>25</sup> Entre los “jóvenes filósofos” el pensamiento de Ortega no despertó ningún entusiasmo, por lo menos hasta pasados los años ochenta. Esto es algo que no llama especialmente la atención pues esta generación se caracterizó, entre otras cosas, por su marcado desarraigo de la tradición española y por buscar la salida a la asfixia cultural de la España franquista en fuentes extranjeras.

<sup>26</sup> Se publicaron únicamente cuatro números y se extinguió al año de su nacimiento.

<sup>27</sup> ABELLÁN, J.L., *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005, p. 218.

En 1969 nuestro autor hará otra importante contribución a la reivindicación de la figura de Ortega pues, en una colección de fascículos titulada “Los protagonistas de la historia”, publica la primera biografía relativamente completa de José Ortega y Gasset. Como señala el propio Abellán:

Existen aportaciones biográficas importantes en algunos de los estudios sobre Ortega, especialmente en los citados en la bibliografía final de estas páginas. Pero no hay una narración biográfica completa de su vida, aparte de alguna reseña meramente cronológica que se hizo con motivo de su muerte<sup>28</sup>.

El valor de esta biografía reside en que, para componerla, Abellán recurre no sólo a las obras del filósofo madrileño sino también a los testimonios directos de las personas que le conocieron, en especial a sus discípulos. Años más tarde esta biografía se incluirá, ampliada en *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* (2000).

En la *Historia Crítica del Pensamiento Español*, en el tomo 5/III, también encontramos un amplio estudio sobre la figura del filósofo madrileño. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* (2000, 2005) es la última obra que Abellán le dedica y la escribe con la intención de recuperar el protagonismo de Ortega en todo su esplendor. Para ello atenderá al conjunto de su vida, situándole en las coordenadas intelectuales de su biografía, para que podamos “entender desde una perspectiva más justa sus humanas flaquezas o debilidades, sobre todo en los años de la dictadura franquista”<sup>29</sup>. Con esta obra Abellán demostrará que la victoria que Ortega no obtuvo en vida la consiguió a raíz de su muerte, ya que ésta trajo consigo una serie de consecuencias político-sociales que influirían decisivamente en la historia española como, por ejemplo, en el nacimiento de la generación del 56, a la que antes nos hemos referido.

Otro hecho importante de la trayectoria intelectual de Abellán que no podemos olvidar es su pertenencia a la tertulia de la revista *Ínsula* desde sus comienzos. Como ha señalado José Luis Mora, esta revista fue clave para la difusión del orteguismo “que se refiere no solamente al pensamiento de Ortega, propiamente dicho, sino a toda la atmósfera que su figura generó.”<sup>30</sup>

#### 7.4. La reivindicación del pensamiento español

A mediados de los años 60 José Luis Abellán inicia los estudios de Historia del pensamiento español a partir de la antigua cátedra de Calvo Serer “Filosofía de la Historia e Historia de la Filosofía Española”. Los cambios que introduce en esta disciplina no

<sup>28</sup> ABELLÁN, J.L., “Biografía completa de José Ortega y Gasset”, en *Los protagonistas de la historia*, n. 30.

<sup>29</sup> ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2000, p. 14.

<sup>30</sup> MORA GARCÍA, J.L., “El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas de la segunda mitad del siglo XX (1946-2000) un puente con el exilio”, en A.A.V.V., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Cuba, Editorial Feijóo, Universidad Central de las Villas, 2006, p. 87.

pueden entenderse sin su contacto con José Gaos y sin la herencia orteguiana en el exilio, al igual que sin su pertenencia a la tertulia de *Ínsula*. Para Abellán el gran problema que arrastra nuestra historia de la filosofía es que, para analizarla, se han utilizado criterios y métodos válidos para la historia universal de la filosofía, pero inútiles para el estudio de nuestra historia filosófica, pues dejan al margen sus aspectos más valiosos. La gran aportación de Abellán en este sentido es la propuesta de una metodología adecuada para el estudio de nuestro pasado filosófico. Esta propuesta, heredera directa de la razón vital orteguiana, y que nuestro autor aprende de José Gaos, parte de una concepción novedosa, pues le interesa el pensamiento en general, más que la filosofía en sentido estricto. De ahí que Abellán sea más partidario de hablar de pensamiento filosófico que de filosofía. Como él mismo reconoce no deberían de ser distintos “filosofía” y “pensamiento filosófico”, aunque lo cierto es que este último término tiene un sentido más amplio y más plural: “Yo soy partidario de utilizar para una filosofía como la española el término de “pensamiento filosófico” porque está muy abierta hacia la literatura, la religión, y a la vida en general, como diría Ortega”<sup>31</sup>.

De este modo, frente a la definición clásica de la filosofía, que nos habla de un *logos* desprendido del mito, Abellán está más de acuerdo con la definición orteguiana de “razón vital”:

Pues, en efecto, hay que tener en cuenta que la filosofía no ha roto definitivamente con el mito. Es verdad que ha intentado hacerlo, y de hecho casi lo ha conseguido en el caso de la filosofía alemana de corte racionalista. Pero la realidad es que el *logos* nunca ha podido desprenderse totalmente del mito, y eso lo vio ya perfectamente Ortega y Gasset cuando hablaba o reivindicaba, frente a una razón pura, una razón vital<sup>32</sup>.

La metodología que utiliza Abellán para estudiar nuestro pasado filosófico es la historia de las ideas. Las ideas son los instrumentos que el ser humano utiliza en su lucha por la vida y como forma de adaptarse al medio. Sobre las características de esta metodología diremos que da mucha importancia a los elementos existenciales y que no trata de descubrir verdades eternas, sino de dar fe de la actividad filosófica. Es, por tanto, menos sistemática que la historia de la filosofía, pero no menos científica sino más bien al contrario, pues recoge datos y hechos que la historia de la filosofía no toma en consideración. Precisamente, para Abellán, el problema de la falta de reconocimiento de filosofía española es que los historiadores de la filosofía han identificado lo científico con lo sistemático, de ahí que nuestra filosofía haya quedado al margen, dado que, en la mayoría de casos, no es una filosofía que utilice los sistemas como forma de expresión.

La metodología de la historia de las ideas la aplica Abellán a su magna obra, la *Historia Crítica del Pensamiento Español*, que empieza a redactar en 1976 y en la que investiga el pasado filosófico español, a través de siete densos volúmenes. A esta obra dedicará treinta años de su vida. Se trata del primer tratado general de Historia de la Filosofía Española, con el que nuestro autor trató de luchar contra la ideologización

<sup>31</sup> MATEOS GARCÍA, A., “José Luis Abellán. El fondo mítico, poético y vital del pensamiento español” (entrevista), en *Paideia*, n. 68 (2004), p. 298.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 299.

de que era presa, por aquel entonces, la historia del pensamiento filosófico español<sup>33</sup>. La tesis central de la obra y lo que Abellán quiere demostrar es la existencia real de la filosofía española y el sentido peculiar del pensamiento hispano.

Partiendo de unos planteamientos renovadores, Abellán lleva a cabo una interpretación científica de la historia de la filosofía española desde una perspectiva neutral:

Se trataba de rescatar, en primer lugar, como ya he dicho, una perspectiva neutral, aséptica, no axiológica y fuera de toda ideologización, y para eso me parecía que era fundamental partir de los propios hechos históricos, sin valorarlos. Por ello, en todos los capítulos de mi trabajo, hay un primer apartado en el que se enuncian todos los hechos históricos, tanto en su dimensión política como económica, social o cultural. Y después, partiendo de esos datos históricos, que son hechos y no valores, realizar un estudio científico, a través de la sociología del conocimiento y de la psicología como metodología científica<sup>34</sup>.

La obra tuvo muy buena acogida. En los años ochenta, el escritor y periodista Pedro Fernaud inscribe a Abellán dentro de la tradición noventayochista y regeneracionista, de preocupación por el destino nacional y señalaba:

Frente a algún renombrado profesor he de manifestar que uno de los mayores aciertos de *Historia crítica del Pensamiento Español*, es su oportunidad histórica. Era aquí y ahora cuando había que redactarla y ponerla a disposición del público, en unos momentos de vaciamiento de la conciencia nacional y de sistemático desprestigio de la realidad española por tanto cacique seudointelectual suelto por la vieja piel de toro e islas adyacentes<sup>35</sup>.

Gustavo Bueno, por su parte, calificó a la obra de Abellán de “importante acontecimiento editorial para la filosofía española” y añadía:

Un tratado de esta naturaleza, en efecto, no existía hasta el momento. El proyecto que –tras la gigantesca obra de Menéndez Pelayo– había comenzado a poner en ejecución Bonilla (Historia de la Filosofía Española, tomo I: “Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII” –Madrid, Victoriano Suárez, 1908–, tomo II: “Siglos VIII-XII: judíos” –Madrid, Victoriano Suárez, 1911–) y bajo los auspicios de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias habían continuado los hermanos Carreras Artau (Historia de la Filosofía Española, “Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV”, tomo I: 1939, tomo II: 1943), Marcial Solana (Historia de la Filosofía Española, “Época del Renacimiento (Siglo XVI)”, 3 tomos, Madrid 1941) y Miguel Cruz Hernández (Historia de la Filosofía Española, “Filosofía Hispano Musulmana”, 2 tomos, Madrid 1957), no había sido concluido. Parece como si José Luis Abellán hubiera asumido la enorme tarea de ofrecernos la primera realización global de un tal proyecto<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Pensemos que, durante cuarenta años, la dictadura franquista se dedicó a agredir a la verdadera tradición cultural de nuestro país.

<sup>34</sup> ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V (III), Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 297.

<sup>35</sup> FERNAUD, P., “Historia sistemática del pensamiento español”, en *Triunfo*, n. 884, 05/01/80.

<sup>36</sup> BUENO, G., “José Luis Abellán. Hª Crítica del Pensamiento Español, tomos 1 y 2”, en *El Basilisco*, n. 8, (1979).

### 7.5. La Asociación de Hispanismo Filosófico

El nombre de José Luis Abellán permanecerá siempre unido a la Asociación de Hispanismo Filosófico<sup>37</sup>, de la que fue socio fundador y primer presidente y de la que, en la actualidad, es presidente de honor. Abellán fue el director de las I Jornadas de Hispanismo Filosófico, que llevaron como título “El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo” y que se celebraron en la Universidad Complutense de Madrid entre el 9 y el 12 de diciembre de 1992. Fruto de esas jornadas es el libro *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, publicado por Trotta en 1994, coordinado por Abellán y que recoge las conferencias presentadas en dichas jornadas. Por la importancia que ha tenido esta asociación en la biografía intelectual de nuestro autor conviene que le dediquemos un espacio.

La Asociación de Hispanismo Filosófico fue creada por un grupo de profesores interesados en el estudio de las distintas tradiciones filosóficas nacionales de los países de lengua española y portuguesa, con la intención de que cambiara la tradicional valoración negativa que hasta entonces había hacia nuestra historia filosófica.

Hasta ese momento, sólo existían dos puntos de contacto entre los hispanistas, uno era el “Seminario de Historia de la Filosofía Española”, fundado por el profesor Antonio Heredia en 1978 en la Universidad de Salamanca y al que desde sus inicios asistieron filósofos de varios países de América Latina, pasando a llamarse en 1980 Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana. El otro punto de contacto entre los hispanistas era el “Seminario de Historia de la Filosofía Española” del Instituto Fe y Secularidad de Madrid, adscrito a la Universidad de Comillas, que coordinaba Teresa Rodríguez de Lecea y que había comenzado su andadura en 1977.

La Asociación de Hispanismo Filosófico recogía la herencia de estos dos Seminarios, así como la del trabajo investigador y docente de aquellas universidades españolas que habían incorporado en sus programas la asignatura de Historia del Pensamiento Español a partir de las reformas que se hicieron en los años setenta del pasado siglo. Entre ellas destacaremos, en primer lugar, la Universidad Complutense de Madrid y su cátedra de Historia de la Filosofía Española a cargo del profesor Abellán. También cabe recordar aquí el trabajo de investigación y docencia llevado a cabo por el profesor Antonio Jiménez. Lo mismo puede decirse de la Universidad Autónoma de Madrid y del trabajo de los profesores Diego Núñez y Pedro Ribas, creadores del grupo de investigación en Historia del Pensamiento Español defendieron la necesidad de que en la titulación de Filosofía hubiera una materia de Historia del Pensamiento Español. La AHF también incorporaba el trabajo de prestigiosos hispanistas de Universidades europeas y americanas que estaban contribuyendo de manera decisiva al conocimiento del Pensamiento español. En este sentido podemos mencionar a José Luis Gómez Martínez de la Universidad americana de Georgia quien en 1986 publicó un *Anuario Bibliográfico de Historia del Pensamiento Ibero e Iberoamericano*.

A partir de estas influencias la Asociación de Hispanismo Filosófico se crea oficialmente en Madrid el 23 de septiembre de 1988, día en el que se celebra la Asamblea

<sup>37</sup> Por la importancia que tiene esta asociación y su vinculación con Abellán merece que le dediquemos un espacio en este artículo.

Constituyente, en el ya desaparecido Instituto Fe y Secularidad de Madrid. En un principio fueron cincuenta los socios, residentes en 7 países y en 8 provincias españolas. Los socios promotores fueron José Luis Abellán, José Luis Fernández Fernández, Antonio Heredia Soriano, Antonio Jiménez García, Luis Jiménez Moreno, Tomás Mallo Gutiérrez, José Luis Mora García, Diego Núñez Ruiz y Teresa Rodríguez de Lecea. Entre los socios fundadores figuraron Jorge Ayala, Pedro Cerezo, Pedro J. Chamizo, Elías Díaz, Eloísa Esteban, Juan Francisco García Casanova, José Luis Gómez Martínez, Eugeniusz Gorski, Alain Guy, Manuel Maceiras, Thomas Mermall, Antoni Mora, Nelson Orringer, Michele Palotini, Antonio Pintor y Jesús Veganzones. Y como socios de honor fueron nombrados: Julio Caro Baroja, Luís Díez del Corral, José Ferrater Mora, Inman Fox, Alain Guy, Pedro Laín Entralgo, Juan López Morillas, Juan Marichal, Ciriaco Morón Arroyo, Víctor Ouimette, Fernando Salmerón, María Zambrano y Leopoldo Zea.

Al cabo de un año de su fundación, en 1989, la Asociación edita su primer Boletín, de uso interno para los socios y del que llegaron a salir siete números. Pero a medida que la Asociación fue creciendo se planteó la necesidad de publicar una revista que además de ser una plataforma para que los socios publicaran sus investigaciones, permitiera una mayor difusión entre todos los interesados por el hispanismo y cumpliera con todas las normas de una publicación con rigor científico. Es así como, después de muchas gestiones por parte de la Junta Directiva, nace en 1996 la *Revista de Hispanismo Filosófico* gracias a la editorial F.C.E. y al apoyo de las Universidades Complutense, Oviedo y Autónoma de Madrid. Hoy día esta revista se publica con la ayuda de las Universidades Autónoma y Complutense de Madrid, de la Universidad de Salamanca y de los miembros de la Asociación. Desde sus inicios la AHF y su revista se han caracterizado por promover la comunicación científica entre la cultura española y la latinoamericana, por eso en su Consejo de Redacción figuran varios latinoamericanos que nos ayudan a lograr este objetivo, como Gabriel Vargas Lozano, Pablo Guadarrama, Raúl Fonet-Betancourt, Horacio Cerutti o Mauricio Beuchot entre otros. A esto hay que añadir que la editorial en la que se publica la revista, F.C.E., es de muy buena implantación en Latinoamérica.

La Asociación celebra también unas Jornadas bianuales desde 1992, que nacieron para facilitar el intercambio de información entre los socios. La AHF es, a día de hoy, una plataforma muy consolidada y en continuo crecimiento que, además de ir despertando un interés cada vez mayor en muchas Universidades del mundo, ocupa un lugar relevante dentro de nuestro panorama cultural. Y una de las labores en la que más empeño está poniendo es, precisamente, la de recuperar el pensamiento del exilio filosófico español que el franquismo se encargó no sólo de silenciar sino de demonizar. Otra cuestión a reseñar es el protagonismo que están teniendo últimamente las mujeres en los estudios sobre pensamiento español y en concreto en la AHF. El propio Abellán ha señalado en varias ocasiones y con gran satisfacción, el hecho de que las mujeres estén teniendo cada vez más protagonismo en el ámbito de la filosofía española<sup>38</sup>. En este sentido el año 2017 fue crucial pues, la Asociación de Hispanismo Filosófico contaría, por primera vez en su historia, con una presidenta, la profesora Cristina Hermida del Llano, de la Universidad Rey Juan Carlos y con una vicepresidenta, la profesora Juana Sánchez-Gey Venegas, de

<sup>38</sup> Ver ABELLÁN, J.L., “La reforma del panorama filosófico español: una asignatura abandonada”, en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, n. 50 (2010).



la Universidad Autónoma de Madrid. Esta Junta Directiva, la primera con una presencia femenina importante, tiene como secretaria a Delia María Manzanero (URJC) y entre los vocales se encuentra la profesora de la Universidad de Valencia Elena Cantarino Suñer.

### **7.6. El erasmismo o la reivindicación del humanismo español**

Otro de los terrenos de investigación de José Luis Abellán ha sido la reivindicación del humanismo español, siguiendo la línea abierta por Joaquín Xirau. Efectivamente, para el filósofo catalán exiliado en México, el mundo hispánico vive sumido en una honda perturbación, fruto del desconocimiento de su propio pasado. De ahí que dedicara los pocos años que duró su exilio –a causa de una muerte prematura– a reivindicar el humanismo español, para demostrar que la España auténtica, que ha permanecido oculta, proviene de una tradición humanista en la que encontramos autores como Ramón Llull, Luis Vives, Feijoo, Jovellanos, Sanz del Río, Giner de los Ríos, Manuel Bartolomé Cossío y otros muchos.

Siguiendo esta misma idea Abellán escribe *El erasmismo español* (premio Ensayo «El Europeo» en 1975), uno de los libros más importantes dentro de su trayectoria, imprescindible para entender el alcance y la importancia de Erasmo de Rotterdam en la cultura española. Partiendo del estudio de M. Bataillon Abellán profundiza en el erasmismo, tan presente en la obra cumbre de la literatura española *Don Quijote de la Mancha* y en autores como el mismo Luis Vives, a quien Bataillon dejaba al margen por no haber vivido en España. Abellán asegura, además, tal como lo había defendido Joaquín Xirau, que el erasmismo se halla todavía vivo en la Segunda República, pues el propio Fernando de los Ríos se definía como erasmista. Para Abellán el erasmismo tiene raíces paulinas, puesto que la doctrina del cuerpo místico de Cristo ya está en San Pablo. Sin embargo, esa doctrina adquiere una significación distinta con Erasmo, sobre todo en los erasmistas españoles. Dicha doctrina defiende que todos somos miembros del cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo y, en la tierra, esta cabeza la representa la jerarquía de la Iglesia Católica. Abellán asegura que lo que ocurre con el erasmismo y, en especial, con el erasmismo español, es que esa interpretación vertical y jerarquizada del cuerpo místico de Cristo se hace horizontal. Es decir, al ser miembros del cuerpo místico somos todos iguales. Se trata, por tanto, de una hermandad de fraternidad. De esta concepción fraterna deriva el pacifismo y la crítica a los pensadores que defendían las “guerras justas” o las “guerras santas”. Otra idea que deriva de esta concepción es el europeísmo, ya que la concepción cristiana es lo que unía a toda Europa. Abellán se declara a sí mismo *erasmista* y en su obra podemos apreciar la huella de esta corriente de pensamiento. Un ejemplo de esta huella podría ser el interés que ha tenido por la identidad cultural de Europa, tema que se trató en las I Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, como ya hemos comentado más arriba.

### **7.7. Su labor como presidente del Ateneo de Madrid**

José Luis Abellán es socio del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, desde el 28 de abril de 1959, –tres años después de su período carcelario– una institución centenaria a la que también ha dedicado un libro: *El Ateneo de Madrid. Historia,*



*Política, Cultura, Teosofía*, publicado en 2006. De sus primeros años como socio recuerda que fueron para él un refugio, pues allí conoció a grandes amigos como Ángel Fernández-Santos, José Luis Escohotado, Luis Jiménez Martos, entre otros. El Ateneo fue también el escenario donde redactó su tesis doctoral, pues allí paraba las tardes leyendo y recopilando información. Abellán recuerda que durante esos años la institución estaba dominada por el *Opus Dei*. Aún así participaba en reuniones filosóficas sobre grandes filósofos del momento, como Heidegger, Sartre, Jaspers...

Desde 2001 hasta 2009 ocupó el cargo de presidente. Durante su mandato hizo una importante labor, como la digitalización de la biblioteca, el inventario completo de todo el patrimonio, la recuperación de parte del patrimonio expoliado en la dictadura franquista, la reclamación de cientos de obras de arte que son propiedad del Ateneo, su trabajo como director de la revista *El Ateneo*. A pesar de ser una institución en la que predominan los republicanos, Abellán no quiso dejar fuera a los monárquicos, pues pensaba que el Ateneo tenía que ser la casa de todos, llegando a proponer como socia a doña Leticia. Su propuesta llegó a buen término consiguiendo que los Príncipes de Asturias fueran los Presidentes de Honor del Congreso Homenaje a Mariano José de Larra, celebrado en el Ateneo en 2009. La etapa de Abellán como presidente estuvo también caracterizada por algunas críticas. La más sonada fue por el acercamiento amistoso de Abellán a la Iglesia de la Cienciología, instalada al lado del edificio del Ateneo. Según cuenta nuestro autor en *Mi geografía sentimental*, Núñez Encabo, el Vicepresidente del Ateneo en aquel momento, aprovechó esta circunstancia para acusarle de querer instalar a la secta dentro del Ateneo.

## 8. Estudios sobre la obra de José Luis Abellán y proyección de la misma

La obra de José Luis Abellán ha sido objeto de muchos estudios, que nos es imposible detallar aquí por falta de espacio. Solo decir que en 1983 la revista *Anthropos* le dedicó un monográfico. Asimismo, la voz sobre José Luis Abellán aparece en el *Diccionario biográfico español contemporáneo*, en *Hombres y documentos de la filosofía española*, en el *Diccionario básico Espasa*, en *International Authors and Writers Who's Who*, entre otros.

En el año 2009 Abellán fue invitado por la profesora Wendy-Llyn Zaza de la Universidad de Auckland, a participar en un congreso internacional titulado “Encrucijadas históricas: España de la II República al siglo XXI”, que iba a tener lugar al año siguiente. Nuestro autor, sorprendido de que se preocupasen por la cultura española en un país tan alejado del nuestro, no dudó en aceptar la invitación y en 2010 viajó a Nueva Zelanda para participar en el citado congreso. A raíz de esta experiencia escribe un interesante libro titulado *El mundo visto desde las antípodas*.

## Conclusiones

La obra de José Luis Abellán ha sido objeto de admiración y también de crítica, por parte de quienes no han sabido valorar estas importantes aportaciones al pensamiento español que acabamos de detallar. No se puede negar que José Luis Abellán ocupa un lugar fundamental dentro de la historiografía de la filosofía española. Su

vasta producción bibliográfica, entre la que sobresale la monumental *Historia Crítica del Pensamiento Español* en siete volúmenes, constituye una herramienta imprescindible para quienes estudian la historia del pensamiento español. Desde su cátedra Historia de la Filosofía Española en la Universidad Complutense de Madrid, Abellán dio continuidad a los estudios sobre historia de la filosofía española, sustituyendo a Calvo Serer, quien había mostrado un escaso interés por esta disciplina, a pesar de estar al frente de la cátedra durante varios años. Una de las contribuciones más valiosas de Abellán ha sido, sin duda alguna, su recuperación del exilio, abriendo un campo de conocimiento que todavía permanece vigente. Cualquier investigador o investigadora sobre el exilio filosófico español tiene que partir, necesariamente, de los trabajos del profesor Abellán. Gracias a José Luis Abellán, se pudo conocer en España, durante la dictadura franquista, la labor que estaban haciendo las intelectuales e intelectuales en el exilio. De todos ellos serán María Zambrano y José Gaos quienes dejen en nuestro autor una huella más profunda. La cercana relación que tuvo Abellán con José Gaos, de quien se consideró discípulo, le permitió aprender el método de trabajo de historia de las ideas –que José Gaos heredó a su vez de Ortega– que más tarde aplicará a su *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Las dos cartas inéditas que incluimos en el artículo –donación del propio José Luis Abellán– ponen de manifiesto que Abellán ha sido considerado uno de los discípulos principales de José Gaos, hasta el punto de que Fernando Salmerón le invitó a escribir el prólogo del volumen *Pensamiento de lengua Española* para la edición de las obras completas de José Gaos. Los estudiosos de la obra orteguiana no solo han obviado este hecho, sino que además no han tenido en cuenta el que Abellán fue pionero en su generación, la del 56, en reivindicar la figura de Ortega.

Es de destacar, también, la labor de José Luis Abellán en la Asociación de Hispanismo Filosófico, como socio fundador y como presidente, ayudando así a la dignificación de la filosofía española. Nuestro autor defendió el valor de la filosofía española en momentos en los que no era fácil hacerlo. No olvidemos que no fue hasta el año 1983, tal como recordaba Leopoldo Zea, cuando en el XVII Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Montreal, se permitió hablar en español en la clausura del mismo, empezando una nueva etapa en la que se iría superando la preocupación sobre la existencia o no de una filosofía española y latinoamericana. Este cambio de mentalidad ante la filosofía escrita en lengua española tuvo su expresión en el nacimiento de la Asociación de Hispanismo Filosófico”, el 23 de septiembre de 1988.

Gracias a José Luis Abellán la filosofía española ha llegado a conocerse incluso en las antípodas. Prueba de ello es que nuestro autor fue invitado a Nueva Zelanda en 2010 a participar en el congreso: “Encrucijadas históricas: España de la II República al siglo XXI”. José Luis Abellán merece, sin lugar a dudas, este pequeño homenaje, por toda una vida dedicada al pensamiento español.

Recibido: 28 de septiembre de 2019

Aceptado: 25 de febrero de 2020



JOSÉ LUIS ABELLÁN, PRESIDENTE DE HONOR DE LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO.

# Deshispanización, nordomanía y giro decolonial. Encrucijadas pretéritas y contemporáneas de Hispanoamérica

*Dehispanisation, nordomania and the decolonial turn. Past and contemporary crossroads of Hispano-America*

JORGE POLO BLANCO

*Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador*  
*hiperbolik1983@hotmail.com*

**Resumen:** Con el presente trabajo pretendemos contribuir al esclarecimiento de algunas derivas políticas de larga duración en las que se halla inmersa la región latinoamericana, al menos en un cierto sentido. Comenzaremos poniendo en valor las perspectivas críticas abiertas por el “giro decolonial” y por los múltiples estudios vinculados a la “colonialidad”, pero al mismo tiempo introduciremos un matiz que juzgamos imprescindible. Nos referimos a la probable y problemática vigencia de aquella concepción que, manejada por muchos intelectuales latinoamericanos del siglo XIX, contemplaba la siguiente hipótesis: la emancipación completa y el verdadero progreso sólo llegarían a través de un intenso proceso de deslatinización o, más específicamente, de deshispanización.

**Palabras clave:** Giro decolonial, deslatinización, deshispanización, hispanofobia, nordomanía.

**Abstract:** With this paper, we aim to contribute to clarifying the long-term political drifts in which the Latin American region is immersed, at least in a certain sense. We begin by evaluating the critical perspectives opened up by the “decolonial turn” and by the many studies related to “coloniality”. However, we will at the same time introduce a nuance which we deem essential. We refer to the probable and problematic validity of that idea which, as dealt with by many Latin American intellectuals of the nineteenth century, considered the following hypothesis: complete emancipation and true progress will only be achieved by way of an intense process of de-latinisation or, more specifically, of de-hispanisation.

**Keywords:** Decolonial turn, delatinisation, dehispanisation, hispanophobia, nordomania.

## 1. Teoría de la dependencia y giro decolonial

En 1950 el economista argentino Raúl Prébisch había levantado el exitoso modelo teórico basado en la distinción Centro-Periferia, explicando que las asimetrías estructurales del sistema económico mundial colocaban a los países latinoamericanos en una posición radicalmente “dependiente” con respecto a las potencias “centrales”. Sin desarrollo tecnológico propio, y obligados a cumplir el rol de meros suministradores de materias primas no manufacturadas (asumiendo, por ende, modelos primario-exportadores que apenas producían valor añadido), estos países permanecían anclados en una posición absolutamente subalterna dentro de la economía-mundo capitalista<sup>1</sup>. La división internacional del trabajo se hallaba atravesada por profundísimos desequilibrios, y los países “periféricos” quedaban excluidos de la transferencia de conocimiento tecnológico, todo lo cual contribuía a la perpetuación de una situación que los colocaba en la posición de meros extractores y exportadores de materias primas y productos agrícolas; extracción y exportación que no retornaban en forma de más industrialización interna o mayor tecnificación productiva<sup>2</sup>. En ese sentido, lo que teníamos delante era (y es) un sistema internacional muy jerarquizado en el cual los “centros” ejercían (y ejercen) su poder económico-político (e ideológico-cultural, como ahora veremos) sobre los países de la “periferia”. Los países sudamericanos, centroamericanos y caribeños, encajados en esa disposición de la economía-mundo capitalista, se han venido encontrando con una dificultad casi insuperable a la hora de escapar de esa compleja y lacerante situación de subdesarrollo económico y social<sup>3</sup>.

No podemos ni debemos ignorar la envergadura de todos estos aportes. Sin duda, su intervención crítica resultó crucial a la hora de construir modelos explicativos capaces de desasirse de los tradicionales esquemas de desarrollo, y erigió una nueva hermenéutica de los procesos históricos capaz de evidenciar aspectos cruciales que hasta el momento habían permanecido sepultados bajo el fulgurante relato del desarrollismo ortodoxo. Apareció, en ese sentido, como una línea de fuga capaz de analizar la dominación geopolítica y geoeconómica de los países “subdesarrollados” desde un prisma radicalmente innovador. Sus teorizaciones, además, inyectaron savia nueva en los discursos políticos contrahegemónicos. Por lo tanto, no podemos prescindir de la Teoría de la Dependencia, ni siquiera en la segunda década del siglo XXI. Pero otros desarrollos conceptuales vinieron a poner el foco analítico en distintas dimensiones de la dominación, en otros ángulos que quizás no habían quedado lo suficientemente iluminados. Estos nuevos arsenales teóricos no venían a contradecir el esquema básico de la Teoría de la Dependencia, es cierto, pero sí a complementarla a través de un descenso crítico a otros niveles más moleculares vinculados a la construcción de subjetividades; prestando atención, en suma, a todo ese ámbito que tiene que ver con los imaginarios culturales y con los marcos discursivos. Los múltiples análisis que

<sup>1</sup> PRÉBISCH, R., “El desarrollo económico de América Latina y sus principales problemas”, en *Boletín Económico de América Latina*, vol. VII, n. 1, febrero, (1962), pp. 1-24.

<sup>2</sup> CARDOSO, F. H., y FALETTO, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo Veintiuno, 1978.

<sup>3</sup> PRÉBISCH, R., *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

han partido de la denominada *colonialidad* hubieron de poner en juego una nueva profundización teórica capaz de desvelar otros aspectos cruciales de la dominación<sup>4</sup>.

A principios de los años noventa el sociólogo peruano Aníbal Quijano empezó a desarrollar una respuesta muy sugerente que, de alguna manera, venía a complementar o a enriquecer todo aquello que había sido analizado con anterioridad por los pensadores marxistas y por los teóricos de la dependencia. Las ideas de Quijano generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiéndose la categoría de colonialidad como el núcleo epistémico que desvelaba más certeramente la estructuración íntima del poder típicamente moderno. Una colonialidad que resultó ser, y esto es decisivo, la fragua en la que se habría forjado el imaginario envolvente del sistema-mundo moderno, ya desde sus inicios en el siglo XVI<sup>5</sup>.

América fue el escenario donde el colonialismo fue derrotado en su aspecto político *formal* por vez primera<sup>6</sup>. Empero, la estructura colonial del poder produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes Repúblicas recién emancipadas porque el fenómeno del poder, tal y como fue ejercido por Europa en el continente americano, estaba íntimamente constituido por la noción de “clasificación” racial o étnica, aspecto que impregnó (todavía lo hace) todos los ángulos de la existencia (en sus dimensiones material y simbólica) y todas las relaciones intersubjetivas. Esa “racialización” operaba como un poderoso principio organizativo que permeaba prácticamente todos los ámbitos de la vida social: distribuyendo jerarquías, asignando lugares, produciendo exclusiones<sup>7</sup>. La eliminación física de los pobladores originarios, a través de una brutal explotación económica, fue acompañada de un proceso muy profundo de “colonialidad cultural” que se prolongó secularmente en el tiempo, incluso cuando tal explotación había ya dejado de ser tan masiva y explícita. En efecto, y como apuntó Silvia Rivera Cusicanqui al explorar la historia de Bolivia, existe una estructura colonial subyacente y de “larga duración” que continúa siendo la gramática que, en la contemporaneidad, explica multitud de estratificaciones, exclusiones y antagonismos<sup>8</sup>.

Porque la injusticia social y la dominación neocolonial están traspasadas (y, quizás, *posibilitadas*) por una radical “injusticia cognitiva”<sup>9</sup>. La colonialidad del poder también se infiltra en el ámbito de los conocimientos; es más, éstos quedan troque-

<sup>4</sup> POLO BLANCO, J., “Colonialidad múltiple en América Latina. Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad”, en *Latin American Research Review*, University of Pittsburgh, vol. 53, n. 1 (2018), pp. 111-125.

<sup>5</sup> QUIJANO, A., Y WALLERSTEIN, I., “Americanness as a concept, or the Americas in the Modern World-System”, en *International Journal of Social Sciences*, n. 134 (1992), pp. 549-557.

<sup>6</sup> QUIJANO, A., “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo Editores; Quito, FLACSO/Ediciones Libri Mundi, 1992, pp. 437-449.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 438.

<sup>8</sup> RIVERA CUSICANQUI, S., *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota, 2010, p. 37.

<sup>9</sup> DE SOUSA SANTOS, B., “Epistemologías del sur”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, Universidad del Zulia, Año 16, n. 54, julio-septiembre (2011), pp. 17-39, p. 36.



lados en buena medida por dicha colonialidad. Por lo tanto, a juicio de todos estos teóricos y teóricas, no puede separarse el desarrollo de los saberes sociales modernos de la organización colonial del mundo. La dimensión epistémica está atravesada de asimetrías geopolíticas y geoculturales, hasta el punto de que muchos saberes no europeos o no occidentales fueron históricamente excluidos, silenciados, estigmatizados y “folclorizados”, condenados a posiciones subalternas o marginales, relegados al violento ostracismo de lo impensable, lo subhumano y lo pre-racional. Cabría hablar, incluso, de verdaderos procesos de “epistemicidio”, como lo nombra Boaventura de Sousa Santos<sup>10</sup>, de “extractivismo epistémico”<sup>11</sup> e incluso de “etnofagia”<sup>12</sup>. Pero debe comprenderse que la dimensión epistémica de la dominación no es simplemente el correlato “superestructural” (un epifenómeno ideológico) de la verdadera dominación “material” (que ocurriría en otro nivel); la dimensión epistémica, por el contrario, es parte constitutiva de la dominación colonial y neocolonial<sup>13</sup>. Puede concluirse, en vistas de lo cual, que la historia misma del conocimiento permanece integrada en los múltiples resortes de poder a través de los cuales se reproduce el sistema-mundo moderno, esto es, que el despliegue mismo de los saberes viene configurado y jerarquizado por las determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales propias de la matriz imperial-colonial<sup>14</sup>. Homi K. Bhabha reflexionaba, en esa misma línea, sobre la existencia de una contumaz “violencia epistémica” ejercida a través de esa mirada blanca, patriarcal y eurocentrada que *construye* al dominado, al sojuzgado y al colonizado<sup>15</sup>.

Las narrativas históricas periféricas no alcanzan un estatus autónomo, toda vez que aparecen como meros capítulos o apéndices del “gran relato” europeo. Como apuntaba Ranajit Guha, debe realizarse “una re-escritura que escuche las voces bajas de la historia”, esto es, que propicie una polifonía en la que resuenen con nitidez todas aquellas voces que siempre resultaron inaudibles en la historiografía estandarizada y hegemónica<sup>16</sup>. Porque la escritura de la historia casi siempre ha revelado, en efecto, una *jerarquización* que determina aquello que debe ser escuchado (por ser considerado primordial, determinante y relevante) y aquello que, por el contrario, debe permanecer en silencio (por ser juzgado secundario, intrascendente e irrelevante). La colonialidad, en consecuencia, además de configurar la consistencia del poder, del saber y

<sup>10</sup> DE SOUSA SANTOS, B., *Descolonizar el saber; reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.

<sup>11</sup> GROSFOGUEL, R., “Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, en *Tabula Rasa*, n. 24, enero-junio (2016), pp. 123-143.

<sup>12</sup> PATZI, F., “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica”, en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, tomo 28, n. 3 (1999), pp. 535-559.

<sup>13</sup> CASTRO-GÓMEZ, S., “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 79-91, p. 88.

<sup>14</sup> MIGNOLO, W., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

<sup>15</sup> BHABHA, H. K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 63.

<sup>16</sup> GUHA, R., *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 30.



del ser (también del género y del lenguaje), produce una determinada figuración de la experiencia temporal. O, dicho de otra manera, existe también una colonialidad de las narrativas históricas. Y ésta es tan determinante que, incluso, podría sostenerse que constituye la matriz de la que penden todas las otras manifestaciones o dimensiones de la colonialidad.

La colonialidad *produce* subjetividad, porque el expolio material conllevaba asimismo un expolio de lo simbólico-imaginario<sup>17</sup>. La dominación no es únicamente una cuestión de aparatos estatales u organismos financieros internacionales. La colonialidad del poder es un lenguaje muy extenso y profundo que atraviesa capilarmente (molecularmente) todas las dimensiones de la sociabilidad, operando incluso en los niveles más “microfísicos”. Así fue durante el periodo colonial, y siguió sucediendo con el neocolonialismo. Los europeos no sólo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red material de dominación y explotación, sino que insuflaron en su universo cultural una pregnante malla de valoraciones, preconceptos e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación<sup>18</sup>.

El rasgo más potente del eurocentrismo (o, más genéricamente, del occidentalismo) ha sido ese modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará, a partir de ese momento, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo toda posible perspectiva histórica y cultural autónoma. Pero no siempre resulta tarea sencilla saber identificar estos procesos, puesto que ahora no se trata ya de un colonialismo clásico, con toda la explícita y aparatosa institucionalidad que aquél conllevaba.

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se beneficiaban de él y por los que lo sufren<sup>19</sup>.

El culturalmente dominado ya no es capaz de producir imágenes, símbolos y conocimientos propios (o sólo los produce de manera residual y folklórica), pues aquéllos permanecieron arrinconados, humillados y radicalmente deslegitimados.

No podemos concluir este epígrafe sin referirnos a la figura de José Martí, toda vez que su pluma y su acción política imprimieron muchísima potencia a los procesos descolonizadores tardíos acaecidos en la América española. En 1880 viajó a los Estados Unidos, y junto a otros compatriotas exiliados organizó el Partido Revolucionario Cubano. Permaneció en aquel país varios años, hasta que en 1895 regresó a Cuba para sumarse al levantamiento independentista. Pero resultan extremadamente interesantes sus crónicas norteamericanas, puesto que pudo comprobar de primera mano las tensiones internas que desgarraban las entrañas de aquella sociedad. Valoraba su institu-

<sup>17</sup> FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

<sup>18</sup> RIBEIRO, D., *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1968.

<sup>19</sup> DE SOUSA SANTOS, B., *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, o. c., p. 14.

cionalidad democrática, pero al mismo tiempo observaba las tremendas desigualdades sociales y los cada vez más intensos conflictos vinculados a la contradicción capital-trabajo. También describió la degeneración plutocrática de su sistema político. En esas crónicas detectamos, igualmente, una cierta crítica cultural de los valores hegemónicos en la modernidad norteamericana: la velocidad consumista y vacía de la gran urbe, su énfasis en el progreso material a cualquier precio, su avasallante pragmatismo espiritual, su excesivo individualismo y su adoración desmedida de la riqueza y el lucro. Pero resultan especialmente interesantes sus críticas a la política exterior estadounidense. En ese sentido, fue muy crítico con el Congreso Interamericano de Washington (1889), un proyecto impulsado desde los Estados Unidos para establecer la “unión” de las dos Américas. A juicio de Martí, semejante proyecto no era más que una estrategia de “conquista disimulada”, con el objeto último de ejercer un dominio explotador sobre las naciones americanas del Sur<sup>20</sup>. En flagrante contradicción con los ideales de libertad y democracia que, en teoría, regían su propia vida sociopolítica, los estadounidenses proyectaban subyugación y dependencia para las otras naciones americanas<sup>21</sup>.

El autor de *Nuestra América* (1891) era muy consciente de las dos “Américas” yuxtapuestas, siendo la “nuestra” aquella que se extiende entre el río Bravo y el estrecho de Magallanes<sup>22</sup>. Américas yuxtapuestas y disímiles, sumidas en una relación conflictiva. La portentosa América del Norte, además, se mostraba cada vez más amenazante. “El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América”<sup>23</sup>. Este fortísimo contraste –muy visible, por ejemplo, en las formas de vida, en los valores culturales o en la organización social– entre la América del Norte y la América “nuestra” (siendo ésta, desde luego, mayoritariamente hispana) puede contemplarse desde un prisma dialéctico, esto es, conflictivo. Martí así lo hace, a nuestro juicio. Fue, es una tremenda obviedad decirlo, un egregio impulsor –frente al poder de España– de la descolonización. Murió en ese empeño. “Nuestra” América era también Amerindia o la América negra, así lo enfatizó en todo momento, y no solamente la América criolla o mestiza. Pero jamás contempló la “deshispanización” como una solución. Porque Martí comprendía que la América “nuestra” constituía (aunque no empleara esta terminología) una suerte de “bloque” enfrentado al “bloque” de la América norteña. Un enfrentamiento geopolítico, geoeconómico y geocultural. Y el “bloque” situado al sur del río Bravo bien puede llamarse “bloque hispano”. Sin embargo, y como veremos a continuación, no todos los intelectuales latinoamericanos valoraron de la misma forma esta dialéctica entre las dos Américas.

## 2. Deslatinización o deshispanización

Debemos comenzar con una cuestión que, muy a menudo, se pasa por alto. Nos referimos al hecho mismo de emplear el siguiente término: Latinoamérica o América Latina. La denominación en cuestión fue usada por el economista y político francés

<sup>20</sup> MARTÍ, J. *Obras completas. Volumen VI*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 15-185.

<sup>21</sup> *Ib.*, 46-54.

<sup>22</sup> MARTÍ, J. “Nuestra América”, en *Obras escogidas, Tomo II*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 480-487, p. 487.

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 486.

Michel Chevalier, que al regreso de sus viajes por Estados Unidos, México y Cuba (entre 1833 y 1835) explicaba que en las extensas tierras americanas se reproducían las mismas divisiones étnico-culturales de Europa: dos grandes ramas, la *latina* y la *germana*, se replicaban agonísticamente en el Nuevo Mundo. América del Sur aparecía como el espejo de la Europa meridional, católica y latina; la América del Norte, sin embargo, pertenecería al universo cultural protestante, germánico y anglosajón. Es aquí, en sus *Lettres sur l'Amérique du Nord* (1836), donde se bosqueja y prefigura la idea de una *América Latina*, denominación inexistente hasta ese momento (jamás fue usada por Hegel, Tocqueville o Simón Bolívar, por ejemplo). Es de notar, eso sí, que el nuevo término sólo aparece en la “Introducción” (redactada ya de vuelta en París, en 1836) pero no en las cartas mismas (fechadas entre 1833 y 1835); en dichas misivas todavía se refería a los “hispanoamericanos”. En cualquier caso, en Chevalier se escribía todavía con ele minúscula (“latina”), denotando su carácter de adjetivación; pero pronto asistiríamos a una sustantivación que terminaría por tornarse hegemónica: Latina, escrita ya con ele mayúscula. Las nociones de “Hispanoamérica” o “América española” fue perdiendo terreno; un hecho en absoluto inocente y cuyo significado histórico no está desvinculado del objeto general de este trabajo, como ahora veremos. Esa invención de la “latinidad”, por paradójico que pueda parecernos ahora, operó también como un elemento obstaculizador de aquel sueño de Bolívar de una “confederación de naciones hispanoamericanas”<sup>24</sup>. Con anterioridad a Bolívar, debe recalcar, Francisco de Miranda había ya delineado los puntos esenciales de un programa de confederación de alcance continental, en base a una identidad cultural común: una lengua, unas costumbres, una religión. Este proyecto hispanoamericanista, vinculado a la construcción utópica de una Patria Grande, tuvo numerosos epígonos; entre ellos, el hondureño José Cecilio del Valle, el argentino Bernardo de Monteagudo o el panameño Justo Arosemena. Pero, en todos ellos, el proyecto confederativo asumía un ideal netamente “hispano”; esto es, comprendían que lo hispano era aquello que otorgaba identidad y consistencia a la idea de una América confederada que, una vez emancipada de la Corona, requería protegerse de la injerencia expansionista de la América del Norte. En cualquier caso, el término “latino” no aparece en los proyectos político-intelectuales mencionados; en ellos se habla todavía, de forma muy nítida, de una “América española”<sup>25</sup>.

El vocablo “latino”, en esos pasajes de Chevalier a los que aludíamos, evidencia el afán del autor por hacer notar que Francia era la más poderosa de las naciones latinas europeas. Con respecto al grupo de naciones europeas que componían la “familia latina”, así se quería concluir, nadie debiera dudar de la supremacía de Francia sobre todas ellas. Todo lo cual sólo podía satisfacer enormemente a Napoleón III, que no dudó en apropiarse del término empleado por su compatriota y amigo; de hecho,

<sup>24</sup> MIGNOLO, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 100-103.

<sup>25</sup> FERNÁNDEZ NADAL, E. M., “El proyecto de unidad continental en el siglo XIX. Realidad y utopía”, en Arturo Andrés Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 41-63.; SANTANA, J., “Identidad cultural de un continente: Iberoamérica y la América Sajona. Desde la Doctrina Monroe hasta la guerra de Cuba”, en Arturo Andrés Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 19-39.

comenzó a usarlo como parte de una estrategia discursiva y geopolítica destinada a poner de relieve que la “latinidad” estaba mejor representada y resguardada por Francia, siendo ésta quien habría de hacerla prevalecer (Chevalier apoyó decididamente las expediciones invasoras que Francia llevó a cabo en México, entre 1862 y 1863). El término “América Latina” se fue tornando hegemónico, según avanzaban los lustros decimonónicos, por el poderoso influjo del pensamiento francés. El uruguayo Arturo Ardao documentó de forma prolija esa genealogía de la nueva denominación<sup>26</sup>.

Dicho lo cual, hemos de hacer una importante salvedad histórico-filosófica; de hecho, tal salvedad es el objeto mismo de este trabajo. Nos referimos a la determinante influencia ejercida por el paradigma positivista a lo largo del siglo XIX, que resultó mayoritario entre la intelectualidad y las élites políticas criollas (y, después, mestizas) de las Repúblicas iberoamericanas recientemente constituidas. La emancipación mental, espiritual y cultural aún estaba pendiente, se decía entonces. Y el positivismo, de tal modo, se presentó a los reformadores hispanoamericanos como el mejor instrumento (educativo y doctrinario) para la consecución de tal objetivo. ¿Y por qué poner nuestra atención precisamente en ese momento de la historia del pensamiento iberoamericano? Porque, quizás, el “giro decolonial” que analizábamos anteriormente no debiera focalizar su arsenal crítico de forma exclusiva, ni tan siquiera de forma preponderante, sobre los efectos de largo alcance de la Colonia española; éstos deben ser analizados y criticados, sin duda. Pero tal vez fuera necesario comprender el devenir del siglo XIX, su positivismo europeizante y su creciente nordomanía, para entender de una forma más cabal el devenir contemporáneo de las sociedades latinoamericanas. Todos los estudios que un Aníbal Quijano o una Silvia Rivera Cusicanqui realizaran sobre la pervivencia contemporánea de la “colonialidad del poder” y de “estructuras coloniales de larga duración” son absolutamente pertinentes, insistamos en ello. Pero, al mismo tiempo, debiéramos escuchar las siguientes palabras con suma atención: “El Virreinato aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborigen”<sup>27</sup>. Fueron escritas nada menos que por José Carlos Mariátegui, el gran teórico socialista e indigenista peruano; es decir, son palabras que no provienen precisamente de una mente colonizada o eurocéntrica.

Y aquí empieza a sustanciarse el núcleo de nuestra propuesta, porque creemos que debe notarse la diferencia e incluso la pugna entre dos “espíritus” heterogéneos que respondían, en realidad, a dos modernizaciones diversas. Enrique Dussel, uno de los más fervientes críticos de ese canon cultural eurocéntrico que se articuló en torno a la conquista de América, reconoció sin embargo la existencia de una “primera modernidad” (hispanica) que sí fue capaz de movilizar una reflexión profunda que cuestionaba de forma severa y autocrítica la legitimidad misma del proceso de colonización.

<sup>26</sup> ARDAO, A., *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

<sup>27</sup> MARIÁTEGUI, J. C., *Ensayos escogidos*, Lima, Patronato del Libro Peruano, 1956, p. 44.

Sin embargo, apunta Dussel, en la “segunda modernidad” (aquella que se precipitó cuando el imperio español entró en decadencia y el eje del sistema-mundo colonial se desplazó hacia nuevos “centros”, como Londres o Ámsterdam, desde el siglo XVII en adelante) desapareció por completo todo impulso autocrítico. La cuestión de la legitimidad de la conquista, a partir de entonces, ya ni siquiera emergerá como un problema, y el sistema colonial quedará plenamente asimilado (naturalizado) en la conciencia bienpensante de los europeos. *Sólo* la primera “modernidad hispánica” se replanteó autocríticamente, desde la reflexión teológica, filosófica y moral, lo que se estaba llevando a término en los territorios de ultramar<sup>28</sup>.

Otro autor tan poco sospechoso de ejercer prácticas teóricas eurocéntricas como Rodolfo Stavenhagen remarcó que los despojos de tierras colectivas indígenas –y las expediciones punitivas con el objeto de perpetrar masacres y exterminios– fueron, en muchísimas ocasiones, más intensos y violentos *después* de la independencia política que durante el dominio español, pues lo cierto es que una serie de legislaciones tutelares de la Corona garantizaba un control relativamente autónomo de sus tierras a estas comunidades<sup>29</sup>. Un aspecto éste que tenía que ver con las formas jurídicas medievales del derecho hispano, el cual concedía algunos niveles de autonomía político-administrativa a ciertas entidades dentro del Estado<sup>30</sup>. Y como la literatura también puede albergar valor epistémico (pues a través de ella podemos *conocer* cómo, sobre determinadas comunidades humanas, se ha ejercido la más abyecta marginación sociocultural y el chasquido más doliente del látigo), debemos mencionar las novelas *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano Jorge Icaza<sup>31</sup>, *Aluvión de fuego* (1935) del boliviano Óscar Cerruto<sup>32</sup> o *El mundo es ancho y ajeno* (1941) del peruano Ciro Alegría<sup>33</sup>, para comprender que las dosis más altas de violencia simbólica y material fueron aplicadas con saña a los pueblos indígenas durante los siglos XIX y XX (es decir, por las élites blanco-criollas y mestizas de las Repúblicas ya independientes). Pareciera que dichas violencias hubieran sido, en muchas ocasiones, más crudas e inmisericordes en esa era republicana que durante los siglos XVI y XVII. Podemos tomar como ejemplo de ello el significativo caso de Argentina, puesto que en la “campana del desierto” (1878-1885) y en la “campana del Chaco” (1870-1917) se llevó a cabo el exterminio sistemático de las poblaciones nativas, siendo así que la República se fue levantando y configurando sobre la matriz de un genocidio constituyente<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> DUSSEL, E., “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad”, en Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano, 1999, 147-161, pp. 156-158.

<sup>29</sup> STAVENHAGEN, R., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México, 1988, p. 23.

<sup>30</sup> ZAVALA, S., *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971, Cap. VI.

<sup>31</sup> ICAZA, J., *Huasipungo*, Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>32</sup> CERRUTO, O., *Aluvión de fuego*, La Paz, Plural, 2013.

<sup>33</sup> ALEGRÍA, C., *El mundo es ancho y ajeno*, Madrid, Alianza, 1983.

<sup>34</sup> FEIERSTEIN, D., *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Sin olvidar, por otro lado, la insólita y contundente “defensa del indio” que, desde el primer instante de la conquista, pusieron en juego las figuras intelectuales más destacadas de España; una defensa –acompañada siempre de potentes dosis de auto-crítica– que no tuvo parangón en ninguna otra nación europea<sup>35</sup>. Encontraremos ahí, de hecho, el origen del “derecho internacional” y de los “derechos humanos”, nada más y nada menos<sup>36</sup>. Hemos de observar (y no es ésta una cuestión menor) que esa “defensa del indio” ejercida por un sector muy destacado del pensamiento hispano del siglo XVI (aquellos eminentes teólogos vinculados, principalmente, a la Universidad de Salamanca) no podía desligarse, obviamente, de sus raíces eminentemente cristianas. “El meollo de la cuestión estaba en la forma en que los europeos «vieron» y «conocieron» a los indígenas, es decir, la forma en que los fueron integrando cognoscitivamente en su universo semiótico e ideológico”<sup>37</sup>. Una construcción discursiva y simbólica que, desde luego, siempre ha desencadenado poderosos efectos materiales. Hablamos, en suma, de procesos que se enmarcan en una matriz de auténtico terrorismo semiótico; por ejemplo, cuando se emplea el término “indio” (aunque sea para esgrimir bienintencionadamente su “defensa”) se produce un efecto de homogeneización, toda vez que con esa sola etiqueta se reduce la abigarrada especificidad y la enorme variedad de pueblos americanos nativos, convirtiendo a éstos en una sola masa indiferenciada y explotable. En ese sentido, siempre podrá acusarse a dicho pensamiento de permanecer, a pesar de su indudable potencia autocrítica, anclado en un molde irremediabilmente eurocéntrico (o hispanocéntrico, más propiamente) y, por consiguiente, de seguir reproduciendo y afianzando una lógica colonial que construía al *otro* como inferior y como subalterno<sup>38</sup>. Sólo con las “filosofías de la liberación” y las nuevas perspectivas “latinoamericanistas” emergidas en el siglo XX hallaremos en suelo hispanoamericano (o iberoamericano y caribeño, para ser más inclusivos) un pensamiento que tenga por objeto situarse en una genuina “exterioridad” con respecto a esa lógica cultural eurocéntrica y neocolonial; o, incluso, la pretensión de construir una alteridad radical con respecto a todo pensamiento occidental, como podrá observarse en algunos discursos indigenistas<sup>39</sup>.

Pero no debe olvidarse, y es esto lo que ahora queremos destacar, que el desprecio hacia los indígenas fue infinitamente más acusado y visceral en todos aquellos inte-

<sup>35</sup> POLO BLANCO, J., “Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del «género humano» en el pensamiento hispano del siglo XVI”, en *Revista de Indias*, Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXXVIII, n. 273 (2018), pp. 361-397.

<sup>36</sup> DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009; HANKE, L., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988.

<sup>37</sup> STAVENHAGEN, R., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, o. c., p. 13.

<sup>38</sup> TODOROV, T., *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987; MIGNOLO, W., *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003; WALLERSTEIN, I., *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI, 2007; DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1985; SCANNONE, J. C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

<sup>39</sup> HIDALGO, A. L., ARIAS, A., ÁVILA, J., “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”, en Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*, Huelva, CIM, FIUCUHU, Pydlos, 2014, pp. 29-73; MEDINA, J., *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*, La Paz, GTZ-PADEP, 2001; OVIEDO, A., *¿Qué es el Sumak Kawsay?*, La Paz, Sumak Editores, 2012.



lectuales decimonónicos que, imbuidos de positivismo europeo (radicalmente hispanófobo) y pragmatismo anglo-norteamericano, odiaban con la misma virulencia la herencia indígena precolombina y la herencia española. Domingo Faustino Sarmiento, Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi en Argentina; José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao en Chile; José María Luis Mora y Francisco Pimentel en México; Mariano Cornejo y Manuel González Prada en Perú; o Nicomedes Antelo en Bolivia; todos estos intelectuales, en efecto, consideraban que el único modo a través del cual las jóvenes Repúblicas hispanoamericanas podían subirse al tren de la “modernización” y el “progreso” consistía en una *renuncia* al propio pasado: desasirse, en un ejercicio histórico de automutilación, de la herencia cultural hispana (porque entendían que los modelos a seguir, para alcanzar un verdadero desarrollo, provenían del mundo anglosajón o, en todo caso, del francés) y, ante todo, eliminar el “elemento indígena” por las vías expeditivas del ostracismo, la exclusión, el darwinismo social o, en todo caso, la asimilación (con la excepción de algunos positivistas peruanos, más proclives a entender que no habría verdadero progreso sin la plena incorporación de los indígenas a la vida nacional, como puede observarse en el citado Mariano Cornejo). Porque, además, la principal acusación que vertían contra la herencia hispana tenía que ver con el hecho (para ellos aberrante e intolerable) de que los españoles se habían mezclado con las razas viles e inferiores, esto es, con los pueblos indígenas<sup>40</sup>. El mexicano Pimentel, por ejemplo, abogaba por una implacable “occidentalización” del indio, en lo socioeconómico y en lo simbólico-espiritual; el destino más deseable para el indígena consistía, sencillamente, en dejar de *ser* indígena<sup>41</sup>.

La herencia española, según se desprende de semejantes análisis, constituía una monumental rémora que imposibilitaba el ingreso de las excolonias hispanoamericanas en el verdadero flujo de la Historia; entre otros motivos, porque la propia España había quedado desbancada de dicha Historia, rezagada y al margen de la línea ascendente del progreso. La matriz ibérica, fuente de todos los retrógrados oscurantismos, se había mezclado (agravando exponencialmente la situación) con los pueblos primitivos aborígenes; aspecto que, sin embargo, jamás sucedió con la colonización sajona y puritana de América del Norte. A esta última, por cierto, tomaban como paradigma modélico que debía ser imitado o emulado si es que se quería alcanzar un verdadero estado de civilización<sup>42</sup>. El argentino Sarmiento, por señalar un ejemplo destacado, sostuvo en su *Conflicto y armonía de las razas en América* que si acaso era cierto que el ejercicio de la inteligencia agrandaba el cerebro, entonces el del español no había podido crecer más desde el siglo XVI; y que, en lo referente al cerebro de los hispanoamericanos, era de temer que tuvieran un cerebro aún más pequeño y debilitado que el de los españoles peninsulares, precisamente por su infame mezcla con razas más arcaicas y congénitamente impedidas. La gran aberración de España, sentenció Sarmiento, fue que “absorbió en su sangre una raza prehistórica servil”<sup>43</sup>. La sangre (vec-

<sup>40</sup> STAVENHAGEN, R., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, o. c., pp. 33-40.

<sup>41</sup> VILLORO, L., *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 219-221.

<sup>42</sup> ZEA, L., *América en la historia*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, pp. 169-171.

<sup>43</sup> SARMIENTO, D. F., *Conflicto y armonía de las razas en América (Conclusiones)*, en *Cuadernos de cultura latinoamericana*, n. 27, México, UNAM, (1978), p. 12.



tor biológico) y el espíritu (vector cultural) hispanos (o, más ampliamente, ibéricos) debían ser irremediabilmente depurados, esto es, sobrepasados y trascendidos. Porque si esta América es “semi-bárbara”, decía Esteban Echeverría, se debe a que en ese lamentable estado la dejó España; y por ello proclamaba la impostergable necesidad de renunciar a todo su legado incivilizado. La verdadera emancipación sólo podría lograrse “repudiando” (utiliza esta exacta palabra) la herencia española; era menester construir una sociabilidad diferente, una mentalidad radicalmente nueva. Y, una vez más, el buen ejemplo norteamericano vuelve a ponerse en valor con fruición<sup>44</sup>.

El chileno José Victorino Lastarria fue otro de los grandes paladines de ese odio a la herencia española, y sostenía sin ambages que los pueblos hispanoamericanos tenían el deber de desasirse de su influjo, renovando o superando todo aquello que *aún procedía* (incluso tras la independencia política formal) de “la tutela infecunda y aniquiladora de la España”<sup>45</sup>. El yugo político español no oprimía ya, pero sus tradiciones (esto es, la influencia brutal de su pasado) aún vivían intensamente. Y la emancipación del espíritu jamás podría alcanzarse mientras no se terminase con una “civilización española” que “reposaba sobre la base de la esclavitud del espíritu humano”<sup>46</sup>. Superstición profunda, talante sumiso, pasiones irracionales y mediocridad intelectual eran las notas más definitorias del universo cultural español, a su juicio. En ese sentido, Lastarria abunda en el tópico del aislacionismo español; la barrera pirenaica no era sólo un accidente geográfico, sino una barrera moral que mantuvo a España al margen de las fuerzas progresistas que anidaban con ímpetu en otras naciones de Europa<sup>47</sup>. Estableciendo una comparativa entre la América anglosajona y la América hispana, Lastarria no esconde sus simpatías por los vecinos del norte. Señala, con envidia, que los colonos ingleses tuvieron que emanciparse políticamente de la metrópoli, pero una vez logrado tal propósito no tuvieron necesidad de deshacerse de la “civilización” de la madre patria; muy al contrario, tal civilización resultaba idónea para lanzar a la nueva nación norteamericana por la senda del progreso<sup>48</sup>. Pero, en el desgraciado sur, la situación era muy diferente; en estos lares, una vez alcanzada la soberanía política, se imponía la necesidad apremiante de *quebrar* la continuidad cultural y espiritual con la metrópoli; porque esa herencia no servía, toda vez que se mostraba esencialmente refractaria al progreso. Esta América hispana estaba “irresistiblemente condenada a reaccionar contra la civilización de su madre Patria”<sup>49</sup>. El mexicano José María Luis Mora, en esa misma línea, había sostenido que eran los “usos y costumbres” de la antigua metrópoli, tan funestamente arraigados, los que impedían al mundo hispanoamericano alcanzar una plena y madura modernidad<sup>50</sup>. El catolicismo hispano, señalaba Francisco Bilbao en *La América en peligro*, suponía una rémora casi insalvable para

<sup>44</sup> ECHEVERRÍA, E., *Dogma socialista de la asociación de mayo*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010.

<sup>45</sup> LASTARRIA, J. V., *La América (fragmentos)*, en *Cuadernos de cultura latinoamericana*, n. 66, México, UNAM, (1979), p. 12.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 19.

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>48</sup> *Ib.*, pp. 24-25.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>50</sup> LUIS MORA, J. M., *Ensayos, ideas y retratos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, 1941.

el avance y la consolidación de todos los principios vinculados a la libertad republicana. También Enrique José Varona, en Cuba, reflexionaría sobre una doliente América Hispana que, bajo su criterio, necesitaba arrancarse cuanto antes una parte sustancial de sí misma para poder empezar a sentirse libre; tal era el venenoso fruto que había dado la simiente española<sup>51</sup>.

Alberdi, en su ensayo *Acción de la Europa en América*, podía llegar a “conceder” a España una primera y necesaria labor civilizadora, toda vez que aquélla había domado a los bárbaros nativos; pero tal labor era insuficiente, y tenía que ser completada. Todo lo que de civilizado hay en suelo americano procede de Europa, sentenciaba el pensador argentino; pero España encarnaba una Europa medieval, teocrática y retrógrada que debía por fin ser superada. Otra Europa, modernizadora y progresista, habría de sobrevenir para destituir todo influjo de lo hispano, que representaba ya una nueva barbarie. Lo español, que fue civilizador en primera instancia, suponía ya un lastre; un insoportable atraso secular. Por lo tanto, Alberdi, al igual que su compatriota Sarmiento, hablaba sin ambages de la necesidad imperiosa de propiciar una gran inmigración hacia la Argentina y la América Hispana; una nueva población que revitalizara sus energías laboriosas, que las embarcase en un nuevo dinamismo modernizador. Naturalmente, tal inmigración habría de tener un perfil muy concreto, una procedencia muy específica: había de ser población de origen sajón, la más apta para sobrepasar ese paralizante *ethos* hispano<sup>52</sup>.

El venezolano Andrés Bello, anclado en ese mismo horizonte (aunque no tan beligerante como alguno de los pensadores mencionados), señalaba: “Arrancamos el cetro al monarca, pero no al espíritu español”<sup>53</sup>. Estos pensadores entendían que sólo habría un porvenir digno para las naciones hispanoamericanas si, en efecto, amputaban su parte hispana. En un ejercicio brutal y paradójico de automutilación histórica, señalaban sin ambages que la herencia española debía ser arrojada al basurero de la Historia, extirpada con precisión quirúrgica. La emancipación completa sólo llegaría a través de un intensivo proceso de *deslatinización* o, más precisamente: mediante una completa *deshispanización*. Pero, si el “elemento hispano” iba a ser extinguido, otros elementos habrían de ser adoptados; las aspiraciones políticas y culturales, entonces, viraron hacia Francia, Inglaterra y, fundamentalmente, hacia los Estados Unidos. Eran éstos los que más perfectamente encarnaban un determinado ideal de modernización que debía ser abrazado. Sarmiento, una vez más, concluía sin medias tintas que “es la nueva Inglaterra, Norteamérica, la que debe servir de modelo a Hispanoamérica si en verdad quiere estar a la altura de los tiempos, a la altura del progreso. Ningún pueblo puede enseñarnos ya, salvo Norteamérica”<sup>54</sup>. Pero escuchemos con atención los motivos que ofrece a la hora de justificar esa elección, y es que el pensador argentino tenía muy claro que “los anglosajones no admitieron a las razas indígenas ni como socios ni como siervos en su constitución social. Ésa fue la base de su éxito a diferencia de la colonización ejercida por España, que aún no salía de la Edad Media al trasladarse a

<sup>51</sup> ZEA, L. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949, pp. 328-329.

<sup>52</sup> *Ib.*, pp. 66-68 y p. 116.

<sup>53</sup> ZEA, L. *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 73.

<sup>54</sup> SARMIENTO, D. F., *Facundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 225.

América, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica y servil”<sup>55</sup>. Era menester, señalaban estos autores, recibir hombres del Norte anglosajón, con nuevas mentalidades y nuevos hábitos, para remediar el mal causado por los españoles al mezclarse con razas inferiores.

Cuando uno lee las páginas de *Facundo* descubre el juego categorial puesto en marcha por Sarmiento, a saber, la “civilización” (representada por todo lo proveniente de la Europa no-española, en lo concerniente a instituciones, hábitos y mentalidades) como radicalmente opuesta a la “barbarie” (representada por los indígenas “salvajes” y por todo lo hispano). Las ciudades, en especial Buenos Aires, encarnan islas de civilización; pero semejantes oasis, y más cuando se consideran las ciudades del interior, son tan frágiles que siempre se encuentran acechadas y amenazadas por esa barbarie que recorre, ululante, la inmensidad de los campos y los desiertos. La ignorancia embrutecedora, la violencia incívica y la escasa o nula laboriosidad campan a sus anchas a lo largo de miles y miles de kilómetros cuadrados; feraces tierras incultas, ríos navegables abandonados, recursos sin explotar, miseria material y moral... Sarmiento describe así el ominoso espectáculo de una nación todavía en formación. En su cuadro, los nativos americanos simplemente sobran, toda vez que su “primitiva” forma de existencia suponía una insalvable rémora para el progreso de la naciente República; la cobertura ideológica para su posterior exterminio estaba ya servida en este discurso. Y los “gauchos”, mestizos cuya forma de vida permanecía impermeable a todos los dones de la civilización urbana, apenas escapaban de la barbarie. Sólo una masiva inmigración de europeos no españoles podría detener ese proceso de hundimiento en la barbarie; un millón de tales europeos, señalaba Sarmiento, podrían poner en marcha un proceso histórico análogo al acontecido en la América del Norte, convirtiendo a la Argentina en una nación próspera donde se acrecentase la riqueza material al mismo ritmo que se propagase una cultura cada vez más ilustrada y cívica. Y semejantes enseñanzas, debemos señalarlo de nuevo, eran tan “eurófilas” como hispanóforas. La primera independencia contra la Corona española, decía Sarmiento, hubo de partir de unas ciudades que albergaban en su seno elementos de pensamiento europeizante (hábitos, mentalidades y discursos “ilustrados”, con sello inglés o francés); en una segunda etapa, sin embargo, dichas ciudades se vieron asediadas por las fuerzas oscurantistas de la barbarie atávica, encarnadas en lo indígena, en lo hispano y en la horrible mezcla de ambos.

Podrían ponerse muchos más ejemplos, pero añadamos sólo uno más. Bolivia, que en el siglo XIX era el país con mayor población originaria de Sudamérica, tuvo que ver cómo sus minoritarias élites criollas postulaban que la nación sólo podría “regenerarse” y alcanzar el progreso cuando el elemento indígena desapareciera; es más, cuando el elemento mestizo (ese engendro creado por los españoles al mezclarse con las bárbaras razas nativas) también se desvaneciera. Nicomedes Antelo, uno de estos intelectuales bolivianos, emitía juicios “naturalistas” y argumentaba que el cerebro indígena y el cerebro mestizo eran sencillamente incapaces de recibir y comprender los elementos de la verdadera civilización<sup>56</sup>. Bolivia sólo podría progresar a través de

<sup>55</sup> *Ib.*, p. 227.

<sup>56</sup> ZEA, L. *El pensamiento latinoamericano*, o. c., pp. 301-302.

una paulatina “blanquización”, a ser posible de inspiración anglosajona; esto es, sobrabran el elemento indígena, el elemento hispano y, por supuesto, el elemento mestizo (mezcla infame de los otros dos).

Uno de los rasgos más evidentes del imperialismo desplegado por las potencias anglosajonas y protestantes en América del Norte puede detectarse en el afán puritano de no mezclarse biológicamente con las poblaciones aborígenes; aspecto, como es de sobra conocido, que jamás se dio en el imperio católico español, pues en éste el mestizaje matrimonial era una práctica absolutamente normalizada. El mexicano José Vasconcelos, en *La raza cósmica*, señalaba cómo el colonizador inglés que ocupó las tierras norteamericanas se reproducía de una forma pulcramente endogámica<sup>57</sup>. Los blancos sólo se mezclaban con otros blancos, y el repudio casi físico que sentían con respecto a los pobladores originarios es algo que no se produjo de una manera análoga o equiparable en las colonias hispanas. En ese sentido, la noción misma de “mestizo” habría resultado definitivamente aberrante para un puritano del norte. Además, el mestizaje lingüístico fue potentísimo; muchísimos españoles aprendieron lenguas indígenas y, a su vez, existió un prurito deliberado de enseñar la lengua castellana a los pobladores autóctonos. Todo ello fue generando, desde el primer momento, una creciente unidad lingüística, jurídica, política y religiosa en los abigarrados e inmensos territorios de la América Hispana, que no podría comprenderse —a juicio, por ejemplo, de Gustavo Bueno— como un proyecto de mero expolio economicista y depredador<sup>58</sup>. En un esquema semejante no habría encajado, se sostiene con acierto desde esa perspectiva, la prolija fundación de ciudades y universidades, tal y como esto se llevó a cabo dentro del imperio español. Un ejemplo extremo de esta misma posición puede hallarse en la obra del historiador argentino Ricardo Levene que, en 1951, sostuvo una tesis muy controvertida pero parcialmente bien justificada, a saber, que las “Indias españolas” no fueron propiamente “colonias”, sino en todo caso “provincias” de España<sup>59</sup>. Semejante interpretación, desde luego, puede ser una hipérbole desmedida, en cierto modo; porque la Corona española sí sobreexplotó a muchísimos seres humanos, extrayendo recursos de las tierras amerindias con sobradas dosis de violencia; y, por supuesto, practicó una sistemática subalternización cultural con las poblaciones nativas. Pero sí es justificable sostener, como por ejemplo ha hecho Richard M. Morse, que no fueron lo mismo Iberoamérica y Angloamérica, en lo que a sus ideas-fuerza e instituciones se refiere<sup>60</sup>. Y, desde luego, jamás hubo en la América del Norte (ni en ningún otro territorio del globo colonizado por otras potencias europeas) algo ni remotamente parecido al inmenso corpus del “derecho indiano” desarrollado por España para la “protección de los indios”<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> VASCONCELOS, J., *La raza cósmica*, México, Porrúa, 2001, p. 14.

<sup>58</sup> BUENO, G., *España frente a Europa*, Oviedo, Pentalfa, 2019.

<sup>59</sup> LEVENE, R., *Las Indias no eran colonias*, Buenos Aires, Corregidor, 1991.

<sup>60</sup> MORSE, R. M., *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1999.

<sup>61</sup> ZAVALA, S., *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, París, Unesco, 1963.; RAMOS, D. et al., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la Conquista de América*, Madrid, CSIC, 1984; HANKE, L., *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

### 3. La persistente nordomanía

La *desespañolización* de la cultura, promulgada de forma sistemática por esas élites hispanoamericanas decimonónicas abastecidas de filosofía positivista, albergaba una contraparte inmediata: la mirada emuladora (y, en muchas ocasiones, enamorada) dirigida hacia el septentrión. El escritor uruguayo José Enrique Rodó publicó en 1900 *Ariel*, una obra en la que pretendió diagnosticar el estado de la cultura hispanoamericana. Se trata de un texto que contiene elementos críticos muy interesantes, válidos y vigentes todavía hoy. Rodó consideraba que las naciones de Hispanoamérica, lo mismo sus élites que sus capas populares, estaban excesivamente fascinadas por los Estados Unidos; él lo denominó *nordomanía*, un término enormemente expresivo<sup>62</sup>. Al hablar del gran vecino del Norte, y tengamos presente que el siglo XX acababa de comenzar, advertía lo siguiente:

La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aún más, quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla<sup>63</sup>.

Es una concepción profundamente utilitaria de la vida la que preside y anima el titánico movimiento del gigante del Norte. “Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario”<sup>64</sup>. Rodó quería alertar contra lo que él consideraba una deriva cultural peligrosa, a saber, una América del Sur cada vez más deslatinizada o desespañolizada por obra de una poderosa influencia foránea, portadora de algunos valores no del todo deseables<sup>65</sup>. Adquirió conciencia, en suma, de la influencia culturalmente nefasta que un “Norte Anglosajón” esencialmente pragmático y utilitarista podría llegar a ejercer sobre la textura social y espiritual de la América Hispana.

Algunos de los elementos más decisivos de esa influencia de Estados Unidos en sus vecinos del sur supieron ser analizados y diagnosticados por Rodó; elementos derivados, precisamente, de esa concepción ultrautilitaria de la vida. Uno de los muchos efectos de la implantación avasalladora de una concepción cultural semejante, en el ámbito de la organización institucional del conocimiento, sería el endiosamiento de la especialización. Y, como bien supo establecer Rodó, ese proceso no puede dejar de producir ciertos efectos de enorme alcance:

Cuando cierto falsísimo y vulgarizado concepto de la educación, que la imagina subordinada exclusivamente al fin utilitario, se empeña en mutilar, por medio de ese utilitarismo y de una especialización prematura, la integridad natural de los espíritus, y anhela proscribir de la enseñanza todo elemento desinteresado e ideal, no repara suficientemente en el peligro de preparar para el porvenir espíritus estrechos, que, incapaces de considerar más que el

<sup>62</sup> Rodó, J. E., *Ariel*, Madrid, Alba, 1985, p. 94.

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 93.

<sup>64</sup> *Ib.*

<sup>65</sup> *Ib.*, pp. 94-95.

único aspecto de la realidad con que estén inmediatamente en contacto, vivirán separados por helados desiertos de los espíritus que, dentro de la misma sociedad, se hayan adherido a otras manifestaciones de la vida<sup>66</sup>.

Esa vorágine intensamente utilitarista, advertía el escritor uruguayo, sólo podía producir en el largo recorrido “espíritus estrechos” y una “cultura unilateral”<sup>67</sup>. Y él temía que la América latina (o hispana) perdiese su idiosincrasia a consecuencia de una emulación acrítica de todo lo norteamericano.

El argentino Manuel Ugarte, compartiendo ese mismo diagnóstico, escribió en 1901 *La defensa latina*. En ese texto mencionaba que, a pesar de haber vivido en demasiadas ocasiones de espaldas las unas con respecto de las otras, las Repúblicas de habla española compartían una “comunidad de historia”. Y es cierto que algunas de las naciones iberoamericanas “se han dejado ganar por la nación vecina más poderosa. Pero eso no quiere decir que carecen de la unidad moral indispensable para oponer un bloque de resistencia”<sup>68</sup>. Hondamente preocupado por la “infiltración yanqui”, Ugarte señalaba (p. 148) que la unidad moral y cultural de los pueblos latinoamericanos permitiría una coordinación superadora de las fricciones internas, en aras de un ideal de unidad regional capaz de resistir los embates imperiales de la América del Norte. “Sólo los Estados Unidos del Sur pueden contrabalancear en fuerza a los del Norte. Y esa unificación no es un sueño imposible”<sup>69</sup>. El expansionismo estadounidense era notorio y explícito desde hacía décadas, como quedó evidenciado con la puesta en práctica de la Doctrina Monroe. México conoció muy bien los dramáticos efectos de semejante proyecto, cuando buena parte de su territorio septentrional le fue brutalmente arrebatado por los Estados Unidos, que se lo anexó de manera violenta y criminal. Muchos pensadores, en ese sentido, comprendieron la perentoria necesidad de reafirmar una identidad hispanoamericana –o latinoamericana, ya a esas alturas– que pudiera confrontar con el imperialismo económico-político y cultural de esa otra América, nortea y anglosajona.

Un cuarto de siglo más tarde, Vasconcelos advertía que las naciones hispanoamericanas se hallaban atrapadas entre “las prédicas desespañolizantes y el inglesamiento correlativo”, con todas las consecuencias culturales y espirituales (también materiales) que tal proceso podría conllevar<sup>70</sup>. En ese sentido, él quería ver una antítesis controversial (antagonismo, quizás) entre dos cosmovisiones históricamente enfrentadas y disímiles: “Pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época, pugna de instituciones, de propósitos y de ideales” (p. 6). Y en esa pugna cultural, pensaba Vasconcelos, el espíritu hispano venía perdiendo la batalla desde hacía ya mucho tiempo. Bolívar Echeverría, en un texto que llevaba por título *La americanización de la modernidad*, señalaba que el “americanismo”, antes que la idiosincrasia de un Imperio, ha sido el imperio de una idiosincrasia: aquélla que prefigura un ser humano cortado a la escala de la forma-mercancía<sup>71</sup>. Y es que la “modernidad (norte) americana” se mun-

<sup>66</sup> *Ib.*, p. 47.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 51.

<sup>68</sup> UGARTE, M., *La nación latinoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 147.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 148.

<sup>70</sup> VASCONCELOS, J., *La raza cósmica*, o. c., p. 11.

<sup>71</sup> ECHEVERRÍA, B., *La americanización de la modernidad*, México, Era, 2008, pp. 33-42.



dializó a través de un mercado capitalista avasallador que impuso de forma irrestricta su código hegemónico de valorización. Por lo tanto, los múltiples aspectos que conforman aquella “nordomanía cultural” tienen mucho que ver con esa mundialización capitalista que tuvo como principal centro geoeconómico a los Estados Unidos de Norteamérica.

También el peruano Salazar Bondy, ya a finales de los años sesenta del siglo XX, profundizará en ese mismo horizonte de sentido, lamentándose de la “inautenticidad” de la filosofía hispanoamericana, precisamente porque ésta se circunscribía a imitar modelos que siempre le venían impuestos desde una exterioridad cultural eminentemente imperial y neocolonial<sup>72</sup>. ¿Pero, acaso, esa exterioridad no viene hoy representada, preponderantemente, por la academia anglosajona? Otro peruano al que ya citábamos anteriormente, Mariátegui, se refirió explícitamente a la misma problemática que plantearía Salazar Bondy; y lo hizo en un momento tan temprano como 1925, en un pequeño opúsculo que precisamente llevaba por título *¿Existe un pensamiento hispano-americano?* Allí comentaba que era muy difícil localizar la existencia de un pensamiento hispanoamericano genuino, con contornos propios, pues la escuela europea seguía siendo la matriz de la que pendían la práctica totalidad de los pensadores. Un pensamiento, por lo demás, enteramente desarraigado de su genuino suelo, toda vez que ignoraba por completo el “alma indígena”<sup>73</sup>.

## Conclusiones

Comenzamos este trabajo subrayando la enorme importancia que la Teoría de la Dependencia –y, posteriormente, el denominado “giro decolonial”– han tenido a la hora de comprender y desentrañar los complejos mecanismos geoeconómicos y geoculturales que mantuvieron a América Latina (y, en buena medida, todavía lo hacen) en una secular situación de subalternidad. Sin embargo, y reconociendo la innegable relevancia de esos aportes críticos, hemos querido señalar que, tal vez, haciendo un excesivo hincapié en los efectos de la “herencia española”, se obvió en cierto modo que otras relaciones de dominio –aún más poderosas si cabe– pujaban por imponerse en esta región; y lo hacían, precisamente, apoyándose en una operación ideológica y discursiva (gestada en el siglo XIX) de hondo calado: la progresiva mutilación (automutilación, más bien) de su ya consustancial dimensión latina o hispana. Un proceso que, de forma correlativa y concomitante, siempre fue acompañado de una nordomanía creciente. Para emular al Norte (única manera, se sostenía, de progresar y “avanzar”), las naciones iberoamericanas y caribeñas debían deshispanizarse o deslatinizarse (y, por supuesto, “desindigenizarse”). Sin embargo, he aquí nuestro corolario, los teóricos del “giro decolonial” (tan potentes y lúcidos en otros muchos aspectos) no le han prestado atención suficiente a un hecho tan significativo.

Recibido: 10 de junio de 2019  
Aceptado: 25 de febrero de 2020

<sup>72</sup> SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo Veintiuno, 1988.

<sup>73</sup> MARIÁTEGUI, J. C., *Ensayos escogidos, o. c.*, p. 104.

# A dimensão biográfica da vida humana no pensamento de José Ortega y Gasset

## *The biographical dimension of human life in José Ortega y Gasset's thinking*

EDSON FERREIRA DA COSTA

*Professor Adjunto do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas (LCH) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) / Brasil*  
*edsonferreiradacosta@gmail.com*

**Resumo:** O presente artigo apresenta a teoria biográfica da vida humana na filosofia de José Ortega y Gasset, considerando a trajetória de vida como sendo fundamental na compreensão da dimensão humana. Partindo de uma concepção de vida biológica para uma compreensão de vida biográfica, a vida enquanto biografia supera uma visão ontológica do ser pelo sendo em que o indivíduo assume a autoria do seu existir por meio do exercício da liberdade de elaboração da própria história de vida. A dimensão histórica na teoria da vida biográfica é a chave de compreensão da vida individual por ser a vida humana um acontecimento pessoal e intransferível.

**Palavras chave:** vitalismo, ontologia, indivíduo, biografia, história.

**Abstract:** This article presents the biographical theory of human life in the philosophy of José Ortega y Gasset, considering the life trajectory as fundamental to the understanding of the human dimension. Starting from a conception of biological life to an understanding of biographical life, life as a biography surpasses an ontological view of being by the being in which the individual assumes the authorship of his existence through the exercise of the freedom to elaborate his own life history. The historical dimension in biographical life theory is the key to understanding individual life because human life is a personal and untransferable event.

**Keywords:** vitalism, ontology, individual, biography, history.

### 1. Superação do vitalismo biológico pelo vitalismo biográfico

**P**ropomo-nos a apresentar as principais categorias trabalhadas por José Ortega y Gasset que justificam e fundamentam a sua postura filosófica enquanto um pensamento crítico que supera as correntes vitalistas por meio de uma teoria da vida que parte da concepção histórica presente na definição de vida humana.

Concordamos com Marías, quando ele considera a proposta biográfica de Ortega uma superação da dimensão biologista da vida presente nas ciências do século XX de um modo geral. Esse argumento é reafirmado na segunda fase do pensamento de Ortega, quando claramente ele passa a definir a vida como biografia, reforçando o caminho percorrido durante toda a maturidade do seu pensamento.

A vida será biografia, por ser “un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo e para algo”<sup>1</sup>. Mesmo sofrendo as limitações das circunstâncias em que cada um se encontra, a dimensão circunstancial da vida não tira do homem o poder de decisão sobre ela, cabendo a ele decidir sempre o que fazer de si mesmo ao longo de sua história de vida. Além disso, nenhuma decisão é suficiente para determinar toda uma vida, pois, a cada instante, o homem é desafiado a fazer algo para se manter existindo.

A pretensão filosófica de Ortega referente ao tema da vida é desenvolver categorias que possibilitem elevar a vida biográfica ao estatuto de teoria<sup>2</sup>, pois, até então, falava-se da vida, mas sempre adequando-a a alguma outra categoria. Assim, Ortega se propõe a fazer sua filosofia a partir da vida mesma, concebendo-a como a realidade pela qual se começa a compreender todas as demais – bem diferente do que se fazia presente no antagonismo de duas compreensões filosóficas da realidade: para os antigos, o conhecimento do universo era um dado; enquanto para os modernos, esse dado nada mais era do que resultado da consciência. Para Ortega, ambas as concepções esquecem de algo anterior pelo qual é possível pensar o conhecimento, no caso, a própria vida.

Ortega busca reforçar, por meio de uma crítica a esses dois momentos da Filosofia, a dimensão valorativa da vida que ficou comprometida por aparecer como uma reflexão secundária. Entretanto, isso não está presente somente na Filosofia. As concepções religiosas também marcam, na cultura ocidental e oriental, uma relação com a vida que deriva de outros valores que não sejam ela mesma. Por isso, fazendo referência à concepção cristã, Ortega vai se contrapor à ideia de transcendência para afirmar a vida como um “valor em si mesmo”. Isso porque essa ideia possibilita confundir o interesse da vida pelas coisas com as próprias coisas, pois não são os valores transcendentais que dão sentido à vida, mas esta que tem a necessidade de entusiasmar-se com algo diferente dela.

O conceito de coisa em Ortega tem uma conotação ontológica, pois se refere a tudo que tem seu próprio ser, ou seja, “todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad – lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya”<sup>3</sup>. Por essa razão, o respectivo conceito não se aplica ao homem, mas ao mundo.

Para Ortega, tanto o cristianismo quanto o budismo pregam doutrinas em que a vida fica suprimida por outras dimensões que não são ela mesma. No budismo, o único valor que se atribui à vida é o da aniquilação, pela qual se chega à plenitude da vida, ou seja, pela anulação do sujeito. Já no cristianismo, a vida ganha sua plenitude não no sujeito, mas na posse de Deus, em uma vida que é extrínseca à vida material.

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es el conocimiento?* (1931), O. C., Tomo IV, Madrid, Taurus, 2010, p. 580.

<sup>2</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O. C., Tomo IX, Madrid, Taurus, 2009, p. 670.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Madrid, Revista del Occidente, 2010, p. 4.

Tal concepção parece ser superada na modernidade, quando, pelo primado da razão, parece existir para o homem somente esta vida. Sua postura em relação a esse aspecto da modernidade parece ser de concordância, porque é na modernidade que se inicia a revelação dos valores vitais.

Essa perspectiva de Ortega é uma crítica a concepções que sempre analisaram a vida por um viés que não fosse ela mesma. O clássico exemplo está nos valores transcendentais à própria vida e fontes de seu sentido defendidos pela aniquilação do desejo, na doutrina budista, e pelo primado da graça, na concepção cristã. O desejo é apresentado por Ortega como a função vital que melhor simboliza a dimensão altruísta da vida por ser um constante movimento por algo que não é a si mesmo.

Ortega compreende que, em todas as culturas, quando se buscou o valor da vida, recorreu-se às coisas que estão além dela mesma, fosse na cultura ou mesmo em um Ser transcendente, havendo em ambos uma negação de todo o valor intrínseco ao movimento natural da vida em direção às demais realidades como essenciais no processo do viver. Podemos considerar que, nesse momento, Ortega ainda fala do que é natural à própria vida: a sua dimensão biológica que envolve principalmente a dimensão psicológica do homem. Esse primeiro momento nos parece fundamental no pensamento orteguiano, porque ele se volta para a vida mesma e a coloca como conteúdo originário do seu fazer filosófico. Para ele, as categorias utilizadas pelos antigos e modernos para explicar o Universo não são suficientes, mesmo que não seja possível se desfazer delas de imediato. Mas quais categorias ou atributos serão postos por Ortega no que ele vai chamar de uma nova Filosofia? A primeira questão colocada por ele parte da evidência própria da vida por ser um dado que o indivíduo encontra sem poder contestá-lo. Para pensar a vida, Ortega insiste na superação da Filosofia tradicional e aqui, de modo bastante claro, significa a superação do idealismo e da ontologia clássica para, assim, pensar a vida com base em uma perspectiva vivencial.

Por isso, a sua pretensão não é pesquisar sobre a vida biológica, pois a entende como uma construção teórica que nasce dentro da biografia de determinados homens, os biólogos. Segundo Ortega, vida enquanto biologia é para os gregos *zoé*, ou seja, vida orgânica. *Bíos* para os gregos estava relacionado à vida no sentido biográfico como conduta, pois

[...] el hombre más humilde e ignorante habla de su “vida”, e nos dijo que “le va bien o mal en la vida”, “que ha fracasado o triunfado en la vida”, “que está harto de la vida”, en sentido, en fin, en que el enamorado, por lo menos el enamorado español, al pasar por unos de esos instantes tropicales frecuentes en el amor llama a su amada de “vida mía”<sup>4</sup>.

Assim, o saber que se construiu em torno dessa dimensão da vida foi um saber prático.

Em 1944, ao ministrar o seu curso sobre “La razón histórica”, Ortega chega a falar em uma “autobiografia”, por meio da qual cada um poderia, através do estudo que ele estava propondo, chegar a uma compreensão da sua própria vida, acreditando despertar nos seus ouvintes, através de sua fala, uma visão imediata da vida, uma evidência

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O. C., Tomo IX, o. c., p. 680.

do que é seu próprio e pessoal viver. A crença orteguiana resulta da capacidade do indivíduo de perceber a própria vida pessoal, sendo capaz de reconhecer o que lhe é peculiar e personalíssimo. Levar alguém a essa experiência requer realizar o grande desafio de levá-lo ao subsolo de sua intimidade onde palpita o drama de cada um.

Outro desafio prático apontado por Ortega para chegar à compreensão biográfica é a dimensão dramática da vida pessoal, pois o comum é a negação da dramaticidade da vida pela fuga da própria realidade pessoal pelo mecanismo de distração, evitando o que de fato constitui a própria vida. “Lo cual dicho con otros términos equivale a que cada uno de nosotros se ocupa muy principalmente en evitar ser el que irremediamente es”<sup>5</sup>. Significa dizer que esse contato consigo, o reconhecimento da vida pessoal, não é uma experiência fácil, pois implica um contato dramático com o próprio drama que se é.

Para tanto, é preciso o reconhecimento de duas características fundamentais do viver: ele é pessoal e intransferível. É preciso entender que a vida acontece em primeira pessoa e que cada acontecimento não é uma abstração, mas sim o que cada um realiza dentro da sua dimensão pessoal. São essas duas dimensões que passam a estruturar toda a teoria orteguiana da vida biográfica.

Em um primeiro momento, ainda sob influência do vitalismo nietzschiano, Ortega compreende a vida como processo interno que cumpre uma lei de desenvolvimento, porém essa lei não pode ser vista à moda grega, como contingência externa que determina os processos subjetivos Ortega fala de uma determinação presente na vida, referindo-se a uma lei que está atrelada a um processo interno de ordem psicológica, chegando a afirmar categoricamente que a vida humana é vida psicológica.

Ao afirmar que a vida humana é psicológica, Ortega busca sustentar que, fora dela, a vida é outra coisa, interindividual, social, evidenciando a dimensão da convivência como uma dimensão vital do humano<sup>6</sup>. O princípio da nova ética proposta por Franz Brentano e as ideias expostas por Scheler em *Der formalismus in der Ethik* (1913) foram as guias da superação almejada por Ortega. E mais, fala de um imperativo vitalista que seria algo muito próprio do homem contemporâneo como uma forma de elevar a vida como princípio da realidade. Seria um esforço de viver para a vida mesma, e não mais para o que dela deriva.

Em *En torno a Galileo* (1933), Ortega reconhece que até então se tem vivido para a religião, para a ciência, para a moral, para a economia, porém não se tem vivido para a vida. Na Idade Média, Deus foi o valor supremo, enquanto, na modernidade, a cultura assumiu seu lugar, sendo ambos referência para pensar as questões vitais. O que se pensa sobre a vida nesses dois momentos será sempre com base nesses dois parâmetros que fundamentam o agir humano. Por isso, o esforço de Ortega será de elevar a vida ao estatuto de realidade por meio de uma compreensão metafísica da vida como realidade radical.

Em *El tema de nuestro tiempo* (1923), vida é vida psíquica, movimento orgânico, vida interior em um meio biológico humano, impulso interior. Entretanto, essa concepção é superada com a definição de vida biográfica, em que o orgânico ou o psíquico

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 681.

<sup>6</sup> Cf. ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janes, 2002.

são ingredientes da vida. Para Arroyo (1968), o conceito de vida no pensamento de Ortega passa por quatro compreensões: a vida é ideal (escritos da juventude); a vida é pluralidade, situação, circunstância (*Meditaciones del Quijote*); a vida é impulso interior (*El tema de nuestro tiempo*); e a vida é facticidade, o que faço e o que me passa (*¿Qué es filosofía?*).

Essa ideia de vida psicológica é superada por Ortega pela compreensão da vida biográfica que tem uma constituição fundamentalmente histórica e vivencial. A dimensão histórica da vida, na teoria vital de Ortega, aparece principalmente pelo interesse do filósofo na vida cotidiana enquanto busca compreender o fundamento de uma teoria filosófica da vida pelo dinamismo histórico que marca a trajetória da vida pessoal dentro de um determinado tempo de vida. O conceito de história será compreendido na obra orteguiana via conceito de geração: nela a dimensão da temporalidade se faz presente e a constitui na relação direta com o homem de uma época. Com isso, Ortega busca romper com teorias da vida que sejam posteriores à própria compreensão da dimensão pessoal do viver.

O conceito de geração exposto extensamente pela primeira vez em seu curso “En torno a Galileo” (1933) será fundamental para chegar à compreensão histórica. A história de geração é o principal método de investigação histórica que, pela análise da convivência de cada geração, chega à descoberta do espírito do tempo de uma geração. Cada geração é constituída por homens que são dotados de características físicas comuns, disposições e preferências, mas que marcam diferenças no seu modo de ser em relação às gerações que os antecedem. Ortega divide as gerações em três grupos: os jovens, os maduros e os idosos. Cronologicamente, são três tempos distintos da história humana, mesmo sendo contemporâneos. Aqui não está em questão o tempo cronológico, mas o tempo vital. Mesmo que todos estejam no mesmo espaço de tempo, a maneira como vivem esse tempo é distinta.

Quando Ortega fala de vida humana, ele está referindo-se à vida de cada um, à vida em sua dimensão pessoal e biográfica; porém não se pode confundir vida com biografia. Para Mariás (1983), o sentido primário da vida não é biográfico, mas a biografia é uma dimensão que caracteriza a vida humana que se constitui pelo que cada um vai fazendo dessa realidade que acontece circunstancialmente.

A vida é uma realidade que possui uma estrutura biográfica que pode ser contada e narrada na sua dimensão imediata. Em *El hombre y la gente* (1939), Ortega esclarece que a vida a que ele se refere é a vida no sentido biográfico e não biológico, ou seja, é o que cada um faz de si através de suas escolhas, as quais não seguem uma lógica natural, mas dependem do que cada um faz em meio às possibilidades que lhes são dadas pelas circunstâncias em que vive. Nesse sentido, a biografia é a trajetória de vida que cada indivíduo traça através de suas escolhas.

Ortega reconhece que o caminho pelo qual ele trilha na estruturação do seu pensamento *raciovitalista* tem origem nas leituras por ele feitas sobre o tema da vida em duas principais correntes filosóficas: o idealismo<sup>7</sup> e a fenomenologia. Pelo idealismo,

---

<sup>7</sup> Para Molinuevo (1984), a ruptura de Ortega com o idealismo e seu método de salvação cobra sentido no intento de compreender que o caminho que ele faz de crítica a essa corrente filosófica é com o objetivo de recuperar a crítica da história pessoal.



percebe que a *realidade radical* para pensar a vida humana se encontra na cultura; e pela fenomenologia, tal base está na consciência. Ambas perseguem uma realidade primeira que fundamente as demais realidades, mas negam em suas concepções a possibilidade de a vida ser essa realidade por entenderem que falta à vida um conteúdo racional. Para Ortega, tais correntes parecem mutilar o espírito humano e por isso decide fazer o caminho inverso. Ele parte da vida mesma e não da abstração conceitual. Ele estrutura seu pensamento pela via do vitalismo racional em que existência e circunstância fazem parte do mesmo acontecimento, da própria vida, mas sem desqualificar a razão nos assuntos da vida.

A vida de cada um, a vida biográfica, “es un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo y para algo, queramos o no”<sup>8</sup>. Esse fazer por algo é o fazer do próprio homem que, livremente, é capaz de elaborar a si, porque esse fazer é sempre com vistas a realizar alguma coisa, e a radical realização é a própria vida. Para viver, o homem se cerca de muitas coisas, das circunstâncias às suas faculdades, e conta com elas para poder superar os desafios impostos pelo que lhe dificulta a realização da sua vida. Aqui a ideia de organismo é significativa, pois, quando se trata de um organismo, se faz referência a algo vivo, e a vida é sempre movimento. É esse fazer que fundamentará toda a concepção de vida biográfica, ou seja, é o que o homem faz da sua vida ao longo da sua história. A biografia é sempre o fazer humano e é nesse sentido que Ortega apresentará as ações que o homem faz com vistas a conquistar sua vida.

Para fundamentar a ideia aqui defendida, da vida enquanto dimensão biográfica, consideramos necessário destacar as categorias desenvolvidas por Ortega que justificam a vida como biografia. Até os escritos de *El tema de nuestro tiempo* (1923), ele não demonstra ter claro o conceito-chave que marcará o seu pensamento histórico da teoria da vida. A vida até então ainda estava justificada por categorias que transitavam entre o biológico e o psíquico, como temos o emblemático conceito de espontaneidade que aparece fortemente na obra aqui referida.

Assim, nos tópicos seguintes, vamos destacar as categorias que consideramos fundamentais dentro de uma compreensão biográfica da vida no intuito de sustentar a tese de que a biografia em Ortega é uma categoria antropológica pela qual se organiza toda a compreensão vivencial da vida humana.

## 2. O conteúdo metafísico da vida biográfica

Marías será um dos comentadores de Ortega que mais defende a presença de uma metafísica no pensamento orteguiano através do conceito de vida como realidade radical. No que tange ao fundamento, concordamos com o comentador, pois reconhecemos que existe em Ortega uma busca de propor um conceito-chave capaz de estruturar todas as demais compreensões no campo da vida. Existe, na gênese do raciovitalismo, uma concepção de realidade que antecede a preocupação histórica de Ortega com a dimensão circunstancial. Essa análise se justifica inclusive por ser esse um dos seus objetivos na superação da ontologia clássica por meio da historicidade da vida humana.

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es el conocimiento?* (1931), O. C., Tomo IV, o. c., p. 580.

Em seu pensamento, Ortega vai sustentar que há uma realidade primária capaz de justificar todas as demais realidades, mas que não está na subjetividade do sujeito pelo pensamento, nem nas coisas pela sua manifestação objetiva, pois o que há de primário capaz de possibilitar o reconhecimento de tudo o que será definido como realidade é a vida. Esse será o argumento central de Ortega que lhe possibilitará propor uma forma de pensar que põe no centro da compreensão o acontecimento originário de tudo o mais: a vida em sua realização pessoal.

O caminho que Ortega faz para chegar a essa compreensão não passa por uma estruturação teórica via conceito de realidade, mas pelo reconhecimento da vida como realidade radical. Assim, o que Ortega faz é uma constatação, porque ela antecede toda e qualquer teoria, que nela tem sua gênese por meio da racionalidade humana que indaga, interpreta e define o mundo com base na dimensão da vida.

Vida humana, para Ortega, está em uma esfera individual e, portanto, é um acontecimento pessoal no qual todos os demais acontecimentos aparecem. Compreender a vida humana como realidade radical significa entendê-la como a vida de cada um; as demais vidas, para serem reconhecidas como tais, devem aparecer na vida pessoal. Comparada a um espetáculo, a vida do outro pode ser vista, mas não pode ser vivida por quem a vê.

Quando Ortega apresenta a vida como realidade radical, ele não está querendo justificá-la como realidade mais elevada, mas retoma a etimologia do conceito radical para esclarecer que se trata da raiz das demais realidades.

Al llamarla “realidad radical” no signífico que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz – de aquí, radical – de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra vida<sup>9</sup>.

Não se trata de uma compreensão moral no sentido de a vida ser egoísta ou epistemológica, de ser solipsista, mas simplesmente uma condição sem a qual não é possível falar de realidades, pois se há realidades, é porque há o reconhecimento delas como resultado da abertura do indivíduo na relação com as coisas.

Diríamos que Ortega vai até às últimas consequências afirmando ser a vida a realidade primeira que precede até mesmo o pensamento, pondo todas as demais realidades frente à vida, situando-as como secundárias. No que diz respeito à realidade, a primeira que há é a vida como o grande acontecimento da existência humana. Todas as demais estão diretamente relacionadas a ela. O existir, referido por Ortega, é o existir na dimensão pessoal, “*mi vivir*”. Essa é a forma de compreender a vida que ele considerou ter superado o subjetivismo. Há uma realidade prévia ao mundo e ao sujeito: a vida. Por meio da experiência do viver, o homem descobre a si e o mundo, mas a vida antecede essa dimensão consciente. Certamente, essa é uma clara contraposição à concepção cartesiana de sujeito. Em um trocadilho, retomando Descartes, poderíamos entender: vivo logo existo.

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, o. c.

Para Ortega, o pensar não é anterior ao viver, mas parte dele e, como tal, a vida passa a ser, em sua visão, a realidade indubitável. Todas as demais realidades supõem uma vida que as reconhece como realidade, portanto “la realidad radical que hemos encontrado, para en ella hacer pie firme, es la vida, la de cada cual”<sup>10</sup>. Por ser a vida uma realidade que toca diretamente a dimensão pessoal e nela se realiza, essa vida como radical inclui uma existência particular desse acontecimento e, enquanto tal, imprime no homem a responsabilidade sobre seu próprio existir, que se caracteriza pelo reconhecimento dessa realidade como indubitável, ou seja, a vida se impõe como certeza absoluta ao longo de toda a existência humana.

A definição do que é a vida para cada um, seguramente, é o que faz Ortega trazer para o centro da sua teoria filosófica a vida como realidade radical. Nesse processo, ele busca apresentar as categorias que estão diretamente relacionadas a essa experiência vivencial que acontece originariamente em primeira pessoa. Ao inserir o tema da vida pessoal no campo da Filosofia, Ortega elabora uma proposta para que o homem contemporâneo passe a reconhecer a sua própria vida como questão fundamental, evitando o equívoco de partir de outras realidades que não sejam sua vida para significá-la e explicá-la. Considera ser o maior erro da Filosofia não ter buscado uma nova realidade que preceda todas as demais. Para Ortega, a realidade precedente é a própria vida e, por isso, a entende como radical.

Criticando a fenomenologia de Husserl e o idealismo alemão, Ortega passa a se dedicar ao tema da vida ao considerar que essas duas correntes filosóficas deixam uma lacuna na compreensão da vida enquanto acontecimento vivencial que escapa ao campo da teoria e que deve ser compreendida como realidade radical capaz de se ligar a todas as demais. Através da vida o homem se comunica com todo o universo. Essa compreensão será fundamental para o que depois Ortega vai definir como vida biográfica, a partir da sua concepção de razão histórica. Segundo Bonilla (2002), Ortega vê na razão vital e histórica o principal instrumento para conhecer o homem como ser biográfico e histórico.

### 3. Superação da ontologia clássica do ser pelo sendo

Na lição X da obra *¿Qué es filosofía?* (1957), Ortega afirma que os conceitos de realidade desenvolvidos na ontologia clássica não servem para esclarecer o que ele entende por vida humana, reforçando a necessidade de uma nova concepção ontológica para adequar à sua teoria da vida. Ortega vai entender o viver como o ponto de partida para o que ele chama de uma nova ontologia na qual a vida também passa a ser nova a partir de uma compreensão histórica das vivências pessoais. Realidade para os antigos corresponde à coisa, algo que possui um ser fixo, uma essência ou substância. O termo realidade radical não se adequa à ontologia tradicional de herança grega, porque a realidade à qual Ortega se refere como preexistente implica uma dinâmica que não se adequa ao que os gregos entendiam como ser. A ontologia grega é marcada por uma concepção de coisa como realidade fixa, permanente. Para Parmênides, ser vem de “*sedere*”, estar sentado, significando um estado de quietude. Para Ortega, esse conceito, que se expressa pela substância, não serve para pensar a vida, pois a vida,

<sup>10</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Razón Histórica* (1941), O. C., Tomo IX, o. c., p. 529.

[...] es la grande esencial inquietud. La vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo, está constantemente siendo y des-siendo. De una realidad que nunca sólo es sino que siempre, además, des-es, que está siendo y desiendo, no debería decirse que ‘es’ sino precisamente que ‘vive’<sup>11</sup>.

Essa dinamicidade da vida marca a dinâmica do existir humano ao ponto de Ortega reconhecer o movimento como sendo uma suposta substância da vida por não se reduzir a algo fixo. A mudança não será uma experiência acidental, para Ortega, ela é uma realidade que se impõe ao homem como parte da sua vida, “en ella la ‘substancia’ es precisamente cambio”<sup>12</sup>. Assim, a vida é o que acontece no momento presente e pode deixar de acontecer no momento seguinte. Por isso, não há seres idênticos, pois o que o homem vive em um determinado momento não é seu modo de ser definitivo, não é um si mesmo, mas um momento, uma situação que sofrerá mudanças por alguma razão pessoal ou circunstancial.

A realidade pensada no campo da vida implica reconhecer que o viver é existir contando com o mundo, porque “[...] queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, está ahí, existe, re-siste”<sup>13</sup>. E, nesse sentido, viver significa intimidade consigo e com as coisas, pois a vida integra a si e tudo que a constitui e a circunda, e o existir humano é um coexistir, ou seja, “todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia”. Nesse aspecto, Ortega parece concordar com Heidegger sobre o fato de que o homem é afetado pelas coisas que compõem o seu mundo. Esse mundo, para Ortega, será associado a temas, assuntos, por não ficar restrito aos aspectos corpóreos.

Não são duas realidades paralelas, mas duas realidades que se constituem em relação uma com a outra, “el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actó sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta”<sup>14</sup>. Isso porque o homem se descobre tendo que ser em uma conjuntura de determinadas circunstâncias. O ser estático passa a ser substituído pelo ser atuante: mundo e homem funcionando um sobre o outro. Sendo assim, a vida como realidade radical corresponde a

una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre le llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual<sup>15</sup>.

É na vida pessoal que todas as outras realidades aparecem e se manifestam, sendo o viver de cada um a experiência originária que possibilita o reconhecimento das demais realidades. É nesse sentido que, para Ortega, a vida assume o estatuto, na sua filosofia, de realidade radical, porque “la realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para

<sup>11</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O. C., Tomo IX, o. c., p. 526.

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 2008, p. 40.

<sup>13</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, o. c., p. 48.

<sup>14</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 2010, p. 179.

<sup>15</sup> *Ib.*

quin desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive”<sup>16</sup>. É a realidade pela qual todas as demais se dão, “todo que lo pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida”<sup>17</sup>. Todas as outras realidades supõem a vida pessoal, que provoca reações nas demais e tem em si um valor e um significado. Nesse sentido, para Ortega, vida será tanto o que se é quanto o que cada um faz de si mesmo e do mundo.

#### 4. A dimensão pessoal da vida humana

Tal experiência de pertencimento a si e ao mundo é que possibilita ao homem entender a vida como sua, caracterizando o viver como uma experiência única e intransferível, e, portanto, solitária. Daí explica-se a ânsia do homem por companhia na tentativa de fugir da solidão. A vida como solidão corresponde à vida como pessoal, ou seja, “la vida es soledad, radical soledad”. É um acontecimento único e particular que marca uma história de vida, porque cada indivíduo tem que viver a sua vida sem a possibilidade de transferir essa experiência vital para outra pessoa<sup>18</sup>.

Não ter a capacidade de pertencimento e de reconhecimento da vida como sua escapa ao campo da normalidade e chega à condição da loucura, em que o indivíduo não consegue dar-se conta da dimensão pessoal da vida, passando a viver fora de si pela incapacidade de compreender-se como autor de sua própria vida. A incapacidade de ver a vida como acontecimento pessoal leva o homem a equiparar-se aos demais seres vivos que não conseguem fazer esse reconhecimento. Ortega persegue, em toda a sua obra, essa dimensão ativa da vida como uma condição necessária para falarmos de vida humana. Assim, são atributos da realidade radical: o existir para si mesmo, no sentido de ser capaz de inteirar-se de si; o dado da evidência, que é a vida para o homem; e o ter que encontrar-se no mundo e nele dar-se conta de si mesmo.

Viver em primeira pessoa implica assumir o compromisso frente à existência pessoal, ao ter que eleger sempre determinadas formas de vida. Isso parece superar o que Ortega defende sob influência do vitalismo nietzschiano, quando compreende a vida como um movimento espontâneo de ordem biológica. Ninguém é substituível no acontecimento da vida. Cada um tem que suportar seus alvoroços, apurar suas amarguras, aguentar suas dores e fervilhar em seus entusiasmos<sup>19</sup>. Viver é uma experiência particular, porque “la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable”<sup>20</sup>. As experiências de convivência não são capazes de transferir a responsabilidade da vida pessoal para um outro, sendo o outro sempre um absolutamente outro. A vida do outro será, para Ortega, sempre um espetáculo sobre o qual, diante dos seus dramas vitais, se tem apenas suposições dos sinais comunicados na relação entre os indivíduos<sup>21</sup>.

Porém essa vida que é pessoal apresenta uma abertura a todas as demais realidades e nelas se manifesta, pois nenhum conhecimento é independente da vida humana, mas

<sup>16</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente, 2008, p. 36.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 92.

<sup>19</sup> Cf. *Ib.*, p. 16.

<sup>20</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, o. c., p. 65.

<sup>21</sup> Cf. *Ib.*, p. 46.

nela aparece através da abertura vivencial do homem frente ao mundo. Sendo assim, a experiência do sujeito vivente é uma experiência *altruísta*, pois viver é abrir-se a tudo que envolve o homem nessa experiência do existir. Ortega considera um erro associar a vida ao egoísmo, posto que, na verdade, o que acontece ao homem na sua trajetória de vida é um abrir-se ao mundo<sup>22</sup>.

Certamente, para Ortega, esse é o principal fundamento filosófico do seu conceito de vida, pois, a partir dele, é que todas as demais realidades passam a ser pensadas. Tudo o que é realidade só é enquanto tal porque o homem, ao viver, a reconhece, de modo que a vida é a realidade originária. E mais, para Ortega, tudo que nela aparece será vida, vida porque passa a fazer parte do universo pessoal que a encontra.

Ortega reconhece ser difícil partir dessa compreensão dentro da Filosofia, pois implica se desfazer dos conceitos antigos e abrir-se à intuição das coisas que estão sendo ditas sobre a vida<sup>23</sup>. Entretanto, o que ele propõe é o exercício de lançar o olhar para a vida mesma e percebê-la como de fato acontece, e não uma adequação a conceitos pré-existentes. É abrir-se à vida como um acontecimento único e pessoal.

## 5. A dimensão histórica da vida humana

Um dos principais conceitos que está diretamente relacionado à perspectiva biográfica em Ortega é a vida como acontecimento. Superando o conceito essencialista presente na tradição idealista, Ortega apresenta a vida pela via do consistir. A vida é o que consiste e, enquanto tal, consiste em acontecimento, pois a vida é o que acontece a cada um e, portanto, não há uma determinação nem anterior, nem posterior, pois ela vai se constituindo ao longo de toda uma trajetória de vida. Assim, “[...] vida es lo que le pasa a cada cual, lo que le acontece. Nos acontece a cada uno vivir y ese vivir se compone a su vez de innumerables acontecimientos que lo integran”<sup>24</sup>. Não há um acontecimento único, a vida é uma diversidade de acontecer, pois a cada instante o homem vivencia um tipo de acontecimento: pensa, sente, planeja e realiza coisas distintas. “Es él substantivo e incesante cambio, es puro acontecimiento, es ser hoy otro que ayer precisamente porque ayer fue eso que fue. El hombre va siendo esto y dejando de serlo para lo otro y dejar también de serlo”<sup>25</sup>.

Nesse sentido, para Ortega, a vida é um “fluxo contínuo” em que há sempre algo acontecendo, há sempre mudanças, porque “[...] el hombre ha sido siempre así: ha sido una cosa y luego otra, se ha embarcado en un ideal, lo ha agotado, y por haberlo agotado y en virtud de la experiencia que estoy e proporcionaba, ha ensayado otro”<sup>26</sup>. Será esse argumento da vida como mudança e acontecimento que levará Ortega à conclusão que marca definitivamente sua concepção biográfica de vida humana: o homem não tem natureza, mas história.

O acontecer humano em Ortega está diretamente relacionada à dimensão temporal. Por um lado, a temporalidade impõe à vida humana o passado, que muitas vezes atua

<sup>22</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 2006, p. 130.

<sup>23</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es la vida?* (1930), O. C., Tomo VIII, Madrid, Taurus, 2008, p. 420.

<sup>24</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O. C., Tomo IX, o. c., p. 521.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 556.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 557.



de forma impositiva sobre a história dos indivíduos, pois a vida de cada um é marcada pela história de vida de outros que o antecedem. Por outro lado, sendo feita por cada um, a vida lança o homem para uma outra dimensão que está no campo da liberdade, que é a dimensão futura, *futurición*. Assim, a vida humana se faz no futuro, posto que o homem sempre necessita fazer algo. A vida humana nunca será determinada, mas, ao viver, o homem se depara com determinações que se apresentam na relação com a circunstância. Assim, uma vez que sua vida acontece com a circunstância, o homem transita sempre entre a liberdade e as determinações.

Mesmo que o futuro apareça como tempo determinante, o tempo a que Ortega se refere relacionado à vida é o *tempo vital* que integra passado, presente e futuro, sendo que os três tempos estão integrados no agora da vida de cada homem, ainda que se descubra o presente e o passado em relação ao futuro. Assim, as possibilidades não são indeterminadas, visto que, se o fossem, não seria possível ao homem tomar decisões, pois, para que se tome uma decisão, é preciso uma relativa determinação, a qual, para Ortega, aparece pela circunstância e, no caso do tempo, pelo passado individual e histórico que se manifesta na história de vida atual. Enquanto o mundo se apresenta como fatalidade, a vida, pela liberdade, se apresenta ao homem com uma margem de possibilidades. Por isso, para Ortega, as escolhas são sempre escolhas possíveis.

A vida está alojada no presente, no aqui e agora em que cada indivíduo se encontra ao passar a existir, mas o reconhecimento da vida como sendo um *quehacer* faz com que o futuro seja o tempo que marca profundamente a vida humana. Para o homem, a vida é uma pretensão, assim viver é para si o mesmo que projetar-se, lançar-se no futuro. No entanto, essa experiência temporal não separa o homem do presente, muito menos do passado. Pelo futuro, o homem descobre o passado e dele carece para que realize seus projetos vivenciais. Alojada no presente, a vida humana corresponde à vida pessoal, mas o que a define não é o momento presente, pois nada do que está posto assegura o que cada um pode viver no momento seguinte. Tudo está indeterminado e, portanto, imprevisível, sendo a vida uma “perpetua surpresa de existir”<sup>27</sup>. É nesse sentido que Ortega fala de um *tempo vital*<sup>28</sup> que inclui passado, presente e futuro. Sendo assim,

mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado, para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo este acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, este hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este a otro presente, en un eterno girar”<sup>29</sup>.

A prevalência do futuro na vida humana é razoável, porque o homem tem de preocupar-se constantemente com o que fará da própria vida, precisando decidir o que será no momento seguinte, ocupando sua vida sempre do que precisa ser a cada instante. Nessa compreensão de tempo orteguiano, parece-nos que o homem atribui a

<sup>27</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 2010, p. 187.

<sup>28</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, O. C., Tomo IV, Madrid, Taurus, 2010, p. 324.

<sup>29</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, o. c., pp. 207-208.

si próprio a responsabilidade de ficar sempre atento às suas pretensões de vida. Não se preocupar com a vida é, na leitura de Ortega, um risco que pode levar o homem ao descompromisso consigo e com tudo que envolve seu viver.

O futuro é, de certa forma, determinado pelas preferências que marcam as escolhas do indivíduo. Para Ortega, a preferência orienta a escolha pelo interesse, divergindo de uma visão tradicional do desejo enquanto busca de algo que já se viu. Para a visão orteguiana, isso seria um erro. Não se deseja algo pelo fato de tê-lo visto antes, mas porque existe no indivíduo uma preferência pelo que se deseja, postura que marca a perspicácia do homem, visto que o homem parece cego para o que não é da sua preferência, por isso o seu futuro passa a ser orientado por suas preferências. O fato de a escolha partir de um sistema de preferências significa que a ação humana está sempre limitada a um universo de possibilidades.

Associado à ideia de tempo, Ortega desenvolve o conceito de geração, tema relacionado à historiologia presente no seu pensamento. Para compreender o que é a vida cotidiana, é preciso considerar que essa vida diária se faz por homens que estão dentro de um universo histórico que acumula características comuns, mas que, pelas diferenças de tempo vivido, vão proporcionando mudanças na própria história de vida de cada um.

Em *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega vai desenvolver a ideia de geração diretamente relacionada à dimensão histórica do tempo vital em que passado, presente e futuro estão presentes na vida de cada um através da dimensão circunstancial e da escolha pela vida. Há duas dimensões na ideia de geração que serão fundamentais para entender a vida. Primeiro, a compreensão de que uma geração sempre é herdeira da que a antecede: ideias, valores, instituições e tudo que a circunstância de cada um abriga historicamente. Por conseguinte, existe em cada geração a possibilidade de superação de tal herança pelos indivíduos.

Cada geração representa um tempo histórico, uma trajetória vital que está muito relacionada ao tempo cronológico compartilhado pelos indivíduos que são contemporâneos. Nesse tema, Ortega já trabalha claramente com a concepção histórica de vida humana, considerando o homem substancialmente um ser histórico. Cada indivíduo compartilha do tempo em que vive, levando em si o passado vivido por outras gerações que o antecederam, e por essa razão “el pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual – es la entraña, entresijo de lo actual”<sup>30</sup>.

O conceito de geração expressa, na visão de Ortega, a efetiva articulação da história, que é o método fundamental para investigação histórica. Ortega considera o conceito de geração fundamental para entender as mudanças que caracterizam a vida humana. Nesse ponto, Ortega se aproxima significativamente da História escolhendo como categoria fundamental para pensar a dimensão histórica da vida humana o conceito de geração. Ortega não está falando da História enquanto ciência dos fatos<sup>31</sup>, mas da dimensão da vida que não acontece de forma isolada no sujeito que realiza os

<sup>30</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, o. c., p. 55.

<sup>31</sup> Como ciência, a História é a análise dos fatos a partir de um determinado olhar teórico. (Cf. ORTEGA Y GASSET, J., “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología”, O.C., Tomo V, Madrid, Taurus, 2006, pp. 237-238).

acontecimentos, sendo necessário, portanto, uma compreensão da História que esteja diretamente relacionada à vida humana. Compreender o homem a partir do conceito de geração é compreendê-lo com base em uma perspectiva tempo-circunstancial em que cada indivíduo não está isolado de uma estrutura de mundo. Ortega fala de uma estrutura objetiva em que a vida acontece, no caso, corresponde ao mundo em que cada indivíduo vive a sua vida. A explicação de uma realidade histórica está relacionada a um tipo de vida humana, vida esta que se constitui pessoal e circunstancialmente.

Para Ortega, a História deve deixar de ser exposição de múmias e converter-se no que ela verdadeiramente é: “[...] entusiasta ensayo de resurrección”<sup>32</sup>. Esse movimento traz o passado de volta, mas como algo vivo, que se faz presente na história dos indivíduos, pois, segundo o método de geração apresentado por Ortega, o passado se atualiza na história de vida que presentifica os acontecimentos em forma de atualidade. Por isso a História será entendida por Ortega como a ciência do reviver o passado.

A geração como método de investigação histórico considera a vida pessoal como objeto de sua investigação ao partir da concepção de herança histórica. A história não tem como compreender os acontecimentos isolados, mas sempre interligados, pois as histórias de vida nunca são solitárias, estão sempre dentro de um tempo histórico, por ser o “el hombre [...] un venir de algo y un ir al otro algo”<sup>33</sup>. Essa ideia de herança histórica Ortega retira de Goethe, o qual entende o homem como herdeiro e não como sucessor. Assim, ao nascer, o homem encontra modos de vida que irão interferir diretamente no seu modo de ser.

Cada homem vive em uma atualidade, dentro de um tempo presente marcado por um sistema de crenças que, para Ortega, é o mesmo que mundo ou paisagem vital. Essa paisagem ou estrutura da vida muda em cada geração, porque a vida humana não é estática, posto que, como acontecimento, está sempre sofrendo mudanças, as quais variam o tipo de homem de uma determinada época, pois o destino humano é marcado pela historicidade da sua vida. Ademais, a realidade histórica avança pelo que Ortega vai chamar de *razão vivente*, que é uma razão dialética, uma vez que cada geração emerge da geração anterior que a predetermina.

A ideia de passado está relacionada às limitadas possibilidades da ação humana, pois o passado atua de forma negativa sobre o homem, limitando o que ele pode ser, por ser o que ele deixou de ser. Isso se faz presente para Ortega através da *experiência de vida*, que significa o conhecimento do passado vivido conservado no *eu* pela memória e acumulado na atualidade. Implica dizer que a vida não se compõe somente do passado pessoal, mas também com os antepassados que se fazem presentes pela memória. Assim, a vida assume a dimensão de absoluta atualidade, sendo que o passado, ao atuar sobre o homem, se presentifica e, se é possível falar em uma natureza, ou identidade, para Ortega, essa seria o passado pessoal e coletivo que atua sobre a vida dos indivíduos particulares.

A realidade que a vida é adquire um saber que é experiência de vida. Isso não é uma invenção filosófica, mas do homem comum;

<sup>32</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, o. c., p. 72.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 181.

ese nombre dice muy bien que es el proceso mismo de nuestro vivir, que es la serie misma de las cosas que nos pasan quien nos enseña lo que es nuestra vida. Pero dice además que este saber no es como los demás, algo que queda fuera de nuestra viviente realidad, sino que entra a formar parte de nuestro vivir mismo o, dicho con otras palabras, que por uno de sus lados nuestra vida consiste en experiencia de la vida<sup>34</sup>.

Essa dimensão da experiência justifica uma outra dimensão da vida que é a acumulação. Para Ortega, a vida é acumulativa<sup>35</sup>, pois uma experiência gravita sempre sobre uma outra. Dessa forma, o saber vai se acumulando, sendo que esse saber possibilita a informação sobre a vida e sua modelagem.

A história entra na vida humana pela condição de mutabilidade própria do humano que, ao ter que elaborar a própria vida, vai sofrendo alterações. Essas alterações não estão restritas à individualidade, pois se estendem também à vida coletiva. Para Ortega, o homem nasce em um mundo vigente permeado de convicções coletivas, que ao viver, o homem necessita formar convicções, porém a sua existência compartilha *convicções comuns* que são soluções intelectuais que caracterizam o mundo vigente em que a sucessão é o fato mais elementar da vida, porque “toda la vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores – viene de una vida y va a otra subsecuente”<sup>36</sup>.

Por essa razão, há sempre mudança no mundo, possibilitando acontecimentos distintos de ordem pessoal e coletiva, sendo o homem substancialmente histórico. Ortega vai falar de um *espírito do tempo* que corresponde às convicções comuns presentes no mundo vigente no qual o homem tem de viver. Isso equivale à estrutura do mundo, convicções ou horizontes. Mudar significa alteração no argumento do drama vital, e é essa capacidade de mudança do homem que garante a historicidade da sua vida presente em uma trajetória vital representada pela ideia de geração.

A vida também é cronologia, porque existe dentro de um determinado espaço de tempo, marcada profundamente pela limitação e pelo fim. Mesmo o tempo vital sendo o tempo da vida, o tempo cronológico acompanha esse tempo vital, pois o que o homem faz de si atende ao tempo de vida, no entanto esse tempo não significa uma determinação no modo de vida. Mesmo havendo uma forma de unidade nas vidas que estão dentro de uma mesma cronologia, essa cronologia não garante que todos tenham o mesmo modo de vida. As diferentes formas de convivência exemplificam o que Ortega apresenta através do conceito de gerações que não atende à dimensão cronológica, mas vital.

Ortega vai comparar a vida humana a um filme que se constitui pelas experiências de vida que se acumulam ao longo do tempo e se conservam dentro da vida de cada um. É essa dimensão da “experiência de vida” que Ortega se propõe a elevar ao *status* de teoria<sup>37</sup>. Será esse *saber vital*<sup>38</sup>, que se constitui no tempo, que fará parte do progra-

<sup>34</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen*, O.C., Tomo X, Madrid, Taurus, 2010, p. 17.

<sup>35</sup> Cf. *Ib.* p. 18.

<sup>36</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, o. c., p. 44.

<sup>37</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O.C., Tomo IX, Madrid, Taurus, 2009, p. 679.

<sup>38</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es el conocimiento?* (1931), O.C., Tomo IV, o. c., p. 589.

ma filosófico de Ortega na sua proposta de razão histórica. O saber vital, para Ortega, corresponde à capacidade humana de saber a que ater-se. É o conhecimento sobre si e sobre o mundo que permite conduzir a vida sem perder de vista a capacidade de gerir a própria história. O contrário seria a desorientação que impossibilita o protagonismo da vida.

Compreender o cotidiano que marca a vida pessoal é que interessará a Ortega; e mais, trazer essa discussão para dentro da Filosofia. Assim, ele vai afirmar que a Filosofia nunca se interessou pelo homem vulgar, ou seja, pela vida pessoal que se realiza no cotidiano da vida de cada um. Por isso, essa dimensão da vida espera uma reflexão plena da vida, com vistas a devolver seu profundo sentido. Com isso, Ortega pretende, em seu programa de análise da vida humana, redescobrir a fundo o saber vital que milenarmente o homem vem construindo. Portanto,

es ese saber causante de que un segundo amor sea, por fuerza, distinto del primero porque sabe y a lo que fue este primero y lo lleva, por tanto, como enrolado dentro de sí. De modo que si usamos la imagen, como veremos, antiquísima y universal que nos presenta la vida como un camino que hay que correr o recurrir – de ahí expresiones como ‘cuso de la vida’, *curriculum vitae*, tomar una carrera, etcétera – diremos que conforme caminamos, el camino que es nuestra vida, ese camino lo conservamos y lo sabemos, esto es, que el camino de la vida ya recorrido se va enroscando o envolviendo o enrollando sobre sí mismo como un *film* y al llegar al término de la vida el hombre se encuentra llevando sobre su espalda, diríamos, pegado a ella, todo el rollo o *rolo* de su vida vivida – es decir, que se encuentra cargado con la ‘experiencia de la vida’, como la uva en la hora vendimial del otoño ha acumulado y conserva dentro de sí todos los soles del estío. Este jugosísimo tema, la “experiencia de la vida”, está prácticamente intacto, no ha sido nunca hasta ahora elevado a teoría y nos dará bastante que hablar en este curso”<sup>39</sup>.

Certamente, essa é a grande pretensão de Ortega: elevar à teoria a vida cotidiana, fazer com que o acumulado ao longo da história de vida seja considerado como elemento importante para reflexão, pois a vida, no seu entendimento, tem importância em si mesma, e como compreende Ortega, a vida biográfica corresponde ao que cada indivíduo vai realizando ao longo de toda a sua trajetória de existência, construindo a si mesma por meio de escolhas que não seguem uma determinação orgânica, mas que transita sempre entre a capacidade humana de autoria da própria vida e ao mesmo tempo a consciência de que o fazer vital implica no reconhecimento de pertença a dimensão circunstancial que limita o mundo de possibilidades frente ao exercício da liberdade.

Recibido: 3 de agosto de 2019  
Aceptado: 25 de febrero de 2020

---

<sup>39</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La razón histórica* (1944), O.C., Tomo IX, o. c., p. 679.

# El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol

## *The language of Eduardo Nicol's Ontology*

MARÍA LIDA MOLLO

*Universidad de Calabria*

*maria.lida.mollo@hotmail.it*

**Resumen:** La pretensión de este artículo es elaborar un glosario de la ontología de Nicol en una confrontación estrecha con algunos diálogos platónicos empezando por el análisis de “logos”, “basis”, “physis”. Se compara luego el empleo heideggeriano de “thigein” con el nicoliano de “lambánein”. Sucesivamente, el ensayo expone el análisis contrastivo que Nicol realiza de las traducciones de algunos fragmentos de Heráclito, centrándose en “dialéctica”, “cosmos”, “mundo” y “comunidad”. Luego se pone el acento en “símbolo” y en el problema de la adecuación articulado en “materia”, “síntesis”, “misterio”. La fundamentación del saber queda articulada en los términos de “doxa” y “episteme”; y la estratificación de la experiencia en “apophansis”, “apodeixis”, “poiesis”. Finalmente, salen a la luz las relaciones semánticas entre “schema”, “eidos” y “morphé”.

**Palabras clave:** ontología, glosario, ambigüedad, ser, expresión.

**Abstract:** The aim of this paper is to elaborate a glossary of Nicol's Ontology in a close confrontation with some platonic dialogues, starting with the analysis of “logos”, “basis”, “physis”. We compare Heideggerian use of “thigein” and Nicolian use of “lambánein”. Subsequently, the essay delves into a contrastive analysis which Nicol carries out on the translations of some Heraclitus fragments, focusing in “dialectic”, “cosmos”, “world” and “community”. The emphasis is then on “symbol”, on the problem of adequation articulated in “matter”, “synthesis” and “mysterious” and on the problem of stability and foundation of knowledge in the terms of “doxa” and “episteme”. The stratification of an experience which is always symbolic is articulated in “apophansis”, “apodeixis”, “poiesis”. Finally, the paper analyses semantic relationships among “schema”, “eidos” and “morphé”.

**Keywords:** Ontology, glossary, ambiguity, Being, expression.

### 1. El antecedente

En un capítulo de *Metafísica de la expresión* titulado “La vieja ciencia del ser”<sup>1</sup>, Nicol hace referencia explícita al *Crátilo*, en especial a un momento conclusivo que aparece después de varios pasajes. Y es que solo después de haber dado abundan-

---

<sup>1</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974, p. 22.



tes razones acerca de la debilidad de la cadena *eidos-eikon-onoma*, debilidad de la que se deriva la necesidad de pensar en una forma de analogía más compleja que la similitud, menos ridícula que la imitación de las cosas mediante letras y sílabas, así como se deriva un criterio de *orthotes* como *déloma tou prágmatos* que debería valer aún “si no tuviéramos voz ni lengua” puesto que la voluntad de manifestarse recíprocamente las cosas resulta más originaria y más necesitada de firmeza que toda convención (*syntheke*), que toda ley (*nomos*) y que todo hábito (*ethos*) lingüísticos, finalmente Sócrates admite ante Crátilo: “en verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres”<sup>2</sup>. Una cosa es cierta para Sócrates, que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos<sup>3</sup>.

Nada más alejado de una metafísica, como la de Nicol, que no solo se funda en el *logos*, lo cual sería, por otra parte, equívoco considerando la extraordinaria amplitud de su campo semántico, sino en el *logos* en tanto que expresión<sup>4</sup>. La imposibilidad de fundar una ciencia del ser en los fenómenos expresivos, o en la expresión en tanto que fenómeno<sup>5</sup>, sería aparente y no real, como recita otro título nicoliano que da nombre a un parágrafo que se hace cargo de una ambigüedad connatural a la ontología:

cuando hablamos de la presencia del ser en la expresión ¿nos referimos al ser de quien expresa, o al ser que se hace común en el acto comunicativo de la expresión? Nos referimos a las dos cosas, con lo cual la metafísica de la expresión sería al mismo tiempo una ontología de lo humano y una fundamentación de la ciencia del ser y el conocer<sup>6</sup>.

## 2. Las posibilidades semánticas de *logos*

Los argumentos que sustentan la doble virtualidad de la metafísica son tan numerosos como las posibilidades semánticas que residen en el término *logos*. Es el propio Nicol quien a lo largo de su obra define su filosofía como “ontología”, “fenomenología”, “cosmología”, “arqueología”, “dermatología” y hasta “fisiología”<sup>7</sup>. El *logos*, por su par-

<sup>2</sup> PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, trad., introd. y notas de Calonge Ruiz, J., Acosta Méndez, E., Olivier, F.J., Calvo, J.L., Madrid, Editorial Gredos, 1983, p. 458.

<sup>3</sup> *Ib.*, 439a-b: “si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?” y más adelante “habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres”, pp. 458-459.

<sup>4</sup> Sobre la multivocidad de la categoría de expresión en Nicol, en la que convergen los significados fenomenológico y dialéctico del ser del hombre, véase GONZÁLEZ VALENZUELA, J., “La revolución en la metafísica: Heráclito y Nicol”, en HORNEFFER, R. (ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México, UNAM, 2009, pp. 23-46, en especial pp. 31-32, donde la autora señala y desarrolla seis sentidos del término “expresión”, como “presencia”, “comunicación”, “lenguaje”, “verdad”, “historicidad” y “libertad”.

<sup>5</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., p. 29.

<sup>6</sup> *Ib.*

<sup>7</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982: “*Cognatus* significa consanguíneo como el griego *jnngenés*, por oposición a *affinis*, que designa al emparentado por alianza. De suerte que, cuando decimos que la relación simbólica tiene que efectuarse entre términos ontológicamente afines, esta palabra indica sólo un aspecto de la *convenientia* entre esos términos. Aprovechando la etimología, podemos precisar el simbolismo de esta manera: la relación concreta entre el yo y el tú es relación de afinidad,

te, aparece como “palabra”, “discurso”, “ley”, “razón”, “medida”, “base”. La conexión entre *logos* y ser es estrechísima y sin embargo Nicol afirma que el Ser con mayúscula, el absoluto sin contrario, pero correlativo al ser con minúscula, no tiene razón, no tiene sentido, no es simbólico y por ende no es dialéctico<sup>8</sup>, ni siquiera en esa forma de dialéctica positiva por la cual el no ser es. Cabe preguntarse si la ontología de Nicol no es una ontología del *logos* que no del ser, como él mismo insinúa en *Crítica de la razón simbólica*, salvo inmediatamente después de asegurar que tal ontología del *logos* “proporcionaría la base ontológica de toda teoría del lenguaje; la base ontológica de las interrelaciones humanas; y finalmente, la base ontológica de la razón científica”<sup>9</sup>. Además, no hay que olvidar que la legitimidad de la pregunta no conlleva, según Nicol, una mutilación de la metafísica, una eliminación de su virtualidad de fundamentar la ciencia del ser y del conocer, en nombre de una precavida ontología de lo humano, sino más bien el reconocimiento de un límite que no es solo perimetral, que no es solo cuidado de la diferencia, sino que atañe a la insuficiencia ontológica del ser expresivo, la cual no puede concernir al Ser, y que es razón interna del dinamismo, factor genético de la temporalidad, que es racional en tanto que continua<sup>10</sup>. Continua que no repetitiva. Cuando Nicol habla de continuidad se refiere a la estructura invariable de todas las alteraciones, es decir, a esa síntesis de ser y no-ser, de nuevo y viejo integrada en el avance<sup>11</sup>. Tal como se había referido a la estructura ahistórica del ser histórico en *Historicismo y existencialismo*<sup>12</sup>. Afirmación, ésta, estrechamente relacionada con la diada individuo-comunidad, que, como es notorio, constituiría el aliciente de un animado debate con Gaos<sup>13</sup>.

---

en tanto que es adventicia. Pero esta afinidad ocasional, contractual o fáctica, es posible porque cada uno de los contrayentes es físicamente *cognatus* del otro. La consanguinidad no es pura metáfora: expresa la comunidad física, ontológica, del yo con el otro-yo [...]. La *natura rerum* permite al yo y al tú (en rigor, les impone) una relación simbólica. Ambos constituyen una entidad fisiológica debido a que su physis es precisamente lógica”, p. 248.

<sup>8</sup> *Ib.*, pp. 250-251.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 242.

<sup>10</sup> *Ib.*: “el puro ser sin restricciones y sin relaciones de alteridad sería estático. La carencia de ser es principio de dinamismo. Por esto hay que asentar firmemente la idea de que el no-ser también es dinámico o variable: sólo sería siempre el mismo si fuera unívocamente negativo. Cambia cada ser porque cambia su no-ser. Diríamos que el devenir es la insuficiencia en marcha: la limitación del ente no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo. El no-ser debe considerarse como factor genético de la temporalidad, y ésta sólo es racional cuando es continua. En estos datos y razones tiene que fundarse una dialéctica positiva”, p. 218.

<sup>11</sup> *Ib.*: “La continuidad del tiempo histórico se advierte en la estructura invariable de todas las alteraciones. Cada una de ellas es, en sí misma, una síntesis: el avance es una integración de lo nuevo con lo viejo. Lo viejo sería lo que ya no es; lo nuevo sería lo que vino a ser. Pero lo viejo no se desecha; es condición de la novedad y permanece incorporado en ella. ¿Podemos decir que lo nuevo y lo viejo son contrarios, y requieren una mediación para salvar la continuidad? Más bien se dijera que la historia tiene estructura dialéctica porque, como forma de actividad, no produce contradicciones. Cada momento de desarrollo es ontológicamente positivo: tiene su propia razón de ser”, p. 219.

<sup>12</sup> NICOL, E., *Historicismo y existencialismo* (1950), México, FCE, 1989, pp. 89-90.

<sup>13</sup> GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo”, en *Cuadernos Americanos*, n. 2, 1951. GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena”, en *Filosofía y Letras*, nn. 43-44, 1951. GAOS, J., *Obras completas*, IX: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, UNAM, 1992, pp. 23-336. NICOL, E., *La vocación humana*, México, Lecturas Mexicanas, 1997, pp. 313 y ss.

### 3. *Basis y physis. Ontología y Fenomenología*

La revolución en filosofía, la forma en que Nicol proyecta crear suturas<sup>14</sup> en la tradición, comienza por el abandono de la pregunta por el ser. Dos conceptos griegos, por cierto no empleados por los griegos, se convierten uno en el camino hacia el otro. La fenomenología es el método de una ontología que asume como el principio de todos los principios la evidencia primaria de que *hay ser*. Y es porque hay ser que vemos, hablamos y entendemos. O mejor dicho nos entendemos sobre una base común. He aquí otra referencia a Platón, a ese pasaje del *Timeo* en el que se “habla del lado del triángulo que puede considerarse su base más estable” y tal es la base de los triángulos equiláteros, que es *asphalestéra* (más firme) *kathà physin* respecto a los triángulos con lados desiguales (55e). Lo que aquí interesa es la asimilación nicoliana del término *básis* al término *logos* hasta el punto de afirmar que la pregunta, usual en los diálogos platónicos, “*tina logon*”, “*epi tini logon*”, “de acuerdo con qué razón”, “por qué razón”, no significaría otra cosa que “sobre qué base”<sup>15</sup>. Pero no es todo; otra referencia, esta vez al *Gorgias*, en especial a la distinción entre *techne* y *praxis* empírica, donde esta última sería *álogon*, impulsa a Nicol a afirmar que es inherente al *logos* estar basado en la *physis*. Ahora bien, no es posible proseguir sin distinguir entre dos acepciones que se destacan en el empleo nicoliano del término *physis*: como naturaleza y como modo de ser.

Y ello porque a la hora de abordar el “darse del ser”, Nicol, además de mostrar toda su convergencia y toda su divergencia respecto de Heidegger, asevera que “el Ser se da en una multiplicidad de presentaciones físicamente diferenciadas. Podemos hablar del Ser con fundamento porque él no tiene fundamentación”<sup>16</sup>. Lo que sí tiene fundamentación es el ente. He aquí la divergencia de las divergencias respecto a la ontología heideggeriana, la cual emerge precisamente cuando Nicol pretende establecer una correspondencia entre la fórmula *Es gibt Sein* y *Hay Ser*. Pues haciendo hincapié en la palabra griega *dosis* y en la latina *datio*, Nicol asume la *physis* como la dote que el ente recibe del Ser, pero lo hace excluyendo que el Ser pueda tener un antídoto<sup>17</sup>, que es lo mismo que excluir a la Nada de un concepto de Ser que figura como único absoluto en el marco de lo que sería “el tercer renacimiento de la dialéctica”. Mas, antes de detenernos en el nacimiento y en los renacimientos de la dialéctica, cabe poner de manifiesto una divergencia que se patentiza en el recurso a dos verbos griegos para hablar del ser.

<sup>14</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c.: “solemos considerar que las revoluciones son rupturas, cuando en verdad son suturas. La ruptura sería la *ausencia* del acto revolucionario: el cierre del futuro. [...] Ningún acto revolucionario tiene sentido si con él no se actualiza la filosofía entera. De hecho, no ha ocurrido nunca, en un momento crítico, que nadie reparase en la urgencia de prolongar el proceso renovándolo. Las revoluciones tienen su razón de ser profunda en la esencia misma de la filosofía. Nunca se sabe quién, pero alguien forzosamente habrá de evitar la ruptura reanudando el discurso, después de una pausa transitoria. En la textura invariable de las situaciones pasadas, observadas desde nuestro nivel histórico, captamos la inminencia de la sutura”, p. 21.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 244.

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 245.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 246.

#### 4. *Thigein y lambánein*

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger apela al verbo *thigein* para referirse a esa especial forma de “tocar” el ser, en la que el ser es la relación que tiene consigo la e-xistencia en su esencia existencial, extática. Lo que aquí interesa destacar es que “más lejana que toda lejanía es la cercanía misma: la verdad del ser”<sup>18</sup>. En un artículo del año 1969 titulado “Fenomenología y dialéctica”<sup>19</sup>, Nicol liga, en un mismo plexo conceptual, “el darse del ser”, “la razón que se da” y “el poseer” recurriendo al verbo *lambano*<sup>20</sup>: “el dar razón, el *lógon didónai*, no sería un acto completo y efectivo sin el *lambánein*, que es el poseer. Lo dado es lo retenido; no se puede dar si no es bien poseído, y cuando mejor se da, más se retiene. El acto de hablar es positivo no solo porque es acto, o porque hablar del ser sea tomar posición *ante* el ser; es positivo porque tomar posición es tomar posesión”<sup>21</sup>. Esta misma idea aparece en *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, en especial en un párrafo acerca de la voz, que, si por un lado parecería empalmar con la dialéctica distancia-acercamiento –que, según hemos, visto Heidegger confía al verbo *thigein*– por otro, Nicol no duda en afirmar que “por el sonido, adquiere el hombre el señorío sobre todo lo no humano”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., *Brief über den “Humanismus”* (1946), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 332; trad. cast. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 40-41. NANCY, J. L., “L’éthique originaire de Heidegger”, en NANCY, J. L., *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, pp. 85-114, texto en el que la posibilidad de una ética en Heidegger aparece estrechamente relacionada con la idea de que la esencia del sentido es un don que no se deja incorporar, apropiarse o fijar como algo adquirido.

<sup>19</sup> Publicado por primera vez en *Diánoia* (Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM), año XV, n. 15, 1969, pp. 115-140, luego recogido en NICOL, E., *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, pp. 87-110, en especial p. 109. También NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c.: “Digamos que la *physis* es la dote (*dos, dotis*) que el ente recibe del Ser. El ente es *dotatus*, dotado de Ser. El Ser no está dotado: ¿de dónde recibiría su dote? El Ser es condición del ser: *conditio* tiene la misma raíz que el verbo *dare*. También es un compuesto de la raíz *do* el verbo *dedo*, que significa el acto de dar de una vez por todas, de librarse o entregarse por completo. Lo cual es propiedad del Ser, pero no de la *physis* del ente. El Ser es dato universal; que quiere decir: es posesión universal e igual”. pp. 246-247.

<sup>20</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977: “[...] Sens: ‘prendre’, (mais n’est pas exactement synonyme d’*airéo* ‘prendre, enlever, supprimer’), avec les emplois particuliers de ‘recevoir, posséder, gagner, comprendre’, etc. Nombreuses formes à préverbe: *ana-* ‘prendre en main, recueillir, recevoir’, etc., *anti-* ‘recevoir en échange’, au moyen ‘s’attacher à’, *apo-* ‘recevoir son dû’, etc., *dia-, epi-, kata-* ‘occuper’, *meta-* ‘participer’, etc., *para-* ‘recevoir, accueillir’, etc., *peri-* ‘entourer’, *syn-* ‘réunir, résumer’, *hypo-* ‘prendre par en-dessous, supposer’, etc. [...]”. p. 616.

<sup>21</sup> HORNEFFER, R., *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 2013. Ahonda en la distinción entre las fórmulas “el Ser está a la vista” y “el Ser se da”: “El Ser se *da*; ésta es una característica cualitativamente distinta a la que había señalado Nicol anteriormente: que éste *está* a la vista. El verbo *estar* remite a una permanencia o cierta estabilidad; es una condición del Ser: la de *estar* presente, sin necesidad de acto alguno para que esto sea así. El estar es *de facto*. En cambio el *dar* denota una acción que se lleva a cabo cada vez que el logos es compartido por los interlocutores. Así, todo diálogo refrenda y reproduce la donación del Ser común. [...] Digamos que el logos es posesivo porque los conversadores *envuelven* al Ser al ofrecérselo mutuamente, lo dotan de sentidos y significados que por sí –es decir, sin logos– no tiene”, pp. 94-95.

<sup>22</sup> NICOL, E., *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía* (1990), México, UNAM, 2007, p. 60.

## 5. Dialéctica

Abordemos ahora las vicisitudes de la dialéctica, tal como las ilustra quien, al igual que Heidegger, asume la fenomenología como método de la ontología, pero conjugándola con algo más originario que la hermenéutica. Una dialéctica que nace con Heráclito –de cuyos fragmentos Nicol hace derivar los principios de la ciencia, bástenos referirnos a B 8 “lo contrario (*to antízoun*) es concordante, y de los discordantes resulta la más bella armonía”, cuyo papel en la elaboración de una dialéctica positiva, concreta y ontológica ha quedado magistralmente sentado en la obra de Juliana González<sup>23</sup>– renace por primera vez con la *orthologian peri to me on*, la corrección del *logos* sobre el no-ser que Platón lleva a cabo en el *Sofista* (239b), y renace por segunda vez con la *Ciencia de la lógica* de Hegel. El tercer renacimiento –revolucionario en el sentido de que anima la meditación nicoliana sobre las revoluciones, sobre su valor y su necesidad, en pocas palabras sobre la legitimidad de un acto crítico que, antes de efectuar cualquier corte, debe mostrarse capaz de distinguir, dentro de la tradición, entre los supuestos de una determinada opción teórica y la forma constitucional de la filosofía<sup>24</sup>– se retrotrae de Hegel, que hace coincidir el inicio (*Anfang*) con el principio (*Prinzip*), a Platón. Lo que está en juego es nada menos que la aptitud de la lógica, de una lógica especulativa que se remonta a dos oquedades principales, el Ser y la Nada, para situarse en el origen. La respuesta de Nicol es rotunda: “la lógica no es ciencia principal”<sup>25</sup>. Y no lo es ni siquiera cuando la lógica siente la necesidad de superar los límites del “juicio simple” que solo puede expresar la identidad, o la diferencia, pero no ambas conjuntamente. Lo cual quiere decir que no es principal el pensamiento dialéctico aun cuando se muestra capaz de expresar la identidad de la identidad y de la no identidad<sup>26</sup>. Y ello porque, para Nicol, el auténtico comienzo no puede ser sino fenomenológico, donde fenomenológico adquiere aquí el sentido de preológico<sup>27</sup>.

El tercer renacimiento de la dialéctica, que Nicol reivindica para su propia filosofía, parecería surgir de las cenizas de la dialéctica platónica puesto que arranca de la interrogación sobre lo que en *Metafísica de la expresión* se llama frustrado inicio de la dialéctica como método de la ontología<sup>28</sup>. En *Crítica de la razón simbólica*, se recorren las etapas que jalonan la progresiva adquisición no de la dialéctica, sino de su autoconciencia. Desde el *Crátilo*, en el que el método dialéctico es la *techne* de interrogar y responder, al libro VII de la *República*, donde el método dialéctico es el que sirve para rechazar

<sup>23</sup> GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981.

<sup>24</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 25.

<sup>25</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, p. 366.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 359.

<sup>27</sup> *Ib.*: “El programa de una dialéctica positiva y fenomenológica se forma a partir de la evidencia de que el Ser es fenómeno. El Ser sólo puede investigarse poniendo la mirada en lo que es. Los conceptos de la razón pura que se han llamado abstractos, como la Nada y el Ser indeterminados, deben considerarse más bien pseudo-conceptos. Llamamos conceptos a las representaciones intelectuales. El Ser puro y la pura Nada, por definición, no representan nada. El fundamento de lo que es representable no puede ofrecerlo un concepto vacío de representación o significación. Ha llegado la hora de eliminar para siempre de la metafísica las construcciones puras “especulativas”, que pueden ser lógicamente consecuentes, pero son vacías”, p. 360.

<sup>28</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., p. 153.

“hipótesis” y elevarse a los principios, hasta el punto de que la dialéctica aparece como la cima de la *máthesis* (534a). Nicol se detiene también en la “faceta existencial” que asume la dialéctica en el *Lysis* y sobre todo en el *Banquete*<sup>29</sup>, que, como bien saben los estudiosos de Nicol, es uno de los textos al que *Metafísica de la expresión* más debe, mucho más que un epígrafe, puesto que es en él y desde él donde el lector tiene ocasión de captar la idea principal del libro: *el hombre es símbolo del hombre* (191d).

Bien, veamos cuáles son las razones por las que el segundo renacimiento de la dialéctica demanda un tercero. En primera instancia parecería una cuestión terminológica: “en vez de decir que la filosofía es *dialektiké episteme* [...] Platón pudo haber dicho que es ciencia ontológica [...]”<sup>30</sup>. Nicol no deja de recordar que, en el *Sofista*, Platón incluye el *logos* en el sistema de los géneros del ser (260a). Pero, añade, “una cosa es que el ser de la razón sea dialéctico, otra cosa es que sea dialéctica otra forma de ser” y “en ninguno de los diálogos platónicos se afirma que el ser es dialéctico”<sup>31</sup>. Convendría preguntar de qué ser está ahora hablando Nicol. Ahora que la distinción entre ser con *s* minúscula y ser con *S* mayúscula ha cedido el paso a otro fragmento de Heráclito: “*ginoménon gar pánton kathà tòn lógon*”, “todo sucede según razón” (B 1). La referencia a quien aparece celebrado como aquél que ha dado una visión cósmica del orden se acompaña a la afirmación según la cual “la ciencia comienza como literal cosmo-logía”. Es más: “pensar es pensar el orden; pensar con orden es pensar lógicamente”<sup>32</sup>. Pero si es así, la dialéctica ontológica que le hubiera faltado a Platón, ¿es la de un *logos* que piensa el ser o la de un *logos* que piensa el *logos*? Si esta última alternativa fuera la única posible, entonces la aporía del ser que habla del ser no podría sino estar destinada al río sin desemboque de la logo-logía. Y sin embargo el *logos* no es lo originario. O, mejor dicho, como dice Nicol, es porque hay orden que hay *logos*, es porque hay cosmos que hay cosmo-logía, es porque hay ser que hay onto-logía.

## 6. Cosmos, mundo y comunidad

En este punto vale la pena referirse a un pasaje de *Los principios de la ciencia*, donde se nos ofrece un ejercicio de hermenéutica filosófica en el que la tópica y la crítica se maridan para rescatar, en contraste con la interpretación de Gigon<sup>33</sup> y Kirk<sup>34</sup> y en sintonía con Jaeger<sup>35</sup>, el significado de “mundo” del término *cosmos*. La cuestión no es baladí porque lo que está en juego no es solamente la correcta traducción del fragmento B 30 de Heráclito<sup>36</sup> sino nada menos que el principio de unidad y comuni-

<sup>29</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 196.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>31</sup> *Ib.*

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 185.

<sup>33</sup> GIGON, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935, pp. 50 y ss.

<sup>34</sup> KIRK, G. S., (ed.), *Heraclitus. The cosmic fragments. A critical study*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1954, pp. 307-324.

<sup>35</sup> JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, “The Gifford lectures 1936”, 1947, pp. 109-127.

<sup>36</sup> “Este mundo [*kósmos tónde*], el mismo para todos [*tòn autòn apánton*] no lo produjo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas [*métra*] y se apaga según medidas”. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, o. c.: “Gigon acepta



dad de lo real. Y más específicamente la comunidad de lo real, tema, este, que ha sido ampliamente estudiado por los intérpretes<sup>37</sup>. Cabe ahora señalar que junto a la agu-

la autenticidad de las tres palabras *tòn autòn apánton*, pero juzga que *apánton* significa aquí ‘todas las cosas’, y no ‘todos los hombres’ (cosa que es gramaticalmente posible, por el hecho de que el genitivo plural griego es común a los tres géneros). En este caso, ‘cosmos’ significaría ‘orden’, y no ‘mundo’ (como cree también Kirk). El comienzo de este fragmento B 30 se leería entonces así: ‘Este orden, el mismo para todas las cosas’, con lo cual el principio que se afirmaría sería el de unidad y racionalidad de lo real, pero no el de comunidad. La objeción que puede y debe hacerse a esta interpretación es decisiva, cuando se compara el inicio del fragmento con el resto. ¿Cómo pudo decir Heráclito que ‘este orden’ es un ‘fuego siempre vivo’? Esto no tiene sentido. La hipótesis del fuego como *physis*, como sustancia radical, sólo puede aplicarse al mundo. El orden no es ‘fogoso’. Del orden tampoco puede decirse que ha sido ‘creado’”, p. 483.

<sup>37</sup> Velasco Gómez centra su atención en el “sentido común”, el mismo en el que se basa la propuesta de una concepción dialógica de la racionalidad científica –tal como la expresó Pierre Duhem (*La teoría física. Su objeto y estructura*, Barcelona, Herder, 2003)– que sería reanudada por Kuhn. VELASCO GÓMEZ, A., “La filosofía de la ciencia de Eduardo Nicol”, en HORNEFFER, R., (ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, o. c., p. 58. Santasilia profundiza en la categoría de “sentido común” en un análisis histórico-filosófico que pasa de los maestros catalanes de Nicol a Thomas Reid, de Vives a Vico, poniendo de manifiesto que es en sentido viquiano cómo Nicol entiende una categoría por la que deviene posible superar la escisión entre individuo y comunidad a partir de un concepto integrado de “praxis” y de “facultad”, pero situándose en el nivel marcadamente metafísico de las evidencias primarias y comunes (SANTASILIA, S., *Tra Metafisica e Storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Florencia, Le Càriti, 2010, pp. 60-69). Para un estudio que, haciendo hincapié en la idea nicoliana de historicidad –y en el modo de resolver el problema de la adecuación entre ser y pensamiento a través de la expresión– muestra las afinidades que la metafísica de la expresión guarda con el *Historismus* diltheyano, CACCIATORE, G., *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Bogotá, Planeta, 2011, pp. 93-109. Al tema de la comunidad ha dedicado ensayos y volúmenes Arturo Aguirre, aquí nos limitamos a remitir al volumen *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita, 2010, en especial al relieve que, en la estela de la ontología nicoliana del ser expresivo, asumen las categorías directrices de “acción” y “forma” como fundamentos de la teoría de la transformación educativa, que halla en la reactualización teórica de la *paideia* griega una respuesta a la urgencia de rehumanización en “tiempos de barbarie”. Aguirre no solo traza un panorama de la limitación de la libertad de ser –de ser distinto con los otros– en la sociedad contemporánea, sino que exhibe la raíz ontológica de esa posibilidad de “ser menos”, propia del ser de la expresión, a la que se acompaña la afirmación de la necesidad metafísica de una “idea del hombre” que funja de antídoto a la agonía de “la forma que transforma” (*ib.*, pp. 207 y ss.). Véase también SÁNCHEZ CUERVO, A., “Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental”, en HORNEFFER, R., (ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, o. c., pp. 121-147, en especial p. 134, donde se muestra en qué sentido la devaluación de la comunidad por obra de la razón de fuerza mayor implica la “ruptura del lenguaje” y, con ella, la sustitución de la retórica por una forma no comunicativa de comunicación. A partir de la definición de *sophrosyne*, contenida en el *Cármides* (159a y ss), como virtud consistente en hacer cada cual lo que le incumbe, recorre otros lugares platónicos, al hilo de NICOL, E., *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 2007, pp. 56-58, PADILLA, M., “Anthropine sophía y areté en la filosofía de Eduardo Nicol”, en *Anthropos. Eduardo Nicol, La filosofía como razón simbólica*, extra 3, pp. 70-76, en especial p. 73. José Luis Mora acude a Nicol en la conferencia titulada “Propiedad y comunidad” en el marco del II Ciclo de Palestras Ibero-americanas (Palacio de Justicia, Manaus, Amazonas, 15-18 de agosto de 2018) con motivo del 70º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y lo hace no solo tomando prestado un título nicoliano sino partiendo de un hecho histórico, la sentencia fechada el 5 de febrero de 2018 dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Pueblo Indígena Xucuru y sus miembros Vs. Brasil, para luego ahondar en la confrontación Suárez-Locke que realiza Nicol y que se concluye con la afirmación de un modelo político de carácter comunitario según el cual la sociedad sería un estado natural del hombre sin necesidad de pacto alguno. De semejante conclusión se desprende otro binomio, el de teoría y praxis, y su reconfiguración en la afirmación según la cual “el punto mejor” de la tradición ibérica e iberoamericana, representada por Vives, Vitoria y sobre todo Suárez, puede guiar la acción de manera coherente, especialmente de acuerdo con la perspectiva de un “humanista vocacional” como Eduardo Nicol,

deza con que Nicol observa que el cosmos es mundo puesto que “el orden no puede ser fogoso”, otra referencia a Heráclito, en especial a B 89, lo impulsa a concluir que:

Heráclito no pudo haber dicho que los que están despiertos tienen un ‘orden’ común, mientras que los dormidos se retiran cada uno a su ‘orden’ particular. Evidentemente, sólo pudo decir que los despiertos tienen un solo ‘mundo’ común<sup>38</sup>.

## 7. Símbolo

La constatación de que “el fundamento último del logos no es lógico sino vocacional”<sup>39</sup> conduce a Nicol a señalar la dúplice virtualidad de una forma de ser que es praxis del ser y para el ser. “Buscamos la verdad para ser, y nada más; o sea para ser más”<sup>40</sup>. Imposible no notar que la cuestión acerca de la legitimidad de la ontología ha sido desplazada del objeto al símbolo<sup>41</sup>, del ser al ser que habla del ser para ser más. Y ¿qué es de la pregunta que interroga, no por el ser, sino “cómo es posible que la palabra simbolice algo que no es complementario”?<sup>42</sup>. A la altura de *Crítica de la razón simbólica*, Nicol advierte que la cuestión del logos y del Ser ha adquirido un tono distinto al que había asumido en *Metafísica de la expresión*<sup>43</sup>. Ahí es donde el remontarse al texto heideggeriano *De la esencia de la verdad*<sup>44</sup>, había tesaurizado la crítica del concepto de *adaequatio*, pero solo para ir más allá tanto de la *Erschlossenheit*<sup>45</sup> como

---

para quien el concepto de comunidad posee múltiples virtualidades, a partir de dos básicas: 1) comunidad entendida como dimensión universal del ser humano y 2) como “conciencia de comunidad” asignada a la filosofía y en la que esta halla su misión más propia.

<sup>38</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, o. c., pp. 483-484.

<sup>39</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 149.

<sup>40</sup> *Ib.*

<sup>41</sup> Nos referimos aquí a la tercera relación simbólica, tal como aparece en el último capítulo de NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c. pp. 258-26; si bien ahí mismo es posible detectar un desplazamiento de términos de “ser” a “realidad”. De todos modos, es un hecho que el propio Nicol afirma sin ambages que el ser es “el objeto intencional de la intercomunicación” (*ib.*, p. 39).

<sup>42</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 240.

<sup>43</sup> María Luisa Santos destaca una diferencia de acento que concierne ante todo a las dos ediciones de *Metafísica de la expresión*. SANTOS, M. L., “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental”, en *Anthropos. Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, extra 3, pp. 119-127, en especial p. 125: “En la 1ª versión se insiste en la necesidad de afirmar el aspecto expresivo y la dimensión dialógica; el nivel radical, ontológico, apuntaba al ser del hombre; en la 2ª, la ontología del hombre tiene que fundar su autonomía en una ontología general. La dificultad situada en primer plano es ahora la relación entre los dos órdenes de realidad porque la homogeneidad de los interlocutores siendo condición necesaria no basta para explicar la relación. Resumiendo: para explicar la adecuación se recurre más a la dialógica acentuando la afinidad de los dos sujetos en la 1ª versión; en cambio, se busca más la integración metafísica del ser y el logos en la 2ª”.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, hrsg. Hermann, F.W. von, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M., *El Ser y el tiempo*, trad. de Gaos, J., México, FCE, 1971, § 44 b: “El ‘estado de abierto’ está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al ‘ser en’ y al ‘sí mismo’. La estructura de la ‘cura’ como ‘pre-ser-se-ya en un mundo-como ser cabe los entes intramundanos’ entraña el ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’. Con y por éste es el ‘estado de descubierto’, luego únicamente con el ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’ se alcanza el fenómeno más original de la verdad”, p. 241.

de la *Offenständigkeit*. Pues si el problema de cómo puede un enunciado inmaterial adecuarse a una cosa material ha sido resuelto en *De la esencia de la verdad* superando el concepto de concordancia con vistas a la *apóphan-sis* –donde es esta última la que se torna en criterio de verdad, de una verdad cuya esencia, según Heidegger, es la libertad de “abrirse al ser”– en *Metafísica de la expresión*<sup>46</sup> Nicol conjuga la *apóphan-sis* con la *apódeixis*. Lo cual conlleva una integración en la esencia de la verdad que es sí libertad de dejar ser, revelación del ser, pero lo es en tanto que la revelación es una presentación del ser ante el Otro. La presencia del otro es en este contexto condición de libertad y por ende el terreno dialógico de toda posible *alétheia*.

Parece que el reconocimiento de la afinidad ontológica de los dialogantes ha desplazado pero no agotado la pregunta que retorna en *Crítica de la razón simbólica*: ¿cómo es posible que el *logos* se relacione con algo con quien no mantiene ningún nexo ontológico? “El enigma es el ser intermediario”<sup>47</sup>, según afirma quien había basado el dúplice alcance de la ontología en una idea de expresión como inmediata comunicadora de ser. Y agrega “la cosa no se entiende; se entiende el mensaje racional sobre la cosa; se entienden los hombres, produciendo un repertorio de símbolos significativos y expresivos que les permiten mantenerse vinculados unos con otros”<sup>48</sup>. En este punto surgen nuevas preguntas. Sobre todo si se piensa que uno de los motivos críticos que habían determinado la toma de distancia de un filósofo del símbolo del calibre de Cassirer consistía en una objeción que Nicol formulaba de esta forma: si hay símbolo, el símbolo debe tener como objeto algo que no es él mismo, que no puede agotarse en el *Tun* del espíritu, en pocas palabras, si hay *Tun* es porque hay *Sein*. O, en palabras de Nicol, “si no se puede hablar del ser, no se puede hablar de la función”<sup>49</sup>.

Cabe señalar que, en la estela de la que en más de un lugar define como ley fáustica del conocimiento, Nicol distingue entre símbolos concretos y símbolos abstractos. La distinción no depende de la diversidad de los géneros discursivos, ni tampoco de una distinción metodológica.

## 8. Logos: causa y origen

En el ámbito de su Seminario de Metafísica, Nicol escoge como tema la evolución histórica de los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega para ilustrar la oscilación alternante entre representación y univocidad, que caracteriza el proceso de abstracción simbólica. En dicho proceso, la alegoría de Hesíodo es más abstracta que la filosofía de Empédocles:

<sup>46</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., pp. 173-174.

<sup>47</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 241.

<sup>48</sup> *Ib.*

<sup>49</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., p. 234. Y más adelante: “El símbolo expresa el ser, en efecto: el ser de quien *se* expresa, y el de otra entidad ajena. Este ser expresivo es comunicativo. La comunicación no es sólo la transmisión de un mensaje subjetivo. El mensaje es siempre representativo de algo, y por esto la comunicación es doblemente vinculatoria: atestigua la vinculación de los comunicantes con la realidad común, y actualiza entre ellos la vinculación comunitaria que define formalmente su ser” (*ib.*, p. 237).

En Empédocles, por el contrario, el tiempo es la forma del devenir: una forma cíclica, *katà kýklon*, como en Heráclito. El símbolo del ciclo es metafórico, pero la ideación es intelectual, o sea representativa de la realidad de manera directa, y no por la alusión indirecta y la substitución de un concreto por otro concreto, que es propia de la ideación alegórica<sup>50</sup>.

No se trata de que Nicol no reconozca las diferencias entre mito y ciencia. Más bien señala que, a pesar de las diferencias en el modo de declinar la racionalidad, existe una *koinonía* del *logos*: “el mito es una interpretación del orden universal; la ciencia es otra interpretación distinta. Pero también el mito procede *katà tou lógou*, de acuerdo con la razón”<sup>51</sup>. Y aquí nos sale al paso un desplazamiento, o mejor dicho un movimiento, implicado en la ambigüedad del *logos*, que, entre otras cosas, puede ser “causa” y “origen”. Si el mito ofrece “un repertorio de causas originarias que están dramatizadas, porque son naturales y divinas a la vez”<sup>52</sup>, la ciencia, en cambio, “quiere conocer las cosas ‘en sí mismas y por sí mismas’”<sup>53</sup>. Nicol, de esta manera, muestra que la archiconocida expresión *autà kath’ autà*, lejos de ser un rasgo exclusivo de la filosofía platónica, “designa la intención radicalmente ontológica de toda ciencia posible”<sup>54</sup>. Y es justamente aquí donde se inserta la voluntad de reforma, reforma, esta, que mantiene que “la *physis* de la cosa misma es lo definitorio de la actitud o vocación teórica en general”, pero que se objetiva en el señalamiento de la ilegitimidad de asimilar causa a invariabilidad e invariabilidad a necesidad y esta última a uniformidad. Dicho señalamiento se hace posible distinguiendo, una vez más, entre lo que es un principio y lo que es una hipótesis teórica:

aquella fórmula del orden racional, centrada en la necesidad, es *una* hipótesis científica; no es en manera alguna la única posible. No es ella la constitutiva o definitoria de la actitud científica como tal. En verdad, no es sino la primera versión de lo que más tarde se llamará determinismo<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> NICOL, E., “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”, en *Símbolo y verdad*, Aguirre, A., (comp.), prólogo de Sagols, L., México, Afinita, 2007, p. 32.

<sup>51</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, o. c., p. 100.

<sup>52</sup> *Ib.*: “En Hesíodo se lee que ‘en el principio fue el Caos’ (el vacío o el abismo); después la Tierra y el Amor. Del Caos nacieron Erebos (la tiniebla) y la Noche; y de ésta surgieron el Éter y la Luz diurna. La Tierra, a su vez, procreó el Cielo estrellado y la Mar, y finalmente Cronos, ‘el más temible’ de sus hijos. El ser de las cosas y la razón de su cambio remiten a la cuestión de su origen, a la causa primitiva; y esta cuestión el mito la resuelve con una genealogía que es una teogonía; es decir, con un repertorio de causas originarias que están dramatizadas, porque son naturales y divinas a la vez”. A este respecto Ambrosio Velasco Gómez subraya la “flexibilidad pluricultural del concepto de racionalidad que sostiene Nicol” y además resalta “la puntual coincidencia de Nicol con Karl R. Popper. También él afirma que la ciencia no se diferencia del mito sustantivamente, pues ambos son interpretaciones y explicaciones racionales del mundo. Lo que cambia es la forma cómo se aceptan o rechazan racionalmente”. VELASCO GÓMEZ, A., “La filosofía de la ciencia de Eduardo Nicol”, o. c., pp. 47-58, en especial p. 54. Velasco Gómez hace referencia a *Los principios de la ciencia* y a POPPER, K. “Hacia una teoría racional de la tradición”, en *El desarrollo del conocimiento objetivo. Conjeturas y refutaciones*, Madrid, Tecnos, 1976.

<sup>53</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, o. c., p. 100.

<sup>54</sup> *Ib.*

<sup>55</sup> *Ib.*, pp. 100-101.

Y añade, dejando en claro y anticipando un argumento que expondrá páginas más adelante<sup>56</sup>, que el principio de indeterminación no desvirtúa de ninguna manera el principio de causalidad, que, a su vez, es la formulación específica del principio de razón suficiente de Heráclito:

conviene reparar desde ahora en el hecho de que, si esa fórmula se cambia, ello no representa una crisis de la ciencia misma, no implica un abandono del principio de racionalidad, del concepto de un orden objetivo universal, ni del concepto mismo de causalidad. Esto se comprueba ya en la propia ciencia presocrática. Tomado con rigor extremo, el concepto de necesidad contiene el de universalidad<sup>57</sup>.

## 9. Materia, síntesis, misterio

Pasemos ahora a reanudar la pregunta sobre qué es la dialéctica desde el momento en que Nicol, en especial en *Crítica de la razón simbólica*, afirma que el Ser no es ni dialéctico ni simbolizable. Pero en ese mismo texto –con un gesto que parecería empalmar con otro intento de reformar la dialéctica hegeliana a través de una imagen espacial que apunta a reconocer el papel que juega la *Secondness*, como en el pizarrón de Peirce<sup>58</sup>– se hace hincapié en la idea de que la síntesis “está incluida en la propia relación antitética: es la compatibilidad de los opuestos”. Así Nicol, que confía su idea de dialéctica a una exposición topológica, mostrando también él, al igual que Peirce, que el *tijismo* no rompe sino que refuerza el *sinequismo*:

En el patio de una casa ateniense hay una figura escultórica, situada junto a uno de los lados del cuadrilátero. Esta posición es la tesis de dicha figura. Una nueva figura puede colocarse, en el lado de enfrente, o sea en posición simétrica. La simetría es la relación antitética. En ninguna de las dos posiciones descubriríamos algo que determinara previamente la contraposición. Ésta es recíproca, y depende exclusivamente de la posición arbitraria<sup>59</sup>.

De todos modos, si es cierto que en *Crítica de la razón simbólica* el argumento de la afinidad ontológica entre los dialogantes parece haberse vuelto insuficiente para resolver la cuestión del nexo entre dos heterogéneos como el *logos* y el Ser, también es cierto que la fenomenología y la dialéctica, en tanto que métodos de la ontología, resultan plenamente reconfirmadas, si no reforzadas. Retrotrayendo la aporía acerca de la compatibilidad entre *logos* y Ser al nivel, más que del origen, de la separación y de la unión entre materia y *logos*<sup>60</sup>, Nicol afirma que el Ser es símbolo de sí mismo.

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 175.

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 101.

<sup>58</sup> PEIRCE, CH. S., “The Logic of Continuity”, en *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Ketner, K.L., (ed.), introd. Ketner, K.L., y Putnam, H., Cambridge, Mass., Harvard UP, 1992.

<sup>59</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 206.

<sup>60</sup> *Ib.*: “El enigma se resuelve sobre sí mismo: ya no es tan sólo el del origen, el de una *separación* entre dos ‘sustancias’ esencialmente distintas, sino el de su efectiva unión en ese momento en que una de ellas generó la otra. Pero la coexistencia es perdurable. El misterio de esa separación y esa unión simultáneas se reproduce cada vez que se efectúa una operación simbólica”, p. 262. A este respecto, José Luis Díaz habla de monismo metafísico: “Un monismo no necesariamente materialista y necesariamente dual

La dialéctica, cuando concierne al Ser con mayúscula, al que nada le falta, no solo es positiva, sino inmanente al desdoblamiento en materia y *logos*. Es así como el misterio de la palabra, lejos de exhibir, como en el *Crátilo*, la ineptitud de los nombres para conocer las cosas es una demanda de ontología, la petición de un préstamo sublime por el que la muda racionalidad del Ser adquiere voz. Al respecto conviene encomendarnos al final de *Crítica de la razón simbólica*, pues en el mismo pasaje conclusivo hallamos los elementos que nos permiten, por un lado, situar correctamente el giro metafísico, si es que no místico, que Nicol imprime a la ontología en sus últimas obras –como en *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*– y, por otro, responder a una pregunta que ha quedado pendiente: ¿es la de Nicol una ontología del *logos* o una ontología del ser? Como veremos, en la respuesta que él mismo ofrece queda reafirmada la unidad entre ontología del ser expresivo y ontología del ser como fundamento, una unidad que se remite a la comunidad del *logos* (racionalidad muda en el Ser, razón explícita en la palabra humana) y a la mediación del hombre, aunque Nicol se aventura en una tensión más originaria que la intersubjetiva:

La relación simbólica del yo con el no-yo, que se manifiesta de tan variadas maneras, se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y coordina en la unidad del Ser. Filosofía, se ha dicho, es ontología. Pero es ontología como ciencia del Ser porque es ciencia del ser del *logos*<sup>61</sup>.

Observemos ahora los elementos del léxico, el de Platón y el de Nicol. Para ambos –o mejor dicho en los textos de ambos, con la distancia de la ironía en el primero, y con la rotundez de una afirmación que se quiere fundada en una evidencia compartida en el segundo– los nombres son un discurso concentrado, comprimido o abreviado<sup>62</sup>, pero mientras que el primero recurre al argumento de etimologías que

---

o incluso plural en su manifestación” y un poco antes “El cuerpo, en tanto materia actuante, es cuerpo-mente. Es así que Nicol se ubica dentro de una de las corrientes más actuales y de frontera en el ámbito del problema mente-cuerpo, el funcionalismo, la superveniencia y el dualismo de propiedades desde antes de que éstas fueran coherentemente formuladas”. DÍAZ, J. L., “La danza de Proteo: Eduardo Nicol y el problema mente-cuerpo”, en *Anthropos. Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, extra 3, pp. 146-152, en especial p. 151.

<sup>61</sup> NICOL, E., *Crítica de la razón simbólica*, o. c., p. 277.

<sup>62</sup> O por lo menos es justamente esta la afirmación que pronuncia Sócrates cuando, dialogando con Hermógenes, recurre al argumento etimológico para dar una respuesta “sobre lo que versa nuestra conversación, el “nombre” (*ónoma*) ¿Por qué tiene este nombre?! [...] Soc- Pues parece un nombre contracto a partir de una oración, la cual significa que *ónoma* es el ‘ser’ (*ôn*) sobre el que precisamente se investiga. Aunque lo reconocerías mejor en aquello que llamamos *onomastón* (nombrable): aquí significa abiertamente que ello es ‘el ser del que hay una investigación’ (*ôn hou másma estín*). En cuanto a *alétheia* también se ha contraído igual que los otros, pues parece que con esta locución se califica al movimiento divino del ser, a la verdad en tanto que ‘es un viaje divino’ (*theia ousa ále*). Mientras que *pseudos* es lo contrario del movimiento” (*Crátilo*, 421a-b, trad. cast. cit., p. 429). Merece la pena remitir a la *Scienza nuova* de Giambattista Vico, en especial a ese pasaje de la *Logica poetica*, en el que se afirma que toda metáfora es una pequeña fábula: “i primi poeti dieder a’ corpi l’essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e si ne fecero le favole; talché ogni metáfora si fatta vien ad essere una picciola favoletta”. VICO, G., *Scienza nuova* (1744), en VICO, G., *Opere*, ed. Battistini, A., t. 1, Milán, Mondadori, 1990, p. 588. Poco antes, Vico había dado la siguiente definición de *logos*: “‘Logica’ vien detta dalla voce *logos*, che prima e propriamente significò ‘favola’, che si trasportò



no conducen a otra cosa que a las antinomias del *logos* acerca del reposo y del movimiento, el segundo se sirve de la fenomenología con vistas a situarse en el nivel en el que se dan símbolos sin significados unívocos. De esta manera, la *bebaiotes* (consistencia, estabilidad) no está en la esencia, entendida como inmovilidad de las cosas en sí, sino en el gesto deíctico que, en tanto que máximamente apofántico, constituye el antecedente del *logos*.

## 10. *Doxa* y *episteme*

Merece la pena considerar otras dos palabras clave, *doxa* y *episteme*, que constituyen un punto de divergencia en el que Nicol nunca ha dejado de insistir. Pues si para Platón “la ciencia y la opinión versan sobre distintos objetos”<sup>63</sup>, Nicol, en cambio, asevera que “la opinión y la ciencia no son sino dos formas de opinión”<sup>64</sup>. No que no haya diferencia entre ellas, pues si la primera es inadecuada, la segunda, en cambio, es fundada. Pero más allá, o mejor dicho más acá de la diferencia entre estas dos formas de *doxa*, campea la *episteme*, es decir, en el “conocimiento primero, que es la identificación del ente como algo real”<sup>65</sup>. De ahí que Nicol, con un gesto intempestivo y en contratendencia con la crítica heideggeriana de la metafísica como ciencia del ser (que conllevaría su entificación), pueda, por un lado, recuperar el sentido husserliano de la fenomenología como ciencia estricta y, por otro, reformar simbólicamente la intuición escogiendo un punto de partida no solo precientífico –como en Husserl– sino previo tanto a la puesta entre paréntesis como a la reducción trascendental.

De lo anterior se sigue que la distinción que opera Nicol no concierne solo a las dos formas de *doxa* (la infundada y la fundada), sino también a la *doxa* fundada y a la *episteme*. El reconocimiento del alcance ontológico de esta última prosigue como demanda de precisión y método, que son las características propias de las ciencias, u opiniones fundadas, todas ellas históricas y todas ellas motivadas por el mismo *ethos* vocacional: “Advertir la estabilidad del mundo no es lo mismo que conocer sus leyes. Precisar la legalidad del orden: este propósito de codificación, al cual llamamos sistema, es la misión de la ciencia”<sup>66</sup>.

---

in italiano ‘favella’ –e la favola da’ greci si disse anco *mythos*, onde vien a’ latini ‘*mutus*’, – la quale ne’ tempi mutoli nacque mentale, che in un luogo d’oro dice Strabone essere stata innanzi della vocale o sia dell’articolata: onde *logos* significa e ‘idea’ e ‘parola’ [...] per lo che *logos* o ‘*verbum*’ significò anche ‘fatto’ agli ebrei, ed a’ greci significò anche ‘cosa’ [...]. E pur *mythos* ci giunse diffinita ‘*vera narratio*’, o sia ‘parlar vero’, che fu il ‘parlar naturale’ che Platone prima e dappoi Giamblico dissero essersi parlato una volta nel mondo; i quali perché ‘1 dissero indovinando, avvenne che Platone e spese vana fatica d’andar lo trovando nel *Cratilo*, e ne fu attaccato da Aristotile e da Galeno” (*ib.*, pp. 585-586). Sobre el espesor semántico de la metáfora, sobre la virtualidad de personificar conceptos abstractos de la que se desprende su íntima relación con el mito. DORFLES, G., “Mito e metáfora in Vico e nell’estetica contemporanea”, en *L’estetica del mito. Da Vico a Wittgenstein*, Milán, Mursia, 1968, pp. 7-25. Véase también CACCIATORE, G., *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, y SEVILLA, J. M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, México-Barcelona, Cuajimalpa-Anthropos, 2011, pp. 195 y ss.

<sup>63</sup> República 477e-478a: *hêteron epistêmes dóxa*.

<sup>64</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., p. 77.

<sup>65</sup> *Ib.*

<sup>66</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, o. c., p. 500.

Cabría en este punto limitar, o por lo menos matizar, la oposición entre *doxa* y *episteme*, tal como resulta del pasaje de la *República* antes mencionado. Una buena manera de hacerlo es recurrir al *Menón*, puesto que en él no se habla de una distinción de objetos entre la *episteme* y la *doxa* “sin más”, sino de lo que distingue a la *episteme* de la *doxa alethés* (97b). Lo que las distingue es la *aitías logismoí*, la secuencia causal, que es precisamente lo que ata a las opiniones que son de suyo movedizas y fugitivas como las estatuas de Dédalo (97e):

también las opiniones verdaderas –según afirma Sócrates– mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa<sup>67</sup>.

### 11. *Apophansis-apodeixis-poiesis*

Retornando al *Crátilo* e insertando en él a Nicol, podríamos decir que la cadena que propone no es ni *eidos-eikon-onoma* (Crátilo) ni tampoco *eidos-nomos-onoma* (Hermógenes), sino más bien deíctico-pronombre-nombre, es decir *apophansis-apodeixis-poiesis*, tal como resulta del siguiente pasaje: “Extremando las cosas, para explicárnoslas mejor, pudiera decirse que esta evidencia dialógica del ser comienza en una fase pre-lógica. El gesto indicativo es aquí el antecedente del *logos* significativo. Señalar un objeto con el dedo es hacerlo patente a alguien, y esta rudimentaria presentación constituye una verdadera apófansis, la cual no es menos efectiva por ser pre-lógica<sup>68</sup>. Nicol procede pasando del gesto indicativo a la expresión ocasional “esto”. Lo que aquí interesa es el hallazgo de un nivel en el que se dan símbolos sin significados unívocos y en el que el pronombre aparece como lo originario y firme respecto a los sustantivos que dicen “lo que es” y que por ello mismo son “un juicio concentrado, comprimido o abreviado”<sup>69</sup>. Si el sustantivo es un juicio, en el sentido

<sup>67</sup> PLATÓN, *Diálogos*, o. c., pp. 332-333. Sobre este aspecto, CASERTANO, G., *Paradigma della verità in Platone*, Roma, Editori Riuniti, 2007, pp. 40-46, en especial p. 45: “Existe pues no solamente un vínculo estrecho entre opinión verdadera y saber cierto, sino también una continuidad que establece una diferencia no cualitativa entre ellos: la única diferencia parece ser la movilidad de las opiniones verdaderas, es decir, en general, la movilidad de las opiniones [...], pero cuando las opiniones verdaderas se convierten en una posesión estable del alma, y lo hacen –Platón lo afirma claramente– cuando el alma logra hallar entre ellas el vínculo de un razonamiento causal, cuando logra conectarlas en un sistema lógicamente argumentado, capaz de hallar y de expresar relaciones de causa y efecto entre las mismas, ellas se transforman, *son*, saber estable”.

<sup>68</sup> NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, o. c., p. 69.

<sup>69</sup> *Ib.*: “Y por esto –prosigue Nicol– toda representación simbólica sustantiva es onto-lógica; es un *logos* sobre el ser, en el cual se manifiesta la clase de ser a que pertenece lo significado: mesa, árbol, hombre, número, virtud, lo que sea. El concepto es pensado, es obra o producto de un sujeto pensante. La palabra ‘concepto’ es un sustantivo formado de un participio pasado que indica *el término cumplido de la acción de concebir*. Ésta es una acción humana, en la que cada cual pone algo de su parte. El *logos* presenta aquí bien claramente sus dos facetas complementarias: la representación objetiva y la expresión subjetiva, el contenido significativo y la intención comunicativa”, p. 71. En un contexto completamente distinto –como es el marco en el que se sitúa el intento de recomponer la saussuriana escisión entre *langue* y, más que *parole*, discurso– se opone a la idea de que la palabra sea una frase abreviada Paul Ricœur (RICOEUR, P. “Philosophie et langage”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 103, 1978, n. 4, pp. 449-

de que es el resultado de una conceptualización, entonces puede ser verdadero o falso. La posibilidad de que el sustantivo falle no puede sino remitir a un criterio de verdad que antecede tanto a lo verdadero como a lo falso: la evidencia apofántica. La legalidad verbal del aparecer no consiste solamente en una inversión en el orden de la *orthótes* y de la *alétheia*, donde esta última, en tanto que evidencia primaria, figura en el primer nivel de la visión, sino en una reformulación, irreversible, del concepto de imagen. Es así como el nombre no es copia de la copia del ser, sino reflejo de su luz que da más de lo que recibe. Re-formando, manteniéndolo, el concepto de representación, Nicol da la espalda al callejón sin salida de la tautología para emprender el camino de una ontología polifónica e idiomática, en la que la *syntheke*, lejos de ser índice de arbitrariedad, es convenio de símbolos sobre lo mismo en el cambio.

## 12. *Schema, eidos, morphé*

Es justamente aquí donde reside el interés por la figura de Proteo, el “Viejo del mar”, que quiere que lo dejen en paz con sus rebaños marinos, el dios menor al que Homero atribuye la prerrogativa de contar las focas<sup>70</sup>, pero también de indicarle a Menelao la medida [*metra*] del viaje, el dios dual que tiene la virtualidad de huir a través de un engaño consistente en pasar de la forma a la figura y de la figura a la forma, el dios que Ovidio llama *ambiguus* –puede ser dos cosas opuestas como el agua (generación) y el fuego (purificación)<sup>71</sup>– “porque, cuando queremos retenerlo en su forma propia de dios marino, se transforma adoptando formas impropias; se convierte en *otra cosa*: árbol, serpiente, león o manantial”<sup>72</sup>. Pero este es también el elemento que distingue la metamorfosis de Proteo de la dialéctica entre *physis* y *praxis* que caracteriza a la existencia humana. Pues Nicol advierte que, en rigor, Proteo no se transforma, ya que “transformarse no es convertirse en otra cosa; es el cambio que se produce en el mismo ser”<sup>73</sup>. Más bien,

el mito de Proteo nos sirve [...] para iluminar la raíz de esa eterna cuestión del hombre, y de toda ontología, que es la del ser y el devenir. Desde este comienzo, podemos atesorar una ganancia: detrás de la forma aparente no queda embozada la forma real, auténtica, uniforme e invariable. La forma está a la vista. Detrás de lo aparente no está sino el pasado”<sup>74</sup>.

De esta manera Nicol, reelaborando los términos *schema, eidos* y *morphé*, apunta, por un lado, a señalar la imposibilidad de disociar el *eidos* de la *morphé* y, por otro, a superar la idea de que el *schema*, es decir la figura, sea independiente de la forma. En realidad, la reelaboración de forma y figura requiere de un enfoque distinto: “la

463). Y ello porque mientras que el signo es distintivo, y en tanto que distintivo significativo, la frase posee una función de síntesis, siendo su carácter específico el de ser un predicado.

<sup>70</sup> HOMERO, *Odisea*, IV libro vv. 410-413. Los verbos que Homero atribuye a la capacidad de Proteo son *arithmoo* (contar), *epeimi* (observar, estar encima), *pempazo* (contar de cinco en cinco con los dedos de la mano) e *idein* (ver).

<sup>71</sup> *Metamorfosis*, II, 9.

<sup>72</sup> NICOL, E., *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004, p. 44.

<sup>73</sup> *Ib.*

<sup>74</sup> *Ib.*, pp. 12-13.

convicción de que el ser es fenómeno”<sup>75</sup>. Un fenómeno que no puede sino observar la ley dialéctica, esa misma dialéctica que nació con Heráclito, para quien el mar se hace tierra y la tierra fuego según medidas y según relaciones. El mito de Proteo constituye, para nuestro autor, un pretexto para ahondar en la ambigüedad del ser y del *logos*, en esa condición liminar de la vida humana, es decir metafísica, que es *physis* y no es *physis* a la vez, y en ese *logos* que es número, medida, razón, palabra, a veces también engañosa.

Acerca de la ambigüedad del *logos* ha escrito páginas muy sugerentes Paolo Zellini, que halla justamente en el mito de Proteo “los polos de una fundamental complementariedad del pensamiento de todos los tiempos: lo continuo y lo discreto. Por un lado, el mar continuo, por otro, la operación de contar en lo discreto, de cinco en cinco” y, más adelante,

los números que emplea Proteo se sitúan exactamente a medio camino entre los giros de una continua metamorfosis y el carácter estable e invariante de lo verdadero, y solo en virtud de una ambigua pertenencia a los rangos numerables Menelao obtiene finalmente la revelación que anhelaba<sup>76</sup>.

Concluimos señalando que es la instalación del Otro, del destinatario del símbolo, en el *logos* mismo, el gesto que marca la distancia que separa de manera irreversible *Metafísica de la expresión* de los diversos pasajes platónicos en los que el *logos* resulta ser en primera instancia interno a quien lo concibe. No hay que olvidar que incluso cuando Nicol apela al *Sofista* y al *Teeteto*, en especial a la definición de *diánoia* como “diálogo interior y silencioso”<sup>77</sup>, no por ello deja de indicar la falta de expresividad que el *logos* mantiene en Platón, una falta que es tanto más reveladora cuando el *nous* queda conectado con el *diálogos*:

<sup>75</sup> *Ib.*, p. 52.

<sup>76</sup> ZELLINI, P., *Numero e logos*, Milán, Adelphi, 2010, pp. 28 y 37. Véase también FERRARI, G., “Logos”, en *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Settis, S., (ed.), vol. 2, “Una storia greca”, II “Definizione”, Turín, Einaudi, 1997. : “La raíz verbal *leg-*, de la que deriva, tiene el significado amplio de ‘agrupar’, ‘reunir’. De ahí la ambigüedad: agrupar elementos en un *logos* puede querer decir contarlos o de alguna otra manera estimar su valor, o también enlazarlos en una narración, en un cuento, en una argumentación. El hilo rojo que liga los varios significados de *logos*—el *logos* de *logos*, podríamos decir—es el concepto de ‘evaluación’, de ‘medición’ de algo. Un *logos* es lo que resulta de medir algo, aunque, por una ulterior ambigüedad frecuente en el caso de los sustantivos abstractos griegos, el término puede referirse, en algunas acepciones, a la actividad misma más que a lo que de ella resulta. De esta forma, *logos* puede ser la actividad de calcular, evaluar, razonar al igual que el cálculo, la evaluación o la argumentación a la que se llega. En resumen, medir algo es de alguna manera darle un sentido para quien lo mide o, como dicen los Griegos, ‘dar (un) *logos* de ello’ (*lógon didónai*). Pero también se puede ser objeto de la estimación de los otros, y esperar que el propio comportamiento tenga sentido para ellos, ‘tenga (un) *logos*’ (*lógon échei*). Pero la mejor manera para tener un sentido para los otros (para explicar el sentido de las propias creencias, de los propios proyectos, de las propias motivaciones y exigencias) es *comunicar* con ellos o, como dicen los Griegos, ‘producir (un) *logos*’, ‘dar y recibir (un) *logos*’ (*lógon poieisthai, lógon didónai kai déchesthai*). Hay pues una conexión natural entre los significados enunciativos del término (‘expresión’, ‘historia’, ‘lengua’, ‘discurso’, ‘conversación’, ‘aserción’, etc.) y los no enunciativos (‘sentido’, ‘razón/razonamiento’, ‘principio’, ‘explicación’, ‘medida’, ‘proporción’, etc.). De todos modos, *logos* es lo que da sentido”, pp. 1103-1104.

<sup>77</sup> PLATÓN, *Diálogos*, o. c., p. 189e.

La equiparación que establece Platón en el *Sofista* entre *diánoia* y *diálogos* es reveladora [...]. Toda forma de pensamiento (*nous*) implica el logos, incluso cuando no se expresa o formula [*Fedón*, 65c, donde muy típicamente afirma que el ser de los entes se hace manifiesto (*katádelon*) sólo a la razón: *en to logixesthai*]. También por esta vía queda despojado el logos de su carácter expresivo, aunque mantenga su carácter dialéctico o dialógico<sup>78</sup>.

El intento de Nicol fue justamente el de revestir el *logos* con los rasgos que nunca dejaron de pertenecerle: la diversidad idiomática, la sublime sonoridad que lo conecta con lo otro, la virtualidad de aprehender y de ver. Siempre y cuando la mirada no sea una, ni tampoco la misma ante el espejo, ya que *no se puede mirar sin testigos*.

Recibido: 10 de enero de 2020  
Aceptado: 25 de febrero de 2020

---

<sup>78</sup> NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, o. c., p. 138. Véase también p. 111: “El reconocimiento o identificación primaria es la condición previa de todo ulterior conocimiento. Se requieren, por tanto, *dos* aprehensiones de la cosa, que fijen su mismidad, para que luego podamos saber de ella algo más; y se requiere esa especie de ‘diálogo interior y silencioso’ que suscita en nuestra mente la confrontación de los datos de sus dos apariciones. Con estas palabras Platón define la *diánoia*”. Y añade en nota: “Platón, naturalmente, no se ocupa del problema de las dos aprehensiones, ni advierte la base de seguridad que ellas prestan al conocimiento”.

# Aranguren en contexto. Un retrato del tardofranquismo a través de la contestación

*Aranguren in context. A picture of late Francoism through the contestation*

MANUEL ARTIME OMIL<sup>1</sup>

UNED Pontevedra

*martime1@hotmail.com*

**Resumen:** El texto propone reconsiderar la figura de Aranguren, no sólo como líder carismático, sino también como impulsor de un patrón filosófico alternativo al oficial. Se contextualiza su trabajo en discusión con el pensamiento nacional-católico y la defensa de un modelo de filosofía ligada a la circunstancia, en la línea de la tradición orteguiana. Del enfoque aranguiano resulta una cuidada reconstrucción de la cultura tecnócrata, que nos acerca a los debates intelectuales del tardofranquismo y a la impronta tanto política como moral de la contestación juvenil en la consecución democrática en España.

**Palabras clave:** moralidades, desmoralización, tecnocracia, contestación, modernismo, neovanguardismo.

**Abstract:** The text proposes to reconsider the figure of Aranguren, not only as a charismatic leader, but also as promoter of an alternative philosophical pattern to the official one. His work is contextualized in discussions with national-Catholic thinking and the defense of a model of philosophy linked to the circumstances in line with the Orteguian tradition. The Aranguian approach is a careful reconstruction of the technocratic culture, which brings us closer to the intellectual debates of late Francoism and to the political and moral imprint of the youth revolt in the achievement of democracy in Spain.

**Keywords:** moralities, demoralization, technocracy, contestation, modernism, neo-modernism.

---

<sup>1</sup> Estudio realizado en el seno del proyecto de investigación: “El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria”, EXFILO (FFI-2016-77009-R). Convocatoria: 2016 Proyectos de EXCELENCIA y Proyectos RETOS (Plan Nacional I+D financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad).



## 1. Algo más que un líder carismático

Quién es Aranguren? Si hacemos esta pregunta a un joven estudiante de filosofía, lo que hoy llamaríamos un *millennial*, es muy probable que su respuesta fuera poco más que superficial. Al menos eso cabe deducir de las publicaciones recientes en revistas y libros especializados, donde no abundan trabajos sobre el autor y los que aparecen no corresponden a investigadores noveles<sup>2</sup>. Esto contrasta ciertamente con el protagonismo que se le reconoce a Aranguren tanto en el relato intelectual español como en nuestra historia filosófica (que por cierto sí son objeto de un renovado interés al calor del debate sobre la calidad de nuestra democracia y sobre las raíces intelectuales de la misma<sup>3</sup>). El magnífico trabajo de Francisco Vázquez, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, puede ofrecernos una explicación sobre esta paradoja, al reconocer a Aranguren como el *factotum* de la filosofía española en el último tercio del XX, asumiendo el lugar ocupado por Ortega en el primer tercio de siglo, pero carente de la fortuna filosófica de éste, como demuestra el seguimiento desigual que reciben uno y otro aún hoy día.

El impacto de Aranguren, tal y como describe Vázquez, habría de ser medido en términos institucionales y no tanto intelectuales o filosóficos. Aranguren habría sido un líder carismático, el gran auspiciador de una renovación de la filosofía española, que avanza desde las entrañas del franquismo, de la mano de un grupo disidente, para sentar las bases de un pensamiento acorde a la cultura democrática<sup>4</sup>. Vázquez otorga a este grupo académico el título de “nódulo Aranguren” y rastrea su expansión por las diferentes ramas o “polos filosóficos” (ético, político, analítico, religioso, estético...), dando cuenta de su potencial catalizador de otras corrientes críticas con la oficialidad. En el proceso de hegemonización del grupo aranguniano —explica Vázquez— hay un factor relevante, que es su disposición a incorporar materiales filosóficos importados, permitiendo al estudiante ponerse al día de las filosofías en boga (desde el positivismo a la pragmática, desde el existencialismo al posestructuralismo, desde el marxismo a la teoría crítica). El otro factor decisivo será la intervención de agentes culturales externos (editoriales, revistas, institutos...), que darán soporte y proyección a los pensadores que conforman el grupo<sup>5</sup>. Este sería luego el tipo de reconocimiento que merece la labor renovadora de Aranguren, haber impulsado una red de filósofos conectados con la filosofía contemporánea, sin que quepan consideraciones sobre la originalidad o innovación de su pensamiento. Ésta es una conclusión que se ve además reforzada por el análisis de las trayectorias

<sup>2</sup> Esto puede comprobarse fácilmente introduciendo en Dialnet o algún buscador alternativo el nombre de Aranguren y testando las publicaciones y fechas de las mismas.

<sup>3</sup> Pensemos en dos libros que han tenido un gran impacto en sus respectivos ámbitos; MORÁN, G., *El cura y los mandarines: Historia no oficial del bosque de los letrados*, Madrid, Akal, 2014. VÁZQUEZ, F. *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.

<sup>4</sup> VÁZQUEZ, F. *La filosofía española: herederos y pretendientes*, o. c., p. 31.

<sup>5</sup> Editoriales como Calpe, Aguilar, Alianza, Espasa, Tecnos, Anthropos, Anagrama y Destino, revistas como Cuadernos, Revista de Occidente, Sistema, Theoría, Creación o Isegoría, periódicos como El País, el Instituto de Filosofía, el Juan March, Fe y secularidad, Instituto de Estética, o el de Técnicas Sociales, o el Alemán.

de sus discípulos, quienes seguirán una senda de especialización cada vez mayor, en el seno de aquellas corrientes filosóficas importadas por el maestro<sup>6</sup>.

Una explicación complementaria sobre las limitaciones del legado aranguniano, o –si se prefiere– sobre la esterilidad de su herencia filosófica, nos la ofrece J.L. Moreno Pestaña en otra obra *La norma de la filosofía*<sup>7</sup>, que puede ser vista como un trabajo anejo al anterior<sup>8</sup>. Ambos autores comparten un modelo de análisis (de “sociología científica”), enfocado en el caso de Moreno Pestaña hacia la filosofía española del segundo tercio de siglo, esto es, a los precedentes inmediatos del periodo abordado por Vázquez. Con la llegada de la dictadura –explica Moreno Pestaña– se observan cambios decisivos en el patrón filosófico respecto a lo que había significado la “norma orteguiana”, el enfoque que había marcado la pauta en las primeras décadas del siglo<sup>9</sup>. El nacionalcatolicismo identifica a Ortega como su principal enemigo en el campo filosófico, y no sólo por la vocación laicizante y liberal de su pensamiento, que socava –a juicio de aquéllos– la “verdadera” tradición española, sino también por el modelo de filosofía que promueve, una reflexión instalada en la temporalidad, en lo inmanente; y carente por tanto de valor epistémico, un mero pastiche ensayístico o pseudo-literario, alejado de los grandes sistemas de pensamiento<sup>10</sup>. La tarea del filósofo, de acuerdo al nuevo patrón auspiciado por el Padre Ramírez, pasaría por reconocer lo intemporal, lo eterno, como el objeto de reflexión propio de la filosofía, dejando atrás el modelo orteguiano, caracterizado por su falta de rigor y su orientación ontofóbica.

Si atendemos a estos dos trabajos en conjunto, al recorrido por seis décadas de filosofía española, podría afirmarse que el anti-orteguismo ha alcanzado relativo éxito, al menos en cuanto a la implantación de un patrón de pensamiento se refiere. La renovación filosófica protagonizada por los “arangurenianos” consigue desplazar la escolástica de los manuales y programas oficiales, pero quedaría intacta la idea de que el filósofo no tiene que entrar en debate con lo temporal, sino dedicarse al estudio de un sistema y canon de autores. La escolástica habría sido desplazada pero habría dejado entre nosotros el escolasticismo, compuesto ahora por fuentes importadas de

<sup>6</sup> “Lo que prima en los últimos años es una tendencia a la fragmentación en subcampos cada vez más específicos y pretendidamente desideologizados: investigaciones sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, sobre Teoría de la Democracia, sobre Bioética, sobre Estética y Nuevas Tecnologías, sobre Ética y Ciudadanía, etc.”; VÁZQUEZ, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, o. c., p. 400.

<sup>7</sup> MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

<sup>8</sup> Ambos estudios están insertados en el proyecto de investigación con título “Intelectuales y calidad democrática en la España contemporánea”, del que participan sus autores y que manifiesta tener por objeto entender las transformaciones del ámbito filosófico y las tomas de posición política por parte de los filósofos españoles.

<sup>9</sup> “[En el discurso] se superponen diferentes juegos del lenguaje: lenguajes teóricos, políticos, estéticos, vitales,... el trabajo sociológico es una de las maneras de desenredarlos analíticamente”, MORENO PESTAÑA, J.L., *La norma de la filosofía*, o. c., p. 23.

<sup>10</sup> “Los críticos de Ortega se consideraban intelectuales solventes, capaces de responder a los desafíos filosóficos del momento con mayor altura que Ortega. Representan así una vía hacia la actualidad filosófica para la que el modelo orteguiano resulta insatisfactorio; fundamentalmente, por carencias formales y teóricas: por ser poco sistemático y excesivamente historicista”, MORENO PESTAÑA, J.L., *La norma de la filosofía*, o. c., p. 131.

la filosofía contemporánea<sup>11</sup>. Aquel interés orteguiano por el presente, por convertir en objeto filosófico la circunstancia, habría permanecido instalado como contramodelo, salvo contadas excepciones –advierte Moreno Pestaña– (Sacristán y Bueno, primero, o Savater y Trias, después). Estas dos obras pueden ser leídas, llegados al final del recorrido, como una invitación a superar los límites del patrón filosófico heredado y a recuperar de algún modo el espíritu de Ortega. Pues a éste corresponden las más altas cotas de originalidad alcanzadas por la filosofía española, lamentando que de aquellas latencias no nos han llegado más que testimonios marginales<sup>12</sup>.

El presente texto se propone una revisión de la figura de Aranguren que vaya más allá de su legado institucional y de la estela académica de su discipulado, atendiendo precisamente a su papel de intelectual e intérprete de una época, y a su defensa expresa de esta tarea como propia de la filosofía, en la línea de la mejor tradición orteguiana. Podrá observarse cómo desde pronto da la batalla frente a quienes propugnan otros límites filosóficos, contra los sucesivos intentos de estrechar los márgenes del pensamiento al servicio de mentalidades dogmáticas o inmovilistas. Aranguren, en dirección opuesta, supedita la importancia de mantenerse fiel a las ideas incluso a uno mismo, por tratar de ser fiel al curso de la vida y desentrañar los sucesos que en ella los acontecimientos que marcan su rumbo. “Soy bastante infiel, porque pienso que lo importante es ser fiel al tiempo y a la circunstancia que se vive”<sup>13</sup>. La originalidad de la filosofía de Aranguren descansa precisamente –veremos– en la recuperación de esa divisa temporalizante orteguiana, en vivirse preocupado por la circunstancia, en lugar de desentenderse de ella. La incorporación de materiales y de autores que lleva a cabo, no responde al propósito de construir un nuevo canon sustitutivo del escolástico, o al menos no sólo –como ha llegado a pensarse–, sino a la necesidad de disponer de elementos para la comprensión de su tiempo, nuevas herramientas conceptuales para pensar el presente. Los trabajos de Aranguren nos ofrecen, entre otros valores, un retrato del mundo de postguerra y de la adaptación de la sociedad española a éste, de las transformaciones culturales y morales a las que va a dar lugar. Resultará un retrato cultural del tardofranquismo que –veremos– contrasta con otros que nos han llegado, más complacientes respecto a lo que significan las reformas tecnócratas, que terminarían por ser insertados en la genealogía de nuestra democracia. El legado intelectual de Aranguren tiene por tanto un gran valor para nosotros, y no sólo como filósofos por cuanto constituye una recuperación de un modelo de pensamiento, sino también como ciudadanos por cuanto nos describe una realidad epocal no tan lejana (que en ciertos sentidos sigue siendo la nuestra) y nos acerca a ciertos debates sobre el sentido de las demandas democráticas.

<sup>11</sup> “[La filosofía] no exige competencias de historiador, sólo de analista de teorías”; MORENO PESTAÑA, J.L., *La norma de la filosofía*, o. c., p. 137.

<sup>12</sup> “Mediante la cartografía que se propone [en el libro], se trata de aportar los elementos que permitan orientarnos en las contiendas actuales, dando paso a un futuro que tal vez pueda y deba ser diferente”; VÁZQUEZ, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, o. c., p. 401.

<sup>13</sup> ARANGUREN, J.L., *Conversaciones con José Luis Aranguren*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1976, p. 270. “La vida es fluencia, cambio, movilidad. Ser fiel a la vida requiere pues, una cierta “infidelidad”, en cuanto lo contrario de fijación; cambiar con la vida, aprendiendo continuamente de ella y de los otros, especialmente de los más jóvenes; estarse liberando constantemente de las viejas ataduras, para ayudar a los demás a ser creadoramente libres”, ARANGUREN, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1990, p. 218.

## 2. El debate sobre Ortega

En un texto generosamente documentado, “Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)”, Gerardo Bolado realiza una reconstrucción del proceso al que es sometida la figura de Ortega por parte de la filosofía oficial del franquismo<sup>14</sup>. Uno de los elementos de interés de dicho texto es que invita a situar el debate sobre Ortega, que se prolonga durante los años cincuenta, en el contexto cultural y político concreto, la pugna intelectual dentro del franquismo por redefinir el imaginario nacional, adaptándolo al nuevo escenario mundial de postguerra. Quienes denostaban a Ortega trasladan a éste el repudio que había generado la generación del 98, lo ven como un continuador de esa corriente intelectual que exhorta a la nación a una autocrítica permanente, a la revisión de las tradiciones propias y a una relación problemática con su historia. Son estas actitudes historicistas -denuncian sus críticos- las que van a minar la autoestima de los españoles, convirtiendo lo que era firme en efímero y poniendo los cimientos intelectuales para una crisis de identidad que desemboque en la Guerra Civil<sup>15</sup>.

Al igual que otros intelectuales católicos, Aranguren sale en defensa de la filosofía de Ortega y de su compatibilidad con las creencias ligadas a la tradición española. Desde comienzos de la década de los 50 en las “Conversaciones de Gredos”, donde participan Ridruejo, Laín, Díez del Corral, Garrigues, Marías, Rosales..., se abogará por un catolicismo alejado de la ortodoxia y por una cultura cimentada sobre la crítica, conectando precisamente con aquellas tradiciones intelectuales ahora denostadas. En el caso de Aranguren, la defensa de Ortega enlaza además con una batalla emprendida tiempo antes –señala Cristina Hermida– contra esos mismos teólogos, Roig Gironella o el Padre Ramírez, que también negaban valor epistémico al pensamiento de D’Ors<sup>16</sup>. Aquello que en términos orsianos se denominó “ciencia de la cultura” había servido

<sup>14</sup> “Los protagonistas de estas campañas eran representantes de la cultura establecida más o menos comprometidos con el Régimen: algunos obispos, destacados filósofos y teólogos de distintas órdenes religiosas, como los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los mercedarios, etc., y también algunos sacerdotes seculares y periodistas. En esta férrea oposición, participaron también los intelectuales vinculados al *Opus Dei*, Rafael Calvo Serer, Vicente Marrero, y el monárquico Gonzalo Fernández de la Mora, que se posicionaron desde el Departamento de Cultura Moderna del CSIC, desde la revista del consejo *Arbor*, desde la revista *Atlántida*, y tuvieron a su disposición la Editorial Rialp, vinculada entonces al *OPUS*. La cúpula de la institución filosófica del momento, en el Instituto Luis Vives del CSIC y su Revista de Filosofía, contemporizó en este rechazo institucional generalizado con un silencio calculado en torno a la figura y la obra de Ortega, tras el cual latía el menosprecio de su obra desde posiciones neoescolásticas”, BOLADO OCHOA, G., “Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, n. 6 (2011), p. 5.

<sup>15</sup> “Lo que no se puede hacer, escribe Iriarte, es hablar de la Historia y silenciar el sentido último de la misma, disertar sobre la vida y rehuir preguntar sobre sus orígenes, analizar la rebelión de las masas e ignorar su apostasía, que seguramente ha exacerbado el problema. Obrar con tal finitismo es de humanista que, bien instalado en la mediedad de las cosas, diserta burguesamente sobre esto y aquello”; Bolado Ochoa, G., “Notas sobre...”, o. c., p. 15 (citado por IRIARTE, J. Iriarte, J., “Ortega en su vivir y pensar” en *Razón y Fe*, n. 153 (1956), p. 446).

<sup>16</sup> Filosofía de culto de ámbito falangista, pero desconsiderada como filosofía seria, “Aranguren trata de reivindicar su respetable condición de filosofía”; HERMIDA DEL LLANO, C., *J.L.L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 26-28.

de formación inicial a Aranguren y le seguirá inspirando tiempo después, contra la reiterativa tentación ortodoxa de achicar los márgenes de la filosofía o, en general, del pensamiento<sup>17</sup>.

El periodo que se abre al finalizar la contienda mundial, con el descalabro ideológico que supone para los alineados con las fuerzas del Eje, llevará a los intelectuales del interior a un proceso de profunda revisión, pero de diferente signo. La iniciativa a este respecto la toman los –mal llamados– “falangistas liberales”, los primeros en mostrarse proclives a la rectificación de lo que ha significado el franquismo. Aranguren, que había ejercido hasta entonces como pensador religioso, se reconocerá intelectualmente cercano a este grupo articulado por la revista *Escorial* y preocupado por la urgencia de reparar las heridas tanto culturales como humanas abiertas por la guerra. “A ellos debemos –dice– nada menos que la continuidad temporal, consiguieron preservar el legado de la generación del 98, la ILE, el orteguismo, el zubirismo, la Generación del 1927”<sup>18</sup>. Lo que la filosofía orteguiana ofrece a la cultura española, lejos de poder ser considerado un veneno o un elemento disgregador, como se le reprocha, es un antídoto contra el dogmatismo, que es lo que en verdad ha conducido al enconamiento entre las diferentes tradiciones españolas<sup>19</sup>. Tanto en Unamuno como en Ortega, u otros coetáneos, encontramos anticipaciones de esa deriva trágica, la denuncia del fracaso histórico del pueblo español en la magna tarea por entenderse. La generación de Aranguren se vive heredera de este legado, “nietos del 98 e hijos Ortega” –dirá Laín–, la que habrá de comprobar ese fracaso de primera mano, enfrentándose con sus hermanos en el campo de batalla<sup>20</sup>. El problema de España sigue vigente, plantea Laín en su célebre obra, luego resulta imprescindible restablecer el diálogo con los derrotados, con quienes se han ido pero forman parte de nosotros<sup>21</sup>. “El diálogo en torno a España se convirtió en guerra por España. Pero nuestra misión de intelectuales, y en cuanto tales, es volver una y otra vez, regresar siempre, de la guerra al diálogo”<sup>22</sup>.

Frente a esta iniciativa “comprensiva” surgirá una respuesta “intransigente”, otra propuesta de adaptación al nuevo contexto mundial de postguerra, que pasa por normalizar la dictadura en lugar de rectificarla. Las reformas que traen consigo los llamados “tecnócratas”, no son otra cosa que “un remozamiento y agilización del viejo nacional catolicismo” –afirma Aranguren<sup>23</sup>–. Para los intelectuales del OPUS y los

<sup>17</sup> Una cátedra con el mismo nombre, “Ciencia de la Cultura”, habrá de ser auspiciada por Laín en su etapa de rector y dirigida por Aranguren, para servir de recepción a seminarios alejados de los planteamientos orsianos pero no tanto del espíritu que los inspira, de acercamiento a la moralidad o sensibilidad epocal a través de diferentes expresiones culturales del momento.

<sup>18</sup> ARANGUREN, J.L., “Qué son los fascismos” en *Obras completas v. VI*, Madrid, Trotta, 1997, p. 415.

<sup>19</sup> ARANGUREN, J.L., “La Ética de ortega” en *Obras completas v. II*, Madrid, Trotta, 1994, p. 524.

<sup>20</sup> “Pertenece a la generación del 36 quienes fuimos, nos guste o no, militarizados”, ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 195.

<sup>21</sup> ARANGUREN, J.L., “Pedro Laín, el problema de España y la esperanza española”, en *Obras completas v. VI*, o. c., p. 145.

<sup>22</sup> ARANGUREN, J.L., “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”, en *Obras completas v. VI*, o. c., p. 110.

<sup>23</sup> “Convertir España en un camping turístico para extranjeros, la exportación en masa de sus obreros y la colonización de las grandes empresas de EEUU”, ARANGUREN, J.L., “Qué son los fascismos”, o. c., pp. 415-416.

órganos con que se acompañan (revista *Arbor*, editorial Rialp, CSIC, Instituto Luis Vives...), no hay heridas que restañar, es una “España sin problema”, proclama Calvo Serer. La única rectificación necesaria en la dictadura franquista tiene que ver con lo instrumental, la modernización tecnológica y mercantil, que nos ponga en la vía de desarrollo. Mas no cabe plantear rectificación cultural o espiritual en ningún caso, pues significaría poner en cuestión la legitimidad emanada de la victoria. El franquismo habría reconciliado al país con su verdadera tradición nacional, la que representan Maeztu, Donoso o Balmes. No hay restablecimiento posible para los heterodoxos.

“La ética de Ortega” (1958), como otros trabajos de Aranguren en esa década, se inserta en este debate entre “intransigentes” y “comprensivos” y en el interés por las raíces históricas de la cultura española<sup>24</sup>. Este interés era compartido con el propio Ortega, cuya condena filosófica obedece a un programa de erradicación de iniciativas problematizantes al respecto y al intento de situar cierta idea nacional en la esfera de lo sublime o más allá del juicio de la historia. El error de la ortodoxia es precisamente confundir lo sagrado con sus expresiones culturales determinadas o sus “formas de existencia”, expresión que utiliza Aranguren y da título a otra célebre obra<sup>25</sup>. La vocación autocrítica de la Generación del 36 (Aranguren, Laín, Ridruejo, Tovar, Marías...) surge de la responsabilidad ante el drama vivido, pero también de la tradición filosófica inculcada, del imperativo orteguiano por hacerse cargo de los desafíos epocales y someter las tradiciones heredadas al examen histórico<sup>26</sup>. Los límites de esta iniciativa se pondrán de manifiesto pronto —reconoce Aranguren—, cuando las revueltas estudiantiles supongan la caída de Ruíz Giménez y la hegemonía tecnócrata convierta en efímeras las ilusiones aperturistas<sup>27</sup>. Por otra parte, la tentativa de establecer un “puente” con la inteligencia del exilio había sido recibida con recelo, salvando algunas colaboraciones editoriales<sup>28</sup>. Se impone entonces la necesidad de adoptar soluciones

<sup>24</sup> En este sentido, la homologación de ambas iniciativas, “comprensivos” y “intransigentes”, resulta difícilmente sostenible, como se ha pretendido últimamente, no sin cierto eco. “Conviene insistir en que no había diferencia alguna entre las creencias de católico-falangistas del Ministerio de Educación y católico-integristas del Ministerio de Información”, MORAN, G., *El maestro en el erial*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 440.

<sup>25</sup> “El cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre”, ARANGUREN, J.L., “Remanso de navidad y examen de fin de año” en *Obras completas v. IV*, o. c., p. 153. Idea adelantada en “Catolicismo y protestantismo como formas de existencia”, cuya primera edición corresponde a *Revista de Occidente*. Y replicado por el jesuita Arias Prada en “No más callar”: “Señor Aranguren, religión verdadera no hay más que una (...). No es una excepción en eso el señor Ortega y Gasset, máximo inspirador de la *Revista de Occidente*. Nos dice contra el mismo sentido común, que no es Dios el que hace al hombre, sino el hombre el que hace a Dios”; Aranguren, J.L., *Conversaciones...*, o. c., pp. 40, 42.

<sup>26</sup> “Quien pretende este conocimiento en lugar de hablar debe escuchar. Yo quisiera ser capaz de seguir escuchando hasta el final de mi vida. Si lo lograra, por muchos años que viva, no moriría viejo”, ARANGUREN, J.L., “A propósito de nuestra generación” en *Obras completas v. VI*, o. c., p. 93.

<sup>27</sup> “Nunca como entonces pareció estarse tan cerca de lograr, cuando todavía era tiempo oportuno, una genuina evolución del régimen. Y nunca como entonces se tocaron los límites a que podía llegarse por aquella vía”, ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 92.

<sup>28</sup> Fernando Larraz da cuenta de estas tensiones en *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, al caracterizar a la inteligencia del interior no tanto por una vocación integradora como de competencia por la hegemonía. De dicho remedo de integración resulta —concluye Larraz— la negación de condición de exterioridad a la inteligencia exiliada y la ocultación



alternativas a las institucionales, más radicales, concluye Aranguren. Se abre un tiempo para otros protagonistas, más allá de las esferas intelectuales del régimen. Son las nuevas generaciones, ajenas ya a la experiencia de primera mitad de siglo y al legado filosófico orteguiano, las que habrán de ser tomadas en adelante como referencia para Aranguren, por cuanto representan al interlocutor que le permita mantenerse en contacto con el espíritu de la época.

### 3. Entre alumnos

Desde mediados de los cincuenta Aranguren empieza a ejercer como docente en la Universidad Central, lo que le lleva por unos derroteros muy diferentes del papel de intelectual católico ejercido hasta entonces. Alentado por Ruíz Giménez desde el Ministerio y su amigo Pedro Laín en el Rectorado, concursa a la cátedra de “Ética y Sociología”, que permanecía vacante desde el fallecimiento de García Morente. Bajo el nuevo cargo pondrá en marcha una actualización de la asignatura, y la vieja ética de estricta fundamentación metafísica será adaptada a los enfoques de la filosofía y antropología existencialista<sup>29</sup>. Su propósito, como posteriormente reconoce, es sacar a la filosofía española de su aislamiento y conectarla con las corrientes filosóficas en boga internacionalmente. Testimonio de esa tentativa es el trabajo de acceso a la cátedra, publicado con el título de “Ética”; “único tratado de filosofía moral escrito en España con lenguaje e información filosóficas modernas” –afirma luego–. Este texto no debe ser confundido con un manual de la asignatura, como explican sus propios alumnos<sup>30</sup>. La labor docente de Aranguren se aleja deliberadamente del modelo escolástico, para dar prioridad a las demandas e interrogantes que proceden de aquellos jóvenes. Este rasgo habrá de marcar la tarea profesoral de Aranguren y su impronta sobre el alumnado, pero también –es importante subrayarlo– su propia deriva intelectual, ligada a las inquietudes de las nuevas generaciones.

El contacto directo con los jóvenes permite a Aranguren tomar conciencia de primera mano del cambio cultural al que está asistiendo su época. Las referencias filosóficas e intelectuales, los debates que habían dominado la Europa de entreguerras, poco tienen que ver con lo que demandan ahora sus alumnos. La sociología de vanguardia, el neopositivismo, la nueva teoría literaria, el feminismo..., son las perspectivas de análisis pujantes en el momento, que nos hablan de una realidad en plena transformación y de los signos de dicho cambio<sup>31</sup>. Aranguren entiende que debe adaptarse a estos

---

del monopolio cultural del interior, “Un puente imposible. La libertad intelectual en la España franquista y el exilio republicano”, en BALIBREA, M.P. (COORD.), *Líneas de fuga. hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 475.

<sup>29</sup> “Busco una síntesis del pensamiento ético tradicional (Aristóteles, Santo Tomás...) con las direcciones más actuales: Heidegger, Ortega, Zubiri...”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 96.

<sup>30</sup> “Los había que habían dejado de estar al tanto de lo que se investigaba en su disciplina desde hacía tiempo. Y los había que cumplían con su trabajo en el marco de una neo-escolástica que echaba para atrás al estudiante deseoso de saber. Aranguren era el negativo de todos estos nefandos compañeros de claustro”, PARDINA, T., “Memoria de Aranguren”, en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n. 31, (2009), p. 96.

<sup>31</sup> GARCÍA SANTESMASES, A., “La transición filosófica”, en *Circunstancia*, n. 30 (2013); PARDINA, T., “Memoria de Aranguren”, o. c.

contenidos y los seminarios ofrecen un formato privilegiado. Incorpora al temario autores contemporáneos como Foucault, Bourdieu, Ferrater..., que llegan incluso en alguna ocasión a acudir como invitados a los mismos. La experiencia profesoral va a suponer para Aranguren un “segundo rejuvenecimiento” —en palabras de Cristina Hermida—, un giro en sus inquietudes intelectuales, donde las reflexiones existenciales abren paso a otras de un mayor carácter social o temporal<sup>32</sup>. Si bien el interés de la ética nunca estuvo para Aranguren desligado de las condiciones sociales (culturales, principalmente, pero también económicas o políticas) en las que ésta se da, paulatinamente irá ganando peso en su trabajo la segunda parte de la cátedra, la sociología. “El hecho de que mi cátedra se titulase Ética y Sociología pudo moverme a dar sentido a la extraña amalgama. Pero lo que sobre todo impulsó mi trabajo en la dirección de un estudio sociológico fue el enfrentamiento con la realidad”<sup>33</sup>. La sociedad estaba cambiando y la demostración evidente se la ofrecen aquellos estudiantes, unos jóvenes que se moverán ya más por el desencanto que por el fervor utópico de sus mayores.

Imbuído del espíritu de los nuevos tiempos, Aranguren reformula su propia tarea en “El oficio de moralista en la sociedad actual” (1959). Moralista es el que se ocupa de analizar las moralidades temporales, los nuevos modos de vida aparecidos con los cambios históricos<sup>34</sup>. Como intelectual católico había ejercido de moralista en sentido similar, interesándose más por las formas históricas que adoptan los cultos, que por establecer una forma canónica de moralidad válida para todo tiempo. Lo que habría cambiado entonces no es tanto su enfoque intelectual como su objeto. El enfoque —hemos visto— viene dado por la impronta orteguiana y orsiana, de interés en los fenómenos de la cultura y por la reivindicación epistémica de los mismos. Pero el objeto ya no son sólo las expresiones espirituales que va adoptando el cristianismo, sino los modelos morales y culturales que van surgiendo en una sociedad crecientemente descreída, o “desencantada”, como la de postguerra.

“El oficio de moralista incumbe hoy día a los intelectuales”—afirma<sup>35</sup>—, entendiéndose por moralista el encargado del estudio de los *mores* o emergencias culturales. Sería un error, propio de actitudes dogmáticas, hacer oídos sordos al latido del nuevo tiempo (latidos que proceden de los estudiantes, la nueva literatura, el cine, los movimientos sociales de vanguardia...), para atenernos a unos esquemas que nos impiden ver la realidad cambiante y nos condenan al prejuicio. “La vida es fluencia, movilidad, cambio”. Pero error es también aquel en que incurren los adanistas, como se habrá de poner en evidencia enseguida, al desentenderse del diálogo entre generaciones y pretender inaugurar el mundo a su paso. “Todos partimos de —¿y de dónde si no?— una cultura establecida”<sup>36</sup>. Como recalca a menudo, Aranguren percibe su papel de

<sup>32</sup> HERMIDA, C., “Sobre la trayectoria del pensamiento de José Luis Aranguren”, en *El Basilisco*, n.31(1996); ARANGUREN, J.L. “La juventud europea y otros ensayos” en *Obras completas v. IV*, o. c.

<sup>33</sup> ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas” en *Obras completas v. VI*, o. c., p. 217.

<sup>34</sup> “la filosofía moral es una sistematización general de las categorías o conceptos éticos. Opera en planos de abstracción y universalidad. En cambio el moralista, aplicándose a lo más particular y concreto, alumbrando nuevos modos de ser, penetra en la mudable vigencia y jerarquía de las virtudes, contempla distintos estilos de vida modulados por lo histórico”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 96.

<sup>35</sup> ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 98.

<sup>36</sup> “Sería un malentendido inferir que el intelectual debe negar la cultura de la que procede, y en su nihilista búsqueda intentar partir de cero... se trata de ejercitar una autocrítica, puesto que todos y cada

intelectual como una lucha contra la incomunicación generacional, un esfuerzo por el entendimiento entre quienes están y quienes llegan<sup>37</sup>. La capacidad moralizante corresponderá entre todos ellos a quien sea capaz de arrojar luz sobre los sinsentidos de nuestro mundo, de expresar lo que lleva tiempo queriendo ser dicho<sup>38</sup>. La desmoralización, por el contrario, procede de los reacios a examinar los límites del presente, de los renuentes a la crítica y quienes se resisten a problematizar lo establecido. Con el transcurso de los años, Aranguren se irá reafirmando en la conciencia de asistir a una batalla temporal, entre fuerzas reaccionarias, aquella cultura tecnócrata que viste de novedad lo viejo, y la cultura emergente, con potencial para transformar el mundo y liberar energías emancipadoras.

#### 4. Cultura tecnócrata

En 1959 se pone en marcha el Plan de Estabilización y Liberalización Económica, herramienta principal del programa de reformas que marcarán el signo del tardofranquismo. La lectura que realizan los opusdeístas en el gobierno es que el país arrastra un atraso que debe ser subsanado con políticas de control presupuestario y expansión mercantil. Las recetas del capitalismo de postguerra deberían permitir a España sumarse a la ola de desarrollo que viene disfrutando Occidente en la última década y media. Los trabajos de Aranguren en este periodo son una crónica de las transformaciones sociales, culturales y morales que acompañan a estas nuevas políticas económicas. El tardocapitalismo traerá consigo una revisión de valores e ideales de vida, así como la emergencia de una cultura de contestación, que hace suya una parte importante de las nuevas generaciones. Como ha advertido Beatriz Caballero, el diagnóstico epocal que realiza aquí Aranguren puede verse en paralelo al que viene realizando Marcuse u otros “frankfurtianos” respecto a la cultura crítica emergente<sup>39</sup>. Ambos toman por objeto -esto es lo que caracteriza su enfoque- desentrañar la estrategia desmovilizadora del tardocapitalismo y las nuevas formas de autoritarismo insertadas en la cultura.

La sociedad occidental de postguerra tiene poco que ver con la que la precede, quedando atrás las esperanzas utópicas y los grandes ideales<sup>40</sup>. Entre los jóvenes se impone una cultura de resignación y la aceptación de la impotencia política. Para

---

uno de nosotros partimos -¿y de dónde si no?- de una cultura establecida”, Aranguren, J.L., “La cultura española y cultura establecida” en *Obras completas v. IV*, o. c., p. 596.

<sup>37</sup> ARANGUREN, J.L., “La cultura española y cultura establecida”, en *Obras completas v. IV*, o. c., p. 427.

<sup>38</sup> “Es intelectual el que, ante todo, sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y, por ello y tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban, sin acabar de encontrarla”; Aranguren, J.L., “Memorias y esperanzas españolas” en *Obras completas v. VI*, o. c., p. 176.

<sup>39</sup> CABALLERO, B., *Against instrumental reason: Neo Marxism and Spirituality in the thought of José Luis Aranguren and Jesús Aguirre*, Anagnórisis, 2013, pp. 136 y ss. Si bien, el planteamiento arangureniano, de acuerdo a lo defendido por otros autores (GARCÍA SANTESMASES, A., “La transición filosófica”, o. c.) y a la tesis de conjunto de este artículo, procedería del emplazamiento problemático de sus alumnos y su receptividad hacia los nuevos movimientos sociales, antes que de tales lecturas y la experiencia californiana.

<sup>40</sup> Tras la IIGM ocurre el desplome de todos los viejos ideales, denunciados como retóricos, fraseológicos, farisaicos”, “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 218.

las élites el poder se convierte en un mero ejercicio de autoconservación, mientras la resaca de la guerra apenas deja espacio para que emerjan expectativas redentoras desde abajo. Las esperanzas de emancipación se circunscriben ahora al ámbito de lo privado. La renuncia a una intervención social colectiva viene acompañada por nuevos ideales de bienestar particular y de satisfacción a través del consumo<sup>41</sup>. “Estamos ante la generación escéptica por antonomasia –sentencia Aranguren en 1960– (...) la generación actual no es una generación política (...) la gente en general y los jóvenes en particular aspiran a vivir tranquilos”<sup>42</sup>.

En “Moral y sociedad” (1966) ofrece una retrospectiva de la moralidad burguesa en los dos últimos siglos cuyo objetivo es permitir contrastar el tipo de cultura y de valores del presente con los inculcados por el capitalismo en otros momentos históricos. La batalla originaria de la cultura burguesa consistía en poner el mercado en el centro de lo humano, difundir la prioridad de los valores útiles, hacer de las “riqueza de las naciones” –en expresión de Adam Smith– o la capitalización de los individuos, el principal objetivo de la vida en común<sup>43</sup>. La moral burguesa puede decirse en este sentido triunfante –observa Aranguren– en la medida en que la propia alternativa al capitalismo, el marxismo, habría asumido este economicismo como horizonte moral<sup>44</sup>. Hay aspectos, sin embargo, en los que la cultura burguesa ha experimentado grandes transformaciones, que no pueden ser ignoradas si queremos explicar el presente. Han quedado atrás los valores frugales y de austeridad promovidos por el capitalismo clásico, valores que permitieron la acumulación de capital y la movilidad entre clases. El capitalismo tardío, por contra, trae consigo el hedonismo como moralidad dominante. El consumo habrá de ser la fuente de ilusiones en el hombre contemporáneo, proporcionando satisfacciones siquiera ficticias que puedan llenar el vacío dejado por las viejas esperanzas de emancipación de clase<sup>45</sup>.

El ámbito de lo público queda reservado a unas élites, cuya autoridad descansa en conocimientos específicos, en su condición de expertos sobre economía, gobernanza o técnicas de la administración (“management” como emblema de la cultura tecnócrata, dirá Aranguren). “El resultado inevitable es una forma atroz de tecnocracia, en la que la manipulación psicológica elimina la libertad, la dignidad, todos los demás valores morales”<sup>46</sup>. Es por este motivo que la moral tardoburguesa tendrá tales efectos desmoralizantes en el hombre de la época. El vaciamiento moral, de motivación, de proyecto, que éste experimenta, hunde sus raíces en un positivismo que hace de lo efectivo, de lo presente, un límite para todo tiempo, para cualquier aspiración humana. Precisamente la lectura que cabe extraer de la vieja cultura burguesa y su naufragio en la primera mitad del XX –concluye en “Moral y Sociedad”– es la necesidad de huir de

<sup>41</sup> ARANGUREN, J.L., “Moralidades de hoy y de mañana” en *Obras completas*, v. III, o. c., Madrid, Trotta, 1995, p. 260.

<sup>42</sup> ARANGUREN, J.L., “La juventud europea y otros ensayos” en *Obras completas* v. IV, o. c., pp. 186-189.

<sup>43</sup> ARANGUREN, J.L., “Moral y sociedad” en *Obras completas*, v. IV, o. c., pp. 25-38.

<sup>44</sup> ARANGUREN, J.L., “Marxismo como moral” en *Obras completas*, v. III, o. c.

<sup>45</sup> ARANGUREN, J.L., “El consumismo como forma de evasión política”, en *Razón y Fe*, n. 900 (1973), pp. 31-37.

<sup>46</sup> ARANGUREN, J.L., “Moralidades de hoy y de mañana”, o. c., p.229.

estas reducciones positivistas, de pensar la realidad más allá de lo útil o lo inmediato, de introducir un sentido más amplio de moralidad y de cultura<sup>47</sup>.

La contestación al tardocapitalismo -diagnostica- ha de venir de una nueva forma de moralidad, de una nueva cultura emergente entre los más jóvenes. El rechazo a lo establecido se manifiesta no sólo en lo político sino también a través de diferentes frentes<sup>48</sup>. “Contestación” significa, para Aranguren, la impugnación radical de dicha cultura autoritaria que irá encontrando expresión en las revueltas universitarias, pero también en un nuevo catolicismo social, en las relaciones sentimentales y en el antimilitarismo, en el feminismo y en la ecología. La acción política o institucional puede intervenir sobre problemas concretos, pero no sobre un problema estructural o de la época<sup>49</sup>. Para abordar “el tema de nuestro tiempo” –por decirlo con Ortega<sup>50</sup>– necesitamos de una mirada más amplia, más irónica, una capacidad de extrañamiento que –observa Aranguren– está hoy sólo en manos de la juventud. “Hacia mediados de siglo ocurrió un hecho completamente nuevo: la juventud cobró consciencia no sólo de ser diferente de las generaciones anteriores, lo que en mayor o menor medida ya había ocurrido otras veces, sino también de ser la edad social y culturalmente importante”<sup>51</sup>. Aranguren reivindicará a los jóvenes como la verdadera fuerza moralizadora de nuestra época, una juventud caracterizada por su voluntad de novedad y su vocación de introducir valores. Frente a aquella juventud aburguesada y nihilista, que había traído consigo la inmediata postguerra, Aranguren registra en sus trabajos de los años sesenta la irrupción de una sociedad nueva con aspiraciones democráticas mucho más ambiciosas<sup>52</sup>.

“La juventud es la edad de moda” -anticipa en “La juventud Europea y otros ensayos” (1961)<sup>53</sup>- y ha puesto en marcha una ruptura con el modo de vida burgués que ha heredado. Esta revolución moral se inicia -explica con perspectiva histórica en “Bajo el signo de la juventud” (1982)- como un acto de rebeldía. “Los *teddy boys* ingleses, los *tricheurs* y *blousons noirs* franceses, los *Halbstarke* alemanes, los *teppisti vittelloni* italianos, los “gamberros” celtibéricos, la *Beat generation* americana, son agrupaciones pueriles de signo rebelde”, que adelantan lo que luego se conformará como contra-

<sup>47</sup> ARANGUREN, J.L., “Moral y sociedad”, o. c., pp.171-173.

<sup>48</sup> “Lo político no es sino un subsistema de interacción con los demás”; ARANGUREN, J.L., “La cruz de la monarquía española actual” en *Obras completas* v. IV, o. c., p. 351. “Es menester luchar en el plano ético, político y cultural sin confundirlos”; ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 251.

<sup>49</sup> “Estoy y he estado siempre en la línea de quienes creen que la solución del problema de nuestro tiempo (según diría Ortega) no es, no puede ser política. (...) Me parece que esta distinción entre “el problema” y los “problemas”, que no siempre ni mucho menos se hace -y que los políticos profesionales nunca hacen-, es sumamente importante. A nivel político pueden resolverse, ciertamente, problemas. Pero el problema, no”, ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 229.

<sup>50</sup> En este punto, como hemos visto –y señalan también HERMIDA, 2014 y PANEA, 2015–, Aranguren discrepa en su diagnóstico del de Ortega sobre el primer tercio de siglo. La catástrofe no cabe atribuir la a la emergencia de las masas, sino al vaciamiento cultural asociado al positivismo y la tecnificación.

<sup>51</sup> ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 218.

<sup>52</sup> “Aunque estos jóvenes europeos [de postguerra] no son partidarios de regímenes totalitarios, tampoco son demócratas en sentido pleno”; ARANGUREN, J.L., “Bajo el signo de la juventud” en *Obras completas* v. V, Madrid, Trotta, 1996, p. 579.

<sup>53</sup> ARANGUREN, J.L., “La juventud europea y otros ensayos”, o. c., p. 180.

cultura<sup>54</sup>. La moralidad juvenil promueve una concepción más liberal de la sexualidad, unas relaciones sociales y familiares menos paternalistas o jerarquizantes, un nuevo sentido microcomunitario; pero sobre todo, una nueva inserción cultural para el trabajo y el consumo, los dos ejes que vertebran la moral burguesa dominante. Para muchos de estos jóvenes el trabajo ya no ocupa un lugar central en su proyecto de vida. En este sentido, el hedonismo y el ocio, inculcados por la cultura tardoburguesa, acabarán por convertirse en puerta de entrada para un epicureísmo no evasivo, una invitación a recrear las condiciones de la existencia como forma de apropiarse de ella<sup>55</sup>. En esta búsqueda multidireccional de sentido entra en juego también la espiritualidad, advierte Aranguren, pero alejada ya de lo eclesástico; una espiritualidad, que en la línea de Roszak, se asocia con la mística oriental y con otros fenómenos como la experimentación con las drogas<sup>56</sup>.

La problematización de la cultura del consumo será el tema del trabajo “Moralidades de hoy y de mañana” (1973). Se ha hecho evidente para las nuevas generaciones que la expansión consumista no puede ser un valor universalizable, si no es a costa de la devastación ecológica y de un imperialismo que preserve el estatus de las naciones privilegiadas. Las formas de resistencia hacia el nuevo capitalismo transitan por tanto por múltiples dimensiones de la política, la cultura y la moral: desde un consumo responsable (o neoausteridad) al compromiso con los grupos marginados y minorías<sup>57</sup>, desde la militancia en la no violencia a la recuperación de una relación armónica con la naturaleza (contra la tecnologización futurista<sup>58</sup>), desde la defensa de modelos de vida alternativos a la recuperación de una alimentación saludable (o macrobiótica<sup>59</sup>).

La Universidad, como en otras emergencias sesentayochistas a lo largo del globo, se convierte en el centro de esta batalla cultural librada principalmente por los jóvenes españoles en los años sesenta y setenta. Aranguren habrá de dar buena fe de ello, primero en Madrid y más tarde en California. Las transformaciones que venía experimentando la Universidad desde el fin de la postguerra, reduciéndola a centro de producción de trabajadores cualificados, hacen de ella la perfecta expresión de la cultura tecnócrata dominante, que traslada modelos de explotación fabril a otros ámbitos de lo social<sup>60</sup>. Surge entonces una cesura intelectual para Aranguren, que marcará su trayectoria profesional y biográfica en el futuro, entre claudicar ante el signo de los tiempos y asumir la conversión de la Universidad en un apósito del mercado, o abogar por la democratización de los órganos académicos y por una Universidad en la vanguardia de la lucha por democratizar la sociedad en su conjunto<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> ARANGUREN, J.L., “Bajo el signo de la juventud”, o. c., p. 580.

<sup>55</sup> ARANGUREN, J.L., “La juventud europea y otros ensayos”, o. c., p. 195.

<sup>56</sup> ROSZAK, T., “Viaje al oriente y algo más allá”, en *El nacimiento de la contracultura*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 139 y ss. ARANGUREN, J.L., “Bajo el signo de la juventud”, o. c., p. 602 y ss.

<sup>57</sup> ARANGUREN, J.L., “El futuro de la Universidad y otras polémicas”, o. c., pp. 322-339.

<sup>58</sup> *Ib.*, pp. 308-313.

<sup>59</sup> ARANGUREN, J.L., “Entre España y América”, o. c., p. 213.

<sup>60</sup> “Las universidades de ladrillo de Inglaterra y Alemania comienzan [en la postguerra] a tener mucha mayor fuerza de atracción que Oxford, Cambridge, Heidelberg o Friburgo, porque la enseñanza técnica y aplicada es la que se busca e importa”; ARANGUREN, J.L., “Bajo el signo de la juventud”, o. c., p. 578.

<sup>61</sup> “Quien considere que la dirección actual de la sociedad es buena, es normal que desee una Universidad adaptada a ella. Los intelectuales que piensan que una orientación social unilateralmente tec-



## 5. Particularidades españolas

España se suma tarde a la ola de prosperidad económica de postguerra. Esto ha servido a nuestra historia intelectual, o al menos a sus principales referentes contemporáneos<sup>62</sup>, para hacer valer la tesis de que las urgencias españolas pasaban entonces más por normalizarse, asimilarse a la cultura occidental de postguerra, que por su problematización. Se acabará imponiendo finalmente el diagnóstico, adelantado entonces por Ayala, según el cual la modernización española pasa por la asunción de la lógica intelectual y política del occidentalismo de postguerra, al que califica nada menos que de “Razón del Mundo”, frente a las tentaciones problematizadoras recurrentes en la cultura española al menos desde principios de siglo y que estarían en el origen de sus desgracias<sup>63</sup>. Sería, por tanto, a través de esas reformas de asimilación tecnócrata al capitalismo de postguerra, la manera en que se habrían puesto las bases (siquiera involuntariamente –se discute–) para una consecución democrática posterior<sup>64</sup>. Quedan así relegadas a la insignificancia aquellas emergencias de contestación o problematización cultural, tomadas como estériles, en el mejor de los casos, o irresponsables, al poner en cuestión los cimientos de la deriva liberalizadora en curso<sup>65</sup>.

Frente a dichas tesis el testimonio de Aranguren nos ofrece una lectura alternativa de las reformas tecnócratas y las demandas democráticas. La expansión del consumo –apunta– tiene un efecto engañoso para sociedades como la española todavía en desarrollo. Las bases de nuestra economía son muy inestables y las oportunidades de empleo precarias<sup>66</sup>. La modernización de los tecnócratas ha significado “convertir España en un camping turístico para extranjeros, la exportación en masa de sus obreros y la colonización de las

---

nológica conduce a una tecnocracia y la supresión de la superior instancia ética, han de ver en una Universidad libre y crítica, un contrapeso de carácter moral”; ARANGUREN, J.L., “Moralidades de hoy y de mañana”, o. c., p. 282.

<sup>62</sup> JULIÁ, S., *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004; *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*, Barcelona, RBA, 2010; ELORZA, A., *La modernización política de España*, Madrid, Endymion, 1990; DÍAZ, E., “Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1972)”, *Sistema*, n. 1, 2 y 3 (1973); *De la Institución a la Constitución*, Madrid, Trotta, 2009; LÓPEZ PINA, A., *La cultura política en la España de Franco*, Madrid, Taurus, 1976; *La generación del 56*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

<sup>63</sup> “¿A qué seguir machacando en hierro frío?, a qué seguir realizándose las mismas preguntas sin respuesta, cuando lo urgente es que los españoles comiencen a verse no como víctimas de su pasado, sino como dueños legítimos de su futuro y presente; basta para ello que asumamos los valores, las demandas y el lenguaje político de la razón triunfante ahora en Europa, la del liberalismo, el humanismo y la ciencia social”, “Prólogo” a “Razón del mundo” de AYALA, F., *Obras completas V. Ensayos políticos y sociológicos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

<sup>64</sup> Unas bases democráticas sentadas de modo involuntario, matizan historiadores intelectuales como Santos Juliá (*Historias...*, o. c., p. 392 y ss.), frente al revisionismo de algunos de aquellos desarrollistas, quienes se reclaman padres de la transición democrática, entendiéndola ésta como el desenlace de un aperturismo consciente (LÓPEZ RODÓ, L., *Memorias*, Plaza & Janés, 1990-93).

<sup>65</sup> Para un estudio más pormenorizado de esta debate, ARTIME, M., *España. En busca de un relato*, Madrid, Dykinson, 2016

<sup>66</sup> “No soy economista pero me parece que la economía española, aparentemente floreciente, está mantenida sobre una base muy inestable, el turismo y las divisas. Hay una fuerte especulación. Inversiones con vistas a pronto rendimientos y no a al desarrollo de una industria básica”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 161.

grandes empresas de EEUU”<sup>67</sup>. El tardofranquismo, concluye Aranguren, no ofrece un horizonte de vida y carece de otro proyecto que no sea dar continuidad al poder<sup>68</sup>. No debe extrañar por tanto, que el régimen haya sido incapaz de replicarse intelectualmente. No sólo es que el OPUS carezca de autoridad entre los jóvenes estudiantes, sino también que ni siquiera podemos hablar de un pensamiento franquista digno de tal nombre<sup>69</sup>.

Ya en “Ética y Política” (1963) encontramos advertencias de esta deriva desmoralizante a la que nos aboca la cultura tecnócrata. Lo que se presenta como una homologación a los cánones occidentales, como una reincorporación a la senda de la modernidad, tendrá efectos enormemente desestructurantes para la vida de los españoles. Unos efectos que se hacen notar tanto en el paisaje demográfico, con los desplazamientos de personas, como en el natural, con la destrucción ecológica; tanto en el ámbito de los valores, con el enriquecimiento a cualquier costa, como en el cultural, con el criterio técnico erigido en nuevo absoluto.

El tardofranquismo ha de ser visto, a ojos de Aranguren, como un proyecto de ingeniería social, que se acompaña de grandes dosis de violencia y en diferentes formas, pero que se presentan bajo una pátina de prosperidad y progreso. Si la primera etapa del régimen había estado marcada por la más brutal y devastadora represión, la segunda no abandona la estrategia del miedo, pero la acompaña de otras prácticas desmovilizadoras. Se entiende así que la Universidad se vaya a convertir también en España en el centro de una batalla política con múltiples ramificaciones, que alcanzan todos los ámbitos de lo cultural, lo científico, lo artístico, lo literario. La expectativa de los tecnócratas era que el crecimiento y la retórica normalizante sirviesen para aplacar las voces críticas. Pero sucederá exactamente lo contrario, según se puede extraer del relato arangureniano del periodo. El propio Carrero Blanco en una célebre nota, “Así no se puede seguir”, deja testimonio de la lucha cultural en que deviene el tardofranquismo, del choque entre quienes demandan democracia por todas las vías posibles y quienes promueven la despolitización con todos los medios a su alcance<sup>70</sup>. Esta consideración que desde las estructuras del Estado se da a la batalla cultural en curso, puede servir de prueba de la no insignificancia o esterilidad de aquella joven contracultura, contra lo que posteriormente quedará establecido.

<sup>67</sup> ARANGUREN, J.L., “Qué son los fascismos”, o. c., p. 416.

<sup>68</sup> ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 211.

<sup>69</sup> “Aparato pseudocultural” le llama al pensamiento tecnócrata en “La cultura española y cultura establecida”, o. c., p. 426. “El régimen lo intentó pero no ha sido capaz de reproducir un pensamiento, para entendernos, franquista”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...* o. c., p. 406.

<sup>70</sup> “La situación de la Prensa y en general de todos los órganos de información, incluyendo el libro, debe ser corregida a fondo. Está produciendo un positivo deterioro moral, religioso y político. Todos los escaparates de las librerías están, y las casetas de la Feria del Libro estuvieron, abarrotadas de obras marxistas y de las novelas de erotismo más desenfadado. Por otra parte, el crecimiento de la inmoralidad de los espectáculos públicos ha sido tremendo en los últimos tiempos. El daño que se está haciendo a la moral pública es grave y hay que ponerle fin. Si la legislación actual no permite corregir esta situación, habrá que dictar nueva legislación, pero así no se puede seguir. Primero, porque España es un país católico y segundo porque el quebrantamiento de la moral del pueblo es la mejor manera de favorecer la acción subversiva que el comunismo fomenta. Ha sido comprobado en varios casos de agitadores universitarios, su previa ruina moral mediante drogas, etc., antes de iniciarles en el maoísmo”, Informe de Carrero Blanco a Franco 10/071968 en PRESTON, P., “El impacto de 1968 en España”, en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n. 30 (2009), p. 114.

El tardofranquismo fracasaría en su estrategia de desmovilización (si es que tal cosa es un objetivo alcanzable, algo que Aranguren también se cuestiona<sup>71</sup>). La dictadura se convertirá en el escenario de una nueva emergencia de contestación, que discurre por diferentes esferas (sindical, vecinal, parroquial...), siendo la cultura y la Universidad, las que adquieran quizá mayor visibilidad. En este aspecto, no habría tanta diferencia entre las formas de protesta que encontramos en la España de los sesenta, con otras formas de subversión juvenil, como las del Mayo francés o las de Berkeley<sup>72</sup>. La contestación a la dictadura seguirá los pasos de una impugnación vanguardista, problematizando la cultura oficial en sus diferentes ámbitos o expresiones: orden político, valores morales, organización laboral, saberes científicos, estructuras familiares, cánones artísticos... Se trata en definitiva de visualizar el carácter arbitrario de estas instituciones, que se nos hacen pasar por neutrales o normalizadoras. La cuestión a dirimir en la España tardofranquista ya no tiene que ver tanto con aquellos problemas que habían marcado la vida española en el último siglo: la compatibilidad entre las tradiciones confesionales y los saberes seculares. Es esta una disyuntiva relativamente resuelta por la oficialidad, que ha sabido conjugar nacionalcatolicismo y tecnocracia. En esta segunda mitad del XX, como bien advierte Aranguren, el eje del debate político se ha desplazado hacia otros parámetros: el choque entre una cultura juvenil contestataria y una cultura inmovilista o, si se prefiere, desmovilizadora. La excepcionalidad del caso español, bajo un régimen militar, nos exige en todo caso ordenar prioridades –dirá–, primero son las libertades democráticas, sin descuidar otros frentes<sup>73</sup>. “La principal diferencia es que los estudiantes norteamericanos saben lo que no quieren –la guerra de Vietnam, por ejemplo– y los estudiantes españoles saben lo que quieren”<sup>74</sup>.

Cuando se habla del 68 californiano se suele recordar que las protestas comienzan cuatro años antes, rememorando el discurso del joven Mario Savio contra la maquinaria tecnócrata y la quema de cartillas militares como forma de protesta. En el caso español las protestas tampoco comienzan en 1968 ni son mera réplica de los sucesos parisinos, como se afirma a menudo. Aranguren será expulsado en 1965 por solidarizarse con aquellos jóvenes, en unas protestas que él mismo remonta a las de la Universidad de Barcelona tres años antes<sup>75</sup>. La ofensiva abierta por los estudiantes contra

<sup>71</sup> “Toda superestructura posee su relativa autonomía y aún su posibilidad de reacción sobre la base”, ARANGUREN, J.L., “La cruz de la monarquía española actual” en *Obras completas v. IV*, o. c., p. 360.

<sup>72</sup> “Resulta fácil presentar la contestación española como un caso más de las subversiones estudiantiles, anarquistas, románticas, irrealistas, irracionales, irresponsables, caóticas, incluso nihilistas y terroristas; como un ensayo según se ha dicho, de repetir en España la Revolución de Mayo”; ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p.247. “El gamberro español es una variante celtibérica del rebelde, sin saber por qué. Ha surgido como fenómeno social porque la sociedad española no ha sabido dar sentido a la vida juvenil”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 121.

<sup>73</sup> “Las libertades formales son algo positivo, y la supresión de la oligarquía económica también... pero me pregunto si subsumir el problema político en el de la revolución cultural no es radicalizar excesivamente, desde el punto de vista de la acción eficaz. Pienso que en la situación concreta de España, el orden de prioridad debe ser respetado, o mejor dicho, que es luchar en diferentes planos, el político y el moral-cultural, sin confundirlos”; ARANGUREN, J.L., “Memorias y esperanzas españolas”, o. c., p. 251.

<sup>74</sup> ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 182.

<sup>75</sup> “Las cosas no han surgido de un día para otro, no ha sido un estallido imprevisible. Hay que recordar que en 1962 los estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de Barcelona reclamaron la supresión del SEU”, ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 133.

el SEU estaba focalizada en unos órganos de sindicación vertical y unas estructuras académicas jerárquicas, si bien a nadie escapa que tenían una implicación ulterior y que eran una afrenta al orden político y social en su conjunto<sup>76</sup>. Estos estudiantes representaban nada menos, para Aranguren, que la “única réplica” hacia el imaginario oficial, instalado en la retórica del “mejor de los mundos posibles”<sup>77</sup>. El objetivo de los catedráticos que las respaldan –declara ante el juez– era canalizar las demandas de los alumnos. Finalmente habrán de suponer la disolución del SEU, previa purga de los estudiantes y profesores que participan en las protestas.

Desde 1963, respondiendo a inquietudes del alumnado, venía dirigiendo Aranguren un seminario sobre *nueva novela*, el otro foco principal de contestación cultural a la dictadura. Algunas de estas lecciones e intereses están recogidos en la obra “El curso de la novela española contemporánea” (1976). La literatura realista de postguerra, vinculada al falangismo liberal, había venido retratando una sociedad desesperanzada y quebrada, lo que casaba con el diagnóstico arangureniano. La nueva oleada de escritores introduce a mayores un elemento de denuncia, o de menor ingenuidad –dirá Aranguren–, al señalar implícitamente unas responsabilidades políticas y morales<sup>78</sup>. Se sirve aquí del ejemplo de obras de Goytisolo o de Martín Santos, como pueda ser *Tiempo de Silencio*, donde se contraponen la mirada positivista del científico con la cruel realidad del subdesarrollo<sup>79</sup>. El periodo que se abre de la mano de los jóvenes escritores (Matute, Gaité, Hortelano, Marsé...) será luego calificado por Montalbán como “década prodigiosa”, título que ilustra no sólo lo mucho que se edita sino el apetito de los lectores, hambrientos de una realidad que se muestra en la *nueva novela* y se oculta en el discurso oficial. Lejos de responder a una vocación de entretenimiento, insiste Aranguren, el fervor de lectura que vive el momento, y que se extiende a otros formatos en los setenta (revistas, cómics, fanzines...), estaría presidido por una voluntad nítidamente política, la impugnación de la cultura autoritaria en sus diferentes formas (control de la conciencia, roles sexuales, estructuras familiares, explotación del entorno...).

De acuerdo con la lectura que hará más tarde Aranguren, la experiencia de contestación cultural española culminaría en derrota, al igual que otros movimientos de vanguardia. Quizá no pueda ser de otro modo, cuando “el sistema todo lo asimila”, incluyendo las expresiones de la contracultura<sup>80</sup>. Va a surgir así entre nosotros un nuevo pasotismo como fenómeno juvenil, nuevas formas de evasión o refugio en la inmediatez, una rebaja de las expectativas transformadoras y nuevas invocaciones al hedonismo (en las drogas, el sexo, la música, el ocio...) <sup>81</sup>. En el caso español, retorna a la sociedad el sentimiento de desmoralización, que toma el nombre ahora de “desen-

<sup>76</sup> ARANGUREN, J.L., “El futuro de la Universidad y otras polémicas”, o. c., pp. 271-286.

<sup>77</sup> *Ib.*, p. 299.

<sup>78</sup> “Otra línea intertextual relaciona estrechamente *La Colmena* y *El Jarama* con el realismo social, del que proceden y al que trascienden Martín Santos, Marsé y el Juan Goytisolo de *Señas de identidad* y el Luis Goytisolo de *Recuento*”, ARANGUREN, J.L., “El curso de la novela española contemporánea” en *Obras completas* v. VI, o. c., p. 551.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 526 y ss.

<sup>80</sup> ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 367.

<sup>81</sup> ARANGUREN, J.L., “Bajo el signo de la juventud”, o. c., p. 592 y ss.

canto”. Es la consecuencia —explica Aranguren— del retorno de la política a los cauces de lo institucional o, si se prefiere, a su monopolización por parte de los partidos. El desencanto trae consigo nuevas formas de evasión para el individuo, entretenimientos que suplan la desazón colectiva y la reclusión de nuestras inquietudes en el ámbito privado. Las energías contestatarias habrán de reorganizarse en la década siguiente, buscar nuevas vías de vehiculación a través de otras organizaciones o movimientos sociales (anti-OTAN, anti-nuclear, pro-Derechos Humanos, liberación de la mujer...). Habrá de tornarse en todo caso, señala Aranguren, una lucha menos utópica, menos concernida aún por los viejos ideales emancipatorios, una lucha ya “completamente intramundana”<sup>82</sup>.

## 6. Conclusiones

En este texto se ha tratado de reconstruir el retrato cultural que hace Aranguren del tardofranquismo y la comparación que establece respecto a otros momentos históricos, principalmente la sociedad de entreguerras a la que generacionalmente pertenece. La figura de Ortega juega una influencia decisiva en su generación, lo que habrá de enfrentarlos tanto política como intelectualmente con el pensamiento nacionalcatólico, a la postre hegemónico dentro del régimen. Aranguren describe a Ortega como un pensador imbuido del espíritu “modernista” de comienzos de siglo<sup>83</sup>. La cultura dominante en la segunda mitad del XX, la cultura tecnócrata, que resulta de la conjunción nacionalcatólica con los valores del capitalismo tardío, toma precisamente el “modernismo” como contramodelo. Modernización significa para ellos adaptarse a los dictados del desarrollo económico y una concepción doctrinaria en términos de valores. La cultura regeneracionista y problematizante será identificada como la responsable de nuestra deriva de debilitación espiritual y de enfrentamiento. La salida occidental de la guerra ofrece un horizonte firme de creencias, tanto en el aspecto técnico como moral, un sendero económico y una reconciliación con los valores propios.

Aranguren pondrá en evidencia, por un lado, el carácter histórico de nuestras creencias morales, explica cómo cambian y se insertan socialmente. Pero irá más allá del intelectual cristiano, al explicar cómo tampoco los dictados científico-sociales y económicos son neutrales y cómo están mediados por vectores sistémicos en la sociedad de guerra fría. La cultura española en este horizonte resulta una cultura replicante, una cultura inmovilista, por cuanto ha renunciado a toda iniciativa crítica. Frente a ese pensamiento tecnologizado, que ha tomado al presente por futuro, Aranguren opone la problematización del presente, la indagación en sus raíces históricas, en el mejor

<sup>82</sup> “¿En qué consiste para mí la actualidad de la rebeldía? No como en Camus, en el levantamiento frente a la injusticia en la que desemboca toda revolución institucionalizada (...) Nuestra situación es subjetivamente (en tanto que sujetos históricos), la *impotencia*, objetivamente, la *imposibilidad*, no ya de hacer ninguna revolución, sino siquiera de decidir soberanamente sobre nuestro destino. Por eso la rebeldía, la protesta, la resistencia, constituyen, si no estamos dispuestos a abdicar de la libertad, la única salida posible del callejón donde la historia nos ha metido”, ARANGUREN, J.L., “Actualidad de Albert Camus”, en *El País* (04/02/85).

<sup>83</sup> ARANGUREN, J.L., *Conversaciones...*, o. c., p. 367.

espíritu orteguiano o “modernista”<sup>84</sup>. “Si no queremos que la cultura española se nos convierta en un cuento de la buena pipa, hemos de mantener a todo trance la referencia a su pasado. Pero a su pasado vivificado, sometido a revisión”<sup>85</sup>. La cultura viva o juvenil es precisamente aquella que se resiste a la inmediatez, la que toma por valor no determinados bienes suntuarios o necesidades inventadas, sino que se responsabiliza de lo oprimido, de lo que resulta invisible para la cultura establecida. Es en la juventud donde reside la fuerza moral de su tiempo, para Aranguren, por cuanto se hace cargo de las demandas de las minorías, colabora en las parroquias deprimidas, es sensible a la devastación ecológica, pone en cuestión los viejos roles de género... Éste ha de ser pues el motor de la cultura democrática, según Aranguren, del nuevo tiempo que se abre tras el franquismo pero que no está dado, sino que se conquista en diferentes frentes: “desde la relación sexual y la familia; desde los pueblos, los barrios y las asociaciones de vecinos; desde la liberación de las mujeres y la afirmación sindical; desde la protección de la naturaleza...; desde un equilibrio entre campo y ciudad”<sup>86</sup>.

Recibido: 3 de febrero de 2019  
Aceptado: 25 de febrero de 2020

---

<sup>84</sup> ARANGUREN, J.L., “El futuro de la Universidad y otras polémicas”, o. c., pp. 308-313.

<sup>85</sup> ARANGUREN, J.L., “La cultura española y cultura establecida”, o. c., p. 597.

<sup>86</sup> ARANGUREN, J.L., “La democracia establecida” en *Obras completas v. V*, o. c., p. 406.





DIEGO NÚÑEZ RUIZ,  
PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN  
DE HISPANISMO FILOSÓFICO  
ENTRE 1996 Y 1998.



ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA,  
PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN  
DE HISPANISMO FILOSÓFICO  
ENTRE 1998 Y 2002.



PEDRO RIBAS RIBAS,  
PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN  
DE HISPANISMO FILOSÓFICO  
ENTRE 2002 Y 2004.



JOSÉ LUIS MORA GARCÍA,  
PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN  
DE HISPANISMO FILOSÓFICO  
ENTRE 2004 Y 2017.

# María Zambrano, epistolario sobre su proyecto filosófico: nueve cartas inéditas con Alain Guy

*María Zambrano, epistolary about her philosophical project: nine unpublished letters to Alain Guy*

SANTIAGO ARROYO SERRANO  
*Universidad de Salamanca<sup>1</sup>*  
*sarroyo@usal.es*

**Resumen:** En este artículo se publican nueve cartas inéditas entre la filósofa española María Zambrano y el filósofo hispanista Alain Guy. Esta correspondencia muestra la relación que unió a ambos pensadores con motivo de la publicación del primer libro de Alain Guy sobre filosofía española, que es el primer estudio doctrinal de la vida, obra y pensamiento de María Zambrano. Asimismo, se hace una valoración de la importancia y el contenido de las cartas.

**Palabras clave:** filosofía española, María Zambrano, Alain Guy, cartas, historiografía, hispanismo.

**Abstract:** This article contains nine unpublished letters in the correspondence between the Spanish philosopher María Zambrano and the hispanist philosopher Alain Guy. This correspondence shows the relationship between both thinkers, on the occasion of the publication of his first essay about María Zambrano's life, work and philosophy. The content of the letters is also contextualized and evaluated.

**Keywords:** Spanish philosophy, María Zambrano, Alain Guy, letters, historiography, hispanism.

---

<sup>1</sup> Este artículo se inscribe en el marco del proyecto I+D FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades *Epistolarios inéditos en la cultura española desde 1936* (PGC2018-095252-B-I00). Miembro colaborador del grupo de investigación reconocido de Hispanismo Filosófico de la Universidad de Salamanca.

## 1. Alain Guy y su proyecto de hispanismo filosófico

La profesora Juana Sánchez-Gey, hablando de la obra del filósofo hispanista francés Alain Guy, ha afirmado que “en su larga trayectoria como investigador de la filosofía española, lo ha estudiado casi todo”<sup>2</sup>, e incide en que “recordar su obra es casi una tarea imposible, pues ha estudiado con profundidad todos los movimientos, todos los autores a los que ha tratado con exquisita atención”<sup>3</sup>. Coincidimos con ella en que Alain Guy fue un hombre con una actividad intelectual incesante, que forma parte de algunos de los hitos históricos en la constitución del hispanismo filosófico como disciplina en el último tercio del siglo xx.

Antes de adentrarse en la filosofía española, Alain Guy publicó —con tan solo veintidós años— su primera obra sobre el mensaje de su maestro<sup>4</sup>, Jacques Chevalier, discípulo de Henri Bergson y gran hispanista francés, de quien heredó el gusto por lo concreto individual, que cobró una dimensión social histórica en sus escritos. Amigo cercano de Miguel de Unamuno<sup>5</sup> y valedor de su doctorado *honoris causa* por la Universidad de Grenoble, Chevalier le inculcó el amor por la investigación metafísica y la ética, así como la desconfianza hacia el idealismo y el positivismo dogmático, en la línea de los planteamientos de Bergson.

A partir del año 1943, cuando se dedicó al estudio del siglo xvi español con un innovador trabajo sobre el pensamiento filosófico de Fray Luis de León y su intuición lírica —que ya anunciaba algunas líneas comunes con la razón poética de María Zambrano—, Guy consagró su vida a la filosofía española y latinoamericana, con verdadera pasión por los pensadores españoles a pesar de las limitaciones iniciales que le supuso el idioma.

Alain Guy, como discípulo de Chevalier, planificó un proyecto de historia de la filosofía española que intercambiaba los papeles y buscaba complementariedad entre la filosofía y su historia a través de las enseñanzas de los filósofos y la pervivencia de su mensaje en el presente. Hasta la publicación de sus trabajos en Francia, no existía ninguna síntesis completa que hubiera estudiado a filósofos españoles jóvenes y en activo en un contexto europeo o universal, por lo que la tarea a la que se enfrentaba el pensador francés era heroica. El método que siguió, para no deformar el pensamiento de los autores vivos, fue contactar con cada uno de ellos y recabar de primera mano su pensamiento, sus publicaciones y sus intenciones, compartidas con él a través de la correspondencia, mediante la que establecía un diálogo epistolar con la filosofía iberoamericana.

Su concepción de la filosofía fue eminentemente práctica: estudiar, conocer y difundir la historia filosófica española para aplicar una ética y filosofía política al pre-

<sup>2</sup> SÁNCHEZ GEY, J., “Alain Guy y el pensamiento hispánico contemporáneo”, en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid (1989-90) p. 249.

<sup>3</sup> SÁNCHEZ GEY, J., “Alain Guy: su reflexión ante la religión”, en AGENJO BULLÓN, X.; CAPELLÁN DE MIGUEL, G. (coords.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española: IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Asociación de Hispanismo Filosófico, Sociedad Menéndez Pelayo (2000), p. 457.

<sup>4</sup> GUY, A., *Métaphysique et intuition : le message de Jacques Chevalier*, París, Charles-Lavauzelle, 1940.

<sup>5</sup> GARCÍA BLANCO, M., “Escritores franceses amigos de Unamuno”, en *Bulletin Hispanique*, 61-1 (1959), pp. 82-103.

sente. Este método lo adquirió de Chevalier que, ya en su *Historia del Pensamiento*<sup>6</sup>, realiza un acercamiento sutil a los autores y sus doctrinas. Toda la obra de Guy está metodológicamente marcada por una minuciosa preparación del proceso y por una lectura abierta y en sintonía con la intencionalidad de los textos, a los que siempre prestó delicada atención. Su *Historia de la Filosofía Española* es una síntesis rigurosa del mensaje expresado por los pensadores españoles al mundo a través de su interpretación, que siempre tuvo clara la existencia, la importancia y el papel del pensamiento español en el conjunto de la filosofía, cuestión también transmitida por Chevalier<sup>7</sup>.

Precisamente Chevalier, en el artículo “Y a-t-il une philosophie espagnole?”<sup>8</sup> —que vio la luz después en la *Revista de Filosofía* traducido como “¿Existe una filosofía española?”—, afronta la filosofía española retomando la cuestión ya suscitada en la España del siglo XIX sobre lo que se entiende por filosofía española y su existencia. La mayoría:

define la filosofía a la manera de Hegel, como una dialéctica de conceptos, como un sistema cerrado, en donde el Universo será reconstruido, o mejor, construido *a priori* por nuestro espíritu, de suerte que la genealogía de los conceptos coincidirá con la genealogía de las cosas<sup>9</sup>.

Relaciona la construcción filosófica sistemática y abstracta con la negación de Pascal, Newman o Santa Teresa como filósofos, incluso:

Sócrates mismo, si no hubiera pasado por el trance de beber la cicuta y mover el corazón de un dialéctico sutil, que le hizo decir muchas cosas en las cuales no había nunca soñado, sería hoy considerado como un buen hombre, no como un filósofo<sup>10</sup>.

Este análisis racionalista germánico no hace otra cosa que “desfigurar” el pensamiento de filósofos como Platón o Descartes. Y se sigue preguntando:

¿Quién, hoy día entre los filósofos, se interesaría por el misticismo panteísta de un Spinoza si no lo hubiera vaciado, de grado o por fuerza, en la armadura rígida de la demostración de estilo matemático que le da un rigor aparente y una oscuridad real, bastante alejadas de la intuición primitiva?<sup>11</sup>.

Es justamente esa visión de la filosofía, en la que parece que siendo filósofo el hombre pone su tiempo en “imitar a Dios o remedarle ridículamente”, la que se dedica a “complicar lo sencillo, a oscurecer la luz y, a fin de cuentas, a desnaturalizar o destruir la verdad. Toda la cuestión está en saber si Platón y Descartes son admirables a causa de sus sistemas o a pesar de ellos”<sup>12</sup>, un tema largamente discutido respecto a la filosofía española.

<sup>6</sup> CHEVALIER, J., *Historia del pensamiento* (4 vols.), Madrid, Aguilar, 1958-1960.

<sup>7</sup> CHEVALIER, J., “¿Existe una filosofía española?”, en *Revista de Filosofía*, IV (1945), pp. 589-594.

<sup>8</sup> *Estudios eruditos “in memoriam” de Adolfo Bonilla y San Martín*, Madrid, 1927. Traducido expresamente para la *Revista de Filosofía* por Manuel Mindán.

<sup>9</sup> CHEVALIER, J., “¿Existe una filosofía española?”, o. c., p. 591.

<sup>10</sup> *Ib.*

<sup>11</sup> *Ib.*

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 592.

Para Chevalier, tiene mucho más valor el Platón novelista de la alegoría de la caverna que el del *Parménides*. Incluso cambiaría sin gran pesar la *Crítica de la razón pura* o la *Fenomenología del Espíritu* por la *Vida de Santa Teresa* o por la *Noche Oscura del Alma* de San Juan de la Cruz. Esta apología de la existencia de una filosofía española *sui generis* al compararla o medirla según patrones racionalistas surge porque:

si la filosofía es precisamente la sabiduría, es decir, el arte de ordenar la conducta de uno según principios, de orientar la vida hacia la verdad, de pensar pura y profundamente lo que se hace, y de hacer también lo que se piensa y lo que se quiere después de haberlo pensado; si la filosofía es más intelectual que verbal, y más espiritual que intelectual, si procede del alma y vuelve a ella, entonces, sí, incontestablemente hay una filosofía española; sí, España tiene una filosofía admirable entre todas<sup>13</sup>.

Esta visión no dista mucho de lo que después constituiría la razón poética de María Zambrano, una de las pensadoras españolas por la que Guy sintió verdadera devoción, por ser una de las pocas mujeres filósofas y, posiblemente, porque encontró en ella un enlace con la tradición espiritualista en la que se sitúa Jacques Chevalier.

Alain Guy dedicó toda su vida a responder a la pregunta que se había hecho su maestro sobre la existencia de la filosofía española, exponiendo la cantidad y calidad de los filósofos españoles y su obra, más allá del interés místico de Chevalier. Esto se manifiesta en la metodología que siguió para conocer, interpretar y difundir la biografía intelectual y el pensamiento de María Zambrano.

## 2. Estudio de María Zambrano por Alain Guy y su recepción en Francia

Este artículo pretende rescatar e interpretar el valor patrimonial de una serie de cartas dirigidas por María Zambrano a Alain Guy, con motivo de la publicación de *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (1956)<sup>14</sup>, que fue al mismo tiempo la primera antología y el primer manual completo de historia de la filosofía española con autores vivos. En este trabajo Guy abarca desde la Edad Media hasta mediados del siglo xx y, en tan extenso arco temporal, prolífico en filósofos, la única mujer es María Zambrano, con la que Guy mantuvo una estrecha amistad, fruto de esta correspondencia, y a quien le dedica un interesante estudio, en el que termina diciendo que:

María Zambrano, que trabaja actualmente en una vasta síntesis metafísica y ética [...], escapa sin duda a toda clasificación en el abanico de las posiciones filosóficas. Se puede decir, no obstante, que su personalismo innegable (que cita a veces a Mounier) se relaciona expresamente con la tradición hispánica: hostil al naturalismo como al intelectualismo, aspira a prolongar el orteguismo en el sentido de una apertura mayor a la trascendencia y a la introspección integral. La antigua profesora de Madrid es una de los espíritus más interesantes de las mujeres filósofas de la actualidad española<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Ib.*

<sup>14</sup> GUY, A., *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse, Privat, 1956. Traducido por Luis Echávarri, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Losada, 1966.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 211.

Alain Guy, en un extenso artículo con el título “Presencia de María Zambrano”, publicado póstumamente, defiende que la “fama de María Zambrano va creciendo día a día desde que murió, tesis y artículos se multiplican”<sup>16</sup>, colocándola en primera fila del pensamiento español. Sus ideas originales y creadoras perviven gracias a la Fundación María Zambrano, donde abordó la institucionalización de su obra Juan Fernando Ortega Muñoz, recientemente nombrado socio de honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico, con quien Guy mantuvo una estrecha amistad y cuyo esfuerzo como gestor cultural del patrimonio de la filósofa bien merece ser destacado.

Pero la primera referencia de Alain Guy sobre María Zambrano es de 1953, cuando recuerda que, por mediación de José Gaos, recibió sus libros desde México, y de esa forma la descubrió. También había tenido referencias de Julián Marías y José Ferrater Mora, que le hablaron de su obra. De hecho, muchos años más tarde, Alain Guy se convirtió un conferenciante indispensable en los congresos que la Fundación María Zambrano organizaba, y en 1989 escribió a Juan Fernando Ortega Muñoz su confirmación para participar en el simposio sobre María Zambrano, recordándole nuevamente que trabajaba en su estudio desde 1953.

Así, el hispanista francés fue el primer historiador de la filosofía que descubrió la figura de María Zambrano y le prestó atención, no solo desde el punto de vista literario, sino como filósofo historiador, con un libro que, a pesar de ser publicado en Francia, fue recibido y tuvo reconocimiento en España a través de diferentes reseñas en el ámbito del hispanismo filosófico.

No hay más testimonios sobre María Zambrano hasta que José Luis López Aranguren realiza una reivindicación en su artículo de la *Revista de Occidente* con el título “Los sueños de María Zambrano”<sup>17</sup>. Es el primer texto que aparece en España, a modo de recordatorio, sobre ella y su pensamiento, en el que también desempeñó un papel destacado José Luis Abellán<sup>18</sup>.

Muchos autores escribieron reseñas o artículos sobre María Zambrano, aunque podemos considerar la de Guy como la primera interpretación histórico-filosófica crítica<sup>19</sup>, gracias a la relación epistolar con la filósofa de Vélez-Málaga, que muestra sus

<sup>16</sup> GUY, A., “Presencia de María Zambrano”, en *Hommage à Dietrich Briesemeister a sus 65 años*, Berlín, Domus Editorial Europaea, 1999, p. 297.

<sup>17</sup> LÓPEZ ARANGUREN, J. L., “Los sueños de María Zambrano”, en *Revista de Occidente*, año IV, 2.ª época, n.º 35 (febrero 1966), pp. 207-212.

<sup>18</sup> ABELLÁN, J. L., “Filosofía y pensamiento en el exilio: María Zambrano”, en *El exilio español de 1939* (6 vols.), vol. I, Madrid, Taurus, 1976, pp. 175-178.

<sup>19</sup> Con posterioridad, se publicaron algunos trabajos iniciales sobre su filosofía, entre los que citamos los más significativos: ABELLÁN, J. L., “Filosofía y pensamiento en el exilio: María Zambrano”, o. c., pp. 175-178; ANDERSON IMBERT, E., “María Zambrano. Pensamiento y poesía en la vida española” (reseña), en *Sur*, 66 (1940), pp. 77-80; CAMMARANO, L., “Muerte y resurrección de lo sagrado”, en *Prospettiva Settanta* (julio-septiembre 1975); CANO, J. L., “María Zambrano. Los intelectuales en el drama de España” (reseña), en *Ínsula*, 33 (noviembre 1978), pp. 8 y ss.; CIOCE, E., “María Zambrano: ‘Gli intellettuali nel dramma di Spagna’. La chiarite di una povera serva” (reseña), en *La República* (1978); CIOCCHINI, H., “La santa realidad sin nombre. En torno a ‘Claros del Bosque’ de María Zambrano”, en *Ínsula*, 388 (1979), p. 3.; CIORAN, E. M., “María Zambrano. Una presencia decisiva”, en *El País* (4-11-1979); COBOS, P. D. A., *Noticias de una segoviana de nuestra hora*, Segovia, Instituto Diego Colmenares, 1965. También en *Juicios y figuras*, Madrid, Ancos, 1970, pp. 223-233; DOBLAS BRAVO, A., “Los sueños de María Zambrano”, en *Sur* (18-1-1979), p. 7; FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, Barcelona, Círculo de Lectores,



preocupaciones compartidas en la correspondencia filosófica directa que mantuvieron, que traemos aquí de forma inédita.

En un anexo agregado a la edición argentina que fecha en 1962, como “ojeada a la producción filosófica española de los últimos seis años”, cita a María Zambrano, quien “todavía no ha abandonado Roma: publicó en 1957 *Persona y democracia*, y en 1959 *La España de Galdós*, donde, con su talento habitual, describe a la vez la atmósfera y el arte del gran novelista psicólogo y sociólogo. Entre sus artículos se destaca ‘Apuntes sobre la acción de la filosofía’ (Puerto Rico, *La Torre*, 1965)”<sup>20</sup>.

En el volumen de textos escogidos que acompañan la doctrina en Francia —no publicado en español por tratarse de una selección de textos accesibles al lector español—, Guy selecciona de Zambrano un texto de *Hacia un saber sobre el alma*, que titula “Poema y sistema como expresiones filosóficas”, donde expone de manera original el problema de la expresión filosófica y cómo los géneros literarios afectan a la comunicación de las formas filosóficas: desde el diálogo al tratado, son distintas al desarrollo filosófico, volviendo a la *poiesis* original, poniendo como ejemplo la *Ética* de Spinoza, que participa del poema y sistema, que Zambrano ve relacionados, influida por Pitágoras<sup>21</sup>.

En Francia, Alain Guy impulsó los estudios sobre María Zambrano de Nelly Lherminier y Marie Laffranque. La última fue participante activa del Equipo de Filosofía Española e Iberoamericana en Toulouse. Juana Sánchez-Gey, en un *In memoriam* dedicado a Marie Laffranque, escribe que:

especialmente hemos de referirnos a su obra como traductora y estudiosa de María Zambrano. Uno de sus primeros estudios ha sido: “De la guerra al exilio: María Zambrano y el senequismo de los años cuarenta” en *Cuadernos hispanoamericanos*, n.º 143, 1985, p.103-120. Tradujo, además, *Claros del bosque*, *Notas de un método* y *De la Aurora*<sup>22</sup>.

José Luis Abellán, en su libro *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, da testimonio de cómo a partir de 1962 comienza a interesarse por el exilio, y por pensadoras como María Zambrano, “con una diferencia respecto a las demás: la dificultad de encontrar su obra, la inexistencia de estudios críticos sobre la misma, la compleji-

2002; LAFFRANQUE, M., “La problématique du temps hispanique de Gracián a María Zambrano”, en *Pensée Ibérique et finitude*, Toulouse, Université, 1972; LÓPEZ ARANGUREN, J. L., “Los sueños de María Zambrano”, o. c., pp. 207-211; MUÑOZ ALONSO, A., “María Zambrano”, en SCIACCA, M. F., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1959, pp. 399 y ss.; ORTEGA MUÑOZ, J. F., “La filosofía desconocida de María Zambrano”, en *Sur* (10-12-1978), p. 7 y “La crisis de Europa en el pensamiento de María Zambrano”, en *Religión y Cultura*, 29 (1979), pp. 41-69; VV. AA., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982; VV. AA., *Quién es quién en las letras españolas*, Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, 1969, p. 440; RODRÍGUEZ LUIS, J., “María Zambrano y lo divino”, en *Ciclón*, 2 (1953), pp. 53 y ss.; SÁNCHEZ ROBAYNA, A., *En el texto de María Zambrano*, Barcelona, Destino, 1978, p. 44.; VALENTE, J. A., “María Zambrano y el ‘sueño creador’”, en *Ínsula*, 238 (septiembre 1966); VILLAR RIBOR, F. “María Zambrano: la instauración suficiente”, en *Ínsula*, 33 (1978), p. 10.

<sup>20</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Época y autores*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 303.

<sup>21</sup> GUY, A., *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*, o. c., pp. 208-211.

<sup>22</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., “Marie Laffranque. In memoriam”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 12 (2007), pp. 115-116.

dad intrínseca a su filosofía, y su difícil entendimiento”<sup>23</sup>. La primera aproximación de Abellán a la autora, no sin grandes dificultades, fue con la publicación de *Filosofía española en América. 1936-1966*, publicado en el año 1967<sup>24</sup>. Abellán, en 2004, quizá sin tener en cuenta los múltiples trabajos y conferencias de Alain Guy, del que fue un gran colega y amigo, declara que “estamos ante una de las pensadoras más importantes de nuestro tiempo y a la que todavía no se le ha prestado la atención debida. Este libro mío puede ayudar a ello, ojalá”<sup>25</sup>. Abellán estudia la vuelta a Europa y a Roma, “donde vivirán las dos hermanas once años de su vida”<sup>26</sup>. Durante ese aislamiento y marginación de Roma es donde María Zambrano recibirá las noticias de Alain Guy, ávido de conocer su obra e interpretarla, para darla a conocer en el ámbito de la historia de la filosofía española. Desde entonces, Alain Guy publicará una serie de artículos de fondo sobre el pensamiento filosófico de la filósofa española<sup>27</sup>.

Sobre este papel innovador en el reconocimiento de María Zambrano por Alain Guy, en el diario *ABC* del martes 6 de abril de 2004, en un artículo de Rosa María Echeverría sobre el centenario del nacimiento de Zambrano, leemos:

Juan Fernando Ortega, director de la Fundación María Zambrano y catedrático emérito de la Universidad de Málaga, explica que en este país no se había publicado nada sobre ella hasta el año 1956. Es la primera vez que se escribe un estudio sobre María Zambrano y lo hace Alain Guy en un libro sobre las mujeres filósofas en España e Hispanoamérica<sup>28</sup>.

Dicho libro no es exactamente sobre mujeres filósofas en Hispanoamérica, sino sobre filósofos españoles; concede audiencia en Francia a un buen número de filósofos y, en el caso de Zambrano, parece que quiere rescatarla y considerarla filósofa cuando nadie antes lo había hecho en las historiografías de la filosofía, en un libro que tiene sobre todo difusión en Francia y en algunos círculos de España, en lengua francesa, que fue traducido en Argentina en la editorial Losada gracias al impulso de Francisco Romero<sup>29</sup>.

Por ello es oportuno y necesario este estudio sobre el filósofo francés Alain Guy y su conexión con María Zambrano, ya que ningún otro filósofo extranjero ha de-

<sup>23</sup> ABELLÁN, J. L., *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 10.

<sup>24</sup> ABELLÁN, J. L., *Filosofía española en América. 1936-1966*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967.

<sup>25</sup> ABELLÁN, J. L., *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, o. c., p. 11.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 44.

<sup>27</sup> Estos artículos son: “Espérance et divinité selon María Zambrano”, en *Philosophie, IV, Annales de l’UTM* (1975), pp. 61-66; “Espérance, raison et temps selon María Zambrano”, en *Humanitas, Anuario Filosófico de la Facultad de Humanidades*, 16, Universidad Autónoma de Nuevo León (1975), pp. 77-94; “Esperanza y vida según María Zambrano”, en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, pp. 157-164; “María Zambrano, intérprete del alma, de las ruinas y de Job”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 413 (1984), pp. 55-65; “María Zambrano, maestra de esperanza espiritual”, en *Philosophica Malacitana*, IV (1991), pp. 159-171; “María Zambrano y el Absoluto”, en *Congreso internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano, Actas*, Fundación María Zambrano (1998), pp. 401-414; “Presencia de María Zambrano”, en *Hommage à Dietrich Briesemeister a sus 65 años*, Berlín, Domus Editoria Europaea, 1999, pp. 297-310.

<sup>28</sup> ECHEVERRÍA, R. M., “La difícil gloria de María Zambrano”, en *ABC* (6 de abril de 2004), p. 50.

<sup>29</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y hoy. Épocas y autores*, o. c., p. 209.

dicado un análisis tan insistente y profundo, no solo sobre los filósofos españoles, sino, especialmente, sobre María Zambrano.

Juan Fernando Ortega Muñoz, a quien hemos consultado, para la elaboración de este artículo, algunas cuestiones respecto a su relación tanto con Alain Guy como con María Zambrano<sup>30</sup>, nos confiesa que conoció la obra de Guy en el año 1974, cuando se hizo cargo de la dirección del Departamento de Filosofía de la recién creada Universidad de Málaga. Intentó él mismo algo que no era frecuente por entonces: dar a conocer aquellos pensadores que habían destacado a lo largo de la historia en dicha ciudad, y descubrió a dos filósofos fundamentales: Ibn Gabirol y María Zambrano. Ortega Muñoz piensa que *Filosofía y poesía*, publicada en México en 1939, “expresa el programa de investigación de la filósofa veleña o, quizás, más bien, su método, que le va a acompañar durante toda su vida”<sup>31</sup>.

El 19 de marzo de 1990, Alain Guy escribió al profesor Ortega Muñoz proponiéndole el título de la conferencia de apertura del Congreso Internacional sobre la filósofa malagueña, “María Zambrano: maestra de esperanza espiritual”, junto con la opción “Desengaño y salvación en María Zambrano”, y transmitiéndole su intención de tratar largamente la cuestión del humanismo renovado y lo sagrado en María Zambrano. Una vez finalizado el congreso, Guy, con la elegancia que le caracterizaba, escribió al profesor Ortega Muñoz para agradecer el trato recibido y el ilustre homenaje a su amiga y pensadora profunda de la España del siglo xx, lo que muestra su cercanía afectiva y filosófica con María Zambrano:

Ma femme et moi, nous tenons essentiellement à ne pas attendre davantage pour vous remercier de l'accueil particulièrement généreux et affectueux que vous nous avez réservé, continuellement, au cours des quatre jours si riches du Congrès International sobre la vida y obra de María Zambrano; cette session merveilleuse, qui nous a permis de rencontrer de nombreux collègues, a été pour nous un véritable régal; un tel hommage à notre illustre amie, authentique enfant de la terre malagueña et penseur profond de l'Espagne du xx<sup>ème</sup> siècle, nous a beaucoup émus et nous a incités à réfléchir toujours davantage sur son œuvre si diverse et si enrichissante<sup>32</sup>.

El 14 de febrero de 1999, un año después de su muerte, su viuda, Reine Guy, escribió a Juan Fernando Ortega una carta en la que agradecía que hubiera expuesto en el diario *Sur* el trabajo que Alain Guy llevó a cabo, y lo que quiso probar durante toda su vida, que no era solo la existencia del pensamiento filosófico español, sino también la importancia que tenía en la cultura de la humanidad la filosofía y el pensamiento de María Zambrano.

<sup>30</sup> Juan Fernando Ortega Muñoz, director durante muchos años de la Fundación María Zambrano, conserva numerosas cartas de Alain Guy, y fue invitado en la Universidad de Toulouse a un ciclo de conferencias sobre los filósofos españoles, por cuya intervención fue nombrado *membre correspondant* de la *Société Toulousaine de Philosophie*. Esto evidencia la relación tan estrecha que tuvo Guy con Málaga y con el orbe social e institucional de María Zambrano.

<sup>31</sup> ORTEGA MUÑOZ, J. F., “Filosofía y poesía en María Zambrano”, en *Filosofía y Poesía*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 1994, p. 33.

<sup>32</sup> Carta inédita de Alain Guy a Juan Fernando Ortega Muñoz, 10 de mayo de 1990.

### 3. La filosofía de María Zambrano según Alain Guy

A pesar de la difícil clasificación de la diversa y profunda obra de María Zambrano, Alain Guy, en la entrada dedicada a ella en el *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, donde la incluye dentro del personalismo español —con otros autores como Enrique Rivera de Ventosa, Antonio Pintor Ramos, Manuel Mindán Manero, Manuel Maceiras Fafián, Pedro Laín Entralgo, Carlos Díaz Hernández, Antonio Aróstegui, José Luis López Aranguren y Antonio Heredia Soriano—, escribió que “venida del raciovitalismo, María Zambrano ha evolucionado a la vez contra el idealismo y contra el materialismo ateo, en pos de una fenomenología espiritualista y vitalista, donde la dimensión *personalista* es preponderante”<sup>33</sup>, pues su obra “realza la persona humana y la dimensión de la historicidad”<sup>34</sup>. Anteriormente, en su *Historia de la Filosofía española*, se refirió a que “su espiritualismo católico ha permanecido siempre fiel al método orteguiano”<sup>35</sup>, sabiendo, por otra parte, “interiorizar admirablemente su experiencia de exilio”<sup>36</sup>. La herencia orteguiana la encuentra Guy en la apertura de la razón a otras formas de conocimiento, así como en la incorporación de los valores de un humanismo cristiano y social a lo largo de toda su obra, muy cerca de la tradición espiritualista francesa que a comienzos del siglo xx amplió los horizontes de la razón científico-técnica. La califica ya de “dama errante” y “amiga de Francia”, siguiendo las huellas de Bergson en el marco de la tradición hispánica, que pretende una reforma de los procedimientos espirituales.

Guy basa su estudio histórico sobre la filosofía de Zambrano, llena de múltiples matices, en una de las cartas que reproducimos aquí, recibida el 6 de noviembre de 1955, en la que explica que, como punto de partida de su filosofía, “la razón reformándose a sí misma, debe aceptar formas de conocimiento que le son ajenas y tradicionalmente hostiles”<sup>37</sup>, lo cual ya desarrolló en su obra de 1956<sup>38</sup>. En la *Historia*, cita los estudios que ha publicado *a priori* y ve en ella un magisterio de esperanza infinita. En el capítulo que publica para la *Enciclopedia Universal de Filosofía* sobre “La philosophie en Espagne”, cita a María Zambrano en la sección de los problemas de ética y de filosofía política y social en comparación con Aranguren: “María Zambrano, católica de izquierda, profesora en Madrid, exiliada durante el franquismo en América, Italia y Francia, defensora de la razón poética y de la persona humana”<sup>39</sup>. Alain Guy muestra en su interpretación “su evolución desde el orteguismo hacia un cristianismo constante y ferviente”<sup>40</sup>, y compara su proceso con los de otros orteguianos como Zaragüeta, Marías, López Aranguren o Zubiri. En

<sup>33</sup> MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, p. 949.

<sup>34</sup> GUY, A., “Presencia de María Zambrano”, o. c., p. 299.

<sup>35</sup> GUY, A., *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 310.

<sup>36</sup> *Ib.*

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 311.

<sup>38</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Época y autores*, o. c., p. 209.

<sup>39</sup> MATTEL, J. F. (coord.) ; GUY, A., “La philosophie en Espagne”, en *Le discours philosophique, Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 458. Traducción propia.

<sup>40</sup> GUY, A., “Presencia de María Zambrano”, o. c., p. 299.

todo caso, la interpretación más reiterada por Guy es que María Zambrano propone una “original renovación del espiritualismo”<sup>41</sup>.

Fue enorme, como ya hemos comentado, la labor de Alain Guy por difundir la obra y el pensamiento de María Zambrano, cuyo eje mismo de la filosofía original fue “la búsqueda del sentido de nuestra vida y del universo”<sup>42</sup>. Ortega Muñoz defendió que lo buscó más allá de la filosofía racionalista imperante que no le daba esas respuestas<sup>43</sup>. Ortega Muñoz y Alain Guy, en su correspondencia filosófica, insisten en impulsar el reconocimiento de Zambrano especialmente por las innovaciones de su pensamiento, y se muestran convencidos de que su aportación filosófica es fundamental para un nuevo tiempo frente al racionalismo imperante en la filosofía. María Zambrano, frente a un racionalismo cerrado, propone un contacto primitivo desde otras formas de acercamiento a la razón.

Desde el año 1955, María Zambrano y Alain Guy comenzaron “una correspondencia epistolar que fue mantenida hasta el final de su vida”<sup>44</sup>. La relación entre ambos pensadores fue intensa y cercana, como muestran las cartas. De hecho, en el archivo de Alain Guy que se encuentra en la Universidad de Salamanca aparece, en un borrador de *curriculum vitae* mecanografiado, un proyecto de libro monográfico sobre María Zambrano que no llegó a culminar —como si sucedió en el caso de Vives, Ortega y Unamuno. En febrero de 1964, dedica de su puño y letra su *Unamuno*<sup>45</sup> a María Zambrano, en homenaje a su encuentro en Roma, donde se conocieron fugazmente. En 1975 le dedica dos nuevos trabajos<sup>46</sup>, y esboza un modo de hacer filosofía a través de la carta-ensayo, fruto de la forma en que María Zambrano explica a Guy el proceso de constitución de su pensamiento. De ahí la importancia de estas cartas inéditas, testimonio filosófico directo de la pensadora. Piensan de manera íntima y con el otro en cartas, comparten ideas que les llevan a reflexionar sobre temas de interés compartido.

Alain Guy puntualiza sobre la inspiración orteguiana de sus obras, especialmente en cuanto al método, y destaca su fuerte personalidad, clasificándola como “una de las mujeres filósofas más brillantes de la España contemporánea”<sup>47</sup>. En su interpretación, recupera muchos datos de los que María Zambrano le comunica en su correspondencia, como, por ejemplo, el elogio de Gabriel Marcel a *Delirio y destino* como una autobiografía espiritual de la península hispana. Anuncia que podrían esperarse “de su madurez tantos agudos análisis psicológicos, dialécticos e históricos como los que dio en su juventud”<sup>48</sup>, como así se demuestra hasta hoy, cuando no dejan de publicarse libros ni de defenderse tesis doctorales o trabajos de fin de máster sobre su obra.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 300.

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 302.

<sup>43</sup> ORTEGA MUÑOZ, J. F., “La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano”, en *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, vol. 3, n.º 1 (1980), pp. 75-111.

<sup>44</sup> GUY, A., “Presencia de María Zambrano”, o. c., p. 298.

<sup>45</sup> GUY, A., *Unamuno et la soif d'éternité*, París, Seghers, 1964.

<sup>46</sup> GUY, A., “Esperanza y divinidad según María Zambrano”, en *Philosophie*, IV, pp. 61-67; “Esperance, raison et temps chez María Zambrano”, *Humanitas*, 16 (1975), pp. 77-94; “María Zambrano, intérprete del alma, de las ruinas y Job”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, 413 (1984), pp. 55-65.

<sup>47</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Época y autores*, o. c., p. 208.

<sup>48</sup> *Ib.*

Precisamente una de estas tesis, defendida en 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid, denomina al método de Zambrano “metafísica experiencial”, muy cerca del planteamiento del primer libro que Alain Guy publicó como homenaje a su maestro Jacques Chevalier, y en el que conectaba la metafísica con la intuición en la tradición espiritualista. El mensaje de María Zambrano tiene como objetivo “ampliar los horizontes de la razón vital”<sup>49</sup> de su maestro; las relaciones entre filosofía y poesía crean “una nueva forma de conocimiento que pueda dar cuenta del alma, esta realidad irreductible intermediaria entre el cosmos y el yo puramente intelectual”<sup>50</sup>.

Guy enuncia todos los temas que atraen a Zambrano, como “el tiempo, la angustia, la nada, la ‘máscara’, la violencia, la razón mediadora, el amor, la envidia, los complejos psicoanalíticos, la resignación, etc.”<sup>51</sup>. Además de, según lo escribe Zambrano en la correspondencia que mantienen, su interés por las “guías” espirituales o por el pensamiento antiguo y cómo en ese momento se estaba orientando al estudio “de lo sagrado y de la piedad”<sup>52</sup> a través de la observación de la evolución del sentimiento religioso en *El hombre y lo divino*, situando su pensamiento “en un cristianismo muy intrínseca, de filiación paulista y agustiniana”<sup>53</sup>.

El hispanista francés atiende también a cómo estudia el patrimonio espiritual europeo y la esperanza en el renacimiento de un nuevo humanismo en *La Agonía de Europa*. Resultaba inmediata, gracias a su relación epistolar, la interpretación de Guy sobre el trabajo en el que María Zambrano estaba sumergida, una síntesis metafísica y ética que llevaría por título *Vida y transcendencia*, que escapaba “a toda clasificación en el abanico de las posiciones filosóficas”<sup>54</sup>, emparentándola con el personalismo de Mounier y toda la tradición hispánica, y que, frente al intelectualismo y el naturalismo, “aspira a prolongar el orteguismo en el sentido de una apertura mayor a la transcendencia y a la introspección integral”<sup>55</sup>.

#### 4. Epistolario entre María Zambrano y Alain Guy en 1955 y 1956

En julio de 2004, la señora Reine Guy-Rascol, viuda de Alain Guy —que fue investido doctor *honoris causa* de la Universidad de Salamanca en 1986—, en una carta dirigida al rector de la Universidad de Salamanca, le hizo saber su voluntad de donar a la institución salmantina el epistolario de su esposo, junto con otros papeles de su archivo. Deseaba así mostrar, agradecida y confiada, el amor que ambos tenían por esta Universidad y contribuir así a convertirla en un centro de referencia del hispanismo filosófico. El rector, tras conocer el deseo de la señora Guy, le comunicó, en octubre de 2004, que la memoria de su marido sería custodiada y que

<sup>49</sup> JIMÉNEZ HERRERA, M. A., *La metafísica experiencial en María Zambrano* (Tesis doctoral), Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Universidad Autónoma, Madrid, 2015.

<sup>50</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Época y autores*, o. c., p. 209.

<sup>51</sup> *Ib.*

<sup>52</sup> *Ib.*

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 210.

<sup>54</sup> *Ib.*, p. 211.

<sup>55</sup> *Ib.*



se trabajaría en su legado, que pasaría a formar parte de la Biblioteca Universitaria, según nos ha relatado Antonio Heredia Soriano<sup>56</sup>.

Alain Guy reunió, a lo largo de su vida, una extensa biblioteca especializada en pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Una buena parte de ella la donó en vida a la Biblioteca Nacional de Francia, donde se elaboró un catálogo-índice informatizado<sup>57</sup>. Sin embargo, a pesar de esa importante donación, la biblioteca de Alain Guy guardaba aún tesoros bibliográficos, una gran cantidad de libros de todas las materias, algunos de gran valor por su rareza, por su contenido y por su carácter biográfico, ya que lo acompañaron en diversos momentos de su formación intelectual y humana. Pero el patrimonio cultural que dejó a su muerte era mucho más que un conjunto de libros, por muy numeroso y valioso que fuera: quedaba íntegro su archivo personal, compuesto por una rica colección documental de miles de cartas de muy diversa índole, unos treinta cuadernos de viaje y múltiples papeles y documentos de todo tipo. Estos documentos resultaban imprescindibles no solo para reconstruir su trayectoria individual de hispanista filósofo, sino también para conocer el origen y desarrollo del *Centre de Philosophie Ibérique et ibéro-américaine de la Université de Toulouse* (Francia), único en su género, ya que a través de sus cartas puede rastrear-se la historia institucional de la enseñanza de la filosofía española en Toulouse y las vicisitudes de su implantación y difusión más allá de nuestras.

María Zambrano es una de las autoras españolas con mayor presencia en la biblioteca de Alain Guy: contaba con veintiséis libros de la pensadora malagueña y, además, su equipo tradujo, en 1985, la obra *Clairières du bois* (en Université Toulouse Le Mirail). Y no solo tenía gran presencia en su biblioteca, sino también en su archivo personal —Guy concede audiencia directa al pensamiento español preguntando a los protagonistas para superar la dificultad cultural y lingüística—: en las cartas de Alain Guy con María Zambrano, ella estaba presente en el lenguaje, su todo humano aparece con entusiasmo y empatía al establecer la comunicación que permitirá al pensador conseguir documentos primarios y datos, lo que hace que sus obras sobre la filosofía española contemporánea sean pioneras y únicas.<sup>58</sup>

En el epistolario inédito que aquí incluimos, se manifiesta el reconocimiento mutuo entre María Zambrano y Alain Guy como filósofa y como historiador, lo que permite comprender las relaciones entre ambos, entre intérprete e interpretada, y se explica la evolución filosófica, literaria e ideológica de Zambrano en la década de los cincuenta. Estas cartas son fuente, por lo tanto, de la primera interpretación y estudio doctrinal de María Zambrano en la obra de Guy; de ahí su valor histórico y filosófico sobre el método y contenido vivo, en su hacerse y en su expresarse por parte de Zambrano.

El método de Alain Guy posibilita que la consulta directa y “en vivo” se incardine en el centro mismo del pensamiento de ambos filósofos. La correspondencia entre Guy y Zambrano no es un documento secundario; no es curiosidad del gran hispanista de Toulouse, ni anécdota privada, ni comunicación epistolar entre dos particulares: se

<sup>56</sup> HEREDIA SORIANO, A., “El legado bibliográfico de Alain Guy”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 9 (2004), pp. 65-72.

<sup>57</sup> *Catalogue de Auteurs du don Alain Guy, Monographies* (contiene más de 3200 monografías), Bibliothèque nationale de France, París, 2003.

<sup>58</sup> SAVIGNANO, A., *María Zambrano: la razón poética*, Granada, Comares, 2005.

trata de un material e instrumento de trabajo para la construcción de una historia de la filosofía española por parte de Alain Guy, y de expresión filosófica de su método por parte de Zambrano. Pero, al mismo tiempo, las cartas permiten estudiar la intrahistoria de la obra de los autores, más allá de las publicaciones sobre historia de la filosofía, libros, asignaturas o universidades.

Es muy importante, como afirma Juan Fernando Ortega, que Alain Guy la reconozca en estas cartas no solo como filósofa, sino también como filósofa española, ya que ella es las dos cosas en grado sumo. Ese reconocimiento es una investidura (principio) y una consagración (plenitud), precisamente por venir de un especialista extranjero, cuyo objeto de conocimiento son los filósofos españoles y cuyo método (casi en términos cartesianos) está pensado para reconocerlos.

#### 4.1. Contenido de la correspondencia entre Alain Guy y María Zambrano

En la correspondencia entre Alain Guy y María Zambrano, efectúa esta última una autoconcepción de su pensamiento y explica su forma de vida, cosa que utiliza Guy en su libro, incluso citando las cartas. Las cartas reflejan algunos datos ya conocidos sobre María Zambrano, como que estuvo en España del lado de la República en la Guerra Civil, algunas de sus peripecias en Chile, Barcelona, París, México, La Habana y Puerto Rico y su amor por París y Francia. No le habla de *Los Sueños y el tiempo*, que es el proceso de investigación que no quiere desvelar pero que menciona en alguna de sus cartas, remitiéndole a la *Revista Diógenes* para saber más. Alain Guy la invita reiteradamente a la Universidad de Toulouse, donde él impulsa diversos estudios sobre Zambrano. María Zambrano valora muy positivamente el libro de Guy que hace un servicio grande a la juventud de Francia y universal y a los que aman España, y habla sobre la atención que le dedica, y le desvela el tema del tiempo sobre el que habló en cartas anteriores.

María Zambrano, en su carta del 15 de octubre de 1955, felicita al hispanista por haber pensado en ella, diez años antes que ningún otro historiador. La interpretación de Guy sobre el pensamiento de Zambrano fue temprana y, sin embargo, necesaria y justa<sup>59</sup>.

Las cartas dirigidas a Zambrano pretendían obtener toda la información necesaria para la difusión de su pensamiento en Francia. Sin embargo, consiguió mucho más: ser uno de los principales estudiosos y conocedores de la obra de María Zambrano en el siglo xx.

En la primera carta que Alain Guy dirige a María Zambrano, fechada el 12 de octubre de 1955, trata de ponerse en contacto con ella después de haber escrito a La Habana y no tener respuesta, gracias a las indicaciones de José Ferrater Mora<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Autores como el hispanista italiano Armando Savignano reconocen el carácter pionero de Alain Guy; también lo hacen Juana Sánchez-Gey y Juan Fernando Ortega Muñoz, que afirma, en una entrevista previa a la elaboración de este artículo, que la primera noticia que tuvo sobre Zambrano fue a través del filósofo hispanista francés, que prestó importancia al mensaje recogido en las cartas —y muestra de hecho gran interés en no deformarlo.

<sup>60</sup> José Ferrater Mora dedica una entrada de su *Diccionario de Filosofía* a María Zambrano, en la que no hace referencia a los estudios de Guy en sus compendios y antologías, siendo los primeros que cita los de Aranguren y Abellán en 1966. FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, o. c., pp. 3799-3800.

Guy presenta sus credenciales como especialista en filósofos españoles modernos y contemporáneos y explica cuáles son sus pretensiones con el libro que prepara, en el que seleccionará pensadores escogidos de toda la historia de la filosofía española. Desarrolla la metodología que está llevando a cabo y justifica el gran interés que tiene por su pensamiento, solicitándole algunas páginas o párrafos sobre sus trabajos e investigaciones, seguramente por la inseguridad aún de Guy con el español filosófico, “a fin de no deformar su mensaje”. Así, le pide su participación para seleccionar sus textos y se interesa por adquirir sus libros, difíciles de localizar. Pregunta por su fecha biográfica —citando a otra mujer por la que Guy tuvo siempre interés, María Josefa González Haba—, especialmente fecha y lugar de nacimiento, porque a sus estudiantes y lectores les interesa. En esa misma carta, vuelve a referenciar (parece que, en parte, por la inseguridad de que Zambrano no le preste atención) a sus maestros y amigos, como Sarrailh, y menciona a otros orteguianos como Marías, o a mujeres filósofas como Amalia Tineo o María Aurelia Capmany, haciendo hincapié en el carácter progresista de todos ellos. Reitera la invitación a saludarle si pasa por Toulouse para conocerla y ponerla en contacto con los colegas. Como hace en la mayoría de sus textos y escritos, Alain Guy completa su carta con una firma que incluye sus principales méritos. En aquel tiempo era profesor de enseñanza secundaria y profesor asociado en la Universidad de Toulouse, y trae a colación a Gaos y Xirau. En este sentido, es recurrente el esfuerzo de seducción sobre su interlocutor de Guy, que pone sobre la mesa sus relaciones intelectuales con filósofos españoles y su cooperación.

En la respuesta que escribe María Zambrano a esta carta el 12 de octubre de 1955, desde su domicilio de la plaza del Popolo en Roma, la pensadora lo felicita por “dar a conocer en Francia la filosofía española contemporánea”, y agradece que haya pensado en ella. Después de comentar los ejemplares de sus obras que puede conseguirle, le facilita algunos datos interesantes sobre su obra y le adelanta que le indicará lo que le parece más suyo, y más logrado, para que Guy pueda decidir a la hora de seleccionar algún texto. La carta anuncia el inicio de una amistad cuando sugiere que cuente con ella como “amiga y colega”, aceptando avisar al hispanista si pasa por Toulouse e invitándolo a saludarla si pasa por Roma, y le anuncia una respuesta con detalles para que esté tranquilo.

La siguiente carta de María Zambrano que conservamos, con fecha de 4 de noviembre de 1955, creemos que es un verdadero testimonio filosófico sobre la propia filósofa, que se produce después de la muerte de su maestro José Ortega y Gasset (el 19 de octubre de 1955). Este hecho hizo que tuviera que escribir diversos estudios sobre Ortega, lo que supuso el retraso de su respuesta a Alain Guy, al que advierte de la mayor dificultad en interpretar su propio pensamiento que el de Ortega, mucho más en ese momento en que se encuentra en lo que ella denomina “vida conventual”, por lo retirada y solitaria, para escribir —y probablemente debido también a las dificultades económicas por las que estaba pasando—, lo que parece dificultar su tarea de llevar a cabo un autoconocimiento de su pensamiento filosófico.

En ese momento, Zambrano tiene cincuenta y un años y se siente “en el dintel de la madurez”, una bella expresión que marca su proyecto filosófico, sobre el que aún quedaría mucho que desarrollar más allá de la razón poética. Precisamente uno de los

vacíos de esta correspondencia es que ella se resiste a dar avances de sus nuevas líneas de trabajo —una gran empresa que ignora si culminará. Aunque sí habla de nuevos temas a los que está dando forma en ese momento, que tendrían que ver con los sueños y el tiempo. Marca como punto de partida el pensamiento de Ortega y reconoce como decisiva la huella del pensamiento de Zubiri, a quien justifica por la relación entre aristotélicos y pitagóricos y la disputa entre filosofía y poesía.

En cuanto a su obra, el origen de su filosofía lo sitúa en *Hacia un saber sobre el alma*; así como reconoce la cuestión de las relaciones entre filosofía y poesía, cuyo desarrollo trabajó cuando inició el exilio, y siempre, como declara, estará presente en toda su obra. Zambrano busca ampliar los límites de la razón vital con un nuevo “método”, con interés en la filosofía y su mediación con otras líneas a modo de confesión. También hace mención al concepto de *guía* y, al mismo tiempo, a la relación entre filosofía y religión, y a la cuestión de si es pertinente la inserción de la filosofía en el cristianismo o si deberían eliminar los supuestos religiosos del pensamiento. En otro de los párrafos define su concepción de la filosofía: “el pensar filosófico es una acción para despejar el horizonte en el cual la realidad se hace visible”.

Comenta que le parece muy atrayente la temática de “La Acción de la Filosofía”, de la que le comenta que tiene un manuscrito inédito donde Zambrano reflexiona sobre el camino que ha de seguir la filosofía, con la intención de hacer una “autobiografía del hombre”.

Menciona también en esta carta los temas relacionados con España y la cuestión de la mujer, así como los asuntos estéticos y de creación artística vinculados a la cuestión española. Incide en un capítulo de *Hacia un saber sobre el alma*, porque “aparece la esperanza como fondo último de la vida humana”, lo cual sería objeto de algunos trabajos de Guy. Zambrano ha perseguido siempre un conocimiento de la vida humana, pero el filósofo hispanista lo ve sobre todo como una ética personal y social. En ese punto es cuando Zambrano hace referencia al periodo de investigación del que dice no hablar por miedo a desvelar algo importante.

A continuación, comunica sus ideas políticas republicanas y narra su peripecia vital en París, México, La Habana, Puerto Rico y París, hasta llegar a Roma, donde se encuentra mientras mantiene correspondencia con el profesor de Toulouse. Enfatiza el amor que siente por París y Francia, pero matiza el valor privilegiado que tiene Roma “por sus tiempos históricos, por sus ruinas y su persistente vida”.

Le habla también en esta epístola de su obra *Delirio y destino* —que, según ella, no no publicaría nunca, pero que vería la luz en 1989<sup>61</sup>.

Esta carta se completa con un breve *curriculum vitae*, una autoconfesión filosófica de gran valor, por la confianza y la cercanía, aunque ella supiera que sería publicada en Francia, en la que da un repaso a los elementos que constituyen su pensamiento, lo cual resulta un testimonio excelente para conocer sus motivaciones intelectuales<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, Barcelona, Mondadori, 1989.

<sup>62</sup> Véanse otras aproximaciones vitales en ZAMBRANO, M., *Obras Completas, Tomo VI, Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990). Delirio y destino (1952)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014: “María Zambrano: itinerario” (1962), pp. 440-443; “Chère Madame” (1970), pp. 480-484; y “Algunas estaciones del itinerario de la razón poética” (1980), pp. 591-593.

El 9 de noviembre de 1955, Alain Guy se dirige nuevamente a María Zambrano con una carta en la que le agradece toda la información proporcionada que, como después veremos, utilizará ampliamente en su obra. La carta, por lo tanto, se convierte aquí en un elemento de investigación esencial para la elaboración de su historia de los filósofos españoles del siglo xx. Una fotografía en uno de sus libros, le comenta Guy —que ya había hecho auténticos retratos filosóficos con solo una fotografía como la de Juan Domínguez Berrueta en el prefacio crítico que hizo a *La Chanson de L'ombre*<sup>63</sup>—, le sirve como excusa para conocerla más directamente. Además, el filósofo francés le pide disculpas por pedirle su tiempo en un momento de tanto trabajo para ella, motivado por la muerte de su maestro; también le comenta que le agrada la coincidencia de su amor por París y todo lo que le dice. Le indica también Guy que le gustaría conseguir los materiales que le menciona en su anterior carta y, al mismo tiempo, pagarle por los números que le envía. Por último, le habla de Daniel Sabater, un pintor valenciano del que la familia de Guy tenía una buena colección de obras, y le explica sus ideas políticas progresistas, para ponerse en sintonía con ella.

El 14 de diciembre, Alain Guy vuelve a escribir una carta a María Zambrano, en la que le agradece el envío de varios manuscritos y le pide poder trabajar más a fondo estos trabajos. Guy se declara admirador de su forma de analizar y sugerir, le habla de que el libro está casi acabado y la invita a Toulouse.

María Zambrano, dos semanas más tarde, en una carta que data del 28 de diciembre de 1955, se disculpa por el retraso en contestarle, ya que no se encontraba bien de salud. Además de hablarle sobre su traductor —del que da una información errónea que corrige en la siguiente carta—, le pide que le comunique cuáles serán los textos elegidos para la antología, para que no exista conflicto con Casa Plon, que va a publicar en Francia *El hombre y lo divino* y *Meditation sur l'Europe*.

El 29 de diciembre de 1955, Zambrano vuelve a escribir una breve carta a Alain Guy, en la que le aclara el error sobre el traductor y le ofrece la traducción de *La agonia de Europa*.

Casi ocho meses después, en los que parece no haber tenido noticias de Alain Guy, María Zambrano escribe, el 30 de agosto de 1956, una carta en la que comenta a Alain Guy que no ha vuelto a tener noticias suyas sobre sus proyectos sobre pensamiento español actual, y donde le solicita con cierta urgencia la devolución de su trabajo inédito “La acción de la filosofía”, que le envió al filósofo francés —suponemos que pueda haber otras cartas que no hemos encontrado o simplemente un envío del trabajo— y que, aunque escrito en 1953 para un libro homenaje a Ortega en su jubileo no publicado, debe recuperar para enviarlo con urgencia para su publicación en una revista (se trata seguramente del artículo publicado en el *Homenaje a José Ortega y Gasset* en la *Revista General de la Universidad de Puerto Rico*<sup>64</sup>).

<sup>63</sup> DOMÍNGUEZ BERRUETA, J., *La Chanson de l'ombre : un conte et une philosophie*, París, Vrin, 1944, pp. in-8. Con notas y prefacio crítico de Alain Guy (“Essai d'explicitation d'une haute pensée castillane au xx<sup>ème</sup> siècle”).

<sup>64</sup> ZAMBRANO, M., “Apuntes sobre la acción de la filosofía”, *Homenaje a José Ortega y Gasset en La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, 15-16 (julio-diciembre de 1956), pp. 553-576.

En la siguiente carta, de la que tenemos testimonio gracias a la que escribe María Zambrano como respuesta, Guy debe de enviar a Zambrano la obra *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, con un prefacio de Georges Bastide, en dos tomos: *Epoques et auteurs* y *Textes choisis*, que es un hito como primera obra que integra la filosofía española clásica y contemporánea.

En la carta antes mencionada de respuesta de Zambrano a Guy, motivada por el envío de su obra y fechada el 22 de diciembre de 1956, la pensadora le dedica unas palabras efusivas de agradecimiento por el trabajo y, a continuación, se centra en su capítulo, del que dice que Guy la elogia demasiado por el mero hecho de ser mujer, hecho que imagina que el filósofo francés no pierde de vista. Hace mención también en esta carta a un artículo —que no hemos podido localizar— de una colega norteamericana dedicado a ella, y habla de que creía que la consideración de la mujer estaba ya superada, aunque indica que le parece interesante considerar algunos temas, como el tiempo, desde el pensamiento de la mujer. Sin embargo, Alain Guy trabajó posteriormente con el equipo de investigación de Toulouse sobre ese tema. En el año 2017, la Asociación de Hispanismo Filosófico organizó en la Universidad Salamanca las jornadas “Mujer y Filosofía en el Mundo Iberoamericano”, por lo que no parece claro que este asunto, como afirmaba Zambrano, estuviera superado.

A continuación, descubre el libro que no podía mencionarle anteriormente: *El tiempo en la vida humana*, y hace mención también al libro *Los sueños y el tiempo*. Le comunica desde Roma que en ese año todo se ha enriquecido y dado muchas vueltas para llegar a simplificarse más, y le explica brevemente cómo evoluciona su pensamiento en relación con el tiempo en la vida humana y cómo su condición de mujer podría tener una huella. Por último, le dedica una felicitación de año nuevo y una despedida muy afectiva y amistosa.

#### **4.2. Conclusión: valor del epistolario inédito entre Alain Guy y María Zambrano**

Este epistolario inédito permite entender la recepción temprana de María Zambrano para el hispanismo filosófico francés gracias a Alain Guy, que fue el mayor experto en la obra de María Zambrano en el siglo xx. Alain Guy y su equipo de Toulouse nunca dejarían de trabajar sobre su obra y pensamiento. Por tratarse de una filósofa que fue reconocida muy tarde, a mediados de siglo xx, su propio testimonio epistolar sobre su proyecto literario y filosófico<sup>65</sup> es fundamental a la hora de estudiar su figura.

En ese sentido, esperamos que también salgan a la luz y sean editadas las cartas que otros pensadores españoles dirigieron a Alain Guy, pues suponen un testimonio directo para comprender mejor el pensamiento español en el siglo xx, y son fuentes muy significativas que muestran la cercanía y el amor por la filosofía española del principal hispanista filósofo francés.

---

<sup>65</sup> Agradecemos a la Fundación María Zambrano el envío de todas las cartas que conserva de Alain Guy y la confianza mostrada por Antonio Heredia Soriano con su participación en el legado de Alain Guy en la Universidad de Salamanca, que hacen posible la publicación de este estudio acompañado de las nueve cartas inéditas entre ambos filósofos.



## 5. Nueve cartas inéditas entre Alain Guy y María Zambrano

Ofrecemos a continuación las transcripciones<sup>66</sup> de nueve cartas inéditas entre María Zambrano y el hispanista francés Alain Guy, que se encuentran depositadas en el fondo de Alain Guy del repositorio Gredos en la Universidad de Salamanca.

### I. De Alain Guy a María Zambrano

*Toulouse, calle Demouilles  
12 octubre 1955*

*Señorita, una carta muy reciente del señor José Ferrater Mora me comunica su dirección en Roma (que, probablemente, invalida la que por otra parte acaba de darme el señor François Chevalier, director del Instituto Francés de América Latina (que vive en México), que es: Hotel de Inglaterra, calle Boca de León, 14). También me permite escribirle allí, en vista que mi carta del último mes, enviada a La Habana, no os haya llegado (por avión y, por tanto, certificada).*

*Profesor de filosofía española en la Facultad de Letras de Toulouse (y autor desde hace doce años, de tesis sobre Fray Luis de León y la escuela filosófica de Salamanca) (París, 1943), me consagro desde hace algunos años a los filósofos españoles modernos y contemporáneos. Estoy acabando un volumen de presentación de los pensadores españoles escogidos (con textos originales, no traducidos). Por otra parte, tengo en preparación, un ensayo sobre la misma cuestión para un poco más tarde.*

*Como he precedido cada pieza de una corta biografía (y bibliografía) y también de un resumen de las posiciones filosóficas del autor, de sus proyectos y del sentido de su pasada obra, yo estaría agradecido, señorita, de tener la gran amabilidad de especificarme en algunas páginas o apartados (párrafos), por ejemplo, el talento y el alcance de sus investigaciones, a fin de que no deforme su mensaje. Yo tengo de usted Hacia un saber sobre el alma y La agonía de Europa; en México, el señor François Chevalier, acaba de encontrarme su Pensamiento de Sêneca, que debo recibir hacia principios de noviembre. Pero, en ninguna parte puedo comprar Filosofía y poesía y Pensamiento y poesía en la vida española. ¿Cómo lo puedo hacer? En fin, me gustaría saber, señorita, qué textos deseariais que cite de usted en mis “trozos escogidos” en la medida del sitio que me permitirá el editor.*

*Olvidaba preguntarle (como lo he hecho a otra señora filósofa, Melle MJ. González Haba, de Madrid) su fecha biográfica, sobre todo, fecha y lugar de nacimiento, formación estudiante, maestros oídos, actividades diversas). Perdone mi indiscreción. Pero, a mis estudiantes y mis lectores en general, les gusta tener bien una idea “existencial” de los escritores que ellos leen y meditan... ¡Gracias de antemano, señora, por todas estas informaciones!*

*Soy antiguo alumno del rector de la Universidad de París, el señor Juan Sarrailh, y soy conocido de Julián Marías, Ferrater Mora, Gregorio Marañón, Javier Zubiri, Amália Tineo, M. A. Capmany, Vicens Vives, Leandre Cervera, y otros intelectuales progresistas. Puedo preguntarle, si alguna vez pasa por Toulouse, me hará una señal: estaría honrado y encantado de conocerla y ponerla en relación con nuestra “Société Toulousaine de Philosophie”, especialmente con el decano de la Facultad de Letras, el filósofo Georges Bastide (del que he analizado en numerosas ocasiones la doctrina).*

<sup>66</sup> Las transcripciones de las cartas se han realizado modernizando la ortografía de acuerdo con la norma actual, agregando las tildes faltantes y la puntuación necesaria para la correcta interpretación de los textos.

*Esperando decirle, le ruego, señorita, que tenga a bien aceptar el respetuoso homenaje y dedicar mis sentimientos más distinguidos,*

ALAIN GUY

*Alain Guy, doctor en Letras (filosofía), profesor de filosofía española en la Facultad de Letras, profesor de filosofía en el Liceo clásico y moderno de Berthelot, Toulouse, calle Demouilles, 1. Postdata: como el editor espera mi manuscrito, me placería una respuesta bastante rápida. Quisiera de nuevo, señorita, me perdonara esta petición, que he dirigido igualmente a D. José Gaos y a la viuda de Xirau, que acaba de enviarme seis obras de su marido, desde México. Dígame, en cambio, señorita, qué servicios puedo ofrecerle en Francia, ¡A su disposición!*

## II. De María Zambrano a Alain Guy

*Roma. Piazza del Popolo 3.  
15 de octubre de 1955*

*Señor Alain Guy.*

*Distinguido Señor:*

*Acabo de recibir su amable carta y quiero contestarle a Ud. inmediatamente para que tenga la seguridad de que su carta —¡al fin!— ha llegado a mis manos.*

*Quiero felicitarle, ante todo, por su propósito de dar a conocer en Francia la Filosofía española contemporánea y agradecerle el que haya pensado en mí. Con mucho gusto le enviaré a Ud. a la mayor brevedad lo que me pide, es decir: “curriculum vitae” y nota acerca de mi pensamiento. También tendré mucho gusto en enviarle a Ud. un ejemplar de mi último libro El Hombre y lo Divino que acaba de salir en México. Desgraciadamente no tengo ejemplar disponible de Pensamiento y Poesía en la vida española y de Filosofía y Poesía; veré a ver, si encuentro alguna solución. Creo tener algún ejemplar de un largo ensayo La confesión: género literario y método, que me interesa mucho, aunque por circunstancias desdichadas que acompañaron a su redacción y aun a su publicación, deja mucho que desear de forma.*

*De La Agonía de Europa creo lo mejor “La Violencia Europea” y por otros motivos “La Destrucción de las Formas”. El prólogo de Séneca... no sé, quizás interese más a los españoles, pero no lo sé en verdad. Ya le indicaré lo que siento más mío, de una parte; de otra, lo que objetivamente me parece más logrado, y Ud., en fin, decidirá.*

*Muy agradable me sería el conocerle a Ud. personalmente, tanto si yo algún día paso por Toulouse, como si Ud. viene a Roma. Y mucho gusto tendría en poder conocer el ambiente universitario y el estar en relación con la Société Toulousaine de Philosophie.*

*Pero, mientras tanto, cuente conmigo como amiga y colega.*

*Hasta muy pronto —dos días, tres... Le envía un saludo lleno de estimación y amistad.*

MARÍA ZAMBRANO

*P.D.: Mucho interés despierta en mí su tesis sobre Fray Luis y sus análisis de la obra de Mr. Bastide*

### III. De María Zambrano a Alain Guy

Roma 4 de noviembre de 1955  
Piazza del Popolo 3

Mr. Alain Guy.

Distinguido amigo:

*La muerte de mi maestro Ortega, como Ud. suponía me ha causado una profunda impresión. No he sido capaz de nada. Y además, me veo asaltada de múltiples peticiones de diversas revistas para que escriba artículos, ensayos, estudios sobre su personalidad y su pensamiento. No estoy para ello, pero es deber mío hacerlo sobreponiéndome a mi situación.*

*No ha sido otro el motivo de que no le haya enviado, como le prometí hacerlo, el “curriculum vitae”, que ahora le mando reducido al esqueleto, pero creo le bastará.*

*Pero he de decirle que en cualquier momento me sería un tanto difícil —Dios sabe que mucho más que exponer el pensamiento de mi maestro— dar una idea del mío propio, como Ud. gentilmente me ha demandado. Pero en este momento de mi vida mucho más porque, justamente, estoy aquí retirada en Roma haciendo vida casi conventual, por lo retirada y solitaria, para escribir. Me siento en el dintel de la madurez, en ese momento en que no se puede ya diferir más la expresión del propio pensamiento, de darle adecuada forma. Es un momento de especulación también, de entrada en un nuevo territorio; todos los problemas se van centrando alrededor de un núcleo... y no puedo adelantar nada porque es tan grande empresa que temo honestamente, de no poder darle cumplimiento.*

*Soy discípula de Ortega y Gasset, su pensamiento es el punto de partida y la atmósfera en el cual el mío ha respirado y crecido si crecimiento hay. Mas la huella del pensamiento de Zubiri, a quien escuché por muchos años, es muy decisiva para mí. La condenación aristotélica de los pitagóricos, La disputa entre filosofía y poesía acerca de los dioses, por ejemplo, vienen como problemática de su enseñanza.*

*El punto de partida de todo cuanto hasta ahora he hecho está en “Hacia un saber sobre el alma” publicado en la Revista de Occidente en 1934.*

*En Filosofía y Poesía y en un ensayo sobre San Juan de la Cruz, que estaba escribiendo cuando hube de salir de España —enero de 1939— y que acabé meses después en México, está el planteamiento de las relaciones entre filosofía y poesía, aludido casi siempre en otras páginas. Apuntes sobre el tiempo en la Poesía y algunos ensayos de El Hombre y lo divino. He apuntado siempre a que la filosofía actual, especialmente la “razón vital” debe de ensanchar sus límites, y aun hacer de la poesía un “método” en sentido amplio.*

*La razón al reformarse a sí misma —según la razón vital comporta— ha de aceptar formas de conocimiento extrañas y hasta hostiles a ella tradicionalmente.*

*De ahí, que me hayan interesado las formas intermedias entre filosofía y... otra cosa, como la confesión o que se revela una acción de la persona frente a la verdad y al tiempo; acción y conocimiento, al par; el hombre se enfrenta con su situación específicamente humana: ser efímero, padecer la injusticia y haber de justificarse. Tal estudio comporta el análisis de algunos textos filosóficos como especies de confesión, tal parte del Discurso del método y las Meditaciones de Descartes. Y la interpretación de gran parte de la literatura a partir de Rousseau como “confesión”: Proust, el surrealismo, Dostoievski, Joyce. (La Confesión: género literario y método).*

“La guía” es otro género literario entre la filosofía y la sabiduría; un saber nacido de una “situación” concreta —para Ortega la vida compuesta de situaciones y no de hechos. A ello he dedicado un largo ensayo incluido en *Hacia un saber sobre el alma*.

Otra de mis “tesis” esenciales es la revisión o el examen de las relaciones entre filosofía y religión en *La escuela de Alejandría* y *todo El hombre y lo divino*; no recuerdo si algo más, pues lo he desarrollado principalmente en cursos acerca de Filosofía y cristianismo, libro en preparación del cual *El H. y lo D.* es el esbozo. Se trata de ahondar no solo en la inserción de la filosofía en el cristianismo, sino antes y aun con independencia —pues se trata de algo extensivo a toda filosofía— de exterminar los supuestos religiosos del pensamiento, el fondo sagrado —no revelado de donde a veces la filosofía parte. Así en Grecia la filosofía cumplió la transformación de lo sagrado —ápeiron— en lo divino, Platón, Aristóteles, Plotino.

El pensar filosófico es, pues, una acción para despejar el horizonte en el cual la realidad se hace visible y al par al sujeto de esa acción —el hombre— que se revela a sí mismo —anteriormente a cualquier “idea” del hombre. Sobre esto tengo un estudio inédito— porque lo envié a Julián Marías para un libro de homenaje a Ortega que no se llegó a publicar— titulado *La Acción de la Filosofía*. Si le interesa se lo puedo enviar.

De ahí, partió el descubrimiento de la piedad como forma de saber que es un tratar con lo “otro”- la segunda parte de *El H. y el D.*

Y todo ello va encaminado hacia una especie de “autobiografía del hombre”, del cual es un trozo o fragmento *La Agonía de Europa* y aun el prólogo de *El pensamiento vivo de Séneca*. El germen se encuentra en el Pensamiento y poesía en la vida española y en muchos ensayos acerca de temas españoles que he publicado en revistas y que no han sido recogidos en libro, como uno sobre Ortega, dos sobre Unamuno, La reforma del entendimiento español, Séneca o la resignación. *Misericordia —Galdós—*. En *Hora de España de la cual quizá exista alguna colección en alguna Biblioteca de Toulouse*, pues se publicó durante la guerra de España.

Me ha sido necesario también atender a la singular situación de la mujer. Así escribí “*He-loisa o la existencia de la Mujer*” en *Sur y parte de Delirio y Muerte de Antígona*. —Orígenes. *La Habana*—.

La cuestión española está también abordada junto con la de la creación artística algunas más en un ensayo sobre los dibujos de Picasso publicado en *Cahiers d’Art, París*. 1951.

Sobre Cervantes he publicado en *La Licorne, París* 1948, un ensayo, otro en *Sur* en la misma fecha y *Asomante y otro* en *Ínsula, Madrid* agosto 1955.

Pero no quiero seguir con la lista de mis publicaciones, pues no es esa creo, la cuestión.

En *Hacia un saber sobre el alma* encontrara Ud. “*La Vida en Crisis*”, que considero importante porque aparece la esperanza como fondo último de la vida humana, bajo “las confianzas que sostiene las creencias” —Ortega—.

Por todo ello habrá Ud. comprendido que he estado siempre persiguiendo un conocimiento de la vida humana y... una ética. El título provisional es *Vida y Transcendencia*.

Mas ahora estoy en un periodo de investigación del que no le puedo hablar. Si Ud. lee la revista *Diógenes* quizá dentro de algún tiempo vea algo.

No sé si tendría que decirle algo más.

Ah, Ud. me dice que sus alumnos desean saber de la “existencia” de nosotros... Bueno; estuve en España del lado de la Republica en la guerra. Es decir, fui a Chile con mi marido que era entonces secretario de la Embajada de España, y volví; permanecí en Barcelona y salí de ella en enero de 1939; pasé un mes en París y de allí fui a México invitada por la Casa de España, institución mexicana hoy con el nombre de Colegio de México. Después he vivido en *La Habana* la mayor parte del tiempo, he pasado más de un año en *Puerto*

*Rico; he vivido después en París dos veces y allí tengo enterrada a mi madre. Amo París y a Francia. Vivo ahora en Roma muy solitariamente. Es lugar privilegiado para lo que me interesa por sus múltiples tiempos históricos, por sus ruinas, por su persistente vida*  
*En el último número de Botteghe Oscure, revista plurilingüe, ha salido un capítulo de una especie de confesión o autobiografía espiritual de España como la calificó Gabriel Marcel, que presenté al Concurso del Prix Littéraire Européenne que se dio en Ginebra hace dos años. El jurado recomendó su publicación, pero solo algunos capítulos llevo publicados. El libro tal como lo presenté no lo publicaré nunca. Se llama Delirio y destino. Otro capítulo esta publicado en Cuadernos de París. N.º 13 julio-agosto 1955. El de B. O. se llama: "La Multiplicidad de los Tiempos". Si le interesan dígamelo.*  
*Bueno, creo que ahora ya nada más... por hoy. Lo he hecho así en forma de carta porque me salía mejor; de otro modo, no hubiera podido.*  
*Con mi estimación intelectual y amistad le envió un saludo.*  
*Si necesita alguna aclaración, dígamelo.*  
*Amistosamente*

MARÍA ZAMBRANO

[Adjunta en un folio posterior listado de *curriculum vitae*]

MARÍA ZAMBRANO.

*Nacida en Vélez-Málaga (Málaga) en 25 abril 1907.*  
*Estudios de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Profesor ayudante de dicha Facultad.*  
*Fuera de España desde 1939. Ha sido profesor de Filosofía en Universidades de México, La Habana y Puerto Rico y en el Instituto de Investigaciones y Altos Estudios de La Habana.*  
*Actualmente reside en Roma.*  
*Publicaciones: Libros:*  
*Pensamiento y Poesía en la Vida Española. México. Fondo de Cultura Económica. 1939.*  
*Filosofía y Poesía. México. 1939. Publicaciones de la Universidad de Morelia. La Confesión, Género Literario y Método. Revista Luminar. México 1943. El pensamiento vivo de Séneca. Buenos Aires. Losada 1944. La Agonía de Europa. Sudamericana. Buenos Aires. 1945. Hacia un saber sobre el alma. Losada 1950. El Hombre y lo Divino. México. Fondo de Cultura Económica 1955.*  
*Colaboraciones en revistas: Revista de Occidente, Cruz y Raya, Madrid antes de 1936. La hora en España. Valencia-Barcelona 1937-38.*  
*Sur, Buenos Aires. Cuadernos de la Universidad de La Habana. Revista de las Indias (Bogotá). Asomante Puerto Rico, Orígenes La Habana, El Hijo Prodigio México. Luminar México. Cuadernos Hispanoamericanos México... La Licorne. París. Cahiers d'Art. París. Botteghe Oscure. Roma.*

[Nota manuscrita adjunta]

*Los 2 capítulos finales de Filosofía y poesía, Morelia 1939.*  
*(Inédito en francés).*

#### IV. De Alain Guy a María Zambrano

Toulouse, calle Demouilles, 9 de noviembre de 1955

Señora profesora,

*Quiero agradecerle, sin demora, la buena gracia con la que usted ha querido proporcionarme las informaciones biográficas, bibliográficas y de fondo que os había pedido.*

*Las precisiones que usted me da son extremadamente interesantes y me permiten comprender mejor su posición filosófica y el sentido de su obra ya impresa. Precisamente, acabo de recibir, de México, su Pensamiento vivo de Séneca, que lleva la fotografía de usted, lo que me sirve de sustituto para conocerla directamente... Este importante prólogo, es, por otra parte, muy iluminador para la comprensión de nuestro pensamiento.*

*Usted me ve confundido de haberle hecho perder todo este tiempo, ¡un momento donde la muerte de José Ortega y Gasset os ocasiona un enorme correo y los artículos adicionales! Todo lo que usted me dice me es muy precioso, y sobre todo su amor por París (esta ciudad que he habitado durante diecinueve años...).*

*Voy a buscar Les Cahiers d'Art, Licorne, Sur, Orígenes, Hora de España, Botteghe, Oscure, Cuadernos (París), para recoger sus artículos. Me haría un favor muy grande, por otra parte, señora, si pudiera comunicarme su inédita La Acción de la filosofía (que os devolveré dentro de 15 días), así como La multiplicidad de los tiempos (Botteghe Oscure) y Delirio y destino. Pero quisiera comprar estos números, al menos, se los reembolsaré por "compensación internacional" a un banco de Roma del que usted me daría el nombre. También escribiré en Cuadernea, si encuentro la dirección exacta en París.*

*Buenas nuevas de Ferrater Mora, que acaba de enviarme la Lógica matemática (con Hugues Leblanc) y sus Cuatro visiones de la historia universal.*

*Ocasionalmente, leía con placer estos artículos ya escritos sobre usted, señora, ¡yo sufro su modestia! Por favor, solo tiene el deber de señalarlo. Rindiéndole mi profunda gratitud y mi diferente estima intelectual, os ruego, señora, que crea en mis sentimientos respetuosamente amistosos y devotos.*

ALAIN GUY

*¿Sois del país, pues, del Santuario de la Virgen de los Remedios?*

*He pasado bastante cerca de allí, por Antequera, en Pascuas de 1954, en coche particular. No conozco todavía Málaga, ni Vélez-Málaga.*

*Quizás conozca usted a nuestro amigo Daniel Sabater, "el pintor de las brujas", que vivió en París (en Montparnasse; en La Rotonde en concreto), pintaba mucho? Murió en 1951. Poseemos aquí una veintena de sus cuadros (era un republicano sincero, admirador de Companys, amigo del proletariado. Yo pertenecía entonces al equipo "Sept" y "Temps Présent" (dominicanos "progresistas" ... y laicos del mismo calibre).*



### V. De Alain Guy a María Zambrano

Toulouse, 14 de diciembre de 1955

Querida Señora,

*Os estoy extremadamente reconocido de haber querido comunicarme vuestros preciosos manuscritos, uno sobre La acción de la filosofía, el otro sobre Filosofía y poesía (todos traducidos, en dos de sus capítulos, por Paul Verdevoye, que no tengo el gusto de conocer...). ¡Gracias vivamente de este bien tan gentil que colma todos mis deseos! Le pido solamente, señora, si querrá dejar en mi poder estos folletos tan hermosos, a fin de que pueda estudiarlos más a fondo.*

*Yo soy su admirador, en particular, de su evocación del flanco, de sus acercamientos con Machado, Rimbaud y Valery... ¡Qué forma de analizar y de sugestionar en todo esto!*

*Mi libro, con antología, está casi terminado: estoy revisando un poco, antes de llevarlo al editor. Le tendré al corriente. ¿Puede usted venir a Toulouse este invierno?*

ALAIN GUY

### VI. De María Zambrano a Alain Guy (en respuesta a la carta V)

Roma 28 de diciembre 1955

Piazza del Popolo 3.

Mr Alain Guy

*Mi distinguido amigo.*

*Le ruego, ante todo, me perdone la tardanza en contestar a su muy amable carta. No he estado bien de salud.*

*Mucho celebro que le haya interesado los cap. que le envié de Filosofía y poesía y la traducción de mi excelente amigo Paul Verdevoye; creo que se encuentra en Buenos Aires como attache culturelle en la Embajada de Francia. En aquella época era profesor en un Lyceo de París en el quartier de Montmatre; vivía a cote del Moulin de la Galette. Es encantador, inteligente, honesto en su difícil métier de traductor.*

*Necesitaría saber lo antes posible cuáles son los textos míos que Ud. ha elegido para su antología. La Casa Plon tiene en estudios dos de mis libros La Agonía de Europa que al salir se llamará Meditation sur l'Europe y El hombre y lo divino. No hay nada decidido aún. Pero me convendría saber lo antes posible qué textos van a ir de los míos.*

*Por cierto, que Ms. Miomandre hizo hace tiempo la traducción de La Agonía y la encuentran detestable<sup>(1)</sup> y necesitada absolutamente de una corrección a fondo, si se publica. Si Ud. necesita esta traducción para su antología, yo puedo hacer que se la envíe desde París una persona que tiene otra copia. Pero dado que me dicen es tan mala, no se lo aconsejo. Le deseo toda suerte de felicidades por el año nuevo; con mis mejores votos, con mis saludos más cordiales.*

MARÍA ZAMBRANO

<sup>(1)</sup> El lector que la está leyendo.

## VII. De María Zambrano a Alain Guy

Roma 29 de diciembre de 1955

Mr. Alain Guy:

Mi distinguido amigo:

*Ayer le dije a Ud. en mi carta algo completamente equivocado.*

*Acababa de recibir una carta en que me hablaban de varias posibles publicaciones mías en París y me confundí. Al leer de nuevo la carta he comprendido que la mala traducción no es la de Mr. Miomandre a La Agonía de Europa, sino la de un artículo sobre Ortega y Gasset que me han traducido aquí. Quiero pues restituir sin tardanza ante Ud. el buen nombre de traductor de Mr. Miomandre. Queda claro pues que no es él el mal traductor de ningún texto mío.*

*Si Ud. quiere la traducción de La Agonía de Europa dígamelo para que yo se la proporcione, no sin estar antes segura de que, si la Casa Plon se decide a publicarlo, da su permiso. Le repito mis mejores votos para el año entrante.*

*Le saludo amistosamente.*

MARÍA ZAMBRANO

## VIII. De María Zambrano a Alain Guy

Roma 30 de agosto de 1956

Piazza del Popolo 3

Sr Alain Guy

Mi distinguido amigo:

*Hace tiempo que dejé de tener noticias de Ud. y de sus proyectos de publicaciones acerca del pensamiento español actual. Pero lo peor o lo más grave para mí ahora es que necesito muy urgentemente el original de mi trabajo inédito La acción de la filosofía que le envié.*

*¿Sería Ud. tan amable de enviármelo a vuelta de correo certificado? He de mandarlo a una revista, una más de las que dedican un número de homenaje a la muerte de mi maestro Ortega y Gasset. Y el plazo se me cumple. Le escribí a Ud. hará un mes, pero como dejé su carta, junto con otras, a una persona para que las pusiera al correo, en el momento de irme de vacaciones, temo no las echara todas. Esto justifica la premura con que le ruego me envíe ese trabajo, pues el tiempo me apremia.*

*Mucho me alegrará saber que Ud. se encuentra bien y que sus trabajos de todos órdenes marchen por buen camino.*

*En espera de sus noticias le envío mi saludo lleno de amistad y estimación.*

*Cordialmente,*

MARÍA ZAMBRANO

### IX. De María Zambrano a Alain Guy

Roma 22 de diciembre de 1956  
Piazza del Popolo 3

Sr. Alain Guy

Mi estimado amigo:

Hace unos días recibí un ejemplar de cada uno de los dos volúmenes de *Philosophes Espagnoles d'hier et d'aujourd'hui*. Le agradezco infinitamente el envío y le felicito por la obra. Creo que rinde Ud. un servicio grande a la juventud de Francia y aún a los que se interesen por el pensamiento sin más, venga de donde venga y a los que aman España. Sí, es una vibración en el enjambre de abejas en el que vibra unido a ellas, su devoción por lo más hondo de España.

Mucho le agradezco la atención que me dedica, aunque me elogia Ud. demasiado y subraya ciertas cualidades que no estoy cierta de poseer, quizá porque no ha perdido usted nunca de vista que soy mujer. Coetáneamente se ha publicado un artículo de una norteamericana *La mujer en la filosofía que me está dedicado...* Le debo confesar que me ha hecho un extraño efecto. Yo creía que ya esa consideración estaba "superada", aunque podría ser interesante el examen de algunas características del pensamiento en la mujer. Por ejemplo: respecto al tiempo, o quizá sea que todo lo veo yo ahora en función del tiempo. Pues ahora que ya se ha publicado su libro le diré que es en *El tiempo en la vida humana en la que estoy sumergida*. No quería darlo a conocer, no sé, yo misma, la razón o el motivo. Sí, es la planta que mientras germina no quiere ser vista. Y sin embargo envié hace año y medio al concurso para *le Prix Diogenes un esquema sobre Los sueños y el tiempo*, en el que naturalmente, se rebasa el tiempo en los sueños. Me ha dicho —no había que guardar anonimato— que la publicarán de todos modos, después de discernido el premio. Y de entonces acá, todo eso se ha enriquecido, complicado, profundizado y ahora está en vías de simplificarse. Sería algo muy largo —temo que más que mi vida —pero se me está aclarando día a día la articulación total— bueno... ¡usted me entiende!— de *El tiempo en la vida humana*. Y aquí, si se podría desentrañar en algún aspecto la huella de mi condición femenina.

Mil gracias por todo. Con ocasión del nuevo año le renuevo mis votos por su bienestar en todos los aspectos de la vida, y que tenga Ud. una alegre, buena navidad. Sabe que soy amiga, saludos.

MARÍA ZAMBRANO

Recibido: 7 de enero de 2020  
Aceptado: 25 de febrero de 2020

# La filosofía en las Constituciones de la Universidad de Alcalá de Henares<sup>1</sup>

## *The philosophy according the Alcalá de Henares University's Constitutions*

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ

*Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria (UFV)*  
*leopoldojose.prieto@ufv.es*

La fundación de la Universidad de Alcalá es uno de los proyectos fundamentales del humanismo reformador del cardenal Cisneros. Su fin era ante todo atender a la formación del clero hispánico y contribuir de este modo también a su reforma y elevación moral. En los planes de Cisneros, la Academia alcalaína debía ser el lugar donde pastores de almas y teólogos, especialmente ilustrados en la Biblia y la moral, recibieran la necesaria formación teológica que después difundirían entre el pueblo cristiano por medio de la predicación de las Sagradas Escrituras.

Sobre una hipotética orientación escotista que, según Bataillon, Cisneros habría pretendido imprimir a la Universidad de Alcalá nos hemos expresado en otra ocasión y allí nos remitimos<sup>2</sup>. Pero ahora, más allá de teorías e interpretaciones sobre el carácter escotista o no de la Universidad de Alcalá, queremos ir a los hechos. Y los hechos a este respecto son dos: el *documento fundacional* de la Universidad de Alcalá de Henares (o más propiamente las *Constituciones del Colegio y de la Universidad de San Ildefonso de Alcalá de Henares*) (en adelante, las *Constituciones*) y la *praxis docente en materia de filosofía* en la Universidad de Alcalá a lo largo del tiempo<sup>3</sup>. En este trabajo nos limitamos a lo prescrito en las *Constituciones* sobre la

<sup>1</sup> Este artículo es una acción del Proyecto Nacional Competitivo I+D (Convocatoria de Proyectos Excelencia 2017) “Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón” (FFI2017-84435-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el primer investigador principal.

<sup>2</sup> PRIETO LÓPEZ, L. J., “¿Fue escotista la Universidad de Alcalá de Henares? A propósito de una afirmación de Marcel Bataillon”, en *Relecciones*, Universidad Francisco de Vitoria, n. 5 (2018), pp. 41-54.

<sup>3</sup> Sobre la praxis académica en filosofía en la Universidad de Alcalá, cf. VEGAS GONZÁLEZ, S.-SEOANE PINILLA, J., “Teología y filosofía en la Universidad de Alcalá”, en A. ALVAR EZQUERRA (Ed.), *Historia de la Universidad de Alcalá*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009,

filosofía que se había de enseñar en la Academia Complutense y reservamos a un trabajo posterior el estudio de la praxis docente y de la efectiva inspiración filosófica seguida en dicha Universidad. Bástenos ahora afirmar que si del documento fundacional de la Universidad de Alcalá no se deduce en modo alguno la pretendida orientación escotista que Bataillon creyó ver en ella, tampoco de su praxis académica se colige tal orientación, en la que en realidad parece haber predominado inicialmente el influjo del tomismo y posteriormente del suarismo. Pero pasemos ya al estudio de las *Constituciones*<sup>4</sup>.

### 1. La estructura de las *Constituciones del Colegio y de la Universidad de San Ildefonso de Alcalá de Henares*

El documento fundacional de la Universidad de Alcalá se abre con las siguientes palabras:

IHESUS. Siguen a continuación las *Constituciones del Colegio y de la Universidad de san Ildefonso de la ciudad de Alcalá de Henares*, editadas y ordenadas por el ilustre y reverendísimo en Cristo presbítero y señor D. Francisco Jiménez de Cisneros, presbítero de la sacrosanta iglesia romana de santa Balbina, Cardenal de España, arzobispo de Toledo y fundador de dicho Colegio y Universidad<sup>5</sup>.

Constan dichas *Constituciones* de setenta y dos capítulos en los que se expone con detalle la estructura jurídica y académica de la Universidad. Se dividen en tres partes, dedicadas la primera a la estructura y vida del Colegio (caps. 1-34), la segunda a la ordenación académica (caps. 35-58) y la tercera a ordenación administrativa (caps. 59-72).

En la primera parte se tratan las siguientes materias: régimen jurídico del rector y consejeros (o consiliarios) (elección y funciones, 1-4); suplencia en caso de ausencia

pp. 503-538. Cf. también GALLEGO SALVADORES, F. J., “La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI”, en *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciencias historico-ecclesiasticas*, Fundación Balmesiana, n. 46 (1973), pp. 345-386.

<sup>4</sup> Como texto primario de referencia de las *Constituciones* hemos seguido la edición presente en la *Biblioteca Digital Hispánica* de la Biblioteca Nacional de España. Al respecto, cf. XIMÉNEZ DE CISNEROS, F., *Constitutiones Insignis Collegij Sancti Ildephonsi, ac perinde totius almae Complutensis Academiae, ab illustrissimo ac reverendissimo Fr. Francisco Ximeno, Cardinali Sancta Balbinae et Archiepiscopo Toletano, eiusdem Collegii et Academiae unico fundatore, olim sancitae, Compluti, ex Officina Iuliani Garcia Briones, Typographum Universitatis, 1716*. Todas las traducciones presentadas aquí de estas *Constituciones* son propias. Nos hemos servido también del trabajo realizado por CABAÑAS GONZÁLEZ, M. D. (ed.), *Constituciones del Colegio Mayor San Ildefonso de Alcalá de Henares. Estudio, transcripción y traducción*, vol. I, Madrid, Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura-Universidad de Alcalá, Centro internacional de estudios históricos Cisneros-Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 1999.

<sup>5</sup> CABAÑAS GONZÁLEZ, M. D. (ed.), *Constituciones del Colegio Mayor San Ildefonso de Alcalá de Henares*, o. c., p. 53: “IHESUS / Constitutiones Collegii et Universitatis Sancti Ildephonsi oppidi de Alcalá / de Henares per Illustrem et Reverendissimum in Christo Presbyterum et Dominum Fratrem / Franciscum Ximenez de Cisneros. Sacro Sancte Romane Ecclesiae Sancte Bal / bine Presbiterum. Cardinalem Hispanie. Archiepiscopum Toletanum et ipsius Collegii et Universitatis fundatorem edite et ordinate sequuntur”. Para un estudio filológico e histórico de las *Constituciones*, cf. CABAÑAS GONZÁLEZ, M. D., “Introducción a *Constituciones del Colegio Mayor San Ildefonso de Alcalá de Henares*, o. c., pp. 21-32.

de rector y consejeros (5); prebendas, vacantes y elección de colegiales (6); condiciones para ser colegial (7-8); condiciones para ser capellán y régimen de sus ausencias (9-11); otros residentes en el Colegio (*porcionistas* o estudiantes ricos y *servitores*, en número aproximado de cuarenta, entre los que *camaristas*, *socios*, *fámulos* y *estudiantes pobres*, 12-14); régimen de vida (comidas, lecturas, habitaciones y clausura, 15-18); régimen disciplinar (19-20); claustro del Colegio (21); biblioteca y archivo (22-24); régimen económico-jurídico del patrimonio del Colegio (25); ecónomo y revisores de cuentas (26-27); oficio divino, régimen sacramental, sufragios por difuntos y especiales actos litúrgicos en fiestas (28-30); enfermos y normas para tiempos de peste (31-32); Colegio de pobres y Colegio de franciscanos de la observancia, de trece estudiantes en el monasterio del Colegio (33-34).

La segunda parte es, con mucho, la que más interesa a nuestro trabajo. Dedicada a la ordenación académica de la Universidad, la integran los siguientes capítulos: normativa sobre elección de *catedráticos* (o regentes de cátedras) y *lectores* (35-37); organización de los estudios y grados de bachiller, licenciado y doctor tanto en Filosofía (todavía llamada *artes*) como en Teología (también se abordan los grados de Medicina y Derecho Canónico) (38-55); reconocimiento de grados de otras Universidades (56); establecimiento de la Cátedra de Gramática y Griego y licencia para crear otras cátedras (57-58). Destaca en esta segunda parte la indicación del modo parisino (*more parisiensi*) que ha de seguirse en todo lo referente a la organización de estudios, grados y celebraciones académicas.

Finalmente, la tercera y última parte describe el régimen y funciones de diversos cargos de la Universidad. Especial relevancia revisten los juramentos. En lo referente a funciones, se detallan determinadas figuras y funciones. Así, notario (59), bedeles (60), jurisdicción civil y penal del rector en exclusiva sobre los miembros de la Universidad (61), uso exclusivo del latín en el Colegio (62), visita o inspección del Colegio (63), sujeción y obediencia al rector (64), consiliarios (65). Se establecen asimismo algunas normas especiales de honestidad para los miembros de la Universidad (66). Se estipulan también determinadas normas sobre el juramento de catedráticos y lectores (67), de capellanes y colegiales (68), de porcionistas, camaristas, fámulos, etc. (69), y de los escolares en general (70). Se concluye esta parte con la determinación de los protectores del Colegio y Universidad (71) y la norma de lectura del libro de las *Constituciones* durante las comidas (72).

## 2. La filosofía prescrita en las *Constituciones del Colegio y de la Universidad de San Ildefonso de Alcalá de Henares*

Como se ha dicho antes, la segunda parte de las *Constituciones* (capítulos 35-58) se dedica a la ordenación académica de la Universidad. En este trabajo nos limitamos únicamente a la exposición y estudio de los aspectos que consideramos más relevantes de la normativa académica relativa a la filosofía y la teología contenida en las *Constituciones*. Las traducciones que presentamos aquí, aunque toman en consideración la edición de Cabañas González, son propias. Posteriormente, a la luz de lo expuesto, pasaremos a unas sucintas conclusiones.

El capítulo 35, dedicado a “la elección de regentes [de cátedra, es decir, catedráticos] y lectores” (*De electione regentium et electorum*) determina:



Establecemos y ordenamos que, en adelante, además de los lectores de las Facultades, haya en nuestro referido Colegio y Universidad siete maestros, regentes teólogos y artistas, de las cátedras del Colegio (...) En la elección de los regentes debe observarse (...) la máxima diligencia, para que se elijan los más capacitados e idóneos, sin acepción alguna de personas.

Son relevantes de este capítulo 35 a nuestro propósito algunos otros aspectos también. Se dice, primero, que en la oposición a la Cátedra de *Súmulas* de lógica ha de seguirse el *modo parisiense* (*modo parisiensi*). La provisión de las demás cátedras de teología o filosofía se ha de hacer del modo prescrito para la Cátedra de *Súmulas*. Se añade además que los maestros (o regentes de cátedra) de filosofía han de ser cuatro. Así, de las siete cátedras inicialmente creadas, cuatro eran de filosofía y tres de teología. Se establece finalmente un sistema de inspección posterior a la oposición para comprobar el grado de competencia y habilidad pedagógica de los maestros (regentes) y lectores.

En relación con la retribución económica, el capítulo 36 contiene la normativa relativa a los “salarios de catedráticos y lectores” (*De salariis regentium et lectorum*). Se establece en concreto que “el salario de cualquier cátedra de sùmulas, lógica, filosofía y metafísica de ninguna manera puede superar los 80 florines de oro de Aragón cada año, así como el salario de cualquier cátedra de teología tampoco puede de ninguna manera exceder los 100 florines anuales”. Sin embargo, lo verdaderamente importante de este capítulo 36 es que, tratando sobre la retribución económica de los catedráticos en general, se indica por primera vez cuáles son dichas cátedras de filosofía: *Súmulas*, *Lógica*, *Filosofía* (se entiende *Filosofía Natural*) y *Metafísica*.

Hay aquí dos observaciones que hacer. En primer lugar, se percibe un interés particular en la lógica, a la que se reservan dos cátedras, la de *Súmulas* y la de *Lógica* propiamente dicha. Las *súmulas* eran pequeños tratados de lógica que se habían ido imponiendo desde el siglo XIV, siguiendo sobre todo el ejemplo de las *Summulae Logicarum* de Pedro Hispano. En qué sentido se distingue la lógica de las *Summulae Logicarum* y la lógica propiamente dicha no se dice en las *Constituciones*. Lo veremos después. En cualquier caso, interesa saber que esa disposición de los estudios de filosofía provenía enteramente de la Universidad de París. En efecto, la universidad parisina dividía los estudios de filosofía en los siguientes cursos: *sumulistas*, dedicados al estudio de las *Summulae* de Pedro Hispano; los *lógicos*, ocupados con la lógica de Aristóteles; y los *físicos*, que estudiaban las obras de filosofía natural aristotélica. Se completaban con un último año, con el que se obtenía la licenciatura, en el que se estudiaba metafísica y ética<sup>6</sup>. En su clásica obra sobre la Universidad de París en el siglo XVI (en la que comenzó Francisco de Vitoria la vida universitaria) nos proporciona García Villoslada un interesante apunte sobre la formación filosófica que dominaba en la Universidad de París, a propósito de Juan Standonck (1443-1504), el reformador del *College de Montaigu* y rector de la Sorbona. Nacido de una familia pobre en Malinas, después de estudiar con los *Hermanos de la vida común* (los mayores propulsores de la *devotio moderna*) en Gouda (Países Bajos), llegó a París y “fue admitido por caridad en la Abadía de Santa Genoveva, donde servía a los monjes y

<sup>6</sup> Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Romae, apud aedes Universitatis Gregoriana, 1938, p. 42.

frecuentaba las clases de los colegios vecinos, mientras que en el silencio de la noche estudiaba las *Súmulas* de Pedro Hispano y la *Lógica* de Aristóteles<sup>7</sup>. Como se puede observar, se trata de la misma ordenación académico-filosófica que después regirá en Alcalá. Conocemos, por lo demás, la crítica de Vives a aquella Universidad de París (*Lutetiae Universitas*) que reservaba tanto tiempo a las sutilezas de la dialéctica y la lógica, en detrimento de la verdadera filosofía, a saber, la filosofía natural, la metafísica y la ética. El humanista valenciano, en efecto, había captado aquella característica hipertrofia que experimentaba por entonces la lógica en la Universidad de París<sup>8</sup>, y que posteriormente se asentará también en Alcalá.

Por otra parte, merece la pena indicar que la dignidad, podríamos decir, ancilar de la filosofía (como saber introductorio y subordinado a la teología) se refleja por de pronto en el menor estipendio asignado a los catedráticos de filosofía en comparación con los de teología: 80 florines los primeros y 100 los segundos. Una diferencia, pues, de 20 florines de oro anuales a favor de los catedráticos de teología, o lo que es igual, una retribución una quinta parte superior a la de sus colegas de filosofía. Como indican las *Constituciones*, el pago del salario se hacía dos veces al año: uno en abril y otro en octubre.

Todavía se contienen algunas observaciones interesantes en el capítulo 36 de las *Constituciones*. En concreto, en relación con la carga docente de los regentes de cátedras, siempre que fueran colegiales, se observa que “los catedráticos de súmulas y de física [la antes llamada cátedra de filosofía] [...] en atención a sus asiduas lecciones y otros ejercicios a los que están obligados, quedan exentos de ciertas obligaciones”. Se trata en concreto de la exención de lo que las *Constituciones* llaman “los oficios de la casa” (*officia domus*), es decir, las tareas domésticas de limpieza y mantenimiento de la casa e instalaciones. De otro lado, “los catedráticos de metafísica y teología solamente están obligados a aceptar el oficio de rectoría y consiliariado si fueran elegidos para ello de acuerdo con nuestras constituciones”. La posesión de una cátedra cualquiera da derecho asimismo a “habitaciones y cámaras más espaciosas y amplias que las de los demás (colegiales), durante el tiempo que estén en sus regencias”, así como a “elegir habitación según el orden de asiento en el refectorio”.

El capítulo 37, dedicado a “la ausencia de catedráticos y lectores” (*De absentia regentium et lectorum*), establece la obligación de suplir la ausencia de los profesores, determinando un sustituto e indicando que tal estado no puede prolongarse por más de treinta días. Durante este tiempo, los profesores ausentes (catedráticos o lectores) perciben la mitad del salario, dedicándose la otra mitad a la remuneración de los suplentes.

<sup>7</sup> GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, o. c., pp. 61-62.

<sup>8</sup> Cf. VIVES, J. L., *De disciplinis*, Ludguni, apud Joannem Frellonium, 1551, Liber I (*De corruptis artibus*), caput III (*De corrupta Dialectica*), p. 126: “Mirandum est cum Dialecticam fateantur esse instrumentum aliarum artium. Huic Lutetiae duos annos impendi, caeterae autem philosophiae, et de natura, et de moribus, et primae philosophiae, vix annum”. Unas páginas antes Vives se expresa sobre la naturaleza de la dialéctica como una suerte de lógica de lo probable o de lo verosímil, útil para la disputa, pero bien distante de la verdad indudable. La demostración, camino de la verdad en la ciencia, dice Vives, no compete al dialéctico, sino al lógico, como Aristóteles expone en los *Segundos Analíticos*. En efecto: “Demonstratio vero non videtur ad dialecticum pertinere, cum hic probabilia tantum speculetur (...) Demonstratio vero in certis et indubitatis versetur” (p. 100). Más adelante retorna sobre el asunto para confirmarlo: “Nam questio dialectica est quaestio probabilis” (p. 127).

A partir del capítulo 38 se determinan pormenorizadamente las materias y libros de filosofía que se han de seguir en las lecciones. Esta es, sin duda, la cuestión que más nos interesa. Titulado “Lecturas y ejercicios a que están obligados los catedráticos de filosofía” (*De lecturis et exercitamentis ad quae tenentur Regentes Artium*), este capítulo establece que el curso (o itinerario) de los estudios en Filosofía (*Artes*), que “ha de hacerse al modo parisiense [*more parisiensi*]”, ha de tener una duración de cuatro años. Durante el primer año “el catedrático leerá las Súmulas de lógica [*Summulae logicarum*] de Pedro Hispano o de otro doctor con sus glosas, anotaciones y argumentos”. El catedrático tendrá diariamente dos lecciones antes de mediodía y otra después de mediodía. Posteriormente, el segundo año el catedrático o lector leerá “el texto de lógica con sus glosas, notas y argumentos”. Los textos de lógica que seguir son los siguientes: “los *Predicables* de Porfirio, el libro de los *Predicamentos* de Aristóteles, dos libros del *Peri hermeneias*, dos de los Primeros y dos de los Últimos [se sobreentiende, los *Analíticos*], cuatro de los *Tópicos* y dos de los *Elencos*”. Durante el tercer año, el catedrático “lea la Filosofía natural de Aristóteles con sus glosas, cuestiones notables y argumentos, a saber, los ocho libros de la *Física*, tres *Del Cielo y el Mundo* [...], dos *De la generación y la corrupción* y tres de los *Meteoros*”. Se han de leer también “los tres libros del *De Anima*, aunque el primero de ellos se puede pasar de prisa, y cuatro libros de los *Parva naturalia*, esto es, del sentido y lo sentido [*De sensu et sensato*], del sueño y la vigilia, de la memoria y la reminiscencia, y de la longitud y brevedad de la vida”. Finalmente, en el cuarto año el catedrático

a los mismos oyentes y en las mismas horas leerá los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles, con sus glosas y cuestiones, acabados los cuales lea el *Tratado de la esfera* [un tratado de astronomía precopernicana, de Sacro Bosco], la *Aritmética pequeña* [??], la *Geometría breve* de Tomás Bravardino [Thomas Bradwardine] y, finalmente, la *Perspectiva común* del arzobispo cantuariense [John Peckham].

Llama poderosamente la atención que las *ciencias matemáticas* (geometría, aritmética, astronomía y óptica, según la división medieval) se estudien tras la metafísica. Supone ello una orientación doctrinal muy diferente del orden de las *ciencias especulativas* propuesto por el propio estagirita. Tras esta alteración, se intuye la presencia de las nuevas doctrinas naturales de los nominalistas, de influencia decisiva en la Universidad de París desde el siglo XIV, que, aunque de un modo remoto, están preparando ya la revolución científica del siglo XVII. En tal sentido conocemos la abundancia de publicaciones de física nominalista en el París de los siglos XV y XVI, donde autores como Walter Burleigh, Robert Holkot, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme, etc. gozan de un indiscutible prestigio<sup>9</sup>,

<sup>9</sup> Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, o. c., pp. 50-53. Asimismo, en p. 119 afirma este autor que uno de los aspectos de la modernidad de la Universidad de París radicaba precisamente en sus teorías físicas claramente contrapuestas (ya desde los tiempos de Buridán) a la mecánica de Aristóteles. En concreto, “Celaya y Domingo de Soto desarrollaron [...] las nuevas teorías que en Monteagudo aprendieran”. Particular relevancia llega a adquirir en la escuela nominalista parisina del siglo la teoría *de intensione et remissione formarum*, con la que se inicia el característico trasvase del análisis de las *cualidades* y la forma a la *cantidad*, del que Galileo será el mayor

buena parte de las cuales estaban disponibles en la Biblioteca de la Universidad de Alcalá en el siglo XVI<sup>10</sup>.

Con el título de *Cursos y examen de los bachillerandos en Filosofía (De cursibus et examine Baccalariandorum in Artibus)*, el capítulo 39 da a conocer las condiciones para la adquisición del grado de bachiller en Filosofía. Se impone de modo general la prohibición de obtener el título de bachiller si no se han cursado los estudios correspondientes a los tres primeros años antes detallados. Afirmar en efecto:

No se haga a nadie bachiller que no hubiera probado legítimamente haber hecho y acabado en esta Universidad los tres cursos indicados en la constitución [es decir, en el capítulo] precedente, o que hubiere oído en otra Universidad reconocida las Súmulas, la Lógica mayor (*magnam logicam*) de Aristóteles y la Filosofía Natural hasta el cuarto libro de los físicos incluido.

Nuevamente, encontramos la división académica de la filosofía antes referida.

Sobre el examen para la obtención del grado de bachiller en filosofía, se determinan detalladamente las materias de las que ha de preguntarse al *baccalaureando*, que se corresponden con las del primer curso (Súmulas lógicas), del segundo (*Lógica* de Aristóteles) y del tercero (Física y Filosofía Natural del estagirita). Se determina también el procedimiento a seguir durante el examen. A semejanza de los usos de la vida religiosa, se prescribe que el examinando “ha de sentarse ante los examinadores en lugar humilde con la cabeza descubierta *al modo parisiense*”. Así, los miembros del tribunal le pondrán sucesivamente diversas cuestiones. El primero, “sobre la falsedad o verdad de algún sofisma para hacer el examen de las Súmulas”. El mismo examinador preguntará posteriormente “por el libro de los *Predicables* de Porfirio o por el texto de algún capítulo o alguna autoridad del mismo o de alguna otra cosa pertinente a aquel libro”. El segundo, después, preguntará sobre el libro de los *Predicamentos* de Aristóteles. El tercero lo hará sobre los libros del *Peri hermeneias*. De nuevo, el primer maestro preguntará sobre el primer libro de los *Primeros Analíticos*. Acabado el examen de Lógica,

pregúntese acerca de los libros físicos, aunque sin tanto rigor como en los lógicos, de modo que para todos los libros de los físicos [la *Física* de Aristóteles] no haya sino una cuestión y ninguna para los libros del Cielo [es decir, *Sobre el cielo y el mundo*, de nuevo, de Aristóteles]; y así de los otros [de Filosofía Natural] hasta el proemio del *De Anima* con el que acaba el examen.

Llegados al final del examen,

los maestros examinadores cambien impresiones en secreto entre sí para ver si (el examinando) está capacitado y debe ser admitido, y si así lo decidieran todos o la mayor parte, firmenlo en la papeleta (*cedulam*) que el escolar recibió de su regente como testimonio de haber oído las lecciones (*pro testificatione auditionis librorum*).

valedor más adelante. Al respecto, cf. DUHEM, P., *Études sur Leonard da Vinci*, vol. III (“Les précurseurs parisiens de Galilée”), París, Hermann, 1913, pp. 261-583.

<sup>10</sup> Cf. URRIZA, J., *La preclara Facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de oro (1509-1621)*, Madrid, CSIC-Instituto Jerónimo Zurita, 1941, pp. 431-440.

Se indica además que el tribunal no podrá examinar en un día a más de dos candidatos.

Los derechos económicos del examen ascienden a seis florines, que deben ser pagados por el bachiller a las siguientes instancias: uno al arca del Colegio; otro a la Facultad; dos florines al catedrático maestro; un florín a los tres examinadores; medio florín al notario (secretario) y otro medio al bedel. Superado el examen, se asigna un día para que “el catedrático, en presencia del bedel y del notario, confiera a todos (los examinados) juntamente el grado (de bachiller), una vez pagados los derechos”. Se indica finalmente que el examen de bachiller en Filosofía (*Artes*) u otro grado de cualquier Facultad “no puede hacerse privada y secretamente, sino siempre públicamente en los gimnasios del Colegio y de otro modo el examen sea nulo y se tenga por no realizado”.

Tras el bachillerato, el itinerario de formación filosófica continúa en la licenciatura. El capítulo 40, con el título de *Cursos y examen de los Licenciandos en Filosofía (De cursibus et examine Licenciandorum in Artibus)*, establece el régimen académico de la licenciatura en Filosofía, que en lo fundamental consiste en el estudio de la metafísica y la ética de Aristóteles. En efecto,

después del Bachillerato, el que quisiere llegar al grado de licenciado en artes está obligado a continuar las lecciones [...] hasta el fin de la filosofía natural, acabada la cual oirá [...] los doce libros de la *Metafísica* y los libros de las ciencias Matemáticas, que mandamos sean leídos en el cuarto año. Oirá también del lector de Ética al menos seis libros de la Filosofía Moral (de la *Ética a Nicómaco*).

Nuevamente, como en el capítulo 38, se indica que las matemáticas se han de enseñar después de la metafísica.

Para acceder al examen correspondiente, hay que probar preliminarmente “haber hecho los cursos al Bachillerato”. En lo que se refiere al examen, una vez formado el tribunal, se seguirá el mismo orden de preguntas del examen de bachillerato referido, con la salvedad “de que haya mayor disputa sobre cuestiones de física, metafísica y moral que de lógica” (*fiat maior disputatio circa Phisicalia, Metaphisicalia et Moralia quoniam circa Logicalia*). Asimismo dicen las *Constituciones* que, en relación con los *Parva naturalia*, “planteen los examinadores cuestiones y problemas bastante prácticos y vulgares o de pasatiempo (*valde pratica et vulgaria et iocosa*) y de los libros de Matemáticas (pregunten) una cuestión de cada uno”. No sabemos a ciencia cierta a qué tipo de cuestiones se refieren las *Constituciones* cuando hablan de “problemas bastante prácticos, vulgares o de pasatiempo”. Podemos suponer que, en el contexto de los *Parva naturalia*, podrían referirse a cuestiones relacionadas con el sueño, la vigilia, los sueños y las vivencias oníricas, la juventud y la vejez, etc., cuestiones más o menos susceptibles de tal tipo de tratamiento<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Los tratados incluidos en los llamados *Parva naturalia* de Aristóteles son los siguientes: Sobre la facultad de sentir y lo sentido (*De sensu et sensato*); Sobre la memoria y la reminiscencia (*De memoria et reminiscencia*); Sobre el sueño y la vigilia (*De somno et vigilia*); Sobre los sueños (*De insomniis*); Sobre la adivinación [o interpretación] de los sueños (*De somnium divinatione*); Sobre la duración y brevedad de la vida (*De longitudine et vitae brevitate*); Sobre la juventud y la vejez, sobre la vida y la muerte y sobre la respiración (*De juventute et senectute, De vita et morte, De respiratione*).

Tras el examen teórico, exigen las *Constituciones* que “los examinadores obliguen a los examinandos a escribir cartas, versos o himnos para probar su suficiencia también en los libros de humanidad (*in libris humanitatis*)”. He aquí una apostilla que refleja nítidamente el nuevo espíritu humanista, pujante desde el inicio en la Universidad de Alcalá, en cuya virtud se promueve el estudio tanto de poetas cristianos y de himnos litúrgicos de Padres de la Iglesia como el de poetas paganos de renombre<sup>12</sup>. Acto seguido, dicen las *Constituciones*, “para probar también su paciencia y humildad, háganlos sentar en tierra y estando así, los examinadores podrán hacerles reproches, evitando en cualquier caso toda injuria, sin atentar contra la modestia”. Se trata en este caso de una reliquia monástica del *capítulo de faltas* en el que los monjes y frailes se acusaban mutuamente con el ánimo de ejercitarse en la humildad y el espíritu de compunción. Relacionado también con la virtud religiosa, se prescribe que “no se admita al grado (de licenciado) a ningún infame, litigioso, escandaloso o notoriamente deshonesto”, dada la *buena fama* exigida a cualquier eclesiástico aspirante a este grado. El capítulo 40 se concluye con la indicación de la cuantía de los derechos económicos del examen, que asciende a dos florines, “que se han de dividir entre los cinco examinadores”. Añadamos al respecto que los últimos requisitos mencionados para la adquisición del grado de licenciado (pericia humanística, de un lado, y probación religiosa de humildad, paciencia y buena fama, de otro) muestran que la inspiración humanística de la Universidad de Alcalá no estaba reñida con su carácter de institución eclesiástica destinada a la formación superior del clero. El texto de las *Constituciones* es claro al respecto, no solo en este capítulo, sino en otros muchos.

De nuevo, el capítulo 41 (*Sobre la licenciatura en Filosofía, De Licenciis Artium*) retorna sobre aspectos relacionados con la formación humanística. En efecto, después de los exámenes y las probaciones morales, a semejanza del *uso parisiense*, dicen las *Constituciones*, “el Canciller proponga la *cuestión expectatoria* y responda a ella el segundo en nota [obtenida] de los licenciandos”. Después, el licenciando que hubiera obtenido la nota más alta “tendrá un *elegante discurso* en alabanza de las ciencias, sobre todo de las *artes liberales*, y de sus trabajos en aquellas Facultades, y por fin suplicará humildemente al Canciller la licencia para el magisterio en aquella Facultad”. Después había de responder el Canciller también con un *elegante discurso* alabando aquella Facultad y a los licenciandos. Tras recibir el juramento, el Canciller concluye nombrando licenciados a los candidatos por la autoridad apostólica a él concedida.

Desde el capítulo 43 al 48, las *Constituciones* de Alcalá pasan a tratar de la teología. Aunque en este trabajo estudiamos la filosofía en las *Constituciones de la Universidad de Alcalá*, nos parece oportuno extender la reflexión a esta otra ciencia, tan próxima frecuentemente a la filosofía. El capítulo 43 (*Sobre las cátedras de Teología y el tiempo de duración de la regencia, De cathedris Theologiae et tempore quo durabit earum regentia*) contiene la parte más conocida de la normativa académica alcalaína

<sup>12</sup> Según Bataillon, el humanismo de Alcalá, profundamente impregnado de cristianismo, promovía primero, en los niveles iniciales de formación eclesiástica, el estudio de himnos y oraciones de la Iglesia, de la mano de poetas cristianos como Sedulio y Juvenco, pero llegaba también a Terencio y Virgilio y se concluía con los estudios de la cátedra de Retórica, que tenía como auditorio al personal docente de los colegios de gramática y a algunos estudiantes y graduados de filosofía y teología. Cf. BATAILLON, M., *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 14-15.



sobre la teología. En efecto, este capítulo determina la creación “en la Facultad de Teología de tres cátedras magistrales según las tres vías frecuentadas en estos tiempos en las Escuelas, a saber, del santo Doctor, de Escoto y de los Nominales” (*in Theologicam facultate tres cathedrae magistrales iuxta illas tres vias in scholis his temporibus frequentatas, videlicet Doctoris sancti, et Scoti, et Nominalium*).

Estamos ante el capítulo considerado, con razón, más importante de las *Constituciones del Colegio y de la Universidad de San Ildefonso de Alcalá de Henares*, expresión inequívoca del estilo que animaba la Universidad cisneriana. El texto del capítulo 43 está particularmente imbuido del espíritu erasmiano de libertad cristiana, concordia y tolerancia. Dice así:

Porque según la sentencia del Eclesiastés, las palabras de los sabios y los consejos o sentencias de los maestros proceden de un solo pastor y maestro, sería muy deseable y digno de encomio que los escritores sobre las sentencias de los Padres y sus tratadistas coincidiesen en sus caminos y enseñanzas en una única opinión. Pero dado que no es así, nosotros, para ayudar en algo a las luchas escolares en sus ejercicios y concertaciones y sobre todo buscando la común tolerancia (*communem tolerantiam*), disponemos que en nuestro Colegio, además de las lecciones del texto de la Biblia y del Maestro de las Sentencias, que están obligados a leer ordinariamente los Bachilleres que cursan Teología, haya además en la Facultad teológica tres cátedras magistrales, tantas como vías seguidas en las escuelas en estos tiempos, a saber, del santo Doctor, de Escoto y de los Nominales, regidas por tres catedráticos que sean maestros en Teología, como se dispuso en el capítulo relativo a la enseñanza de los catedráticos<sup>13</sup>.

Como se puede observar en este capítulo 43, la enseñanza de la teología aparece dividida en sus dos momentos: el positivo, que las *Constituciones* refieren a la lectura de la Biblia y del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, y el sistemático (o especulativo). Precisamente, para favorecer la elaboración racional-sistemática del *dato teológico* bajo la insignia de la caridad y la tolerancia cristiana, las *Constituciones* aprobaban solemnemente los tres caminos teológicos (ya frecuentados en diversas escuelas) de Tomás, Escoto y Ockham. La llamada a la *unidad* en la enseñanza (concordia) y a la *tolerancia* en la inevitable diversidad de opiniones resuena en el capítulo 43 de las *Constituciones* como un eco innegable de aquel erasmismo que pronto arraigó profundamente en la Universidad de Alcalá. Conocemos además el interés de Cisneros en contar con la presencia de Erasmo en Alcalá, así como también las negativas de Erasmo a varias invitaciones cursadas en tal sentido. A Erasmo *non placet Hispania*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> XIMÉNEZ DE CISNEROS, F., *Constitutiones Insignis Collegij Sancti Ildephonsi, ac perinde totius almae Complutensis Academiae*, o. c., cap. 43: “Quoniam iuxta sententiam Ecclesiastes, verba sapientium et Magistrorum consilia seu sententiae, sicut ab uno pastore et Magistro data sunt, ita etiam valde desiderabile et amplectendum foret, si scriptores super patrum sententias et earum tractatores in suis vijs et processibus in unam aliquam sententiam convenirent. Sed de his hactenus. Nos autem ut Ecclesiasticis bellis in suis exercitijs et coaffectibus, in aliquo differamus, et praecipue propter communem tolerantiam, idcirco statuimus, quod in nostro Collegio, ultra lectiones textus Bibliae et Magistri Sententiarum, quas Baccalarij cursantes in Theologia ordinarie tenentur legere, sint etiam in Theologicam facultate tres cathedrae magistrales iuxta illas tres vias in scholis his temporibus frequentatas, videlicet Doctoris sancti, et Scoti, et Nominalium, quas regant tres Regentes, qui sunt Magistri in Theologia, sicut in constitutione de lectione regentium fuit dispositum”.

<sup>14</sup> Cf. BATAILLON, M., *Erasmo y España*, o. c., pp. 72-82.

Como hemos dicho en otro lugar, parece exagerada y sin respaldo suficiente la interpretación de Bataillon de que en el capítulo 43 de las *Constituciones* se hace presente el deseo de Cisneros de imponer el escotismo en Alcalá. Más modestamente, parece que se trata de la confirmación jurídico-académica de un uso ya extendido en la Sorbona, a la que la Universidad de Alcalá estaba tan unida, de cultivar la teología según diversos caminos o vías posibles. Además, con esta amplitud de miras, Cisneros daba muestras nuevamente de hacer suyo el espíritu erasmista de tolerancia, al que el propio capítulo 43 de las *Constituciones* apela como motivo de fondo del establecimiento de las *tres vías teológicas*. De esas tres vías, la que más interesa a nuestro propósito es la tercera, la *via Nominalium*, que era la que en realidad dominaba la vida universitaria parisina. Los autores principalmente explicados en Alcalá en aquella *cathedra Nominalium* fueron Durando de Saint Pourçain y Gregorio de Rímimi. Bataillon nos parece mucho más certero cuando afirma que el nominalismo parece haber estimulado, de un lado, las tendencias fideístas entonces dominantes en la teología y el sentimiento religioso y, de otro, el estudio directo de la Biblia en sus fuentes originales. Así, “parece haber una profunda correspondencia entre la acogida que se dispensó al nominalismo y la otra novedad que caracteriza a la escuela teológica de Alcalá: el estudio directo de la Biblia con ayuda de las lenguas originales de los dos testamentos”<sup>15</sup>. El nexo entre *nominalismo* y *fideísmo* es aceptado por los estudiosos desde hace tiempo. Con el nominalismo, la razón se circunscribe a los métodos lógicos y empíricos, a la vez que la fe, ajena a su control, se despliega libremente por los caminos de la moral y del sentimiento religioso. La relación, en cambio, entre *nominalismo* y *bibliismo* es menos conocida. También Gilson constata dicho vínculo, de algún modo, en *La filosofía en la Edad Media*. En efecto, según Gilson, la influencia multiforme del ockhamismo en el pensamiento del siglo XIV se hace presente en la reconcentración de la ciencia sagrada sobre sí misma, que sin recurrir ya a los buenos oficios de la filosofía se adentra por los caminos del misticismo y del bibliismo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> BATAILLON, M., *Erasmus y España*, o. c., p. 18.

<sup>16</sup> Cf. GILSON, E., *La philosophie aux Moyen Age*, 2.<sup>a</sup> ed., París, Payot, 1952. En la edición española, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, pp. 606-607. Cf. también GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, pp. 124-125, donde el autor afirma: “que el biblicismo fue rasgo característico de la *devotio moderna* [...] es opinión generalmente aceptada por los historiadores” (p. 125). De otro lado, el biblicismo se afianzaba en el *conciliarismo*, convirtiéndose así en una cuestión eclesiológica sobre la autoridad de la Biblia, considerada superior a la del Papa e incluso a la de la Iglesia entera representada por el Concilio. En tal sentido, Pierre D’Ailly afirmaba: “Quis enim in Petri infirmitate Ecclesiae firmitatem stabiliat? Christus super Scripturae sacrae Petram, Ecclesiam suam aedificavit” (DE ALLIACO, P., *Recommendatio sacrae Scripturae*, en *Joannis Gersoni Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. I, Hagae Comitum, apud Petrum de Hondt, 1728, pp. 604-605). Igualmente Jean Gerson: “Scriptura sacra est fidei regula, contra quem bene intellectam non est admitenda auctoritas” (GERSON, J., *De quattuor erroribus circa legem evangelicam*, en *Joannis Gersoni opera omnia*, Ed. Du Pin, vol. I, o. c., p. 459). De modo semejante, cf. GERSON, J., *Epistola apologetica super doctrinam doctorum scholasticorum*, Amberes, 1521.

La enseñanza que imparten los maestros de estas tres cátedras magistrales no se refiere solo a la teología especulativa. El capítulo 43 de las *Constitutiones* indica, en efecto, que cada maestro que regenta una de las respectivas cátedras magistrales de teología tendrá dos lecciones cada día, una por la mañana y otra por la tarde, estableciéndose que las *lecciones vespertinas*, “desde Pascua de Resurrección hasta la fiesta de san Lucas habrán de ser *sobre asuntos morales*, es decir, sobre *ética, política y economía* de Aristóteles”<sup>17</sup>. Finalmente, el capítulo 43 se cierra estableciendo que las cátedras teológicas no son *ad vitam*, sino por una duración de ocho años, de manera que “cada maestro pueda leer por dos veces el curso teológico de su doctor (Tomás de Aquino, Escoto o algún nominal)”.

El capítulo 44 (*Sobre los ejercicios teológicos y la frecuencia de las disputaciones en esta Facultad, De exercitamentis Theologicis et disputacionum frequentia in eadem Facultate*) afirma: “En la Facultad de Teología poco aprovecharía oír continuamente las lecciones [...] si no se practicaran frecuentemente los ejercicios de la disputación y de las conclusiones”. Por ello, se prescribe que cada semana, además de las lecciones teológicas, se tengan ejercicios sobre lo tratado en las lecciones ordinarias, o al menos cada dos semanas. Estos ejercicios, a los que se llama *disputaciones y conclusiones*, pretenden que la formación teológica adquiera dos rasgos: un aspecto práctico, además de una capacitación humanística en gramática y retórica. Sobre ambos aspectos ya nos hemos expresado antes.

De la preeminencia de la teología querida por Cisneros para la Universidad de Alcalá deja constancia el capítulo 45. Dicen, en efecto, las *Constitutiones* en este capítulo: “Dado que la disciplina teológica utiliza a las demás ciencias y artes como esclavas”, nadie debe ser admitido a cursar Teología si no hubiera completado todos sus cursos en la Facultad de Filosofía. El viejo adagio patrístico-escolástico *Philosophia, ancilla theologiae* es acogido como principio rector en el plan académico de aquella Universidad destinada a la formación de eclesiásticos. Este capítulo 45, titulado *Sobre los cursos de los bachillerandos en Teología (De cursibus Baccalaureandorum in Theologia)*, establece además que para el grado de bachiller en Teología se requiere “haber oído por lo general cuatro años las lecciones teológicas”, durante los cuales se han de oír las lecciones sobre la Biblia y el *Libro de las Sentencias*, así como “a alguno de los catedráticos (magistrales) de la Facultad” (sea el de Tomás de Aquino, Escoto o alguno de los Nominales).

En el capítulo 46, *Sobre los cursos de los Licenciandos en Teología (De cursibus Licenciandorum in Theologia)*, se estatuye la formación que se ha de impartir en la licenciatura tras el bachillerato teológico. Así, “completada la lectura de las Sentencias y de la Biblia durante dos años, seguidamente el bachiller está obligado a asistir durante otros dos años a todos los actos teológicos”. En este segundo bienio, el licenciando en teología debe participar en cuatro actos, a modo de disputas, uno cada seis

<sup>17</sup> Tenemos con ello una prueba más de la incipiente modernidad de la Universidad de Alcalá y de su vinculación programática con la Sorbona de la época, en la que el predominio de los intereses prácticos (rasgo común al *nominalismo* y humanismo) salta a la vista. Al respecto, cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, o. c., pp. 83-90, donde se afirma que un rasgo característico de la teología sorbónica del siglo XVI es el gran interés en cuestiones antropológicas, éticas y políticas. De otro lado, los cambios de la naturaleza epistemológica de la teología habían sido profundos al final de la Edad Media. En el capítulo conclusivo de este trabajo se abunda más sobre esta cuestión.

meses sobre cuestiones teológicas, especialmente de índole ética. Una vez más, se constata la insistencia de las *Constituciones* en la formación a la vez *moral y dialéctica* (a modo de disputas) que claramente prima en la formación teológica de Alcalá. Pero también el elemento cristiano-humanístico, ya mencionado, desempeña un papel importante en la Facultad de teología. En efecto, el capítulo 46 afirma también que “el bachiller [licenciando todavía] está obligado [...] a tener algún sermón latino en la Capilla de este Colegio ante toda la Universidad en las fiestas que indique la Facultad, para que poco a poco se acostumbren a la predicación de las Santas Escrituras, que es el fin principal de los teólogos” (*ut paulatim assuescant praedicationem Sanctarum Scripturarum, qui debet esse finis praecipuus Theologorum*).

Queremos llamar la atención sobre la semejanza de estas palabras remarcadas en cursiva con estas otras tomadas de la *Ratio seu methodus verae Theologiae* de Erasmo. En efecto, dice Erasmo:

Pues el fin principal de los teólogos es dar a conocer sabiamente las divinas letras (*at praecipuus Theologorum scopus est sapienter enarrare divinas litteras*), dando razón de la fe, no de cuestiones frívolas; presentando razones graves y firmes sobre la piedad para arrancar lágrimas e inflamar los corazones en las cosas celestiales<sup>18</sup>.

El parecido inicial es tal que nos obliga a suponer la inspiración directa de este capítulo de las *Constituciones* en este opúsculo de Erasmo.

He aquí, pues, presente en las *Constituciones* la concepción de la teología más como un saber orientado a la praxis y a la piedad (por medio del contacto directo con la Biblia y a su difusión por medio de la predicación) que a la elaboración racional de los datos de la fe. Era este un fruto típico del ambiente de aquel *evangelismo renovador* de la Iglesia, bastante difundido en Europa a inicios del siglo XVI, del que Erasmo era su mayor representante. En tal sentido, en la *Paráclisis o exhortación al estudio de la filosofía cristiana* (*Paraclesis sive adhortatio ad philosophiae christianae studium*, 1516) afirma Erasmo que la *philosophia Christi*, es decir, la *verdadera teología*, es un saber que consiste “más en afectos que en silogismos, más en obras que en la disputa [lógica], más en la inspiración que en la erudición, más en el cambio [de vida] que en la razón”<sup>19</sup>. Esta *philosophia christiana* se orienta, por ello, hacia la Escritura y vuelve la espalda a la Escolástica, a la que considera un *saber racionante* que se proclama llave de la ciencia de Dios y “enemiga jurada de la vulgarización del Evangelio, que practican los teólogos profesionales y los frailes, que se arrojan una especie de monopolio del cristianismo puro”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> ERASMO, D., *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*, en *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, studio et opera Joannis Clerici, vol. V, Ludguni Batavorum, cura et impensis Petri Van der Aa, 1703-1706, pp. 83-84: “At praecipuus Theologorum scopus est sapienter enarrare divinas litteras, de fide, non frivolis quaestionibus rationem reddere; de pietate graviter atque efficaciter disserere; lacrymas excutere, ad coelestia inflammare animos”. Trad. propia.

<sup>19</sup> ERASMO, D., *Paraclesis, id est, adhortatio ad christianae philosophiae studium*, en *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, vol. V, o. c., p. 141: “Hoc philosophiae [Christi] genus in affectibus situm verius quam in syllogismis; vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio”. Trad. propia.

<sup>20</sup> BATAILLON, M., *Erasmo y España*, o. c., p. 75.

### 3. A modo de conclusión

En resumen, las líneas de fuerza de las *Constituciones* de la Universidad de Alcalá en lo tocante a la enseñanza de la filosofía y la teología son las siguientes:

1. En primer lugar, la filosofía es entendida como el saber propedéutico de todas las ciencias. Su cultivo debe, pues, preceder al estudio de cualquier otra ciencia, porque en ella se cultivan los principios generales de la realidad y del conocimiento humano. En relación con la teología, asimismo, la filosofía es una propedéutica racional (especialmente por medio de la metafísica y la ética) al estudio de los misterios de la fe. Pero sobre todo, como afirma el capítulo 45, como *ancilla theologiae* la filosofía es un saber subordinado a la teología, que se sirve de sus aportaciones. “Todas las enseñanzas —afirma García Villoslada parafraseando este capítulo de las *Constituciones*— iban orientadas a la teología, reina de las ciencias, a la cual debían supeditarse como *ancillas* o sirvientas”<sup>21</sup>.

2. En segundo lugar, dentro ya de la filosofía, las *Constituciones* otorgan una clara preeminencia a la lógica sobre el resto de los tratados de filosofía. De los cuatro años del ciclo inicial de filosofía, dos se dedican a la lógica (el primero a la lógica de lo probable o dialéctica y el segundo a la lógica demostrativa); y solo dos a la filosofía natural (el tercero) y a la metafísica (el cuarto). Esta preeminencia lo es en particular de aquella lógica contenida en las *Summulae logicarum* de Pedro Hispano y de la lógica probabilística o dialéctica consagrada en ellas, tan frecuente a lo largo del siglo XIV, sobre todo en la Universidad de París (como mostró Michalski), a la que Alcalá se atiene en todo<sup>22</sup>. Urriza sostenía que la Facultad de Filosofía de Alcalá padeció “la enfermedad [...] de una hipertrofia de los estudios y comentarios dialécticos”<sup>23</sup>. Hemos visto como Vives criticaba este exceso logicista en la enseñanza de la filosofía. Como se ha dicho en un reciente estudio:

La lógica del siglo XIV se asienta en buena medida sobre la distinción aristotélica entre dos formas de argumentación: una estricta, la *demonstratio*, presentada en los *Analíticos segundos*, y otra probable, la *dialéctica*, expuesta en los *Tópicos*. Pues bien, en esta época la *lógica* se aparta de la *demonstración* y se convierte cada vez más en *dialéctica*, es decir, en *argumentación probable*. El *probabilismo* se impone ante todo por el fuerte influjo de Pedro Hispano y de sus *Summulae*<sup>24</sup>.

Estas *Summulae logicarum* no eran en realidad un manual de *lógica* en sentido clásico, sino de *dialéctica*. Su fin era preparar para las disputas universitarias, para las

<sup>21</sup> GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia católica*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 630.

<sup>22</sup> MICHALSKI, K., *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV<sup>e</sup> siècle*, Cracovia, Imprimerie de l'Université, 1921. Del mismo autor, cf. también *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle*, Cracovia, Imprimerie de l'Université, 1924.

<sup>23</sup> URRIZA, J., *La preclara Facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares*, o. c., p. 286.

<sup>24</sup> PRIETO LÓPEZ, L. J., “Ockham, Suarez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n. 33/1 (2016), pp. 33-57, p. 37.

que se consideraba suficiente la probabilidad o la verosimilitud. Por eso, los *Analíticos posteriores*, donde se contiene la parte esencial del *Organon* de Aristóteles (a saber, la exposición de los fundamentos de la *demonstración científica*), no se estudian ya en las *Summulae*. Por el contrario, el libro VI de las *Summulae logicarum*, verdadero punto focal de toda la obra, se consagra enteramente al estudio de los *Tópicos* y contiene todas las reglas de la *disputa dialéctica*<sup>25</sup>. En este contexto, a mitad del siglo XIV, inspirándose en Pedro Hispano, Buridán identifica ya sin más la *lógica* y la *dialéctica*.

3. En tercer lugar, del conjunto de obras indicadas en las *Constituciones* para el estudio de la filosofía, destaca netamente la figura de Aristóteles. El aristotelismo inspira claramente el plan de estudios filosóficos de Alcalá. Sobre el aristotelismo dominante en la Universidad de Alcalá, aunque ciertamente renovado, la actividad editorial de la Alcalá no deja dudas. Dice al respecto Laura Fernando:

El estudio pormenorizado de la actividad editorial complutense entre los años 1502 y 1559 [...] arroja un predominio de los textos de Aristóteles por encima de los de cualquier otro clásico: un 23 por 100 del total de libros publicados son de su autoría. [...] De sus obras, sin duda, se alimenta la mayoría de la carga lectiva filosófica impartida<sup>26</sup>.

Pero se trata, como decimos, de un *Aristóteles renovado*, sobre todo con las aportaciones de las ciencias de la naturaleza y las matemáticas (que es donde Aristóteles es más severamente criticado entre los siglos XIV y XVII) en vísperas de la revolución científica. En tal sentido, nos parece de particular interés el hecho de que en el plan académico-filosófico alcalaíno estén presentes las *matemáticas* de entonces (aritmética, geometría, astronomía y perspectiva), y que su estudio se coloque después de la metafísica y no antes. Esta recolocación de las matemáticas en el orden del *iter* filosófico de Alcalá supone una orientación doctrinal ciertamente diferente de la dada por el estagirita a las *ciencias especulativas*. En efecto, la división aristotélica de dichas ciencias (física, matemáticas y metafísica, con su correspondiente teoría de los *grados de abstracción*, recibida de Aristóteles por Boecio, Avicena y Tomás de Aquino, etc.<sup>27</sup>), aunque sea solo por relación con el orden de las disciplinas que impartir, es modificada en un aspecto no secundario en las *Constituciones*. Probablemente se trata de la inconsecuencia, propia de una época de un cambio profundo, debida a la recepción de algunas ideas tardomedievales en física y matemáticas (en realidad netamente contrarias a Aristóteles) que están preparando la matematización del estudio de la naturaleza, que es la cave teórica profunda de la ya próxima revolución científica. En efecto, la Universidad de París (modelo en todo de Alcalá) había sido pionera en tal sentido con figuras como Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Marsilio de Inghen, etc., de la que se nutrirán no pocos italianos como Giacomo Benedetti y, por su medio,

<sup>25</sup> Cf. PRIETO LÓPEZ, L. J., "Ockham, Suarez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna", o. c., *Ib*.

<sup>26</sup> FERNANDO GARCÍA, L., "Nuevos tiempos para lo clásico: la recepción de la tradición cultural de la Antigüedad en la Universidad Complutense cisneriana", en LISI BERETERBIDE, F. (ed.). *Tradición clásica y Universidad*, Madrid, Dykinson, 2010, pp. 51-65, p. 58.

<sup>27</sup> Cf. PASCUAL, R., *La división de las ciencias especulativas en santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, Universidad Gregoriana, 2003.



Galileo Galilei, como se demuestra ampliamente en el primer volumen de los escritos de Galileo, los *Iuvenilia*, publicados en la *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, de Antonio Favaro<sup>28</sup>. Es un dato a tener en cuenta en este sentido que el capítulo 38 de las *Constituciones* mencione varias obras (en especial la *Geometría breve* y la *Perspectiva común*, de Bradwardine y Peckham, respectivamente) de autores claramente comprometidos con las corrientes antiaristotélicas de los siglos XIII y XIV.

4. Finalmente, en cuarto lugar, como coronación del itinerario formativo en filosofía, se descubre en las *Constituciones* de Alcalá una *teología* con una clara *orientación práctica y escriturística*, o lo que es igual, ética y positiva. Se trata de rasgos característicos de la teología humanística del Renacimiento.

En cuanto positiva, la teología se interesa sobre todo en el dato de la Escritura y la tradición patristica y no tanto en la especulación racional y en la sistematización de dichos contenidos, como principalmente había ocurrido en las grandes síntesis teológicas del siglo XIII. A este carácter predominantemente *positivo* de la teología en Alcalá se debe, de un lado, el peso que adquiere la teología histórico-patristica y, de otro, el énfasis puesto en la teología bíblica y en todo lo relacionado con el acceso a las fuentes de la revelación (Biblia y tradición), especialmente el conocimiento de las lenguas bíblicas, es decir, griego y hebreo-araméo, de donde surgirá el proyecto de la *Biblia políglota*. De otro lado, en cuanto práctica, la teología se debe interesar por los diversos planos de la ética (ética propiamente dicha, economía, política, etc.) y por su difusión por medio de la exhortación y de la predicación. La teología tiene como fin principal la predicación de la Sagrada Escritura, hemos oído decir a las *Constituciones*. No se exige solo el estudio de la Sagrada Escritura, sino también la exhortación a ponerla en práctica, especialmente el Nuevo Testamento. He aquí un rasgo característico del *humanismo cristiano* (del que de un modo más radical nace la teología bíblica de Lutero) y el *erasmismo*. *Conditio sine qua non* de esta reorientación de la teología hacia la ética es el cambio en el *estatuto epistemológico de la teología* a partir del siglo XIV. Mientras para el aquinate la teología es una ciencia especulativa, para Escoto (y en general para el siglo XIV y siguientes) es una ciencia práctica. Más adelante, para los nominalistas la teología deja de ser ciencia para convertirse en el conocimiento necesario para la exhortación a una vida piadosa y cristiana. Ética, devaluación del elemento racional en la teología, fideísmo, misticismo: he aquí algunos rasgos inequívocos de la teología en aquella coyuntura renacentista en la que nace la Universidad de Alcalá y que la marca profundamente, como consta del estudio de las *Constituciones*. No está lejos esta orientación de la teología de aquella otra emprendida por el calvinismo arminiano que dará origen a la obra del pastor remonstrante Philip van Limborch, la *Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdam, 1686), que, caracterizada por la disminución del elemento dogmático y el énfasis en el elemento ético, tendrá un profundo eco sobre el pensamiento religioso de John Locke.

<sup>28</sup> FAVARO, A. (ed.), *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei*, vol. I, Florencia, 1880, rist. Florencia, Barberà Editore, 1968, en especial el *De motu antiquiora*, pp. 243-419.

# Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías

## *Hermeneutics of Exile and its Permanence in the Ethics of Eugenio Trías*

CARLOS SEGADE ALONSO

*Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)*

*carlosemilio.segade@udima.es*

### 1. Introducción

Las convulsiones históricas que se han vivido en España a través de los siglos y, especialmente, en los últimos doscientos años, en los que las etapas de progreso, a veces revolucionario, se han alternado con fases de regresión social, han tenido como consecuencia cultural más notable, sin entrar a juzgar otras, la de expulsar mediante el exilio o el destierro a una parte relevante de la élite intelectual, en ocasiones de manera definitiva y en otras provocando un tardío retorno<sup>1</sup>. A la hora de estudiar la cultura española del siglo xx, resulta inevitable mencionar el impacto que tuvo en ella el exilio de un alto número de intelectuales que huyeron de la Península al finalizar la Guerra Civil. Aunque en el siglo anterior había habido exilios entre miembros de la élite cultural, sobre todo en las filas liberales y progresistas, el exilio del siglo xx ha dejado una marca indeleble tanto fuera como dentro de las fronteras españolas.

La diferencia entre los exilios anteriores y el del siglo xx fue que el propio hecho del exilio se convirtió en una experiencia elevada a categoría de condición vital de la persona. En otras palabras, el exilio llegó a ser objeto de estudio de algunos de los filósofos e intelectuales que lo sufrieron y que lo observaron como un fenómeno que obligaba a la aceptación del hecho biográfico y a la sublimación de sus consecuencias históricas, al mismo tiempo que se identificaba como una opción de vida. En esta línea se encuentran, como se verá, José Gaos y María Zambrano, quienes tienen en común la aceptación de la condición exílica personal, aunque esta les llevara a conclusiones diferentes.

José Gaos descubre en la República mexicana la realización de sus aspiraciones políticas y se integra plenamente en la sociedad que lo acoge, lo que le lleva a verse a

---

<sup>1</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

sí mismo afectado no por las connotaciones negativas del exilio, sino por las positivas de una nueva situación que describió con un término acuñado por él, *transtierro*, que numerosos intelectuales exiliados y no pocos críticos e historiadores después de él utilizarían como sinónimo de exilio.

Zambrano, por su parte, convierte su exilio en una oportunidad para reinventarse como pensadora, reconsiderar la realidad histórica y, al mismo tiempo, para desarrollar una filosofía que eleva el exilio a categoría interpretativa de la condición humana.

Sin embargo, esa voluntad de aceptar el exilio, de definir su carácter trágico y de abrazarlo como destino, transparenta la influencia del circunstancialismo de la razón vital orteguiana, sin cuyas claves sería imposible interpretar los posicionamientos de partida de Gaos y Zambrano.

Eugenio Triás, como es sabido, no forma parte de la extensa nómina de intelectuales del exilio y, sin embargo, su propuesta ética está fundamentada en buena parte en el carácter exílico de la existencia humana. El análisis de los principios éticos que forman parte de la propuesta de la filosofía del límite triasiana pone de manifiesto dos realidades: primera, que Triás hereda un concepto de exilio elevado ya a categoría metafísica; segunda, que la integración del exilio en una filosofía sobre la condición humana conlleva repensar los otros dos elementos que confluyen en él, la tragedia y el destino.

Este estudio, en primer lugar, se propone caracterizar el concepto de exilio y sus consecuencias en función de las reflexiones de algunos intelectuales que lo sufrieron, especialmente Gaos y Zambrano. Posteriormente, mediante la referencia a la ética triasiana, se comprobará si el modo en que se maneja el concepto de exilio como categoría contemporánea resiste la comparación con el concepto de exilio manejado en las circunstancias históricas de mediados del siglo xx y si esta comparación remite a los mismos parámetros, tragedia y destino, que hicieron posible la superación en el plano intelectual de la experiencia real y biográfica del exilio.

## **2. Evolución y caracterización del concepto de exilio en el pensamiento español contemporáneo**

Prácticamente cualquier historia cultural reciente, las biografías y memorias de algunos de los exiliados, o las crónicas hechas *a posteriori*, aportan largas listas con nombres de escritores, profesores, editores y otros representantes de la cultura que vivieron (y muchos murieron) en el exilio a partir del golpe de Estado de 1936, la guerra y la dictadura a partir de 1939<sup>2</sup>.

Sin duda, el impacto sobre una sociedad civil que se ve despojada de su élite cultural precisamente en un momento de especial florecimiento no ha sido, ni puede ser, mayor. El hecho de que en muchos casos los exiliados no pudieran o no quisieran volver hasta la restauración democrática motivó un largo periodo de reflexión que aportó una nueva visión de su separación forzosa.

Para los exiliados, sin embargo, la herida cicatrizó de forma desigual; pero de la revisión de la literatura producida por ellos se pueden obtener algunos factores comu-

---

<sup>2</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.

nes que ayudan a redefinir el concepto y situarlo en la órbita de la reflexión ética. Ya que un estudio en profundidad de todas las impresiones y testimonios del exilio está fuera de los objetivos de este trabajo, a continuación se citan, a modo ilustrativo y no exhaustivo, algunas de las opciones que más claramente dejan entrever las coincidencias en el posicionamiento ético de buena parte de los intelectuales exiliados a partir de experiencias muy diferentes entre sí.

Según el historiador Nicolás Sánchez-Albornoz<sup>3</sup>, la condición de exiliado ofrece una dimensión subjetiva. Es el propio exiliado el que asume una posición ante su situación, aunque esta le sitúa ante la dura alternativa de elegir entre la vida libre en una sociedad ajena y la prisión o la muerte en la propia. Por tanto, esta subjetividad surge del hecho de enfrentarse a un dilema entre vida y muerte. Consecuentemente, se fundamenta por un lado en la libertad personal (como acto de la voluntad) y en la reafirmación del deseo de vivir frente al más que probable destino de prisión o muerte, o ambos<sup>4</sup>.

Esta subjetividad, aunque con algunos matices, la reinterpreta Jorge Semprún<sup>5</sup> como “moral de resistencia”, al ligar el compromiso ético (que implica lucha por la justicia y la libertad) con el deseo de vivir, aunque haya que hacerlo lejos de la sociedad que le es propia. Para Francisco Ayala<sup>6</sup>, el proceso de vuelta del exilio, para ser posible, debía asegurar al menos la integridad física, toda vez que se veía perdida la integridad moral, que sería arduo recuperar. En algunos de sus relatos, Ayala dejó plasmada esta contradicción de sentimientos, una mezcla de miedo y encuentro con una realidad que ya no es la misma que se había dejado atrás, por ejemplo, tal y como la vive el narrador de “El regreso”<sup>7</sup>. La solución al conflicto ético de Ayala pasó también por una reafirmación de la voluntad de vivir la vida en un sentido pleno y no “entre paréntesis” por el hecho de estar fuera de España<sup>8</sup>.

De acuerdo con Ayala<sup>9</sup>, y también con Abellán<sup>10</sup>, el exilio, dado el peso específico de los nombres que lo constituían, con el tiempo fue adoptando un carácter diferente a ojos tanto de los que vivían en la Península como los de fuera. Ayala señala que hubo dos publicaciones que ayudaron a marcar un punto de inflexión en la historia de la cultura española en la línea que se acaba de comentar: uno, el ensayo de J. L. López Aranguren “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”, de 1949; el otro, el estudio de J. R. Marra-López “Narrativa española fuera de Es-

<sup>3</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, N., *Cárceles y exilios*, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 297.

<sup>4</sup> *Ib.*, pp. 312-313.

<sup>5</sup> SEMPRÚN, J., *Vivir es resistir*, Barcelona, Tusquets Editores, 2014, pp. 96-97.

<sup>6</sup> AYALA, F., *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 456-460.

<sup>7</sup> AYALA, F., *La cabeza del cordero*, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 135-184. En este relato, un exiliado gallego en Buenos Aires decide volver a Santiago, a vivir con su tía, pasados unos cuantos años. Allí se entera de los pormenores de la represión y las denuncias que se cernían sobre él durante la guerra. Su estancia, lejos de convertirse en un regreso feliz, se convierte en una amenaza por el miedo a ser capturado. Al final, tras descubrir la verdad sobre sus perseguidores, decide volverse a Argentina, un lugar que él sentía como más propio que aquel Santiago que se había convertido en un lugar ajeno.

<sup>8</sup> DELGADO, F., *Mirador de Velintonia. De un exilio a otro (1970-1982)*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2017, p. 109.

<sup>9</sup> AYALA, F., *Recuerdos y olvidos*, o. c., p. 457.

<sup>10</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio como constante y como categoría*, o. c., pp. 109-124.

paña. 1939-1961”, de 1963<sup>11</sup>. Estos trabajos ayudaron a prestigiar a los intelectuales que proseguían con su labor creativa más allá de las fronteras peninsulares y, por tanto, a modificar el concepto de exilio, al que progresivamente se asimilaba con los principios de creatividad, evolución y, sobre todo, resistencia o disidencia intelectual. De aquí que la crítica literaria contemporánea acepte hablar de “exilio interior” para referirse a la condición en que vivían aquellos escritores e intelectuales que permanecían voluntariamente en España viviendo al margen o casi al margen de los circuitos oficiales, pero de los que podría decirse que compartían las mismas inquietudes de los que residían fuera. Esta actitud queda bien resumida en las palabras del escritor Pérez Minik<sup>12</sup>: “[...] este exilio que yo he vivido en mi propio país, porque yo no soy amigo de los exilios en el extranjero”.

Esta deriva semántica, o sea, pasar de ser un concepto totalmente negativo (“exilio” como equivalente de “destierro”, es decir, estar despojado de la posibilidad de vivir en su tierra) a poseer también connotaciones positivas como la reafirmación de la voluntad de vivir, el compromiso ético y la (voluntad de) resistencia (en su doble acepción de oposición política y durabilidad frente a la adversidad), tiene su mayor expresión filosófica en las propuestas de José Gaos y de María Zambrano, aunque con derivadas distintas, como se ve a continuación.

José Gaos se exilió en México, donde se estableció desde 1939. Su acomodo a la comunidad académica mexicana le permitió proseguir su enseñanza y su obra filosófica, como ha dejado constancia en sus “Confesiones profesionales”<sup>13</sup>. Según González di Pierro<sup>14</sup>, Gaos, a la hora de aceptar su situación, hizo gala de un circunstancialismo puramente orteguiano que encarnó más allá de los planteamientos meramente teóricos que cultivó en la investigación filosófica en la universidad mexicana. Gaos<sup>15</sup> vio en este hecho “ante todo una consecuencia rigurosamente lógica de lo recibido de las filosofías en el sentido de las cuales hemos obrado. Singularmente, una filosofía de la cual es filosofema fundamental el de que la filosofía debe ser de la circunstancia”. Si el yo es el yo y las circunstancias, cuando estas cambian o desaparecen, cambia la acción del yo con respecto a ellas. Como afirma Carpintero<sup>16</sup>, “la acción coloca las cosas en determinada relación conmigo y me fuerza a darles sentido, a extraer su ‘logos’”. De esta forma es como la vida se convierte en razón, en un instrumento para la interpretación de la circunstancia, es decir, en razón vital. El yo asume la circunstancia y le da sentido transformándola. El vitalismo orteguiano impele a adaptar el mundo al proyecto vital y no al revés. Esto tiene dos consecuencias: por una parte, Ortega rechaza una posible acusación de pragmatismo, que aconsejaría amoldarse a las circunstancias; y por otro lado, defiende la libertad y los actos de creación (artísticos o

<sup>11</sup> Nótese en ambos casos los eufemismos que, por la censura, evitan la palabra “exilio”.

<sup>12</sup> DELGADO, F., *Mirador de Velintonia. De un exilio a otro (1970-1982)*, o.c., p. 162.

<sup>13</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales. Aforística*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 136-140.

<sup>14</sup> GONZÁLEZ DI PIERRO, E., “El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos”, en REVILLA, C. (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 56.

<sup>15</sup> GAOS, J., *Obras completas*, tomo VIII, México, UNAM, 1996, p. 237.

<sup>16</sup> CARPINTERO, H., *Ortega y Gasset, psicólogo. Ensayos y aproximaciones*, Madrid, Fórcola, 2019, p. 158.

científicos) que son manifestaciones de la medida en que los seres humanos intentan moldear el mundo a su proyecto personal. Aquel sujeto que sobresale en ese intento de moldear el mundo a su proyecto sería el héroe trágico, que no se contenta con la realidad sino que la transforma<sup>17</sup>.

Para entender la posición de Gaos, que tiene un trasfondo ético y político a la vez, conviene aproximarse a dos neologismos acuñados por el filósofo: transtierro y empatriar. La primera es la comprensión en positivo del exilio o del destierro; lo que cuestiona Gaos es que se admita como indiscutible que solo la oriundez determine a la sociedad y a la cultura con la que uno debe o puede identificarse. Ese argumento naturalista, sostiene Gaos, parte de una concepción biologicista e irracional del ser humano; sin embargo, siempre cabe proponer una alternativa crítica y racional que justifique una identificación voluntaria con otra sociedad. Por eso, el hecho de verse desplazado a otro país no tiene por qué significar un hecho negativo, como cabría esperar, por ejemplo, del enunciado “persona desterrada”, donde se da a entender un despojamiento de la tierra de nacimiento. Por consiguiente, la elección de una tierra por otra no da lugar a una renuncia sino a una evolución, por lo que la acción que describe el cambio queda mejor definida por otro prefijo neutro: transterrar. Esta comprensión de la emigración forzosa implica “emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior”<sup>18</sup>; es decir, manteniendo adhesión a valores de la patria de la que se viene pero conciliados con la adhesión a los valores de la nueva tierra. Esto también traería como consecuencia una nueva conceptualización del clásico concepto de “hispanidad” por parte de unos exiliados que redescubren la realidad americana<sup>19</sup>.

En la misma línea argumental, el neologismo “empatriar” actuaría de contrario de “expatriar”, dado su sentido inclusivo. Gaos concibe al menos dos patrias, una de origen y otra segunda, de destino<sup>20</sup>. La primera correspondería a la del lugar de nacimiento (un “topos” culturalmente predefinido) y la segunda es un lugar construido subjetivamente, por elección. Lo ideal para Gaos sería que la patria de origen se convirtiera para todos los que la integraran también en patria de destino, es decir, un lugar que se construyera mediante la elección y la voluntad, o sea, mediante actos racionales. Por todo esto, Gaos prefiere no considerarse como expatriado con respecto a España, sino empatriado con respecto a México. Conviene recordar que para Ortega la circunstancia es lo que rodea al yo, pero no lo define, aunque el yo se defina por la circunstancia. Esto es importante para entender que la primera circunstancia del yo para un español es España, en términos orteguianos su “raza”, que no es más que la manera en que se interpreta la realidad históricamente considerada. El salto de Gaos a México y el acto deliberado de optar por su cultura no es más que el abrazo a una circunstancia en cuya esencia resuenan los ecos de la patria primera.

En lo que respecta a María Zambrano, hay algunos puntos de coincidencia con la propuesta gaosiana pero, para la filósofa, el exilio se transforma en una condición del

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 159-160.

<sup>18</sup> GAOS, J., *Obras Completas*, tomo VIII, o. c., p. 238.

<sup>19</sup> SÁNCHEZ CUERVO, A., “La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939”, en *Desafíos*, vol. 26-2, (2014), pp. 17-42.

<sup>20</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio como constante y como categoría*, o. c., p. 47.



ser humano, tal y como afirmó en su artículo “Amo mi exilio”<sup>21</sup>: “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana”. Sin embargo, como explica Gómez Blesa en el estudio previo a la edición de “Las palabras del regreso”<sup>22</sup>, esta dimensión es, en realidad, dual: hay una dimensión histórica o biográfica y una dimensión metafísica. Para Bundgard<sup>23</sup>, Zambrano “asigna un alcance metafísico a esas vivencias que así quedan situadas en un nivel epistemológico”.

Desde el punto de vista de la dimensión histórica y siguiendo de nuevo a Gómez Blesa, Zambrano caracteriza al exiliado<sup>24</sup> desde “el desamparo, el abandono, el vacío, la nada, la muerte en vida, el no-lugar”, que son también los rasgos con los que describe al personaje protagonista de su drama “La tumba de Antígona”. Como se ha visto arriba citando a otros intelectuales, la paradoja a la que se enfrenta la exiliada viene dada tanto por la imposibilidad de vivir como por la imposibilidad de morir. El exilio es vida frente a la muerte, pero es también vivir con la conciencia de que el destino era la muerte, de la que escapó. En “Carta sobre el exilio”<sup>25</sup> responde de la siguiente manera a una hipotética pregunta de por qué es exiliada: “porque me dejaron la vida, o con mayor precisión: porque me dejaron en la vida”. Sin embargo, este abandono, el haber sido arrojada en la vida, desde la distancia y en el desamparo, produce, a la larga, un reconocimiento, un desvelamiento de la realidad de la propia patria que, a diferencia de Gaos, Zambrano comprende como una sola. Es en la soledad<sup>26</sup> y en la distancia donde la exiliada se hace una idea real de su patria: “El exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla”<sup>27</sup>. Como explica Gómez Blesa<sup>28</sup>, este estado de lucidez surge tras la toma de conciencia de una experiencia límite. Así lo explica la propia filósofa en el prólogo a “La tumba de Antígona”<sup>29</sup>, donde esta peculiar bajada a los infiernos actúa como disparador de un proceso de anagnórisis, mediante el cual se sale de la ignorancia y se descubre la verdad sobre sí mismo y sobre la realidad en la que se vive, especialmente en lo que concierne a la patria como categoría histórica. Por eso, parte de ese nuevo conocimiento es la revelación de saberse sujeto de la historia, pero no solo de manera sincrónica sino de forma peculiarmente diacrónica, es decir, soportando sobre sí toda la historia y haciéndose responsable de justificarla. En “Carta sobre el exilio”<sup>30</sup>, Zambrano afirma que al exiliado español se le exigen explicaciones de la España del momento en que le ha tocado vivir y también de todas las “Españas” que han ido dejando su impronta en la historia, desde los Reyes Católicos, como si se diera en el exiliado una evolución hacia un ser de conciencia histórica. A

<sup>21</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 66.

<sup>22</sup> *Ib.*, pp. 36-54.

<sup>23</sup> BUNDGARD, A., “Exilio y transcendencia”, en *Aurora*, número 8, (2007), pp. 83-89.

<sup>24</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o. c., p. 46.

<sup>25</sup> ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Siruela, 2004, p. 463.

<sup>26</sup> ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 222-227.

<sup>27</sup> ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, o. c., p. 471.

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o. c., p. 42.

<sup>29</sup> ZAMBRANO, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 162, 171.

<sup>30</sup> ZAMBRANO, M., *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 11.

esta conciencia Zambrano la considera memoria del pasado. Un pasado, a su vez, que no se debe olvidar ni dejar que se desvanezca, porque, como los fantasmas, vuelve. Solo una elevación hacia la verdad hace que ese pasado tome otro cariz y se convierta en un referente y una guía, y no una tragedia que se repite, porque “cuando se repite es porque es la misma, porque el umbral de fatalidad no ha sido traspasado. A traspasarlo ayuda la memoria, que es conciencia”<sup>31</sup>.

La segunda dimensión del exilio es la metafísica, esa que en palabras del prólogo de Gómez Blesa es “en la que el exiliado se eleva a símbolo de la propia condición humana, a arquetipo universal”. Zambrano<sup>32</sup> entiende la tragedia como una forma de liturgia, un “oficio de piedad, del sentir que es hacer y conocer”. En ella está la experiencia y el conocimiento, por eso le otorga la función de revelar las “razones del corazón que la razón no conoce”, echando mano del aforismo clásico. La tragedia expía “los múltiples ‘daimones’ que asaltan al corazón humano”, o sea, los delirios humanos que no la dejan reconocerse como el sujeto que es. La tragedia ayuda a crear la necesaria soledad en la que se revelará al sujeto su condición y “en que se es al mismo tiempo que el otro, que los otros, y en relación a ellos”. Pero la tragedia es también sacrificio y el sujeto que ya es consciente de sí es la víctima y, por tanto, “el justo que paga abre el camino de la libertad”. Una vez terminada la tragedia, aparece la conciencia y con ella la libertad y el pensamiento.

Esto es lo que Zambrano quiso expresar mediante el drama de Antígona, que se erige como un mito muy apropiado para llegar a entender la dialéctica entre la biografía personal y los sucesos históricos, especialmente represivos, como harían otras autoras después<sup>33</sup>. La tumba de Antígona representa “nuestra propia conciencia oscurecida”<sup>34</sup>, pero también aparece como la oportunidad para re-nacer y ser consciente de una plena condición humana, incluso de trascender la propia individualidad para hacerse universal. Por eso, el exilio, que es muerte en vida, ofrece la oportunidad de transformarse a sí mismo a la vez que desvela, por contraste, el horror de la tragedia que causó su condición. No hay que olvidar que Zambrano recurre al origen mítico (poético) del mundo según el judeocristianismo, sirviéndose de este como instrumento para la explicación antropológica de la condición humana y, por tanto, la concepción de la existencia como exilio (del paraíso) no le es ajena; es más, su actitud pasa por “aceptar el hecho y tratar de abrir un camino de vuelta hacia una reconciliación final del ser del hombre con el Ser”<sup>35</sup>.

Con todo lo que se ha dicho hasta aquí, se puede afirmar que la palabra “exilio” ha sufrido una significativa ampliación de su carga axiológica a raíz de la experiencia de destierro masiva del siglo xx. El entramado de conceptos a los que ha pasado a referirse pasa, sobre todo, por dos ejes, el epistemológico y el metafísico. El primero ayuda a comprender la experiencia del sujeto en sus circunstancias históricas y el segundo eleva el hecho individual a categoría trascendental, de manera que intenta ex-

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 12.

<sup>32</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1986, pp. 221-225.

<sup>33</sup> DUROUX, R.; URDICIAN, S., “Cuando dialogan dos Antígonas. La tumba de Antígona de María Zambrano y Antígona furiosa de Griselda Gambaro”, en *Olivar*, Volumen 17, (2012), pp. 73-95.

<sup>34</sup> ZAMBRANO, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, o. c., p. 247.

<sup>35</sup> BUNDGARD, A., “Exilio y transcendencia”, o. c., p. 89.

plicar la condición humana haciendo extensible lo exílico a la existencia. Cada uno a su manera pero de forma convergente, ambos ejes se articulan como respuestas éticas concretas: un ejercicio de la voluntad de vivir; una aceptación de las circunstancias irreversibles que desvelan la condición de la persona individual como sujeto (histórico); un reconocimiento de que lo propio de la condición humana es recrearse durante la experiencia de existir.

Esta evolución del contenido semántico de la palabra “exilio” la convierte en un filosofema con contenido propio, más allá del uso ordinario. Sin embargo, para comprobar si esta deriva semántica es efectiva y resiste la conceptualización filosófica, a continuación se estudiarán las implicaciones de su uso en un sistema ético contemporáneo, el de Eugenio Trías, en cuyo centro se encuentra precisamente este concepto.

### 3. El concepto de exilio en la filosofía del límite

La obra literaria de Thomas Mann (1875-1955) fue objeto de estudio y veneración intelectual por parte de Eugenio Trías y motivo de una breve monografía<sup>36</sup>. Sin embargo, en ella no se hace mención a un hecho que marcó de manera indeleble la vida del autor alemán: su condición de exiliado. Para Mann, el exilio fue una tragedia, para él personalmente, pero también para el pueblo alemán, por la razón que lo motivó. Con el tiempo, una vez superado el trauma inicial y consciente de que adonde él iba llevaba la cultura alemana, Mann se instaló en los Estados Unidos, que fue para él una auténtica patria de destino<sup>37</sup> en donde, a través de su creación literaria, reflexionó sobre su condición y sobre la identidad nacional, temas que Trías o bien no acertó a ver o prefirió obviar para dar prioridad a la interpretación mítica y simbólica de sus obras. Sin embargo, no deja de ser significativo que la frontera entre lo alegórico (para Koopmann la obra “José y sus hermanos” es un relato sobre el exilio del propio Mann) y lo simbólico que brota de la interpretación de Trías se diluya tan fácilmente. Esta fusión, que no confusión, entre lo alegórico y lo simbólico ofrece el dato pertinente sobre el que se asienta la filosofía del límite.

El primer capítulo del libro “La razón fronteriza”<sup>38</sup> lleva como título “La existencia en exilio y éxodo” y, no en vano, hace referencia al principio fundante de la filosofía del límite. Según Trías, la filosofía surge a partir de la reflexión sobre una experiencia que “es la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones que, desde ella, no pueden ser conocidas ni reconocidas”<sup>39</sup>. Para ello hay que partir de que la existencia es “ese ser puesto, absolutamente externo y extrínseco en relación al ‘qué’ o a ‘quién’ lo pone”<sup>40</sup>.

Trías distingue entre “exilio” y “éxodo” como rasgos que caracterizan a la experiencia de la existencia. El “exilio” tiene un carácter atributivo, es la condición, es una instalación, un “estar”; mientras que el “éxodo” es un itinerario, una andadura del exilio.

<sup>36</sup> TRÍAS, E., *Thomas Mann*, Barcelona, Acontilado, 2017.

<sup>37</sup> KOOPMANN, H., “German culture is where I am”, en *Studies in 20th Century Literature*, Volumen 7, (1982), pp. 5-16.

<sup>38</sup> TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 29-40.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 34.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 34.

Si la “experiencia del exilio es el dato del comienzo”<sup>41</sup>, el éxodo es el proceso metódico que permite la reflexión filosófica. Consecuentemente, dice Trias, “exilio y éxodo constituyen determinaciones esenciales del dato del comienzo, que es la pura existencia”<sup>42</sup>.

La reflexión filosófica, sin embargo, no puede conocer la causa de la existencia, porque esta está fuera del alcance de la experiencia y, por tanto, ese es su límite. Pero precisamente el reconocimiento de ese límite es el que permite la inteligibilidad de la existencia tras el asombro ante el hecho mismo de existir. Esa conciencia del límite es la que provoca las preguntas por el sentido de la propia existencia y motiva el deseo de interrogarse de manera radical sobre el existir y su relación con el límite. El existente, que es también el exiliado, se asombra de su condición, sabedor de habitar en un espacio que está siempre en contacto con ese límite, que es también frontera, y por el que se convierte en habitante de la frontera o ser fronterizo. Esta condición fronteriza tiene carácter trágico en tanto que es consciente, por un lado, de la inevitabilidad de su condición y, por otro, de la insatisfacción que provoca el deseo insaciable de preguntar por su propio sentido; un deseo que solo se termina con la experiencia radical del exilio que es la muerte.

Por tanto, el ser fronterizo es consciente de su situación, cuya causa solo le viene transmitida por el mito. El sujeto es consciente de su separación del estado de naturaleza, pero ignora su causa y su finalidad. Esto lleva a Trias a afirmar<sup>43</sup> que la existencia es un “efecto puro”, pero la conciencia del estado de exilio y éxodo funciona como condición para la respuesta del sujeto a esa realidad que le viene impuesta. Esa respuesta adopta la forma de deseo y voluntad, de conocer y dirigirse al límite, que representa el fundamento del ejercicio de la libertad que, a su vez, es la base de una ética fronteriza.

Ese lugar del que parte y se exilia el sujeto, el estado de naturaleza, es el sustrato matricial, que es también el primer referente del acontecimiento simbólico. Para Trias se corresponde con la primera de las categorías simbólicas<sup>44</sup>, es decir, la primera de las categorías que permiten el reconocimiento del símbolo por la razón (fronteriza). Esa materia hay que entenderla como lo originario, lo matricial, el contenido del cosmos, esas primeras realidades con las que tiene contacto el sujeto y que son susceptibles de ser elevadas a la categoría de símbolo.

Desde ese estado de naturaleza, arrojado en exilio y éxodo, el sujeto accede al alzado ético en el momento en que es consciente del imperativo (“llega a ser lo que eres”) que le impele a reconocerse como habitante de la frontera<sup>45</sup>. Ese imperativo (pindárico, en terminología triasiana) obliga al sujeto a responder, pero no mediante enunciados, sino mediante actos; por eso, el imperativo es el fundamento de la ética, que es ética fronteriza.

Por consiguiente, el enunciado del imperativo ético quedaría: “obra de tal manera que tu existencia (en exilio y éxodo) se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 45.

<sup>44</sup> TRIAS, E., *El hilo de la verdad*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2014, pp. 61-80.

<sup>45</sup> TRIAS, E., *La razón fronteriza*, o. c., pp. 65-67.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 69.

Las consecuencias de este mandato son dos<sup>47</sup>. La primera es el alejamiento de lo matricial, lo únicamente natural, equivalente al estado infantil pre-lingüístico. La segunda es “la exigencia de mantenerse en el limes, sin rebasarlo en el deseo de ser, o de querer ser, ‘algo infinito’”<sup>48</sup>. El límite, no hay que olvidarlo, es límite de (algo=x) y en referencia a (algo=x)<sup>49</sup>, por lo tanto, lo es del Ser y la Nada. El sujeto fronterizo, que es consciente de la inteligibilidad del mundo por medio de la Razón (en sentido kantiano, que Trías llama pensar-decir), está limitado por todo aquello que no puede conocer, que se le subtrae y que se repliega en un topos peculiar, que se manifiesta simbólicamente y que constituye el cerco hermético. El riesgo del sujeto fronterizo es querer identificarse con ese arcano o creer conocerlo; para eso la ética del límite le recuerda una y otra vez el imperativo de llegar a ser lo que es, o sea, ser limítrofe o habitante de la frontera, y en esa frontera no tiene acceso a lo propio del cerco hermético.

La ética fronteriza no es, consecuentemente, una ética relativista; pone límites al sujeto, digamos metafóricamente, por arriba y por abajo. Invita al sujeto a verse no solo como un animal o como un objeto más de la naturaleza y, al mismo tiempo, le impide creerse un dios o un ser divino; lo mantiene en el límite de lo que es.

No obstante, la respuesta ética corre un riesgo, que es que el sujeto enfoque su voluntad de ser fronterizo (auténtica voluntad de poder) sobre sí mismo, de forma auto-referencial. Por eso, una comprensión acertada de la ética fronteriza necesitaría de igual manera de una “despotenciación del sujeto, de una des-sujeción, como condición de apertura al mundo”<sup>50</sup>. Esto es lo mismo que decir que se busca una despotenciación de la voluntad de poder, que actúa como condición de posibilidad del amor, cuya esencia, a su vez, se fundamenta en reconocer en el otro la condición de ser fronterizo; pero para que haya apertura al otro se requiere trascender esa servidumbre que ata al sujeto al deseo y a la voluntad de ser sujeto puro y autónomo, que en términos psicológicos denominaríamos narcisista. Para Trías, las éticas filosóficas, las sabidurías antiguas y las religiones más avanzadas contienen, desde antiguo, referencias a esta despotenciación, informando al sujeto de los riesgos que corre al alimentar una falsa idea de su propio ego<sup>51</sup>.

Por tanto, el concepto de exilio (y éxodo) en la filosofía del límite plantea la posibilidad de identificar al sujeto en función de su origen primigenio, como parte indistinta de la naturaleza, de la que se separa y de la que gana en autonomía y autoconsciencia. Es en ese estado, que es a la vez instalación y camino, en el que haciendo uso de la razón el sujeto es capaz de entablar un diálogo simbólico con el misterio que supone su propia negación, de forma tal que sus acciones lo encaminen a ser lo que es, un sujeto plenamente consciente de su condición limítrofe que vive en un espacio (de naturaleza política) compartido con otros sujetos de su misma condición.

Sin embargo, para entender plenamente a lo que se enfrenta el sujeto, Trías propone una reflexión sobre el carácter trágico del exilio, que abrirá también la puerta a la fundamentación no solo de la ética, sino también de la filosofía en su globalidad.

<sup>47</sup> *Ib.*, pp. 68-71.

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 70.

<sup>49</sup> TRÍAS, E., *El hilo de la verdad*, o. c., p. 185.

<sup>50</sup> TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, o. c., p. 83.

<sup>51</sup> *Ib.*, pp. 88-91.

#### 4. La condición exílica explicada como tragedia

Arriba se comentaba que Zambrano consideraba que la tragedia era uno de los recursos válidos para expiar los múltiples “daimones” del ser humano, esos delirios que no permiten al sujeto ser lo que es. Pues bien, a estos “daimones” también se refiere la filosofía triasiana, pero dotándolos de peso escatológico<sup>52</sup>, en un sentido casi opuesto al zambranio, aunque permanezca enraizado en su origen griego. Para Triás, el “daimon” se hace el encontradizo en la séptima categoría, la última del despliegue categorial de la razón fronteriza. En la tercera de las categorías, el sujeto es consciente de su condición, se ha alejado ya de su matriz y dispone del logos para hacer el mundo inteligible; sin embargo, al hacerse consciente, descubre también la existencia de una dimensión futura a la que se proyecta, lo sagrado o lo arcano, un futuro que nunca será presente, y que permite dar el paso al acontecimiento espiritual, entendiendo por espiritual (o espíritu) la síntesis entre la razón y el símbolo<sup>53</sup>, que precisamente es el contenido de la séptima categoría.

Pero el camino hasta llegar ahí es la existencia misma, y esta es trágica. La reflexión sobre la tragedia en Triás se produce por dos vías, una de ellas es la necesidad de comprensión de los símbolos, que deriva hacia una teoría estética<sup>54</sup>, y la otra es la comprensión de la filosofía en sí como tragedia, siguiendo la estela de Schelling<sup>55</sup>.

En el primer caso, Eugenio Triás toma como punto de partida la definición aristotélica de tragedia y hará uso de Kant por un lado y de Freud por otro para interpretar su papel en la cultura occidental. La pregunta que se hacía Kant era por qué se hallaba placer en algo tan abiertamente poco placentero como la contemplación del sufrimiento. La respuesta, explica Triás<sup>56</sup>, la ofrece el concepto de catarsis, el esperado efecto último de la tragedia. La catarsis permite comprender el concepto de lo sublime, estudiado por Kant<sup>57</sup> y entendido como una conmoción de las emociones (“lo sublime conmueve”), aunque el objeto observado intimide e incluso provoque cierto horror. La catarsis, nos enseña un Triás fiel a Aristóteles, es liberación; es equivalente a una purga que libera emociones y pasiones y restaura la armonía psíquica. De ahí que las obras trágicas busquen someter al espectador a excesos pasionales que se resuelven al final y cuyo objeto es restablecer el bienestar y el equilibrio anímico.

Pero en ese juego tiene un papel importante la pasión, que es uno de los conceptos más relevantes de la ética de Triás y al que le dedica un monográfico, *Tratado de la pasión*. Según Triás, la pasión ha sido vista tradicionalmente como algo negativo, algo que el filósofo debe evitar, porque distrae y lo aparta del justo equilibrio que le ofrece la racionalidad. Muy al contrario, para Triás, partiendo de su reflexión sobre Freud, la pasión<sup>58</sup> es algo que le pasa al alma, la posee, es algo que se repite, pero hace, confi-

<sup>52</sup> *Ib.*, pp. 146-147.

<sup>53</sup> TRIÁS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2014, pp. 529-538.

<sup>54</sup> TRIÁS, E., *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Debolsillo, 2011, pp. 119-144.

<sup>55</sup> TRIÁS, E., *Lógica del límite*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, pp. 327-340.

<sup>56</sup> TRIÁS, E., *Lo bello y lo siniestro*, o. c., pp. 119-125.

<sup>57</sup> KANT, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 2015, pp. 35-38.

<sup>58</sup> TRIÁS, E., *Tratado de la pasión*, Barcelona, Debolsillo, 2013, pp. 143-148.



gura, al sujeto y le revela su esencia, es un algo arrebatador que tanto puede llevar al exceso como lleva a reconducir el deseo (que también se vuelve fecundo en el amor), porque es en este en donde se manifiesta y se hace evidente la pasión. En este sentido, el sujeto es sujeto deseante, condición necesaria para que haya respuesta al imperativo ético triasiano.

La otra vía que explora Trías para comprender la tragedia, o lo trágico, es la del idealismo alemán. Un análisis de la tragedia en Hegel en *Lógica del límite* deriva hacia consideraciones estéticas que están fuera del ámbito de este trabajo; sin embargo, sí resulta interesante la explicación del origen del concepto que ofrece Schelling<sup>59</sup>. Lo que explica Trías basándose en el filósofo alemán es que la filosofía nace de la duda que surge de la escisión del ser que comparece al inicio de cualquier reflexión (logos, como pensar-decir), o sea, o “decirse que es” o “preguntarse qué sea”. En el primer caso se capta la existencia y en el segundo la esencia. Pero resulta imposible inferir (“determinar, deducir o demostrar”) la existencia a partir del logos; este no es capaz de conceptuarlo todo y de ahí que ese fracaso signifique “la aurora y alba de un pensar trágico: *Incipit tragoedia!*”<sup>60</sup>. A partir de Schelling, filosofía y tragedia van juntas, toda vez que se entiende que hay una separación entre pensar y ser, entre el lenguaje y la cosa, entre lo que puede pensarse y lo que no puede ser conceptuado. El logos se enfrenta y reconoce a su propio límite.

Desde entonces, la herencia del idealismo de Schelling y su asociación entre filosofía y tragedia se verá en numerosos pensadores, desde Schopenhauer, Engels y Nietzsche a Freud y Heidegger. En España, esta escisión de la que habla Trías ya la anticipó Unamuno en las conclusiones del ensayo que lleva el significativo título de *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>61</sup>, cuando afirma: “Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella”. El pensador vasco identifica la tragedia con la escisión entre la razón y la religión, la subjetividad y la objetividad, y, simbólicamente, entre Don Quijote y la realidad del mundo.

Es precisamente la meditación sobre el Quijote lo que ayudó a Ortega<sup>62</sup> a redefinir el concepto de tragedia en el plano epistemológico. Para él, la tragedia tiene algo de inextricable, fruto de su naturaleza religiosa, cuyo fin desconocemos. Pero lo que sí podemos aprender de ella es que el héroe trágico no lo es por sí mismo sino en tanto que desea la fatalidad que entraña la tragedia. El héroe que sufrirá en la tragedia será aquel que la abraza voluntariamente, que se identifique con su destino y que por propia voluntad acepte las consecuencias de su elección. La aceptación de la tragedia, el abrazo a la circunstancia personal, es lo que convierte al héroe en héroe trágico.

Por su parte, el alzado que provoca la razón fronteriza en la ética del límite se puede interpretar con esta misma metáfora o, dicho en otras palabras, “el límite es algo que no ha de ser simplemente soportado, sino propiamente amado como destino, pues sin él no hay apertura a las exigencias —trágicas, nunca clausuradas— del espacio de

<sup>59</sup> TRÍAS, E., *Lógica del límite*, o. c., pp. 337-340.

<sup>60</sup> *Ib.*, p. 338.

<sup>61</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 368-369.

<sup>62</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 231-235.

la vida”<sup>63</sup>. Esta afirmación sobre la filosofía del límite tiene ciertas resonancias orteguianas y pone de manifiesto las consecuencias del significado profundo del concepto de límite. Por un lado, el sujeto es consciente de su condición de ser fronterizo por medio de la razón; el logos pone de manifiesto la realidad del mundo y esta se manifiesta como límite al sujeto. Por otro lado, el sujeto se sabe copartícipe de la realidad física del mundo; sabe que está sometido a las leyes físicas del mundo de donde sale (entre ellas, la mortalidad). Este límite se le manifiesta al sujeto a través de la razón (fronteriza) y le hace comprender su condición de ser (fronterizo). Al mismo tiempo, el sujeto es consciente de ser naturaleza y del alejamiento de esta que le ofrece la razón. Esa tensión es la tragedia entre el ser y el logos; esa escisión es el objeto de la filosofía y, simultáneamente, es la consecuencia de saberse exiliado con respecto a la matriz originaria. Es en ese momento, en el que el sujeto es consciente de su condición exílica, cuando el imperativo le invita a ser lo que es y a desear (como forma inmediata de la pasión) su condición, de tal manera que convierta esa condición de sujeto fronterizo (ser humano mortal) en su destino.

## 5. Conclusión

La palabra “exilio” ha sufrido una considerable deriva semántica al acumular en sí significados propiciados por la suma de experiencias de aquellos que lo han sufrido. Primero, abandonó parcialmente su carácter negativo y se enriqueció con nuevos matices, como la resistencia frente a la dictadura, de manera que tal polisemia indirectamente hiciera que su uso en filosofía ganara también en versatilidad.

Se ha podido comprobar que la razón vital orteguiana sirvió de guía para la asimilación de las nuevas circunstancias biográficas de los exiliados, con numerosas consecuencias para la evolución del pensamiento español. A Gaos lo ayuda a dejar de considerar la patria como un abstracto sagrado, creada por una comunidad compuesta en última instancia por un azar biológico, para repensarla como un lugar en relación con una identidad, de tal manera que la voluntad y la razón pueden alterar esos lazos de identificación mediante actos de recreación personales. Para Zambrano, el alejamiento de esa comunidad originaria permite una mejor percepción del individuo como sujeto histórico. Para ambos, por ser una elección de vida frente a la muerte, el exiliado se hace consciente del origen trágico de su condición que, sin embargo y a su vez, hace posible la reinención de las circunstancias en función de actos de la voluntad libre.

Un factor común que se ha hallado en la revisión de las memorias del exilio es el deseo de vivir, que impele a la reinención de uno mismo y al abrazo del destino, lo que, en términos orteguianos, convierte al exiliado en un héroe trágico.

Experiencia del exilio, tragedia, voluntad y destino van juntos y son también, junto con el concepto de límite, los vértices sobre los que se asienta, con todas sus derivadas, el pensamiento ético de Eugenio Trias, quien somete al concepto de exilio a la

---

<sup>63</sup> LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Piel afuera, ciudad adentro. Anotaciones en torno a la ética del límite”, en MUÑOZ, J.; MARTÍN, F. J. (eds.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 155.

presión del análisis fenomenológico para descubrir su resistencia como concepto fundante de una ética del límite y como sustituto del relato mítico del “paraíso perdido”. Por eso, a partir del concepto de exilio, se puede explicar el desarraigo trágico desde donde se invita al ser humano a responder al imperativo que lo invita a aceptar (una aceptación que es deseo nacido de la pasión) su condición de ser fronterizo. De este modo, Trías se convierte a la vez en heredero y continuador de un concepto al que logra dar una forma más acabada tras el salto metafísico iniciado por María Zambrano, pero que no dieron otros vitalistas.

Por último, no quisiera cerrar estas consideraciones sin un recuerdo especial a todos los ciudadanos anónimos que han pasado y sufrido la experiencia del exilio y que tal vez no poseyeron las herramientas intelectuales para superar con éxito la adaptación a sus nuevas vidas. La intelectualización y la reflexión sobre su experiencia vital desde una cómoda distancia histórica como la nuestra no les roba ni un ápice de su sufrimiento ni pretende ignorar la injusticia que supuso. Sin embargo, el hecho de que el exilio pase a ser parte de la herencia de la filosofía española contemporánea supone un ejercicio de anámnesis que puede servir, como diría María Zambrano, para que el exilio no se convierta en un fantasma que se aparezca de nuevo y atemorice a las siguientes generaciones.

# Miguel León Portilla (1926-2019): una visión filosófica en defensa de los indios<sup>1</sup>

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

*Universidad Nacional Autónoma de México*

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea de jade se quiebra,  
aunque sea de oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,  
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Nezahualcōyotl (1402-1472), *Cantares Mexicanos*

El V Congreso Iberoamericano de Filosofía, el primero organizado por la Red Iberoamericana de Filosofía, en la Ciudad de México en junio de 2019, tuvo por título y tema central *Cinco siglos de convergencias y desencuentros: historia, retos y porvenir de la filosofía iberoamericana*, una temática que encuentra gran inspiración en la vida y obra de Miguel León Portilla, dedicada a recuperar, valorar y difundir el pensamiento y las culturas indígenas en general del pasado y del presente, como expresión de una civilización negada durante cinco siglos. Frente al desprecio generalizado hacia las culturas mesoamericanas, Miguel León Portilla realizó una extraordinaria obra de investigación histórica, filológica, antropológica y filosófica para rescatar, traducir, editar, interpretar, enseñar y difundir la riqueza del pensamiento literario, social, religioso, político y filosófico de los indios de México. Esta magna obra, en sí misma de enorme valor académico, tiene una trascendente significación filosófica para el mundo iberoamericano del presente, pues el propósito fundamental de estudiar las cosmovisiones de los pueblos vencidos hace 500 años en la conquista de México y que en la actualidad continúan excluidos y marginados, consiste precisamente en demandar el reconocimiento y valía de esas culturas vivas, como parte fundamental de la identidad nacional, y, en términos más generales, del mundo iberoamericano, en equidad con las civilizaciones europeas fundamentalmente ibéricas. Reconocer, valorar y afirmar la riqueza excepcional de las naciones iberoamericanas de los dos hemisferios, constituidas por encuentros y choques de las grandes civilizaciones amerindias (mesoamericanas, incaicas, etc.) y mediterráneas, ha sido la contribución filosófica y humanista más importante de Miguel León Portilla.

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto *Filosofía política de las ciencias en sociedades multiculturales*, PAPIIT IN403219.

En el V Congreso Iberoamericano de Filosofía, Miguel León Portilla habría participado en la mesa plenaria principal “Visión y razón de los vencidos”, junto con Manuel Reyes Mate. Desafortunadamente no pudo asistir, pues se encontraba hospitalizado por una enfermedad respiratoria que el pasado mes de septiembre de 2019 puso fin a su muy fructífera y trascendente estancia en la tierra, que había iniciado el 22 febrero de 1926. Desde el hospital, a través de su esposa, la Dra. Ascensión Hernández de León Portilla, quien fue también su más destacada colaboradora, me permitió leer en dicho congreso su ponencia sobre la visión y el futuro de los indios, en la que integra ideas, tesis y propuestas de diversas obras de diferentes etapas de su trayectoria intelectual, que en conjunto nos ofrece un acercamiento panorámico de su visión filosófica que a continuación expondré.

El punto de partida es el reconocimiento de la filosofía mexicana antes de la llegada de los españoles. Este fue el tema de su tesis doctoral en Filosofía, que presentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el filólogo clásico y nahuatlato Ángel María Garibay, que dio origen a su libro *Filosofía Náhuatl en sus fuentes*, publicado en 1956. Este libro es la obra más rigurosa y profunda sobre la filosofía prehispánica que se ha escrito. Fue una obra radical, de originalidad disruptiva, incluso iconoclasta, de la filosofía mexicana y mundial, pues la mayoría de los filósofos de nuestro país y del mundo no aceptaban, y no aceptan, que exista filosofía en América antes de la conquista. Frente a esta opinión dominante, Miguel León Portilla sostiene que, al igual que ocurre en la filosofía europea, especialmente en la griega antigua, pero también en la medieval y moderna, los antiguos mexicanos se plantearon preguntas metafísicas de alcance universal, como si existe o no una sustancia o ser permanente, no efímero, que trascienda los cambios históricos e incluso la muerte. También se preguntaron y discurrieron sobre el origen del universo y del ser humano, su destino en la tierra, si existe libre albedrío, si es posible hablar con verdad, y sobre el acaecer del tiempo, la existencia y naturaleza de la divinidad.

En las fuentes originales del pensamiento náhuatl, León Portilla encuentra que, al lado de poemas religiosos y militares, existe un pensamiento razonado que da respuestas a estas preguntas y que constituye una auténtica filosofía de acuerdo con los criterios aplicables a los ejemplos paradigmáticos de la filosofía. Estas preguntas y sus respuestas argumentadas se encuentran principalmente en “pequeños poemas” que constituyen la colección de *Cantares Mexicanos*, en los que “aparecen en toda su fuerza las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos”<sup>2</sup>. El poema náhuatl que aparece como epígrafe, atribuido a Nezahualcóyotl, que traduce y nos ofrece León Portilla, es un ejemplo de auténticas preguntas y reflexiones filosóficas de esos cantares y expresa el trasfondo distintivo de los filósofos nahuas (*tlamatinime*): “la transitoriedad y fragilidad de todo lo que existe”<sup>3</sup>.

Su interés por rescatar y valorar la filosofía de los antiguos mexicanos responde a su decidida toma de posición a favor de los indígenas vencidos y sometidos desde

<sup>2</sup> LEÓN PORTILLA, M., *La filosofía Náhuatl en sus fuentes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 57.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 317.

la conquista. El libro *La visión de los vencidos* (1959) es un testimonio de denuncia contra la barbarie de la Guerra de Conquista, a partir del rescate de las narraciones de los propios indígenas, diametralmente opuestas a las crónicas e historias de los conquistadores que festinan sus triunfos como parte del progreso civilizatorio mundial e incluso como parte de un plan divino para la salvación del mundo.

La visión de los vencidos se propone no solo ofrecer la versión opuesta a la predominante de los vencedores, sino que también constituye un libro que da la palabra a los vencidos, valorándolos humanamente: “[...] Más que constatar diferencias y posibles contradicciones entre las fuentes indígenas y las españolas, nos interesan aquí los textos que van a aducirse en cuanto testimonio profundamente humano, de subido valor literario, dejado por quienes sufrieron la máxima tragedia: la de ver destruidas no ya solo sus ciudades y pueblos, sino los cimientos de su cultura<sup>4</sup>.

Como filósofo, Miguel León Portilla sostiene una posición epistémica, ética y política propia del humanismo de Vitoria, Soto, Alonso de la Veracruz, Las Casas y otros críticos de la Guerra de Conquista que se oponían al prejuicio imperialista de la irracionalidad y barbarie de los indios y de su incapacidad para gobernarse a sí mismos y vivir conforme a la justicia.

Congruente con su vocación y compromiso a favor de los pueblos indígenas, con motivo de la conmemoración del mal llamado “descubrimiento de América” Miguel León Portilla hizo una importante propuesta para cambiar el término “descubrimiento”, cargado de eurocentrismo, por el concepto más equitativo de “encuentro de dos mundos y dos culturas”, enfatizando el papel de sujeto y no de objeto histórico de los pueblos que habitaban las islas caribeñas y todo el continente al que inicialmente llamaron Nuevo Mundo: “[...] insistir en el concepto de una América descubierta implica recaer en el añejo vicio de proyectar la historia desde un punto de vista europeo —o más bien eurocentrista— [...]”<sup>5</sup>. Se trata del encuentro de dos grandes civilizaciones originarias con sus respectivas diversidades: la mesoamericana y la europea, dos mundos muy diferentes pero igualmente valiosos que, al encontrarse de manera violenta, se mezclaron e incluso se esforzaron por llegar a un entendimiento del cual surgió el mundo iberoamericano al que pertenecemos: “En 1492 se inició un encuentro que habría de revolucionar, para bien o para mal, el orbe entero, lo mismo al llamado nuevo mundo que al definido como viejo. Ello es más adecuado que insistir en nociones como el descubrimiento de América [...]. Por todo esto [...] con un enfoque orientado por la equidad [...] suprimamos el etnocentrismo y reconozcamos que en 1492 se inició en realidad un encuentro”<sup>6</sup>.

Sorprendentemente, esta propuesta plenamente justificada y pertinente levantó una intensa polémica en México, principalmente con historiadores como Edmundo O’Gorman, aunque tuvo una amplia aceptación en América y Europa. Es particularmente significativo que el primer volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, publicado en 1992, se denominara *Filosofía de la época del encuentro*, e

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 43.

<sup>5</sup> LEÓN PORTILLA, M., “Encuentro de dos mundos”, en ORTEGA Y MEDINA, J.A., *La idea colombina del descubrimiento desde México*, México, UNAM, 1987, p. 130.

<sup>6</sup> *Ib.*



incluyera el artículo “El pensamiento náhuatl” de Miguel León Portilla, el cual concluía con la afirmación de que en ese “pensamiento afloró una forma de discurrir filosófico”<sup>7</sup>.

Para Miguel León Portilla, la tradición humanista iberoamericana surgida del encuentro de dos mundos y dos culturas, con sus entendimientos y conflictos, es la que propicia las independencias de las naciones iberoamericanas a principios del siglo XIX, tradición inspirada en el respeto y reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios: “Las diversas expresiones de esa filosofía política que dieron fundamento al ideario Independentista en general, más que un origen exógeno [...], lo tuvieron en gran parte endógeno. Tal fue el caso de los principios expuestos por hombres como Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas. Y también hay que tomar en cuenta factores como la lectura de *Los Comentarios Reales* de Garcilaso y otras obras que exaltaban el mundo indígena”<sup>8</sup>.

No obstante la importancia de los pueblos originarios en la filosofía de la independencia y en la misma lucha insurgente, el Estado Mexicano los ha olvidado, marginado y oprimido. En su libro *Independencia, reforma y revolución ¿y los indios qué?*, Miguel León Portilla sostiene que los indios no solo no mejoraron su condición social, jurídica y política con la Independencia, sino que la empeoraron, pues en muchos aspectos los pueblos originarios tenían mayor reconocimiento cultural, jurídico y político durante la dominación colonial que en el México independiente: “[...] consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios. La imposibilidad de esgrimir derechos que le reconocían las Leyes de Indias trajo consigo nuevas formas de marginación”<sup>9</sup>.

Ante la agravada situación de los indígenas después de 200 años de vida independiente, la insurrección indígena del EZLN iniciada en enero de 1994 resulta justa y legítima para Miguel León Portilla, y sobre todo es una esperanza para la regeneración de los pueblos indígenas, y con ello la reconstitución de una nación multicultural, incluyente y equitativa. Son precisamente los indígenas que han sido explotados y excluidos durante tres siglos de dominación colonial y dos como nación independiente quienes constituyen la fuerza principal de una verdadera transformación social y política para construir por primera vez en la historia de México una auténtica nación multicultural, una sociedad justa y una república democrática:

En el autorreconocimiento de la pluralidad cultural y lingüística, México encontrará un manantial de recursos —otras formas de concebir al mundo y de actuar sabiamente sobre él antes no tomadas en cuenta—. Podrá así renovar su proyecto como nación y hacer frente a los embates del exterior, dirigidos a imponer la más globalizante de todas las globalizacio-

<sup>7</sup> LEÓN PORTILLA, M., “El pensamiento náhuatl”, en ROBLES, L., (ED.), *Filosofía iberoamericana de la época del encuentro, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. I, Madrid, Trotta-CSIC, 1992, p. 98.

<sup>8</sup> LEÓN PORTILLA, M., “Prólogo” a SÁNCHEZ CUERVO, A. y VELASCO GÓMEZ, A., *La filosofía política de las independencias latinoamericanas*, Madrid, CSIC-Biblioteca Nueva, 2012, p. 20.

<sup>9</sup> LEÓN PORTILLA, M., *Independencia, Reforma y Revolución ¿Y los indios qué?*, México, CONACULTA – Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2011, p. 68.

nes que hasta ahora se han visto. Nuestro país se reconciliará a la postre consigo mismo al asumirse como lo que realmente es, integrado por mujeres y hombres de distintas lenguas y culturas y sustentado en lo que es su raíz más honda: el legado de los pueblos originarios, con la presencia enriquecedora de sus descendientes, los indígenas contemporáneos [...] <sup>10</sup>.

La filosofía crítica y esperanzadora de Miguel León Portilla desde la visión de los indígenas es expresión paradigmática de lo mejor de nuestra tradición humanista iberoamericana y, al mismo tiempo, constituye un proyecto desde la visión de los vencidos para un nuevo mundo sin vencedores ni vencidos. Por esta razón y por toda su vida y obra reivindicadora de los pueblos y culturas amerindias del pasado y del presente, Miguel León Portilla perdura en esta tierra, en *tlaltipac* como nuestro *tlamatinime* universal.

---

<sup>10</sup> LEÓN PORTILLA, M., “Autonomía y otras demandas indígenas”, en *Obras de Miguel León Portilla, Tomo I. Pueblos indígenas de México: Autonomía y diferencia cultural*, México, UNAM - El Colegio Nacional, 2003, p. 21.

Nombramiento como Socio de Honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico, 4 de febrero de 2012



GONZALO DÍAZ, SOCIO DE HONOR DE LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO.

# Miguel Cruz Hernández (1920-2020). *In memoriam*

ANTONIO HEREDIA SORIANO

*Universidad de Salamanca*

El primero de ocho hermanos, nació en Málaga el 15 de enero de 1920 y murió en Madrid el 25 de marzo de 2020. Un siglo de vida dedicado al magisterio, a la filosofía, a la historia de la cultura y pensamiento islámico —su vertiente más conocida— y a la función pública en cargos políticos. Nació casi en una escuela, pues sus padres eran maestros nacionales, al igual que sus abuelos paternos. Ello quiere decir que pasó la infancia envuelto en los modos y cultura del magisterio primario que sus padres ejercían a diario al lado mismo de la vivienda familiar, de tal modo que la escuela fue para el pequeño Miguel una prolongación de su casa. El arte de enseñar a leer, escribir y contar lo experimentó de niño por partida doble. No es extraño que aprendiera “casi solo” las primeras letras. En aquel modesto hogar no había riqueza —¡era un hogar de maestros!—, sí había libros y periódicos —el que compraba su padre era *El Sol*, el diario liberal reformista apadrinado por Ortega y Gasset—. Esos materiales fueron su más antigua compañía y la ocasión de su gran afición a la lectura.

¿Quién le iba a decir a Miguel Cruz —amigo inseparable de los pocos libros que había en su casa y en la escuela— que con los años iba a relacionarse con ellos como Director General de Cultura Popular (1974-1977)? ¿Quién le iba a decir que dirigiría la política del libro en España y que sería responsable en última instancia de las publicaciones universitarias y de la magnífica Editora Nacional? ¿Cómo iba a sospechar el rapaz que un día presidiría el Instituto Nacional del Libro Español (INLE)? Seguro que habría tomado por loco a quien se lo hubiese sugerido, pero a la vez —creo yo—, si se le hubiera dado la posibilidad de opinar, habría dicho que ese hipotético cargo era el que más deseaba en su fuero interno, el preferido entre otros que también ejerció, el de Alcalde de Salamanca (1958-1962) y el de Gobernador Civil de Albacete (1962-1968). No en balde, los libros fueron su inseparable compañía y la ocasión de haber caído de por vida en el vicio de la lectura.

Pero no solo fueron libros escolares o hallados en la biblioteca de su casa los que llenaron sus horas de niño y adolescente. Libros de literatura como el *Quijote* (Cervantes), *El pastelero de Madrigal* (Manuel Fernández y González), *Un asunto tenebroso* (Balzac), *Guerra de los mundos* (H. G. Wells), *Doble asesinato en la calle Morgue* (E. A. Poe), *Platero y yo* (J. R. Jiménez), *Romancero gitano* (García Lorca); o libros de filosofía y pensamiento, como *Lo bello y lo sublime* y *La paz perpetua* (Kant), *Vida de Don Quijote y Sancho* (Unamuno), *La deshumanización del arte* y *El espectador* (Ortega y Gasset), la *Ética científica* (J. Verdes Montenegro), *Psicología, Lógica y Ética* (A. Linares Herrera)... También leyó a Darwin (*La vuelta al mundo de*

*un naturalista*, traducción española de su *The Voyage of the Beagle*), y algún discurso de José Antonio Primo de Rivera, entre ellos el que pronunció en el Teatro de la Comedia de Madrid el 29 de octubre de 1933. El joven Miguel sintió “simpatía” por el orador, sin dejar por eso de tenerla por la FUE, en la que ocupó cargos directivos. Pero no solo los libros llenaron sus horas cuando se abría a la vida...

Como hijo y nieto de maestros, debió de percibir además en el hogar y en el entorno familiar más próximo un cierto aire o *modus essendi* “socrático”, que lo llevó con el tiempo a elegir también el “magisterio” como forma de vida, y dentro de él la filosofía como materia muy a propósito de alguien como él, jugueteón de niño, sí, pero dado a la soledad, sensible y reflexivo, tendente a la interioridad y, conforme iba creciendo en edad y saberes, decidido a no quedarse en las apariencias sino a buscar el fundamento de las cosas.

Preparado así desde la familia, la escuela y el instituto, en cuyas aulas descubrió (curso 1935-36) que su vocación era la filosofía, se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada en 1939. Dos de sus profesores universitarios, José Corts Grau (1905-1995) y Enrique Gómez Arboleya (1910-1959), consolidaron su vocación filosófica y docente. El primero, aparte de hablarle de algunos filósofos de su devoción, entre otros de Jacques Chevalier (1882-1962), le dio un consejo de lectura en orden a su formación: “Cinco horas de clásicos por una de actuales”; testigo soy de la insistencia con que Cruz, sobrio siempre de palabra, repetía el consejo a sus alumnos. El segundo lo inició en la carrera docente como ayudante (1944) y le propuso hacer su tesis doctoral sobre Brentano y la cuestión filosófica de la intencionalidad, tema que a la postre fue rechazado en instancias administrativas por no ser acorde con la especialidad de su título facultativo, que era el de licenciado en Semíticas (1943). *El pensamiento de Avicena* fue el tema sustituto que acabó en tesis leída en la Universidad Central (Madrid, 1946) bajo la dirección del arabista Emilio García Gómez (1905-1995).

Fueron también Corts y Gómez Arboleya quienes en los años 40 le dieron a conocer grandes figuras contemporáneas de la filosofía europea y española: Husserl, Scheler, Heidegger, Ortega, Zubiri... También conoció por esos años a otros filósofos españoles que le marcaron de alguna manera: Juan Zaragüeta (1883-1974) y Julián Marías (1914-2005). El primero lo introdujo en el pensamiento escolástico como algo vivo. En opinión de don Miguel, Zaragüeta ha sido “el hombre que ha representado el intento de recrear la filosofía cristiana en España”. De Marías ha dicho en presente que “es un lujo de España... y mantiene su culto a la verdad, a la razón y a la libertad como muy pocas personas en España lo han hecho en el siglo xx”. En todo caso, de quien siempre se consideró *discípulo* fue de Xavier Zubiri, “el último de los grandes pensadores”. Él le enseñó “a pensar”, no tanto a discurrir y a expresarse filosóficamente, que lo aprendió de otros. A este respecto ha escrito Cirilo Flórez, el más brillante discípulo salmantino de don Miguel, que si él hubiera de situarlo en una tradición filosófica española “sería precisamente en el ‘colegio invisible’ de los zubirianos”.

Pero las raíces de Cruz como filósofo e historiador de la filosofía arraigan también en otros veneros. En los años 50 tuvo la oportunidad de viajar a París para ampliar estudios con los medievalistas Étienne Gilson (1884-1978) y Louis Massignon (1883-1962): el primero, de quien confesó haber “aprendido más sobre el pensamiento

cristiano que absolutamente con nadie”, era una indiscutible autoridad en la filosofía medieval, en cuyo terreno dejó don Miguel uno de sus libros, *El pensamiento de Ramon Llull* (1977), de especial recuerdo personal por la colaboración bibliográfica que pudimos aportar José L. Rodríguez Molinero (1940-2008) y un servidor; el segundo, uno de los más grandes arabistas del siglo xx, en cuyo terreno nadie negará que don Miguel Cruz Hernández plantó dominio propio de reconocido prestigio nacional e internacional. Aunque su obra más conocida en esta especialidad es la *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (1981, 2 ts.; 2012, 3 ts.), recordemos otras como *La metafísica de Avicena* (1949), la *Filosofía hispano-musulmana* (1957), *La filosofía árabe* (1963), la *Historia del pensamiento en al-Andalus* (1985), *Abu-l-Walid ibn Rušd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia* (1986, 1997)... Y hablando de arabismo, no estará de más recordar que en 1954 fue nombrado subdirector del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, organismo creado aquel mismo año.

También en los albores de los años 50 tuvo lugar el encuentro personal en París con Jacques Maritain (1882-1973). Ciertamente no fue su intelectualismo tomista lo que le atrajo, y eso que uno de los maestros de Cruz, el ya citado Zaragüeta, intentó conciliar el neotomismo del filósofo francés con el lovaniense de Mercier (1851-1926), del que procedía Zaragüeta. No obstante, Cruz contrajo una deuda impagable con Maritain, sobre todo una deuda “de índole espiritual y religiosa”. Cuenta don Miguel que “entre 1930 y 1939 su fe se había ido desvaneciendo”, pero pudo volver a ella gracias, entre otras consideraciones, al apoyo intelectual que recibió leyendo sus libros, algunos de los cuales ya conocía antes de encontrarse con él. Además, reconoce Cruz que a través del autor del entonces *bestseller* en el mundo católico, *Humanisme intégral* (1936), llegó al conocimiento del pensamiento y obra de Péguy (1873-1914), de Foucauld (1858-1916), de Fournier (1886-1914), de Mounier (1905-1950)..., es decir, de toda una tradición francesa de pensamiento y vida enraizada en el humanismo cristiano. En su estancia parisina oyó además en la Sorbona o visitó a filósofos e historiadores de la filosofía que también le dejaron huella de por vida, como Gouhier (1898-1994), Wahl (1888-1874), Merleau-Ponty (1908-1961), Jankelevicht (1903-1985), Levy-Provençal (1894-1956), Gabriel Marcel (1889-1973)...

En 1950 fue también su encuentro personal con Heidegger en su casa del barrio de Zähringen en Freiburg im Breisgau (Alemania meridional, Selva Negra). Lo recibió cordialmente y hablaron de filósofos españoles, entre otros de Suárez (1548-1617), cuya obra releyó el alemán hacia 1917; de Unamuno (1864-1936), de quien dijo a su interlocutor que era “el pensador español que más le había interesado, aparte de Suárez”; también hablaron de Zubiri... La conversación de Cruz con Heidegger sobre filósofos españoles es lo que desearía subrayar. Creo que el hecho, junto con las ya apuntadas relaciones con nuestros filósofos vivos y sus tempranos escauceos con los textos de filósofos hispano-musulmanes, indica que desde muy joven se preocupó por hacer luz en la *historia de la filosofía española*. Lo ha hecho, primero, como investigador: a sus libros de especialista señalados más arriba, hay que recordar ahora sus trabajos sobre Séneca, San Isidoro, Suárez, Unamuno, Ortega, García Morente, Zubiri... Lo ha intentado asimismo como teórico de la historia de la filosofía general y española. Ahí están sus tempranas reflexiones sobre *El porvenir de la filosofía española* (1953) o sobre *La historia de la filosofía como iniciación en el filosofar* (1953).



A estos trabajos les siguieron otros en la misma línea como *El sentido de la Historia de la Filosofía* (1958), *Las “condiciones” de la Historia de la Filosofía* (1974) o *El papel de la “Historia de la Filosofía Española” en el conjunto de los estudios filosóficos históricos* (1978)...

En este ámbito concreto, su lema historiográfico puede resumirse en el *sapere aude*, en el deseo de saber y de comprender desde una actitud crítica, tendente a completar corrigiendo, a buscar lo no explorado, a rectificar lo conocido avanzando sobre la base de ceñirse más al terreno cultural y documental que al ideológico. Si para ello ha necesitado hacer un uso pericial de su formación filológica o echar mano de una vastísima erudición, no ha sido para quedarse en la vana ostentación de conocimientos, sino para intentar llegar al *sentido histórico* de la historia filosófica general o española. ¡Cuántas veces le hemos oído decir que esta no puede ser en rigor el estudio de los deseos del historiador, sino la fidelísima reconstrucción de lo que ha sido pensado! Solo la actitud de fidelidad científica puede ponernos en camino de la difícil verdad, condición para que el futuro se aproxime al ideal “debe ser” y paso obligado para la consecución de algo más inmediato: la desmitificación y superación de la esquizofrenia interpretativa que se ha dado y se da en un terreno tan controvertido.

La historia de la filosofía española como disciplina —venía a decirnos don Miguel— solo será útil a la comunidad si se mantiene fiel a sí misma como ciencia, sin servil inclinación a supuestos saberes más elevados o rigurosos, que si ciertamente la harían más metafísica o lógica, sería a costa de descoyuntar la realidad. La historia simplificadora de buenos y malos —¡tan racional y tan ideal ella!— es una pura invención ideológica carente de base real, pues las líneas de progreso —según lo que cada uno entienda por tal— se hallan entreveradas con otras de estancamiento y aun de retroceso. Solo un quehacer historiográfico riguroso y comprensivo, en que la lógica y la metafísica no ocupan el lugar que corresponde al pensamiento histórico, será capaz de decantar esas líneas dondequiera que se encuentren. En una palabra, pensaba don Miguel que las oquedades de nuestra historia filosófica solo podrán llenarse con *ciencia y amor*, como dijo en la primavera de 1978 en el I Seminario de Historia de la filosofía española.

Y al llegar aquí, permítaseme poner de relieve el importante papel de animador y orientador cumplido por don Miguel en Salamanca durante los años que residió en ella como catedrático de Filosofía (1950-1976). Llegó procedente de Granada a la Facultad de Filosofía y Letras tras unas oposiciones. Traía consigo algo que nadie veía, la *libido docendi* heredada de sus padres. Lo llevaba en la masa de la sangre. De ahí que andando los años haya sido uno de los catedráticos universitarios que han ejercido su oficio con verdadera vocación de *maestro*. Fue su labor salmantina más fructífera. El magisterio de Cruz se ha caracterizado principalmente por sugerir una revisión en profundidad de los hábitos mentales y métodos básicos de trabajo de quienes se disponían a emprender bajo su dirección la tesis de Doctorado en Filosofía, orientada preferentemente en la dirección *histórica*.

Esta noble y desinteresada tarea lo obligó, como ha dicho, a algunos sacrificios; a limitar su investigación personal en favor de la atención debida a sus alumnos y discípulos. “En compensación —escribía don Miguel en 1988— vi abrirse varias líneas de investigación seria, en especial sobre el pensamiento contemporáneo y el excogi-

tado en España”. Por ceñirnos al campo promovido por la AHF, gracias a su estímulo autores olvidados como Pedro de Aragón (c. 1545-1592), Patricio de Azcárate (1800-1886) o Nicolás Salmerón (1837-1908) fueron temas de tesis doctorales por él dirigidas y ejecutadas por José Barrientos, Nicolás Martín Sosa y por quien esto escribe. El escaso brillo de estos filósofos en las historias de la filosofía española de entonces, es solo señal de la ignorancia que había entre nosotros del papel cumplido por ellos en la vida real de nuestra historia intelectual.

Con este significado de su impagable labor en el campo del hispanismo filosófico, pongo punto final al merecido recuerdo debido a nuestro muy reciente y querido Socio de Honor (2019). Soy testigo de la enorme satisfacción con que recibió el nombramiento y la alegría, al final de su vida, de saberse acompañado en tal distinción por uno de sus discípulos salmantinos.



# El pensamiento de José Jiménez Lozano (1930-2020)

ERNESTO BALTAR

*Universidad Rey Juan Carlos*

Narrador, ensayista, poeta, diarista y articulista, José Jiménez Lozano nació en Langa (Ávila) en 1930, se licenció en Derecho por la Universidad de Valladolid en 1956 y cursó estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Salamanca y de Periodismo en la Escuela Oficial de Periodismo de Madrid. En 1958 comenzó una larga carrera profesional en el periodismo con sus colaboraciones con el diario *El Norte de Castilla*, a cuya redacción se incorporaría en 1965 y donde desempeñaría los cargos de subdirector a partir de 1978 y director desde 1992 hasta su jubilación en 1995. Fue colaborador habitual también de diarios como *ABC* o *La Razón* hasta su muerte el 9 de marzo de 2020.

A lo largo de su trayectoria como escritor, recibió importantes galardones, como el Premio Nacional de la Crítica en 1989, el Premio Nacional de las Letras Españolas en 1992, el Premio Luca de Tena de Periodismo en 1994, el Premio Castilla y León de las Letras en 1998, la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes en 1999, el Premio Nacional de Periodismo “Miguel Delibes” en el año 2000 y el Premio Cervantes en 2002, el más importante de las letras castellanas. Asimismo, fue nombrado académico de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, patrono de la Residencia de Estudiantes y patrono del Instituto Cervantes.

Aunque Jiménez Lozano sea conocido sobre todo por su faceta literaria, también merece ser reconocida y analizada la dimensión filosófica o de pensamiento de su obra, que consideramos de gran valía e interés. A ella vamos a dedicar esta nota *in memoriam*, enumerando y caracterizando brevemente —de manera ilustrativa, no exhaustiva— sus principales aportaciones a los distintos ámbitos en los que centró sus reflexiones:

- 1) La temática religiosa abordada con una perspectiva humanista, abierta y tolerante, ofreciendo ponderados análisis de nuestra historia, así como comentarios al hilo de importantes acontecimientos contemporáneos, como el Concilio Vaticano II.
- 2) El interés por la tradición heterodoxa española, con especial predilección por el mundo judío y la convivencia de las tres “religiones del Libro” (judaísmo, cristianismo, islam) en la península ibérica.
- 3) Sus reflexiones estéticas sobre la belleza, la pintura y el arte, con una clara adhesión al paradigma jansenista de la desnudez, el desdén y la simplicidad.
- 4) Sus consideraciones éticas en defensa de la autonomía de la conciencia frente a los abusos del poder.

- 5) Sus ideas sobre el lenguaje, la literatura y en especial el arte de la narración, en torno al cual nos ha legado importantes análisis y meditaciones.
- 6) Su reivindicación de la Tercera España y la necesidad de superación de la beligerancia cainita, evocando —con talante siempre conciliador— la memoria de los vencidos y represaliados de la guerra civil española.
- 7) Su denuncia política del totalitarismo y de cualquier tipo de agresión sectaria contra la libertad de expresión y de pensamiento.

Esta dimensión más filosófica se encuentra principalmente en sus ensayos, artículos y diarios, pero no dejó de encontrar un reflejo constante en su obra narrativa.

Si hubiera que destacar los valores que mejor encajaban con la personalidad de Jiménez Lozano y con el espíritu de su obra, escogeríamos tres de corte genuinamente cervantino: la sencillez, la humildad y la voluntad de comprensión. Podríamos añadir otros como la tolerancia, la discreción, la fragilidad, la indulgencia, la ironía y un moderado escepticismo. Pascalianamente enemigo del yo, de la vanidad, del orgullo (“Yo querría que se leyese y amasen mis libros, pero que se olvidase el nombre de quien los escribió”), Jiménez Lozano detestaba la brutalidad, la violencia, el miedo, el fanatismo, el gregarismo, la prepotencia y la victoria, puesto que —decía— “el triunfo siempre se hace con sangre ajena”.

Sus primeras obras de artículos y ensayos dan buena cuenta del interés de Jiménez Lozano por la temática religiosa desde una perspectiva humanista, abierta y tolerante. En 1963 reunió, bajo el título de *Un cristiano en rebeldía*, una selección de sus artículos periodísticos relacionados con esta temática, que había ido publicando en *El Norte de Castilla*. Enviado al Concilio Vaticano II como corresponsal por la revista *Destino*, fueron apareciendo en esta publicación sus crónicas, en una sección titulada *Cartas de un cristiano impaciente*. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, publicó en 1966 su ensayo *Meditación española sobre la libertad religiosa*, una reflexión “amplia y libre en torno al sentimiento religioso español en general y, más concretamente, en torno al sentimiento de la libertad religiosa, como una especie de encuesta religiosa en nuestra historia”. A ello se suman un libro sobre *El ateísmo* (1969), una biografía de *Juan XXIII* (1973) y dos recopilaciones de artículos, *La ronquera de Fray Luis* (1972) y *Retratos y soledades* (1977): en la primera recupera las figuras de Erasmo, fray Luis, Pascal o el cardenal Newman, entre otras; la segunda es, en sus propias palabras, “un álbum de fotografías familiares... cristianos de otro tiempo o de este mismo tiempo nuestro, o no-cristianos también pero igualmente excelentísimos especímenes de lo que es ser hombre y que nos ayudan a serlo”.

Jiménez Lozano reivindica la tradición de la espiritualidad paulina y franciscana, así como el erasmismo, el evangelismo y el espíritu del Concilio Vaticano II, frente a lo que considera “el tremendismo barroco” de la Contrarreforma, que asocia al nihilismo y a la pulsión de muerte. Tampoco hay que olvidar que fue cofundador de una de las empresas culturales más interesantes y valiosas que se han llevado a cabo en España en las últimas décadas: Las Edades del Hombre. Fruto de esta experiencia curatorial publicaría, en 1990, la obra *Estampas y memorias*. Como culminación de este aspecto religioso de su obra, en 2017 Jiménez Lozano recibió la cruz “Pro Ecclesia et Pontifice” otorgada por el papa Francisco por “su trayectoria literaria y periodística,



su papel en la gestación de Las Edades del Hombre y su ejemplaridad como persona y como cristiano”.

En su obra, tanto literaria como ensayística, Jiménez Lozano defendió siempre la autonomía de la conciencia frente a los abusos del poder y clamó contra la politización de la vida cotidiana, que consideraba preludio del totalitarismo. En su primera novela, *Historia de un otoño* (1971), quiso ilustrar y ejemplificar narrativamente el absoluto de la dignidad humana en los personajes de las monjas de Port-Royal en su enfrentamiento con el todopoderoso Luis XIV, y en su segunda novela, *El sambenito* (1972), hizo una recreación del proceso inquisitorial de Pablo de Olavide.

Frente al triunfo imparable de la razón científico-técnica en Occidente, que olvida el sentido del mundo y de la vida, Jiménez Lozano reivindicaba la tradición bíblica de la narración. Consideraba que escuchar una historia puede ser una de las experiencias más profundas y enriquecedoras de la vida: abandonarse a esa voz que narra y que, al narrar, inventa el mundo, como en el Génesis, pues son las palabras las que fundan el sentido. El narrador ha de cargar con toda la memoria del mundo y de las gentes, recogiendo la confianza de sus voces y poniendo sus vidas por escrito, para que nada se pierda. Como quería Walter Benjamin, la misión del narrador es hacer justicia contando la historia de los que han sufrido o padecido, evocando el recuerdo sereno, no vengativo, de los humillados y ofendidos.

Siguiendo ese precepto fundamental, y como partidario de la Tercera España, Jiménez Lozano trató de redimir nuestras heridas cainitas en novelas como *La salamandra* (1973), *Un hombre en la raya* (2000) o *Retorno de un cruzado* (2013). Como explicó en reiteradas ocasiones, había crecido desde pequeño entre los relatos de las dos Españas: “En medio de aquella posguerra civil, llena de odio y violencia, con pobreza solemne y aplastamientos, aprendí la misericordia para los que sufrían, que implicaba el ayudarles de inmediato como se pudiese, y desde luego la escucha también de lo que tenían que decir. Y he vivido mi infancia entre relatos: los de los vencidos y los de los vencedores”. Siguiendo las ideas de la Escuela de Fráncfort, de cuyos miembros (Adorno, Horkheimer y Benjamin sobre todo) era un lector entusiasta, Jiménez Lozano se negaba a admitir los hechos de la historia como realidades definitivas, *facta* irreversibles, y esperaba la llegada de la justicia que redimiese los sufrimientos de los perdedores. En este sentido, Jiménez Lozano se aplicó en contar las historias de los heterodoxos españoles en distintas obras, como *Los cementerios civiles y la heterodoxia española* (1978), donde reflexiona sobre problemas religiosos, sociopolíticos y humanos, “y solo de modo secundario sobre problemas jurídicos o sobre la materialidad de esos agrios corrales de muertos”.

Siguiendo a Américo Castro, Jiménez Lozano reivindicó toda una línea de tradición de nuestro pasado histórico, la de la convivencia de las tres religiones en la península ibérica, que había sido cercenada por las prácticas inquisitoriales, las persecuciones religiosas y la imposición de la pureza de sangre. Pese a todo, Jiménez Lozano no dejó de insistir en que fueron los españoles, a partir del descubrimiento de América y la evangelización del Nuevo Mundo, los primeros en defender los derechos universales del hombre (“adivinaron que un hombre, si no era libre, no era hombre, y que todos los hombres eran iguales”). En 1982 publicó el ensayo histórico *Sobre judíos, moriscos y conversos*, la primera de tres obras del autor que tratan de la com-



pleja convivencia de las tres tradiciones religiosas en España; las otras dos son *Guía espiritual de Castilla* (1984), una enciclopedia inagotable de la cultura, el arte, los paisajes, las prácticas religiosas y la intrahistoria castellana de milenios, y *Parábolas y circunloquios de Rabi Isaac Ben Yehuda (1325-1405)*, de 1985, una novela que se basa en un “texto encontrado” para narrar, a través de las vivencias de su protagonista, los trágicos acontecimientos que asolaron las aljamas españolas a finales de la Edad Media. Su interés por la tradición judía había quedado ya patente desde su primera obra, *Nosotros los judíos*, publicada en 1961.

Su amor por Castilla también quedaría reflejado en obras como *Monasterios en Valladolid* (1980) y *Ávila* (1988), donde las descripciones de la ciudad se entretujan luminosamente con sus recuerdos de la infancia y adolescencia. De esa época de adolescencia en Ávila, rememora que se inició en la lectura de los clásicos, pues adquirió en una librería unas obras de Erasmo “que hicieron de mí, que era un azoriniano, un erasmista”, y visitó con sus compañeros la capilla de Mosén Rubí, cuya decoración se decía masónica: “En esas mi niñez y adolescencia, los masones, mucho más que los judíos o los comunistas, eran algo tan enigmático y amenazador, pero a la vez tan fascinante, que aquella iglesia poligonal junto a la puerta de la muralla llamada del Mariscal, nos atraía como un imán”, recuerda en ese libro. Muchos años después, en 2017, presentaría en su pueblo natal, Langa, el libro *De Ávila a Constantinopla: los viajes fabulosos de José Jiménez Lozano*, un estudio sobre las raíces culturales y sentimentales de su mundo imaginario.

Como hemos apuntado antes, un género esencial para conocer el pensamiento de Jiménez Lozano es el de sus diarios. En 1986 aparece, bajo el título de *Los tres cuadernos rojos*, el primero de sus “cuadernos de notas”, que abarca los años 1973 a 1983. Será este uno de los géneros más frecuentados por el autor hasta su muerte. La lista de diarios se iría completando en sucesivos títulos: *Segundo abecedario* (1992), *La luz de una candela* (1996), *Los cuadernos de letra pequeña* (2003), *Advenimientos* (2006), *Los cuadernos de Rembrandt* (2010) e *Impresiones Provinciales. Cuadernos 2010-2014* (2015). Este género de los diarios está en estrecha conexión con su obra ensayística, pues en ellos Jiménez Lozano va comentando lecturas, conversaciones, sucesos de la actualidad, historias del pasado, encuentros con personas, impresiones sobre los paisajes que visita, visitas a exposiciones, etc. En muchos casos, esas anotaciones sirven como taller o forja de futuros ensayos o narraciones del autor.

Otro espacio destacable de su obra ensayística es el que tiene que ver con la estética. En 1988 Jiménez Lozano publicó el ensayo *Los ojos del icono*, el primero de sus estudios sobre la evolución de la estética y del significado del arte en la historia de Europa. En el año 2000 publicó el que seguramente es su libro de estética más sugerente, *Retratos y naturalezas muertas*, “un diálogo interior sobre cosas y porque sí, como confidencias al atardecer”, según lo describió su autor. Pascalianamente enemigo del yo, de la vanidad, del orgullo, Lozano apostó por la estética jansenista de “lo simple natural”, una estética de la desnudez, el desapego y la simplicidad: sentir la realidad en su desnudez, en su transparencia; ver las cosas a la luz adecuada, resplandeciente de misericordia. Su propio estilo de escritura se adscribía a esa tendencia, hablando como en susurro o con voz queda, como si no dijera nada sino que solo apuntara a decir, callando, la experiencia del Dios oculto, su deseo de absoluto. Nada de simu-

lacros, nada de estilos. El secreto de esta estética jansenista reside en comunicar todo con muy poco, y su regla primordial, no mentir. De ahí, de esa relación con lo real, con la verdad, ya nacería después —de forma natural— la belleza.

Por último, otro ámbito fundamental de la obra ensayística de Jiménez Lozano es aquel que se ocupa de reflexionar sobre la literatura, los escritores, los libros y los distintos géneros literarios, sobre todo la narración. El título clave en este campo es *El narrador y sus historias* (2003). No hay que olvidar que Jiménez Lozano se consideraba a sí mismo un mero “escribidor”, un contador de historias. Defendía que la narración, la memoria y la escritura podían servir, incluso, de remedios analgésicos contra la idea de la muerte: “Si se cuenta, si se narra, la muerte no tiene todo ganado. Y quizás escribes solamente por esto. Solo por esto, pero para nada menos que para esto. Tú cuentas, mientras el *Deus absconditus* guarda bien escondida y al amparo del roedor de la muerte y del tiempo, para siempre, la memoria de todos”. En 2001 publicó una excelente aproximación biográfica y literaria a *Fray Luis de León*. También destacan en este sentido su *Estudio preliminar a la Poesía de San Juan de la Cruz* (1982) y su discurso de apertura de los Cursos de Verano de UIMP de Santander “*Vieja España, y tiempos nuevos*” (2003). Otros títulos imprescindibles de este ámbito son *Una estancia holandesa, conversación con Gurutze Galparsoro* (1998), *Libros, lectores y lectores* (2003) y *Las llagas y los colores del mundo. Conversaciones literarias con José Jiménez Lozano* (2011).

En definitiva, el inmenso bagaje de lecturas de Jiménez Lozano hace que al leerlo estemos leyendo, a través de él, a toda una familia espiritual de escritores: Homero, Virgilio, San Agustín, Erasmo, Cervantes, Santa Teresa y Fray Luis y San Juan de la Cruz, Descartes y Pascal y Spinoza, Dostoyevski y Tolstoi, las hermanas Brontë y Emily Dickinson, Kierkegaard y Unamuno y Simone Weil, Azorín y Machado, William Faulkner y Flannery O’Connor. Él los consideraba sus amigos, maestros y cómplices, una estirpe de escritores atentos al detalle, a la conciencia, al espíritu, a la vida, a lo real: “He visto el mundo por sus ojos, o me parecía que ellos lo veían por los míos”.

Ahora nosotros podemos, a través de la mirada de Jiménez Lozano —siempre lúcida y compasiva—, ver a su manera el mundo.

### **Relación de la obra ensayística de José Jiménez Lozano:**

*Nosotros los judíos*, Madrid, PPC, 1961.

*Un cristiano en rebeldía*, Salamanca, Sígueme, 1963.

*Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona, Destino, 1966.

*El ateísmo* (Pensamiento, 26), Barcelona, Fontanella, 1969.

*Juan XXIII*, Barcelona, Destino, 1973 (editado también en Salvat, 1985).

*Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978 (reeditado en Barcelona, Seix Barral, 2008).

*Monasterios en Valladolid*, Valladolid, Miñón, 1980.

*Sobre judíos, moriscos y conversos*, Valladolid, Ámbito, 1982 (2.ª ed. corr. y aum., 1989).

*Estudio preliminar a la Poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, Taurus, 1982 (reeditado en Valladolid: Ámbito, 1994).

- Guía espiritual de Castilla*, Valladolid, Ámbito, 1984.  
*Ávila*, Barcelona, Destino, 1988.  
*Los ojos del icono*, Valladolid, Caja de Ahorros de Salamanca, 1988.  
*Estampas y memorias*, Madrid, Incafo, 1990.  
*Una estancia holandesa, conversación con Gurutze Galparsoro*, Barcelona, Anthropos, 1998.  
*Proza Reportazyi yz Yasnoi Polyani*, Moscú, 1996-1998.  
*Retratos y naturalezas muertas*, Madrid, Trotta, 2000.  
*Fray Luis de León*, Barcelona, Ediciones Omega, 2001.  
*Dos historias de otro tiempo*, Salamanca, Gabriel Rivas, 2002.  
*Libros, librerías y lectores*, Valladolid, Ámbito, 2003.  
*Vieja España, y tiempos nuevos*, Discurso de apertura de los Cursos de Verano de UIMP, Santander, 2003.  
*El narrador y sus historias. Incluye Cuentas con uno mismo*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2003.  
*Las llagas y los colores del mundo. Conversaciones literarias con José Jiménez Lozano*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2011.  
*Obstinación del almendro y de la melancolía*, Colección Las Ínsulas extrañas, Zaragoza, Sibirana Ediciones, 2012.  
*Siete parlamentos en voz baja*, Almería, Confluencias, 2015.

# Iris M. Zavala (1936-2020).

## Memoria y presencia de una intelectual insobornable

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ  
*Universidad de Sevilla*

El pasado 10 de abril falleció en Madrid la intelectual puertorriqueña Iris M. Zavala, víctima de la COVID-19. Era Viernes Santo, y al luto y al dolor de la legión de católicos que en España honraban al mártir de su fe, su sumaban el luto y el dolor de quienes tuvimos la fortuna de ser amigos de Iris y de vivir en la irradiación de su luminosidad.

Mi amistad con ella se inició en 2009, durante las Jornadas Unamunianas organizadas en la Casa-Museo Unamuno por la Universidad de Salamanca. Su conferencia llevaba por título “La verdad como ficción”, una tesis esencial en las reflexiones últimas de Iris M. Zavala sobre don Miguel, nuestro admirado don Miguel, nuestro común “padre espiritual”, según ella misma decretó. Habló allí, a propósito de Unamuno, de la verdad como algo que no existe sino que se construye. Habló de la verdad como paradoja y de su valor ficcional, como algo que solo puede decirse a medias (anticipo a Lacan) y que requiere del “otro” para erigirse como verdad (anticipo a Bajtin). Unamuno —sigue Iris— histeriza el lenguaje y lo llena de preguntas, convencido de que la verdad solo cabe enunciarla parcialmente y de que la verdad única es totalitaria. Desde ahí nos instaba a quebrantar la fe de unos y otros, partiendo del lenguaje como equívoco, pues es en el error y en la aparente equivocación donde puede irrumpir una verdad, como luego vería Freud. Por eso Unamuno no temía equivocarse, porque sentía como San Agustín que el sujeto sabe mucho más de lo que dice. Toda esta batería de agudos razonamientos que fueron saliendo de los labios de Iris debieron marcar en mi rostro un halo de perplejidad y placer intelectual, pues al acabar la conferencia se acercó sorprendentemente a mí y me invitó a tomar algo mientras seguíamos hablando del “maestro”. Yo andaba entonces realizando mi tesis doctoral sobre el joven Unamuno y aquella conferencia supuso una conmoción, una revelación de los entresijos íntimos de su pensamiento, que no había acertado a ordenar. Dijo también Iris allí que lo que hay que buscar en Unamuno es “lo que ha hecho saber de lo insabido”, y esas puertas fueron las que ella me abrió. En adelante, nuestras conversaciones prosiguieron entre Barcelona, Sitges y Sevilla, adonde la invité en 2010 para participar en el Seminario Literatura y Filosofía en la Cultura Española, que organizaba en la Facultad de Filosofía. Allí dio continuidad a aquella reveladora conferencia de Salamanca, esta vez bajo el título “Unamuno, la verdad y el otro”.

Las aportaciones de Iris M. Zavala sobre la filosofía y la obra de don Miguel constituyen una parte importante en su legado. Fue desde niña su “pasión insomne” y su primer gran referente intelectual, y marcó el inicio de una trayectoria investigadora, que de hecho arrancó con una tesis doctoral titulada *Unamuno y su teatro de conciencia* (Universidad de Salamanca, 1963). En la ciudad del Tormes se fraguaría además su amistad con Fernando Lázaro Carreter, figura decisiva en su formación filológica y en su trayectoria académica. La obra de Iris en torno al conflictivo pensador vasco se completa con multitud de artículos y conferencias, y con el libro *Unamuno y el pensamiento dialógico* (Anthropos, 1991), donde profundiza sobre la filosofía de la alteridad y sobre la teoría del lenguaje en Unamuno a partir de las tesis de Mijail Bajtin, claves para una necesaria relectura de don Miguel como un pensador del siglo xxi.

Previamente a su doctorado en Salamanca, Iris M. Zavala había estudiado Literatura en la Universidad de Puerto Rico, en un momento extraordinariamente fértil en lo académico por la confluencia en la universidad caribeña de profesores derivados del exilio español, según me comentó en más de una ocasión. Tras su periplo español, inició su carrera docente en México, pudiendo además continuar allí su particular proceso de formación bajo el magisterio de los exiliados republicanos, en esta ocasión con el filósofo José Gaos, que fortaleció notablemente sus conocimientos en filosofía. Esta carrera docente la desarrolló, compaginándola con su actividad investigadora, en universidades de Estados Unidos, Holanda, Italia, Alemania y España. Especialmente reseñable fue su paso por la Cátedra de Literatura Española de la Universidad de Utrech, la Cátedra Ramón Llull de la Universidad de las Islas Baleares y la Cátedra de Estudios Latinoamericanos de la Unesco en la Universidad Pompeu Fabra.

A lo largo de su amplia trayectoria académica, Iris M. Zavala ha logrado conformar una obra colosal, tanto en su dimensión crítica como creativa, convirtiéndose en una de las intelectuales de mayor fuste de nuestro tiempo. Porque ante todo fue una intelectual, a imagen de su maestro Unamuno, acaso el primer intelectual moderno de España. Su perfil académico se situaría por tanto entre la filología y la filosofía, si bien considero más preciso definirla como crítica y teórica de la cultura. Hacia esa línea de investigación se fue aproximando conforme tomaba conciencia de la necesidad de auxilio intelectual de la filología, desembocando en una teoría de la cultura capaz de acercar con extraordinaria lucidez ideología, sociedad, literatura, lingüística y filosofía. Fue desde ahí que Iris M. Zavala abordó su indagación sobre la cultura y la política española del siglo xix, con vistas a rastrear los orígenes del fracaso del liberalismo y a complejizar el fenómeno del “modernismo”, viendo ahí dos claves ineludibles para la comprensión de la España del siglo xx.

En este campo, donde se cifran buena parte de sus aportaciones al hispanismo filosófico, podemos destacar las siguientes obras de Iris M. Zavala: *La angustia y el hombre. Ensayos de literatura española* (Universidad Veracruzana, 1965), *La Revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura* (Las Américas, 1970), *Masones, comuneros y carbonarios* (Siglo XXI, 1970), *Ideología y política en la novela española del siglo xix* (Anaya, 1971), *Románticos y socialistas. Prensa española del siglo xix* (Siglo XXI, 1972), *Fin de siglo: Modernismo, 98 y bohemia* (Cuadernos para el Diálogo, 1974), *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII* (Ariel, 1978), *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and Social*

*Imaginary* (Indiana University Press, 1992) y *El rapto de América y el síntoma de la modernidad* (Montesinos, 2001).

Junto a estos estudios genéricos sobre literatura, política y filosofía española, hemos de mencionar también estudios concretos sobre autores como Cervantes, Sor Juana Inés de la Cruz, Rosalía de Castro, Bécquer, Alejandro Sawa, Rubén Darío, Valle-Inclán o los ya citados sobre Unamuno. Ahí se sitúan títulos como *Alejandro Sawa. Iluminaciones en la sombra* (Alhambra, 1977), *Rubén Darío bajo el signo del cisne* (Universidad de Puerto Rico, 1989), *El modernismo y otros ensayos de Rubén Darío* (Alianza, 1989), *La musa funambulesca. Poética de la carnavalización en Valle-Inclán* (Orígenes, 1990), *Leer el Quijote. 7 tesis sobre ética y literatura* (Anthropos, 2006) y *Alejandro Sawa. Crónicas de la bohemia* (Veintisiete, 2008).

Es preciso subrayar asimismo la participación de Iris M. Zavala en proyectos colectivos que en poco tiempo se convirtieron en referencia en la historiografía española. Fue el caso de la *Historia y crítica de la literatura española* (Crítica, 1982), cuyo volumen 5, dedicado a “Romanticismo y Realismo”, estuvo a su cargo. No obstante, su más valiosa contribución en esta línea fue sin duda la *Historia social de la literatura española* en 3 volúmenes (Castalia, 1979-83), que escribió junto a Carlos Blanco Aguinaga y Julio Rodríguez Puértolas. También el feminismo ocupa un lugar central en esta sección de las aportaciones de Iris M. Zavala, como evidencian dos obras bajo su coordinación: *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, en 6 volúmenes (Anthropos, 1992-2000) y *Feminismos, cuerpos, escrituras* (La Página, 2000). A ello hemos de sumar su monografía *La otra mirada del siglo xx. La mujer en la España del siglo xx* (La Esfera de los Libros, 2004).

Para cerrar este recorrido por la colosal obra teórica y crítica de Iris M. Zavala, nos referiremos a los dos grandes referentes de su pensamiento de última hora, Jacques Lacan y Mijail Bajtin. En efecto, buena parte de su producción última se despliega en diálogo con ambos autores, sobre todo, del genial teórico ruso, como prueban las obras *La posmodernidad y M. Bajtin. Una poética dialógica* (Espasa-Calpe, 1991), *Escuchar a Bajtin* (Montesinos, 1996), o la obra colectiva *Bajtin y sus apócrifos*; (Anthropos, 1996). Asimismo, hemos de tener en cuenta la presencia central de los conceptos bajtinianos de dialogía, polifonía y carnavalización en sus estudios sobre Unamuno y Valle-Inclán, anteriormente citados. En Bajtin encontró Iris esa otra manera que buscaba de abordar el fenómeno literario y el problema del lenguaje, y un fuerte asidero frente a la inclinación de los estudios literarios de su tiempo hacia la deconstrucción postmoderna. Bajtin fue asimismo su puente hacia Lacan, considerando a ambos como “filósofos del lenguaje”, si bien es al francés a quien debe la revelación de que es el lenguaje quien nos hace, de que “somos hablados por el lenguaje”, como repetiría insistentemente Iris en sus últimas conferencias y artículos. También desde Lacan declararía que “somos enfermos del lenguaje” y que esa es la “neurosis de la modernidad”.

Sobre estas tesis insistiría en una de sus últimas obras, *La (di)famación de la palabra. Ensayos polémicos de ética y cultura* (Anthropos, 2009), donde se enfrenta a la “desmetaforización del lenguaje” y al “descrédito de la palabra y de la memoria en nuestro mundo actual”. Reivindica así, desde nuestra condición de seres de lenguaje, la necesaria renovación de la poesía y el arte como vías de sublimación para “hacer



surgir lo Real” entre la mentira de la realidad y para recuperar a “el Otro”, sin el cual no hay palabra, no hay comunicación, no hay vida. Ahí está la enfermedad del lenguaje que detectó Lacan, ahí la neurosis en tránsito hacia la psicosis de la modernidad, según sostenía Iris.

En cuanto a su obra de creación, se bifurca entre la novela y la poesía, si bien la escritura de esta última la abandonó ya en la década de los ochenta. Nos dejó, no obstante, títulos como *Barro doliente* (La isla de los ratones, 1965), *Poemas prescindibles* (Villa Miseria, 1972) *Escritura desatada* (Puerto, 1974) y la antología *Que nadie muera sin amar el mar* (Visor, 1983). En cierto modo, la novela cogió el testigo de la poesía en la escritura de creación de Iris M. Zavala, decidida a las posibilidades que brindaban a su pensamiento los territorios abiertos de la ficción. Su primera novela fue *Kiliagonía* (Premià, 1982), a la que siguieron otros títulos como *Noctura mas no funesta* (Montesinos, 1987), *El libro de Apolonia o de las islas* (Instituto de Cultura de Puerto Rico, 1992), galardonado con el Premio del Pen Club, *El sueño del amor* (Montesinos, 1998), *Percanta que me amuraste* (Montesinos, 2007) y *Dora* (Montesinos, 2009). Personalmente, destacaría esta última, a la que Iris inyectó una fuerte carga autobiográfica, siempre partiendo de la máxima unamuniana, recogida en *Cómo se hace una novela*, de que “toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo, es autobiográfico”. En efecto, Iris descargó en esta novela las heridas que Puerto Rico dejó en ella como víctima de un “exilio múltiple”, exilio en “la lengua, el sexo, la muerte”. Y es que precisamente en su doble condición de mujer y puertorriqueña, es decir, de hija de una colonia, entendía Iris M. Zavala que estaba la raíz de su afán de libertad: “para mí, es una herida abierta la cuestión de la libertad, y si se es mujer, si se es de un país colonial, si se es nómada y si se es muchas cosas, la libertad es el motor de mi escritura”.

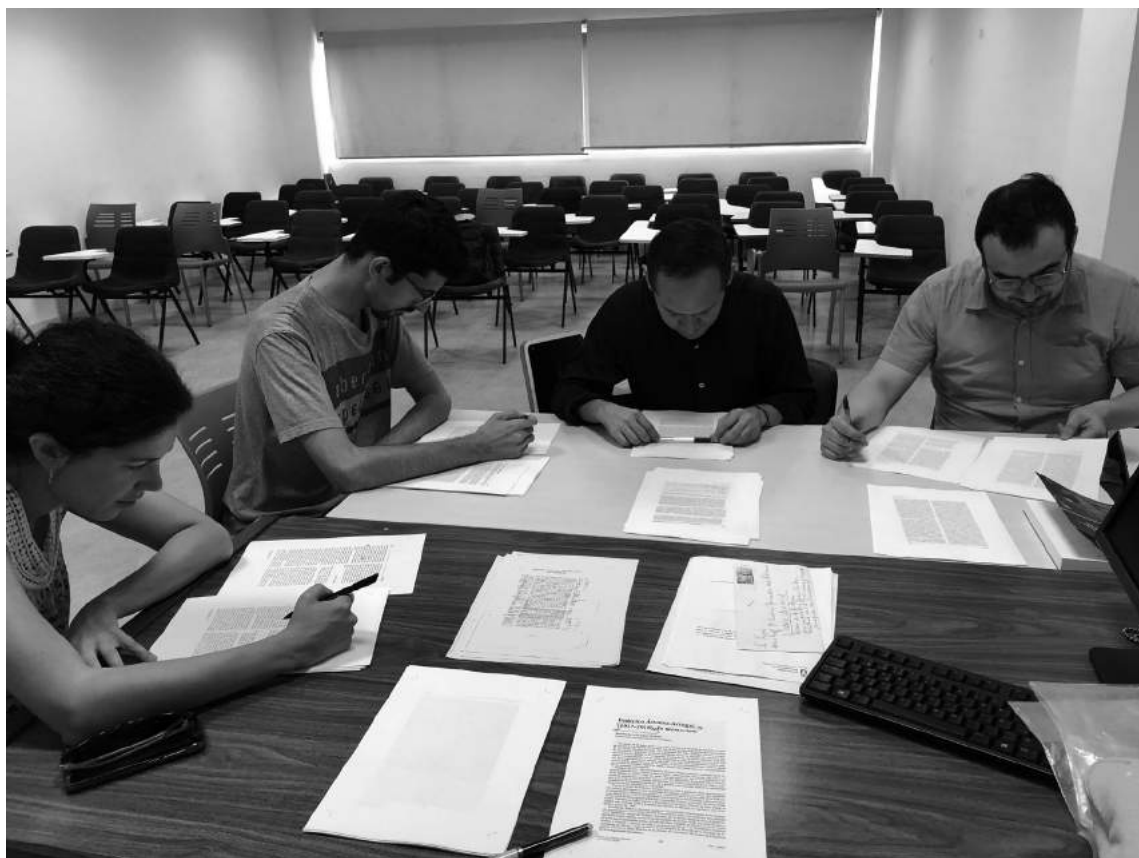
Fiel a esos orígenes, Iris M. Zavala también tuvo presente a la cultura puertorriqueña en sus estudios, como constatan las ediciones realizadas en colaboración con R. Rodríguez, *Libertad y crítica en el ensayo puertorriqueño* (Puerto, 1973) y *Las raíces intelectuales de la Independencia Puertorriqueña* (Puerto, 1979). Mención especial merece su libro *El bolero. Historia de un amor* (Alianza, 1991; reed. aum. Celeste, 2000), donde traza el mapa de la historia sentimental, sexual y social del Caribe a partir de esas piezas híbridas que son sus boleros.

Esta innegable contribución de Iris M. Zavala a su país natal obtuvo un primer reconocimiento en 1994, con la Medalla de Honor del Instituto de Cultura Puertorriqueña, a la que siguieron el nombramiento en 1996 como doctora *honoris causa* de la Universidad de Puerto Rico y la Medalla Dorada del Ateneo en 1998. Previamente, ya había ganado el Premio Nacional de Literatura de Puerto Rico en tres ocasiones: 1964, 1972 y 1990. También España, su país adoptivo, la honró con la condecoración por parte del rey Juan Carlos I de la “Encomienda, Lazo de Dama de la Orden de Mérito Civil”, en 1988, “como reconocimiento a su carrera como crítica” y a su decisiva aportación al conocimiento de la literatura, la historia y la cultura españolas. Asimismo, sería nombrada doctora *honoris causa* por la Universidad de Málaga, en 2004, y alcanzó en 2006 el Premio de Ensayo y Pensamiento María Zambrano. La Universidad de Málaga, por cierto, es quien custodia su legado bibliográfico, que ella misma donó.

Finalmente, del peso intelectual alcanzado por Iris M. Zavala nos hablan también los diferentes estudios críticos sobre su obra y su trayectoria, entre los que podemos destacar el número monográfico que le dedicó en 1993 la revista *Anthropos*, titulado “Iris M. Zavala. La proyección crítica del imaginario social”, el libro *La huella liberada: homenaje a Iris M. Zavala* (ArCiBel, 2008), y el ensayo biográfico de María Luisa Balaguer, *Que nadie muera sin conocer el mar* (Huso, 2019).

La aportación al fin de Iris M. Zavala a la cultura española y a los estudios hispánicos queda en su ingente obra escrita, la cual no dejará jamás de ser un referente para docentes e investigadores. Su rabiosa contemporaneidad como sujeto de su tiempo provoca además que estas obras envejezcan bien, con tesis que siguen agitando e inquietando al lector, cuestionándolo, interrogándolo, haciéndolo dudar. A sus herederos nos corresponde, pues, acertar a mostrar “lo que ha hecho saber de lo insabido” Iris M. Zavala, al igual que ella acertó a hacer con Unamuno, Valle-Inclán, Darío, Bajtin...

A quienes fuimos donados con la gracia de la amistad de Iris, nos queda también la compañía de sus libros, pero ante todo nos queda confiar en el pulso de la memoria. Allí reposan vivos mis recuerdos de días y noches en la casa de Sitges, en interminables conversaciones a tres bandas con Amalia Rodríguez Monroy, su leal compañera. Noches y días fumando, bebiendo y bailando boleros, escuchando en devoto silencio a María Callas, desatando a las lenguas desmandadas. En nuestra memoria, Iris no dejará de ser presencia, no dejarán de estar vivas su luminosa sonrisa, sus ojos cargados de profundidad y belleza, su palabra siempre plena de sentido y perplejidad, su conciencia deslumbrante y agitadora. Buen viaje, mi “hermana espiritual”, mi maestra, mi guía intelectual, mi profesora de boleros frente al mar de Sitges. Gracias por tanto...



VOCAL Y SECRETARIOS TÉCNICOS DE LA REVISTA QUE SON (DE IZQDA. A DCHA.)  
MARÍA MARTÍN GÓMEZ (USAL, ESPAÑA), RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN (UCM, ESPAÑA);  
MANUEL LÓPEZ FORJAS (UAM, ESPAÑA), SANTIAGO ARROYO SERRANO (USAL, ESPAÑA).



RECUERDO DE XIV JORNADAS  
INTERNACIONALES HISPANISMO FILOSÓFICO.  
RELATOS DE COSMOPOLITISMO EN EL  
PENSAMIENTO FILOSÓFICO HISPÁNICO,  
CELEBRADAS EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA  
DE SEVILLA DEL 3 AL 5 DE ABRIL DE 2019.

# Juan Carlos Enrique Scannone S.I. (1931-2019). Maestro del pensamiento filosófico “nuestroamericano”

ALCIRA BEATRIZ BONILLA LLANES  
*Universidad de Buenos Aires*

*Viviendo en cristiano latinoamericano, pensar como filósofo*  
(Blondel, según Scannone)

El pasado 28 de noviembre en la Capilla del Colegio Máximo de San José (San Miguel, Provincia de Buenos Aires, Argentina), hermanados en el mismo respeto, afecto y dolor, confluimos sacerdotes, legos y novicios de la Compañía de Jesús, teólogos y teólogas, integrantes de la comunidad filosófica argentina y personas que concurren habitualmente a las parroquias y capillas populares vecinas del Colegio, para despedir al Padre Juan Carlos Scannone S. I., fallecido el día anterior.

Habiendo ingresado a la Compañía de Jesús en 1949, de sus 88 años de existencia 70 lo fueron de fecundidad religiosa –teológica y pastoral– y filosófica<sup>1</sup>. Siguiendo la indicación que da en su propia “Autobiografía intelectual”, para entender cabalmente su pensamiento, se deben tomar en cuenta tres factores o componentes: el filosófico-teológico, el espiritual-apostólico y el latinoamericano y social. Siendo la bibliografía de y sobre Juan Carlos Scannone muy extensa<sup>2</sup>, en este homenaje póstumo sólo se pre-

---

<sup>1</sup> La vida de Juan Carlos Scannone se desarrolló serena y tenazmente entre actividades de docencia en universidades y establecimientos jesuíticos, investigación y pastoral social. Con sencillez y trato cordial, desempeñó funciones de profesor (con una docencia de cuatro décadas en “Teología filosófica”), decano y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas en la Facultad de Filosofía del área San Miguel de la Universidad del Salvador, donde también fue Presidente; dictó conferencias y cursos en varias universidades (Fráncfort, Salzburgo, Gregoriana de Roma, Iberoamericana de México, Alberto Hurtado, Buenos Aires, Arturo Jauretche, etc.). En su carácter de teólogo, fue uno de los fundadores de la Teología del Pueblo, rama de la Teología de la Liberación, y colaboró en diversos organismos de la Iglesia Latinoamericana, siendo asesor del Departamento de Justicia y Solidaridad del CELAM. Tempranamente formó parte del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica; desde 1985 se sumó a la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL) y desde 1987 integró el grupo interdisciplinar para el estudio de la doctrina social de la Iglesia “Gerardo Farrell”. En el cuerpo del texto se señala su participación fundacional en la Filosofía de la Liberación.

<sup>2</sup> Scannone publicó 10 libros de su autoría y 27 en colaboración, así como innumerables artículos, reseñas y notas sobre filosofía, teología y doctrina social de la Iglesia. Existe una bibliografía que abarca hasta el año 2012: FRESIA, I. A., “Bibliografía completa actualizada de Juan Carlos Scannone”, en CANTÓ,

tende rescatar su perfil filosófico, tal como éste se fue contorneando a través de varios de sus libros y artículos y en su intenso magisterio, menos divulgados que sus estudios teológicos o sus contribuciones a la doctrina social de la Iglesia Católica. Por esta misma razón, tampoco se hará referencia a los cargos que desempeñó en la Compañía de Jesús y en organismos eclesiales nacionales e internacionales. No resulta tarea fácil, puesto que fue, ante y sobre todo, un religioso jesuita (“lo mejor que me pasó en mi vida”<sup>3</sup>), si bien con una decidida vocación filosófica desde el inicio de su formación y con la preocupación teórica permanente por mantener metodológicamente distinguidos los niveles de la racionalidad filosófica y de la racionalidad teológica, así como la vida apostólica.

Como hito inicial de la larga y creativa trayectoria filosófica de Scannone puede señalarse su tesis de licenciatura en Filosofía, *Amor en Santo Tomás* (1956), dirigida por el P. Miguel Ángel Fiorito, su primer maestro de filosofía, y fruto de una formación tomista abierta, con influencias suarecianas y de pensadores contemporáneos como Max Scheler y Jean-Paul Sartre. Completada luego la formación teológica en Innsbruck bajo el magisterio señero de Karl Rahner, y con anuencia de sus superiores, realizó los estudios de doctorado en filosofía en Múnich, siendo dirigido por Max Müller, integrante de la denominada “escuela heideggeriana católica”. En estos años, merced a la vasta red intelectual de la Compañía de Jesús, Scannone logró también vincularse con sectores importantes de la teología y la filosofía europeas. La culminación de este ciclo fue su tesis sobre Maurice Blondel, terminada en 1967 y publicada al año siguiente bajo el título de *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*<sup>4</sup>.

Los manuales de Filosofía Latinoamericana suelen destacar la figura de Scannone como la de uno de los iniciadores del denominado “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación, cuyo momento de eclosión se fija en el año 1971<sup>5</sup>. Sin minimizar este hecho, con esto se olvida o se reduce a “etapa previa” o “de formación” buena parte de su quehacer filosófico anterior a esta deriva y también se encubre que hay producciones posteriores que, si bien se mantienen fieles al espíritu liberacionista de los 70, lo despliegan de forma absolutamente original, también bajo el influjo de nuevas lecturas, del diálogo con las ciencias sociales y de un trabajo

J.; FIGUEROA, P., *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 153-200. A los libros y artículos de filosofía allí citados cabría agregar: SCANNONE, J. C., WALTON, R. y ESPERÓN, J. P. (EDS.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015; SCANNONE, J. C., WALTON, R. y ESPERÓN, J. P. (EDS.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017.

<sup>3</sup> Según consta en la “Autobiografía”, para Scannone “el llamado que me hizo el Señor, a formar parte de su Compañía fue ‘lo mejor que me pasó en mi vida’, tanto por todo lo que supone -ante todo, ser cristiano- como por lo que conllevó consigo, aun en el plano de la realización humana, inclusive intelectual” (“Autobiografía intelectual”, en CANTÓ, J.; FIGUEROA, P., *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, p. 19).

<sup>4</sup> SCANNONE, J. C., *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* [Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blondel], München y Freiburg, Karl Albert Verlag, 1968.

<sup>5</sup> Vid. MADDONNI, L. “La filosofía de la liberación en su ‘polo argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N° 5 (2018), pp. 63-71.

de discernimiento de los signos de los tiempos en la circunstancia latinoamericana donde se desarrolló mayormente su existencia.

Las investigaciones de L. Maddonni<sup>6</sup> documentan de modo casi exhaustivo el carácter decisivo de los estudios académicos filosóficos de Scannone, así como la ausencia en sus escritos de esta etapa de referencias a pensadores latinoamericanos y a los debates que se dieron en la época bajo el lema de “liberación o dependencia”. A la influencia de tres maestros (Maurice Blondel, Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas), cabría añadir, según testimonio del propio filósofo, sus lecturas juveniles de la obra del jesuita canadiense Bernard Lonergan. Siguiendo la interpretación de Maddonni, puede afirmarse que Scannone se sintió atraído por el pensamiento de Blondel, que se estudiaba en el círculo heideggeriano de M. Müller, quizá por su radicalidad y porque encontraba que el pensador de Aix-en-Provence había realizado en la dimensión práctica el giro que Heidegger dio en el ámbito del pensar esencial: “En otros términos, la conversión ontológica propuesta por Heidegger -manteniendo su condición de destino y don- no sería consumable sino en una conversión personal en tanto nueva actitud del corazón, *abierta al Ser y desde el Ser*”<sup>7</sup>. Más distante del interés intelectual central de la tesis de doctorado, Scannone entró en contacto con el pensamiento de E. Lévinas a través de la lectura de una reseña de *Totalidad e Infinito*, si bien en su autobiografía señaló que la influencia efectiva de este autor se produciría más tarde, cuando lo releyó desde el lugar hermenéutico de América Latina. A partir de entonces, y sobre todo desde su regreso a la Argentina en 1967, procuró una lectura crítica de los filósofos mencionados que lo condujo al hallazgo feliz del programa de investigación de una nueva filosofía de la religión a partir de una nueva comprensión del ser, de Dios, de la acción y de la historicidad. A través del tiempo y hasta el fin de sus días Scannone fue desarrollando y enriqueciendo este programa, esbozado en los pocos textos y en su magisterio de estos años, en un “diálogo disputante”, siempre abierto, con representantes de la filosofía, la teología, las ciencias sociales y el venero inagotable de la sabiduría popular.

El componente latinoamericano y social de la obra de Scannone, incluida la filosófica, se produjo en el marco de la renovación del clero como consecuencia del Concilio Vaticano II que dio origen al Movimiento para el Tercer Mundo y a la preocupación teológica y pastoral sobre los aspectos culturales de la evangelización, la religiosidad popular y la pastoral popular, debiendo su interés por el pensamiento latinoamericano a conversaciones mantenidas con Enrique Dussel en 1969. Protagonista fundacional del denominado “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación<sup>8</sup>, Scannone promovió la realización en las Facultades de San Miguel de las Jornadas Académicas Interdisciplinarias de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales centradas en temas latinoamericanos y argentinos (1970-1975). A comienzos de 1971, invitado por Dussel, concurrió a la reunión de filósofos jóvenes convocada en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba, Argentina) donde se concluyó, en palabras del propio

<sup>6</sup> Vid. MADDONNI, L. “¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual”, *Cuadernos del CEL*, Vol. IV, N° 7 (2019), pp. 154-187.

<sup>7</sup> MADDONNI, L., *o. c.*, p. 170.

<sup>8</sup> Scannone fue firmante de los dos Manifiestos de la filosofía de la liberación, el de 1973, que publicaron sólo los integrantes del Grupo Calamuchita, y el de Río Cuarto (Córdoba, Argentina) en 2003.



Scannone, “que una filosofía de valor universal, planteada en perspectiva latinoamericana, ha de ser una filosofía de la liberación”<sup>9</sup>. En esa oportunidad dio a conocer su interpretación de Lévinas (compartida por Dussel) en relación con la problemática de la alteridad no dialéctica y el “rostro del pobre”, ahora en una interpretación ético-social y ético-política ausente en el original. Esta eclosión de novedad filosófica se profundizó en el Seminario “América como problema” realizado durante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba, en el mes de junio de ese mismo año<sup>10</sup>, mientras que en agosto se celebraron en San Miguel las Segundas Jornadas Interdisciplinarias sobre “La liberación latinoamericana”. Al año siguiente, Scannone también se convirtió en uno de los representantes internacionales de la Teología de la Liberación en su versión rioplatense como Teología del Pueblo. Desde la perspectiva de publicaciones posteriores, en el posicionamiento de Scannone en el contexto de la filosofía latinoamericana a partir de 1971 se pueden distinguir tres momentos: el fundacional de la “filosofía de la liberación”, del que destacó los esfuerzos por superar la dicotomía “liberación-dependencia” en la búsqueda de categorías más positivas y originales, el de una hermenéutica histórico-cultural, con aportaciones de Rodolfo Kusch y de investigaciones sobre la sabiduría popular, y el de elaboración de categorías básicas desde un nuevo punto de partida formulado, en términos de Carlos Cullen, como el “nosotros estamos”<sup>11</sup>. En síntesis, y siguiendo nuevamente a Maddonni, para el caso de Juan Carlos Scannone desde 1971 puede señalarse un doble y complementario movimiento de continuidad y de ruptura con su trayectoria anterior. El filósofo amplió su horizonte problemático y temático, releyó a Lévinas y abordó nuevos diálogos con los autores que presidieron su formación filosófica desde el lugar hermenéutico novedoso de América Latina, aunque no abandonó, sino que más bien profundizó el proyecto de filosofía de la religión que acababa de vislumbrar en su retorno a la Argentina.

Nuevas lecturas (Paul Ricoeur, Franz Rosenzweig, Jean Ladrière, Jean-Luc Marion), nuevos diálogos y sobre todo un atento discernimiento (teológico y filosófico) de los signos de los tiempos en los niveles mundial, continental, nacional y local (que se sumaron a la reflexión y trabajos anteriores) decantaron en una obra madura que retomó el proyecto de una nueva filosofía de la religión. En *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*<sup>12</sup> planteó un acercamiento a la filosofía de la religión que, sin perder universalidad, se ubicara en América Latina, a partir de una verdadera “conversión ético-histórica a las víctimas”, con un pensamiento posterior a los giros copernicano y hermenéutico-lingüístico. Por eso señaló que la filosofía de la religión es un pensamiento metafísico que piensa radical y críticamente la religión (*ordo ad factum* y *ex sancto*), comprendiendo a ambas y su interrelación, en su historicidad y geo-culturalidad, sin desmedro de su universalidad situa-

<sup>9</sup> SCANNONE, J. C., “Autobiografía intelectual”, en CANTÓ, J.; FIGUEROA, P., *o. c.*, p. 24.

<sup>10</sup> Para ese Congreso, sobre el que todavía hay controversias y se carece de un estudio definitivo, Scannone elabora tres ponencias.

<sup>11</sup> Vid. SCANNONE, J. C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990.

<sup>12</sup> SCANNONE, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos / UAM, 2005.

da. Entre los aspectos más relevantes de este libro, a mi entender, se destacan en primer lugar, el tratamiento metodológico, con la propuesta de un pensamiento analógico que ha pasado por el giro hermenéutico-pragmático; también, la reivindicación de la función *metá-* (Ricoeur), del don y de la teoría de los fenómenos saturados (Marion), para evitar la recaída en la idolatría; asimismo, un exhaustivo análisis del lenguaje religioso y del de la filosofía de la religión; además, la idea de un fenómeno teofánico originario constituido por la donación libre y gratuita del ser, estar y actuar<sup>13</sup>; y, por último, una novedosa comprensión del mal y de lo prohibido. Es más, conforme a su visión situada de la filosofía, en un artículo publicado en su versión definitiva en 2009 Scannone realizó una aproximación histórica y sistemática a la filosofía de la religión latinoamericana<sup>14</sup>, para completar algunas ideas del texto anterior. A partir de la constitución de un grupo de investigación conjuntamente con el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias, estas investigaciones tuvieron continuidad y sus resultados se vieron reflejados en las obras ya citadas hacia el final de la nota 2.

Cuatro años más tarde, en *Discernimiento filosófico de la acción y la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*<sup>15</sup>, retomó nuevamente los autores y temas con los que fue dialogando a lo largo de los años. Se propuso así una nueva manera de hacer una filosofía práctica de la acción histórica en una obra dividida en tres partes, de las cuales, la primera brinda el marco teórico y metodológico para las otras dos. Con este objeto abordó el autor el acontecer histórico considerándolo metodológicamente como “texto” en el sentido de la hermenéutica ricoeuriana iluminada por el aporte metodológico de Lonergan. Además, y esto es quizá lo más relevante de la obra, tal como lo expuso en el capítulo segundo, desplegó todo el utilaje del discernimiento ignaciano, para elaborar una “ana(dialéctica) de la libertad” que habilita a leer en las historias de acción y de pasión de las víctimas de América Latina y del mundo las emergencias de novedad histórica y las posibilidades inéditas de acción creadora de humanidad que se pueden avizorar en ellas. En la segunda parte, que contiene siete capítulos divididos en tres secciones, intentó aplicar la teoría y la metodología enunciadas más arriba a la lectura de la situación actual, para finalizar, en la tercera, abriendo proyecciones de futuro de una mayor comunicación y comunión. Cabe destacar que el capítulo duodécimo también resulta esclarecedor respecto al modo como Scannone dio cabida y desarrollo a algunas sugerencias de la más reciente Filosofía Intercultural, desde una aguda conciencia de los procesos de encuentro, comunicación, conflicto y comunión interculturales y en la convicción de que el futuro de la humanidad depende del logro de una comunicación intercultural cada vez mayor en extensión y profundidad.

Cierro este homenaje a la memoria filosófica del querido maestro Juan Carlos Scannone, con una referencia a “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”<sup>16</sup>, que

<sup>13</sup> Vid. SCANNONE, J. C., *o.c.*, p. 68.

<sup>14</sup> SCANNONE, J. C. “Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina”, *Stromata*, Vol. LXVI, N° 1-2 (enero-junio 2009), pp. 21-43.

<sup>15</sup> SCANNONE, J. C., *Discernimiento filosófico de la acción y la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, México, Anthropos / Universidad Iberoamericana, 2009.

<sup>16</sup> SCANNONE, J. C., “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata*, Año LXVIII, N° 1-2 (enero-junio 2012), pp. 33-56.

publicó en 2012. De modo explícito, en este artículo la excusa metodológica se convirtió en síntesis ordenada del trabajo filosófico y teológico de su larga existencia y concluyó en la propuesta de un nuevo pensamiento anadialéctico, con proyecciones tanto teóricas como prácticas, puesto que se trata, al decir del autor, de “un nuevo pensamiento para otro comienzo. Pues ‘otro mundo es posible’”<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> SCANNONE, J. C., *o.c.*, p. 54.

# Ernesto Cardenal (1925-2020).

## *In memoriam*

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA

*Asociación de Hispanismo Filosófico*

Que Ernesto Cardenal no se encuentra ya entre nosotros por su reciente fallecimiento el 1 de marzo de 2020, no nos impide guardar su legado y memoria en tiempos revueltos como los que estamos viviendo en la tierra. Él fue un amante de la madre tierra. Cardenal estuvo comprometido con las personas y la tierra. Lo hizo en clave de revolución contra las dictaduras latinoamericanas en beneficio permanente de los Derechos Humanos; lo vivió en la fundación de la comunidad de pescadores y artistas primitivistas de Solentiname; lo realizó en su transmisión cultural en las claves teológicas, filosóficas y poéticas, apostando por la teología de la liberación, cuando fue Ministro de Cultura entre 1979 y 1987.

Su testamento vital no puede pasar desapercibido. En él nos muestra un camino de reflexión en torno al valor de la dignidad del ser humano en sus cincuenta obras, títulos tan importantes como “Homenaje a los indios americanos” (1969) donde valoraba el sistema de vida de estos pueblos y su cultura de cuidado de la tierra, o su “Cántico cósmico” (1989), donde el amor a la naturaleza brotaba por todos los poros; o su búsqueda incesante de la construcción de la paz como relata en la obra *La paz mundial y la revolución en Nicaragua* de 1981, una paz que viniera precedida por una democracia justa para los pueblos y la humanidad. Por eso en diciembre de 2019 comentaba en el homenaje que recibió de parte del gobierno mexicano que exigir la democracia no era ningún extremismo, y así nos lo había contado en su obra *Democratización de la cultura* del año 1982. Esto es una radiografía sencilla sobre Cardenal pero que indica lo que revela su figura de talla intelectual, social y política.

No podemos obviar que fue un exponente nítido de la teología de la liberación donde el epicentro eran los hombres y mujeres más vulnerables, los cuales sufrían la conculcación de sus derechos fundamentales. Así lo expresaría en *Los campesinos de Solentiname pintan el Evangelio* de 1982, donde tratará de plasmar que los más débiles y marginados de las sociedades latinoamericanas no pueden ser oprimidos por ideologías totalitarias ni por supuesto por la propia religión. En esto hunde sus raíces la teología de la liberación, que pretende que la religiosidad cristiana deje de constituir un grave obstáculo frente a los esfuerzos de los desheredados de la tierra por buscar salidas ante la opresión. En *Los campesinos de Solentiname pintan el Evangelio*, sus ilustraciones reflejan la lucha por la liberación, la esperanza aun en medio de las persecuciones. Esto es clave en la vida de Cardenal, en su obra, en su pensamiento. Una labor de crítica de reconstrucción social, política, cultural para desenmascarar

las ideologizaciones dominantes en el pensamiento de cada momento histórico en permanente búsqueda de la verdad.

Hoy estoy convencido de que Ernesto Cardenal nos diría que vivimos en el siglo XXI una situación que, si la consideramos en su globalidad, es verdaderamente alarmante: el hambre, la falta de atención de la salud, la falta de vivienda, la carrera armamentista, la deuda del tercer mundo..., todo esto conforma la realidad de la opresión. Donde hay opresión habrá lucha para lograr las condiciones que sostengan la vida. Cardenal fue configurando su itinerario vital como sello indeleble no solamente con la experiencia de vida diaria, sino que también permitió forjar su cerebro por bisturís expertos como el del monje norteamericano y escritor Thomas Merton dejándonos en el año 2003 una obra magnífica: *Correspondencia (1959-1968). Thomas Merton y Ernesto Cardenal*. Una obra que contiene noventa cartas entre el poeta nicaragüense y el monje escritor norteamericano donde converge un diálogo sincero entre dos partes del mundo poniendo de manifiesto no solamente una solvente polimatía cada uno de ellos, sino también un proyecto teológico-político-vital.

Estamos ante una figura de gran envergadura. Fue un poeta de la tierra, perseguido por Somoza y por Ortega. Pero no se echó atrás y volvió a colocar en el centro de la historia a los que menos cuentan y lo hizo de palabra, obra y pensamiento. Era un viejo artesano de la oratoria, de la palabra bien formulada, de la denuncia ante las injusticias. Obras como *Telescopio en la noche oscura*, de 1993, nos confirma que su visión del mundo no estaba reducida al microscopio, sino que su mirada se adentraba en el corazón de la tierra para escuchar la palabra del abatido.

Ernesto Cardenal trabajó por la justicia social universal y universalizable y la utopía de encontrar un mundo más habitable, y para ello se valió de la objeción de conciencia contra todo lo que ofendía la causa de los Derechos Humanos. Pensaba que la lucha por esta justicia era un capítulo no concluido de la historia y así lo escribía en obras como *Los ovnis de oro* de 1988, donde vuelve a mirar la historia de los indios americanos.

Creo que queda claro el valor de esta vida. Sus ejes principales son fundamento para las generaciones venideras, sobre todo en Latinoamérica y, por proyección, en España, más aún para los hispanistas, iusfilósofos, teólogos, y poetas sociales. Cardenal abrió camino con aspectos tan fundamentales como fueron:

a) Cristianización del marxismo, que nos muestra en *Las ínsulas extrañas. Memorias 2* (2002), donde ambos quieren construir una sociedad sin clases, sin capitalismo, donde se pueda trabajar por un orden jurídico-ético que sirva para reconstruir un mundo digno. El marxismo no acepta que el hombre sea el producto impersonal de un proceso de fabricación en el que lo determinante es el dinero y el atontamiento ideológico, servido por los que tienen el poder. Esto es lo que pasa con el capitalismo, bajo el que el hombre es una máquina y una pieza natural irrelevante. El marxismo no se cree eso de que los discursos son verdaderos porque están bien hechos y porque tienen buena lógica. La verdad de los discursos, de las doctrinas o de las teorías, reside en su praxis, es decir en su capacidad de engendrar emancipación y liberación. Ambas cosas pueden ser asumidas por el cristiano; lo que en definitiva pretende el materialismo histórico es analizar los factores socioeconómicos en todas sus implicaciones, desenmascarando todos los recovecos de las ideologías que actúan como instrumentos

de alienación. Esto es perfectamente compatible con la fe cristiana. Estamos en el mundo para transformarlo (no para contemplarlo) desde direcciones de valor como son justicia, derecho, liberación de los pobres oprimidos, fraternidad. Tenemos responsabilidad de modo inexorable. En este sentido Cardenal, tenía como libro de referencia el escrito por Porfirio Mirando *Marx y la biblia* publicado en México en 1969, donde nos encontramos a un cristiano que mira a Marx, y no una interpretación propiamente marxista de dicho encuentro. Curiosamente fue prologado por José María Díez-Alegría en 1972 para su edición española

b) Su trabajo como precursor de la teología de la liberación latinoamericana. Cardenal supo otear el horizonte abriendo un camino fundamental en la tierra de los abatidos, de los “don nadie”, poniendo la cultura, la esperanza, la liberación en la guía de una filosofía y teología liberadora. Como ya hemos señalado, es una objeción de conciencia a que el mundo funcione exactamente al revés de como debe funcionar. La irrupción del binomio fe-justicia en la vida de la Iglesia se produce a partir del Concilio Vaticano II, el cual se encontró con un mundo en el que el término justicia había adquirido una polivalencia tal, que se había convertido en un concepto a repensar. Esto lo hizo imprescriptiblemente Cardenal en sus acciones, su pensamiento y su propia obra intelectual escrutando los signos de los tiempos y detectando el más escandaloso y contradictorio de ellos con los Derechos Humanos: los pobres, los marginados del sistema, los sin voz. Desde estas coordenadas, Cardenal interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la realidad, como recuerda en la obra *La revolución perdida. Memorias 3* (2004), donde hace memoria amable de los hacedores de utopía y los que luchan por la esperanza de un mundo mejor.

c) La apuesta por dignificar la cultura popular como elemento de transformación, creando comunidades vivas, y por creer en la pintura, la poesía y el trabajo manual como fundamentos enriquecedores para el ser humano. Una buena muestra de todo ello fue la comunidad de Solentiname. Sus pinturas primitivistas recorrieron el mundo y abrieron fronteras. La paradoja es que Ernesto Cardenal llegó a Solentiname para buscarse a sí mismo y lo que hizo fue encontrar el corazón de la tierra. Las gentes de aquella comunidad se unieron y entrelazaron en torno a él. Llegó la alfabetización, la disciplina en el trabajo, la lectura del Che Guevara, los planteamientos revolucionarios. Cardenal cambió el imaginario mental de aquellas gentes transmitiendo la importancia de los Derechos humanos, la justicia social...

d) La poesía para Ernesto Cardenal consistía en mostrar el alma de la persona. Fue su medio natural de hablar y amar la tierra. Su obra en este campo es muy fecunda. Podemos decir que la poesía era un rasgo atávico e identitario suyo. El 2 de marzo de 2020, la escritora Gioconda Belli escribía en la revista *Arcadia*: “Ernesto Cardenal concentraba en él dos rasgos esenciales de la identidad nicaragüense: el espíritu de lucha por el país amado y el amor por la poesía”. Este amor a la poesía lo transmite en obras como *Hora 0* de 1960, donde aúna binomios como poesía y naturaleza, y revolución frente a explotación económica. Es una poesía con vertiente de crónica periodística, es decir, une la información de hechos relevantes como la muerte de Sandino el 21 de febrero de 1934. En la composición *Economía del Tahuantisyuyu*, Cardenal explica que la perfecta armonía de los incas se basaba en gran parte en su



desconocimiento del dinero, poco amigo de la unión y armonía, y dentro del mismo libro figura el poema *Coplas a la muerte de Thomas Merton*:

morir no es salir del mundo es  
hundirse en él  
estás en la clandestinidad del universo  
el *underground*  
fuera del *Establishment* de este mundo, del espacio tiempo

e) La abolición de la propiedad. Esto es lo que proyecta frente a los que quieren prohibir la emancipación de la patria insurgente; por eso, en su poesía política, en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) anima a luchar contra la propiedad privada. En su poema *Canto Nacional al FSLN* de 1973, se ve claramente este trabajo revolucionario de desterrar la propiedad privada: “Comunismo o reino de Dios en la tierra que es lo mismo”. Que la abolición de la propiedad privada sea una exigencia de la naturaleza o de la Ley de Dios. La afirmación fundamental es que todos los bienes de la tierra son comunes a todos los hombres. Por tanto, el destino fundamental de los bienes económicos son también todos los hombres. De ahí la importancia de no permitir sofismas peligrosos y de ser rigurosos en el trabajo conceptual y analítico de las situaciones históricas que se producen. Aquí radica una vertiente comunista fundamental para Cardenal. Entiende que es necesario transformar las estructuras capitalistas para dejar paso al fluir de una comunión universal cuyo epicentro sea el amor, un amor enmarcado en medio de la bella naturaleza (se puede leer en este sentido *La santidad de la revolución* y concretamente la Epístola dedicada a su amigo monseñor Pere Casaldàliga; también es significativo el poema titulado *Condensaciones y visiones en San José de Costa Rica*). Podemos decir que sus versos tienen una misión docente, de “didaskalía”, de propedéutica, sana y liberadora. Trata de transparentar la intrahistoria enmarcada en la historia de lo que vive el pueblo, concepto fundamental en la teología de la liberación. Pueblo de pescadores, de pintores naturalistas y primitivistas, de gente sencilla. Cardenal se esfuerza porque su literatura sea entendida por el pueblo, como afirma en su célebre *Oráculo sobre Managua* de 1973. En este poema se admira al ex seminarista revolucionario y poeta Leonel Rugama (1949-1970), fusilado por el gobierno junto con otros dos jóvenes compañeros. Al poco tiempo, Managua sufre un terremoto y Ernesto Cardenal une ambos acontecimientos realizando una hermenéutica según la cual han sido un castigo al gobierno dictatorial e imperialista y al sistema capitalista:

Escribir fue sencillo como tomar un bus  
Los versos a la rosa no son burgueses  
ni son burguesas las rosas  
también las cultivará la Revolución  
se trata sí de repartir las rosas y la poesía

Esta semblanza de Ernesto Cardenal nos trae sosiego. Buscó la paz y la tranquilidad para encontrar su lugar en el mundo en aquellas tierras, en el archipiélago de

Solentiname. Allí tuvo lugar su “kairós” particular, que le sirvió para dejarnos un legado útil para crecer en democracia y amor a la sabiduría, y defender los Derechos Humanos. Solentiname representa el arte de la lentitud. En este sentido, recuerdo el libro *La lentitud* de Milán Kundera, donde escribía que: “Cuando las cosas suceden con tal rapidez, nadie puede estar seguro de nada, de nada en absoluto, ni siquiera de sí mismo”. A continuación, explicaba que “El grado de lentitud es directamente proporcional a la intensidad de la memoria, mientras que el grado de velocidad es directamente proporcional al del olvido”.

Por eso hoy no hemos olvidado a Ernesto Cardenal. Como decía el teólogo Tolentino Mendoza en *Pequeña teología de la lentitud* (2017): “La vida de cada uno de nosotros no se basta a sí misma, necesitamos siempre la mirada del otro, que es mirada y que es otro, que nos mira desde otro ángulo, con otra perspectiva (...). Somos resultados de una cadena innumerable de encuentros, de gestos, de buenas voluntades, siembras, afectos”.

Su figura está llena de hitos y obras fundamentales para nosotros. Su narrativa poética, enclavada en el amor, en la naturaleza, en el pueblo, en la revolución, en el compromiso social, nos habla de aquello a lo que Marta Nussbaum se referirá cuando diga que “la literatura es una extensión de la vida no sólo horizontal, poniendo al lector o a la lectora en contacto con acontecimientos, lugares, personas o problemas que de otro modo no puede conocer, sino también, por así decir, vertical, proporcionando al lector una experiencia que es más profunda, más intensa y más precisa que gran parte de lo que tiene lugar en la vida” (Nussbaum, M., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, 2005). Así era Ernesto Cardenal, poliédrico con mil posibilidades, pero sobre todo hombre-poeta que deja una huella inquebrantable: “Somos palabra en un mundo nacido de la palabra y que existe sólo como hablado” (*La palabra, Epigramas*, 1961).

Ernesto Cardenal murió a los 95 años y sus cenizas están esparcidas en Solentiname para impregnar de aliento a sus gentes. Esto recuerda aquello de monseñor Oscar Arnulfo Romero poco antes de que fuera asesinado, cuando decía que el obispo morirá, pero el pueblo que conforma la Iglesia jamás perecerá. Cardenal sigue vivo entre sus gentes sencillas y también entre los estudiosos de las relaciones entre Latinoamérica y España. Recordarán que, en 1987, en la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, en compañía de Rafael Alberti, Mario Benedetti y Luis García Montero, fue nombrado Doctor Honoris Causa por dicha universidad. En su discurso de entonces, Cardenal esbozó la relación histórica entre ambas Granadas, la Granada que le vio nacer en Nicaragua y la Granada de España. Podemos leer el discurso tanto de presentación de Rafael Alberti como las palabras de Cardenal. Se unen dos Granadas desde la poesía hasta la revolución: “Pueblo poeta es el de Nicaragua como también el de Andalucía es un pueblo poeta y ese es el pueblo que creó a Darío y Sandino y también se puede decir al revés y tendremos un pueblo poeta y un pueblo en lucha”.

Cardenal fue un ejercitante de la desobediencia civil si venía de la dictadura, fue un desobediente civil de una jerarquía eclesiástica que se unía al poder y esto lo expresó como nadie en el arte y la estética de la poesía, una poesía que destilaba en sus manos y labios un dulce sabor a miel avizorando el futuro. Su voz no se va, sino que se queda con nosotros, en los ecos interminables de la vida. Cardenal bebió de San

Juan de la Cruz, hizo un camino de siembra fructífera comenzando por sus versos y terminando por su honestidad y sentido bio-teológico de la vida, “se llena de ecos bíblicos y se hace expresión del dolorido sentir de los pobres y oprimidos” (cita extraída de la presentación de una antología poética de Quezada publicada en el *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 2005).

# Pierre Aubenque (1929-2020), el profesor prudente

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

El mayor especialista en Aristóteles de la segunda mitad del siglo XX, Pierre Aubenque, ha fallecido en Versailles, el 23 de febrero de 2020, a los noventa años de edad. Había nacido el 23 de julio de 1929 en L'Isle-Jourdain, en la región francesa de Mediodía-Pirineos. Antiguo alumno de la *École Normale Supérieure* (ENS, “de la rue d’Ulm”), prestigiosa institución universitaria y de investigación donde fue admitido en 1947, obteniendo el primer puesto de su promoción, con tan solo dieciocho años recién cumplidos. Tres años más tarde, consigue igualmente el primer puesto en el concurso de oposición (*agrégation*) para el acceso a la función pública de profesores de educación secundaria, convirtiéndose en *professeur agrégé* de filosofía. Su carrera universitaria comienza en la Universidad de Montpellier, de 1955 a 1960, como profesor ayudante, y continúa como profesor catedrático en las universidades de Besanzón, Aix-en-Provence, Hamburgo, París IV y Leipzig. Profesor de historia de la filosofía antigua en la Universidad de París-Sorbona, de 1970 a 1991, fue director del Centro Léon Robin y de la UFR de Filosofía. Además de sus responsabilidades en tareas de gestión universitaria, fue director de la revista *Les études philosophiques* y secretario general del *Institut International de Philosophie* (IIP).

En nuestra lengua es conocido especialmente por las dos monografías que dedica a Aristóteles, sus dos obras maestras, *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne* (PUF 1962) y *La prudence chez Aristote* (PUF 1963), traducidas respectivamente por Vidal Peña, en una encomiable versión castellana, *El problema del ser en Aristóteles: ensayo sobre la problemática aristotélica* (Taurus 1981; Escolar y Mayo 2008), y dos traducciones de la segunda, por M<sup>a</sup>. José Torres Gómez Pallete, *La prudencia en Aristóteles*, con un apéndice sobre “La prudencia en Kant” (Crítica 1999) y por Lucía Ana Bellono (Las Cuarenta 2010).

Dedica a Séneca, junto a Jean-Marie André, una antología de textos, con presentación y bibliografía (*Sénèque*, Seghers 1971). Asimismo, ha editado, traducido del alemán al francés y presentado el debate de Davos sobre el kantismo entre Heidegger y Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931* (Beauchesne 1972).

En calidad de editor responsable nos deja un relevante número de volúmenes colectivos publicados bajo su dirección, como *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actas del VI Symposium Aristotelicum* de 1972, celebrado en Cerisy-la-Salle (Vrin 1979); *Concepts et catégories dans la pensée antique* (Vrin 1980); *Études sur Parménide I. Le Poème de Parménide*, con texto, traducción y ensayo crítico de Denis

O'Brien y la colaboración de Jean Frère, y *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, con la colaboración, entre otros, de Rémi Brague y Barbara Cassin (Vrin 1987); *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie* (Vrin 1985); *Études sur le Sophiste de Platon* (Bibliopolis 1991); y, junto a Alonso Tordesillas, *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote* (PUF 1993). En fechas más recientes, aparecen publicadas en Vrin dos recopilaciones de sus artículos y capítulos de libro, que salieron de la imprenta anteriormente de manera escalonada durante casi medio siglo de una fructífera vida intelectual consagrada a la hermenéutica del aristotelismo, *Problèmes aristotéliens I. Philosophie théorique* (2009) y *Problèmes aristotéliens II. Philosophie pratique* (2011).

También en nuestra lengua prologa el libro de José Montoya, *Aristóteles: sabiduría y felicidad* (Cinzel 1985; Ediciones Pedagógicas 1994). Colabora con el capítulo "La metafísica en la cultura griega clásica", en el volumen homenaje *Elogio de la filosofía: ensayos en honor de Mercedes Torrevejano* (Pre-Textos 2012), coordinado por Nicolás Sánchez Durá y Vicente Sanfélix. En la Cátedra Étienne Gilson del Instituto Católico de París pronuncia la conferencia *Faut-il déconstruire la métaphysique?* (PUF 2009), traducida por Jesús María Ayuso Díez, *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Encuentro 2012).

Durante su etapa como director del Centro Léon Robin durante más de dos décadas convierte esta institución en una escuela de investigación de referencia en la filosofía antigua, tanto en el ámbito francés como en el resto de Europa y del mundo, cuya influencia continúa proyectándose en la actualidad. Dos de sus principales discípulos, Rémi Brague y Jean-François Courtine, dedicaron al reconocido maestro y su obra un volumen colectivo de estudios en homenaje, bajo el acertado título *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque: ΦΠΟΝΙΜΟΣ ΑΝΗΡ* (PUF 1990). A este agradecimiento y reconocimiento se suma el libro editado por Néstor Luis Cordero, conmemorando su septuagésimo aniversario, *Ontologie et dialogue: mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70e anniversaire* (Vrin 2000). En nuestro país, Ángel Álvarez Gómez y Rafael Martínez Castro le ofrecieron el volumen *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque* (Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela 1998), que incluye los trabajos presentados con ocasión de la investidura de Pierre Aubenque como doctor *honoris causa* por la Universidad de Santiago de Compostela en 1999.

En el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), donde ocupó una cátedra de Ontología, impartió cursos de Doctorado y seminarios de Tercer Ciclo a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa. Asimismo, formó parte desde su primera edición en 1993 del comité científico del *International Ontology Congress/Congreso Internacional de Ontología*, coordinado por Víctor Gómez Pin, atendiendo a la propuesta de retomar los problemas de la filosofía griega examinándolos a la luz de la reflexión contemporánea.

Profesor eminente, fue además un amigo generoso, que no rechazó nunca ayudar a colegas y discípulos. Varios de ellos siguen vinculados a los problemas hermenéuticos planteados en sus publicaciones, cursos y seminarios, que aportaron el germen de su formación como investigadores y docentes. Director de casi cincuenta tesis doctora-

les, algunos de sus discípulos actualmente son profesores en instituciones españolas, como José Ignacio Galparsoro, en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), autor de la tesis *La critique nietzschéenne des présuppositions morales du platonisme* (1989), o como Iñaki Maireta, en la Universidad de La Laguna, que aborda el tema *Les catégories du monde physique chez Aristote. Essai sur la constitution onto-logique de la science de la nature aristotélicienne* (1993).

El Aristóteles consciente y deliberadamente dialéctico de Pierre Aubenque es el heredero directo del filósofo dialéctico de la *República*, encarnado en la figura de Sócrates. Si leemos *El problema del ser en Aristóteles: ensayo sobre la problemática aristotélica* al mismo tiempo que la *Metafísica*, tal como en gran medida se ha venido haciendo durante al menos las últimas cuatro décadas en nuestra lengua, podemos establecer que la investigación de Aristóteles es dialéctica, en el sentido socrático del término, en la medida en que entraña un diálogo “sin conclusión”. La tesis de Pierre Aubenque puede considerarse como el punto culminante de esta revalorización de la dialéctica, constituyendo la principal contribución del pasado siglo a los estudios aristotélicos.

Frente a la interpretación de Werner Jaeger y sus partidarios, Pierre Aubenque propone una exégesis orgánica de la metafísica aristotélica. De este modo, aboga por la existencia de una coherencia interna en el *corpus* de Aristóteles que restringe considerablemente el impacto de los estudios sobre la cronología de sus escritos. En la lectura de los textos de Aristóteles no busca un sistema, sino un intento de totalización *in statu nascendi*. Por ello, esta exégesis orgánica se aparta de la que defendía la tradición neo-escolástica, ya que el pensamiento de Aristóteles no se identifica con un auténtico sistema, sino, tal como señala en el subtítulo de su primera obra maestra, con una “problemática”, es decir, con pensar los problemas en lugar de encontrar respuestas dogmáticas. Por ello, este pensamiento se proyecta “abierto” tanto a la experiencia como a los principios. Hacer de la filosofía primera, es decir, de la doctrina de los principios, una “ciencia buscada”, incluso “incontrastable”, consiste en emprender una búsqueda inacabada, e incluso inacabada por principio; este proyecto desdogmatiza toda “ciencia” en su sentido estricto, es decir, en el sentido restringido del término.

La introducción, traducción castellana y notas de Tomás Calvo de la *Metafísica* (Gredos 1994) dialoga con esta lectura de un Aristóteles aporético, dialéctico y abierto, muy alejado del filósofo dogmático que nos ha transmitido bajo su nombre la tradición neo-escolástica, tan presente en los estudios publicados en nuestra lengua hasta ese momento. Pierre Aubenque ha liberado a Aristóteles, y la traducción de Tomás Calvo es la obra de su discípulo, discutiendo los términos, pero compartiendo el mismo enfoque y contenido. Asimismo, desde la hermenéutica, la perspectiva aplicada por Teresa Oñate, quien reivindica el estudio de la noción de Uno en Aristóteles, se constituye en gran medida desde la desconstrucción del *corpus* que pone en práctica la hermenéutica de Pierre Aubenque. Teresa Oñate le dedica una sugestiva entrevista en 1992, publicada al año siguiente en el volumen 9 de la *Revista de Filosofía* bajo el título “Occidente y el problema del ser. Una conversación con Pierre Aubenque en Madrid”, donde desgana los grandes retos de la dialéctica aporética, forjadora de conceptos y de estructuras racionales, reivindicando un Aristóteles en el que hay muchos más problemas que doctrinas.



Las dos obras maestras de Pierre Aubenque tratan sobre Aristóteles, cuya filosofía es abordada según dos perspectivas diferentes pero intrínsecamente complementarias. El primer tema, donde radica uno de los puntos capitales de la nueva interpretación de Aristóteles, propone que la palabra humana sobre el ser no es científica, sino dialéctica. Una teoría general del ser no puede constituirse como “ciencia” (*episteme*) en el sentido preciso que Aristóteles otorga a este término en su tratado sobre el silogismo científico, es decir, sobre el silogismo demostrativo, en los *Segundos analíticos*. Esta teoría solo puede proceder de manera dialéctica, en el sentido aristotélico del término, es decir, según el conjunto de reglas de la discusión razonables tal y como aparecen definidas concretamente en el libro primero de los *Tópicos*. Según esta tesis, la metodología de la ontología no es científica, sino dialéctica. Pero, como el ser se constituye en y por el lenguaje, la dialéctica se convierte en el único objeto de la ontología.

El otro tema, la “prudencia” (*phronesis*), concierne al ámbito de la filosofía práctica –en un sentido amplio–, pero esta filosofía práctica se supone que se apoya en una teoría sobre el ser. La *theoria* solo puede convertirse en fundamento de la *praxis* apoyándose en una concepción del ser. Para que la teoría sea capaz de fundar normas coherentes para la acción, cuyo fin deba ser la excelencia del ser humano, su enfoque no debe ponerse en lo que es contingente, fortuito, sino que debe basarse en el fundamento de la realidad, en el ser de las cosas. El estudio de la prudencia, concepto clave de la ética –y también de la política– aristotélica, le ha abierto el camino para abordar, desde un ángulo innovador, cuestiones más clásicas como las relaciones entre la ética y la política, la amistad, la democracia, la naturaleza, la ley y la cultura, así como el entrecruzamiento de estas diversas problemáticas en la concepción griega antigua.

De manera admirable Pierre Aubenque nos ofrece una lección de método que comienza con Aristóteles y se proyecta en las corrientes actuales de la filosofía: la investigación del lenguaje como intermediario, como instrumento o como “filtro” para conocer y comprender la realidad, es decir, el uso reflexivo del lenguaje. El ser, para Aristóteles, es radicalmente heterogéneo, una multiplicidad irreductible de géneros. El ser se dice de muchas maneras (*legetai pollachos*), es decir, tiene varios significados, que no dejan que quede reducido a un género común. Pero el ser es problemático, ya que una multiplicidad absolutamente desprovista de unidad sería del todo ininteligible; por tanto, el problema radica en saber si posee alguna clase de unidad, condición sin la cual la ciencia del ser, es decir, la metafísica, no sería posible.

Pero sus dos obras maestras, así como el gran número de artículos y capítulos de libro dedicados a los estudios de filosofía antigua, no conciernen solo a la historia de la filosofía, sino al fecundo diálogo filosófico con los griegos. El admirable conocimiento que poseía de los filósofos antiguos, pero también de Kant, de Hegel o de Heidegger, ha labrado y consolidado su gran reputación internacional. Sobre estos autores, y en conexión con los problemas abordados por ellos, publicó textos que aportan perspectivas innovadoras, poco transitadas desde las investigaciones en historia de la filosofía. En sus estudios, redactados con un dominio excepcional, todas las fuentes pertinentes son citadas y nada más que las fuentes pertinentes. Pierre Aubenque da muestra de un extraordinario conocimiento de estas fuentes sobre las que proyecta un original enfoque, gracias a una filología impecable y a una interpretación filosófica que combina la información con el juicio prudente. Sabía reconocer lo que debía a

sus antecesores, y también, cuando debía, exponía con honestidad las opiniones que no podía compartir o incluso que debía refutar. En sus estudios teóricos, consagrados a la interpretación de Aristóteles y del aristotelismo, destaca la demostración de la inautenticidad del libro K de la *Metafísica*, texto en el que se basa la asimilación dogmática del ser en tanto que ser y del ser divino. Y ha descubierto que en Aristóteles no puede hablarse de analogía del ser, si se mantiene para este término el sentido matemático preciso que se le otorga.

En todos sus trabajos, Pierre Aubenque ha demostrado ser un profesor excelente. En el ámbito de la filosofía antigua en nuestra lengua, tanto en España como en Latinoamérica, el Profesor Aubenque nos ha acompañado en las lecturas de los textos. La gran admiración al quehacer de este hombre prudente, retomando siempre un diálogo entre los textos de los filósofos antiguos, sus escritos y nosotros, no dejará de crecer en las décadas que siguen de este siglo XXI.



**LO QUE TODO  
REVOLUCIONARIO  
DEBE SABER SOBRE  
LA REPRESIÓN**

**VICTOR SERGE**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica

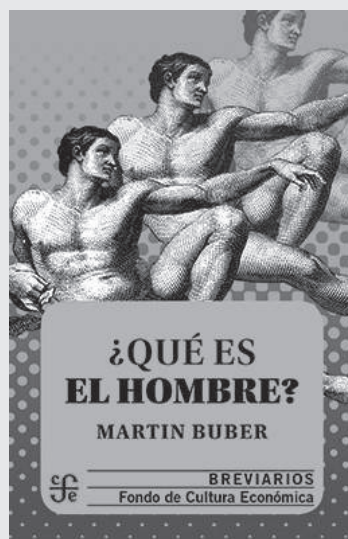


**LOS ORÍGENES DE LA  
CIVILIZACIÓN**

**V. GORDON CHILDE**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica



**¿QUÉ ES  
EL HOMBRE?**

**MARTIN BUBER**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica

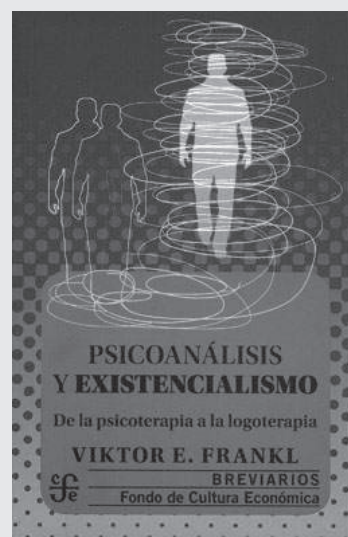


**INTRODUCCIÓN  
A LAS DOCTRINAS  
POLÍTICO-  
ECONÓMICAS**

**WALTER MONTENEGRO**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica



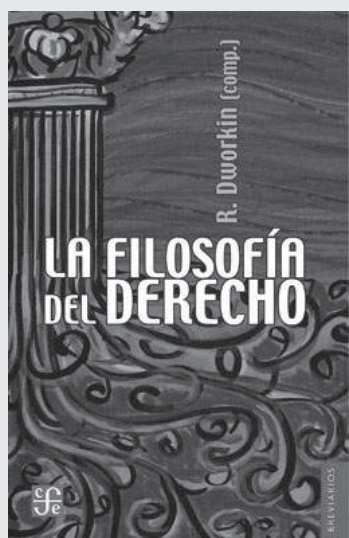
**PSICOANÁLISIS  
Y EXISTENCIALISMO**

De la psicoterapia a la logoterapia

**VIKTOR E. FRANKL**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica



R. Dworkin (comp.)

**LA FILOSOFÍA  
DEL DERECHO**

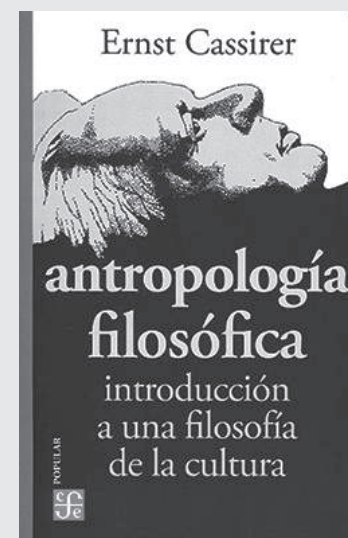


**LA TEORÍA  
POLÍTICA  
DE OCCIDENTE  
ANTE EL FUTURO**

**JOHN DUNN**



BREVIARIOS  
Fondo de Cultura Económica



Ernst Cassirer

**antropología  
filosófica**

introducción  
a una filosofía  
de la cultura



# Bernardo Bayona Aznar (1952-2019). *In memoriam*

JOSÉ SOLANA DUESO  
*Universidad de Zaragoza*

Tras un largo proceso de enfermedad, Bernardo Bayona Aznar falleció el 6 de noviembre de 2019. Quisiera dedicar unas líneas al conjunto de la obra filosófica de Bernardo, pero antes quiero referirme a algunos datos biográficos significativos. El primero es que Bernardo comenzó su vida activa como profesor de Filosofía en el Instituto Goya y, tras su dilatada dedicación a la política, a principios de este siglo recuperó su actividad docente en el mismo instituto y como profesor en la Universidad de Zaragoza, momento en que mantuvo una relación más directa y personal. Fue en este tiempo, a partir del año 2000, cuando realizó su tesis doctoral, titulada *La soberanía en la perspectiva antidualista de Marsilio de Padua*, que constituyó el punto de arranque de sus publicaciones de filosofía política. Si se observa el torrente de estudios desde ese momento, hay que concluir que el tiempo de su actividad política no fue un paréntesis o una desconexión de lo que es la labor de estudio y reflexión de un profesor de filosofía, sino una fuente que proporcionaba datos y experiencia para continuar el trabajo de indagación que luego se materializó en sus numerosas publicaciones.

Quiero recordar un segundo dato biográfico, también pertinente: Bernardo, que aterrizó en la filosofía medieval de un modo quizá condicionado por lo que fue su sólida formación de juventud y su buen conocimiento del italiano, en este aterrizaje estuvo acompañado por su amigo y compañero de militancia socialista Pedro Roche, también prematuramente fallecido. Si Bernardo tomó como referencia la luminosa figura de Marsilio de Padua, filósofo del siglo XIV (1275-1342), Pedro Roche se centró en la figura de Tomás de Aquino (1225-1274), el filósofo al que cabe, entre otros, el enorme mérito de haber recuperado para la tradición europea medieval la gigantesca figura de Aristóteles, en particular lo relativo a su filosofía política.

Y he aquí que los dos amigos, Bernardo Bayona y Pedro Roche, se ubican, no por casualidad, en una misma tradición, la tradición aristotélica. No es casualidad tampoco que el primer libro publicado por Bernardo haya sido conjuntamente con Pedro Roche, el titulado *Marsilio de Padua, Sobre el poder del Imperio y del Papa* (Biblioteca nueva 2004), que nos ofrece la primera traducción al castellano de *El defensor menor* y *La transferencia del Imperio*.

Si la ubicación de Bernardo en la filosofía política medieval pudo tener algo de fortuito, su opción por la tradición aristotélica es lo que cabe esperar de quien se dedica a la política no con meros fines funcionariales o pragmáticos, sino desde la perspectiva de las convicciones y los valores de progreso, singularmente la defensa de

la democracia y la búsqueda de la igualdad. La historia de la recepción en Occidente de la obra ética y política de Aristóteles es la mejor prueba.

Es una idea muy difundida creer que las obras de la filosofía y la ciencia de los griegos llegaron a Europa a través de los musulmanes. Y es verdad en buena medida, y así se debe reconocer, que la filosofía musulmana ejerció una notable influencia en la Europa cristiana. Prueba de ellos es el averroísmo latino, que floreció en la segunda mitad del siglo XIII y que nos transmitió un aristotelismo más genuino. Pero en este proceso hay una “significativa excepción”: la *Política* de Aristóteles. En efecto, Averroes, si bien leyó y comentó la *República* de Platón, apenas hace mención de la *Política* de Aristóteles. El hecho, muy llamativo, es que esta obra aristotélica llegó al occidente cristiano de la mano de dos frailes dominicos: primero Guillermo de Moerbeke, que tradujo la *Política* completa y otras obras del Estagirita (entre 1260 y 1264), y, después, Tomás de Aquino, que comentó los tres primeros libros de este célebre tratado (1269-1272). Gracias a estos dos frailes dominicos, la escolástica cristiana camina por delante del islam medieval. El enraizamiento de la democracia en Europa más que en otras partes del mundo quizá no sea de todo ajeno a este hecho. En este sentido apunta el medievalista G. Verbeke cuando afirma que solo por la traducción de la *Política* de Aristóteles Guillermo de Moerbeke “tendría derecho a un lugar de honor en los anales de la civilización europea”.

Para captar la perspicacia, incluso osadía, de estos dos frailes de la Orden de Predicadores (fundada en 1215 por el burgalés Domingo de Guzmán), hay que recordar tanto el desconocimiento de los filósofos musulmanes de esta obra, como también el escaso aprecio de que gozó en la filosofía helenística y romana. Las escuelas helenísticas apenas se refieren a la política de Aristóteles, decantándose por la utopía platónica. Por extraño que parezca no se conserva ningún comentario griego sobre ella. De modo similar, Cicerón más influido por el fundador de la Academia, al que toma como modelo y al que cita profusamente, apenas presta atención al texto aristotélico, lo mismo que San Agustín en *La Ciudad de Dios*, quien propone anteponer “la opinión platónica a los dogmas de todos los filósofos” (*De Civitate Dei* I viii 5). A unos y otros, romanos como Cicerón, cristianos como San Agustín o los pensadores islámicos se adaptaba mejor el sistema político platónico, que venía como anillo al dedo a los credos monoteístas y sus respectivas teocracias. No es ajeno a este escaso aprecio por esta obra aristotélica el hecho de que es un texto que, a diferencia de los platónicos, manifiesta una explícita valoración positiva hacia la democracia como régimen político y hacia el pueblo como categoría sociológica. Baste recordar, por ejemplo, que Jeremy Waldron basa su célebre artículo sobre la sabiduría de la multitud en el libro tercero de la *Política* de Aristóteles.

Desde esta perspectiva puede apreciarse el indudable mérito de Tomás de Aquino al incorporar las tesis políticas de Aristóteles a su sistema filosófico, auténtico arranque del pensamiento democrático y laico europeo. En el panorama filosófico de inicios del siglo XIII, el pensamiento político de Aristóteles tuvo el efecto de descubrir un auténtico “otro mundo”, cuando expone sus análisis sobre las distintas clases de constitución, sobre la democracia, sobre los conflictos entre ricos y pobres, con sus respectivos regímenes, la oligarquía y la democracia, sobre la estabilidad de los regímenes, la teoría del ciudadano, la relación entre el régimen político y la felicidad



de los ciudadanos, sin olvidar su impresionante plan de educación de los jóvenes, donde recuerda de entrada que “el cuidado de la educación debe ser asunto público y no privado”, porque “es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común”.

Es natural por tanto que, para un socialista de nuestro tiempo, sea esta tradición aristotélica la que ofrece los mejores recursos para avanzar hacia horizontes que con tanta claridad percibió Aristóteles en la primera experiencia democrática de la tradición occidental. Así lo entendió Marsilio de Padua, que consideraba al Estagirita como “el eximio entre todos los filósofos en la ciencia civil” y al que cita con profusión, más que a ningún otro filósofo.

Todos los libros de Bernardo giran en torno a la luminosa figura de Marsilio de Padua, a la que dedicó su tesis doctoral. Tras la publicación de las obras citadas de Marsilio de Padua, Bernardo publicó *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿la primera teoría laica del estado?* (Biblioteca Nueva, 2007), una monografía en que ofrece un panorama completo del pensamiento de este autor y profundiza en el conflicto que sostuvo con el papa, defendiendo la tesis de la unidad de soberanía y negando la teoría de base agustiniana de los dos poderes.

Dos años después, en 2009, publicó *El origen del estado laico desde la Edad Media*, un texto voluminoso (423 páginas) que ofrece quizá la disputa fundacional de lo que es el estado moderno, en la que se baten los partidarios del poder teocrático del papa frente a los defensores del estado secular, entre ellos Dante, Guillermo de Ockham y el propio Marsilio de Padua. No se limita a la confrontación entre ambos, sino que profundiza también en la singularidad del pensamiento de Marsilio de Padua, el primer pensador cristiano que se atrevió a excluir al clero del poder.

Posteriormente publicó en PUZ dos obras en colaboración con José Antonio de Souza: La primera, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (2013), ofrece un análisis del debate sobre los dos poderes en el tiempo que va del Cisma de Occidente (1378) hasta el Concilio de Florencia (1449). De todos los polemistas enunciados destaca el gran y profundo pensador Nicolás de Cusa, así como líderes populares como Wiclef y Hus, incluyendo también y a grandes figuras españolas como Benedicto XIII (el Papa Luna), Francesc Eiximenis y Juan de Segovia.

En la segunda obra, *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, los dos autores ofrecen traducidas por primera vez al castellano varias obras representativas de las doctrinas sobre la lucha entre el poder civil y el eclesiástico durante el papado de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334). Los textos traducidos van precedidos de un estudio introductorio sobre el autor, el contexto polémico, la estructura del texto, sus fuentes y las posibles líneas de investigación. También se presentan algunos escritos del reinado de Jaime II de Aragón (1291-1327) sobre la relación entre los dos poderes.

Su última obra, *Pactismo y teocracia: las dos caras del pensamiento político de Francesc Eiximenis*, constituye una monografía sobre el pensador franciscano, uno de los más influyentes de la Corona de Aragón. La obra se estructura en tres partes: la primera ofrece los principales datos biográficos de Eiximenis: sus múltiples y abundantes obras, incluido un libro sobre la educación de las mujeres (*Libre de les dones*)



y sus peripecias en el mundo del poder. La segunda y la tercera abordan los dos principales pilares de su pensamiento: el carácter pactado del poder y el fundamento religioso del mismo. Bernardo llegó a ver el libro ya publicado, pero su estado de salud no le permitió hacer la presentación del mismo, como él había deseado.

Finalmente, en 2019, coincidiendo con el 40º aniversario de la Constitución, publicó el librito *Examinar la democracia*, una obra breve, que, en el estilo de un texto de análisis y crítica política, nos ofrece un balance de la democracia española, descubriendo sus puntos fuertes y sus debilidades, y señalando los retos para el futuro

En este momento, apenas unos meses después de la muerte de Bernardo, cuando todavía está a flor de piel la pérdida irreparable para su familia y sus amigos, quiero poner de relieve que sus libros están ahí, para que los leamos y los estudiemos. Y sacaremos provecho de esa lectura, pues en nuestros días “asistimos a un agresivo avance del papel público de las religiones como actores decisivos en los fenómenos sociales y geopolíticos”. Por esa razón, advierte Bernardo, “el pensamiento de la baja edad media recobra importancia y deja de ser una curiosidad para anticuarios” (*El origen del estado laico*, 386-87).

- ÁLVAREZ LÁZARO, PEDRO F. (ED.), *Los límites del Estado. Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas (Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, LKM, n.º 26), 2020, 350 págs. **Por Delia Manzanero Fernández (p. 226).**
- AZCÁRATE Y MENÉNDEZ, GUMERSINDO DE, *Estudios económicos y sociales de Gumersindo de Azcárate*, Estudio preliminar de Juan Ignacio Palacio Morena, Madrid, Ediciones Cinca, 2018, 139 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 228).**
- BEORLEGUI, CARLOS, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Madrid/Santander, Universidad Pontificia de Comillas/Sal Terrae, 2019, 647 págs. **Por Roberto Aretxaga Burgos (p. 230).**
- CÁNOVAS SÁNCHEZ, FRANCISCO, *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, 499 págs. **Por María Cristina Pascercini (p. 233).**
- CONILL SANCHO, JESÚS, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Editorial Tecnos, 2019, 289 págs. **Por María del Carmen Dolby Múgica (p. 235).**
- COSTA DELGADO, JORGE, *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2019, 381 págs. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón (p. 238).**
- DUSSEL, ENRIQUE, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Editorial Trotta, 2020, 171 págs. **Por Juan Antonio Delgado de la Rosa (p. 240).**
- ENQUIST KÄLLGREN, KAROLINA, *María Zambrano's ontology of exile. Expressive subjectivity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2019, 177 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 242).**
- FARACO, CINTIA; LANGELLA, SIMONA (COORDS.), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Capua, Artetetra, 2019, 309 págs. **Por Manuel López Forjas (p. 244).**
- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO; LOZANO AGUILAR, JOSÉ FÉLIX; MARTÍNEZ NAVARRO, EMILIO; SIURANA APARISI, JUAN CARLOS, *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018, 629 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 245).**
- GÓMEZ-BLESA, MERCEDES, *Modernas y vanguardistas. Las mujeres-faro de la Edad de Plata*, Madrid, Huso, 2019, 639 págs. **Por Sara Jácome González (p. 248).**
- GUY, ALAIN, *Fray Luis de León*, Edición y prólogo de Santiago Arroyo Serrano, Toledo, Almud, 2020, 130 págs. **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 250).**
- HERNÁNDEZ LAILLE, MARGARITA, *Diario de Lucia Sapiens. Tras los pasos de Charles Darwin por Argentina y Chile*, Pamplona, Ed. Laetoli, 2019, 301 págs. **Por M.ª Ángeles Querol (p. 251).**
- IGLESIAS GRANDA, JOSÉ MANUEL, *Sentir y pensar la historia con Miguel de Unamuno*, Madrid, Apeiron Ediciones, 2019, 138 págs. **Por Iván Pérez del Río (p. 253).**
- LARA LARA, FERNANDO; HERRÁN GASCÓN, AGUSTÍN DE LA; ARÉVALO BENI-

- TO, HÉCTOR (COORDS.), *Reflexiones pedagógicas contemporáneas. Hacia una cultura educativa desde la conciencia*, Granada, Editorial Comares, 2019, 292 págs. **Por Ignacio Dueñas García Polavieja (p. 255).**
- LEÓN, LUIS DE; DÍAZ MARTÍN, JOSÉ MANUEL (ED.), *Cuestiones sobre la Encarnación*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2018, 171 págs. **Por Vicente Vivas González (p. 257).**
- LIZAOLA, JULIETA (COORD.), *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, 346 págs. **Por Juan Manuel González (p. 258).**
- LUTTIKHUIZEN, FRANCES (COORD.), *Un día de furia. Barcelona, 10 de marzo de 1820*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2020, 160 págs. **Por Palmiro Viñas Ciruelos (p. 260).**
- MAESTRE, ANTONIO, *Franquismo S.A.*, Madrid, Ediciones Akal, 2019, 276 págs. **Por Jorge Valle Álvarez (p. 262).**
- MARTÍN GIJÓN, MARIO (ED.), *El ensayo del exilio republicano de 1939* (2 vol.). I. *España y el mundo. Filosofía y política*. II. *Literatura y arte*, Prólogo de Manuel Aznar Soler y José-Ramón López García, Sevilla, Renacimiento (Biblioteca del exilio, Anejos, 39), 2018, 341 págs. y 355 págs. **Por María Lourdes Núñez Molina (p. 263).**
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *La ciencia española. Edición al cuidado de Víctor Navarro Brotons y Gerardo Bolado*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2019, 1045 págs. **Por Héctor Arévalo (p. 265).**
- MORENO SANZ, JESÚS, *María Zambrano. Mínima biografía*, Sevilla, La Isla de Sistolá, 2019, 220 págs. **Por María Ángeles Herrera (p. 267).**
- MORTARI, LUIGINA, *María Zambrano. Respirare la vita*, Milán, Feltrinelli, 2019, 164 págs. **Por Verónica Tartabini (p. 269).**
- NAVARRA ORDOÑO, ANDREU, *La escritura y el poder. Vida y ambiciones de Eugenio d'Ors*, Barcelona, Tusquets, 2018, 543 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 272).**
- NAVARRO BROTONS, VÍCTOR, *Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología, y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia, PUV, 2019, 322 págs. **Por Gerardo Bolado (p. 276).**
- NOGUEROLAS, MARTA; SÁNCHEZ-GEY, JUANA (COORDS.), *Diccionario de pensadoras españolas de los siglos XIX y XX*, Madrid-Porto, Editorial Sínderesis (Colección Pensamiento Ibérico e Hispanoamericano), 2020, 414 págs. **Por Héctor Arévalo (p. 280).**
- ORTEGA Y MEDINA, JUAN A., *Obras 7. Temas y problemas de historia*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, 707 págs. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón (p. 282).**
- PARENTE, LUCIA MARIA GRAZIA, *Una voce che veniva da lontano. Saggi e ricerche su María Zambrano*, Milán, Mimesis, 2018, 264 págs. **Por Verónica Tartabini (p. 283).**
- PASCUAL MATELLÁN, LAURA, *Pedro Dorado Montero. Vida y obra de un pensador heterodoxo*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2019, 296 págs. **Por Juan Antonio Delgado de la Rosa (p. 285).**

- RAMÍREZ, CELIA ALEJANDRA; EGÍO, JOSÉ LUIS,** *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-2019)*, Madrid, Editorial Dykinson, Universidad Carlos III, 2020, 339 págs. **Por Giorgio Serazzi Chiang (p. 287).**
- ROCA BAREA, MARÍA ELVIRA,** *Fracasología. España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*, Madrid, Espasa, 2019, 526 págs. **Por Diego Núñez (p. 289).**
- ROURA-PARELLA, JOAN,** *Textos fundamentales en el exilio. Pedagogía culturalista y educación viva*, Estudio introductorio y edición de Eulalia Collelldemont, Jordi García y Conrad Vilanou, Barcelona, Universitat de Barcelona (Pedagogías UB), 2020, 203 págs. **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 292).**
- UNAMUNO Y JUGO, MIGUEL DE,** *El resentimiento trágico de la vida: notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, Madrid, Pre-Textos, 2019, 263 págs. **Por José Manuel Iglesias Granda (p. 293).**
- VEGA REÑÓN, LUIS,** *La argumentación en la historia. Tres momentos constituyentes*, Berlín, Editorial Académica Española, 2019, 472 págs. **Por Gerardo Bolado (p. 295).**
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS,** *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo 2. Eremitas, andalusíes, mozárabes. Las sociedades ibéricas bajo el poder islámico; y 3. El gran siglo de Abderramán III: crisis y europeización de los poderes hispanos [912-1065]*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2019, 351 págs. y 355 págs. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón (p. 299).**
- ZAMBRANO, MARÍA,** *Obras completas IV (2 tomos). Libros (1977-1990)*, Edición dirigida por Jesús Moreno Sanz, con la colaboración de Sebastián Fenoy Gutiérrez, Mercedes Gómez Blesa, Pedro Chacón Fuertes, Karolina Enquist Källgren y Fernando Muñoz Vitoria, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018, 915 págs., y 2019, 876 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 301).**

ÁLVAREZ LÁZARO, PEDRO F. (ED.), *Los límites del Estado. Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas (Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, LKM, n.º 26), 2020, 350 págs.

La obra de reciente aparición que aquí reseñamos, *Los límites del Estado. Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*, ha sido confeccionada por autores altamente cualificados del Grupo de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas y por distinguidos intelectuales y políticos uruguayos, quienes aportan su visión de la proyección de la filosofía krausista en América Latina. La *alma mater* de esta iniciativa editorial es Pedro F. Álvarez Lázaro, quien además coordina esta magnífica colección de referencia para la krausología, y el libro sirve para rendir merecido y sentido homenaje al Maestro, con mayúsculas, Enrique Menéndez Ureña.

Es un libro especial por muchos motivos: por la lucidez con que disecciona la realidad histórica de la España de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, por la gran erudición y solvencia con que está escrito, por la elegancia en el estilo y sobre todo por la pertinencia de las temáticas que aquí se abordan. Aunque su enfoque es histórico-filosófico, en realidad constituye una crónica lúcida de lo que nos pasa, porque en él se exponen muchos acontecimientos que han marcado a nuestra generación y que marcarán a las venideras. Providencialmente, la fecha de finalización del libro coincidió con el 30 aniversario de la caída del Muro de Berlín, motivo que ilustra en su cubierta. Ahí puede verse a una persona cincelan-

do, esculpiendo su huella sobre un muro terrible, un muro que fue para muchos la más vívida representación de un Estado sin límites, totalitario; una coincidencia que no podía pasar desapercibida porque el núcleo de la filosofía jurídica krausista consistió precisamente en dirigir críticas lúcidas e inquisitivas hacia toda forma de dictadura y opresión.

El Muro de Berlín cayó, pero hoy tenemos otros muros que delimitan y cercan nuestras vidas. Como los muros del pequeño *mundo cerrado* de nuestros hogares en que nos hallamos, que nos muestra la incapacidad que a veces sentimos para apropiarnos y pertenecer al propio espacio que habitamos; incluso el que hemos decorado y elegido nosotros, el más familiar y cercano, nos produce una sensación de extrañeza e incertidumbre. Por esto miramos hacia afuera, siempre al exterior, como si ahí se encontraran las respuestas... obviando la recomendación tan bella que nos hacía San Agustín: “Noli foras ire, in te ipsum redi”. “¡No vayas afuera, entra dentro de ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad! ¡Y si encuentras tu naturaleza mutable, trasciéndete a ti mismo!”. Una insondable *solitude* que ha puesto al descubierto nuevos espacios demandantes de reflexiones y acciones esclarecedoras.

No hay muchos momentos vitales *tan de crisis* como los que estamos viviendo en 2020: en un estado de alarma que limita nuestro movimiento, en un aislamiento y soledad que deja desnuda nuestra recíproca pertenencia, la radical necesidad que tenemos de los afectos, de la proximidad del prójimo, de sentirlo cerca; decía Márquez que el problema que tenemos los seres humanos es que no sabemos amar sin tocar, sin ver o sin escuchar. Vivimos literalmente en un *Es-*

*tado límite* en que hemos podido *identificar los límites* que le son propios al ser humano, gracias a unos límites jamás planteados por nuestra conciencia.

Estos límites, *impuestos o autoimpuestos*, también nos permiten tomar la distancia suficiente para pararnos, para reflexionar, para decodificar la realidad circundante y, en la medida de nuestras posibilidades, influir en ella para mejorarla. Hacernos conscientes del vértigo, del ejercicio de funambulismo al que nos lanzamos entre dramas e identidades nacionales, en este marco definido por una lógica que es en sí misma excluyente, ante el drama de contemplar vidas humanas que están hoy en el límite, puede ser un guiño de complicidad con el legado krausista que sabe decirnos hoy lo que siempre necesitamos recordar.

*Los límites del Estado* es una obra que pretende ser una alternativa al nihilismo, al escepticismo envalentonado que ha rebrotado por toda Europa y al que se ha visto abocado nuestro tiempo; a recuperar un pensamiento que restablezca las bases de lo común, ya no desde parámetros estáticos o ideales trasnochados, sino como algo intensivo y creativo, que se encuentra en movimiento y que apunta a lo que está por venir.

Esto es lo que se quiere hacer constatar en este libro, a partir de una reflexión en torno a conceptos como política, democracia, ética, equidad y el eterno conflicto entre seguridad y libertad, y desde una revisión del sentido radical del término político de límite (del *limes*).

La aportación de este libro pasa por entender que eso “último”, ese límite, ha sido concebido por el krausismo como algo posibilitante, nunca como algo que constriñe o cercena posibilidades. Si leemos este libro despacio, con intensi-

dad, con la mirada únicamente puesta en lo que nos tiene que decir, ahí acontece algo, y ese algo es la propia posibilidad de fundar una comunidad de la mano del krausismo.

Este libro vale, en efecto, para vindicar algo muy importante que decía Giner de los Ríos: y es que no basta con la armadura de las instituciones del Estado, que representan lo que un esqueleto para el cuerpo humano, porque con esa única estructura de una plana burocracia, correremos el riesgo de que se desarticulen sus miembros si no hay un soplo vital que acceda a ellas para vivificarlas.

Por eso es importante subrayar que este libro se destina a un público amplio, a toda persona culta e inteligente, y no solamente del ámbito filosófico-jurídico, porque no es ese tipo de erudición vacua que va languideciendo en el camino, sino que se tratan aquí causas vitales.

Jürgen Habermas, que admiraba a Krause y a la filosofía española krausista, nos recordaba que lo que convierte a un sabio en intelectual es su capacidad de irritarse, su capacidad de compromiso. Y si alguien nos preguntara: “¿qué tiene de bueno este libro?”, le respondería justamente eso: que es una obra inspirada por un tremendo sentido de la justicia que trata temas esenciales para la cultura iberoamericana. Por eso pienso que su lectura es imprescindible, pues ayuda a tomar conciencia de los límites de nuestra vida y de las nuevas formas de vida en común de cuño krausista, que nos avisan de que, a pesar de los muros —reales o simbólicos— que nos cercan, todas las puertas siguen abiertas; lo importante es que tengamos el coraje y la sabiduría de no detenernos en el umbral.

*Delia Manzanero Fernández*



**AZCÁRATE Y MENÉNDEZ, GUMERSINDO DE**, *Estudios económicos y sociales de Gumersindo de Azcárate*, Estudio preliminar de Juan Ignacio Palacio Morena, Madrid, Ediciones Cinca, 2018, 139 págs.

La recuperación del pensamiento krausista siempre es un motivo de celebración para el hispanismo filosófico, sobre todo para una corriente de filosofía que tanto impacto y alcance tuvo en España en los siglos XIX y XX, y como ocurre con este texto, cuyas investigaciones perviven aún en nuestros días.

Aunque no es frecuente que la economía se aborde desde el pensamiento hispánico, en este caso estamos ante la reedición de *Estudios económicos y sociales*, una obra de Gumersindo de Azcárate de la que Juan Ignacio Palacio Morena realiza un completo prólogo de 55 páginas que nos introduce en la que fue publicada por primera vez en 1876. La editorial Cincel publica la obra con motivo del centenario del fallecimiento de su autor, el 17 de diciembre de 1917 en Madrid.

En el ámbito de la ciencia social y económica, realiza un acercamiento a la ciencia económica desde el institucionalismo krausista. La publicación tiene una división general muy ordenada. La edición, además de corregir algunos errores de la de 1876, contiene tres cambios: la paginación, la secuenciación de las notas a pie de página y la supresión de un capítulo que no tiene interés ni relevancia para el propio autor en su momento. La estructura de la obra se divide en varios estudios presentados por un prólogo: “Estudio sobre el objeto de la ciencia económica”, “Estudio sobre el carácter y naturaleza de la ciencia económica”, “Estudio sobre la relación de la econo-

mía con la ciencia del derecho”, “Estudio sobre el problema social”, “Estudio sobre las obras del economista inglés Mr. Cairnes”, “Notas a un artículo de Mr. E. Laveleye, sobre las nuevas tendencias de la economía política y del socialismo”, “Estudio sobre el crédito territorial en España en 1868”, suprimido en esta edición aunque se indica su contenido, y, por último, un capítulo sobre el positivismo y la ciencia económica. El contenido del libro se enfrenta a la problemática de la economía como ciencia y la cuestión del polémico problema social, que el autor trata desde el compromiso político republicano y pretendiendo fundamentar su estudio desde el pensamiento krausista.

Al comienzo de la obra, Juan Ignacio Palacio Morena realiza una extensa introducción y estudio crítico preliminar que titula “Azcárate y la economía y sociedad contemporáneas” en el que repasa, a lo largo de diez capítulos, el legado y la evolución de la obra de Gumersindo de Azcárate. En el primer capítulo, introduce al autor y la obra, justificando su “plena vigencia e interés” frente a las desigualdades a las que se enfrenta el actual sistema económico en el cual la fuerza de sus teorías puede tener una vigencia activa, a través del esfuerzo por encontrar soluciones prácticas a los problemas que tenían que ver con lo que se denominó la *cuestión social*. En el segundo capítulo, da unas pinceladas del pensamiento de Azcárate y algunas notas sobre su biografía, en la que destaca, como en muchos otros pensadores krausistas, la vinculación entre teoría y práctica, entre acción y contemplación, en el caso del leonés como un esfuerzo por la mejora y el perfeccionamiento de las clases sociales a través de un fuerte compromiso con las reformas y con la educación, todo ello con una inten-

sa participación cívica y de auténtica preocupación por la sociedad, así como su interés por las cuestiones económicas, que aún hoy tienen un papel protagonista en la filosofía, aunque parece que no se les presta la suficiente atención desde este ámbito. El contenido principal de la obra es la interrelación entre individuo, sociedad y estado, ámbitos sociales de los que la economía es el vínculo. En el tercer capítulo, repasa la influencia de la filosofía krausista y el conflicto universitario con la vinculación de Azcárate al liberalismo, que después lo animaría a participar en la fundación del Partido Reformista en 1912, gestado ya en los años setenta del siglo XIX con el alejamiento de Azcárate de la fe católica y su acercamiento al republicanismo, y la separación clara entre ciencia y religión. En el cuarto capítulo, se acerca a la transición a la época moderna, a la cuestión social como principal problema de su tiempo, al que se enfrenta en la obra proponiendo la economía como remedio para lograr la justicia social; desde ese punto de vista, para Azcárate, según Palacio Morena, la economía es una ciencia que tiene como fin el destino de toda la humanidad, y además, como indica en el quinto capítulo de la introducción, tiene como objeto el intercambio mercantil, la dialéctica entre oferta y demanda y la valoración del interés personal de la ciencia económica siempre que esté subordinado a la razón. Este punto del estudio preliminar, el autor realiza un exigente análisis del pensamiento económico de Azcárate, que, aunque limitado por el krausismo para poder valorar sus aportaciones a la ciencia económica, que se sigue analizando en el capítulo seis, en el que confronta la escuela economicista y el krausismo económico en la polémica con la doctrina de Gabriel

Rodríguez, a quien utiliza para compararlo con la teoría de Azcárate. En el capítulo siete, aborda la cuestión del libre-cambismo y la competencia; en el ocho, los aspectos metodológicos en la crítica de la escuela histórica y del positivismo, dando protagonismo a la sociología. El capítulo noveno trata de la relación entre razón-ciencia y fe-religión. Concluye la introducción con un capítulo sobre el legado de Azcárate en el que el autor afirma que tiene su pensamiento, si se depura parte de su krausismo, “mayor interés que en su tiempo” (LII). Vuelve una y otra vez a la obra de Azcárate, en la que se integra la academia y la participación en la divulgación en diferentes foros sociales, a pesar de que su aportación en cuanto a innovación fue escasa. En palabras de Palacio Morena, que pide la recuperación y valoración de Azcárate, del que recupera su legado como político y pensador social de su época, pues reivindica el papel de la sociedad civil lejos del cientificismo, poniendo como ejemplo su vida ejemplar, “su coherencia personal, su integridad moral basada no en el moralismo y el dogmatismo, sino en el compromiso y la tolerancia” (LV), y evocando nombres como el de Adolfo González Posada y José Ortega y Gasset como valedores de la grandeza intelectual de Azcárate.

La última parte del libro, después de los *Estudios económicos y sociales*, incluye una reseña biográfica que acerca al lector la figura de Azcárate, con formación, vida profesional, otras actividades y responsabilidades y sus principales obras, encabezadas por los *Estudios*, así como una serie de documentos sobre la creación del Instituto de Reformas Sociales en *La Gaceta de Madrid*, además de proposiciones de ley, necrológicas y su credencial de diputado.

Juan Ignacio Palacio Morena es catedrático jubilado de Economía Aplicada, actualmente profesor colaborador de la Universidad de Castilla-La Mancha (UCLM) y licenciado y doctor en Ciencias Económicas por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Ha sido distinguido con cuatro premios nacionales de investigación, y es autor de diversas publicaciones, tanto de carácter científico como divulgativas, sobre historia social, economía española e internacional y economía industrial y mercado de trabajo.

*Santiago Arroyo Serrano*

**BEORLEGUI, CARLOS**, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Madrid/Santander, Universidad Pontificia de Comillas/Sal Terrae, 2019, 647 págs.

Desde que lo somos, los humanos nunca hemos cesado de preguntarnos por nuestro ser y el sentido de nuestra existencia. Esta capacidad de preguntar por nosotros mismos, que es también necesidad, la hemos llevado a cabo siempre en un contexto comparativo, sea frente a Dios —o los dioses—, otros humanos o, como parece predominar en la actualidad, los animales y las máquinas inteligentes. Si, en los momentos en los que trataba de definirse frente a lo divino o a los demás humanos, se veía a sí mismo como el centro del universo, la tendencia actual se inclina más bien a desmarcarse de dicha centralidad tanto para verse como una especie animal más, surgida del proceso evolutivo, como para no temer ser igualado, superado y hasta sometido por los híbridos ciborgs y las cada vez más potentes máquinas inteligentes.

Poco podía imaginar Descartes que los criterios válidos en el siglo xvii para diferenciar al ser humano tanto de los animales como de los nacientes autómatas —el lenguaje y la inteligencia (*Discurso del método*, parte V)— pudieran devenir un día insuficientes ante los descubrimientos y creaciones científico-tecnológicas a los que él mismo contribuyó en su grado y manera con sus aportaciones filosóficas. Nuevos descubrimientos y conocimientos sobre inteligencia, comunicación y conciencia en algunas especies, así como la superación del test de Turing por máquinas dotadas de inteligencia artificial (IA), han urgido a revisar la cuestión de la especificidad o *singularidad* humana y su pretendido carácter cualitativo, especialmente ante la curiosa —paradójica— situación en que nos hallamos actualmente: mientras asistimos atónitos a la disolución cuantitativa de nuestra diferencia específica respecto del mundo animal, procedemos a incorporar obsesivamente en las máquinas de las que nos servimos el elemento considerado tradicionalmente definidor de lo humano: la facultad de razonar.

Este cambio de perspectiva —acaso de paradigma antropológico— supone un reto teórico y filosófico para los especialistas en estas materias, a la vez que conlleva profundas repercusiones en el ámbito de la ética, así como en el modo de organizar nuestras vidas y sociedades. De ahí que el reciente libro de Carlos Beorlegui —catedrático emérito de filosofía (Universidad de Deusto, Bilbao)— defienda, a lo largo de sus diferentes capítulos, que solo teniendo clara la singularidad de lo humano podremos, por un lado, fundamentar una correcta ecología y una legislación razonable capaz de en-

cauzar nuestras obligaciones con la vida animal y, por otro, dotarnos de una base teórica firme para manejar los criterios más adecuados y marcar las líneas rojas necesarias ante las posibles amenazas de un auge descontrolado de las nuevas tecnologías (biotecnología, nanotecnología, *big data*, inteligencia artificial, etc.), consideradas por muchos como los instrumentos que alumbrarán una nueva época histórica de la humanidad: la poshumana o transhumana.

Se trata, como puede verse, de cuestiones de hondo calado que, como señalan los especialistas más sensatos, no pueden dejarse tan solo en manos de los científicos ni de los intereses económicos —u otros menos confesables—, especialmente los de las grandes corporaciones. La importancia de lo que está en juego es de tal magnitud que se hace urgente que todos —científicos, políticos y opinión pública en general— nos hagamos eco de los retos y oportunidades que tales cuestiones representan, para que sepamos encontrar las respuestas más adecuadas con la seriedad y reflexión, pero también urgencia, que la situación demanda, evitando las posturas maximalistas, tanto del optimismo tecnófilo superficial e injustificado como del alarmismo catastrofista tecnófobo. Los riesgos y las oportunidades existen y, por ello, también las responsabilidades. No podemos obviar que esté en juego el futuro de todos los humanos, en la medida en que un uso inadecuado de tales tecnologías podría conllevar la desaparición de nuestra especie —y de otras— o la consolidación de una sociedad cada vez más injusta y desigual si solo se beneficia de los progresos una parte de la población humana, generalmente la mejor situada en nuestro panorama social tan individualista y mercantilizado.

El libro que ahora nos ocupa, *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, se sitúa en la línea de otros publicados por su autor con anterioridad, dedicados al estudio del ser humano desde el enfoque de la antropología filosófica (*Lecturas de antropología filosófica*, 1988; *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, 1999; *La singularidad de la especie humana*, 2011; *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, 2016). Entre todos ellos hay una continuidad y complementariedad coherente: el empeño en introducirse en la aventura de definir lo humano, desentrañando las claves de dicho empeño y mostrando la enorme complejidad que dicha tarea conlleva.

*Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, tal como su título sugiere, ofrece una aproximación *bottom-up* al tema. Sírvase el autor para ello de datos, descubrimientos y conocimientos proporcionados por las investigaciones desarrolladas en los diversos campos científicos implicados (genética, neurociencia, psicología, antropología e inteligencia artificial, principalmente), a la vez que presenta los diferentes enfoques y principales teorías en discusión sobre las cuestiones abordadas. El profesor Beorlegui comienza atendiendo a la *frontera cromosómica*, es decir, a la realidad humana como fruto de la genética, la epigenética y el desarrollo embrionario —capítulo 1—, para centrarse luego —capítulo 2— en la *frontera cerebral*: morfología, estructura, evolución y funcionalidad del cerebro humano. El capítulo 3 consiste en una pormenorizada exposición de los diferentes y variados elementos y aspectos implicados en el proceso de *hominización*. Pero si bien la

gran cantidad de datos, descubrimientos y conocimientos reunidos y expuestos por el autor a lo largo de los capítulos señalados evidencian la existencia de notables diferencias entre lo humano y lo animal, éstas no alcanzan, a su juicio, el carácter cualitativo que justifique hablar de *singularidad humana*, resultando por ello únicamente condiciones de posibilidad o razones necesarias de la misma, mas no suficientes. La especificidad o salto cualitativo de lo humano frente a lo animal comienza a perfilarse en capítulo 4, que dedica al proceso de *humanización* por el que emerge la cultura. El capítulo 5 aborda la cuestión de la especificidad de la mente humana, y el sexto la estructura del comportamiento humano, siendo ambos capítulos determinantes para resolver la tesis o cuestión central de la obra y constituyendo, por tanto, su núcleo. El capítulo 7 consiste en el desarrollo de las implicaciones que para el tema poseen las cuestiones, aspectos y problemas tratados en los seis capítulos anteriores, a la vez que aborda la pos-/transhumanidad como una posibilidad real, inédita para nuestra especie, consecuencia tanto de los desarrollos tecno-científicos actuales como de los más diversos intereses que estos suscitan (económicos, políticos, médicos...). Ensayó el autor en este capítulo una taxonomía de los pos-/transhumanismos en función de sus distintos presupuestos o enfoques filosófico-antropológicos. Por tanto, si los seis primeros capítulos están orientados a situar lo humano frente a lo prehumano —el mundo animal—, el séptimo lo está frente a lo humano artificial y pos-/transhumano. En el octavo —y último— capítulo, el autor discute sobre la pertinencia o no de considerar una *naturaleza humana* a la luz de los conocimientos

científicos y filosóficos actuales, a la vez que fija su propia postura como conclusión de los argumentos elaborados en los capítulos anteriores, situando su propuesta/defensa de la especificidad o *singularidad* humana como resultado de una creciente complejidad evolutiva a partir de la inicial condición de viviente animal que presenta el ser humano; una complejidad que el paradigma explicativo emergentista parece en condiciones de ayudarnos a comprender mejor que otros. Cada capítulo va seguido de la rica y abundante bibliografía que sustenta la ingente cantidad de información y datos científicos y filosóficos manejados en cada momento por el autor.

Muy posiblemente, los detractores de la tesis central del libro —la existencia de *singularidad humana*, esto es, de diferencia específica o salto cualitativo entre lo humano y lo animal— la den por periclitada, así como la obra que la sustenta —incluso antes de su lectura— a manos de los descubrimientos científico-técnicos realizados en diversos campos, especialmente durante el último medio siglo. Sin embargo, es precisamente el carácter crítico, filosófico, con el que esta obra encara esos mismos datos y conocimientos científicos lo que hace de ella un escrito necesario, testimonio al mismo tiempo del coraje intelectual y el enorme esfuerzo personal de su autor para desafiar argumentadamente y sin dogmatismos la tesis opuesta; una tesis asentada en el discurso científico actual, así como en el imaginario colectivo de nuestra época, con más ligereza, quizá, de la debida y menos fundamento científico del pretendido.

Roberto Aretxaga Burgos

CÁNOVAS SÁNCHEZ, FRANCISCO, *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, 499 págs.

El historiador Francisco Cánovas Sánchez es el autor de esta interesante y cuidada biografía sobre “uno de los grandes escritores de la España contemporánea” que lleva el sugerente título *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso*. Según lo que el mismo Cánovas Sánchez afirma en la “Introducción”, el libro atiende a tres aspectos fundamentales relacionados con la trayectoria biográfica de Galdós: la inserción de su vida en el contexto histórico y cultural de su tiempo; la importancia su obra narrativa, dramática y periodística; su compromiso cívico y democrático.

Cánovas Sánchez dedica el comienzo de la biografía a los años que Benito Pérez Galdós pasó en su Gran Canaria natal, donde *Benitín*, un niño tímido y reservado, nacido el 10 de mayo de 1843, creció en un ambiente familiar tradicional y económicamente desahogado, rodeado del afecto de sus hermanas. Los problemas de salud lo mantuvieron largas temporadas en casa, que empleó en la lectura, por la que demostró una temprana afición, y el dibujo, arte por el que recibió alguna distinción.

La biografía, después de resaltar la *canariedad* de Galdós, se centra en la experiencia madrileña del joven, que con diecinueve años fue a estudiar Derecho en la Universidad Central de Madrid por voluntad de sus padres. Galdós se integró en la vida madrileña hasta el punto de convertirse en su principal cronista, frecuentando, más que las clases universitarias, la vida de las calles y las plazas, además del Ateneo, el Teatro Real y el Teatro Español. Cánovas Sánchez su-

braya que el conocimiento de la capital se refleja en las novelas de Galdós, que “muestran los aspectos más significativos de la topografía y la vida social madrileña”. A los primeros años en Madrid se remontan las colaboraciones de Galdós con el periódico canario *El Ómnibus*, donde fue contando curiosidades, tertulias de los cafés y estrenos musicales y teatrales de la capital, y con el periódico *La Nación*, para el que escribió más de ciento treinta crónicas sobre temas culturales y de actualidad. En opinión de Cánovas Sánchez, estos trabajos no solo ofrecieron a Galdós la posibilidad de “afinar el estilo narrativo y generar nuevas posibilidades profesionales”, sino que le permitieron advertir “el poder de la palabra para transmitir las ideas y crear actitudes transformadoras”.

Además de la *canariedad* de Galdós y su relación con Madrid, la biografía menciona su vinculación con Santander, ciudad en la que contaba con amigos como José María de Pereda y Marcelino Menéndez Pelayo, y donde poseía la residencia de San Quintín, lugar de encuentro y de descanso veraniego.

Cánovas Sánchez pone de relieve que Galdós asistió a los cambios que se verificaron en España, es decir el ocaso del régimen isabelino, la revolución democrática de 1868, la época de la Restauración y la crisis de fin de siglo, y recorre las *Memorias* y la obra del escritor para mostrar cómo allí se refleja la historia de estas épocas. Subraya además que “Galdós realizó en sus artículos y sus novelas un excelente retrato de la sociedad española del siglo XIX y, sobre todo, de la sociedad madrileña”, y ofrece varios ejemplos de ello traídos de los *Episodios Nacionales* y de algunas de sus novelas. Respecto a los *Episodios Nacionales*, Cánovas Sánchez subraya sus diferentes



dimensiones, al ser a la vez “fuentes históricas, libros pedagógicos y novelas que entrecruzan los acontecimientos históricos y ficticios”, y afirma que los protagonistas de los episodios se convierten en “representantes simbólicos de su época”, citando al respecto *La España de Galdós* de María Zambrano.

En cuanto a las grandes novelas galdosianas, Cánovas Sánchez destaca la influencia del naturalismo francés, que había centrado sus intereses en el estudio de la sociedad y del medio, y cómo Galdós retrató en sus novelas la realidad española de su tiempo, recibiendo los elogios de sus contemporáneos. Al respecto, Galdós quiso “entrar por nuevos caminos” con la novela *La desheredada*, que le valió los elogios y los ánimos de Francisco Giner de los Ríos, y reajustó la tendencia realista, “enriqueciéndola con la exploración de mentes quijotescas que basculan entre lo cabal y lo irracional”, con la obra *Fortunata y Jacinta*, que fue muy apreciada por Leopoldo Alas Clarín. Además Galdós fue insertando en sus novelas no solo “pinceladas históricas”, que a su juicio “hacen más creíble el entorno en el que se desenvuelven los personajes”, sino también “rasgos autobiográficos”, como en el caso de las novelas *La incógnita* y *Realidad*, en las que dichos rasgos guardan conexión “con la ruptura de la relación sentimental que mantuvieron Galdós y Emilia Pardo Bazán”. Cánovas Sánchez recuerda que Galdós realizó “una fotografía descarnada del Madrid finisecular” en *Misericordia*, y que esta obra fue considerada una de las mejores novelas españolas por María Zambrano.

La biografía trata también la afición de Galdós por las artes, y subraya la relación que la creación literaria de Galdós guarda con las artes plásticas, pues sus obras contienen “pinturas de historias y

de ambiente” metafóricas y reales, puesto que Galdós dejó muestras de su afición por el dibujo en los borradores y en las pruebas de imprenta de sus novelas. Además, la biografía recalca la “importante labor de crítica de arte” desarrollada por Galdós, en relación con su visita a París en ocasión de la Exposición Universal, sobre la actualidad artística madrileña, y respecto a las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes.

Cánovas Sánchez hace hincapié en el interés por el arte escénico de Galdós, que queda reflejado tanto en las críticas por él redactadas para varios periódicos como en las obras teatrales que él mismo escribió y que “causaron un gran impacto en el público”. Al respecto, Cánovas Sánchez destaca la presencia, en obras teatrales como *Electra*, de “mujeres conscientes y luchadoras que, a juicio del escritor, constituían el núcleo de la necesaria regeneración social”, y recuerda que el éxito de *Electra* en España llevó a representarla en el extranjero. Cuando Galdós se desplazó a París para preparar el montaje de la obra, pidió entrevistarse con la reina Isabel II para conocer mejor detalles de su reinado. La biografía reproduce pasajes del encuentro, mencionando que “cuando regresó a Madrid, Galdós recordó la entrañable acogida que Isabel II le había dispensado en el Palacio de Castilla”. Cuando la reina falleció en 1904, Galdós le brindó “unas emotivas palabras”, además de dedicar años después a su figura el episodio *La de los tristes destinos*.

Finalmente, *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso* destaca la vinculación del escritor canario con el republicanismo, que fue manifiesta con la vuelta de Antonio Maura al poder en 1907. Francisco Cánovas Sánchez detalla las razones y la participación activa

de Galdós en este ámbito que, sin embargo, se vio mermada a la par que su actividad literaria por los problemas de visión que el escritor padeció al final de su vida. Esta bien documentada biografía recuerda además que la candidatura de Galdós fue propuesta para el Nobel, y que el escultor Victorio Macho realizó dos monumentos en su honor, ofreciendo además al lector notas explicativas para todos los capítulos, una útil bibliografía y un interesante aparato iconográfico.

*María Cristina Pascerini*

**CONILL SANCHO, JESÚS**, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Editorial Tecnos, 2019, 289 págs.

El objetivo de este libro, tal y como lo plantea el propio autor, es ambicioso e importante. Pretende ofrecer una alternativa filosófica a la concepción naturalista y científicista de la naturaleza humana. Y lo hace desde una hermenéutica crítica. Como él mismo dice, el camino parte de Nietzsche y desemboca en la filosofía española de Ortega y Gasset, Zubiri y Laín. Es consciente de que, en los últimos tiempos, el positivismo científicista está ganando terreno en su intento naturalizador de la razón, con graves consecuencias para la filosofía, a la que intenta domeñar y reducir sus métodos a los de la propia ciencia. La cuestión es de una enorme gravedad, dado que este intento atenta de lleno contra el fondo humanista de la filosofía y anula la diferencia entre el pensar científico y el filosófico. El profesor Conill ve claro que por este camino es imposible entender los fenómenos propiamente humanos y dar soluciones a los problemas que sus-

citan. Es la preocupación que subyace en su libro y, me aventuro a decir, en su filosofía antropológica. El profesor Conill señala la paradoja con la que hoy nos encontramos. El movimiento naturalizador ha fomentado el estudio de la naturaleza humana, pero este interés por ella ha dado lugar a dos posturas antagónicas: la primera ha insistido en una defensa de la naturaleza humana en un sentido tradicional, y la segunda, amparada por la ciencia y la técnica, ha desembocado en lo que hoy llamamos *transhumanismo* y *poshumanismo*. En su libro nos va a ofrecer una alternativa diferente: recurre a una noción *biohermenéutica* de la naturaleza humana, en la que esta es entendida no como un concepto objetivo sino interpretativo, es decir, apela a una posible interpretación de la naturaleza humana a partir de la noción de *naturaleza* que, a su vez, es un modo de interpretar la realidad.

El libro consta de doce capítulos, cuyo resultado ha sido fruto de un trabajo de investigación continuado en varios Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico y en las actividades del Grupo de Investigación y Excelencia Prometeo. El profesor Conill, de una probidad académica intachable, nos muestra, al final de libro, el origen de cada uno de los capítulos en los diferentes artículos publicados en revistas como *Pensamiento* o *Arbor*. La idea de fundir en un libro todos estos trabajos es muy positiva para aquellos que se dedican a la filosofía o tienen interés por estas temáticas. No obstante, en ocasiones se hace algo más difícil seguir su hilo conductor. A lo largo de estos capítulos quiere repensar el concepto de naturaleza humana y el de persona con su dignidad. Dos aspectos claves de su antropología hermenéutica.

Pasaré brevemente a comentar los principales hitos de cada capítulo para que los futuros lectores sepan con qué se van a encontrar. El primero de los capítulos, “La subjetividad corporal en Nietzsche”, pretende mostrar la enorme importancia de la concepción nietzscheana de la subjetividad corporal, que es capaz de transformar una noción de la filosofía moderna y contemporánea como es la subjetividad y hacer así posible superar tanto el idealismo como el positivismo. El autor señala que una de las peculiaridades de la hermenéutica de Nietzsche radica en su genealogía del sujeto. Esto le permite al filósofo situar el cuerpo humano en el centro mismo de la indagación. Se hermeneutiza el mundo de la fisiología. Este aspecto de la subjetividad corporal sigue en ciertas vertientes actuales de la fenomenología de la corporalidad y del mundo de la vida a partir de Husserl y Merleau-Ponty.

El segundo de los capítulos, “La intimidad corporal en Ortega y Gasset”, está dedicado a exponer la idea orteguiana de la intimidad, poniendo de relieve su carácter corporal. Esta noción de intimidad que descubre el ámbito sentimental de la realidad hace posible superar el cosismo y el subjetivismo mediante el análisis del mecanismo de la metáfora y de la capacidad de ensimismamiento. El tercer capítulo, “Bases neurobiológicas de la intimidad corporal”, continúa la tesis del anterior. Empieza el autor diciendo, siguiendo a Laín, que la intimidad es un asunto muy serio y que la línea de interpretación corporal de la intimidad se ha ido intensificando a partir de Nietzsche y en la tradición hispana, sin olvidar a Unamuno, en Ortega y Gasset, hasta Zubiri y Laín Entralgo. Insiste en las bases neurobiológicas de la intimidad corporal.

Los capítulos que vienen a continuación son, quizá, los más importantes, y contienen el meollo de la antropología hermenéutica del profesor Conill. Son también los que nos van a dar pie para plantear algunas consideraciones. En el capítulo IV, “Experiencia corporal versus mentalismo y computacionismo”, plantea su tesis central: el enfoque filosófico más adecuado es el que defiende una analítica fenomenológica, hermenéutica, genealógica y noológica de la experiencia y, en concreto, de la vivencia de la intimidad. Y ello frente al mentalismo y al computacionismo. La visión filosófica de la intimidad tiene que aportar un estudio de lo que es y supone para el ser humano. Para ello nos tendríamos que remontar a Sócrates con su *daimón*, al recuerdo y la memoria en Platón, a la conciencia y sus diversas funciones en Kant, pasando por la metáfora agustiniana del recinto como lo más recóndito de cada uno. Aunque bien es verdad que la interioridad agustiniana es un recogimiento en sí mismo fuera de las cosas exteriores con el fin de descubrir a Dios, lo más interior del hombre, y no se identifica con lo que aquí se plantea como intimidad. El profesor Conill se decanta por la manera de entender la intimidad propuesta por Laín Entralgo y que está inspirada en Zubiri.

El capítulo V, titulado “Naturaleza humana y perspectiva hermenéutica”, vuelve a insistir en su objetivo, que no es otro que superar la naturalización y tecnologización del hombre, y para lograrlo va a recurrir al siempre fecundo pensamiento aristotélico, al kantiano y al nietzscheano, en versión hermenéutica, y a su enlace con la filosofía española de Ortega, Zubiri y Laín. El capítulo VI plantea una nueva e importante cuestión humana, que es la de la libertad: “Naturaleza humana y neurociencias ¿arrai-

ga la libertad en el cerebro?”. El autor quiere aquí ofrecer un nuevo concepto de naturaleza humana, más allá de la metafísica tradicional y de la interpretación naturalista de las actuales neurociencias. Defiende una biohermenéutica que cuenta en su haber con una pluralidad de perspectivas para comprender la realidad humana. Pero lo más importante de este capítulo es averiguar si la libertad, en sentido de “libre albedrío” y de “autonomía”, tiene o no arraigo en el cerebro. Para responder a esta cuestión va a tener en cuenta la posición de acreditados neurólogos y el estudio de las disposiciones naturales en la concepción kantiana de la autonomía moral. Partiendo de estas premisas, concluye el capítulo diciendo que lo formal de la naturaleza moral tiene arraigo en el cerebro humano, pero esto no implica la naturalización de la libertad como autonomía.

En el capítulo VII, “La realidad personal en perspectiva neurocientífica. Aportación zubiriana”, el autor nos muestra cómo el concepto de persona elaborado por Zubiri constituye una aportación importante en el contexto actual de la neurociencia, dado que su filosofía de la persona está conectada con las ciencias biológicas y con una concepción del cerebro humano como órgano de hiperformalización, capaz de proporcionar el concepto de *inteligencia sentiente*. En el capítulo siguiente, el VIII, vuelve sobre la filosofía de Zubiri: “Neurofilosofía y noología. Cerebro hiperformalizado”. En él nos muestra cómo la filosofía de Zubiri, que también está conectada con las ciencias naturales, constituye una alternativa a la neurofilosofía científica que pretende sustituir los métodos de la filosofía por los de la ciencia. Así se evitaría el reduccionismo que esta conlleva. En el capítulo IX, y

en la misma línea, “¿Naturalizar la persona humana?” explica que naturalizar significa justificar los principios éticos en términos de ventaja evolutiva, lo que supone una negación de los principios morales universalmente válidos. Se plantea si es posible naturalizar científicamente la noción de persona y cómo, si así fuera, terminaría en una deriva nihilista de la persona. Para evitar esta naturalización, defiende la necesidad de una noción filosófica y no naturalizada de la persona humana. En el capítulo X, “El sentido deportivo de la vida”, vuelve a las reflexiones orteguianas sobre el deporte, dado que tienen un alcance muy relevante para comprender la entera vida humana, a partir de una reivindicación de una noción de cuerpo viviente y de una nueva noción de vida. Esta forma de vida incita a perfeccionarse indefinidamente, pues la cualidad de lo deportivo es la vitalidad creativa.

En el capítulo XI, “Vida esperanzada”, el profesor Conill recurre a Laín Entralgo para reflexionar sobre nuestra vida en sentido biográfico e histórico, pues fue un maestro en el arte de pensar nuestra vida desde la historia, siguiendo la línea de Ortega y Zubiri. En su analítica de la existencia alternativa a la heideggeriana, Laín analiza la condición esperanzosa del ser humano. No es posible la vida humana sin esperanza. Llega a afirmar que incluso en la crisis es posible la esperanza. El último de los capítulos, el XII, “Voz de la conciencia y religación personal”, vuelve a estar centrado en Zubiri. Ahí se ve su querencia por este importantísimo filósofo español. En él, el autor trata un término clave de la analítica noológica de la facticidad del filósofo. Y este término no es otro que *la voz de la conciencia*, que aparece solo en la denominada *trilogía teológica* de

la época de madurez de Zubiri: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones* y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Es en la primera parte de *El hombre y Dios*, dedicada al análisis de la realidad humana, donde se encuentra el tratamiento básico del fenómeno de la voz de la conciencia, prolongado en las otras dos obras citadas. La voz de la conciencia se presenta como un fenómeno real e innegable en el que se manifiesta el problematismo de la fundamentalidad. La voluntad de verdad real se plasma en la *búsqueda* de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real. A esta experiencia Zubiri la denomina *experiencia teológica*. A partir del análisis zubiriano de la religación, tal experiencia podría denominarse *experiencia religiosa*.

El profesor Conill, a lo largo de este libro, ha querido acceder biohermenéuticamente a la naturaleza humana, valiéndose de la filosofía de Aristóteles, Kant, Nietzsche, Ortega, Zubiri y Laín. Estos filósofos constituirían la base filosófica que podría articular los nuevos conocimientos de las neurociencias y de los avances tecnológicos. Sin duda, es un gran trabajo el que ha realizado, y un intento de unión filosófica de todos los conocimientos que pueden confluír en la naturaleza humana. Quizá, lo único que no me ha quedado muy claro es el estatus de aquello que tiene el ser humano y le permite trascender su propia naturaleza biológica y buscar el fundamento de su ser: ¿es el alma, el espíritu como su parte más elevada, diferente de la naturaleza corporal? ¿Es inmortal? Sin duda, otro tema de gran entidad para ser pensado desde estos supuestos abiertos por el profesor Conill.

*María del Carmen Dolby Múgica*

**COSTA DELGADO, JORGE**, *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2019, 381 págs.

La obra de Jorge Costa *La educación política de las masas* es, posiblemente, un libro destinado a convertirse en hito en el estudio de la configuración del mapa intelectual del primer tercio del siglo xx. El libro se encuadra en la línea de sociología de la filosofía que con tanto éxito se viene desarrollando desde la Universidad de Cádiz en los últimos años. Así, *La educación política de las masas* encuentra plena expresión en el marco de trabajos previos de autores como Francisco Vázquez o José Luis Moreno Pestaña, que es el director de la tesis doctoral que (debidamente reformulada y acotada) ha dado lugar al volumen que aquí se comenta.

El propósito de la investigación es tan sugerente como profundo: determinar, tan precisamente como sea posible, qué es exactamente la generación del 14, habida cuenta de los problemas que conceptos como el de *generación* entrañan al intentar su aplicación rigurosa y científica allende su significación en el discurso cotidiano; y, añadido a ello, se intenta mostrar que (sea lo que sea) esta generación fue un elemento decisivo en lo tocante a la creciente autonomía y especialización del campo intelectual nacional. El avance de la investigación implica, según el autor, una sucesión de limitaciones y reconsideraciones del problema, y en su desarrollo nos introduce con una prosa envidiable y erudita en los entresijos de un grupo limitado de individuos que permiten (por su número concreto) realizar un estudio adecuado,

a saber: los firmantes de los manifiestos constitutivos de Joven España y de la Liga de Educación Política Española (ambos manifiestos se incorporan como anexos al final del volumen). El origen y la trayectoria de estos individuos se analizará desde el marco teórico que proporcionan fundamentalmente la teoría de los campos de Bourdieu, la concepción de las generaciones de autores como Ortega, Mannheim y Mauger o el ya mencionado programa de investigación sobre sociología de la filosofía particularmente encarnado por Moreno Pestaña (cuyo libro *La norma de la filosofía* es difícil separar del estudio presente como notorio complemento).

A lo largo de la obra, a la que es imposible hacer justicia en una reseña tan breve, se evidencia cómo la relación con Madrid y cierto origen social (capital cultural y económico) son más determinantes que la mera edad a la hora de que los firmantes de los manifiestos señalados puedan considerarse miembros de un grupo generacional. Así, Costa Delgado desgranará los orígenes, profesiones y futuro profesional de los firmantes, evidenciando una cierta tendencia a reconvertir el capital económico en capital cultural en aras de alcanzar un determinado estatus que no necesariamente implicó desembocar en un puesto político; y también evidenciará cómo el *modo generacional* característico de este conjunto de individuos difiere de un marco previo como es el del fin de la Restauración. Sobre este particular son dignos de mención los numerosos gráficos y tablas que, siguiendo una rigurosa metodología, ofrece el autor para una adecuada comprensión y comparación entre los puntos de partida y los puntos de llegada.

A mi modo de ver, la obra puede dividirse en dos grandes partes. Además

de la extensa “Introducción”, que hace la función de presentación del procedimiento, cabe distinguir una primera parte (capítulos I-IV) en la que se caracteriza a la población analizada, los modos y contextos propios y precedentes, la transformación de los planes de estudios universitarios y la selección del profesorado y, dicho mal y pronto, un cierto armazón teórico de la tesis; y una segunda parte (capítulos V-VII) en la que se ofrece la trayectoria de individuos concretos que paradigmáticamente ejemplifican los distintos tipos de trayectoria que estos sujetos experimentaron (desde Ortega o Azaña, que empezaron ya “arriba”, hasta los límites generacionales “por abajo”, en los que se analizan desde diversos puntos de vista las trayectorias de Álvarez Angulo y Francisco Núñez o, en un tercer caso, el ejemplo de Urgoiti o de cómo los empresarios de cierto tipo tuvieron cabida en este grupo por una nueva concepción de lo que una élite empresarial debe saber —capital cultural— en el paso de las sociedades familiares a corporaciones de mayor tamaño). Llama especialmente la atención el uso de conceptos como el de *capital erótico* (cómo la presencia física: gestos, moda, cuerpo en suma, determinan la participación social de los individuos); y también cómo la élite intelectual, que pretendía organizar y educar a las masas, se vio apoyada por individuos que procediendo de esta masa (y apostando, insiste Costa, por el capital cultural) encontraron modos diversos para auparse a esas élites (por ejemplo, por el empuje de familiares o por la militancia política). En este mismo contexto, el autor advierte sobre aspectos aparentemente menores, pero llamativos; por ejemplo, la ausencia de miembros de la CNT entre los firmantes de los manifiestos estudiados.



En definitiva, Costa nos ofrece un maravilloso estudio para comprender la generación de unas élites intelectuales con ideales pedagógicos y rectores del pensamiento político que vieron llegar sus aspiraciones a lo más alto con el advenimiento de la Segunda República (si bien el autor tiene la perspicacia de analizar momentos intermedios, como la celebración de las segundas elecciones parlamentarias tras la firma de los manifiestos, esto es, 1918) y que acabarían desfiguradas con la Guerra Civil posterior.

*Rodolfo Gutiérrez Simón*

**DUSSEL, ENRIQUE**, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Editorial Trotta, 2020, 171 págs.

Sí, son siete ensayos los que nos presenta el maestro Dussel, y son siete por la potente significación de este número. Es un número de plenitud, de maduración y de poso intelectual. En estos siete ensayos nos manifiesta el autor el valor trascendental de la filosofía de la liberación para establecer un giro intencional de gran pureza en la perspectiva decolonial.

Traza la obra de forma precisa cómo desde 1950 se están estableciendo las bases de un profundo pensamiento latinoamericano, superando las bases eurocentristas de la modernidad.

Cada ensayo aporta un paso decisivo en esta trayectoria. En el primer ensayo, “Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación”, se centra en el *kairós* originario de esta realidad procesual para mostrarnos un camino o sistema donde un modelo antropológico se constituya en la propia subjetividad desde el otro y para el otro. Este argumento

lo considera Dussel siguiendo la fenomenología de la alteridad de Lévinas, que en el fondo está en el sustrato de su obra ética y filosofía de la liberación (Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998).

La idea en este primer ensayo es clara en cuanto a la necesidad de superar el Estado dominador, represor, y por tanto, ir descubriendo un nuevo horizonte político, planteando la alteridad ética del otro como un paso a una comunidad ética que estaría constituida por una suma de nosotros que posibilitaría la libertad auténtica de cada ego y de la comunidad misma. Estamos en una línea de los nabís en el irrenunciable horizonte de la esperanza.

En su segundo ensayo, “Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo del Sur-Sur”, vuelve a marcar el rumbo de superar radicalmente la modernidad propuesta por Europa, eso sí: “subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur”, y todo ello para lograr una nueva humanidad transmoderna. Brota incesantemente la idea de que otro mundo es posible. En esta línea de pensamiento quiere situar al hombre desde una perspectiva de creciente humanidad y progreso, en sus estructuras sociales (culturales, políticas, jurídicas, económicas) y en el mismo mundo natural, modificable por el trabajo digno y la tecnología.

Dussel apunta que las culturas del Sur deben recuperar los fundamentos éticos de sus propias culturas, recuperando las tradiciones y dialogando con la modernidad europea: “adoptar las invenciones que no contradicen éticamente las tradiciones culturales del Sur”, y posteriormente establecer un diálogo fecundo entre estas culturas del Sur revalorizadas:

“habiendo recuperado cada una la interpretación valiosa de su pasado”. Para Dussel, esta realidad nos conducirá a ser argonautas de una nueva edad de la humanidad.

En su ensayo tercero, “Ética del discurso y ética de la liberación. Diálogo Norte-Sur”, muestra un diálogo y una confrontación vital e intelectual entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Son aquellos encuentros que Dussel mantuvo con el filósofo Apel y, dicho de otro modo, este ensayo nos brinda la oportunidad de ver cómo la ética discursiva en su concepción deontológica sostenía que la moral era discursiva, mientras que Dussel fundamentaba un contenido intrahistórico para la ética de la liberación, la vida humana: “cada cultura es un modo particular de ejercer concretamente esa vida”. Pero afirma la vida humana en comunidad como principio material de toda ética posible. Estamos en el mundo para transformarlo (no para contemplarlo) desde las direcciones de valor, como son justicia, derecho, liberación de los pobres oprimidos y fraternidad. Tenemos esta responsabilidad de modo inexorable.

En su cuarto ensayo, “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, realiza una descripción etimológica, semántica e histórica muy detallada en la relación entre analogía y comunicación, teniendo como base fundamental las expresiones del otro, entrando en la otredad y la alteridad como elementos sustanciales. En este mismo ensayo, Dussel retoma el concepto de pueblo con cuatro distinciones analógicas que proyectan categorías diversas pero que es atender (pluriversidad de la analogía), debido a la: “finitud cognitiva inevitable del ser humano ante la misma realidad de suyo, como diría Zubiri”.

En su quinto ensayo, “El Marx del segundo siglo”, se centra en el Marx crítico de la economía política burguesa, un Marx crítico con el capitalismo. El ensayo retoma brevemente la crítica de la religión que hace Marx sobre adorar al dinero, al becerro de oro (fetiche), siguiendo posteriormente con el estudio en profundidad del significado de los *Grundrisse*, ya que son los que marcan para Dussel la primera investigación sistemática del capitalismo filosófica y económicamente coherente. Desde aquí nace una reflexión sobre el obrero y su cosificación hasta desgranar los efectos de fetichización del trabajo y los medios de producción (la comparativa del obrero y la oveja nos hace pensar). Esta realidad la enmarca finalmente en un mundo globalizado, donde hay paraísos fiscales, monopolios colonialistas y corporaciones transnacionales. ¿Qué principios éticos tiene todo esto? ¿Marx nos aporta una ética en *El capital*?

En su sexto ensayo, “La crítica de la teología como crítica de la política”, es claro que para Dussel tanto la historia como la filosofía y la propia teología se relacionan con el pensamiento crítico. Son tres epistemes fundamentales que en este ensayo son comentadas e interconectadas. Sobra comentar toda la obra escrita que hay sobre teología de la liberación en el marco histórico de Latinoamérica. El pobre es lugar teológico de liberación.

Finalmente, en su último ensayo, el séptimo, “Siete hipótesis para una estética de la liberación”, pone el broche a esta obra, enmarcando el profundo conocimiento fenomenológico de Dussel, que vuelve a enmarcar en la biografía cotidiana (óptica) dentro del mundo. Esta experiencia y dimensión estética, encarnada en la naturaleza, proyectada y transformada en la cultura, forma parte

de este proyecto humanizador y civilizatorio nuevo, donde las culturas del Sur trabajan por su constitución identitaria también a través de la estética para avanzar en el giro decolonial, parafraseando el Evangelio, en el que cuando conocieron que Jesús era de Nazaret, se preguntaban ¿qué de bueno puede salir de aquella aldea? Nosotros hoy invertimos la pregunta: ¿nos damos cuenta de cuánto de bueno puede salir de los hermanos del Sur? Una cultura imperial no puede ni debe negar la creación y valor de las culturas del Sur porque la estética de la liberación es un paso más ante esta decolonización, porque en ella vive el pueblo.

*Juan Antonio Delgado de la Rosa*

**ENQUIST KÄLLGREN, KAROLINA, María Zambrano's ontology of exile. Expressive subjectivity**, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2019, 177 págs.

Se trata de uno de los primeros libros sobre María Zambrano en lengua inglesa, fruto de un largo y meditado trabajo que diera lugar en su día a una tesis doctoral en historia del pensamiento, presentada en la Universidad de Gotemburgo en 2015 bajo el título "Subjectivity from exile. Place and sign in the works of María Zambrano". La autora ha colaborado además, de manera relevante, en la reciente edición crítica de *Los bienaventurados*, incluida en el vol. IV (tomo 2) de las *Obras completas* de María Zambrano (Galaxia Gutenberg, 2019, pp. 537-504; anejos en pp. 761-854).

A mi modo de ver, se trata de un libro dirigido a lectores diversos. El lector angloparlante podrá encontrar en el presente estudio una excelente introducción al denso y complejo universo zambraniano,

y una apertura, través de él, a algunas de las principales corrientes de la filosofía contemporánea "continental" (la escuela neokantiana de Marburgo, Heidegger y la tradición fenomenológico-existencial, entre otras); a los medios intelectuales de la España anterior a la Guerra Civil y al pensamiento español del siglo xx en general; a determinados ambientes literarios latinoamericanos (especialmente de México, Cuba y Puerto Rico, lugares de residencia de Zambrano, todos ellos durante su largo exilio) y, en definitiva, al exilio intelectual español de 1939. Pero, más allá de esta idoneidad, cualquier lector o estudioso de la obra de Zambrano podrá encontrar aquí un recorrido sistematizado por su obra, uno más, y al mismo tiempo bajo una impronta propia, palpable en el hilo narrativo del libro: la experiencia del exilio como gran clave hermenéutica para una crítica profunda del sujeto moderno de inspiración cartesiana, y para la elucidación de un sujeto alternativo, expresivo y polifacético, cuya plasmación más importante será la razón poética y cuya influencia se dejará notar en pensadores actuales como Cavareno, Agamben o Nancy. Los diversos capítulos del libro no hacen sino desgarnar y explicitar las dimensiones de esta nueva subjetividad, atendiendo a las sucesivas etapas y a los diversos contextos en que se fue desplegando. Tras un capítulo introductorio en el que se exponen las directrices del libro y se adelantan la mencionada clave y sus implicaciones, otros cuatro capítulos trazan un itinerario, cronológico y al mismo tiempo sistemático, que se remonta a los años de Zambrano en España. "Homeland (1904-1939)" sitúa así a Zambrano en medio de la efervescencia intelectual y artística del Madrid anterior a la Guerra Civil, debatiendo sobre el futuro de la nación en los

círculos de Ortega, Zubiri y García Lorca, entre otros, participando en la oposición a la dictadura de Primo de Rivera, acercando la filosofía a la política y viceversa, y haciendo propuestas de renovación cultural (algunas tan audaces como la de un “materialismo” distanciado de la tradición marxista). Asimismo, la sitúa en el centro del compromiso intelectual y de la militancia política durante los años de la guerra, dando lugar a una original reflexión sobre el sujeto, tanto individual como colectivo.

“Spanish materialism, Caribbean expression: exile in the Caribbean (1939-1952)” reconstruye la evolución del pensamiento zambraniano al hilo de su propia trayectoria biográfica, tan marcada por la experiencia del exilio. A partir de ahora, la mencionada reflexión sobre el sujeto irá adquiriendo peso, ya sea desde un ángulo crítico, identificando en el idealismo el origen de la gran crisis cultural de España y de Europa, ya sea en un sentido creativo, tanteando posibilidades inéditas. Con *La confesión: género literario*, emergerá así lo que la autora denomina una *Erkenntnistheorie* o una noción de sujeto expresivo, que encontrará sus primeras realizaciones en plena interacción de Zambrano con la poesía de su futuro gran amigo Lezama y del grupo Orígenes, sin olvidar las enseñanzas de sus antiguos maestros Ortega y Zubiri, que ella siempre metabolizó de forma original, ni su diálogo casi constante con Heidegger.

“Transcending embodiment: exile in Rome (1953-1964)” se centra en la materialidad de este nuevo sujeto, análoga a la significación de las ruinas, de la que tantos y emocionantes ejemplos pudo Zambrano encontrar en su nuevo destino, y extensiva a otros seres vivos dotados de expresividad. En esta ocasión, son tres las influencias que se destacan

a propósito de esta reflexión, no siempre advertidas e incluso apenas tenidas en cuenta en los estudios sobre Zambrano, lo cual dota a este capítulo de riesgo y originalidad: la *Física* de Aristóteles, la estética trascendental de Kant y ciertas aportaciones de Zubiri a la física cuántica. Una revisión del corpus zambraniano de esos años, incluyendo abundante material inédito, daría pie a la autora a sostener este planteamiento, invitando así al lector a descubrir claves hermenéuticas diferentes de las habituales, tan proclives a la mística.

“The signs of expression: exile in La Pièce (1964-1984)”, finalmente, rastrea un presunto paralelismo entre esta etapa de madurez, en el Jura francés, en la que el exilio fue una experiencia culminante de soledad e incluso aislamiento, más allá de la convivencia cotidiana con su hermana Araceli, su primo Mariano y algunos amigos íntimos que solían visitarla, y también una reflexión en torno a la vocación ética de este sujeto expresivo. Se trata además de una vocación que incluso tendría una relevancia primordial, aunque no lo suficientemente reconocida por las interpretaciones habituales de su obra. Los últimos escritos de Zambrano discurrirían en este sentido, según defiende la autora a propósito de conceptos como los de analogía y teleología.

¿Una teoría del sujeto en clave “materialista”? ¿Una ontología en sentido ético? Tiempo habrá de conocer y valorar estas propuestas, de reflexionar sobre ellas y de calibrar su peso y alcance crítico. Entre tanto, es de agradecer la publicación de un estudio documentado, conceptualmente riguroso y, al menos hasta cierto punto, diferente, sobre el pensamiento de Zambrano.

*Antolín Sánchez Cuervo*

FARACO, CINTIA; LANGELLA, SIMONA (COORDS.), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Capua, Artetetra, 2019, 309 págs.

El volumen que han coordinado las profesoras Cintia Faraco y Simona Langella en torno a la conmemoración académica de los 400 años de la muerte del filósofo jesuita Francisco Suárez —organizada en la ciudad de Génova en diciembre de 2017— ve la luz con una recopilación de textos de reconocidos estudiosos italianos de su obra y de su legado. Desde la tradición a la modernidad, el libro se articula en tres secciones bien diferenciadas que profundizan de forma rigurosa y precisa en la actualidad del valor de la filosofía de Suárez desde la metafísica, la filosofía jurídico-política y, finalmente, a partir de su herencia filosófica e intelectual en otros pensadores de la modernidad europea. En la primera parte, dedicada a la filosofía primera, los seis autores que ahondan en esta disciplina lo hacen evaluando su posibilidad como ciencia estricta; pero, al mismo tiempo, coinciden en señalar la apertura filosófica del pensamiento suareciano hacia lo divino, lo absoluto, las realidades angélicas inmatrimales, la constitución de una teología natural y las conexiones prudentes y razonables entre el mundo de los hombres y la acción de Dios sobre ellos. Así lo destaca la profesora Ilaria Acquaviva, en su lectura sobre la importancia del lenguaje y las representaciones objetivas de la realidad; el profesor Giancarlo Colacicco, al poner de relieve la presencia de la metafísica aristotélica en la del *Doctor eximius*; Constantino Esposito —uno de los más destacados especialis-

tas y traductores de la obra de Suárez en Italia—, cuando subraya la intersección natural entre la ontología y su apertura al nivel de la teología natural; Simone Guidi, cuando aborda seriamente el problema del ser en las realidades inmatrimales y su aplicación a la angelología; Francesco Ramella, que revisa la noción de *persona* —desde la tradición tomista a la modernidad— en el filósofo español; y el profesor Gian Pietro Soliani, quien compara el principio de posibilidad y de la ignorancia invencible con el de las categorías absolutas aplicadas a la realidad divina.

La sección jurídico-política, en cambio, comienza con el excelente texto de la profesora Simona Langella, quien ofrece una lectura novedosa sobre el derecho de gentes desde Francisco de Vitoria, Fray Luis de León y Suárez para mostrar cómo en la Escuela de Salamanca y su desarrollo en el pensador jesuita se puede apreciar una secularización paulatina de los principios jurídicos fundamentales que se solían justificar en el derecho divino. Por su parte, la profesora Cintia Faraco ofrece, desde esta óptica política, su lectura sobre la conexión entre la libertad humana y la gracia divina en Suárez. A nivel social, Maurizio Merlo analiza las bases filosóficas del derecho consuetudinario, distinguiendo las variantes conceptuales en torno a la costumbre y enfatizando el papel del gobernante en su relación con los ciudadanos para fundamentarla. A nivel de filosofía práctica, Damiano Simoncelli explora el problema de la conciencia y las dimensiones de la acción siguiendo siempre a Francisco Suárez. Finalmente, Sofia Torre aborda el tratamiento que el jesuita ofreció al problema del derecho de guerra desde la tradición clásica y cristiana.

La última sección está dedicada a la herencia suareciana en la filosofía moderna europea. Ilaria Pizza explora la relación de la filosofía del español con la de Hugo Grocio. Daniele Rolando se ocupa de los modelos teológicos católicos y hanseáticos —subrayando la dimensión política de ambos—. Raffaella Santi sugiere de forma original la presencia de Suárez en el pensamiento político de Thomas Hobbes, si bien lo recibió de forma crítica, enfrascado en el conflicto entre las monarquías de España y de Inglaterra. Antonio Allegra estudia, a la luz de la filosofía contemporánea en torno al liberalismo, las acepciones y usos del concepto de propiedad entre Suárez y John Locke. Mientras que Gianluca Dioni, para cerrar el libro, compara la *Metafísica alemana* de Christian Wolff con las *Disputaciones metafísicas*.

Cada uno de estos trabajos contiene un análisis pormenorizado de los problemas más relevantes en el pensamiento de Suárez, con una adecuada y exhaustiva actualidad bibliográfica. Además, cada sección en sí misma forma un conjunto de consideraciones que enriquecen los debates teóricos tratados en cada capítulo y permiten proporcionar una estructura filosófica apropiada para dichas discusiones. El gran tópico, en suma, constituye la síntesis entre la apertura teológica de las proposiciones lógicas de Suárez frente a un modelo de secularización propio de la filosofía española que todavía falta por revelar y profundizar. Al menos, siempre queda una apertura para el *consensu hominum*, que no es poco ni frecuente en los tiempos adversos del día a día en la posmodernidad.

Manuel López Forjas

**GARCÍA MARZÁ, DOMINGO; LOZANO AGUILAR, JOSÉ FÉLIX; MARTÍNEZ NAVARRO, EMILIO; SIURANA APARISI, JUAN CARLOS, *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018, 629 págs.**

Los libros de homenaje siempre tienen gran interés para conocer la evolución histórica de una vida, obra y pensamiento. Tal es el caso de *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, un completo y diverso libro de homenaje que manifiesta la importancia de las aportaciones de Adela Cortina como una de las filósofas españolas más influyentes de las últimas décadas en el ámbito de la ética aplicada y práctica en variadas dimensiones sociopolíticas y económicas. A través de más de 600 páginas, nos ofrece una panorámica poliédrica tanto de algunos textos de homenaje como de las aportaciones de la filósofa en tres de sus grandes líneas de investigación en el ámbito universitario, con una importante transferencia a diferentes ámbitos de la sociedad. La primera parte aborda la ética fundamental, la segunda trata sobre las éticas aplicadas y la tercera se centra en la filosofía política.

Todos los capítulos tienen un mismo carácter aplicado a la solución de problemas en la realidad contemporánea, en la línea del magisterio de Cortina, y los profesores y profesoras participantes en el libro son perfiles de reconocido prestigio y solvencia en cada una de sus áreas, de manera que el libro aporta una importante panorámica sobre el área de ética y filosofía política en el ámbito del pensamiento español, más allá de que todos ellos compartan “inquietudes con la homenajeada” (p. 12).

Adela Cortina nos recuerda con su ética la “necesidad de empoderar a las



personas y sus instituciones para transformar una realidad demasiadas veces inhumana” (p. 11). Los editores defienden en su introducción la importancia actual de la ética para hacer frente a los grandes retos que se nos presentan como humanidad, en cuanto a posibilidades y peligros y todo lo que tiene que ver con el desarrollo individual, los modelos democráticos, los retos ecológicos y sociales, etc., y muestran el compromiso de Adela Cortina en las diferentes esferas académicas y ciudadanas.

Abre la obra un texto del compañero de Cortina, Jesús Conill, sobre la vida compartida con ella durante más de cuarenta y cinco años, que es un testimonio fundamental de quien la conoce bien y ha sido cómplice de proyectos personales y académicos. Utiliza una bella metáfora quijotesca sobre su vida de acción y su alto grado de compromiso y participación en la lucha por la mejora de la vida colectiva, con la aplicación de la teoría a través de la ética y la dilucidación del estatuto epistemológico de las éticas aplicadas, para pasar después a realizar una importante aportación en el ámbito empresarial y de desarrollo humano, con un intenso enfoque en la ética de los negocios y las organizaciones, así como su abordaje de la razón pública en la búsqueda de una razón común para el desarrollo legislativo y consultivo. En este testimonio personal, en el que se hace énfasis en el carácter colectivo de la labor de Adela Cortina, encontramos algunos hitos recientes en su trayectoria, como, por ejemplo, haber sido, en el año 2008, la primera mujer en ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

A continuación, en la primera parte, sobre la ética fundamental, se publica el texto de Dorothea Apel “Karl-Otto Apel - Mi

padre”, sobre el filósofo Karl-Otto Apel, que fue una de las influencias fundamentales en el proyecto de Cortina. El profesor Enrique Bonete Perales le dedica un capítulo en el que repasa la actualidad de su ética dialógica, titulado “Adela Cortina: en torno a la dignidad de las personas”; Victoria Camps escribe “La ética minimalista de Adela Cortina” (ambas compartieron recientemente el Doctorado *honoris causa* por la Universidad de Salamanca); en esta primera parte se incluyen también “Del amor y la amistad” de Camilo J. Cela Conde y Francisco J. Ayala; “De otro modo que Lévinas” por Carlos Díaz; ¿“Es posible hoy una ‘razón cordial’”? de Ricardo Espinoza Lolas; Manuel Fraijó escribe “Xavier Zubiri: religión y filosofía”; José María García Gómez-Heras colabora con “Relato extemporáneo: sobre la felicidad”; “Labilidad de la culpa” de Carlos Gómez; “Kierkegaard frente al sistema: una respuesta a la obligación moral” por Asunción Herrera Guevara; José Antonio Marina aporta un texto sobre “La ética como ficción salvadora”; Dorando J. Michellini escribe “Argumentos y creencias. ¿Es posible traducir los contenidos de fe al lenguaje secular?”; “Las personas y Dios en una ética filosófica. Diálogo con Adela Cortina” es la aportación de Ildelfonso Murillo; Juan Antonio Nicolás le dedica el capítulo “Salvando los fenómenos: funcionalismo fenoménico en Leibniz”; Antonio Pintor Ramos escribe sobre “El teísmo moral en Kant. Una revisión epilógica”; “Más allá de los conceptos: De la ética mínima al a justicia cordial” es el título del capítulo que aporta Concha Roldán Panadero; “De la ética cordial a la justicia cordial” de Juana Sánchez-Gey Venegas; “Sobre el significado y el fin de la libertad” de Harald Schöndorf; Hans-Rüdiger Schwab

colabora con “La conectividad del todo. Lou Andreas-Salomé y las implicaciones éticas del concepto *Mitleben* en el pensamiento moderno”; y para cerrar esta parte, el capítulo de Alicia Villar Ezcurra sobre “Las adversidades que debilitan el alma: un comentario a las *ensoñaciones del paseante solitario* de Rousseau”.

La segunda parte, dedicada a las éticas aplicadas, la abre José Ramón Amor Pan con “Mejora humana, posthumanismo, liberalismo y capitalismo: ¿los cuatro jinetes del apocalipsis?”; Norbert Bilbeny escribe “Ética como menester”; Jorge Arturo Chaves colabora con “Nuestra misión académica: del análisis de la transformación a la transformación del análisis”; “Ciencia y progreso moral” de Camino Cañón; Helio Carpintero escribe sobre “La ética de los psicólogos y sus consecuencias”; de Flavio Comim es “El desarrollo cordial”; “Naturalismo ético. A propósito del ‘Giro neurocognitivo’ de la filosofía moral” es la aportación de Graciano González Rodríguez-Arnáiz; María José Guerra Palmero titula su capítulo “Precariedad, vulnerabilidad y tarjetas sanitarias. Contra la bioética neoliberal”; José Félix Lozano Aguilar reflexiona sobre “La razón cordial de la ética empresarial”; “El reconocimiento mutuo: por una ética de los servicios sociales” es la aportación de Begoña Román Maestre; “Neurociencia y cambio moral: expectativas y límites” por Arleen Salles; Juan Carlos Siurana Aparisi con “El humor ético: capacidad para el desarrollo humano y virtud cordial”; y, para concluir el bloque, “Reflexiones sobre la educación moral” de Norberto Smilg Vidal.

La tercera parte, sobre filosofía política, se inicia con el texto de Ana María Andaluz Romanillos “La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano”; después,

un capítulo de Roberto R. Aramayo titulado “Desigualdad e injusticia social en Rousseau y Kant”; Domingo García Marzá escribe sobre “Ética y democracia: apuntes para un modelo actual de democracia participativa”; Joaquín García Roca acerca de “Esferas de solidaridad y destino de los refugiados”; a continuación, un texto sobre “La moral del ciudadano” de Diego Gracia; la profesora portuguesa Fernanda Henriques aporta el capítulo “Adela Cortina: filosofar en la *polis* y para la *polis*. Una incursión interpretativa”; Matthias Hoesch con “Tres criterios para una distribución equitativa de los refugiados —y cuando se convierten en irrelevantes”; “Reflexiones post-liberales sobre la libertad” de Augusto Hortal Alonso; María Teresa López de la Vieja con “Normas e intereses. La cultura de acogida”; Christoph Lütge colabora con “La ética del orden y la tesis Böckenförde: en qué supuestos de fondo se basan las sociedades modernas?”; de Alfredo Marcos es “Filosofía y política de la ciencia: condiciones y contenidos”; “La socialdemocracia: una opción razonable” por Emilio Martínez Navarro; Javier Peña con “Pueblo, populismo y democracia”; Gustavo Pereira escribe sobre “Injusticia anónima: patologías sociales y el trasfondo de aplicación”; y cierra el volumen el capítulo de José Félix Tezanos “Los desafíos de la ciudadanía. Nuevas tendencias y horizontes políticos y ciudadanos”.

Se trata de un libro fundamental y lleno de matices, con una visión muy completa sobre el trabajo de la profesora Cortina y el valor fundamental tanto del compromiso cívico como de la transferencia de los resultados de sus investigaciones al ámbito social, sanitario, empresarial y político, de una de las filósofas españolas más importantes en el ámbito

nacional e internacional, a la que se debe atender por sus relevantes aportaciones desde el hispanismo filosófico.

*Santiago Arroyo Serrano*

**GÓMEZ-BLESA, MERCEDES**, *Modernas y vanguardistas. Las mujeres-faro de la Edad de Plata*, Madrid, Huso, 2019, 639 págs.

Narrado con un estilo muy claro y elegante, *Modernas y vanguardistas. Las mujeres-faro de la Edad de Plata* logra una visión panorámica de la situación social, política, jurídica y existencial de las españolas finiseculares, así como de comienzos del siglo xx. Decía José Ortega y Gasset que “hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo”; que “hay claridad de impresión y claridad de meditación”. En este caso, Mercedes Gómez-Blesa logra la perfecta combinación de las dos.

Publicado en 2019, su nuevo libro da voz a las letras del pasado, las trae al presente y ellas por sí solas actúan. Nuestro contexto ya no es el mismo, el trabajo aquí presentado muestra, efectivamente, la progresión que nos ha traído hasta la situación actual. Asistimos, de este modo, en primera línea, a los sucesivos cambios en ámbitos que tocan lo histórico, lo científico, lo religioso, lo moral, lo identitario y lo antropológico. Cambios de raigambre profunda y esencial en la genética de nuestra sociedad actual, mutaciones históricas sin las cuales no se explica nuestro contexto contemporáneo, que, aun a pesar de todo el progreso vivido desde entonces, no podemos olvidar: “ha tenido una clara sustentación androcéntrica y misógina que expulsa a las mujeres de los

márgenes y [todavía hoy] legitima ciertos valores y temas concretos frente a otros” (p. 244).

No es este el primer trabajo de Gómez-Blesa en esta dirección. Antes que con este, nos había deleitado ya con un libro de título semejante y contenido afin, aunque no representativo de este nuevo trabajo, que sin duda ofrece al lector la oportunidad de descubrir incalculables nuevas informaciones a través de una metodología y un resultado completamente diferentes.

El libro se organiza en dos grandes partes y cuenta con un breve preludio, titulado “El nacimiento de los intelectuales: los orígenes culturales de la II República”. Gómez-Blesa inicia así un recorrido en el que hace coincidir los orígenes culturales de la Segunda República con el nacimiento de la figura del intelectual, identificando a este como toda aquella persona —literata, artista, pensadora— que se erige en conciencia crítica de la sociedad de su tiempo y que dispone de dos grandes canales para la formación de la opinión pública: “su afilada pluma”, ayudada de la fuerza de la prensa, y la educación, considerada como la segunda vía regeneracionista en el seno de este nuevo grupo de intelectuales.

La primera parte, titulada “La situación de la mujer en el último tercio del siglo xix”, se centra en los antecedentes de las mujeres de la República. Se divide, a su vez, en tres grandes bloques de los diez que conforman el libro. El primero de ellos, a modo de introducción, trata temas tan importantes como la condición social del “ángel del hogar” y los diversos discursos pseudocientíficos que vienen a defender la domesticidad de la mujer, lo que afecta directamente a la educación y las condiciones laborales de las trabajadoras, así como a la situación jurídica y de dere-

cho de las mujeres de final del siglo XIX. Con una pretendida y valiente exposición objetiva —sin adornos ni valoraciones—, al tiempo que fuertemente sugerente, la autora del libro nos sitúa en un tiempo, en una época, en una circunstancia. La exposición neutral y medida no hace sino acentuar la indignación, potenciando el pensamiento crítico de cada lector sin la ayuda de un juicio elaborado, de un prejuicio, en el sentido más literal del término. Tras esta introducción, el segundo bloque está dedicado a “las pioneras”: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, fundamentales para comprender las primeras etapas del feminismo en España y la transición de las mujeres hacia una nueva concepción de sí mismas. El tercer bloque se centra en los distintitos “discursos feministas finiseculares”. Mercedes Gómez-Blesa ofrece cuatro apartados en que se tratan separadamente las cosmovisiones de diversos grupos de mujeres: las “aristócratas y beatas”, las “moderadas”, las “librepensadoras” y las “revolucionarias”.

La segunda parte del libro, mucho más amplia, se centra en las mujeres de la Segunda República. Esta parte se divide a su vez en siete bloques, numerados desde el cuarto al décimo, y abarca desde la generación del 98 hasta el final de la Segunda República. El cuarto bloque, “Las modernas del 98”, se centra en las figuras de Carmen de Burgos, María Lejárraga, María Goyri, Isabel Oyarzábal, Sofía Casanova y Concha Espina. El quinto bloque, titulado “Las *Flappers* del 14”, versa sobre María de Maeztu, Carmen Baroja, Clara Campoamor, Victoria Kent, Margarita Nelken, Elena Fortún y María Blanchard. El sexto bloque está dedicado a “Las vanguardistas: las creadoras del 27”. En este caso, la dinámica hasta aquí seguida se replica y amplifica. Se ofrece un apartado sobre las “Sinsombrero”: Con-

cha Méndez y Maruja Mallo y, tras esto, se estructuran los capítulos dedicados a trece mujeres en cuatro apartados: poetas (Concha Méndez, Ernestina Champourcín, Josefina de la Torre, Carmen Conde y Rosa Chacel); novelistas y dramaturgas (Rosa Chacel, María Teresa León, Luisa Carnés y Magda Donato); ensayistas (María Zambrano y Hildegart); y artistas (Remedios Varo, Ángeles Santos y Delhy Tejero). El séptimo bloque se dedica a “Las científicas: mujeres de laboratorio”. En él, Mercedes Gómez-Blesa hace referencia a Felisa Martín Bravo, Jenara Vicenta Arnal Yarza, Zoé Rosinach Pedrol, las hermanas Barnés, M.<sup>a</sup> del Carmen Martínez Sancho, M.<sup>a</sup> Paz García del Valle y Carmen Gómez Escolar, guiándonos por las “principales aportaciones de mujeres a las ciencias químicas, físicas y matemáticas”, al igual que alumbrando “su contribución en las diferentes instituciones científicas” (p. 530). El octavo bloque se centra en el Lyceum Club, al que Mercedes Gómez-Blesa se refiere con el subtítulo de “Una habitación propia”, haciendo un guiño al ensayo del mismo título publicado por Virginia Wolf en 1929. El Lyceum Club se presenta como “un punto de encuentro privilegiado” en el que convivieron las “dos nuevas y atrevidas generaciones de mujeres” y también “algunas de las intelectuales del 98” (p. 575); un lugar que terminaría convirtiéndose “en el símbolo más llamativo de la irrupción de las mujeres en los espacios públicos” (p. 582). El noveno bloque, “La II República: la conquista de la ciudadanía femenina (1931-1939)”, dedica un espacio a “los cambios legislativos de la situación civil y política de la mujer” y “al debate sobre el sufragio femenino”. Finalmente, se ofrece un décimo bloque, en forma de epílogo, cuyo título es “Los horribles años cuarenta: la vuelta al hogar”.

A pesar de este cierre, el tono general de la obra es positivo, convirtiéndose en un libro destinado a dar a conocer una realidad histórica que nos pertenece y nos enriquece. Con él, Mercedes Gómez-Blesa se ha convertido en una clásica, en una autora imprescindible de cualquier biblioteca que presente interés por la cultura española de la Edad de Plata. La precisión de su libro nos permite entender la complejidad de aquella época, de aquellas mujeres que ni siquiera fueron dotadas en su momento de un espacio generacional propio y que, por ello, heredaron en parte el de sus colegas masculinos. Su obra combina la gracia en el estilo y el escrúpulo documental y es, además de rigurosa y leal a la historia, inspiradora y emocionante. En ella encontramos de todo: espiritismo, condenas, torturas, valientes declaraciones, juramentos públicos, pioneras, ensayos, arte, identidades, roles, amor libre, anarquismo, catolicismo, anticlericalismo, pseudónimos y disfraces; todo ello tan perfectamente narrado como documentado.

En resumen, *Modernas y vanguardistas. Las mujeres-faro de la Edad de Plata* es un libro de Historia con mayúscula y de historias, también, con minúsculas. Mercedes Gómez-Blesa entona una voz limpia y generosa que deja traslucir en medio de su discurso las voces de tantas y tantas mujeres a las que debemos el vivir hoy en un mundo mejor; mujeres que lucharon con sus plumas por todos nosotros y por todas nosotras; por un mundo de igualdad. Terminemos, pues, con esta esperanza compartida: “que la cadena no se rompa y las mujeres más jóvenes de este país puedan conocer su legado y recibir su testigo. Así sea” (p. 26).

Sara Jácome González

GUY, ALAIN, *Fray Luis de León*, Edición y prólogo de Santiago Arroyo Serrano, Toledo, Almad, 2020, 130 págs.

La obra de Fray Luis de León siempre está viva. Y la edición de Alain Guy resulta también clásica. Esta nueva edición de la conocida editorial manchega Almad contiene novedades muy peculiares. Va precedida de un prólogo de Santiago Arroyo en el que se resalta la enorme figura del hispanista Alain Guy, pues fue el primero que señaló que Fray Luis de León debía ser estudiado como filósofo, además de literato.

Alain Guy dedicó a Fray Luis de León su memoria de licenciatura y también su tesis doctoral, lo cual incidió en su gran conocimiento acerca de la Universidad de Salamanca. Fue doctor *honoris causa* por esta universidad y amigo entrañable desde Juan Domínguez Berrueta a Antonio Heredia Soriano y, por ello, miembro fundador del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana desde su creación en 1978.

Guy, como discípulo de Jacques Chevalier, y animado también por Jean Sarrailh, escribió, en 1960, *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, y se propuso subrayar sus múltiples facetas de “filósofo, filólogo, poeta y músico a la vez”. Más aún, considera que el siglo XVI puede iluminar al hombre contemporáneo, si se tiene en cuenta el pensamiento en su sentido filosófico. Alain Guy destaca esta contribución cultural.

De este modo, ensalza el posible bergsonismo de su intuición poética, su “anticipado socialismo, su defensa de la democracia y de la libertad y su espiritualismo”. En este punto, fray Luis de León y Alain Guy parecen almas gemelas. Podemos seguir insistiendo, pero mejor leer el fino y acertado prólogo de

Santiago Arroyo, en el que se destaca la hondura de la mirada de Alain Guy, que logró entroncar la teología de fray Luis con la filosofía, pues sin dejar de ser escolástica, es moderna y crítica.

Tras el prólogo, le sigue un liminar mediante el cual se sitúa la Salamanca renacentista y la obra de fray Luis de León. Este poseía una mente enciclopédica por sus conocimientos de teología, poesía, moral, etc., pudiendo ser llamado “campeón del humanismo cristiano y de la dialéctica filosófica” (p.18).

Seguidamente, se va sucediendo la vida y obra de fray Luis con unos capítulos titulados de forma original, pues de este modo se hace más cercano y descriptivo: “Un niño soñador en el país manchego de Don Quijote”, “El estudiante de Salamanca y Alcalá”, “El Cisne del Tormes, profesor no conformista”, “El prisionero de la Inquisición”, “Poesía es liberación”, “El filósofo del nombre y de la paz”, “¡Más cerca de ti, Dios mío!”. Esta bella edición, ilustrada con fotografías de Salamanca según el recorrido vital de fray Luis, nos sitúa en su época y en nuestra época, pues atrae hacia sí las peripecias vitales del autor de forma viva y universal.

Alain Guy describe el ambiente pose-rasmista de la cultura española, llena de contradicciones y tensiones. Recorre con entusiasmo y profundo conocimiento el humanismo renacentista de esta época; la poesía, la erudición, el pensamiento, en medio de todas las luchas y rivalidades. Se pone de relieve su pasión, pero también la rigurosa investigación cuando se detiene en los comentarios de fray Luis de León en obras como *El libro de Job*, *El cantar de los cantares* o *Los nombres de Cristo*. Volver a leer esta obra nos sumergirá en la perenne lección que la historia nos enseña.

Se recoge también una ilustrativa cronología y bibliografía final.

La editorial Almad y sus editores vuelven a publicar con exquisito gusto una obra de siempre y que atraerá a cualquier lector sensible por conocer las raíces del pensamiento español en “la Mancha austera de Don Quijote”.

*Juana Sánchez-Gey Venegas*

**HERNÁNDEZ LAILLE, MARGARITA**, *Diario de Lucía Sapiens. Tras los pasos de Charles Darwin por Argentina y Chile*, Pamplona, Ed. Laetoli, 2019, 301 págs.

En 2012, Margarita Hernández Laille, tras la defensa tres años antes de su tesis doctoral, en la que investigó la forma en la que los textos escolares de España y del Reino Unido habían contado la evolución, y que publicó en 2010 con el título *Darwinismo y manuales escolares en España e Inglaterra en el siglo XIX (1870-1902)*, se sintió suficientemente preparada como para asumir el reto de inventar un aula de ESO en *Charles Darwin y Lucía Sapiens. Lecciones del origen y evolución de las especies*, en la que una adolescente protagonista, Lucía Sapiens, junto con sus compañeras/os y, sobre todo, de la mano de sus profesoras/es, se enfrentará a la teoría de la evolución para conocer a Darwin, su tiempo, su lengua, su sociedad, su geografía, su filosofía, su geología y su concepción del mundo.

Siete años después, Lucía ya es una joven estudiante de Geología. Ha seguido entusiasmada con la figura de Darwin “que se había convertido, definitivamente, en su ídolo”, tiene una clara conciencia de que ella aún no está preparada para



realizar “un estudio profundo” sobre el tema, pero su ilusión se centra en ver y sentir los mismos lugares que Darwin visitó en su célebre viaje, es decir, seguir sus pasos. Reúne como puede el dinero para ello, se prepara con detalle y lo hace.

Lucía/Margarita, convertidas en una sola persona, se va a América del Sur y cuenta en este nuevo libro las experiencias de ese viaje. Para que el público lector lo comprenda a fondo, al mismo tiempo que explica sus propias aventuras y avatares, refleja lo que Darwin escribió al respecto, sobre todo en su obra *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo* y en sus cuadernos de campo, que Lucía/Margarita ha perseguido con ahínco.

Claro que ella es consciente de sus limitaciones, y no viaja sola. La acompaña otra personalidad doble, esta incluso más compleja que la anterior, que se llama Selam/Benjamín. La primera es una compañera de curso de Lucía, la segunda es el marido de Margarita. Sus opiniones y sus vivencias, que tal vez no sean las mismas exactamente que las de Lucía/Margarita, no se desarrollan en el libro, lo que acentúa el protagonismo exclusivo de Lucía/Margarita y Darwin.

Este nuevo libro, escrito para personas más adultas que el anterior, ofrece la posibilidad de seguir los pasos viajeros del naturalista inglés con todos los detalles de un contexto muy distinto, el actual. Desde Darwin hasta Lucía/Margarita han pasado 187 años. Los paisajes son casi los mismos en una zona del mundo (Argentina y Chile) en la que, salvo excepciones urbanas, la incidencia de los grupos humanos en el medio no ha sido tan grande como, por ejemplo, en Europa o en el norte del continente americano; pero la que es muy distinta es la sociedad, ese modelo occidental aparentemen-

te global que permite que dos jóvenes mujeres, Lucía y Selam, viajen con total tranquilidad, atravesando solitarios paisajes, corriendo aventuras y, sobre todo, admirándose por la belleza y la diversidad de la naturaleza que aparece ante sus ojos —y que antes apareció ante los ojos de Darwin—.

Este libro también resulta fácil de leer; tiene letra grande y clara, está muy bien estructurado y, sobre todo, incluye muchos mapas. Algunos de ellos reproducen los que el propio Darwin publicó en sus obras o manejó en su tiempo; otros han sido dibujados y coloreados por Benjamín Benet, que es pintor además de marido y compañero de viaje. La consulta detenida de estos mapas es importante porque se trata de un libro de viajes. Concretamente, de un viaje muy especial y muy preparado para el que Lucía/Margarita, con más o menos ayudas, ha estado trabajando varios años, con numerosas idas a Inglaterra para consultar fuentes, entre las que hay que destacar los *notebooks* del propio Darwin.

La obra se divide en dos partes de desigual dimensión: la “Preparación del viaje” y el “Diario de Lucía Sapiens”. La primera se inicia en el propio Reino Unido, introduciendo en el libro (pp. 33-39) un cuadro con tres entradas: nombre de los lugares visitados por ellas, la relación de Darwin con esos lugares y las fechas en las que el sabio inglés los visitó. Este tipo de cuadros, realmente muy didácticos, aparece en varias ocasiones de la primera parte del libro: itinerario preparado y estrictamente cumplido (pp. 58-64), material del equipo que llevó Darwin (p. 65), libros existentes en la biblioteca del Beagle (pp. 67-79), libros que ellas mismas llevaron (p. 73); relación del contenido del equipaje o equipo de Lucía y Selam (pp. 71-72), cuadro

con la documentación, las reservas, los permisos y los mapas que necesitaron (pp. 72-73) o propósito de horario diario para ambas viajeras (pp. 85-86). Todo esto nos demuestra que no se trata de imaginación ni de novela: estamos ante la crónica de un viaje real, preparado, documentado y realizado por dos personas actuales de nuestro contexto temporal y geográfico presente (Margarita y Benjamín), que luego la autora, ya convertida en Lucía/Margarita, relatará con detalle.

La parte del diario, lógicamente, es la más extensa, y está estructurada geográficamente: Brasil, Patagonia, Tierra del Fuego, los Andes, Buenos Aires, Chiloé... Personalmente, lo que más me gusta leer es el capítulo 10, titulado “Reflexiones”. En él se comprueba la gran madurez y el inmenso acopio de conocimientos que Lucía/Margarita tiene, lo que le permite enfrentarse con dignidad y acierto a la empresa de escribir un libro de viajes tan original como este.

Lucía y Selam (Margarita y Benjamín) recorrieron cerca de 9 000 kilómetros por Argentina y Chile con la certeza de que lo que veían, lo que disfrutaban y lo que valoraban era prácticamente lo mismo que Darwin había visto y disfrutado hace casi 200 años, y que tanto había contribuido, sobre todo por la constatación de la variabilidad biológica y geológica, a afianzar en Darwin su teoría de la evolución de las especies por selección natural, así como la necesidad —para esta teoría— del tiempo largo.

Como especialista en la primera parte de la prehistoria humana, le doy gran valor a ese “invento” occidental del tiempo largo, una revolución frente a las creencias judeocristianas de unos pocos miles de años desde la creación del mundo, y admiro profundamente a los sabios —por desgracia no había mujeres en ese con-

texto— como Lyell o el propio Darwin, cuyos estudios y empeño consiguieron abrirnos la puerta del tiempo y regalarnos millones, incluso miles de millones de años. Los razonamientos de Darwin al contemplar fenómenos geológicos de Sudamérica, perfectamente comentados y contextualizados en el libro de Hernández Laille, nos conducen por ese camino de lógica aparentemente implacable; pero la historia podría haber ido por otros derroteros no tan favorables a la apertura del conocimiento, y ellos fueron, entre otros, los que facilitaron el camino.

Margarita nos lo cuenta con ojos admirados, con una enorme capacidad de narrar, de comunicar su entusiasmo y su profunda sabiduría, “subida sobre los hombros” de Darwin. Sé de las dificultades que ha tenido que enfrentar para la edición de este nuevo libro, por lo que la enhorabuena que desde aquí le transmito es doble: por haberlo conseguido y, sobre todo, por haber tenido la energía, el valor y la clarividencia necesaria para, primero, hacer el viaje, y luego, contárnoslo.

*M.<sup>a</sup> Ángeles Querol*

**IGLESIAS GRANDA, JOSÉ MANUEL**, *Sentir y pensar la historia con Miguel de Unamuno*, Madrid, Apeiron Ediciones, 2019, 138 págs.

*Sentir y pensar la historia con Miguel de Unamuno* constituye el primer aporte al ámbito de los estudios del pensamiento español del joven investigador José Manuel Iglesias Granda. El estudio, que se presenta como la primera exposición de una idea llamada a ser desarrollada con mayor detenimiento, tiene como fin principal proponer un marco categorial de cuatro ejes de intersección entre meta-

física y política desde el cual comprender en mayor profundidad el pensamiento y actuación políticos de don Miguel de Unamuno.

Tras un estudio detallado tanto de los aportes de Elías Díaz —en sus *Revisión de Unamuno* y *Antología del pensamiento político de Unamuno*— como del reciente diálogo que Pedro Cerezo Galán hace con ellos en *Unamuno, Ecce Homo*, el autor pretende llamar la atención sobre la importancia de comprender la metafísica y la política como un binomio indisoluble en el pensamiento del catedrático salmantino. A su juicio, solamente comprendiendo en profundidad la vida filosófica de don Miguel se puede entender la evolución de su vida política —marcada por los múltiples posicionamientos y la actitud crítica—. Como bien es sabido, Unamuno es un autor *sui generis* que difícilmente puede encuadrarse dentro de una u otra ideología, por lo que acercarse a él desde presupuestos ideológicos concretos y esperando de su vida y obra una respuesta a ellos puede ser base de hermenéuticas del todo desacertadas.

En ese sentido, y tras un riguroso estudio de la obra unamuniana y de su vida pública, Iglesias Granda propone los mentados cuatro ejes de intersección entre metafísica y política. Estos cuatro ejes han de ser comprendidos, según el autor, a partir de un núcleo director constante durante toda la vida de Unamuno: el liberalismo libertario de ciertos tintes anárquicos, que con gran acierto señala Cerezo Galán en la obra arriba citada. Pues bien, los ejes son:

1) El panteísmo-socialismo: eje característico del primer Unamuno, o sea, del Unamuno joven. Se caracteriza por una visión optimista y monista de la realidad, marcada por las lecturas de Hegel, Spencer y también por el krausismo. Esta

metafísica cristaliza en un claro compromiso con el marxismo, el cual se prolonga más o menos ortodoxamente hasta 1897.

2) La dialéctica yo profundo-yo histórico: este eje es, para el autor, el más transversal a toda la obra unamuniana. Refleja la preocupación del filósofo vasco por la autenticidad del yo profundo y el riesgo por parte de este de ser adulterado o alterado por lo histórico-social. En el libro, Iglesias Granda distingue tres momentos: *Paz en la guerra*, donde el yo profundo se relaciona con la humanidad intrahistórica, común a todos los pueblos, y sustrato real de los hechos superficiales que vienen a engrosar las páginas de los libros de historia. *Nicodemo el fariseo*, donde el yo profundo se identifica ya con el individuo, con un individuo que se ve encorsetado y determinado por lo social a renunciar a su más pura originalidad y salvación. *Cómo se hace una novela*, donde se descubre que yo profundo y yo histórico se necesitan mutuamente; y que la intimidad genuina se hace progresivamente gracias a la interacción con lo social y con el papel que el individuo desempeña externamente en ese ámbito.

3) El quijotismo unamuniano: se trata, para el autor, del sustituto por excelencia de las utopías racionalistas en el segundo Unamuno. Lo profundo del hombre, los anhelos del corazón son legítimos y han de primar. El quijotesco es aquel que hace que sean/que da el ser a lo que quiere que sea, al igual que hacía el hidalgo por los caminos manchegos. Este espíritu lanza al hombre a vivir según el corazón y a hacer y recrear la historia y la realidad desde ahí.

4) La primacía práctica del amor o individualismo cordial: en íntima relación con el quijotismo, Unamuno desarrolla un individualismo *sui generis* caracteri-

zado por la primacía de la persona humana y de sus anhelos profundos con respecto a los designios de la razón. En ese sentido, el tiempo, la historia y la política se subordinan a la persona y a sus anhelos espirituales —que pasan a tener categoría ontológica—. La agonía es también un rasgo característico de este eje, la cual es descubierta como la manifestación más tácita de la esencia humana —a medio camino entre lo espiritual y lo material—.

Con todo, se trata de un interesante trabajo que puede dar lugar a nuevas y fructíferas aproximaciones tanto al pensamiento político como a la filosofía unamuniana. El mismo autor señala en las conclusiones de la obra su deseo de continuar profundizando en lo que denomina una interesante línea de investigación de cara al estudio de nuestro ya clásico —y también tremendamente actual— escritor.

*Iván Pérez del Río*

**LARA LARA, FERNANDO; HERRÁN GASCÓN, AGUSTÍN DE LA; ARÉVALO BENITO, HÉCTOR (COORDS.),** *Reflexiones pedagógicas contemporáneas. Hacia una cultura educativa desde la conciencia*, Granada, Editorial Comares, 2019, 292 págs.

El presente libro que procedemos a reseñar es un conjunto de reflexiones temáticas articuladas de modo holístico, integral e interrelacionado, posibilitando que cada capítulo no solo ofrezca su contenido de modo individual, sino que se integre en la generalidad del *totum*, creando un cuerpo conceptual en el que el todo es más que la suma de las partes, y en el que cada una de las partes queda enriquecida por las demás partes y el todo.

De esta manera, esta obra es una reflexión heterogénea acerca de la realidad de la pedagogía en nuestros días. Dicha reflexión consta de un buen número de elementos temáticos que aparentemente nada tienen que ver con cada uno de los demás, pero que una vez leídos queda claro que constituyen una verdadera unidad. En ese sentido, se trata de una obra coral o sinfónica, si bien a veces, de modo erróneo, da la impresión de tratarse de una mera yuxtaposición de elementos previamente inconexos.

Ahora bien, de cara a la sistematización conceptual, y a la estructura orgánica del libro, este se ha dividido en tres apartados. El primero de ellos consta de un conjunto de orientaciones de cara a la educación a partir de tres elementos: la creatividad, la filosofía y la ficción. El segundo es una reflexión acerca de algunas nuevas propuestas desde la ética y la filosofía como complementos de la educación. El tercero, por su parte, versa acerca de determinados aspectos y problemáticas teórico-prácticas.

Así, sus coordinadores, Lara Lara, De la Herrán Gascón y Arévalo Benito, nos proponen una rica y heterogénea reflexión acerca de determinadas temáticas (la creatividad, la metafísica, el *sumak kawsay*, la literatura, la academia, la ética, el exilio, la educación para la ciudadanía, la formación laboral, la pedagogía liberadora, las TIC, las neurociencias, el relativismo posmoderno, etc.) a partir del pensamiento de determinados autores (Rielo, Unamuno, Leibniz, Zambrano, Ortega, Giner de los Ríos, Freire...), todo ello a lo largo de diecisiete capítulos elaborados por distintos investigadores (De la Herrán Gascón, Font Roig, Santibáñez Bravo, Lara Lara, La Rubia-Prado, Acosta Aide, Casales García, Lara Nieto, Lacilla Ramas, Serrano Cueva, Jaramillo

Jumbo, Vásconez Carrasco, Manzanero Fernández, San Martín, Cano de la Cruz, Gómez-Martínez, Sánchez Puertas, Soñía Sanz González, Salazar y Arévalo).

La alta densidad conceptual de que consta esta obra es algo necesario y de agradecer, pues asume la necesidad de plantear un debate de altura que reelabore constantemente el estado del arte en relación con la pedagogía, disciplina tan delicada, tan necesaria y que recibe el aporte de otras disciplinas (la filosofía, la literatura, la neurociencia, la tecnología, la metafísica...). Así, se afirma que dicho libro “nace de un estado de ánimo compartido por los editores, traducido en la esperanza por la búsqueda de una realidad educativa que promueva un método orientado a la reflexión” (p. 13).

Dicha densidad conceptual, a su vez acompañada por una gran densidad bibliográfica (lo que le confiere al presente libro una mayor naturaleza científica), se nos antoja necesaria y urgente en el seno de una sociedad dotada de una epistemología líquida (por parafrasear a Bauman). Y profundidad epistémica y espiritual, pues, con Fernando Rielo, “la metafísica es una ciencia que debe recuperar su necesaria relevancia en el concierto de todo ejercicio responsable de una epistemología seria, responsable, con ultimidad y sentido” (p. 25).

Por otra parte, el presente libro desmitifica determinados elementos, tales como la creatividad (ni tan positiva, ni tan conocida, ni tan pertinente, siempre según y cómo), a la vez que no duda en detectar determinadas carencias en la academia, tales como el carácter difuso de su misión, la cual “debe crear buenos profesionales, pero, para ello, ante todo, debe formar personas maduras, y eso implica estar al tanto de la cultura a la altura de los tiempos” (p. 206). Igualmente,

cuestiona la dualidad entre el ámbito de la educación y los estudios, y el mundo laboral, olvidando que “la formación laboral es una parte de la formación integral del individuo, la cual no solo se refiere a aprender una profesión u oficio, y es función exclusiva de las instituciones educativas que preparan al joven para una vida laboral en una profesión determinada” (p. 214).

Otros elementos fundamentales que esta obra no deja pasar de largo son la relación entre la estructura neuronal del ser humano y su capacidad de educación, la importancia de la literatura como elemento educativo y transformador, o el hecho, discutible, de que el hipertexto puede ser más didáctico que el libro, ya que “el hipertexto, en efecto, confronta al lector con los múltiples posibles caminos que se abren con cada enlace. Le motiva a tomar conciencia del camino a seguir, le fuerza a convertir su trayecto en un *quehacer*, le convierte, en una palabra, en sujeto de su lectura: de espectador en creador” (p. 232).

Llama la atención en esta obra sinfónica y coral la creatividad conceptual de sus autores, que no dejan de relacionar elementos que a simple vista parecen no guardar relación alguna entre sí, tales como Unamuno y el *sumak kawsay*, Freire y el hipertexto, el éxtasis y la pedagogía. En efecto, no nos encontramos, y esto es una fortaleza y no una falencia, con un texto homogéneo, conceptualmente hablando. Es decir, no es un discurso al uso, en el que alrededor de un concepto, este se define, caracteriza, contextualiza, analiza y se sacan las conclusiones pertinentes. Antes bien, a lo largo de los diecisiete capítulos del libro, se exponen mediante una aparente anarquía una serie de elementos que acaban generando toda una sinfonía conceptual

(al uso de los conceptos de caos y orden de Ilya Prigogine).

No se casa, por lo demás, la presente obra con usos políticamente correctos (no duda en cuestionar a la academia o a una visión acrítica de la creatividad), ni teme recordar errores obviados (el divorcio entre los estudios y el mundo laboral), como tampoco presupone planteamientos comúnmente aceptados (el constructivismo o el relativismo), como reivindica, en función del criterio holístico e integral de la persona, la presencia de la espiritualidad (y de modo implícito de la religión) en el proceso educativo.

Asimismo, de un modo no rígido ni maniqueo, igualmente se expone una experiencia pedagógica exitosa ubicada en la Cuba de la Revolución, como se defiende la vocación del ser humano por lo tradicional, o se habla en una parte de la filiación divina del ser humano, como en otra de neurociencia (actualizando el diálogo entre la fe y la ciencia), de la misma manera que se cita al marxismo y a la teología de la liberación, como se cuestiona a la posmodernidad.

Ciertamente, de algún modo este libro pareciera haber aplicado el pensamiento complejo de Morin, que es la forma de analizar del modo más fiel posible la realidad compleja que nos circunda. Y es un hecho irrefutable que la educación, y aún más en nuestros días, tal y como este libro refleja, requiere una epistemología, una interdisciplinaria y una integración armónica de elementos que de uno u otro modo influyen en ella (la ciencia, la literatura, la creatividad, la espiritualidad...) y, en última instancia, una determinada visión del mundo, de la vida, de la realidad y de la educación, sin que por ello los diversos elementos dejen de ser heterogéneos o aparentemente contradictorios, si es que no disonantes. Y es que,

como afirmaba el sacerdote español José Luis Martín Descalzo, “la verdad es sinfónica”. El presente libro, también.

*Ignacio Dueñas García Polavieja*

**LEÓN, LUIS DE; DÍAZ MARTÍN, JOSÉ MANUEL (ED.),** *Cuestiones sobre la Encarnación*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2018, 171 págs.

No hay dudas sobre la gran trayectoria de fray Luis de León. Considerado uno de los mejores poetas del Renacimiento español, este fraile agustino ha conseguido lograr la atención de numerosos estudios que han analizado tanto su vida como su producción literaria. No obstante, a pesar de lo célebre que es su obra en verso, existe un desconocimiento general sobre la labor como intelectual de este autor, lo que ha provocado que una gran parte de su corpus literario —normalmente en lengua latina— caiga en el olvido.

Por suerte para nosotros, José Manuel Díaz Martín, doctor en Filosofía por la Universidad de las Islas Baleares, comenzó un proyecto de investigación sobre la obra latina de fray Luis. Como resultado de años de estudio, en 2018 pudo ver la luz *Cuestiones sobre la Encarnación*, edición bilingüe que recoge una serie de lecciones impartidas por fray Luis durante una sustitución estival en la Cátedra de Prima (1568). El contenido de estos comentarios académicos tiene relación con la tercera parte de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Para ser más exactos, el agustino se encargó de comentar las cuestiones comprendidas entre la 20 y la 27.

La obra comienza con una interesante introducción en la que su editor aporta una serie de datos sobre el contexto his-



tórico y la trayectoria vital de fray Luis de León. Entre la información que encontramos podemos observar un análisis del espíritu crítico del fraile agustino, quien tuvo que esquivar la censura de la época para impartir una serie de lecciones desde una perspectiva moderna y en sintonía con el humanismo que recorría Europa. Prueba de ello son los subapartados dedicados a la “veritas bíblica” (pp. 16-25), con los que se puede comprobar que el fraile agustino utiliza la gran obra del Aquinate para introducir una nueva visión del modelo teológico, en sintonía con la Escuela de Salamanca y no con la escolástica tradicional.

Tras el apartado introductorio, se encuentra la obra del propio fray Luis dividida en tres partes: “Sobre las notas que, en atención a Dios Padre, se predicán de Cristo” (pp. 39-81); “Sobre las notas que, en atención a nosotros, se predicán de Cristo” (pp. 82-145) y, por último, “Sobre la vida y pasión de Cristo” (pp. 146-171). A esta división debemos añadir la posibilidad de encontrar el texto original —en latín— junto a una cuidada traducción al castellano que no solo mantiene la esencia de la prosa frayluisiana, sino que permitirá a los lectores disfrutar y comprender la obra del agustino.

Es interesante destacar que, a lo largo de *Cuestiones sobre la Encarnación*, fray Luis de León plantea una serie de temas que, varios años más tarde, derivarán en un proceso inquisitorial contra los hebraístas salmantinos, seguidores de la corriente humanista. El motivo que nos lleva a realizar esta afirmación lo encontramos en las continuas menciones del fraile agustino a la lengua hebrea con el fin de explicar las cuestiones de la *Summa* desde una perspectiva hermenéutica y novedosa. Por otra parte, introduce la

problemática de la predestinación a través de la figura de Cristo, lo que sitúa al fraile agustino en el centro de las investigaciones inquisitoriales por su posible afinidad con las tesis del protestante Martín Lutero, quien era un fiel defensor de la predeterminación del hombre.

Finalmente, podemos afirmar que *Cuestiones sobre la Encarnación* es una obra que despierta interés en cualquier lector interesado por la figura del célebre fray Luis de León. Esta permite una aproximación a su producción literaria intelectual, desconocida por una gran parte del público general. No obstante, y gracias a la introducción de José Manuel Díaz, podemos imaginar el complejo marco histórico en el que tuvo que moverse el fraile agustino, quien se vio obligado a burlar la censura. Por otra parte, es inevitable contemplar la íntima relación que tiene este texto con el proceso inquisitorial de 1572, en el que fray Luis es acusado de delitos como utilizar las lecciones de Santo Tomás con el fin de introducir novedades heréticas. Por último, esta *Cuestiones sobre la Encarnación* muestra, de una manera sutil, la esencia del pensamiento frayluisiano, el cual encontramos de manera sistemática en una gran novela de fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*.

Vicente Vivas González

**LIZAOLA, JULIETA (COORD.),** *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, 346 págs.

Una de las reflexiones dadas dentro de la filosofía toma como objeto de estudio la religión. Si bien grandes filósofos occidentales han meditado sobre la

ciencia, el arte o la política, en el caso específico de la religión se ha convertido en una reflexión fundamental. La filosofía de la religión, como es denominada, trata de estudiar este tipo de fenómenos y manifestaciones de lo sagrado en su más amplia expresión (*hierofanías*, tal como lo esbozó el historiador rumano Mircea Eliade). Con ello se quiere decir que la reflexión filosófica no se detiene en instituciones, credos o cosmovisiones, sino que su mirada va más allá: apunta hacia las implicaciones conceptuales que fundamentan las más elaboradas concepciones religiosas, en su diversidad y en las variadas temporalidades que las constituyen. Desde la perspectiva de la religiosidad como categoría, la filosofía de la religión se interesa por los fenómenos y sus implicaciones ontológicas, que se revelan “al analizar el despliegue fundamental que la experiencia religiosa tiene en la existencia humana”.

Siguiendo esta premisa, el libro coordinado por la especialista en filosofía de la religión Julieta Lizaola tiene como objetivo mostrar la importancia de este fenómeno, resaltando su función imprescindible para el hombre. Dentro de la visión de varios enfoques humanísticos y de ciencias sociales, el libro funciona como una introducción a aquellos especialistas que busquen orientarse en el vasto mundo de lo religioso. Este volumen se divide en tres secciones que trastocan tanto la dimensión metodológica como el análisis de ciertas expresiones particulares en diversas formas religiosas. El primer apartado, dedicado a la mística, contiene cinco enfoques para comprender esta forma religiosa particular. Desde las expresiones místicas cristianas, la poesía o las tradiciones orientales de la India, las reflexiones de Isabel Cabrera, Mauricio Beuchot, Zenia Yébenes, Elsa Cross y

Óscar Figueroa se entrecruzan al resaltar la importancia de la mística en una amplia manifestación del fenómeno en diferentes momentos de la historia y en diferentes tradiciones. El segundo apartado contiene trabajos de Greta Rivara, María Rosa Palazón, Diana Alcalá, Manuel Lavaniegos, Rebeca Maldonado y Paulina Rivero donde se subraya el valor de la hermenéutica como una disciplina que nos ayuda a vislumbrar la dimensión ontológica de la religiosidad. El análisis de diversas modalidades y figuras de lo religioso, de los mitos y de los símbolos en el arte, en la disciplina espiritual y la teología complementa la reflexión filosófica que han tenido diversas personalidades que los autores revisan: desde los neoplatónicos en el cristianismo, el lenguaje en el taoísmo o en autores como Paul Ricœur, Eugenio Trías o Nishitani Kenji. Por último, la tercera parte del texto está dedicada a la experiencia de lo sagrado, donde los trabajos de la coordinadora, Francisco Piñón, Rubén Dri, Mauricio Pilatowsky, Silvana Rabinovich y Blanca Solares reflexionan acerca de la subjetividad, la identidad, ciertos sentimientos religiosos y la transformación de los fenómenos religiosos a lo largo de la historia del pensamiento. Partiendo de los conceptos ya señalados (la experiencia y la vivencia de lo sagrado), los autores se dedican a reflexionar sobre las diversas formas de subjetividad que se implican a partir de los fenómenos religiosos, de las experiencias posibles que se suscitan de ellos, y el valor de lo sagrado como parte de la religiosidad del hombre, tomando en cuenta su valor ontológico.

Cabe señalar que este esfuerzo inter-subjetivo de disciplinas conforma un amplio panorama dentro del estudio de las religiones, siendo una labor que dentro de la Facultad de Filosofía y Letras se ha

llevado a cabo durante más de una década bajo el proyecto de investigación intitulado Religiosidad y Cultura. Durante este periodo, y a partir de diversos enfoques como la historia, la sociología y la antropología, los autores señalados han aportado desde sus diversas disciplinas una comprensión del fenómeno religioso que importa a la reflexión filosófica, complementando la visión de otras humanidades y ciencias sociales del estudio filosófico de la fenomenología y hermenéutica. El libro, en este sentido, es el primero de muchos esfuerzos y enfoques que, a lo largo de los años, se han gestado en las discusiones, diálogos y encuentros dentro de la UNAM, expuesto en cátedras, jornadas, coloquios, seminarios de licenciatura y posgrado, así como investigaciones a diversos niveles educativos. En este trabajo ininterrumpido han participado tanto académicos e investigadores de dicha universidad como también de otras instituciones, de México y de otros países, quienes han favorecido a la difusión, enriquecimiento, fortalecimiento y consolidación de la filosofía de la religión en el medio académico hispanoparlante.

*Juan Manuel González*

**LUTTIKHUIZEN, FRANCES (COORD.),** *Un día de furia. Barcelona, 10 de marzo de 1820*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2020, 160 págs.

El libro, que lleva por título *Un día de furia*, describe las consecuencias —el antes y el después— del asalto al palacio de la Inquisición en Barcelona el 10 de marzo de 1820. Siguiendo el proceso de los acontecimientos, los autores desarrollan un conjunto de hechos históricos en

torno a actuaciones de la Inquisición y la posterior llegada del protestantismo, pasados por alto o apenas comentados por los historiadores.

En el primer capítulo, Sergi Alcalde Vilà constata la existencia de “Los familiares del Santo Oficio en la villa de Canet de Mar: origen de problemas institucionales y vecinales en los siglos XVII y XVIII”. A finales del XVIII, estas personas buscaban privilegios como la exención del pago de impuestos, entre otros. Este rechazo y envidia social hacia los familiares y la misma institución inquisitorial fueron algunas de las razones que provocaron que, en medio de los tumultos en la Barcelona de 1820, uno de los primeros edificios asaltados y saqueados fuera el palacio de la Santa Inquisición.

En el segundo, Alexandra Capdevila Muntadas se adentra en el tema de los “Protestantes, revolucionarios y masones. Los franceses delante del tribunal de la inquisición de Barcelona”. Destacan dos temores en el Tribunal del Santo Oficio: la propagación del protestantismo y la difusión del pensamiento revolucionario y la masonería. En este contexto, lo francés era sinónimo de una banda de hugonotes, luteranos y otros herejes, así como revolucionarios de diversa índole.

En el tercero, Antoni Llamas Manteiro expone el tema “Marginalidad social e Inquisición en los siglos XVIII y XIX en la provincia de Barcelona”. Sobresalen algunos casos relevantes delante de la Inquisición muy bien documentados. Las guerras, las crisis de subsistencia y la falta de trabajo dejaban en la pobreza y en la miseria a amplias capas de población, que tenían que hacer uso de la imaginación y el talento para intentar sobrevivir.

El cuarto, de Ramón Arnabat Mata, se centra en “Revolución y contrarrevolución” y nos habla del asalto al edificio

de la Inquisición, de la Restauración y de la contrarrevolución desde el Palacio Real. Todo ello como un prelude de la tempestad que llevaría a Cataluña a vivir su primera guerra civil de la época contemporánea entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, y entre liberales y absolutistas.

El capítulo quinto, escrito por Frances Luttikhuisen, con el sugestivo título de “La noticia del asalto al palacio de la Inquisición de Barcelona llega a Boston”, se centra en los hechos ocurridos el 10 de marzo de 1820 y los días posteriores. Aquella mañana, un pueblo exaltado recorría las calles de Barcelona. Un grupo se encaminó a la Ciudadela y el otro al palacio de la Inquisición, donde entraron llevándose todo lo que encontraron, sin respetar a nada ni a nadie. Al día siguiente, en otro ataque, todos los libros y documentos fueron arrojados por las ventanas. Al cabo de ocho años, apareció en Boston una publicación que era una traducción al inglés de algunos de los documentos recuperados (30 cajas) del asalto al palacio de la Inquisición, recogidos por un hombre de negocios norteamericano residente en la ciudad. En este capítulo, se explica cómo estos documentos llegaron a Boston y más tarde a Filadelfia y a formar parte de la Kislak Center for Special Collections, Rare Books and Manuscripts de la Universidad de Pennsylvania.

En el sexto, Gemma Caballer Albarreda nos habla de “La caída de los muros de la intolerancia: las prisiones y los hospitales de Barcelona vistos por dos cuáqueros”, su llegada a España, la importancia de su papel filantrópico y su intento de reformar las prisiones, los hospitales y los orfanatos, aunque estuvieron muy condicionados por la inestabilidad política, los cambios ministeriales cons-

tantes y por un déficit presupuestario de un estado liberal en formación.

En el séptimo, Carme Capó Fuster expone “El papel de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en la Revolución Liberal”. Se centra en la lectura de la Biblia y el impacto de la Reforma Protestante. En el año 1832 se imprime en catalán lo Nou Testament (el Nuevo Testamento). El miedo a una propagación del protestantismo, alimentado por escritos de exaltado signo político, cerró las puertas a su lectura y no fue hasta finales del siglo XIX cuando la difusión de la Biblia empezó a tener éxito.

En el octavo, Agustí Camós Cabecera se centra en “Antoni Bergnes de las Casas y el asalto al tribunal de la Inquisición de Barcelona el año 1820”. Este personaje barcelonés participó en el asalto siendo un joven de 18 años. Pensaba que el protestantismo era la mejor manera de vivir el cristianismo, de acuerdo con el legado de Jesucristo. Tenía una actitud filantrópica que puso de manifiesto en su compromiso pedagógico como profesor, escribiendo como periodista y publicando diarios, revistas y libros. Bergnes fue un divulgador del evolucionismo lamarckista.

Y en el noveno, Albert Palà Montclusí finaliza con “Unos aliados incómodos: protestantes y librepensadores en la guerra cultural contra el catolicismo (1868-1923)”. Hace solo cinco años, cualquier interesado en conocer la historia del protestantismo y del libre pensamiento en Cataluña no podía sino lamentar el poco interés investigador que habían despertado hasta entonces. En este corto lapsus de tiempo han surgido diversas publicaciones —muchas de ellas de los mismos autores que colaboran en este libro—.

Con las palabras de este autor ponemos punto final a esta reseña, destacando

que todos los autores mencionados, con escritos inéditos, nos hablan de temas poco conocidos y del miedo, por parte de la Inquisición, de que el protestantismo, el liberalismo y la masonería traspasaran la frontera pirenaica.

*Palmiro Viñas Ciruelos*

**MAESTRE, ANTONIO**, *Franquismo S.A.*, Madrid, Ediciones Akal, 2019, 276 págs.

No son precisamente la Guerra Civil (1936-1939) y la dictadura franquista (1939-1975) temas inéditos en la historiografía española, pues vienen siendo analizados y valorados por varias disciplinas desde los inicios de la democracia. En su estudio, no obstante, han primado los puntos de vista histórico, social y político, mientras que el económico ha quedado prácticamente apartado tanto del debate público como del académico. La relevancia de un libro como *Franquismo S.A.* reside, pues, en poner el foco en la represión económica del franquismo y en la connivencia que mantuvo el tejido empresarial con el régimen.

Su autor, Antonio Maestre, conocido por ser analista y tertuliano habitual en programas informativos en La Sexta, Telecinco y Telemadrid, escribe también en *eldiario.es* y *La Marea*, donde coordina el suplemento *Apuntes de Clase*. Su firme compromiso con la memoria republicana y la reparación de las víctimas del franquismo, del que dan fe muchos de sus artículos firmados y sus intervenciones en *Al rojo vivo* o *La sexta noche*, ha tomado forma ahora en un exhaustivo y riguroso trabajo de investigación que rastrea la historia empresarial de las grandes

sagas familiares que componen las élites político-económicas de España.

Así, por *Franquismo S.A.* desfilan apellidos como Oriol, Huarte, Villar Mir, Marsans o Espinosa de los Monteros, que —según el autor— tejieron durante el franquismo una tupida red para apropiarse de todos los puestos importantes de la administración, mantener intactos sus privilegios y enriquecerse enormemente gracias a la ayuda que el régimen proporcionó a sus negocios, en reconocimiento al apoyo explícito prestado al golpe de Estado militar y al bando fascista durante el desarrollo de la Guerra Civil. La indagación en la estrecha relación que mantuvieron el poder político y el poder económico durante la dictadura, relación que se prolonga hasta nuestros días, constituye el núcleo de *Franquismo S.A.*, que critica la hipocresía de quienes utilizan hoy el discurso de la meritocracia para encubrir el origen amoral de sus riquezas. Como sostiene Maestre, puede que los actuales dirigentes de empresas como Iberdrola, Gas Natural Fenosa u OHL y de bancos como el Santander o el BBVA no hayan heredado los pecados de sus padres y madres, pero sí sus fortunas amasadas con la complicidad del régimen franquista y, en ocasiones, con el trabajo de mano de obra esclava republicana.

Antonio Maestre dedica también buena parte de sus páginas a la desnazificación alemana, que en España suele tomarse como modelo de referencia en los debates sobre memoria histórica. Mientras que el primer proceso de desnazificación llevado a cabo en Alemania por las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial estaba más encaminado a la venganza que a la reparación de las víctimas, desde los años 90 el país germano ha saldado parte de las deudas que aún arrastraba con su pasado. Este segun-

do proceso de reparación constituye para Maestre un marco general que establece unos mínimos de memoria democrática que tener en cuenta a la hora de valorar el caso español. Además, Alemania ofrece a las víctimas del franquismo esperanza de ver colmadas sus ansias de reparación no solo cultural, política o moral, sino también económica, incluso cuarenta años después de la muerte del dictador.

La estrecha relación entre el régimen nazi y las empresas que amasaron cantidades ingentes de dinero gracias a la mano de obra esclava de los campos de exterminio, como la IG Farben, tuvo su desafortunada correspondencia en España. Muchos de los empresarios alemanes colaboradores con los nazis fueron acogidos y protegidos por Franco, que blindó los intereses privados comerciales e individuales de los miembros del partido nacionalsocialista. Los consejos de administración de las empresas españolas hicieron hueco a los nazis, aunque de manera encubierta, y la burguesía española se enriqueció negociando con ellos.

Según la investigación llevada a cabo en este libro, la diferencia entre Alemania y España reside en que, mientras que algunos de los herederos de esos empresarios alemanes han indemnizado o devuelto parte del patrimonio heredado, en España dichos herederos no han manifestado ni siquiera su intención de hacerlo. Antonio Maestre propone, en definitiva, una revisión crítica de la historia empresarial española durante la dictadura, para ampliar la exigencia de verdad, justicia y reparación al ámbito económico. Para que las víctimas del franquismo recuperen “lo concreto. Lo pecuniario. Lo que más duele a sus victimarios”.

*Jorge Valle Álvarez*

**MARTÍN GIJÓN, MARIO (ED.),** *El ensayo del exilio republicano de 1939* (2 vol.). I. *España y el mundo. Filosofía y política.* II. *Literatura y arte,* Prólogo de Manuel Aznar Soler y José-Ramón López García, Sevilla, Renacimiento (Biblioteca del exilio, Anejos, 39), 2018, 341 págs. y 355 págs.

La serie titulada *Historia de la literatura del exilio republicano de 1939*, dirigida por Manuel Aznar Soler y José-Ramón López García, en la que se engloban los volúmenes dedicados al ensayo que aquí nos ocupan, constituye una inestimable aportación crítica a la reconstrucción del corpus de la literatura escrita y publicada en el exilio, corpus con el que se podrá llevar a cabo la reescritura del canon de la literatura española del siglo xx. Una contribución más significativa, si cabe, en el caso de la producción ensayística del exilio, por haber sido esta largamente soslayada en el canon, como señala Mario Martín Gijón en la “Nota preliminar” del primer volumen.

Este primer volumen se abre con el capítulo “La patria imaginada. La reflexión sobre España desde el exilio”, a cargo de Mario Martín Gijón. Tras indicar que Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset serán dos referentes cardinales, comenta los caminos explorados por el pensamiento exiliado, en los que se observan continuidades y rupturas. El estudio de cincuenta ensayos lo lleva a establecer cinco ejes temáticos articulados en torno al “problema de España”, al que María Zambrano, José Gaos, José Ferrater Mora, Juan Larrea y Eugenio Ímaz, entre otros, consagrarán los años iniciales del exilio. La idea del desdoblamiento de España (una geográfica, otra espiritual) y su imagen “sacrificial” es-



tuvieron estrechamente relacionadas con la necesidad de salvaguardar los valores republicanos que conformaban la identidad y de conferir sentido a la muerte y al sacrificio que supuso la guerra. La contemplación de España como enigma fue un tema prolífico y cargado de tópicos, en el que a menudo se recurrió a la confrontación entre el idealismo espiritual español (encarnado en la figura de don Quijote) y el materialismo y racionalismo europeo. Razonamientos esencialistas superados por el cosmopolitismo de Tomás Segovia, Jomi García Ascot o Carlos Blanco Aguinaga, autores de la segunda generación del exilio; planteamientos también menoscabados por Emili Gómez Nadal y por Eduardo Nicol, quien publica en 1953 *La vocación humana*. Por otra parte, la identificación del exilio español con el pueblo judío fue objeto de análisis en autores olvidados (Pedro González-Blanco), ya rescatados (Máximo José Kahn), además de los renombrados (Américo Castro o Claudio Sánchez-Albornoz). Por último, la existencia de una España plurinacional sería defendida por el círculo de la revista *Las Españas*, destacando los textos de José Ramón Arana, de Manuel Andújar, de Luis Carretero Nieva y de su hijo Anselmo Carretero, que “habló por primera vez de *España, nación de naciones*”.

Un extenso corpus (más de trescientos textos), dividido en cuatro categorías genéricas —académicos, divulgativos, poético-literarios y memorialísticos—, ha sido analizado por Sebastiaan Faber en el capítulo “Con ojos de fuera. El ensayo sobre los países de acogida”. Faber pone de relieve el interés de los exiliados por ahondar en los aspectos sociológicos, políticos, culturales, económicos y lingüísticos de los espacios que los acogieron o que visitaron ocasionalmente. Como ca-

bía esperar, México será el país que más páginas llenaría. Como ejemplos, mencionaremos la postura crítica de Jesús de Galíndez con el régimen de Trujillo en la República Dominicana, en el lado opuesto a los exiliados que se vieron abocados a la propaganda; y la pasión mostrada por Víctor García hacia el movimiento *indoamericano*. Algunas obras respondían a patrones culturales (orientalismo, europeísmo, (pan)americanismo, hispanismo); otras abordaban la actualidad política de países como Cuba, China e Israel —*Sonríe China* (1958) de María Teresa León y Rafael Alberti, o el desconocido libro *Israel visto de perfil* (1955), escrito por Ovidio González Díaz—. En algunos casos, tuvieron fines propagandísticos; en otros, reflejaban las impresiones personales del autor. Y todos los textos examinados por Faber conducen a refutar la creencia de que los autores de la diáspora volcaron su mirada hacia el pasado y hacia España.

En el tercer capítulo, “El ensayo filosófico o la rebelión del fragmento”, Antolín Sánchez Cuervo registra cinco rasgos que hacen del género una vía apropiada para la expresión disidente y, por ende, para la voz del exilio: la vocación estética, la función interpelante, la subjetividad, la hibridez y la contemporaneidad. La autorreflexión fue frecuente y dio lugar a dos visiones opuestas sobre el pensamiento de lengua española, la de José Gaos (fundada en lo estético, lo político y lo pedagógico) y la de Eduardo Nicol (que persigue la sistematización científica). En el apartado del ensayo cervantino, Sánchez Cuervo destaca dos textos poco aludidos de Gaos: “El Quijote y el tema de su tiempo”, donde ahonda en la relación razón/realidad y “El tema del Quijote” en el que compara a Cervantes con escritores y filósofos de su época.

Por último, uno de los aciertos de Juan Andrade en “El ensayo político en el exilio español (1939-1977)” es conjugar tres criterios (orden cronológico, campos ideológicos y autores) que permiten al lector seguir la evolución ideológica de intelectuales y políticos (Salvador de Madariaga, Luis Jiménez de Asúa, Fernando de los Ríos, Luis Araquistáin, Fernando Claudín, Diego Abad de Santillán, etc.). Su investigación aclara que el exilio no permaneció anclado en el proyecto de la Segunda República, que la Guerra Fría y el anticomunismo condicionaron numerosos textos y que algunas de las propuestas y argumentos de aquellos años terminarían fructificando en la Transición.

El segundo volumen se estructura en dos partes. En la primera, Natalia Vara Ferrero se ocupa de “La crítica e historia literaria desde el exilio”, de la que se pueden destacar dos características que la distinguen de la producida en España: “la libertad formal y temática” y “la posibilidad de establecer diálogos”. Aunque advierte que habría que añadir otros autores a su estudio, ofrece un muy documentado recorrido por el panorama crítico literario, clasificado en periodos, movimientos literarios, autores e historias de la literatura española. Tal vez lo más llamativo es la existencia de un buen número de libros inspirados en la literatura hispanoamericana, cuyo conocimiento pudo favorecer la integración cultural de sus autores. Así, Ramón Xirau dedicó varios estudios a Sor Juana Inés de la Cruz, Manuel Isidro Méndez publicó varios títulos sobre José Martí, José Pascual Buxó trabajó en la poesía de César Vallejo; Salvador Aguado-Andreut publicó en 1966 *Por el mundo poético de Rubén Darío*; y el filólogo Pere Grases i González divulgó numerosos libros sobre Andrés Bello, por citar algunos ejemplos.

La segunda parte, “Dovelas desde el exilio para una revisión de la historiografía del arte española”, abarca una extensa producción que Amelia Meléndez Táboas ha dividido en tres secciones: filosofía del arte o estética, historia del arte y monografías de artista. De la primera sección, se comentan ensayos escritos por artistas (Maruja Mallo y Ramón Gaya) y por académicos (José Ricardo Morales y Adolfo Sánchez Vázquez, modelo de estética marxista). De la segunda, puede apuntarse la ingente labor de Margarita Nelken en *Historia gráfica del arte occidental* (1953), que sobrepasa los límites de un libro divulgativo. Por otro lado, el Greco, Velázquez, Murillo, Goya y Picasso fueron los pintores que suscitaban mayor número de monografías. La singularidad de las obras que forman la última sección del capítulo reside en la inclusión de experiencias compartidas en biografías y retratos, en el desdibujamiento de las fronteras genéricas y por la visión conjunta de artistas. Meléndez Táboas concluye reivindicando la incorporación de esa rica literatura artística a la historiografía del arte canónica.

*María Lourdes Núñez Molina*

**MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO**, *La ciencia española. Edición al cuidado de Víctor Navarro Brotons y Gerardo Bolado*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2019, 1045 págs.

Para esta excelente edición de *La ciencia española* se han usado los índices y textos de la última que compuso y fue revisada por el propio Marcelino Menéndez Pelayo. Así pues, se puede afirmar que esta es la versión final, mejorada y definitiva, de esta obra que, en 2019, ha

visto al fin la luz de manera perfeccionada. Es un auténtico lujo contar con esta obra-fuente, perfectamente perfilada en lo que refiere al pensamiento de Menéndez Pelayo sobre la cuestión, así como completamente finalizada. Estamos ante una obra que se convierte en versión definitiva de *La ciencia española* y que con el paso de los siglos será casi entendida como versión “príncipe”.

Asimismo, y para que esté completamente realizada esta *Ciencia española* del filósofo cántabro, los excelentes coordinadores y editores —los profesores Víctor Navarro, de la Universidad de Valencia, y Gerardo Bolado, de la Universidad de Cantabria— han incluido imprescindibles anexos a esta obra: los textos de sus anteriores editores (M. Artigas, E. Sánchez Reyes y R. Balbín), y no solo se han corregido erratas de ediciones anteriores, sino que se ha sistematizado el elenco de nombres variopintos que el autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* leyó, citó, estudió, criticó, apoyó y/o vapuleó. Se han incluido textos menéndezpelayianos de y sobre Fonseca, Perojo, Revilla, G. Azcárate, G. Laverde, Valera y Pidal y Mon, entre otros, y todos ellos en liza y entre sí con el pensador cántabro. Estos textos serán disfrutados por su enjundia, pero, sobre todo, por las jugosas y lúcidas observaciones, réplicas y contrarréplicas de Menéndez Pelayo. Las bellas y verdaderas líneas que nos escriben sus editores y/o comentaristas en estas más de mil páginas no son *peccata minuta* en relación con el aporte que hacen, definitivo, al mejor conocimiento de Marcelino Menéndez Pelayo.

Hay que añadir que es novedad muy valiosa (y que pasará a la Historia con mayúsculas) contar con textos escritos por especialistas contemporáneos en el

siglo XIX español: decíamos que era un lujo contar con esta obra-fuente, pero no es menos clave poder disfrutar y aprender de las introducciones —a las distintas temáticas del pensador cántabro; y a esta obra, en concreto— que han elaborado *ex profeso*, para esta obra, especialistas de nuestros días y nuestras Universidades (UAM, etc.), tales como Nicolás Bas, Gerardo Bolado, M.<sup>a</sup> Dolores Díaz Regadera, Fernando Hermida de Blas, José Luis Mora García, Víctor Navarro Brotons, María Cristina Pascerini y Pedro Ribas Ribas. Tal y como se afirma en el libro, “lo que estos estudios preliminares no solo aportan al lector una perspectiva actualizada de la obra, sino que también contribuyen a mostrarla desmitificada en su génesis histórica”. Así pues, en buena medida se ha hablado de Menéndez Pelayo como un “carca” reaccionario. Nada más lejos de la verdad, pues si él fue conservador en buena medida, sin embargo, también fue antiescolástico a la vez que se opuso a los liberales (por considerarlos “extravagantes”). En este sentido, cabe decir del cántabro que era “un españolista”, en el mejor sentido y en un uso de la palabra desideologizado y “desabanderado”.

El método filosófico de Menéndez Pelayo fue el de trabajar directamente con los archivos, sacando así a la luz a una infinidad de nombres —del cual es buena muestra el excelente y novedoso índice analítico con el que cuenta esta obra al final—, autores todos que hubieran sido hoy en día desconocidos si no hubiera sido por él. De este modo, Menéndez Pelayo no solo fue el iniciador de la “historia de la filosofía española”, sino que también se interesó y trató el tema de “qué sea la ciencia” para el pensamiento español. Sobre las polémicas (primera y segunda), remitimos al excelente trabajo

del profesor Hermida en este mismo volumen —así como al resto de los textos ahí presentes que tocan este tema.

Para finalizar, y aunque sea a modo de panegírico y resumen escolar, es destacable recordar el “Inventario bibliográfico de la ciencia española” que resume y trabaja, durante más de doscientas páginas, nuestro filósofo, pues es una buena muestra de lo que se trabajaba en 1887-1889, de lo que se conocía y de lo que se quería mejorar (al tiempo, este listado positivista pueda quizá generar en la lectora o el lector las ganas de enfrentarse a este texto clásico de nuestro pensamiento en lengua española). Así, lo que recopila Menéndez Pelayo —al final del Tomo II— son textos, referencias y temas de (repárese en que para un libro que tiene casi siglo y medio, poco o nada de nuestros intereses contemporáneos se deja Marcelino fuera): Sagrada Escritura-exégesis bíblica, teología, libros místicos y ascéticos, filosofía, ciencias morales y políticas, filosofía del derecho, derecho natural y de gentes, derecho internacional, derecho penal, tratadistas de política, economistas y arbitristas, jurisprudencia, romanistas (expositores e intérpretes del derecho romano), canonistas, ilustradores del derecho patrio, filología y humanidades, lingüística, estética, preceptiva y crítica, ciencias históricas, ciencias matemáticas, puras y aplicadas (astronomía, cosmografía, geodesia, etc.), ciencias militares, ciencias físicas y sus aplicaciones, física general, alquimia, química, mineralogía y metalurgia, botánica, agricultura, zoología y tratados generales de historia natural, ciencias médicas, zootecnia y veterinaria. Visto lo visto, no nos cabe duda de que si Menéndez Pelayo hubiera vivido en estos tiempos habría incluido un apartado titulado: “Covid-19”.

Cabe señalar que Menéndez Pelayo, en nuestros días, podría ser representante de una corriente o “tercera vía”, entre un tradicionalismo retrógrado y un liberalismo no direccionado, en lo que respecta a filosofía. Pero esto, el tiempo lo dirá. No obstante, y mientras, se trata de ir creciendo y avanzando juntos. Para este crecimiento ecuánime, justo, sincero y equilibrado debemos tener en cuenta la obra magna que han realizado los excelentes profesores Brotons y Bolado. Millones de gracias por su trabajo minucioso, riguroso y callado; aún más, felicidades. “Gracias totales”.

*Héctor Arévalo*

**MORENO SANZ, JESÚS, *María Zambrano.***

*Mínima biografía*, Sevilla, La Isla de Siltolá, 2019, 220 págs.

María Zambrano consideraba que la reflexión sobre la realidad, la búsqueda de lo que ella llamaba “sabiduría del movimiento”, debía realizarse pensando la vida desde la propia vida. El recorrido intelectual de la autora está íntimamente ligado a su peregrinar existencial. De hecho, no podemos considerar su obra filosófica separada y al margen de su biografía, ya que su pensamiento, que busca “llegar a la transparencia de lo profundo”, toma también como lugar de análisis de la realidad su condición de exiliada, en la que se le revela su propio ser como categoría existencial.

Es por esto por lo que Jesús Moreno Sanz nos ofrece en esta cuidada edición, publicada por la Isla de Siltolá, una nueva biografía de María Zambrano que viene a ser una revisión exhaustiva de las anteriores cronologías publicadas por el mismo autor en la que amplía y corrige

algunos de los datos anteriormente publicados. Como afirma Javier Sánchez Menéndez en la introducción, esta biografía “nos acerca a la más absoluta realidad de la pensadora malagueña” (p. 11), en la que su obra filosófica se encuentra íntimamente ligada a su largo exilio en México, Cuba, Puerto Rico, Italia, Francia y Suiza, hasta volver a España de la mano del autor de este libro.

Moreno Sanz se adentra detalladamente en su cronología para mostrarnos como testigos privilegiados el exilio itinerante de María Zambrano, sus condiciones de vida, la intensa actividad intelectual que mantuvo, todas las personas con las que se relacionó de una u otra forma, sus numerosas publicaciones y la evolución e influencias en la búsqueda de una “lógica del sentir”. Entre estas páginas transitamos, entre otros acontecimientos de su vida y obra, por su infancia y juventud en Vélez-Málaga, Madrid y Segovia, la etapa universitaria madrileña, los encuentros y desencuentros con su maestro José Ortega y Gasset y su participación en círculos intelectuales y políticos de la época, el posicionamiento ideológico durante la guerra civil española, la salida de España, el hallazgo de Cuba como segunda patria, el transitar por México o Puerto Rico con desigual suerte profesional y académica, la vuelta a Europa y el reencuentro con su hermana Araceli hasta el final de la vida de esta, su estancia en Roma, el giro místico de su filosofía en el Jura francés, Ginebra y finalmente la vuelta a España, de la cual el propio Jesús Moreno Sanz es el artífice fundamental, tal y como se recogen en estas páginas y da cuenta la correspondencia que el propio autor posee (p. 188). Será ya en esta última etapa en la que vivirá el reconocimiento de su pensamiento y su obra y una importante

actividad intelectual que le permitió revisar y ordenar gran parte de sus escritos para ser publicados.

El libro, estructurado cronológicamente, recorre cada uno de los años de la vida de la pensadora dando cuenta de los hechos más relevantes de estos con profusión de detalles, aportando para ello gran cantidad de datos y fuentes documentales, pero realizando al mismo tiempo una importante labor de síntesis. Partiendo de sus estudios anteriores sobre la vida de Zambrano y de su innumerable documentación, ha contado además con la información ofrecida por otros expertos sobre su vida y obra y con el testimonio de amigos o testigos directos de aquello que va relatando con tanto detalle, lo cual hace que la obra en ningún momento caiga en el subjetivismo, tan importante a la hora de calibrar el sentido y valor de esta filósofa. Del mismo modo, es fundamental en esta biografía el hecho de que también se recogen las propias vivencias de Jesús Moreno Sanz con Zambrano o los datos que la propia filósofa le transmitió desde que se conocieron once años antes de su muerte. En este sentido, afirma el autor: “En todo caso, muchos de los datos que aquí se ofrecen hasta mayo de 1980, cuando conocí a María Zambrano, me los comunicó ella misma, bien por carta o sobre todo en largas conversaciones telefónicas, y ya desde junio de 1984 y hasta su muerte en 1991 en constantes conversaciones personales” (p. 16). Al mismo tiempo, esta “biografía mínima” se apoya en las *Obras completas* de María Zambrano, que están siendo publicadas en la editorial Galaxia Gutenberg bajo la dirección del propio Moreno Sanz, pudiendo dar cuenta también de este modo de inéditos fundamentales que serán publicados en los próximos volúmenes.

Sin duda, merece especial atención de esta biografía el sentido de la amistad, tan importante para Zambrano a lo largo de toda su vida. Rafael Dieste, Rosa Chacel, Alfonso Reyes, José Lezama Lima, María Luisa Bautista, Virgilio Piñera, Lydia Cabrera, Cintio Vitier, Fina García Marruz, Bergamín, Enrique Rivas, Ramón Gaya, Carlos Morla, Elena Croce, Gregorio del Campo, Jorge Guillén, Albert Camus, Gabriel Marcel o el propio autor de esta cronología, entre otros muchos, componen una comunidad de amigos y conocidos que en numerosas ocasiones también ayudaron y compensaron las difíciles condiciones personales por las que tuvo que atravesar la pensadora, sin que por ello quedara mermado “un centro invulnerable que la mantuvo intacta y a bien con la vida, por mal que vinieran dadas las circunstancias” (p. 110). Del mismo modo, prueba de esta amistad es el respeto y aprecio intelectual y personal que muestra Jesús Moreno Sanz por la filósofa a lo largo de todo el libro.

Por todo lo señalado anteriormente, queda felicitar al autor de esta magnífica biografía en la que las palabras permiten comprender para recobrar la memoria y entender una de las figuras fundamentales de la filosofía española del siglo xx, en la que la vida y la obra se dan la mano indefectiblemente.

*María Ángeles Herrera*

**MORTARI, LUIGINA, *María Zambrano. Respirare la vita*, Milán, Feltrinelli, 2019, 164 págs.**

Poesía, amor, trascendencia, cuidado, alma. Estas son las palabras que acompañan el retrato de doña María en la portada del libro firmado por Luigina Mor-

tari. Tan solo cinco palabras que logran resumir con exactitud toda una compleja producción filosófica.

El desafío que presenta este volumen es el siguiente: evitar que las obras de María Zambrano hablen en un diseño ligero, fragmentario y a la vez asfixiante en el que sepa dominar solo la mirada de quien esté estudiando a la autora. Tiene que dominar solo la voz auténtica de la propia filósofa. En los cinco capítulos que forman parte de este estudio, no hay aspecto del pensamiento zambrano ético, político, social, metafísico, lingüístico, estético y místico que quede olvidado. La profesora de Verona lleva las riendas de una aventura en la que, página tras página, explora el viaje intelectual y realmente vivido de una mujer pensadora que supo observar la vida en su inabarcable complejidad, para luego convertirla en fuente digna del saber filosófico. Se trata también de una tertulia con varios de los mayores protagonistas de la historia de la filosofía y de la literatura universales con los que la pensadora malagueña solía consolidar sus ideas. En fin, un viaje hacia nuestro ser humano y divino; un viaje sobre lo humano para lo humano.

En el primer capítulo, “La qualità dell’esserci” (“La calidad del estar aquí”), se investiga sobre el misterio que es nuestra existencia, porque como punto de partida de todo análisis nos hace falta entender qué significa vivir una vida humana. Somos un soplo de vida caracterizado por su enigmaticidad y precariedad. Padece la falta de conocimiento de la fuente que nos concedió la vida, es decir, el amor originario. Dante es la gran referencia con la que María suele dialogar a la hora de pensar sobre el amor. El amor nos lleva a aceptarnos tal como somos, en nuestra condición de enlace inquebrantable con lo real y, a raíz de esta aceptación honda



de nuestra humanidad, podemos acceder a la verdad. Es cierto que en cada instante se muere un poco, pero es igual de cierto que en cada instante puede brotar una semilla de sentido y de verdad: este es el tema constante del viaje ofrecido.

Con este punto de vista optimista, se concluye el primer capítulo que trata el “materialismo espiritual zambraniano”, dicho de otra forma, una filosofía práctica que nos ayuda a entrar en la realidad material respirando todo lo que podamos de la vida espiritual.

Con este marco teórico se prepara el segundo capítulo, cuyo título adelanta la centralidad del tema de la trascendencia: “Passi necessari alla trascendenza” (‘Pasos necesarios para trascenderse’). El alma humana es ese aliento del cosmos que tiene sed de verdad sobre las cuestiones originarias, por lo tanto está condenada a sufrir, porque la verdad hacia la que tiende se manifiesta solo en chispas de luz, en visiones fugaces, dejando virgen en su profundidad la oscuridad de la esencia de los entes. Aceptar significa, entonces, aprender la paciencia infinita que está inscrita en el orden íntimo de la vida. Aceptar significa tener esperanza hacia lo posible. Aquí tiene cabida la importancia que para doña María hay que reconocer a Séneca, al estoicismo, a la filosofía española, a Sócrates y, más en detalle, al lema “conócete a ti mismo”. Son los ingredientes de la que podríamos definir la metafísica de la luz de inspiración dantesca. La razón para entender necesita la luz, pero en una medida humana, una medida que no es la del mediodía, sino la de la aurora. El trabajo del alma consiste en intentar aclarar, un esclarecimiento que no borra la sombra en la que se desarrolla la vida. La búsqueda de la verdad es una luz que da paso a la comprensión de lo real, luz líquida, ala-

da, que acaricia las cosas asistiendo a su nacimiento. Una luz que hay que esperar, que no hay que perseguir. Al igual que la gracia divina, aspecto que subraya la naturaleza mística de las reflexiones de la pensadora andaluza. Se hacen evidentes a esta altura las principales fuentes zambranianas: la mística, la filosofía, sobre todo el estoicismo, la poesía y la palabra del Evangelio, que se convierte en punto de conexión con la trascendencia.

Tras haber tratado el más allá, este viaje de la profesora Mortari en la aventura del pensamiento de Zambrano aterriza en la vida concreta, buscando un método para vivir, como se entiende leyendo el título del tercer capítulo: “Cercare il metodo del vivere” (‘Buscar un método para vivir’). Aparece entonces la metáfora del naufragio, de reminiscencia orteguiana. El método para vivir es asistemático, como el vivir diario del ser humano, un proceso generativo que no sigue reglas formalizadas predefinidas. El método que seguir es, pues, el de San Juan de la Cruz: ponerse en disposición para recibir la realidad entera. Hay que saber estar en silencio, hay que saber escuchar la verdad entera. Es la filosofía de la música callada y de la soledad sonora del alma humana. No son solamente los místicos españoles, sino también Platón, Plotino, San Agustín, Dante, ya citado muchas veces, Scheler, los grandes pensadores que tejen un diálogo constante con la pensadora malagueña para madurar su razón poética. En el capítulo cuatro se entiende por qué un saber sobre el alma así estructurado no puede solo volar alto, desprendiéndose totalmente de las cosas; al revés, tiene que ser un saber que impregna sus alas de barro, para seguir aguantando el peso y el olor de la tierra hasta en el cielo. Esta es la sección dirigida a alumbrar el papel de protagonistas que el realismo y la trage-

dia tienen en la producción zambraniana. Ahora en el análisis de Luigina Mortari la razón poética cobra forma, como razón que se nutre de los problemas vivientes, no de las delimitaciones teóricas; es la razón materna, porque con su amor materno cuida de las cosas sin separarse de las entrañas del ser humano. En fin, es la razón que da consuelo sin anestesiar, que sabe cómo suavizar la mente aceptando esas asperezas que conceden el lujo de vivir en armonía con la realidad. Se reconocen las huellas en todo esto otra vez de la mística española, de la mística sensorial del islam y podríamos decir hasta de Fernando Pessoa. Antes de comenzar el capítulo final, se subraya la centralidad de la poesía, esa palabra viva, habladora, capaz de decir lo que no se puede decir, lo sagrado.

“*Rendere forte il cuore*” (‘Hacer fuerte el corazón’), el último capítulo, habla del corazón en el conjunto de las reflexiones zambranianas, porque es el lugar que mueve el mundo viviente en su totalidad, es el centro verdadero de la vida. Zambrano, por supuesto, no nos indica cómo fortalecer el corazón, para no traicionar el principio de huir de todo método universal para vivir, guiado por reglas establecidas. Su filosofía entera, de todas formas, es fuente de la cual beber para lograr el arte de fortalecer el corazón y así tratar de forma poética, materna, el mundo y nuestro ser. La labor de existir como trascenderse la dirige el corazón, el sentir vital, es decir, la esperanza y la confianza, dos sentimientos ontológicos vitales. La esperanza y la confianza no sirven para anular el temor a la nada, sino para aguantarlo y aceptarlo plenamente, como parte del todo. Miguel de Molinos opina que la nada conduce a Dios, porque Dios no es la fuente de una promesa, tampoco una amenaza o una condena, es el todo sin fronteras que incluye la nada,

la nada del alma, por medio del amor. También Zambrano piensa en términos religiosos, como atestiguan los pasajes relacionados con San Pablo, pasajes que definen el amor como tercer sentimiento ontológico fundamental, amor hacia lo real. Es posible, entonces, aceptar el afán de vivir, es decir, estar en la realidad como seres incompletos sobrecargados por la tarea de pensar y actuar para realizar nuestra forma de vida, si se cuenta con confianza en el ser, esperanza en lo posible y amor hacia lo real. Si la esperanza, la confianza y la soledad son sentimientos ontológicos, porque nos hacen percibir la calidad de nuestro estar en el mundo, la piedad es un sentimiento relacional y político, porque nos hace percibir lo ajeno y estar a su lado. No es simple tolerancia, la piedad es vivir con los demás sin soportar ninguna distancia. La profesora Mortari nos indica que la filosofía de doña María anda por paisajes del alma, nos abre a la inmensidad del cosmos, suaviza el discurso lógico con palabras de poesía, y por estos rasgos puede parecer una filosofía de la intimidad. Pero no es así de sencilla la explicación del pensamiento zambraniano: es una filosofía para la vida; no solamente para la vida íntima del alma, sino para la vida compartida con los demás, ese vivir que es convivir. La piedad delata la sensibilidad de María hacia el núcleo más profundo de la política, que consiste en el saber comprender lo ajeno, lo distinto, y relacionarse con él para construir juntos una ciudad guiada por una política materna, *conviviale*, anticonflictiva, poética. Es la ética de la curación, porque la piedad es saber tratar el misterio o, mejor dicho, la manifestación improvisada de la humanidad que hace respirable el tiempo.

Veronica Tartabini

NAVARRA ORDOÑO, ANDREU, *La escritura y el poder. Vida y ambiciones de Eugenio D'Ors*, Barcelona, Tusquets, 2018, 543 págs.

El escritor e historiador de origen catalán Andreu Navarra se adentra en esta obra en una de las figuras españolas más controvertidas y versátiles del siglo xx: Eugenio d'Ors. Verdaderamente, estamos ante una biografía intelectual excelente, rica y completa, elaborada por el autor, entre otros títulos, como *La región sospechosa. La dialéctica hispanocatalana entre 1875 y 1939* (2012) o *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España* (2016), habiéndose servido para su ambiciosa empresa de numerosa información inédita, aunque también de los estudios e investigaciones realizadas hasta la fecha sobre Eugenio d'Ors. Ya en los agradecimientos al comienzo del volumen se reconoce que esta obra debe mucho al Archivo Nacional de Sant Cugat, al Archivo General de la Diputación de Barcelona y a la Biblioteca de Catalunya. Y es que el autor se sumerge profundamente en el mar de treinta años de cartas a los más diversos personajes, documentación del Instituto de España, mecanoscritos, borradores, invitaciones, tarjetas postales, felicitaciones, facturas, variados contratos y multitud de papeles personales para ahondar en la figura de d'Ors.

La perspectiva que asume Navarra es la propia del historiador, que no trata de salvar o condenar al personaje sino tan solo dar numerosas claves que permitan entenderlo y abarcarlo en su inmensidad, a través del relato de su vida. De ahí que el autor se sirva de las glosas, los comentarios filosóficos, libros de arte, materiales académicos, iniciativas legislativas, etc., en aras de reconstruir y actualizar esta figura tan compleja.

La singularidad de esta obra deriva de que no nos encontramos ante una nueva descripción sincrónica del pensamiento de Eugenio d'Ors, y ello lo deja claro Andreu Navarra en el mismo prólogo cuando advierte al lector que no pretende realizar una revisión de la filosofía orsiana en lo que se refiere a los proyectos culturales y políticos *noucentistes*. El autor se aleja por ello de estudios teóricos profundos realizados previamente por autores como Aranguren (1945), Trías (1984), Rius (1992) y Torregrosa (2003), de artículos filosóficos como los de Jaime Nubiola o revisiones colectivas como la coordinada por Josep-María Terricabras en el 2010. Es por ello por lo que esta obra no trata de ser un engranaje teórico sino “la narración de la vida de una persona que pensaba y escribía”, esto es, de un personaje complejo y poliédrico.

De su infancia tenemos escaso conocimiento pero —aclara Andreu Navarra— sí que destaca su etapa catalana, en la que tiene lugar su primera madurez intelectual, que sitúa el autor entre 1906-1914, esto es, entre el momento en que desembarcó triunfalmente en *La Veu de Catalunya* y viajó por primera vez a París, y la publicación de la primera gran síntesis de su pensamiento filosófico, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914). En cuanto a la noción de *juego*, fundamental para entender su sistema filosófico, no deja la menor duda de que lo extrajo de la obra de Schiller *Cartas sobre la educación estética del hombre*, texto que cita explícitamente en el glosario de 1923. Me han resultado de sumo interés las reflexiones del autor sobre el paralelismo existente entre Walter Benjamin y D'Ors a la hora de tratar el tema del juego a pesar de ser ambos claros antagonistas en términos doctrinales.

Navarra reconoce en las primeras páginas del libro que aunque no hay duda de que D'Ors fue fascista y franquista (lo que demuestra a través de su epistolario), sin embargo, tuvo un papel fundamental en la dignificación de la cultura española de la posguerra, durante la cual sirvió de nexo de unión entre la Edad de Plata y la de Hierro o Plomo. Para demostrarlo el autor se apoya en numerosas cartas con el fin de conseguir así acceder a la intimidad del personaje.

En este volumen se desmontan algunos mitos que rodean a Eugenio D'Ors, como el de que la obra más editada fue *Tres horas en el Museo del Prado*, cuando en realidad fue *La ben plantada*, o, por poner otro ejemplo, que no le gustaba el teatro, lo que tampoco se sostiene si tenemos en cuenta la numerosa crítica teatral que publicó durante los años veinte. Según Andreu Navarra, D'Ors fue capaz de construir un corpus disperso pero autosuficiente. Además, esta obra cuestiona tesis poco fundadas, entre otras, la de que D'Ors comulgaba con el nacionalismo catalán pratioño, la de que fue el líder indiscutible y en solitario del movimiento *noucentista* o la de que tuvo una pésima relación con Ortega. Para ello, Navarra se adentra en la correspondencia mantenida con Raimon Casellas, Unamuno, Ortega y Gasset, etc.

Asimismo, el autor nos transmite con extraordinaria agudeza el curioso concepto que tenía Eugenio D'Ors de la amistad intelectual: "D'Ors nunca aceptó el tutelaje doctrinal de los maestros: aun así, necesitaba intensamente su protección y su comprensión" (p. 125). Me ha interesado especialmente la observación realizada por Navarra de que la amistad entre D'Ors y Unamuno puede considerarse una alianza estratégica: "Mientras el vasco ayudaba al cata-

lán a penetrar en Castilla, este ayudaba a Unamuno a consolidarse en Cataluña" (pp. 198-199). Sorprende que a lo largo de su vida insultara a quienes consideraba rivales dignos de su consideración, al tiempo que forjaba amistad con personas a las que había denostado públicamente, lo que precisamente, como explica Navarra, le ocurrió con Ignacio Zuloaga, a quien estuvo muy unido en la etapa final de su vida, a pesar de haberle fustigado sin descanso durante años. Por otra parte, esta obra nos invita a pensar que D'Ors fue todo un donjuán, a juzgar por la cantidad de relaciones amorosas que mantuvo a lo largo de su vida, con numerosas "amigas" a las que amó, no sabemos si solo en sentido platónico. También en esta obra encontramos la fascinación que tuvo siempre D'Ors por la isla de Cuba, gracias a su ascendencia materna, aunque hay que reconocer que fue un duro golpe para él la pérdida de su madre a los catorce años de edad.

El autor nos explica con brillantez sus primeros años de vida, su paso por el Colegio Cataluña y por el Instituto General y Técnico, sus estudios de Derecho desde 1897 a 1903, obteniendo el Premio Extraordinario de Licenciatura. Sin embargo, queda claro para el lector que su vida estudiantil tendría una segunda parte más vocacional que la primera, ya que entre 1910 y 1912 estudia la carrera de Filosofía y Letras como alumno libre.

La serie de artículos que publicó D'Ors en el órgano republicano *El Poble Català* se conciben como el más importante hito vital antes del nacimiento del *Glosari* de 1906. Es durante esta etapa anterior al *Glosari* cuando encontramos un D'Ors modernista "que asume en su plenitud el programa de modernización cultural iniciado en los primeros años noventa" (p. 75). También en esta época

recibiría su primera humillación pública, al no ser elegido como candidato para dirigir *El Poble Català*, debido a que sus compañeros optaron por una persona con perfil ideológico más de izquierdas (Francesc Rodon), lo que lo condujo a salir de la redacción de este periódico y concentrar sus fuerzas en la *La Veü de Catalunya*.

Como apunta acertadamente Navarra, la segunda humillación llegaría cuando en 1914 intentó ser catedrático de Psicología Superior de la Universidad de Barcelona y se le impidió conseguirlo, al ser apoyado el menendezpelayano y mediocre Cosme Parpal. Tan solo contó con el voto de Ortega. Se da a entender en estas páginas que para Xenius fue una maquinación urdida desde Cataluña. Se calcula que entre 1906 y 1922 Xenius publicó cerca de cuatro mil glosas. En la segunda de sus glosas parisinas aparecería ya la fusión de vida y pensamiento, el acercamiento del saber y la cotidianidad. El D'Ors central sobre todo se dedicó a la crítica artística en los años franceses de 1927 a 1937.

Al dejar *El Poble Català*, D'Ors declaró públicamente su adhesión a Prat de la Riba, esto es, a la Lliga, y su sección fija, el *Glosari*, la cual irá adquiriendo unas dimensiones ideológicas más amplias, puesto que D'Ors se erigía en él como portavoz de una generación *noucentista*. Coincidió plenamente con Navarra en que los temas que Casellas le censuró en el periódico catalán los desarrolló en su crítica artística, especialmente desde 1939.

Resultan deliciosas las páginas dedicadas a los poetas castellanos predilectos para D'Ors: entre los modernos, el primero Rubén Darío, luego los dos Machado, Eduardo Marquina, más prosaico, Ramón de Basterra y Jorge Guillén, entre otros. Resulta evidente que D'Ors se deleitaba con el estilo literario refinado y artificioso. De ahí su admiración hacia el

más barroco de los escritores de la generación del 14, Gabriel Miró. Ahora bien, como matiza Navarra, Xenius no confundía barroquismo estilístico con barroquismo mental, que para él era sinónimo de anarquía y romanticismo. Su avidez de conocimiento no conocía límites, y se centró en cuestiones de filosofía y ciencia. Este interés por la ciencia debe interpretarse como “una reacción contra el Romanticismo y el modo de vida romántico, la actitud disolvente que siempre detestó” (p. 137). Ello explica también la profunda huella que dejó en él Henri Bergson durante su estancia en París.

Un dato importante que nos brinda el autor, y que creo que merecería una profunda reflexión, es que “no se pueden asimilar sus éxitos culturales al ejercicio de un poder político del que nunca disfrutó” (p. 133). D'Ors era “un entusiasta de la síntesis mística paulina entre monarquía imperial y catolicismo universalista. No se puede entender su sistema filosófico sin su fe” (p. 145). Como precisó Aranguren, gran estudioso de la filosofía orsiana, “En la filosofía de Xenius, el ser humano es tan animal como ángel: la humanidad es el resultado de la tensión entre ambos. Por debajo, el hombre es animal; por encima, ángel. Pero no es ninguna de las dos cosas en estado puro, sino ambas a la vez”. El pensamiento de Eugenio d'Ors se concibe así como un esfuerzo de integración y superación de lo que el positivismo había separado.

También Andreu nos explica de forma amena y detallada su vocación profesoral, el gusto por compartir densas y trascendentes reflexiones con un público selecto, su afición a las academias, tertulias y seminarios. Pensemos, por ejemplo, en las veladas del Ateneu Barcelonès. Con palabras del autor: “D'Ors era un tecnócrata, un regeneracionista partidario de la cien-

cia y la industria. Su compañero castellano de andadura fue Ramiro de Maeztu, nunca Unamuno” (p. 256). La mayoría de las cartas que le escribió al rector de Salamanca las firma como el Anti-Unamuno.

El autor narra con brillantez los difíciles años de la defenestración (1919-1920), recordando que fue en enero de 1920 cuando dimite como director de Instrucción Pública. Ello fue consecuencia de que, tras morir Prat de la Riba, Puig i Cadafalch realizó un giro clerical que terminó con el equilibrio interno de la Mancomunitat: “Puig quiso deshacerse de D’Ors porque la Iglesia le presionaba, y el presupuesto de Canet de Mar le sirvió de excusa para dar forma administrativa a lo que era un conflicto puramente ideológico” (p. 280). Tengamos en cuenta que su acercamiento a posiciones sindicalistas no sería bien visto por los conservadores clericales. Recomiendo la lectura de las páginas del capítulo ocho que se dedican al sindicalismo orsiano. El lector debería sacar sus propias conclusiones a la hora de valorar hasta qué punto pudieron pasarle factura sus simpatías germanófilas, su oposición al laicismo o su egolatría. En todo caso, el autor nos presenta a un D’Ors frágil, un ser muy dependiente del poder. Navarra reconstruye con todo lujo de detalles este episodio tan desagradable, ya que tras aceptarse su dimisión, la Mancomunitat inició un expediente disciplinario contra D’Ors, en cuya sentencia se le consideró culpable de haberse excedido en las competencias que le correspondían.

También resultan de gran interés las páginas que se dedican a su posterior estancia madrileña, dirigida a “regenerar” el Estado en aras de imponer su particular imperialismo clasicista “para reforzar sus estructuras culturales, para indicar el camino de su redención y grandeza”

(p. 348). Un dato importante es que en 1927 Eugenio d’Ors sería elegido miembro de la Real Academia Española, gracias a la iniciativa de Primo de Rivera de abrir algunos sillones a la representación “regional”. A partir de 1927, y hasta la Guerra Civil, D’Ors residirá otra vez en París, donde escribió en francés y tradujo algunos de sus libros. Desempeñó allí el cargo de delegado español en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, dependiente de la Sociedad de Naciones, y colaboró activamente en prensa en lengua gala. También allí tuvo la oportunidad de tratar con Albert Camus. Verdaderamente, Navarra consigue convencernos de que París era para él la cuna del clasicismo ilustrado.

No alberga dudas el hecho de que D’Ors no encajó positivamente la llegada de la Segunda República, dejando así explícita constancia de que daría la espalda al sistema parlamentario republicano. Navarra documenta magistralmente cómo durante sus años madrileños D’Ors se hizo cada vez más autoritario, hasta llegar al fascismo.

Otro dato curioso que resalta Navarra en el libro es que el 3 de mayo de 1939 Pedro Sainz Rodríguez nombraba a D’Ors director del Centro de Estudios de Arte y Morfología de la Cultura, organismo perteneciente al Instituto de España. Efectivamente, los años cuarenta representan para el pensador el periodo de hacer balance, potenciando las tareas de recopilar, reunir, resumir y sistematizar su pensamiento. Aguilar fue una editorial relevante a la hora de relanzar a D’Ors y de reeditar su obra.

Navarra documenta a la perfección cómo el desenlace de la Guerra Civil dejó a D’Ors situado en un escalafón político mediocre, al tiempo que en una situación política acomodada, puesto que había



conseguido no sufrir ninguna represalia directa, sin tener que cortar su vida intelectual al haber permanecido del lado de los núcleos rectores de la dictadura. En el otoño de 1941 pronunció las tres conferencias que formaron el volumen *Tres lecciones en el Museo del Prado*, en las cuales plasmó las inquietudes que había expuesto anteriormente en *Tres horas en el Museo del Prado* (1923). Como explica el autor, “Su intención manifiesta era proyectar una Escuela del Prado, orientada a la formación de directores de museos españoles” (p. 400).

En la obra también se resalta la vertiente de D’Ors como partidario de las vanguardias artísticas, tratando de comprenderlas y extenderlas. Sin embargo, como reconoce el propio D’Ors en 1950, su verdadero oficio sería la filosofía. Con palabras de Andreu Navarra, “Fue su dedicación constante, hasta el punto de que todas las ramificaciones de su intelecto (las Heliomaquias catalana y madrileña, los glosarios, la crítica artística y literaria, y hasta su mismo estilo de vivir) partían de esa convicción” (p. 443). Y, como continúa más adelante, “Este desempeño de la filosofía más noble y compleja aplicada sobre los objetos de la vida común del ciudadano sitúa a Eugenio D’Ors en la vanguardia de la intelectualidad europea. Es decir, sin defender que la filosofía orsiana fuera actual o se actualizara a partir de 1914 (más bien se estancó, como sabemos), si tiene algo de revolucionario es su disposición pública: amplia difusión (*La Veu de Catalunya* entre 1906 y 1920 y *ABC*, *El Debate*, *Arriba* y *La Vanguardia* entre 1923 y 1954) sí es algo rabiosamente novedoso” (p. 484).

No solo D’Ors dejó una impronta profunda en el joven Aranguren, quien gana un premio con su ensayo titulado

*El pensamiento filosófico de Eugenio D’Ors*, que fue la base del libro que publicó un año después, sino que además tuvo una relación curiosa, y poco investigada hasta la fecha, con Ruiz Giménez, Ministro de Educación Nacional entre 1951 y 1956. Quizá esto daría para otro libro...

Esta gran obra, dividida en quince nutridos capítulos, consta además de una selección de bellas fotografías en blanco y negro sobre momentos y personas allegadas a Eugenio d’Ors, unos apéndices finales que considero valiosos para otros posibles investigadores futuros sobre el pensador catalán, ya que ahí se recogen todas las obras de Eugenio d’Ors junto con una bibliografía exhaustiva sobre el autor y un índice onomástico.

Creo que Andreu Navarra ha conseguido su pretensión inicial de sacar a relucir el D’Ors hombre y no quedarse en la semblanza política e institucional. En definitiva, ha logrado a través de esta extensa e intensa obra encontrar “al padre, al amante, al novelista, al dibujante, al funcionario, al tertuliano, al falangista, incluso al poeta o al amigo o al galanteador” (p. 21). Queda, pues, claro que Eugenio d’Ors fue un escritor hiperbólico, un excesivo del discurso, una figura poliédrica.

*Cristina Hermida del Llano*

**NAVARRO BROTONS, VÍCTOR**, *Jerónimo Muñoz. Matemáticas, cosmología, y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia, PUV, 2019, 322 págs.

Este libro del catedrático emérito de Historia de la Ciencia de la Universidad de Valencia, Víctor Navarro Brotons, es su esperada monografía sobre el gran

astrónomo del Renacimiento español Jerónimo Muñoz. Miembro del grupo de José María López Piñero, Víctor Navarro es uno de los historiadores más reconocidos en el campo de la historia de las ciencias exactas, físicas y naturales en la España del Renacimiento y de la primera modernidad. Con López Piñero publicó *Materiales para la historia de las ciencias en España: siglos XVI-XVII* (1976) y el riguroso y útil *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, 2 vols. (1983). Recientemente recopiló algunos de sus estudios más significativos en su excelente *Disciplinas, saberes y prácticas. Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna* (2014). Conviene mencionar aquí, en fin, que entre los méritos de la dilatada labor investigadora de Víctor Navarro están sus estudios y ediciones de obras manuscritas de Jerónimo Muñoz, que han contribuido a evidenciar la importancia de este matemático, cosmólogo y humanista valenciano. “Este libro pretende ser, escribe su autor, una síntesis y actualización de mis investigaciones de más de cuatro décadas sobre Jerónimo Muñoz, sus obras y actividades, incorporando también las contribuciones de otros autores...” (pp. 17-18).

La monografía da comienzo con un capítulo dedicado a la biografía de Muñoz, que se detiene sobre todo en las enseñanzas que recibió durante sus años de formación en la Universidad de Valencia y en sus viajes a Francia (Oronce Finé) y a los Países Bajos (Gemma Frisius), y también en las cátedras y enseñanzas que impartió como reputado profesor, sucesivamente, en las universidades de Valencia y de Salamanca. El dominio del hebreo, que acreditó como catedrático de esa lengua, y que como tal le considerasen judíos que lo escucharon enseñar

hebreo en Ancona, etc., son motivos que llevan a Navarro a plantear la hipótesis del origen hebreo del gran matemático y astrónomo valenciano. La segunda parte del capítulo está dedicada esclarecer la obra de Jerónimo Muñoz, tanto publicada como manuscrita, y su significado para reconstruir la docencia de Matemáticas y Astronomía en las mencionadas universidades.

En el extenso capítulo segundo, se estudian de manera rigurosa y detenida las matemáticas, la astronomía y geografía, así como el uso de instrumentos astronómicos, sobre todo del astrolabio, y las teóricas de los planetas —los modelos de los movimientos del Sol, la Luna y los cinco planetas conocidos— que enseñó Jerónimo Muñoz en las universidades de Valencia y Salamanca; además, se expone y valora su práctica como geógrafo aplicado a la descripción geográfica de España. En el apartado “2.1. Las matemáticas: aritmética, geometría, trigonometría y óptica geométrica o perspectiva” de este capítulo, en efecto, se presentan sus enseñanzas de estas disciplinas desde un análisis y valoración de las fuentes y contenidos de sus *Institutiones arithmeticae ad percipiendam astrologiam et mathematicas facultates necessariae* (1566) y de sus manuscritos *Comentarios a los Elementos de Euclides, De sinibus rectis et obliquis, Traducción comentada del Comentario de Teón al Almagesto y Comentarios a la Óptica de Euclides*. El apartado “2.2. Astronomía y geografía o fundamentos de la esfera” presenta las enseñanzas de Muñoz en estas disciplinas, esta vez desde un detenido análisis de las fuentes y contenidos de sus *Astrologiarum et Geographiarum institutum libri sex*, cuya edición castellana, *Introducción a la Astronomía y Geografía de Jerónimo Muñoz* (2004),

preparó el propio Víctor con Vicente Salavert, Arsenio Pastor y Encarna Pastor. El apartado “2.3. Muñoz y la geografía descriptiva: la descripción de España” del capítulo recoge precisamente la introducción que Víctor Navarro puso con Salavert en los estudios preliminares de su edición *Introducción a la Astronomía y Geografía...*, a la que se añade un estudio de la actuación de Muñoz en la determinación de límites territoriales. El apartado “2.4. Los instrumentos astronómicos y ‘teóricas de los planetas’” del capítulo es un análisis de las fuentes y de los contenidos de sus manuscritos *De planispherii parallelograma inventio-ne* (1568), *Introducción a la Astronomía y Geografía...*, *Theoricarum planetarum constructio copiosa cum apparatu tabularum* y de la *Traducción comentada del Comentario de Teón al Almagesto de Ptolomeo*. En fin, el último apartado del capítulo, “2.5. La astrología: los ‘Comentarios a Alcabitius’”, es una breve exposición de las fuentes y contenido del manuscrito de Muñoz *Comentarios al tratado de Astrología de Alcabitius*, que a su juicio debió de componer en torno a 1565. Víctor Navarro deja ver la pertenencia de Muñoz al tardo humanismo e insiste en el sentido práctico que daba a sus enseñanzas.

El capítulo tercero, titulado “Astronomía, cosmología y humanismo”, contiene el estudio riguroso de las fuentes y contenido de importantes manuscritos, como el anteriormente mencionado *Traducción comentada del Comentario de Teón al Almagesto de Ptolomeo* o los *Comentarios al segundo libro de la Historia Natural de Plinio*, cuya edición preparó Víctor Navarro con Rodríguez Galdeano y apareció bajo el título *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI. Los “Comentarios*

*al segundo libro de la Historia Natural de Plinio” de Jerónimo Muñoz* (1998) o, en fin, el manuscrito más breve, pero de singular interés en la época, *Utrum sint plures orbis necne*. El apartado “3.3. Novedades celestes: la ‘nova’ de 1572” de este capítulo estudia la publicación que más fama internacional dio al astrónomo y geógrafo valenciano, *Libro del nuevo cometa, y del lugar donde se hazen; y como se verá por las parallaxes quando lexos están de tierra; y del prognostico deste...* (1573), y la carta en la que hizo precisiones sobre el tema, *Ex epistola Heieronymi Munnozzii... ad Bartholomaeum Reisacherus...* (1574). “Muñoz, que se esforzó por interpretar la formación y aparición de la ‘nova’ en términos de causas naturales debe contarse entre los astrónomos que con más claridad expusieron las posibles implicaciones cosmológicas del fenómeno, a saber, lo difícil que resultaba mantener el dogma aristotélico de la incorruptibilidad de los cielos y hacerlo compatible con la aparición de la nueva estrella” (p. 136).

El capítulo cuarto, que es más breve y menos técnico, contextualiza las ideas cosmológicas de Muñoz en el marco de la crisis de la cosmología aristotélica en la segunda mitad del siglo XVI —debida en buena medida a los avances astronómicos de la época—, en el que quedó confrontada con la cosmología platónica, neoplatónica o estoica. Aquí relaciona los planteamientos de Muñoz, sobre todo sobre la sustancia que llena los cielos y la existencia y naturaleza de las esferas celestes, con los propios del matemático francés Jean Pena, con los de Ziegler, con los del teólogo jesuita Roberto Bellarmino o con los de Agostino Steuco. Muñoz, que no era copernicano, “propuso una cosmología de los cielos fluidos y una teoría del movimiento planetario proce-

dente de diversas fuentes que pretendía ser consistente con esa cosmología, si bien descrita en sus rasgos cualitativos y sin articularla con la astronomía matemática” (p. 188).

El breve capítulo quinto, “Perfil de un astrónomo en la España del siglo xvi”, es un estudio prosopográfico comparado, centrado en 110 cultivadores españoles de la astronomía, cuyos resultados evidenciaron que estos pertenecían a tres profesiones principales: médicos, profesores universitarios y matemáticos aplicados a las prácticas cosmográficas (astronomía náutica, cartografía y geografía, patrocinadas muchas veces por intereses de la Corona). Como muestra su biografía, Muñoz está relacionado con los dos últimos campos ocupacionales. La figura de Muñoz encarna bastante bien, a juicio del autor, “los factores que posibilitaron, condicionaron y limitaron el papel social del astrónomo y el cultivo de la astronomía en la España del siglo xvi, en el contexto europeo y en relación con el *status* de la astronomía como disciplina y sus transformaciones” (p. 187).

El capítulo sexto es un estudio breve, riguroso y muy vinculado a los datos disponibles de la influencia de Muñoz en España y en Europa. El gran astrónomo y cosmógrafo valenciano dejó en la Cátedra de Matemáticas de la Universidad de Salamanca a sus discípulos Gabriel Serrano y Antonio Núñez Zamora, cuyo discípulo Diego Pérez de Mesa fue profesor de Matemáticas en Alcalá y en Sevilla. También dejó discípulos Muñoz en la Universidad de Valencia, como Marco Antonio Palau, Pedro Ruiz, o Bartolomé Antist, si bien en esta Universidad se prohibió disputar la cosmología aristotélica del *De caelo*. Muñoz influyó también en cosmógrafos españoles como Juan Cediño Díaz o Jaime Juan. Su influencia en

Europa estuvo relacionada con su libro dedicado a la “nova” de 1572, traducido al francés por Guy Lefèvre de la Boderie, y a la carta sobre ese tema que envió a Bartholomaeus Reisacherus, y que conocieron y utilizaron Thaddaeus Hagecius, Cornelius Gemma, y el propio Tichobrahe, para quien los cálculos de Muñoz eran en general correctos.

La monografía deja fuera de toda duda el papel de Muñoz como adelantado en el abandono de la teoría aristotélica de las esferas celestes.

El volumen incluye cuatro útiles apéndices con partes seleccionadas de obras de Jerónimo Muñoz: el “Apéndice I” contiene “De las cartas del Español Jerónimo Muñoz a Bartholomaeus Reisacherus de Viena”; el “Apéndice II”, una selección del “Libro del nuevo cometa”, que incluye la carta a Felipe II y los capítulos 2, 5 y 12; el “Apéndice III”, una selección de los “Comentarios de Jerónimo Muñoz al Segundo Libro de la *Historia Natural* de Plinio”; el “Apéndice IV”, una selección de su obra “Seis libros de Instituciones Astrológicas y Geográficas”. La obra se enriquece, además, con una completa y bien organizada bibliografía, que contiene “Escritos de Muñoz” —tanto impresos, como manuscritos y correspondencia—, “Fuentes impresas” de los autores clásicos y contemporáneos que influyeron en sus obras y “Referencias bibliográficas” de historiadores de la ciencia y de las ideas que han estudiado no solo la obra de Muñoz, sino también la ciencia y la cultura del periodo. En fin, el libro aporta un índice general de nombres especialmente útil en este tipo de monografías históricas.

A mi entender, estamos ante una excelente monografía histórica, que recoge y actualiza las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas sobre la fi-

gura y la obra de Jerónimo Muñoz, y que será de gran utilidad no solo para el historiador de la ciencia en la España renacentista y de la primera modernidad, sino también para el historiador de la filosofía y de la cultura española en ese periodo.

*Gerardo Bolado*

**NOGUEROLAS, MARTA; SÁNCHEZ-GEY, JUANA (COORDS.),** *Diccionario de pensadoras españolas de los siglos XIX y XX*, Madrid-Porto, Editorial Sínderesis (Colección Pensamiento Ibérico e Hispanoamericano), 2020, 414 págs.

Para rescatar de las injurias del olvido a las filósofas y pensadoras españolas contemporáneas, se ha escrito este libro, y se ha hecho desde diferentes perspectivas y autorías de la geografía filosófica española: así pues, podemos contemplar que los autores y autoras de las voces del libro (hispanistas para nuestro diccionario) escriben desde España, Francia, Italia, México, Inglaterra y Alemania —entre otras partes del mundo—, y lo hacen sobre las pensadoras contemporáneas de nuestro país reunidas en este libro.

De hecho, para iniciar parece justo dejar por escrito aquí que las autoras/es que firman las voces del diccionario son personas tales como (por orden de aparición): S. Hibbs, J. Sánchez-Gey Venegas, M.<sup>a</sup> Fé Santiago Bolaños, J. Delgado de la Rosa, A. de Miguel, C. Roldán, M. L. Maillard, E. Ruiz, L. Fúster, M. Gómez Blesa, E. Cantarino, C. Pascerini, A. Puyol, E. Trapanese, M. Nogueroles Jové, N. Villanueva Fernández, G. Bellver, A. Casado, M. Pintos, S. Hernández, S. Arro-

yo, M.<sup>a</sup> C. Lara Nieto, M.<sup>a</sup> A. Jiménez Herrera, B. Barrera, M. López Forjas, M. García Vázquez, R. Pinilla Burgos, F. Hermida de Blas, G. Bolado, L. Puche Cabezas, T. del Valle Murga, J. I. Pichardo Galán, M.<sup>a</sup> V. Sotomayor Sáez, P. García Guirao, A. Sánchez Cuervo, A. Sierra González, A. Velasco Sesma, I. Gómez Franco, A. Martínez de Lara, M. A. López Muñoz, I. Perdomo Reyes, M. Villalba, A. M.<sup>a</sup> Jiménez Rodríguez, R. Romero Pérez, y C. Revilla Guzmán.

Como dicen los más jóvenes hoy en día, quizá pudiera incurrir esta reseña en ser un *spoiler* (al revelar el contenido y la gracia del libro) si dijéramos que las autoras/es mencionados escriben sobre excelentes pensadoras tales como (por orden alfabético): Rosario de Acuña y Villanueva, Araceli Alarcón Delgado, Carmen Alborch, Lili Álvarez, Celia Amorós, Concepción Arenal, Remedios Ávila Crespo, Fina Birulés, Carmen *Colombine* de Burgos, Neus Campillo Iborra, Clara Campoamor, Rosa Chacel, Adela Cortina, Lidia Falcón O'Neill, María José Frápolli Sanz, Justa Freire Méndez, Ángeles Galino, Concepción Giménez de Flaquer, Gloria Giner de los Ríos, M.<sup>a</sup> Josefa González Haba, María Amalia Goyri y Goyri, Esperanza Guisán Seijas, María de Guzmán y de la Cerda, Victoria Kent, María Laffite, María del Carmen Lara Nieto, María Lejárraga, Ana María Leyra Soriano, María de Maeztu Whitney, María Manzano, Virginia Maquieira D'Angelo, Pilar Moltó Campo-Redondo, Federica Montseny Mañé, Margarita Nelken, María Teresa Oñate y Zubia, Emilia Pardo Bazán, Alicia Puleo, Concha Roldán Panadero, Juana Sánchez-Gey Venegas, Belén de Sárraga Hernández, Ángela Sierra González, Delhy Tejero, Mercedes Torrevejo Parra, Amelia Valcár-

cel y María Zambrano. Pero no lo es: simplemente, como índice de lo que se encontrará el lector al abrir sus páginas.

No obstante, es obvio que no hay espacio aquí para revelar qué pensadora ha desarrollado exactamente qué área: para esto, nuestra lectora o lector —y si tiene curiosidad ardiente por saberlo— deberá adquirir esta obra que seguramente sea imprescindible, podríamos decir, tanto en bibliotecas municipales como en las bibliotecas de centros de educación secundaria y bachillerato y, obviamente, en nuestra universidad.

Sobre este magnífico libro cabe decir que es un libro muy realista y que nos da una exacta y bella imagen de cómo está la realidad filosófica de nuestras pensadoras contemporáneas en nuestro país. Es bien sabido que el término *autor/a* proviene del latín *augere* ('aumentar'). Así, lo que debemos decir sobre este libro es que no hay aquí ni una pensadora "aumentada" o sobredimensionada a través de las páginas de este *Diccionario de pensadoras*: más bien, lo que aquí se nos presenta son autoras de gran presencia e importancia clave en nuestra cultura en lengua española en España, que la hacen tomar cuerpo definitivo. Y que deberían ser reconocidas como tales. Así, parece que lo que seguramente quiso expresar la palabra *autora* cuando devino del latín a la lengua romance era el intento de referirse a alguien de relieve, tan desarrollada y fundamental en su trabajo en su momento y en una disciplina, que debíamos darle fama con la "voz pública" (Virgilio), y hacer que resonara su nombre en ese "palacio sonoro" en el cual "habita la fama" —siempre con el fin de que la afamada "viajara volando a grandísima velocidad" y creciera como autora. Es decir, se trata de aumentar la fama de su nombre en el sentido de que llegue a todos los rincones y nadie deje

de conocerla (quizá, y dicho sea de paso, sea esta la misión de toda reseña), y menos de reconocerla.

Pero de la descripción que nos ofrece Grimal sobre el significado de *fama* en la mitología, lo que más nos interesa para esta reseña es lo que dijo sobre la fama Ovidio: la fama es ese palacio sonoro que tiene "mil aberturas por las que penetran todas las voces, incluso las más leves". Porque aquí, en este diccionario, se trata de sacar de la ignominia —a causa del olvido— a las voces que han sido más leves (por distintas razones) a la hora de llegar a nuestros oídos contemporáneos y repercutir en nuestra cultura en lengua española de hoy, personas a las cuales —esto es, por fin, evidente— les ha llegado la hora de que resuenen en el palacio y, por estirar el símil, a través de todas las puertas y ventanas (por pequeñas o grandes que imaginemos ambas) del conocimiento y la cultura española.

No obstante, y para finalizar, quizá debemos recordar una última vez a Ovidio: "la Fama vive rodeada de la Credulidad, el Error, la Falsa Alegría, el Terror, la Sedición y los Falsos Rumores". Creemos que en este diccionario excelentemente coordinado por las pensadoras españolas Marta Nogueroles y Juana Sánchez-Gey —y genialmente cuidado en su presentación y trabajo académico por la Editorial Sindéresis; no olvidemos la producción de la obra, que es de Óscar Alba Ramos—, se han evitado todos estos problemas y se ha sabido navegar en medio de la tormenta que vivimos hoy en día, repleta de bulos, *fakes*, retóricas vacuas, sediciones ideológicas, falsos errores y rumores, improvisaciones varias y "donde dije *digo* digo *Diego*": frente al signo de estos tiempos actuales, este libro tiene la sabiduría inaudita de reflejar la realidad y aportación



de filósofas, escritoras, pintoras, abogadas, pedagogas, articulistas, literatas, artistas, periodistas, editoras, deportistas, antropólogas, mujeres impulsoras de la ética en nuestro país, políticas, juristas, dramaturgas, poetas, ensayistas, académicas y, en definitiva, pensadoras (todas) españolas —desconocidas muchas en su mayor parte para el gran público o, si se prefiere, para la común “opinión pública” española contemporánea. Pues ya desde Dilthey se amplió el concepto de lo que podía suponer la “Filosofía” dicha con mayúsculas, y nos dio semáforo verde a poder llamar así a los no filósofos, estrictamente hablando, y, sin embargo, calificarlos también como “pensadores”. O mejor dicho: pensadoras. Y, además, todas ellas necesarias por igual.

Así pues, creemos que todas las pensadoras aquí estudiadas conforman una visión de conjunto que a una persona culta interesada en nuestra cultura y sociedad peninsular no le debería faltar en su conocimiento y visión del mundo. Por seguir una tradición moralista típica, vamos a insistir una vez más en que buena falta nos hace en nuestro país “elevar las potencias culturales” (Ortega), máxime en la encrucijada en la que nos encontramos en estas fechas. No me equivocaría si dijera que este libro puede pasar a ser un libro “manual” (de *mano*: manejable por todo estudiantado que se precie) y con una clara vocación de convertirse en un texto imprescindible en nuestro país, así como podría llegar a serlo un día en la América de lengua española (tanto al Sur del continente, como para los 50 millones de hablantes al Norte del Río Bravo que constituyen, en la realidad, el 15 % de la población norteamericana). “Gracias totales”.

*Héctor Arévalo*

**ORTEGA Y MEDINA, JUAN A.,** *Obras 7. Temas y problemas de historia*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, 707 págs.

El séptimo volumen de las *Obras* del historiador malagueño Juan A. Ortega y Medina pone fin al proyecto de publicación de los numerosos escritos de este investigador y profesor que sus discípulas Alicia Mayer y Cristina González han desarrollado desde el año 2013, centenario del natalicio del autor. Con dicho tomo se termina, pues, la necesaria reivindicación de una obra abundante, erudita, rigurosa e injustamente olvidada en España, pese a los numerosos reconocimientos que este transterrado, discípulo y seguidor de Ortega y Gasset, Gaos u O’Gorman obtuvo en México.

Esta séptima entrega de las *Obras* recoge treinta y tres textos que reflejan la habilidad de Ortega tanto en la elaboración de reseñas como en la preparación de artículos, además de su exquisita prosa a la hora de realizar semblanzas. Así, las editoras nos ofrecen en orden cronológico una serie de trabajos que evidencian desde dentro cómo trabaja un investigador de la historia entendida como una disciplina amplia que, lejos de comprenderse como una ciencia aislada del mundo, solo adquiere sentido en relación con la literatura, la filosofía y, en último término, el mundo de las ideas que rodean al hecho histórico singular dotándolo de sentido. Es por ello por lo que cabe ubicar a Ortega —como evidencia el excelente estudio introductorio— entre los historicistas, habida cuenta de su empleo del método dialéctico como el más apropiado para la más adecuada comprensión posible de eso “más humano” que es la historia. También es por esta visión am-

plia de la historia por la que podemos apreciar el esfuerzo de Ortega como prologuista respecto a obras que parecen encontrarse en otras disciplinas (por ejemplo, el prólogo al texto de Winckelmann *De la belleza en el arte clásico*, autor al que también tradujo) y que pueden vincularse a sus estudios sobre autores que podrían entenderse como historiadores y que aparecieron en otros volúmenes de estas obras, especialmente Humboldt.

Asimismo, este voluminoso tomo muestra otra faceta de la comprensión de la historia por parte de Ortega, a saber: su vínculo con el presente. Ello explica que sus obras no solo tengan que ver con lo pretérito (donde destacan *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico*, en el primer volumen, y *La evangelización puritana en Norteamérica*, ambos textos preñados de análisis ideológicos como los referidos en el párrafo anterior): en muchos de los artículos ahora reunidos puede apreciarse su diálogo con autores de su actualidad (por ejemplo, Leopoldo Zea, Alfonso Reyes o la situación de los transterrados en la UNAM) y, más aún, se observa que entiende al mundo hispanoamericano, y especialmente a España y México, en su relación con el mundo que los rodeaba: México no puede entenderse sin la historia europea y norteamericana, y lo propio sucede con la patria natal del autor. Esto es lo que justifica buena parte de los escritos aparecidos, relativos a la España imperial, a la imagología del indio en la conciencia norteamericana o al análisis del mestizaje en Hispanoamérica.

Es difícil reseñar un volumen tan denso, igual que lo fue reseñar los anteriores. Mucho más que trabajarlo, leerlo o comprenderlo. Esa es la tarea que ahora nos queda tras el enorme y elegante trabajo realizado para la publicación de estas *Obras*: realizar investigaciones que pon-

gan en el lugar de honor que corresponde a uno de los grandes historiadores hispanoamericanos del siglo xx. Los materiales están ya a disposición del investigador; queda ahora comenzar y consumir la investigación.

Rodolfo Gutiérrez Simón

**PARENTE, LUCIA MARIA GRAZIA**, *Una voce che veniva da lontano. Saggi e ricerche su María Zambrano*, Milán, Mimesis, 2018, 264 págs.

Fijémonos en el famoso despertar dibujado por Miguel Ángel en la *Creación de Adán*, que cobra vida gracias a la mano de Dios tendida hacia el hombre. A su vez, el anhelo de unión del hombre con el Creador trasluce en el afán de acercar su propia mano a la del Padre Divino. Pero las dos manos no logran tocarse. Hay un pequeño, podríamos decir casi imperceptible, “espacio vacío” que, aunque parezca una paradoja, no es simple vacío, sino “algo”. Es lo que podríamos definir la dimensión en la que brota y crece el pensamiento de María Zambrano.

Ese instante que es anterior al contacto entre Adán y Dios, representado de manera inmejorable por el genio renacentista italiano, refleja la importancia eterna y universal del deseo humano de acogida en el cosmos y en lo sagrado. Se trata de la distancia donde habita la tensión constante que empuja a esos dos seres a destrozarse su soledad sin anularse mutuamente. Lo que quieren es hacer que ese mínimo espacio sagrado capaz de guardar el secreto de la belleza pueda ser la cuna de la libertad humana. Entre la mano de Dios y la de su criatura, que no alcanzan a apretarse, radica el primer paso del carácter metafísico de la filoso-

ña, porque allí reside la relación necesaria entre los dos protagonistas de toda vida y de todo pensamiento.

Estas pinceladas rápidas extraídas no solamente de un fresco, sino de todo un trayecto filosófico, forman parte del eje central de la producción de una mujer de Vélez-Málaga que no renunció nunca jamás al reto de ser pensadora: María Zambrano.

Al hilo de lo afirmado hasta ahora, *Una noche che veniva da lontano*, publicado por Lucia Parente, ofrece al lector la oportunidad de explorar “las entrañas” de las reflexiones de María Zambrano, gracias a un análisis que cuenta con tres facetas de estudio: la política, la teórica y la estética. En sus páginas nos encontramos con un “archivo” zambraniano que intenta recomponer el tejido histórico y existencial de la filósofa andaluza a partir de unas “astillas” de reflexiones lanzadas en la historia del pensamiento contemporáneo, esperando que un trabajo así estructurado pueda facilitar otras investigaciones más profundas todavía, para orientarnos en los caminos de la filosofía al lado de Zambrano, incluso más allá de Zambrano.

La decisión de aunar los ensayos de este libro se debe a una necesidad que la autora italiana tenía por satisfacer: reconocer el origen y la función de sus estudios e investigaciones desarrollados en proyectos internacionales y en su actividad de docencia sobre el pensamiento español. Lo que se subraya en cada clavija de este mosaico de ideas es la elección de vivir la encantadora y vertiginosa oscilación entre la palabra filosófica y la poética, otorgando al lector el privilegio de poder enredar distintas y relacionadas interpretaciones en una búsqueda intelectual que es fuente inagotable de reflexión sobre nuestra existencia en sus múltiples caras.

El libro tiene tres secciones. En la primera sección, llamada “*Ciò che è in me* di María Zambrano”, se percibe el énfasis personal de la investigación de Lucia Parente para averiguar el influjo que la lectura de las obras zambranianas ha ejercido en su trayecto intelectual. Hay una peregrinación de ideas zambranianas que conviven en el alma y en la forma de ser de la autora del libro, que no son “suyas” pero sí forman parte de su manera de mirar el mundo, protegiendo la unicidad de cada ser humano (véase “El agua ensimismada. *Esercizio di autenticità nel pensiero di María Zambrano*”). Al fin y al cabo, hay que sentir nuestra propia existencia en el Todo, algo que caracteriza nuestra unicidad, porque saber ver y escuchar es fundamental en nuestro ejercicio filosófico y de vida (véase *María Zambrano e la metafisica dell’amore*). Es un aspecto esencial de la obra zambraniana que explica la sacralidad de la vida de cada ser en el mundo y del material que lo constituye. En fin, aparece la razón del corazón, la razón poética y su capacidad de poner en relación al ser humano con el orden perfecto del universo (véase *María Zambrano: il ritmo del silenzio e il respiro della creazione*).

Se define así el “tercer oído” de la pensadora española, es decir, otra sensibilidad, otra manera de describir el mundo (véase “‘Escritura de oído a oído’: *l’estetica di María Zambrano*”), porque la vida gracias al pensamiento puede trascenderse para alcanzar la transparencia, pero el pensamiento necesita de la vida para guiar su abstracción. Además, en esta parte se tratan temas como “España como problema” y “el problema de España”, las huellas que quedan grabadas en las obras zambranianas de la herencia de don Blas Zambrano y de don Antonio Machado (véase “*Revolución de la paz*”).

acercada”. *La dimensione politica come vocazione di figlia*); el estudio del mundo latinoamericano atado a la raíz hispánica de su cultura (véase *L'esilio nella terra di Babele. María Zambrano nel contesto della filosofia spagnola contemporanea*).

La perspectiva de observación es la de una pensadora que, en el cauce de su propia tradición, se dedica a reconstruirla pero con ojos nuevos, es decir, desde el punto de vista de una hermenéutica vital que persigue una prioridad: la salvación del yo en el medio de su propia circunstancia.

En la segunda sección, se intenta abrir en cada ensayo un diálogo entre doña María y Madeleine Delbrêl, Cristina Campo y Rosa Chacel, en el marco de la comunicación entre el yo y la sociedad, y se buscan nuevas posibilidades de vida auténtica. A raíz de este aspecto del estudio, se alumbra la importancia de unas mujeres del siglo xx (Simone Weil, Ety Hillesum, Hélène Cixous, Antonia Pozzi, Anna Banti y Julia Kristeva, para citar unos ejemplos). En la última sección, las palabras de Octavio Paz nos ayudan a descifrar de qué manera la voz de Zambrano, una voz “líquida” que esquivaba “obstáculos invisibles”, acepta el desafío de encontrar su sitio en el mundo, su papel de voz de la vida y de esfuerzo para ir en contra del “frío concepto lógico” (p. 18).

Leer este libro nos ayuda a comprender que la filosofía, filosofar, enseñar filosofía, son formas de “pensar lo que se siente”, como diría María Zambrano, algo que una estudiosa italiana ha experimentado en su propia piel y en su propio pensamiento a lo largo de años de vida y de enseñanza.

Veronica Tartabini

**PASCUAL MATELLÁN, LAURA, Pedro Dorado Montero. *Vida y obra de un pensador heterodoxo*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2019, 296 págs.**

Es un libro vivo que ve la luz en el recuerdo del centenario de su fallecimiento (el 19 de mayo de 2020, Pedro Dorado hubiera cumplido 159 años). Cuando lo leemos detenidamente, coadyuva de forma absoluta a reflexionar sobre la vida y sobre el ser humano en su sentido más hondo. La autora ha conseguido de forma magistral abrirnos a la vida y obra de Pedro Dorado Montero, manifestada de forma propedéutica en los diferentes ejes fundamentales que atraviesan todo el libro: la filosofía del derecho, el derecho penal, el sentido de la historia y la intrahistoria, el papel de la jerarquía eclesiástica, su visión del socialismo de forma muy sui géneris, su relación con la Institución Libre de Enseñanza, su trabajo por los derechos fundamentales sobre todo de los más desfavorecidos... Todo ello se sincroniza perfectamente en los diferentes capítulos de esta obra.

En el primer capítulo aparecen su vida y su obra. La autora traza cuáles fueron sus fuentes e influencias, que le sirvieron para desarrollar todo su pensamiento o, dicho de otro modo, lograron hacer de sus pensamientos locución, que es el modo más sencillo de hacer pensamiento y escribir, todos los días, donde sea y cuando sea. Maestros que, con su tierna presión sobre su cerebro como cirujanos tenaces, talladores de carne, bordadores de alma, lo ayudaron a conocer y conocerse. La autora nos guía por todos ellos de forma excepcional: Giner, Alice Pestana, Alejandro Lerroux, Hermenegildo Giner de los Ríos, Azorín, Adolfo Posada, Miguel de

Unamuno, Pablo Iglesias, Rafael Altamira, Giorgio Del Vecchio...

Todos ellos, junto con su fidelidad al estudio, le llevaron a ser un pensador y profesor de gran altura. Fue un profesor, como comenta la autora, “que huyó del dogmatismo y trató de fomentar la capacidad crítica del alumnado por medio del diálogo; pues nada le interesaba más que los estudiantes pudieran pensar por sí mismos”. Para Dorado, la educación era “una obra colectiva, social y humana”. Podríamos decir, en conceptos de la modernidad, que fue un pedagogo que apostó por la clave holística e inclusiva; por eso Unamuno, nos recordará la autora, en su entierro comentaría que Dorado: “trabajó por la redención de los delincuentes”.

Todas estas cuestiones planteadas permiten pasar a la autora de forma armoniosa a ver la obra de Pedro Dorado. Obra que nos acerca a multitud de aspectos, como fueron el derecho penal, los estudios de derecho positivo español, las obras sobre educación, la propia filosofía del derecho, obras de contenido antropológico...

Estas obras son el reflejo evidente de lo que fue Pedro Dorado y su pensamiento en el contexto que le tocó vivir. La autora nos introduce en ellos desde el capítulo II, donde queda marcado desde el principio el interés de Pedro Dorado por el problema obrero y el de la criminalidad. Entendía que eran tiempos complejos y convulsos, pero que había colectivos que sufrían la crisis de modo más penetrante. ¿Nos recuerda esto algo en pleno siglo XXI?

Esta realidad tiene como marco relevante en la vida de Pedro Montero el ir perfilando posibles caminos sociopolíticos que la autora nos presenta de forma clara y rigurosa, expresando que en

Dorado cohabitaban ideologías que se entremezclaban y, por tanto, “haciendo imposible un tratamiento de forma individualizada”. Pero lo que sí está claro en este brillante libro es que el pensamiento sociopolítico de Pedro Dorado abarca cuestiones en torno a los problemas obreros en relación con su concepción del Estado y la sociedad. La autora analiza, para explicar esta realidad, las obras fundamentales de Dorado, en las que destaca su preocupación por los más desfavorecidos tanto en el mundo obrero como en el mundo rural. Pero Pedro Dorado no es un pesimista negativo: ve posibles salidas a estas situaciones teniendo en cuenta aspectos de la colectivización y asociacionismo de los obreros, el tratamiento sobre la propiedad privada...

Ciertamente, Pedro Dorado no está entre nosotros, pero su obra y pensamiento sí lo están y seguramente hoy tenga discípulos que dialogarían con él, como por ejemplo el pensador Mario Bunge (fallecido hace tres meses) o el jesuita Díez-Alegría (1911-2010); todos tenían en común “una confianza absoluta en el porvenir”, claro está, cada uno desde un punto de salida distinto y a la vez convergente, porque para ellos los derechos del hombre son inviolables e irrenunciables y contra ellos ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común, podía prevalecer. Solo de esta forma se funda un orden sobre la verdad, construido según la justicia y vivificado e integrado por la caridad y actuando en la libertad.

Y, finalmente, como colofón del libro, tenemos un extraordinario capítulo III sobre la filosofía del derecho y el derecho penal en la obra de Pedro Dorado, donde comparte, creo sinceramente, una cuestión vital, tanto en su momento como en el nuestro: “El grueso de su obra se centró en el estudio de la delincuencia y en

ofrecer una salida jurídica y social a este problema”, y esto es posible por su saber y reflexión en torno a los fundamentos del derecho, es decir, a la filosofía del derecho. El broche final lo pone la autora, desarrollando la propuesta de Pedro Dorado: el correccionalismo penal (concepto de delito, función de la pena, función de los jueces, diagnóstico del delito...).

Hoy toca agradecer tanto este libro como el rescate de una figura que no debemos desterrar, porque se metió a fondo en el corazón de la sociedad, de la vida, para confrontar cuestiones penalistas que afectaban a las personas más vulnerables, buceando en las raíces de las acciones delictivas que cometían, llevándolo a formular su penología propia (gracias a las influencias de Concepción Arenal y los krausistas), que, junto al avance de otras disciplinas de la ciencias positivas, colaborarían en plantear una reforma del mismo derecho penal. Gracias.

*Juan Antonio Delgado de la Rosa*

**RAMÍREZ, CELIA ALEJANDRA; EGÍO, JOSÉ LUIS,** *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-2019)*, Madrid, Editorial Dykinson, Universidad Carlos III, 2020, 339 págs.

Con señero coraje intelectual, los autores Celia Ramírez Santos y José Luis Egío se plantean dos desafíos de alta complejidad: en primer lugar, abordar la elaboración de una bibliografía relativa al Siglo de Oro del pensamiento español (Escuela de Salamanca) que resuelva de modo perentorio su disgregada y confusa dispersión, sin remitirse a una mera compilación. En segundo lugar, enfrentar el

escaso prestigio que este tipo de estudios tiene entre sus pares, lo que implica, además, un acto de humildad intelectual. No obstante lo anterior, son capaces de afirmar con perspicacia y preclaro juicio crítico el estado deficiente en que se encuentra la producción académica en el ámbito bibliográfico, proponiendo un plan para resolverlo.

Desentrañar las claves que determinan la excelencia de las fuentes disponibles que, a modo de indicadores, orienten la evaluación inicial para la selección es un ejercicio de alta exigencia, en especial si se tiene en cuenta que se dispone de obras bibliográficas generalizadas y limitadas tanto en calidad como en magnitud.

De acuerdo con el diagnóstico de los autores, existen variables cualitativas deficientes, cuyos postulados son compartidos por la tradición en este campo de investigación, como, por ejemplo, la fragilidad institucional y estructural en los grupos de investigación, la contribución a la dispersión favorecida por la multidisciplinariedad que caracteriza los estudios escolásticos españoles y el escaso reconocimiento y consideración de las obras valiosas escritas en otros idiomas, entre otros. No obstante, a pesar de todo, en opinión de los autores de esta obra sobre la Escuela de Salamanca, la investigación sobre esta goza de buena salud.

La obra avanza fundamentando, en cierta forma, la afirmación anterior, al recoger las publicaciones recientes de los investigadores que han consagrado su vida académica a la Escuela, un selecto grupo de académicos como Santiago Orrego, Carmen Sánchez Maíllo, Laura Corso de Estrada, Virginia Aspe, Mauricio Lecón, José Ángel García Cuadrado, José Barrientos, María Martín Gómez, Idoya Zorroza, María Jesús Soto Bruna o el propio Juan Cruz. Entre todos ellos,



es Miguel Anxo Pena González el que es reconocido como el principal antecedente o precursor de este trabajo, cuyos esfuerzos, en un entorno precario, dieron como fruto la mejor obra bibliográfica que se ha publicado hasta la fecha sobre la investigación acerca de la Escuela de Salamanca, editada por la Universidad Pontificia de Salamanca. Ramírez y Egío reconocen este último trabajo como una obra fundamental y difícil de mejorar, de ahí que, en cierta forma, presenten su propio trabajo como una especie de continuación de la bibliografía fundamental de Pena González, tanto en aspectos técnicos como temporales. Enfocan, por ello, su trabajo compilatorio y análisis historiográfico en la literatura publicada desde el año 2008 hasta la fecha, teniendo en cuenta que Pena González recogió las principales publicaciones dedicadas a la escolástica salmantina hasta el año 2007.

La obra bibliográfica de Ramírez y Egío procura resolver también el desigual trato dado por anteriores compendios a las obras publicadas en España y a aquellas de carácter internacional, presentando una nutrida selección de trabajos escritos en más de ocho idiomas. Merece la pena destacar, en particular, la inclusión de un amplio número de obras editadas en Latinoamérica. De modo lúcido, los autores declaran que con ello pretenden contribuir a una mayor comprensión y difusión de ese patrimonio común de la humanidad que es la Escuela de Salamanca.

Esta bibliografía se ordena de acuerdo con una exhaustiva lista de descriptores temáticos y geográficos. Es en este aspecto donde este trabajo supera con creces el carácter de una mera compilación y selección de obras y autores y mejora trabajos anteriores en los que los índices o descriptores temáticos solían ser de

muy poca ayuda para los investigadores conceptuales. Cabe decir que incluso la abundante recopilación de datos cuantitativos fue sometida al análisis cualitativo para facilitar la consulta por parte de investigadores interesados en nociones específicas. En esta obra, algunos de los descriptores temáticos empleados resultan llamativos e innovadores, como, por ejemplo, los que subrayan la importancia de la historia de la circulación de libros, la historia de las universidades y colegios y otras instituciones seculares y eclesiásticas para entender plenamente el fenómeno de la Escuela. El ordenamiento de las obras tiene también un marcado carácter conceptual y temático, distinguiéndose temas como “filosofía del derecho”, “filosofía natural”, “historia de la teología”, “estudios de género”, junto a los descriptores relativos a instituciones, autores y periodos; por otro lado, otro de los aspectos interesantes de la obra es la clasificación de las referencias bibliográficas de acuerdo con los conceptos latinos y castellanos empleados por los autores de la Escuela de Salamanca y sobre los que, desde las perspectivas de la historia conceptual, siguen trabajando hoy en día los expertos sobre esta.

Finalmente, cabe señalar que esta obra historiográfica y el repertorio bibliográfico que la acompaña cumplen plenamente el objetivo pretendido de ofrecer una presentación estructurada, ordenada, práctica y de fácil manejo de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca. Esto no habría sido posible sin el apoyo irrestricto del Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, institución que, en el plano internacional, se presenta como una gran esperanza para el desarrollo de proyectos de envergadura en el estudio de las ciencias sociales, políticas y jurídicas como

el que actualmente, y desde 2013, se lleva a cabo en Fráncfort del Meno. En el contexto español, la carencia de medios podría considerarse, en cambio, como una de las causas de la fragmentación que se observa en la investigación humanística y, en particular, en los estudios relativos a la Escuela de Salamanca.

*Giorgio Serazzi Chiang*

**ROCA BAREA, MARÍA ELVIRA,** *Fracasología. España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*, Madrid, Espasa, 2019, 526 págs.

Tras la publicación en 2016 de *Imperiofobia y leyenda negra*, María Elvira Roca Barea prosigue impertérrita su peculiar visión de la historia de España en su nuevo libro *Fracasología. España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*, publicado a finales de 2019. Las reacciones a la publicación de este libro han sido múltiples y polémicas en los más diversos medios de comunicación, mas en ellas las argumentaciones científicas están ausentes. Mi propósito en esta reseña es sustraer el comentario del puro terreno ideológico para introducirlo en un terreno de intencionalidad histórico-científica.

No busque el lector en este libro ninguna metodología específica en el análisis de la historia española moderna y contemporánea. La autora, en varias entrevistas, se ha jactado de ser una “outsider, que vive al margen del gremio académico de los historiadores, lo que le permite una gran libertad de juicio”. Ahora bien, esta libertad no debe ser ninguna franquicia para interpretaciones sesgadas de las muchas citas bibliográficas que el libro contiene, ni para tergiversar con fre-

cuencia a voluntad los hechos históricos. En la obra hay un hilo conductor común a todas las épocas: la descalificación de las élites intelectuales reformadoras. Cualquier manifestación de pensamiento crítico en nuestra historia intelectual es denostada. La lista incluye, entre otros, a Las Casas, Mateo Alemán y toda la novela picaresca, Quevedo, Moratín, Goya, Jovellanos, Galdós, Blasco Ibáñez, Baroja, Unamuno, Valle-Inclán, Arturo Barea, Ortega... y hasta ¡Menéndez y Pelayo!, por suministrar munición con sus investigaciones a otros intelectuales. El epíteto con el que define a la generación del 98 y al regeneracionismo es muy elocuente: “Delicioso suicidio en grupo” (p. 321). Al krausismo lo define como “una mística indigesta que afortunadamente leyó muy poca gente” (p. 348), aunque afirma que Giner de los Ríos tuvo la habilidad de bajar de la nebulosa germana a lo práctico con la creación de la Institución Libre de Enseñanza. Según su opinión, el tránsito del afrancesamiento de nuestras élites a la germanización no fue, en suma, muy positivo.

Roca Barea habla mucho de los intelectuales, pero en toda la obra no hay la menor alusión a la formación a finales del XIX de los intelectuales como grupo social específico dentro de la sociedad española, ni a las circunstancias sociales y económicas que posibilitaron este fenómeno. Tampoco dedica ni una sola página a distinguir un pensamiento orgánico de otro inorgánico desde el punto de vista de la sociología del conocimiento. Se limita a decir cosas como las siguientes: “El oficio de escribir textos no es de todos los sectores sociales. No es de los bomberos, de los agricultores o de los albañiles. Es tarea que atañe a una determinada franja social que, cuando se transforma en un lastre para su país, de-

bería, en justicia, renunciar a los privilegios de elevada posición social, prestigio e incluso inmortalidad de los que disfruta sin sentir que por ello tenga ninguna obligación con quienes les ofrecen tantas ventajas” (p. 99). ¡Pobres minorías innovadoras e ilustradas! Como si no hubiera sido suficiente el trato de indiferencia o de clara hostilidad que recibieron en sus respectivas épocas, viéndose sometidas a una frecuente marginación social, cuando no a exilios tanto interiores como exteriores, ahora viene la señora Barea y les inculpa de todos los males patrios. Precisamente, uno de los rasgos más característicos de nuestra historia ha sido la escasa o nula influencia que estas minorías tuvieron en el desarrollo del país. Y así nos ha ido. Sus esfuerzos renovadores apenas tuvieron una eficaz operatividad social.

No es posible comentar de manera pormenorizada en el espacio de una reseña todos los contenidos de esta obra. Además, su estructura es bastante desordenada. Por ello, me voy a limitar a señalar algunos pasajes especialmente significativos. Por ejemplo, en sus referencias fronterizas con la historia de la ciencia española, no se puede hablar de mayor o menor rigor en el tratamiento de los temas; lo único que se puede decir es que la autora desconoce completamente las claves conceptuales de la ciencia moderna. Esto se puede comprobar fácilmente en los comentarios que hace a propósito de una larga cita sacada del libro de López Piñero *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* a fin de poner en ridículo la posición del historiador valenciano (p. 143). En este sentido, afirma en otro lugar que la Edad de Oro fue un paraíso para la libertad de expresión y de información. Ante esta afirmación solo cabe

recordar las palabras de uno de nuestros principales novatores, el médico Juan de Cabriada, quien en su *Carta filosófica, médicochymica* (1687) nos dice: “Que es lastimosa y aun vergonzosa cosa que, como si fuéramos indios, hayamos de ser los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa. ¡Qué cierto es que el intentar apartar el dictamen de una opinión anticuada es de lo más difícil que se pretende en los hombres!” (p. 27).

Vayamos a otro pasaje. En su pertinaz afán de defender a los Habsburgo contra viento y marea, afirma: “Otro tema clásico: las riquezas, preferentemente el oro, que vienen de América y se van al otro lado de los Pirineos. Unas preguntas tontas: ¿Cuando Luis XIV guerreaba contra media Europa no se le iba el dinero?” (p. 101). Sobre este pasaje, no hay más remedio que hacer un par de observaciones. En primer lugar, se ve que Roca Barea desconoce la obra clásica al respecto de Ramón Carande *Carlos V y sus banqueros* (1987). Incluso parece no haber leído (ella, que es profesora de literatura) el célebre poema de Quevedo *Poderoso caballero es don dinero*. Hay en él una estrofa muy ilustrativa: “Nace en las Indias honrado, / donde el Mundo le acompaña; / viene a morir en España / y es en Génova enterrado”. En segundo lugar, Carlos V despilfarraba el dinero en empresas que iban en contra de la dirección de la historia, como la idea medieval de mantener a toda costa el Sacro Imperio Romano-Germánico, mientras que Luis XIV lo gastaba en la gestación del Estado nacional moderno.

En su descalificación de las minorías intelectuales reformistas y modernizadoras, el mayor varapalo se lo llevan los ilustrados. Roca Barea los considera nefastos por su influjo en la visión de Espa-

ña. De nuevo, la historia al revés. Roca no distingue entre el Viejo y el Nuevo Régimen, por lo que no puede comprender el verdadero significado que en la Europa occidental tiene el pensamiento del siglo XVIII: fue ante todo un pensamiento *crítico* o negativo, esto es, su tarea primordial era la de socavar las instituciones de Antiguo Régimen, a diferencia del pensamiento de la primera mitad del XIX, que fue un pensamiento *positivo*, destinado a consolidar el nuevo orden social posrevolucionario. Incorre además en el despropósito de enjuiciar las críticas de los ilustrados a la situación del país desde la perspectiva posterior de índole romántico-nacionalista. Tal vez sea este punto en el que mejor se advierte que la autora carece de una elemental formación histórica, pues entra en la historia de España como un elefante en una cacharrería, pegando manotazos a diestro y siniestro, en plan francotirador.

A todo esto, tampoco pondera el fracaso de la Ilustración española en su empeño reformista, fracaso que en mi opinión está sin duda en el origen de los traumas y problemas que hemos tenido en España en la época contemporánea. De la “España posible” perfilada por los ilustrados —según la expresión de Julián Marías— pasamos a las dos Españas. Efectivamente, el siglo XIX español fue trágico y desdichado. En el orden económico, tuvimos una economía dual, con la consiguiente ausencia de un mercado nacional integrado; en el social, una revolución burguesa a medias, con grandes desequilibrios territoriales y sociales; en el científico, la demolición en la primera parte del siglo de los esfuerzos renovadores de los ilustrados; en el político, tres guerras civiles, las llamadas guerras carlistas; y en el intelectual, una conciencia nacional escindida sin el predominio de

una línea de pensamiento vertebradora del país. Manuel Azaña, en su discurso de octubre de 1931 en el Ateneo de Madrid, nos dio un diagnóstico certero del drama del liberalismo español: “Al liberalismo español —dijo— le ha faltado siempre una base social de poder”. Pero, claro, como no dispone de un enfoque mínimamente totalizador del proceso histórico, Roca Barea maltrata a nuestros liberales con la misma superficialidad que a los ilustrados. Ella se pasea por el siglo XIX español picoteando aquí y allá a modo de tábano enfurecido.

Asimismo, Roca Barea, en su continuo afán de desacreditar a los intelectuales reformistas, cae en un populismo acrítico. El pueblo español ha derramado mucha sangre en el suelo patrio, pero en el siglo XIX esa épica heroica no ha ido acompañada, por desgracia, de una eficacia renovadora. Los franceses, durante su proceso revolucionario, apenas cortaron 15 000 cabezas en la guillotina, y de eso han vivido dos siglos. En España no ha sido así. En su libro *La revolución en España*, ya advirtió Carlos Marx perspicazmente: “En Cádiz, ideas sin hechos, y en los montes, hechos sin ideas”. El pueblo español ha sido manipulado a menudo por los sectores del Viejo Régimen en frecuentes “motines de Esquilache”. Como señala Tuñón de Lara en *La España del siglo XIX*, a comienzos de ese siglo la tasa de analfabetismo en la población española llegaba al 94 %, muy por encima de la media europea, que rondaba el 50 %. Es evidente que los menos culpables de esta situación eran las clases populares, pero la realidad era la que era. Sin embargo, para Roca Barea denunciar cosas como esta es cometer un grave atentado contra la autoestima de los españoles.

El gran éxito editorial de Roca Barea, así como el fenómeno mediático surgido

en torno a ella, no es en mi opinión tan sorprendente como algunos comentaristas señalan. Sus libros han aparecido en unos momentos en los que hay en España amplias capas de la población, sin duda cultas, profundamente indignadas desde un punto de vista patriótico; mas los motivos de esta indignación no hay que ir a buscarlos en la leyenda negra ni en oscuras conspiraciones extranjeras, sino en los avatares últimos de los nacionalismos periféricos. Son sectores sociales muy receptivos a oír cualquier autoafirmación de lo español, aunque proceda de líneas de pensamiento de marcado tinte antieuropeo y populista, a la par que de escasa entidad científica. En este sentido, hay que reconocer desde luego que la salud gnoseológica de nuestra cultura no pasa en la actualidad por sus mejores momentos.

Diego Núñez

**ROURA-PARELLA, JOAN**, *Textos fundamentales en el exilio. Pedagogía culturalista y educación viva*, Estudio introductorio y edición de Eulalia Collelldemont, Jordi García y Conrad Vilanou, Barcelona, Universitat de Barcelona (Pedagogías UB), 2020, 203 págs.

Esta obra, magníficamente editada, recupera la figura intelectual de Joan Roura-Parella (1897-1983), por tanto, contemporáneo de Ortega y Lorenzo Luzuriaga y de la misma edad que Xavier Zubiri (1898-1983). Mientras que los autores antes señalados pertenecen a la Escuela de Madrid, Roura-Parella forma parte de la Escuela de Barcelona y se considera discípulo de Joaquín Xirau (1895-1946).

La edición está coordinada por profesores de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Barcelona, excelentes investigadores de esta área, que nos presentan un magnífico estudio introductorio y una antología de textos.

Los editores reconstruyen su biografía intelectual a partir de las publicaciones de Roura-Parella, ya que escribe “a modo de confesión” en diversos momentos de su trayectoria vital. Así *What I live* en la revista *Wesleyan Argus*, 20 de marzo de 1953, una autopresentación en la obra de J. L. Abellán *Filosofía española en América (1936-1966)*, publicada en el año 1966, y también la novela inédita *El fin de semana no acabará nunca*, en la que evoca el primer exilio en Francia durante 1939, así como otros escritos testimoniales que están depositados en la Residencia de Estudiantes en Madrid.

Tanto Eulàlia Collelldemont como Conrad Vilanou publicaron conjuntamente un libro sobre la obra de Roura-Parella en el centenario de su nacimiento (1997) y otra sobre su concepción de la estética, *El placer estètic i la creació artística* (2002); asimismo, Conrad Vilanou ha publicado numerosos artículos destacando sus influencias intelectuales, así como su cercanía con autores de la Escuela de Barcelona como Xirau o Luis de Zulueta. E igualmente, con otros autores, editaron la correspondencia del exilio *La carpeta de l'oncle: correspondència d'exili de Joan Roura-Parella*, en 2012.

La biografía intelectual de Roura-Parella es instructiva y recoge multitud de facetas. Comienza en Girona y posteriormente cursa los estudios de magisterio en la Escuela Superior de Madrid (1919-1923), la cual es deudora de los grandes maestros de la filosofía y de la pedagogía, como han sido Ortega y Gas-

set y Lorenzo Luzuriaga. En sus años de Madrid, se forma también en el espíritu del krausoinstitucionismo. El mismo Xirau le recomienda la obra de Giner de los Ríos y el magisterio presencial de Manuel Bartolomé Cossío. Los ideales de formación integral quedan patentes en la obra de Roura-Parella, que reforzará con el conocimiento de Dilthey.

Posteriormente, es becado y viaja a Berlín, donde recibe el magisterio de Spranger, Hartmann y W. Jaeger, entre otros. “Roura-Parella evolucionó del mundo científico-natural al científico espiritual” (p. 14). Su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona se tituló *Educación y ciencia*. Sin embargo, en esta etapa comienza una trayectoria que nunca abandonará, la línea de la pedagogía de las ciencias del espíritu, que Dilthey inaugura. Conoce “la tradición cultural germánica” tanto en la filosofía, como en la estética, la literatura, la sociología y pedagogía. Destacamos el curso de Pedagogía Sistemática de Eduard Spranger que siguió en 1930-1931.

Así, a finales del XIX, frente al paradigma de Herbart, y bajo el positivismo y evolucionismo, surge una nueva interpretación que es el culturalismo (p. 39), en donde Roura-Parella se afianza y pretende armonizar tanto la pedagogía científico-natural como la normativa en una tercera pedagogía integradora.

En este estudio introductorio, además de trazar un panorama completo de su formación intelectual, al mismo tiempo se destaca el exilio desde 1939, en la misma fecha que Antonio Machado, así como su docencia en El Colegio de México (1939-1945) y en Estados Unidos, en la Universidad de Wesleyan, donde se jubila (1945-1965). En esta universidad seguirá como emérito, impartiendo semi-

narios y dictando cursos y conferencias casi hasta su muerte en 1983.

Al hilo de la obra de Roura-Parella, los editores trazan una magnífica reflexión acerca del culturalismo pedagógico, proveniente de Dilthey y Spranger, junto con el ideal institucionista, que refuerzan la crítica a la mecanización y a la excesiva especialización a favor de una formación personal que vivencia la auténtica realización humana.

La antología recoge bellos textos de algunas de las obras de Roura-Parella, tanto acerca de la pedagogía culturalista, como su concepción filosófica, en la que se destaca su estética, la cual responde a una visión organicista y armónica, así como textos más cercanos a su obra de 1950 *Teoría y variaciones de la personalidad*, en la que se fundamenta su antropología filosófica y pedagógica.

La obra recuerda, de forma bella e instructiva, este momento intelectual de la Edad de Plata española, inmensamente enriquecedora, que formó a intelectuales, como Roura-Parella, que destacaron en el exilio de México y de Norteamérica en las décadas finales del siglo XX.

Juana Sánchez-Gey Venegas

**UNAMUNO Y JUGO, MIGUEL DE,** *El resentimiento trágico de la vida: notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, Madrid, Pre-Textos, 2019, 263 págs.

La presente edición de *El resentimiento trágico de la vida: notas sobre la revolución y la guerra civil españolas* constituye un nuevo e importante aporte de Colette y Jean Claude Rabaté a los estudios sobre Unamuno. Este pequeño



texto, que constituye el último en prosa del filósofo vasco, es quizá uno de los más delicados a la hora de comprender y estudiar a don Miguel; ya no solo por transmitir sus reflexiones acerca del estallido de la guerra civil española, sino por reflejar su estado anímico-espiritual y su autocomprensión de las posiciones políticas adoptadas a lo largo de su vida. En este sentido, tanto su reedición como su estudio detallado y profundo constituían una importante laguna en el ámbito de la unamunología.

Los hispanistas franceses realizan, pues, un completo trabajo de reedición que puede dividirse en cuatro partes principales: en primer lugar, se presenta el texto unamuniano original pertinazmente glosado. Y es que la naturaleza del mismo texto, esquemático y un tanto desarticulado, así lo requiere. En segundo lugar, se adjunta el manuscrito original del autor, para posteriormente pasar al estudio crítico realizado por los editores y, por último, a un conjunto de siete anexos —el cual engloba tanto fragmentos de cartas como borradores inéditos del catedrático salmantino. Además, los editores incluyen también el testimonio escrito de uno de los catedráticos que asistieron al evento del Paraninfo del 12 de octubre de 1936, detalle de especial interés para comprender ese crucial momento del final de la vida de Unamuno.

En el estudio crítico, los Rabaté ofrecen una panorámica neutral y enriquecedora del texto, la cual se ve refrendada por un conocimiento exhaustivo tanto de la obra unamuniana como de la abundante y rica literatura secundaria existente a su respecto. Adentrándose en los cinco capítulos que lo componen, el lector se encuentra en primer lugar con el consabido análisis de la naturaleza del texto y posteriormente con otros

cuatro capítulos dedicados al estudio de su contenido. El primero de ellos, “Guerra civil y resentimiento”, ofrece la panorámica inicial de las ideas principales que vertebran el texto. A partir de un exhaustivo rastreo de los escritos unamunianos precedentes, el matrimonio Rabaté ofrece la genealogía de los conceptos *guerra civil* y *resentimiento* en el imaginario del autor bilbaíno, la cual resulta de especial utilidad a la hora de comprender la tesitura existencial a la que este se enfrentó durante los últimos meses de su vida.

El filósofo —como bien señalan los editores— entiende los acontecimientos contemporáneos como la consecuencia última de la envidia para la historia de su país; y, en ese sentido, España entra en la —a su juicio— nueva etapa de la historia mundial: la del resentimiento, sumida en una auténtica guerra incivil. Precisamente, “Salvaje guerra incivil” es el título del siguiente de los apartados del estudio crítico de la obra. En él, los biógrafos de Unamuno ahondan en la visión pesimista y trágica que Unamuno transmite en el escrito. A su vez, el riquísimo conocimiento de las fuentes desplegado por los editores nos ofrece una valiosa perspectiva del progresivo descontento de don Miguel para con la Segunda República. Ello da testimonio de cómo Unamuno experimenta el devenir del régimen por el que tanto luchó, preocupándose especialmente —como bien señalan los editores— por el debilitamiento de las libertades individuales en favor de una política de masas íntimamente ligada a la ignorancia y al resentimiento religioso del pueblo. Hay, pues, una raíz religiosa —a juicio de don Miguel— en la guerra civil española; y esta raíz hermanaría a España con Rusia, países ambos donde se juntaría el

deseo de creer con una visión fetichista y materialista de la historia.

En el cuarto de los apartados del estudio, el matrimonio francés ahonda en los últimos posicionamientos políticos del rector salmantino. Preocupado por la situación que se vivía e interpelado por sus últimas actuaciones públicas, don Miguel hace examen de conciencia y se esfuerza por justificar cierta continuidad —por su parte— dentro del maremágnum de idas y venidas que pudiera haber parecido su vida pública. Acuña el concepto de *alterutalidad*, neologismo que vendría reflejar la actitud de un hombre profundamente desengañado que se muestra incapaz de tomar partido o de formar juicio ante una realidad acelerada e ininteligible por momentos. Y es que, como se señala en la última parte del estudio, Unamuno siente su destino y el de España íntimamente relacionados. En ese sentido, don Miguel termina sus días frustrado al ver que “su estatuto de intelectual no le valè para nada; ni para oponerse; ni para ayudar a quienes los necesitan; ni siquiera para explicarse ante la incomprensión de unos y otros” (p. 166).

Puede recalcar, a modo de conclusión, que la presente reedición constituye un valioso aporte a los estudios unamunianos; pero, a la vez, se trata de un inmejorable texto para aquellos que, sin conocer especialmente a Unamuno, sientan curiosidad por su figura o su actuación en los albores de la Guerra Civil. El rigor y el conocimiento del autor clásico español del que hacen gala los editores constituyen el mejor antídoto para las aproximaciones o utilidades banales de su figura o de su obra.

*José Manuel Iglesias Granda*

**VEGA REÑÓN, LUIS**, *La argumentación en la historia. Tres momentos constituyentes*, Berlín, Editorial Académica Española, 2019, 472 págs.

El principal protagonista de la introducción de la teoría de la argumentación (TA) en España, el catedrático emérito de Lógica e Historia de la Lógica (UNED) Luis Vega Reñón, después de dedicar a esa temática relevantes trabajos sistemáticos, como *Si de argumentar se trata* (Montesinos Editor, 2007), *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (Trotta, 2011), *La fauna de las falacias* (Trotta, 2013) e *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas* (Palestra Editores, 2015), nos ofrece ahora su significativa aproximación histórica a esta en *La argumentación en la historia. Tres momentos constituyentes*. Vega ya había demostrado su interés por la historia de la lógica en libros como *Artes de la razón: una historia de la demostración en la Edad Media* (UNED, 1999) y en rigurosos artículos dedicados a la recepción de la lógica en la institución filosófica española del siglo xx.

No es posible escribir la historia de la argumentación como si se tratara de la exposición de un proceso unitario y sistemático, pues argumentar es una práctica humana histórica y culturalmente condicionada. Luis Vega deja claro desde el comienzo que este libro no es “una historia cabal y comprensiva del desarrollo de la argumentación”; lo que ofrece más bien es un detenido estudio de sus tres periodos constituyentes en la cultura occidental: el contexto ateniense de la fundación en los siglos v y iv a. C., el contexto escolástico de su cultivo escolástico en las universidades medievales europeas entre los siglos xii y xv, y, finalmente, el contexto lógico informal de su recuperación

e implantación académica en la institución filosófica de la segunda mitad del siglo xx. Estos contextos, determinantes en la construcción occidental de la argumentación, no se analizan como formando parte de un proceso único y progresivo, por lo que pueden ser estudiados por separado o en el orden que se prefiera. El libro es así como un tríptico que recoge en cada una de sus partes un escenario constituyente de TA en Occidente.

En el capítulo primero, “Prolegómenos”, establece una idea bien diferenciada de la argumentación, y distingue sus tres planos, el argumentativo o de la práctica argumentativa, el metaargumentativo o de la reflexión sobre esta, y el teórico argumentativo o de la disciplina académica, a fin de aproximarse sin confusiones a su desarrollo histórico. Tras ilustrar esos niveles en las culturas argumentativas lozi, china e india, concluye diferenciando el modo singular de la cultura argumentativa griega, indicando las aportaciones griegas a los tres niveles de la argumentación: la práctica de la argumentación dialógica, la idea de la argumentación tópica o plausible, la idea de la demostración apodíctica, el cultivo de la retórica discursiva y del discurso público y, en fin, el avance en el nivel metaargumentativo y, sobre todo, en el teórico argumentativo. El capítulo se cierra con una interesante discusión de los factores geográficos, étnicos, económicos y políticos que pudieran explicar el milagro griego en lo que a lógica y argumentación se refiere.

La primera parte del libro se ocupa del momento fundacional de TA en Grecia. Antes de entrar en dicho momento, en el capítulo segundo, “Una aproximación a las prácticas argumentativas griegas”, Luis Vega afronta con finura, y todo género de detalle, las pertinentes

precisiones terminológicas referentes a la argumentación (*acoloutheîn, analogía, análogon, apagōgḗ, deiknimi, deixis, dēmēgoría, simboulḗ, dialégesthai, eicós, élenchos, éndoxos, enthímēma, parádeigma, peritropḗ, silogídsomai, tópos, básanos, martírion, sēmeíon*), a la demostración discursiva (muestras refutatorias, variedades falaces, modalidades de prueba) y a sus estrategias (discursivas, clásicas, metódicas, y las básicas, por ejemplo inferencia condicional, y por oposición). Este capítulo segundo se abre con una interesante y bien desarrollada hipótesis sobre el esquema de desarrollo del lenguaje discursivo relacionado con las prácticas argumentativas: desde el escaso vocabulario homérico hasta la acuñación de terminología técnica (segunda mitad del siglo v y iv a. C.), pasando por los desarrollos discursivos en contextos filosóficos, médicos, retórico-políticos y dramáticos (v-iv a. C.).

El capítulo tercero, titulado “La fundamentación griega de la teoría de la argumentación”, es un sólido estudio de la aportación de los sofistas a los aspectos retóricos y dialécticos de la argumentación, así como de las contribuciones de Platón y, sobre todo, de su discípulo Aristóteles, padre de la lógica, en los libros del *Organon* y en su *Retórica*. El capítulo concluye con un lúcido análisis de los aciertos y desaciertos del legado griego en esta materia de la argumentación.

En efecto, Luis Vega muestra que el movimiento sofístico hizo posible el establecimiento de la retórica como “disciplina (*téchnē*) autoconsciente”, y también que estuviera operativa “como instrumento principal de la gestión del discurso público en general y, en particular, de la toma razonada de decisiones en las instituciones jurídicas y políticas de Atenas” (p. 128). La *Retórica a Ale-*

*jandro* (340 a. C.) es, a juicio de Vega, el resultado disciplinar de esa aportación de la sofística. Además, el desarrollo de las prácticas y técnicas retóricas debe a los sofistas contribuciones discursivas genéricas, verbigracia el aprecio del diálogo y el discurso en la resolución de conflictos, contribuciones argumentativas concretas, por ejemplo el uso del elenco, e incluso contribuciones conceptuales metaargumentativas, como resaltar el carácter dialéctico y competitivo del discurso, etc.

En cambio, “Patón no es —escribe Vega— un gran pensador en el campo de la teoría de la argumentación” (p. 135), por lo que recibe una atención sistemática menor, si bien está presente con todos sus registros tanto en la presentación del contexto griego como al exponer la sofística o Aristóteles. Se detiene en dos aportaciones metodológicas platónicas, el método de división (*diáresis*) y colección (*sinagogē*) y la consideración del método de hipótesis. Entre las contribuciones de Platón a la retórica, destaca el uso del relato y del mito en el discurso filosófico, la orientación a la reflexión o diálogo interior y la valoración de la argumentación como fundamentación de la opinión verdadera. Muy otra, y no podía ser de otra manera, es la valoración que le merece la aportación analítica, dialéctica y retórica a TA de Aristóteles y, en consecuencia, la amplitud y profundidad que dedica Luis Vega a su estudio. Muy recomendable me parece esta extensa y comprensiva exposición de los elementos de TA que se encuentran en los libros del *Organon* y en la *Retórica* de Aristóteles, autor en el que se da un singular equilibrio entre el punto de vista analítico, dialéctico y retórico de la argumentación, que, a juicio de Luis Vega, “hoy se nos antoja problemático” (p. 188).

La segunda parte de la obra, “La argumentación en la Edad Media: cultura y profesión”, comienza con una ilustrativa reseña del proceso de recepción de los elementos disponibles de TA en el contexto escolástico y con una diferenciación de la cultura medieval como una cultura del “signo”, frente a la cultura del “logos” griega. Además, hace una consideración diferenciada de algunas prácticas argumentativas medievales, como el *Proslogion* de San Anselmo o el *Sic et non* de Abelardo, y el marco escolar de la argumentación.

El capítulo primero de esta segunda parte de la obra, “La concepción medieval de la argumentación”, comienza presentando de manera prolija el estado de TA mediado el siglo XII. A continuación, adoptando la perspectiva general de manuales de época como los *Excerpta*, el *Ars Emmerana* o el *Ars Burana*, expone algunos rasgos típicos de la cultura medieval de la argumentación, como el interés decidido por la argumentación y el dominio de las pruebas discursivas, o por el análisis del lenguaje, que usa el latín, la atención a los contraargumentos y al contexto pragmático, el supuesto de la tradición silogística de los *Analíticos* y de la más dialéctica de los *Tópicos*, etc. En el análisis lógico medieval no se pretende componer una TA, pero sí encontramos “el reconocimiento y la exploración del ancho campo de las nociones y las prácticas discursivas sobre el terreno del latín escolástico” (p. 247). En este contexto comenta la alegoría de la lógica, *Typus logice*, según una representación que se encuentra en la *Margarita philosophica* (Basilea, 1508) de G. Reich. Luis Vega estudia, en los tres últimos apartados de este capítulo segundo, las estrategias argumentativas basadas en los tópicos, la lógica silogística y la lógica de las *con-*

*sequentiae*, con su aportación de reglas a la lógica proposicional, y, finalmente, las obligaciones o reglamentación pragmática de los compromisos discursivos de los participantes en una *disputatio*. Luis Vega sitúa la originalidad de estas *Obligaciones* en que regulan actitudes proposicionales argumentativas, consideran estas actitudes desde distintos planos, como el dialéctico, el ético y el técnico y, en fin, desarrollan normativas para la *disputatio*.

En el capítulo segundo, “El mundo medieval de la argumentación”, se estudia por un lado la proyección cultural de la argumentación como género discursivo en el diálogo, la disputa (*altercatio*) y la controversia durante la Edad Media y, por otro, su proyección académica, a la cual da lugar la profesionalización de su cultivo por parte de los maestros escolásticos. En este capítulo, Luis Vega, además de presentar la figura del *magister*, se detiene en una interesante exposición de sus funciones en la docencia, la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio*, que son géneros argumentativos. Su detallado estudio contrasta estas formas argumentativas medievales y las formas contemporáneas. El capítulo concluye con una recapitulación de las aportaciones medievales y una exposición compendiada de su legado. Sin embargo, Luis Vega no incluye en su estudio las lógicas tópicas o dialécticas retORIZANTES del humanismo, que reacciona contra los excesos formalistas y académicos del nominalismo, y que se encuentra en autores como Pedro Hispano, Lorenzo Valla, Rodolfo Agrícola, Luis Vives, Pierre de la Ramée, Francisco Sánchez de las Brozas, Pedro Juan Núñez, etc., que aportan indudablemente a los aspectos dialécticos y retóricos de la teoría de la argumentación. Hubiera sido interesante valorar si esta

concepción humanista de la dialéctica y sus aportaciones a la teoría de la argumentación son encuadrables en la Edad Media o en continuidad con la misma o, más bien, como pertenecientes a la Edad Moderna.

La parte tercera de la obra, “La eclosión de la teoría moderna de la argumentación”, contiene una muy recomendable exposición de la génesis, desarrollo interno y constitución contemporánea de TA. El capítulo primero, “Los inicios de la teoría moderna de la argumentación”, ofrece un detenido estudio de los avances y contribuciones debidos a obras pioneras en esta materia como el *Traité de l’argumentation, la nouvelle rhétorique* (1958) de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *The use of argument* (1958) de Stephen Toulmin y *Fallacies* (1970) de Charles L. Hamblin. Estas tres contribuciones capitales, a juicio de Luis Vega, “hacen patente el giro del análisis normativo de la argumentación hacia el discurso real y el reconocimiento e incluso, hasta cierto punto, la reelaboración de su autorregulación propia y endógena” (p. 377).

El capítulo segundo, “La formación y conformación del campo de la argumentación”, explica la institucionalización de TA desde un punto de vista extrínseco, desde los signos de los tiempos. En efecto, Luis Vega analiza el “humus ideológico” característico que fomentó la teoría de la argumentación, es decir, la motivación ilustrada y la cultura lógica circundante; además, repasa las significaciones dadas a la denominación misma de la disciplina, teoría de la argumentación, desde su primera aparición en 1905 hasta la determinación de Erik C. W. Krabbe en 1982: “es un campo [...] en el que han de desarrollarse las teorías (en plural) de la argumentación” (p. 390).

Por otra parte, en el segundo apartado de este capítulo, Luis Vega expone de manera contrastada cómo se va constituyendo esta nueva disciplina con un cuerpo teórico, unas metodologías y unas prácticas características y diferenciadas. Nos habla de “conformación lenta y heterogénea de la comunidad general de los teóricos de la argumentación desde unos centros y círculos locales”, pero también presenta manuales de referencia, revistas, actividades, encuentros internacionales y asociaciones, que van constituyendo la disciplina en los años setenta y ochenta.

El capítulo tercero, “El desarrollo interno de la teoría de la argumentación”, afronta la explicación del complejo proceso de constitución de TA desde un punto de vista intrínseco, desde el mismo desarrollo pragmático de la disciplina. Vega considera que son tres las matrices determinantes en el proceso de constitución de la teoría de la argumentación, y dedica un detenido estudio a cada una de ellas: primero, “los estudios de lengua inglesa, de *speech* (expresión principalmente oral) y de comunicación, y de retórica, así como por unas tradiciones escolares interesadas en las virtudes formativas del debate, a todo lo cual viene a sumarse la coyuntura sociopolítica de algunos campus universitarios a finales de los 60” (p. 416); segundo, “fuentes filológicas que envuelven tanto movimientos críticos y vindicativos, como secuelas de la inflexión pragmática del llamado ‘giro lingüístico’ en filosofía” (*ib.*); tercero, “el medio multidisciplinar que rodea la aparición de la teoría de la argumentación e influye en su peculiar constitución como campo de estudios” (*ib.*). En este mismo capítulo, por otra parte, Luis Vega expone también las tres correspondientes líneas de desarrollo de TA, haciendo explícitas sus principales contribuciones:

“1.º la trazada por los teóricos de la Expresión y Comunicación y Retórica, dentro de la tradición del debate; 2.º la marcada por el movimiento de la Lógica informal; y 3.º la propuesta por el programa teórico de la Pragma-dialéctica.” (p. 435). Una vez expuesta la génesis y constitución de TA, Luis Vega reflexiona brevemente sobre su sentido y significación, tomando distancia frente a los que consideran que TA “ha sustituido a la lógica (estándar) como paradigma de la racionalidad humana” (p. 466).

Cada una de las partes de la obra concluye con una valiosa selección bibliográfica que completa la utilidad didáctica de esta obra para el estudioso de la materia. Entiendo que estamos ante un excelente texto de TA, de gran utilidad para la docencia de esta materia desde un punto de vista diacrónico.

Gerardo Bolado

VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS, *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo 2. Eremitas, andalusíes, mozárabes. Las sociedades ibéricas bajo el poder islámico; y 3. El gran siglo de Abderramán III: crisis y europeización de los poderes hispanos [912-1065]*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2019, 351 págs. y 355 págs.

En el marco de su colección proyectada en veintiún volúmenes sobre “la inteligencia hispana”, José Luis Villacañas aborda en los tomos 2 y 3 un periodo que comienza en torno a 711 y finaliza en 1065. Sin embargo, la mera acotación temporal requiere una precisión que aclara el tono de la investigación general: la historia se retrotrae a un periodo anterior



(trabajado en el primero de los libros, *El cosmos fallido de los godos*) e insinúa las consecuencias que estos casi cuatro siglos, del VIII al XI, arrastrarán durante la etapa medieval posterior. Lo propio sucede si nos atenemos a la localización espacial: aunque se trata de aclarar lo acontecido en lo que por entonces es aún “Hispania”, la tarea se lleva a cabo tomando en consideración no solo lo que sucede en el entorno de Damasco o de Bagdad (para aclarar la mentalidad de las distintas vertientes islámicas que, por uno u otro motivo y en uno u otro momento, arribaron a nuestra península: omeyas sirios, bereberes norteafricanos...), sino muy especialmente el contexto europeo. Con ello se prueba que la historia hispana se comprende y debe comprenderse a sí misma en diálogo con el imaginario y los hechos europeos: lo de dentro solo tiene pleno sentido en relación y contraste con lo de fuera. Es por este motivo por el que se dedica un significativo número de páginas en estos dos volúmenes a analizar ciertos pormenores de la creación y el desarrollo del mundo carolingio, de la aparición de los otomes o de la relevancia histórica que supone la innovación llevada a cabo por Cluny. También será notorio el afán por identificar distintas formas de legitimidad más o menos efectivas (vínculos con el papado, prestigio por la guerra, vinculación con la tierra, etc.), lo que implica un despliegue conceptual propio de la filosofía política adecuada al objeto de estudio; y el interés, en relación con ello, por mostrar hasta qué punto llegó a término o no la etnoformación de distintas identidades que inicialmente solo tenían en común una misma religión (lo que supondrá conflictos sobre todo en el sector islámico andalusí) y distintos modos de repartirse las tierras, de disponer la fiscalidad

o de organizar las herencias, tanto en las élites como en la población rassa.

Asimismo, estos dos volúmenes, de magnífico rigor y notable capacidad divulgativa, sitúan los hechos históricos en el marco de ideas y concepciones del mundo (no se olvide el título general de la colección). Es decir, no solo se expone qué y cómo sucedió (en la medida en que tal cosa sea posible, y dando debida justificación de las fuentes empleadas): también y primordialmente se exponen los porqués, de manera que la lógica de los distintos pueblos y concepciones religiosas quedan explicitadas, haciendo de la acumulación histórica de acontecimientos una cadena inteligible de sucesos.

A la luz de las líneas de fuerza en que se insertan los hechos, puede imaginar el lector que el recorrido de estos dos volúmenes nos enfrentará con las diferencias entre los francos y lo sucedido en Hispania con los godos; desarrollará el nacimiento, desarrollo, apogeo y muy especialmente la caída del emirato (posterior califato) de Córdoba; la obra de los distintos condados, ducados y, en su caso, reinos cristianos, con las acusadas peculiaridades de cada uno; el movimiento de muelle que experimentaron las fronteras, los ejércitos y las poblaciones a causa de victorias y derrotas; etc. A mi manera de ver, y dado que el límite de espacio requiere aquí un trazado grueso, resulta especialmente significativo el análisis realizado sobre la terna Abderramán III-al-Hakam II-Almanzor. Así, la manera en que se contextualiza la expansión inigualable llevada a cabo por Abderramán y el punto límite que se alcanza con al-Hakam se completan con el contraste respecto a lo que por la época sucede en la sección cristiana de la Península. Respecto a Almanzor, resulta fascinante lo que Villacañas denomina *efecto Alman-*

zor y que identifica (desde mi punto de vista) al menos cuatro fases: su cambio de perfil tras la victoria en Baños; la deliberada intención de que en tierra cristiana no se generen seres humanos (para lo que mujeres y niños son llevados a Córdoba a miles) y el temor que su mera cercanía suponía; la islamización de tierras que nunca antes habían sido tales; y, consecuencia de lo anterior (en este caso, un efecto no deliberado pero sí detectado), dejar un reguero de localidades que iban a ser cristianizadas en lugar de una franja desierta entre el poder cristiano y el andalusí. Cómo esto disgregará el antiguo califato y derivará en los reinos de Taifas es algo que queda también apuntado en este volumen.

Siendo imposible hacer justicia en tan poco espacio a una obra de tamaño aspiración, quede aquí el análisis de los volúmenes; pero no debo concluir sin destacar un último punto favorable. Estos libros suponen una revisión historiográfica a la que ya se ha aludido y que polemizará en ciertos puntos con clásicos como Sánchez Albornoz, Menéndez Pelayo o Menéndez Pidal; pero también conllevan estos textos un intento por poner las cosas en su lugar en el siglo XXI. A ello contribuyen no solo el afán por ofrecer un relato científico de nuestro pasado más o menos remoto, sino también el desmontaje de mitos sobre los que se han construido contemporáneamente reivindicaciones no bien justificadas; por ejemplo, el ensalzamiento de figuras como Bernardo del Carpio derivaría de una mala interpretación de los hechos acontecidos en la batalla de Roncesvalles. El cómo y el por qué pueden hallarse en los tomos aquí reseñados.

Rodolfo Gutiérrez Simón

**ZAMBRANO, MARÍA, *Obras completas IV* (2 tomos). Libros (1977-1990)**, Edición dirigida por Jesús Moreno Sanz, con la colaboración de Sebastián Fenoy Gutiérrez, Mercedes Gómez Blesa, Pedro Chacón Fuertes, Karolina Enquist Källgren y Fernando Muñoz Vitoria, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018, 915 págs. y 2019, 876 págs.

Con el presente volumen se completa la edición de todos los libros de María Zambrano, tras la publicación, en años anteriores, de los volúmenes I, II y III, en los que se recogían todos sus libros anteriores a 1977; es decir, aquellos publicados en la década de los treinta (vol. I), los cuarenta (vol. II) y entre 1955 y 1973 (vol. III), y que comprendían desde *Horizonte de liberalismo* hasta *La tumba de Antígona*. También se había publicado el volumen VI, dedicado a sus escritos autobiográficos, incluyendo *Delirio y destino*. El volumen IV recoge por tanto los últimos libros, a saber y por orden cronológico, *Claros del bosque*, *De la Aurora y Senderos* (tomo I), editados por Mercedes Gómez Blesa, Jesús Moreno Sanz y Sebastián Fenoy; y *Notas de un método*, *Algunos lugares de la pintura* y *Los bienaventurados* (tomo II), editados por Fernando Muñoz, Pedro Chacón, Karolina Enquist, Jesús Moreno y Sebastián Fenoy, todo ello siguiendo la metodología habitual en estas *Obras completas*. En concreto, el cotejo minucioso de textos, tanto de ediciones anteriores como de inéditos, la inclusión de material inédito relevante y un aparato crítico exhaustivo dividido en seis partes (descripción del libro; ediciones; genealogía; relaciones temáticas; criterios de la edición; notas), conformando todo él una sección de anejos.

Los seis libros aquí recogidos conforman la etapa más densa del pensamiento de Zambrano, en plena navegación, ya, de su razón poética, de la que se ofrecen sus expresiones más maduras, quizá más experimentales y también más crípticas, a través, a menudo, de símbolos, metáforas y lenguajes muy distantes de cualquier razón discursiva o argumentativa, en la medida en que quieren explorar ámbitos de la realidad supuestamente ocultos, recónditos e inaccesibles mediante los caminos normalizados de la filosofía. Representan por tanto su etapa de madurez, lo cual no significa, necesariamente, que sea la más importante por paradójico que pueda parecer, y que podría reconocerse mayormente en sus dos libros “gemelos” de los años cincuenta, *El hombre y lo divino* y *Persona y democracia* (vol. III).

Esta etapa de madurez es también la más cercana a la mística y por tanto aquella en la que el pensamiento de Zambrano encuentra sus formulaciones más originales y arriesgadas; y también más controvertidas, pues con ellas se plantea nada menos que una nueva manera de entender el *logos*, acompañada de una recepción muy singular, si es que no heterodoxa, de la tradición filosófica occidental, en la que las categorías de lo sagrado y lo divino, entre otras, son prominentes, y en la que las aperturas al saber de Oriente son decisivas. Estos seis libros son fiel reflejo de un pensamiento diferente, que exige un esfuerzo adicional para adentrarse en él y dialogar con él, con independencia de la adhesión o reticencia que pueda suscitar. No hay atajo ni pereza intelectual que valga. Conocer en profundidad el pensamiento de Zambrano exige recorrer despacio estas veredas.

Estos libros son además aquellos en los que la semántica zambraniana del

exilio encuentra sus expresiones más alegóricas, en tanto que desprendimiento del mundo en busca de su centro creador originario. Un exilio, por tanto, que tiene algo de camino de vuelta, en el sentido opuesto de un supuesto exilio primigenio, ontológico o metafísico, que nos remite al “síndrome gnóstico” del pensamiento contemporáneo según la conocida expresión de Hans Jonas, y a la proyección mística (sanjuanista, quietista y sufí, entre otras) de la razón poética. Una suerte de “noche oscura del alma” cuya culminación es el “exilio logrado” personificado en el bienaventurado, figura análoga al “hombre verdadero” que expresa lo que queda del sujeto tras un proceso de despojamiento de todos los poderes con que le había investido la razón moderna. Pero también es un exilio que lleva dentro de sí a muchos otros, incluidos los que ha generado la violencia política. El bienaventurado tiene una traducción política como es el apátrida o el expulsado de la ciudadanía que, desde su pasividad luminosa, interpela, cuestiona e interrumpe la lógica sacrificial que le envuelve.

La lectura de estos volúmenes también nos acerca a la Zambrano del regreso, la que vuelve aun sin renunciar, precisamente, a su condición exiliada; o que acaso vuelve porque su exilio ya se ha logrado, habiendo renunciado a todo para encontrar lo que ninguna patria nunca será capaz de ofrecer ni entender, a saber, la vida en su simple transparencia, gratuidad y generosidad. Algo de todo esto tuvo el regreso de Zambrano a España, en donde se reencontró con viejos amigos y recordó a muchos otros que se habían ido quedando por el camino, y en donde hizo, también, otros nuevos y renovó amistades más recientes. Algunos de ellos, como José Ángel Valente,

Jesús Moreno Sanz y Rosa Mascarell, entre otros, la ayudaron, de hecho, en la elaboración de los libros editados en este volumen.

Imposible recoger en apenas unas pocas líneas los contenidos más elementales de estos libros, pero algo habrá que decir, sobre todo de *Claros del bosque*, *De la aurora*, *Notas de un método* y *Los bienaventurados*, cuatro libros estrechamente ligados entre sí, no solo por su proceso de su escritura, detallado en la introducción general, sino también por la temática que los engloba. Tal y como se explica de manera documentada en dicha introducción, todos ellos vienen a ser ramificaciones de un tronco común que había ido creciendo desde mediados de los cincuenta, en torno a la metáfora de la aurora, medular en el pensamiento de Zambrano a partir de entonces. Con ella se quiere expresar el nacimiento de un *logos* inédito, la recreación de un origen que el humanismo occidental nunca llegó a desarrollar, lo cual explicaría su fracaso actual. En el horizonte de este fracaso, la vuelta al origen en busca de un nuevo y liberador comienzo constituye ya un lugar común del pensamiento contemporáneo, que Zambrano hace suyo a su manera, sin duda muy original y también arriesgada por lo que tiene de mística. La aurora es por tanto una metáfora compleja que puede inspirar interpretaciones diversas, que no arbitrarias, pues su misma exposición y su propio contexto ofrecen claves y referencias insoslayables, que los editores de estos libros apuntan o sugieren en sus introducciones y anejos. Entre otras, la distinción (y complementariedad) entre una vía negativa, desplegada en *De la aurora* y *Los bienaventurados*, y una vía positiva, conformada por *Notas de un método* y *Claros del bosque* desde una

perspectiva epistemológica y de crítica a la razón discursiva, cuyo eje, de reminiscencias spinozianas, lo conforman el deseo, la razón y la visión mística; todo ello con vistas a una nueva metafísica de la experiencia capaz de reconciliar el ser, la vida y la realidad. Algunos de los numerosos artículos e inéditos que se ofrecerán en los volúmenes restantes de estas *Obras completas* seguramente podrán terminar de esclarecer y apuntalar este desarrollo metafórico-conceptual.

En todo caso, y a mi modo de ver, la aurora significa una nueva elaboración de las tensiones entre el hombre y lo divino en continuidad con las tesis del libro así titulado y en respuesta, por tanto, a la ocultación de lo divino bajo el nihilismo contemporáneo. O, dicho de otra manera, significa una nueva experiencia de lo sagrado alternativa a su aparición bajo las lógicas totalitarias en términos de una especie de religión —o sencillamente, banalización— del mal (no olvidemos que Zambrano había enunciado la razón poética por primera vez en 1937 como respuesta a la experiencia del fascismo, o mejor dicho, a la imposibilidad radical de experiencia humana alguna que este traía consigo).

*Algunos lugares sobre la pintura*, por su parte, tiene una genealogía diferente, ya que en su mayor parte recoge varios escritos previamente publicados, si bien su hilo conductor no es otro que la manifestación de lo sagrado en la obra de pintores como Zurbarán, Miró o Picasso entre otros, algo que, por cierto, nos remite a la singular relevancia que para Zambrano desempeña este medio artístico en la tradición cultural española. No es por tanto un libro de crítica de arte, sino sobre el arte como medio revelador de los interiores de la realidad, algo que también podría remitirnos al diálogo de

Zambrano con Heidegger, muchas veces implícito, otras, como en *Claros del bosque*, mucho más a la vista.

*Senderos*, finalmente, es el libro menos original de este volumen, pero fue proyectado por Zambrano para su publicación en 1986. En realidad, solo el “Prólogo” es original, ya que el resto del libro lo conforman diversos escritos que la propia Zambrano seleccionó y cuyos pormenores son oportunamente explicados en la introducción y anejos.

*Antolín Sánchez Cuervo*

## LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

**ARROYO, SANTIAGO. (ED.),** *La actualidad de María Zambrano, Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, núm. 7, 2020, 404 págs.

El número 7 de la revista *Monograma* está dedicado a la pervivencia del pensamiento de la filósofa malagueña María Zambrano, tal como lo afirma Santiago Arroyo —el director de la publicación— en su introducción. La revista se abre con una presentación escrita por la Vicepresidenta del Gobierno de España, Doña Carmen Calvo, quien destacó el compromiso político y educativo de María Zambrano como un símbolo de los avances y de las luchas por la igualdad en la educación y participación activa de la mujer.

Este monográfico cuenta con un balance rico entre artículos de investigación, material documental y entrevistas. Se destaca el papel de la autora de *Filosofía y poesía* en la actualidad política que enfrenta el ser humano, su reflexión sobre la dimensión religiosa y teológica,

sus paralelismos con autores de la talla del portugués Fernando Pessoa y del mexicano José Vasconcelos, sus redes intelectuales y aportaciones en Chile y Cuba, e incluso su aportación original en los géneros literarios.

A nivel institucional, destaca la reflexión de las autoridades de la Fundación María Zambrano, subrayando el pasado, el presente y el futuro de su vocación por preservar el testimonio vivo de la insigne pensadora.

Casi como un homenaje dentro de otro, es muy importante la inclusión de quince artículos de Don Juan Fernando Ortega Muñoz, cuya figura ha sido clave para el desarrollo de la Fundación María Zambrano y la difusión del pensamiento y la obra de la autora. También se incluye la entrevista que concedió a Santiago Arroyo, donde admitió la influencia que él generó en la importante filósofa: su insistencia para que ella se reconociera como tal y no solo como una escritora o literata.

En el plano documental, se incluye un texto de María Zambrano publicado originalmente en la revista *La Torre* de Puerto Rico, titulado “Apuntes sobre la acción de la filosofía”; un artículo de Alain Guy sobre la “Presencia de María Zambrano” y la traducción al español del texto de su esposa Reine que trata de “Las mujeres filósofas en España”.

El número dedicado a “La actualidad de María Zambrano” contiene también una lectura del artículo de Doña María titulado “Notas para una crisis”, así como de la antología que ella misma preparó y prologó en Chile de la poesía de Federico García Lorca. También merece la pena mencionar la valoración ofrecida del epistolario de María con el pintor Ramón Gaya, recientemente publicado y, finalmente, dentro del séptimo arte, una

entrevista al curador de la exposición en el Círculo de Bellas Artes de Madrid dedicada precisamente a las relaciones entre María Zambrano y el cine.

**ASCUNCE ARRIETA, JOSÉ ÁNGEL; RODRÍGUEZ, ALBERTO (EDS.),** *Nómina cervantina. Siglo XX*, 2, Kassel, Reichenberger, 2019, 306 págs.

Este segundo volumen de *Nómina cervantina. Siglo XX* está formado por catorce trabajos que estudian la personalidad y las aportaciones de dieciocho figuras del cervantismo internacional. Con ellos se cumple el ideario de la diversidad geográfica al hacer presentes cervantistas tanto europeos como americanos, representantes de siete nacionalidades: España, Rusia, Venezuela, Reino Unido, Argentina, Francia y México. Igualmente, se constata su complejidad cultural al representar lugares, generaciones, escuelas, métodos e ideas de muy diverso origen y de muy diferentes naturalezas y sentido. Se completa así, en la medida de lo posible, un “cuadro de época” sobre el cervantismo del siglo xx. No hay duda de que este segundo volumen es un complemento necesario e indispensable para consolidar y ampliar las aportaciones ya hechas en el primero. Incluye colaboraciones de Antonio Becerra sobre Rodríguez Marín y Astrana Marín; Ana L. Baquero Escudero sobre Azorín; José Ángel Ascunce sobre Ramiro Ledesma y Ramiro de Maeztu; Anastasia Shamarina sobre Mijail Bajtín; Verónica Azcue sobre Juan D. García Bacca y Álvaro Fernández Suárez; Dorde Cuardie García sobre Ángel Rosenblat; Jorge Chen Sham sobre Guillermo Díaz-Plaja y Eduardo Carilla; Carlos Mata Induráin sobre Torrente Ballester; Antolín Sánchez Cuer-

vo Sobre José María Maravall; Martha García sobre Geoffrey Leonard Stagg; Alberto Rodríguez sobre Helena Percas de Ponseti; María José Rodilla León sobre Márquez Villanueva; Bénédicte Torres sobre Monique Joly; María Stoopan Galán sobre Ignacio Padilla.

**FERRER, ALBERTO (ED.),** *Juan David García Bacca, Re/incidencias*, núm. 10 (2018), Quito, Centro Cultural Benjamín Carrión, 2018, 403 págs.

El Centro Cultural Benjamín Carrión (Ecuador) publicó, en diciembre de 2018 y dentro de su colección *Re/incidencias*, un ejemplar dedicado al pensador del exilio republicano español Juan David García Bacca.

El volumen se estructura en cinco secciones que dan cuenta del rico itinerario intelectual y existencial del filósofo navarro. En la primera —“Ensayos”— se dibuja una panorámica exhaustiva y crítica de sus planteamientos intelectuales desde una óptica contemporánea; revelando, además, con varios casos y ejemplos, la incidencia del *trasterrado* en la cultura occidental en general, y en el pensamiento latinoamericano en particular.

La segunda sección —“Páginas salvadas”— incluye una selección de ensayos poco conocidos del autor, así como una autobiografía inédita, que dan cuenta de su pensamiento a la luz del contexto hispanoamericano que debe revelarse como aporte fundamental de esta relectura. Una incidencia que se acusa en las dos últimas secciones —“Documentos” y “Testimonios”— al constatar la estrecha vinculación que tuvo el filósofo con intelectuales y escritores de Ecuador, de la mano de textos testimoniales y de homenaje, escritos por quienes lo conocieron y establecieron estrechos lazos



de amistad y cercanía con él durante su periplo ecuatoriano.

El ejemplar se cierra con una cronología elaborada a partir de sus *Confesiones* y una bibliografía crítica de este en Ecuador, donde se registran los ensayos y estudios que fueron escritos en el país y más tarde publicados en diversas editoriales y revistas ecuatorianas e hispanoamericanas.

Además, cada uno de los escritos va acompañado de una obra de la serie fotográfica “Tefras”, confeccionada para la ocasión por el artista valenciano Ricard Balanzá: símbolos etéreos que vienen a dar voz a aquellos estáticos signos; cartografías y paisajes que Balanzá ha compuesto en cerámica y posteriormente fotografiado, para dar aire a aquellas letras que la edición impresa fija.

En suma, este volumen de homenaje al filósofo republicano pretende aportar nuevas visiones críticas, nuevas lecturas y relecturas, para dimensionar la vigencia del pensamiento de García Bacca en el orbe hispanoamericano contemporáneo y universal.

**LEYVA, GUSTAVO**, *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción*, México, Secretaría de Cultura, 2018, 1035 págs.

Este libro busca exponer, desarrollar y analizar la marcha, el carácter, el sentido y los problemas de la filosofía en México siguiendo corrientes que continúan presentes en los debates que se han llevado a cabo en las últimas décadas. Estas páginas ofrecen un primer panorama para comprender lo que ha sido la filosofía en México en el siglo xx y así entender una parte importante de lo que ha sido y es como país, de los proyectos

y propuestas que desde la filosofía se han planteado para su comprensión, de la manera en que se ha reflexionado sobre sus creencias, conocimientos y saberes, sobre las diversas configuraciones de nuestras prácticas, sobre sus modos de legitimación y articulación institucional, y, por supuesto, sobre la crítica a unos y a otras.

**MARCHÁN FIZ, SIMÓN**, *Arqueologías de la modernidad en las artes. Ensayo estético*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (Colección Metamorfosis), 2019, 575 págs.

El nuevo libro de Marchán Fiz, publicado en la colección Metamorfosis de Ediciones Universidad de Salamanca en el año 2019, es no solo —como vaticina el título— una ejemplar arqueología de la modernidad, sino, al mismo tiempo, un ejercicio, si cabe, todavía más complejo: una soberbia arqueología de sus propios textos en que el autor asigna residencia a todo un entramado de pensamientos elaborados desde un profundo conocimiento de la estética y de la historia moderna, así como de una experiencia personal fuerte, en la que la observación de las obras *in situ* desempeña un papel crucial. No hablaba de sí mismo Marchán Fiz cuando escribe que “la asimilación del maestro no es pues mimética ni literal, sino que es vivenciada desde la ambivalencia y el conflicto, emulando y trasgrediendo” (p. 206), pero es difícil aspirar a decir mejor, con mayor elegancia, talante y gusto — tono general en el conjunto de su trabajo— lo que al lector se le antoja al leer este ensayo estético que, por sublimar su aspiración filosófica, alcanza el estadio de obra histórica, sin ser esta su pretensión. El maestro rompe así con la dinámica del tiempo y fractura la idea preconce-

bida que defiende la sucesión evolutiva “de un modo compulsivamente necesario o en paralelo”, logrando extraer de “los entrecruzamientos, sobre otras líneas de fuerza tangentes o secantes” el desarrollo de las “confrontaciones irresueltas’ de la historiografía moderna” (p. 542).

Esta colosal obra, en la que, como en Picasso, “el interés por las formas originarias o primordiales cambia de registro pero no de orientación” (p. 206), es la continuación de una brillante, completa y erudita revisión crítica de la modernidad. El resultado es este fascinante libro que pesa, literal y figuradamente, lo que se agradece especialmente en este mundo nuestro en que la estetización y la evanescencia parecen haber triunfado. En un equilibrio sublime, Marchán es capaz de asimilar en perfecta armonía las complejas tensiones que se establecen en la modernidad, en esa batalla entre la estética del caos y la sublimación del orden que genera un movimiento todavía hoy motor. Su desarrollo abre cuestiones centrales en la actualidad del debate artístico, ocupándose con maestría de los “debates estéticos más álgidos no solo en su momento, sino en la modernidad ulterior” (p. 393); de temas tan radicalmente centrales como la naturaleza y los límites del arte, la remoción de lo sustancial y los poderes de lo fugaz, el renacer de las poéticas, las nostalgias de lo primitivo, la fragilidad de los juicios estéticos, la abstracción como principio unificante, el retorno a los fenómenos perceptivos o la vuelta a la inmediatez y la pérdida de mundalidad en la pintura moderna.

Refundiendo y construyendo historias, cosiendo sobre periodos cada vez más amplios de la historia del arte y de la estética intertextualidades, logra Marchán Fiz en este libro una topografía

privilegiada en que los horizontes de posibilidad del arte moderno inundan de la mano de este escritor moderno, nutrido del viajero ilustrado, los nuevos y vastos horizontes de nuestros tiempos.

**PASCUAL MATELLÁN, LAURA,** *Unos ojos extrañados con los que mirar el mundo. El relato socio-jurídico de Pedro Dorado Montero*, Béjar, Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2019, 82 págs.

Pedro Dorado Montero (1861-1919) fue el único penalista español que elaboró una filosofía penal propia. En unos tiempos en los que la criminología científica se encontraba en plena efervescencia, Dorado fusionó el correccionalismo krausista con los postulados del positivismo penal de la Nueva Escuela y construyó un derecho protector de los criminales. Esta monografía ofrece al lector la reflexión social, política, económica y penal de este autor, una reflexión fruto de la influencia de Giner de los Ríos, de su estancia posdoctoral en Bolonia, de sus viajes por Europa acudiendo a congresos para defender la unificación, de sus discrepancias con el integrismo católico salmantino, de sus experiencias como docente en la Facultad de Derecho y de sus viajes a su pueblo, su Navacarras natal, donde mantuvo contacto con los trabajadores del campo y con los obreros textiles. En plena sierra, entre el campo y la montaña que lo vieron crecer, se fue elaborando toda la obra del hombre que nos enseñó que la única forma de mirar el mundo es con unos ojos extrañados, asomándonos a la cotidianidad sin darla por hecho.

SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN (ED.), *El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas*, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (2020), Suplemento núm. 8, 209 págs.

El presente suplemento ofrece una cartografía elemental del legado filosófico de Ortega y Gasset en el exilio republicano español de 1939. A lo largo de once contribuciones, se exploran los que podrían ser sus cuatro núcleos principales: el presunto exilio del propio Ortega o su relación problemática con este; las dos grandes referencias de su proyección en el exilio, a saber, María Zambrano y José Gaos; otras dos referencias, de gran importancia aunque aún no lo suficientemente exploradas y cuya relación con el mundo del exilio fue además tardía, como las de Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell; la presencia de Ortega en otros autores del exilio, en un sentido más difuso y de forma menos explícita o focalizada en aspectos específicos, como fuera el caso de García Bacca, Ferrater Mora y Francisco Ayala. Incluye trabajos de Eve Fourmont Giustiniani, Marta Campomar y Juan Bagur Taltavull sobre la relación de Ortega con el exilio y sobre la proyección de Ortega en diversos autores del exilio. En concreto, Beatriz Caballero Rodríguez sobre Zambrano; Jesús M. Díaz Álvarez sobre Husserl, Ortega y Gaos; José Lasaga sobre Rodríguez Huéscar; Noé Expósito Roperó e Ignacio Quepons Ramírez sobre Manuel Granell; Carlos Nieto sobre Ferrater Mora; Alberto Ferrer sobre García Bacca; y Alessio Piras sobre Francisco Ayala.

SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN (COORD.), *Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2015). Filosofía, estética y literatura, Sansueña. Revista de estudios sobre el exilio republicano de 1939*, Suplemento núm. 1, 251 págs.

El presente monográfico recoge, en su mayor parte, las ponencias presentadas en dos seminarios celebrados en 2015: en el Instituto de Filosofía del CSIC y la Universidad Autónoma de Madrid el primero de ellos y en la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona el segundo, con la colaboración del Centro de Estudios Mexicanos de la UNAM en España, la Asociación de Hispanismo Filosófico, la Asociación Filosófica de México, GEXEL y CEFID-UAB, además de los proyectos de investigación “Controversias en el desarrollo histórico de la filosofía mexicana” (UNAM, PAPIIT, IN403013), “El pensamiento político del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política” (FFI2012-30822) y “La historia de la literatura española y el exilio republicano de 1939” (FFI2013-42431-P). Se inicia con “Poesía, exilio y filosofía en Sánchez Vázquez”, una visión panorámica de esa triple y entrelazada vocación por la creación literaria, la reflexión filosófica y el compromiso político que recorre su vida y obra, escrita a modo de introducción por Ambrosio Velasco Gómez. Siguen a continuación seis trabajos sobre diversos aspectos de su pensamiento político en el amplio sentido del término. Tales son los de Carmen Madorrán Ayerra, Sergio Sevilla Segura, Carlos Nieto Blanco, Juan Rodríguez, Antolín Sánchez Cuervo y Adrián Alma-

zán, quienes abordan su reflexión sobre la utopía y su encaje de una ética desde un punto de vista marxista, su polémica con el marxismo estructuralista de Althusser y su crítica del llamado socialismo real, su revisión del eurocentrismo a propósito de Mariátegui y su visión del intelectual comprometido. El siguiente bloque está conformado por cuatro contribuciones, a cargo de Carlos Oliva, Max Hidalgo Nacher, Francisco J. Martínez y Joseba Buj Corrales, quienes se centran en diversos aspectos de su concepción del arte y la estética, ya sea planteando un índice temático, o dirigiendo la atención a cuestiones concretas, como su diálogo con la literatura de Kafka, su visión de las vanguardias o su compleja conexión estructural con la política y la literatura. Finalmente, la tercera sección se centra en la

faceta más literaria de Sánchez Vázquez. M.<sup>a</sup> Dolores Gutiérrez Navas lo hace sobre su obra poética y autobiográfica; Axel Pérez Trujillo plantea la incidencia que su vocación poética pudo tener en su posterior vocación filosófica; Manuel López Forjas se detiene en su visión de Unamuno; y Xosé Luís Axeitos en su faceta de traductor y ensayista. Completan este recorrido dos testimonios de Xesús Alonso Montero y José Jiménez, una “Cronología” elaborada por Guillermo Martínez y Antolín Sánchez Cuervo, y unas “Fuentes para el estudio de la vida y obra de Sánchez Vázquez” realizada por Eduardo Sarmiento Gutiérrez y César de Rosas Ramírez. Todo él quiere ser, sobre todo, una invitación a leer la obra de Sánchez Vázquez con la atención que merece.

GRUPO



FONDO  
DE CULTURA  
ECONÓMICA

## México

115 librerías en México

13 internacionales

### Argentina

Centro Cultural Arnaldo Orfila Reynal, Buenos Aires

### Chile

Librería Gonzalo Rojas, Santiago de Chile

### Colombia

Centro Cultural Gabriel García Márquez, Bogotá

Librería Fernando del Paso, Medellín

### Ecuador

Centro Cultural Carlos Fuentes, Quito

Librería Miguel Donoso Pareja, Guayaquil

### EEUU

Fondo de Cultura Económica USA, San Diego

### España

Librería Juan Rulfo, Madrid

Librería Martín Luis Guzmán,  
"Casa de México en España", Madrid

### Guatemala

Centro Cultural Fondo de Cultura  
Económica Piedra Santa, Guatemala

### Perú

Librería Blanca Varela, Lima

Librería José María Arguedas  
"Universidad Nacional Mayor de San Marcos", Lima

### Venezuela

Librería Aníbal Nazoa, Caracas

**Venta en línea**

[www.libreriajuanrulfo.com](http://www.libreriajuanrulfo.com)

[www.libreriamartinluisguzman.com](http://www.libreriamartinluisguzman.com)

**Resúmenes de Tesis Doctorales**

JOSÉ ANTONIO CALVO GRACIA

**FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO EN  
EL PENSAMIENTO DE MARÍA  
ZAMBRANO**

Director: Jaime Nubiola  
Universidad de Navarra  
(2018)

La filosofía de María Zambrano es una filosofía en alza. De ahí la multiplicidad de acercamientos a su propuesta que, en general, presentan como principal aportación una nueva forma de racionalidad: la *razón poética*. Sin embargo, la *razón poética* es un fruto, siendo necesario preguntarse por la raíz: ¿Cuál es la experiencia profunda que da unidad al pensamiento filosófico de Zambrano y que posibilita la *razón poética*?

La respuesta supone dos constataciones.

La primera es la afirmación de que lo cristiano y específicamente católico es la experiencia fundamental que unifica el pensamiento de Zambrano, no solo como pueda estar presente en cualquier producto cultural originado en un contexto europeo, sino como configurador necesario de su experiencia de la realidad y de su expresión.

La segunda se refiere a la posibilidad de una filosofía en contacto con la revelación cristiana. La de Zambrano es un ejemplo de filosofía ejercida por una cristiana que ha encontrado en su fe aquello necesario para que su razón crezca y se ensanche. La categoría que permite este diálogo entre fe y razón es la de *misterio*.

Estas dos constataciones permiten enunciar en qué consiste la misión filo-

sófica fundamental de María Zambrano: devolver el *logos* –humano– al *Logos* –divino–. Una misión desde la que se justifica y comprende la propuesta y la necesidad de proponer una nueva forma de razón, más ancha, en la que filosofía, poesía y religión estén en mutua referencia, sin confundirse y sin excluirse.

Asimismo, posibilitan la aceptación del rigor filosófico de un ejercicio de *filosofía contaminada*, como la *filosofía cristiana* de Zambrano, rescatándola del riesgo de un aprovechamiento ideológico del pensamiento de esta autora, que omitiría sistemáticamente su alcance teológico.

ITZEL CASILLAS ÁVALOS

**LA TRANSMISIÓN DE LAS IDEAS  
PEDAGÓGICAS DE WILHELM  
DILTHEY A MÉXICO: LOS  
PROYECTOS EDITORIALES DE  
TRADUCCIÓN**

Director: Renato Huarte Cuéllar  
Universidad Nacional Autónoma de  
México  
(2019)

La tesis de doctorado *La transmisión de las ideas pedagógicas de Wilhelm Dilthey a México: los proyectos editoriales de traducción*, propone un recuento de las condiciones a partir de las cuales fue posible que las ideas de Dilthey llegaran a un contexto distinto de aquél en el que se formularon. La trayectoria por la que atravesaron las ideas del autor distó de ser directa de Alemania a México. Como se expresa en el trabajo, estuvo mediada por una serie de acontecimientos, lecturas e intereses que finalmente permitieron que el encuentro con la obra se posibilitara dándola a conocer en una lengua distinta.



El trabajo tiene como antecedente la tesis de maestría: *La pedagogía como ciencia del espíritu. Aproximaciones al proyecto filosófico de Wilhelm Dilthey*, en donde se abordó el proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu del autor, marco en el que se circunscribe la cientificidad de la pedagogía. Fue ahí que surgió el cuestionamiento por cómo fue posible que se tuviera acceso a la obra de Dilthey en español, publicada en el Fondo de Cultura Económica y Losada, advirtiendo el papel de los traductores, quienes llegaron a América por el exilio español republicano. Con estos elementos fue que se planteó la tesis de doctorado con el objetivo de comprender el proceso de transmisión, desde la historia efectual de Gadamer, de las ideas pedagógicas de Wilhelm Dilthey a México, a partir de los proyectos editoriales de traducción, como apropiación comprensiva y tradición escrita, consolidados por autores-traductores del exilio español en México (Fondo de Cultura Económica) y Argentina (Losada).

El trabajo se sitúa en un entrecruce de condiciones históricas, académicas, editoriales y de lenguaje, teniendo como ejes temáticos: la conformación y transmisión de las ideas pedagógicas de Dilthey, las lógicas de traducción y publicación en el contexto de fines del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX en Alemania, España, Argentina y México. Particularmente se abordó la Guerra Civil española como el acontecimiento histórico que fungió de eslabón permitiendo unir los elementos temáticos y geográficos del trabajo.

En primer lugar, la confección del trabajo se situó a partir de la noción de historia efectual emanada de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, para marcar la complejidad de la comprensión de una obra en un transcurso histórico, pero también que sólo se puede dar cuenta de dicho

transcurso desde la situación y horizonte hermenéuticos desde los que se plantea. De esto se da cuenta en el primer capítulo, titulado: “Acotaciones hermenéuticas para el abordaje de la transmisión de las ideas pedagógicas de Dilthey desde Hans-Georg Gadamer”. En este capítulo también se aborda la noción de tradición, principalmente escrita, así como la particular forma en la que se comprende a la traducción: como una apropiación comprensiva.

El capítulo dos, “Historia y fundamentación de la pedagogía como ciencia del espíritu en Wilhelm Dilthey: el contenido transmitido, traducido y publicado de la tradición” presenta al autor, su panorama intelectual y el contexto en que se enmarcan sus ideas sobre la educación y la pedagogía. Particularmente, el interés se centra en los siguientes textos: un capítulo publicado en vida de 1888, titulado: “Acerca de la posibilidad de una ciencia pedagógica con validez universal”, dado a conocer al español en México por Eugenio Ímaz y dos libros, provenientes de las notas de enseñanza de Dilthey de 1874 a 1894, dados a conocer hasta 1934 como parte del tomo IX de sus Escritos: *Historia de la pedagogía* y *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, publicados éstos como obras independientes por Lorenzo Luzuriaga en 1940 y 1942 en Buenos Aires. En estos textos se encuentra lo que se concibió como el contenido transmitido de la tradición. A lo largo del capítulo y sobre todo al final se presentan las líneas editoriales, temáticas e históricas por las que puede darse seguimiento de tal transmisión.

En el capítulo 3: “La transmisión de las ideas filosóficas y pedagógicas de Dilthey a España: perspectivas, instituciones, personajes y publicaciones”, se presenta el panorama intelectual español que permitió el conocimiento de Dilthey y su obra. En especial, se presenta la con-

figuración de la perspectiva de Ortega y Gasset sobre Dilthey difundida a partir de 1933. Una parte importante del capítulo se destina a la relación del pensamiento pedagógico español con el alemán, ya que es ahí donde surgen actores fundamentales para que Dilthey sea conocido en América: Juan Roura-Parella y Lorenzo Luzuriaga. No obstante, la Guerra Civil planteó condiciones poco favorables para la continuidad del trabajo sobre Dilthey en España, de forma que la salida de los intelectuales, preponderantemente a México y Argentina, marcaba el rumbo que sus ideas pedagógicas emprendieron.

Finalmente, en el capítulo 4: “Las ideas pedagógicas de Dilthey en México: intelectuales exiliados y la traducción en proyectos editoriales”, se esboza lo que en México se conocía de Dilthey previo al exilio y cómo fue que aquí se conformó el proyecto de traducción de sus obras en español. La última parte se centra en el Fondo de Cultura Económica (FCE) y la labor de Eugenio Ímaz, y en Losada y Lorenzo Luzuriaga cuyas traducciones fueron conocidas en México.

La tesis constituye, sin duda, una aportación al campo de la pedagogía, pero también a los trabajos que rastrean la transmisión y, por ende, la recepción de las ideas entre tradiciones a partir de la historia y la lengua.

MERCEDES GUTIÉRREZ AYENSA

**MI DESTINO ES LA LENGUA  
CASTELLANA: LA FILOSOFÍA  
ESPAÑOLA EN JORGE LUIS  
BORGES**

Directora: María Martín Gómez  
Universidad de Salamanca  
(2019)

El trabajo de investigación que se ha presentado en la Universidad de Salamanca va más allá de la relación entre Jorge Luis Borges y España, pues trata de ser una muestra de la filosofía española y su vinculación con el escritor argentino. Es por ello, que en él podremos encontrar no sólo el estudio de la vida y el pensamiento de Borges, sino también un análisis de la filosofía española desde los Siglos de Oro hasta nuestros días.

Por todo ello y desde una perspectiva sistemática y precisa, este trabajo parte de tres hipótesis fundamentales: la existencia de un pensamiento español pleno, el reconocimiento de Jorge Luis Borges como filósofo y la influencia de los pensadores españoles en la obra del escritor bonaerense. Todo ello, siguiendo una metodología histórica y hermenéutica.

De este modo, este trabajo se ha organizado en cuatro partes bien diferenciadas: en primer lugar, se ha querido mostrar los estudios relacionados con Jorge Luis Borges, la filosofía y el pensamiento español, de suma importancia en nuestra investigación.

En la segunda parte, nos hemos centrado en las estancias de Jorge Luis Borges en España, haciendo hincapié en su adhesión al Ultraísmo y la vinculación con los pensadores Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset en los años 20, así como sus posteriores visitas. Con ello, llegamos a la tercera parte de este trabajo, el grueso fundamental y el de mayor contenido filosófico: Borges y la filosofía española, subdividido a su vez en tres grandes secciones: Jorge Luis Borges y los clásicos españoles, donde hemos investigado la influencia de fray Luis de León y de San Juan de la Cruz en la obra borgeana; Jorge Luis Borges y el barroco español, sección que se ha centrado en la huella dejada por Queve-

do y Cervantes, en el pensamiento del argentino.

Por último, no podíamos cerrar esta sección sin relacionar a Borges con sus contemporáneos, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y quien fuera su maestro, Rafael Cansinos Assens. En estos capítulos, por tratarse de vinculaciones más cercanas en el tiempo y con Jorge Luis Borges, se podrá ver cómo se ha hecho uso de cartas, artículos de revistas o testimonios de los escritores, por lo que el lector podrá aproximarse a esa época de una forma más eficaz.

Para finalizar, este trabajo recoge una cuarta parte, donde se ha estudiado la influencia de Jorge Luis Borges en uno de nuestros filósofos contemporáneos, Fernando Savater, pensador con varios artículos y obras sobre el argentino y del que expresa una gran admiración.

Como conclusión, se puede afirmar que este trabajo es un cruce de fronteras y una reivindicación por la recuperación del pensamiento hispánico y nuestros filósofos.

TARO TOYOHIRA

### **LA BIOLOGÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET. ARTE Y FILOSOFÍA EN LAS ÉPOCAS DE CRISIS HISTÓRICA**

Director: Domingo Hernández Sánchez  
Universidad de Salamanca  
(2020)

La presente Tesis estudia el significado del arte y la filosofía en las épocas de crisis histórica en José Ortega y Gasset para mostrar la estructura sistemática de la biología orteguiana, a partir de la influencia de Jakob von Uexküll.

En el primer capítulo vemos cómo Ortega y Uexküll elaboran su teoría en constante crítica del darwinismo como una ideología que consiste en 1) el determinismo, 2) el utilitarismo y 3) el evolucionismo. Estos tres dogmas se basan en tres metáforas darwinianas: 1) la selección natural, 2) la lucha por la existencia y 3) el árbol de la vida. Primero, se estudia la crítica de ambos a estos tres aspectos representados por Ratzel, Jennings, Malinowski y Haeckel. Luego esclarecemos cómo Ortega supera estos tres aspectos darwinistas. A saber: 1) cada sujeto biológico crea y habita su *Umwelt* irreductible; 2) la creación del mundo no se rige por el principio utilitarista sino por el principio deportivo; 3) las diversas épocas y culturas no son distintas etapas evolutivas sino diferentes perspectivas. Estos implican: 1) la tarea de la biología es la reconstrucción del mundo circundante de cada sujeto; 2) cuando se transforma el mundo circundante sus primeros síntomas aparecen en los ámbitos más inútiles y deportivos como son el arte y la filosofía; 3) las épocas de crisis son tiempos fronterizos, donde aparecen los rasgos fundamentales del nuevo mundo circundante en su desnudez. Así se delimita el tema en función de la estructura del pensamiento orteguiano. Es decir, i) arte y filosofía, ii) en las épocas de crisis histórica, iii) en la biología de Ortega. Al final del capítulo se precisa la cronología de las tres crisis y sus síntomas, para tratarlos en los capítulos siguientes: a) la crisis de la Antigüedad (del año 600 al 500 a.C., aproximadamente) y sus síntomas (el estilo épico y el estilo de Heráclito y Parménides); b) la transición de la Edad Media a la Modernidad (alrededor de 1600) y su síntoma (el estilo de Velázquez); c) la crisis de la Modernidad (alrededor de 1917) y su síntoma (la deshumanización del arte).

En el segundo capítulo se muestra cómo el primitivo da un paso atrás antes de hacer algo, como *Lagartijo* al tirarse a matar. Busca un arquetipo en la absoluta antigüedad e informado por éste, se zambulle en el presente, protegido y deformado por la escafandra ilustre. Los rasgos fundamentales del mundo circundante arcaico son la estructura dual del mundo, la ausencia del yo, la causalidad tipo-deseo y la desaparición de la historia. Las características de la épica (la absoluta antigüedad y los objetos esenciales y ejemplares como su tema, la ausencia del afán creativo, el proceso creativo dual) son la manifestación de este bi-mundo mágico. También se analiza la relación personal teórica entre Ortega y Mircea Eliade.

El tercer capítulo expone el origen de la filosofía como una aventura colonial y fruto de esfuerzos lúdico-deportivos. Asimismo se estudia la lucha del dúo Ortega-Johan Huizinga vs. Karl Jaspers. El filósofo español reconoce la manifestación de la ruptura con el pensamiento mítico, la filosofía como la aventura colonial, el espíritu deportivo y el desprendimiento del pensar “con-fuso”, en el estilo de Heráclito y Parménides que implica, el alejamiento de la mitología, la aparición del yo intransferible, la extremada seriedad, el principialismo, la competencia deportiva y el estilo “paradoxa”.

En el Interludio sobre la crisis de Roma y la Edad Media se analiza cómo el Cristianismo se instala en el Occidente por la dialéctica de desesperación, la aparición del cronismo lineal y la del “futuro”. No obstante, el futuro de la Edad Media no era un futuro como tal, puesto que se creía que era inminente el “fin del mundo”. El “terror del año mil” forma el horizonte temporal de su *Umwelt*.

El cuarto capítulo analiza la transición del mundo circundante estructurado por la metáfora de “la cera y el sello” al otro nuevo estructurado por la del “continente y su contenido”. Sus implicaciones son la transformación del mundo esencialista en un mundo unificado por el punto de vista racional-visual; el giro atencional del objeto al sujeto; la aparición de la conciencia metódico-estilística. Ortega reconoce la manifestación de esta transición en el estilo velazquino. Velázquez reduce la pintura a la visualidad pura del sujeto-pintor; en él la atención también gira hacia sí mismo y el pintor se fija en el estilo. Por eso pinta objetos “feos” para que la atención se fije en la forma de pintarlos. Así Velázquez no sólo cambia la forma de pintar sino también la manera de mirar el cuadro.

En el quinto capítulo se trata la llegada del “señorito satisfecho” al pleno poderío social. El ensanchamiento del mundo circundante produce automáticamente al hombre-masa. Es un niño mimado que vive de la herencia del pasado que desprecia. No tiene ningún proyecto serio de futuro e impone dondequiera su arbitrariedad como tal. Es un continente hermético que odia a muerte a quien no es como él. La deshumanización del arte es el primer síntoma de la aparición de esta extraña forma de vida. El estilo deshumanizador es la deserción de la minoría selecta, la ironía estética es una manifestación de la relación parasitaria con el pasado y el arte artístico es una imposición de arbitrariedad como tal. También mostramos la influencia de Theodor Lipps y Wilhelm Worringer sobre Ortega, así como la de éste sobre Susan Sontag.

Finalmente en la tesis doctoral se aplica la biología orteguiana a la propia obra orteguiana. Se defiende que su se-

lección temática es un intento de salvar lo nimio e insignificante; adopta el estilo ensayístico por la pluralidad de metáforas; su estructura dramática que traza líneas vividas es una forma de evitar ser “libro-máquina”. También se profundiza en la afinidad de la teoría orteguiana de metáfora con la teoría cognitiva de G. Lakoff y M. Johnson y el ensayo orteguiano visto a la luz de la linealogía de Tim Ingold.

MATÍAS SILVA ROJAS

**EXILIO, NACIÓN Y RENOVACIÓN.  
LATINOAMÉRICA COMO  
RESPUESTA AL DESAFÍO DE LA  
RENOVACIÓN EN LA FILOSOFÍA  
DEL EXILIO DE MARIO BERRÍOS  
CARO**

Director: Walter Lesch  
Université Catholique de Louvain  
(2020)

El propósito de la investigación ha sido lograr algún conocimiento de provecho, de utilidad social y política, al abordar una parte hasta hace poco completamente ignorada de la historia de la filosofía chilena, a saber, la filosofía del exilio tras el golpe de Estado de 1973. En particular, intentamos rastrear cómo la experiencia del exilio permea y transforma el pensamiento de Mario Berríos Caro, filósofo chileno exiliado en la RDA entre 1974 y 1984, quien dejara una importante huella en los estudios sobre filosofía latinoamericana en Chile.

A nivel metodológico (el exilio como problema histórico de investigación filosófica) el trabajo pretende hacerse cuestión del siguiente problema: si para obtener un saber de utilidad, el conocimiento

que buscamos ha de provenir de los problemas ineludibles que la experiencia le plantea al filósofo ¿cómo comprender, desde un tal saber de experiencia, una experiencia que, por no haberla vivido, nos parece ajena a nosotros mismos? ¿cómo abordar una investigación sobre el exilio cuando, en principio, no hemos tenido la experiencia de este?

Apoyándonos en la lectura de algunos filósofos exiliados que han pensado el propio exilio (Carrasco, Zambrano, Solanes, Miras), sostenemos que en la particular perspectiva que sobre la “pertenencia” tiene un exiliado, es donde podemos encontrar algo comunicable y de utilidad en la experiencia del exilio. Por una parte, al encontrarse el exiliado fuera de su propio “dónde” y sin la posibilidad de instalarse en el “dónde” de otros (desespacio), así como por estar fuera de su tiempo, sin la posibilidad de poder compartirlo con aquellos que habitan su lugar de exilio (destiempo), el exilio representaría una perspectiva de la pertenencia diferente y crítica respecto de la que tenemos los no-exiliados. Por otra, por fundarse en una experiencia compartida en tanto que co-pertenencia a un mismo “tiempo y dónde”, dicha perspectiva crítica puede ser comunicable y aprovechable por nosotros.

Así, nuestro trabajo ha buscado dilucidar aquella perspectiva sobre la propia pertenencia en la obra del exilio de Berríos. En particular, mostramos de qué manera el desplazamiento de Berríos desde la centralidad de la problemática cultural en Chile, en una primera parte de su exilio, hacia la recuperación de la tradición de la filosofía latinoamericana, en una segunda, dicen relación con esta experiencia.

La perspectiva crítica que representa el exilio la encontramos en la perspecti-

va metodológica de análisis cultural de Berríos, ligada a la perspectiva política de su trabajo teórico. Concretamente en la importancia metodológica que da Berríos a la imagen y relectura de lo propio en la interpretación de la lucha cultural por un lado, y a la primacía de la perspectiva histórica de su perspectiva metodológica de análisis cultural, por otro.

Desde nuestra perspectiva, sería la experiencia del “desespacio” la que impondría la pregunta por lo propio en el exilio; la experiencia del “destiempo”, la constante confrontación con la historia común entre exiliados y no exiliados. De esta suerte, una de las principales características de la perspectiva del exilio respecto del problema de la pertenencia será la de mostrar una perspectiva histórico-crítica respecto del problema de la pregunta por la propia pertenencia e identidad.

Nuestra hipótesis central es que el exilio, como perspectiva histórico-crítica respecto de la pertenencia, está a la base del diagnóstico que Berríos hace de la lucha cultural contra la dictadura y los desafíos que de este diagnóstico se desprenden.

En efecto, el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica en Berríos no se da de forma inmediata ni espontánea, sino que nace de las circunstancias del propio exilio y, sobre todo,

de su desarrollo específico a lo largo del tiempo. Como mostraremos, esta consumación se basa en el proceso de normalización de la dictadura militar en Chile y consecuente perpetuación, conciencia y asunción del exilio en tanto que una condición. Esta misma experiencia es la que estará a la base de la discusión, en el exilio, que hará las veces de pivote del desplazamiento entre la consideración de Chile y la de Latinoamérica en la obra de Berríos, a saber, la discusión sobre la “renovación” política de la izquierda chilena.

Desde nuestro punto de vista, que Berríos se vuelque a trabajar en una interpretación de la filosofía latinoamericana será una consecuencia de la perspectiva política de su trabajo intelectual ligada a la perspectiva metodológica que asume, cuestiones unidas por el diagnóstico de su momento teórico y la respuesta que ese diagnóstico exige.

Así, es en la respuesta desde Latinoamérica al desafío de la renovación como una nueva relectura de lo nacional donde se puede vislumbrar de forma más nítida la relación entre el exilio y el trabajo de Berríos. Este desplazamiento será la respuesta que Berríos da al problema de la identidad que plantea la lucha contra la dictadura en términos de renovación cultural.



## Actividades

### V CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA. CINCO SIGLOS DE ENCUENTROS Y DIVERGENCIAS. HISTORIA, RETOS Y PORVENIR DE LA FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 17-21 de junio de 2019

Ha sido sin duda el congreso iberoamericano de filosofía más importante del año, por sus dimensiones, su calidad, su diversidad y sus precedentes. Fue convocado por la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* en la estela de los congresos que en torno a este proyecto editorial, recientemente consumado, se han venido celebrando durante las últimas dos décadas (Madrid y Cáceres 1998; Lima 2004, Medellín 2008, Santiago de Chile 2012), con la colaboración del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, el Instituto de Filosofía del CSIC y la Red Iberoamericana de Filosofía, entre otras instituciones. Participaron cerca de un millar de ponentes, adscritos a instituciones de educación superior de 15 países de Iberoamérica (México, Argentina, Brasil, Cuba, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, España, Perú, Puerto Rico, Portugal, República Dominicana, Uruguay) y a otros como Italia, Alemania, Estados Unidos de América y Canadá.

Este V congreso ha querido conmemorar los cinco siglos transcurridos desde la conquista e inicio de la colonización que diera origen a Iberoamérica

como una nueva región mundial. Durante la dominación colonial se gestó en nuestro continente un pensamiento humanista emancipador que cristalizó en los procesos de independencia, como lo han mostrado Carmen Rovira, José Gaos, Miguel León Portilla, Luis Villoro, Edmundo O Gorman y David Brading, entre otros. No obstante, el pensamiento emancipador ha declinado en nuestra época y en su lugar se ha producido un creciente colonialismo intelectual que impide a las humanidades y a las ciencias sociales contribuir a pensar y resolver los problemas sociales más urgentes de nuestra región, como lo señala un informe de la UNESCO sobre el estado de las ciencias humanas en el Latinoamérica. La salida de este estancamiento cultural e intelectual requiere de un enriquecimiento y transformación de la reflexión filosófica. Es imprescindible, para ello, llevar a cabo un rescate crítico de nuestras tradiciones filosófico-humanistas y, al mismo tiempo, hacer oír con mayor resonancia las voces iberoamericanas en la conversación mundial. De esta manera las humanidades y la filosofía en particular, podrán contribuir de modo propositivo a la solución de los problemas sociales más urgentes, tales como la discriminación y el racismo, la desigualdad y la pobreza, el autoritarismo y la debilidad de los sistemas democráticos formales, la ignorancia y el atraso educativo, la inequidad de género, el deterioro de las comunidades y de los ecosistemas, la violencia social, la impunidad y violación continua de derechos humanos.

El propósito fundamental de este V congreso ha sido precisamente propiciar el desarrollo de un pensamiento crítico y propiamente ibero-americano que asumiera de manera profunda y responsable este reto. Éste fue el principal objetivo del co-

mité organizador, integrado por Jorge Linares (UNAM), Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC), Mayte Muñoz (UNAM), Concha Roldán (Instituto de Filosofía-CSIC), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Xóchitl López Molina (UNAM y Red Iberoamericana de Filosofía) y Antonio Campillo (Red Iberoamericana de Filosofía). A lo largo de cinco densas jornadas, iniciadas con la entrega a Carmen Rovira Gaspar de la medalla de honor otorgada por la Universidad Autónoma de Madrid, se celebraron 25 simposios, además de diversas sesiones plenarios y varios coloquios. Los simposios, siempre coordinados por dos académicos preferentemente de distinta procedencia, cubrieron un amplísimo espectro de temáticas, entre las que abundaron aquellas relacionadas con la filosofía iberoamericana u orientadas en ese sentido. Ese fue el caso de los simposios “Exilio, destierro y diáspora” (Aurelia Valero Pie y Antolín Sánchez Cuervo), “Filosofía y pueblos originarios” (Manuel Bolom y Ambrosio Velasco), “Filosofía del derecho” (Juan Antonio Cruz y Cristina Hermida), “Filosofía, literatura y arte” (Pablo Oyarzún y Francisco J. Martín), “Filosofía y crítica al poder colonial” (Carmen Rovira y Joao Salles) y “Filosofía iberoamericana y modernidad” (Marisa Muñoz y Jorge Novella). En el ámbito de los coloquios relacionados con dicha temática, cabe mencionar “500 años de relación México-España: escolástica, nominalismo y barroco” (Julietta Lizaola), “Visiones de la filosofía de la educación en el pensamiento novohispano y sus contextos” (Cecilia Sabido Sánchez Juárez), “Pensamiento iberoamericano: 500 años de historia. Humanismo y educación” (Aureliano Ortega).

Entre las mesas plenarios, cabe asimismo destacar la mesa inaugural sobre

“Memoria y política: razón de los vencidos”, con intervenciones de Reyes Mate (leída por Antolín Sánchez Cuervo), Carlos Pereda, Enrique Dussel y Salomón Lerner; y la de clausura, sobre “Filosofía iberoamericana. Retos y compromisos”, con la participación de Guillermo Hurtado, Juliana González, Adriana Arpini y Ambrosio Velasco.

Hubo también varios homenajes dignos de recordarse. En concreto, el “Homenaje a los fundadores de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*”, con la participación de Francisco Naishtat, Ambrosio Velasco y Antolín Sánchez Cuervo, quien leyó además una carta de Reyes Mate; la “Conmemoración por la llegada del *Sinaia*”, con intervenciones de Carmen Serra Puche, Carmen Tagüeña, Carmen Rovira y Antolín Sánchez Cuervo; y la “Celebración de la razón perpleja. Homenaje a Javier Muguerza”, con intervenciones de Carlos Pereda, Concha Roldán María Julia Bartomeu, Margarita Valdés, Roberto Rodríguez Aramayo, Elisabetta di Castro y Efraín Lazos Ochoa.

Finalmente, en la mesa de clausura se leyó una declaración sobre la importancia y actualidad de la filosofía iberoamericana, sobre su deber de memoria y su responsabilidad hacia el futuro; en definitiva, sobre su compromiso con una reflexión crítica y propiamente iberoamericano, a través de un diálogo plural y reflexivo con las ciencias, las humanidades, las artes y la multiplicidad de saberes socialmente relevantes, especialmente los saberes de los pueblos originarios y afroamericanos. A cinco siglos de colonialismo interno y externo, del pasado y del presente, esta nueva labor emancipadora de la filosofía es un compromiso ineludible en el mundo iberoamericano.

*María Eugenia Constantino*

## CONGRESO INTERNACIONAL [IN] FIDELITAS: ENTRE PASADO Y PRESENTE

Universidad de Génova  
Génova, 19-21 de septiembre de 2017

El presente congreso, promovido por la Universidad de Génova en colaboración con la Indiana University-Purdue University at Fort Wayne, el Center on Virtues *Aretai*, abordó el delicado tema de la *infidelitas*, no solo en clave filológica, sino también desde el punto de vista literario, teológico, jurídico y político. En el Aula Magna de una de las sedes humanísticas de la Universidad de Génova, algunos estudiosos, entre los que recordamos a Antonio Allegra, Cintia Faraco, Manuel López Forjas, Alessandro Ghisalberti, Carolina Gutiérrez González, Lidia Lanza, Emanuele Pili, Raffaella Santi, Armando Savignano, Elva Sèrvile, Marco Toste, Maria Silvia Vaccarezza y Stefania Zanardi, se constituyeron intérpretes de reflexiones diversas, estando conformes de modo unánime sobre la actualidad del tema. En el tercer milenio, términos como fidelidad e infidelidad reaparecen de hecho primordialmente en el léxico cotidiano, también a causa de los recientes fenómenos a los que estamos asistiendo a escala global como la creciente intolerancia religiosa. El propósito del congreso fue el de analizar y comprender lo mejor posible el binomio *fidelitas–infidelitas*, volviendo la vista no solo al pasado, sino también al presente. Por este motivo resultaba necesario recordar cuál fue la concepción de tales términos en la cultura occidental, en particular la española, a caballo entre los siglos XV y XVI. La intervención que inauguraba los tres días de debate fue precisamente en lengua es-

pañola. Ana Benito, profesora de Indiana University-Purdue University at Fort Wayne, trazó un cuadro exhaustivo de la difícil situación vivida por los *marranos* y los *moriscos* en la península ibérica en el período comprendido entre los siglos XV, XVI y XVII. La producción literaria dedicada a su figura puede dividirse en dos corrientes: la mauro-filia, cuyos sujetos eran grandes caudillos islámicos, y la mauro-fobia que, al contrario, relegaba las figuras de los musulmanes a las de laboratorios de escasa importancia. Pero, como sabemos, pronto España afrontaría un nuevo reto, en relación con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Si hasta ahora el papel del infiel estaba ligado al del musulmán, ¿cómo debiera haberse comportado una vez que encontró a los indios? ¿Y cómo considerarlos? Igualmente significativa fue la intervención de Simona Langella dirigida a ilustrar el concepto de *infidelitas* en el pensamiento de Francisco de Vitoria, cuyo examen se entrecruza necesariamente con la experiencia de la conquista realizada por sus paisanos en el suelo americano. En contra de la opinión entonces difundida, Vitoria denuncia los crímenes cometidos en las relaciones con los indios, sosteniendo como errado el título de infiel que se les suele atribuir. En efecto, el infiel por excelencia es el que incluso conociendo la fe, reniega de ella. Los nativos americanos representaban, pues, una nueva categoría a los ojos de los europeos. La toma de posición que ellos defienden motivará después un acalorado debate de los grandes componentes políticos y jurídicos. Es precisamente sobre estos últimos sobre los que el historiador Aldo Cassi centró su atención. Su intervención, además de haber aclarado etimológicamente el término *infidelitas*, introdujo la figura de otro importante participante en el debate

de la época, Juan Ginés de Sepúlveda, cuya posición no podría estar más alejada de la de Vitoria, pues apoyaba el derecho de conquista de los españoles sobre la falta de fe propia de los nativos americanos. En la clausura del segundo día, la intervención de Luciano Malusa, relativa a Martín Lutero, centró la atención sobre la delicada relación entre Occidente y el Islam. Lutero incluye en la categoría de infieles a un solo pueblo, el musulmán, destinado a sucumbir siempre que la cristiandad se mostrara dispuesta a poner en acto una reforma moral.

Pero hay más. Durante los tres días que duró este congreso ha sido posible afrontar el concepto de fidelidad también en relación con las dimensiones ética, religiosa y antropológica gracias a la intervención de Letterio Mauro, relativa al pensamiento de Romano Guardini. El teólogo defiende la fidelidad, una virtud esencial para el hombre, sin la cual resultarían precarias las relaciones humanas, ya de por sí complejas. La expresión de esa virtud se detecta en la tentativa por parte de los hombres de encontrar estabilidad en un mundo caótico y mudable. Angelo Campodonico trató después el tema de la fidelidad entendida como culmen de todas las virtudes, ilustrando el pensamiento de Josiah Royce. La fidelidad permite al hombre no solo identificar su propio fin en el mundo, sino también abrirse a los demás y encontrar gracias a su encuentro el sentido de la propia existencia. Así pues, es posible, según Royce, hablar de fidelidad social, pues esta última pone en relación y une a los hombres.

El último día del congreso se dedicó a la recurrencia en la utilización del término “infiel” en nuestra época y en las consecuencias ligadas a ello. A este propósito, el lingüista e islamista Paolo Branca se cuestionó sobre la posibilidad

de una reforma dentro del Islam. La religión islámica, últimamente etiquetada como violenta e intransigente, es ciertamente una realidad mucho más compleja. El elemento extremista que se levanta todavía contra los infieles representa solamente una pequeña parte, en relación con la que el Islam unido podría poner remedio.

Estas son solo algunas de las muchas reflexiones que tuvieron lugar de forma apremiante durante los tres días de intenso trabajo y profundo debate; espero que sean suficientes para sugerir al lector la importancia del tema discutido, tan actual e importante para nuestro futuro.

*Michela Pittaluga*

## **I CONGRESO INTERNACIONAL EL EXILIO FILOSÓFICO E INTELLECTUAL ESPAÑOL DE 1939 OCHENTA AÑOS DESPUÉS**

Facultad de Filosofía, Universidad de  
Salamanca, 24-27 de septiembre de  
2019

Dentro de las conmemoraciones celebradas con motivo del comienzo del exilio español acontecido al término de la Guerra Civil (uno de los exilios más significativos de la convulsa Europa presa de los totalitarismos del siglo XX), tuvo lugar en la Universidad de Salamanca el “I Congreso Internacional El Exilio Filosófico e Intelectual español de 1939.” Este encuentro se realizó en el marco de las reuniones y eventos celebrados tanto en España como en aquellos países significativos para el exilio en cuestión, por la Comisión interministerial para la

conmemoración del 80 aniversario del Exilio republicano. Fue organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, UNAM-España, la Red Internacional de Estudios sobre el Exilio Filosófico e Intelectual Español (RIEFE) y el proyecto de investigación “El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria” (EXFILO, FFI2016-7009-R). Asimismo, contó con la colaboración del Centro Documental de la Memoria Histórica, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (México), la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) y el proyecto de investigación “La Edad de Plata desde el epistolario inédito de José Ortega y Gasset: Pensamiento en español y edición crítica” (KARC-463AC01).

Si bien el pensamiento filosófico del exilio español ha estado siempre presente en los congresos plurales sobre el exilio que se han realizado en las conmemoraciones del 60 y 70 aniversario, la celebración de este congreso aborda, por primera vez de manera específica dentro de este marco general de reflexión, la obra del exilio filosófico e intelectual. Para ello se tuvieron en cuenta la obra y el pensamiento de intelectuales que son claves para entender, no solo la España de aquellos años o la actual, sino también la propia Europa o las naciones en donde aquellos exiliados encontraron refugio. No olvidemos que el exilio filosófico e intelectual de 1939 realizó importantes aportaciones en dichos países y llegó a formar parte de su horizonte de pensamiento. Además, gracias a este congreso, se hizo patente el interés por la recuperación e incorporación de esta obra exiliada y el impulso a una perspectiva crítica sobre las categorías que siguen prevaleciendo en su estudio, tan-

to en el panorama nacional como en el resto de Europa y respecto a los países de acogida (especialmente México).

De esta manera, el congreso tuvo como eje la potenciación del estudio e investigación de la obra del exilio filosófico español y su legado desde una interpelación del presente, la reflexión sobre las influencias y diálogos surgidos entre diferentes figuras dentro del ámbito del pensamiento filosófico, jurídico, social, antropológico, artístico y científico, así como la discusión sobre los resultados obtenidos por las investigaciones realizadas en los últimos años, las novedades editoriales sobre el tema, los acervos documentales de investigación disponibles y la exposición de proyectos de investigación en marcha. El congreso prestó especial atención a los nuevos investigadores en la sección de *ponencias breves*, que demostró el interés actual en la obra de figuras como Josep Solanes, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano, José Gaos, Juan David García Bacca, María Teresa León, Margarita Xirgu, Concha Méndez, Juan Nuño, Rosa Chacel o Ramon Xirau.

La conferencia “Desde el mirador de la guerra: el concepto de «stásis» en el pensamiento de Gaos, Machado, Ortega y Zambrano” impartida por Jorge Brioso (Carleton College Minnesota) dio comienzo a un encuentro intenso de cuatro días que incluyó conferencias magistrales, impartidas por Javier Garcíadiego, de El Colegio de México (“Los exiliados-traductores: la introducción del pensamiento moderno en México”) y Ambrosio Velasco de la Universidad Nacional Autónoma de México (“El exilio español del 39 y la Escuela de Salamanca”, conferencia de clausura). Pero el encuentro se centró, sobre todo, en diversas mesas redondas,

una fórmula que sirvió no solo para la exposición de diversas tesis por parte de los ponentes, sino también para crear un espacio de exposición y diálogo público entre diferentes expertos, lo que permitió contrastar investigaciones y abrir debates. La diversidad de temáticas de las mesas propuestas enriqueció notablemente el congreso al permitir, no sólo una discusión abierta entre los propios exponentes, sino también con los propios asistentes.

Durante los primeros días se celebraron las mesas: “Entre el Orteguismo y el Institucionismo” con intervenciones de Jesús M. Díaz Álvarez (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Francisco José Martín (Universidad de Turín) y Jorge de Hoyos (Universidad Nacional de Educación a Distancia); y “María Zambrano: perspectivas actuales y proyección internacional”, con la participación de Beatriz Caballero (University of Strathclyde), Karolina Enquist (Stockholm University) y Jesús Moreno Sanz (director de las *Obras completas* de María Zambrano). Posteriormente, en las siguientes jornadas, se presentaron las mesas “Tres perfiles del exilio filosófico: Juan D. García Bacca, José Ferrater Mora y Adolfo Sánchez Vázquez”, a cargo de Sergio Sevilla (Universitat de Valencia), Carlos Nieto (Universidad de Cantabria) y Francisco José Martínez (Universidad Nacional de Educación a Distancia); “El exilio, la memoria y los usos del pasado” presidida por Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC), Mario Martín Gijón (Universidad de Extremadura) y Antonio García-Santesmases (Universidad Nacional de Educación a Distancia); mientras que la mesa “Pensamiento jurídico y social” tuvo como ponentes a Fernando Serrano Migallón (Universidad Nacional Autó-

noma de México) Juan Antonio Cruz Parcero (Universidad Nacional Autónoma de México) Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia) y a Elisa Spekman (Universidad Nacional Autónoma de México). La mesa “Dos maneras contrapuestas de leer, pensar y escribir: José Gaos y Eduardo Nicol” mostró el pensamiento dentro del contexto mexicano de ambos pensadores por medio de Aurelia Valero (Universidad Nacional Autónoma de México) y Arturo Aguirre (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

La última jornada finalizó con las mesas “Pensamiento artístico, científico y educativo” protagonizada por Mariano Esteban de Vega (Universidad de Salamanca), Julia Tuñón (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México) y Francisco Mejía (Universidad Nacional Autónoma de México) y “Distintos actores, diversas memorias: los acervos documentales” a cargo de Evelia Trejo (Universidad Nacional Autónoma de México), Aurelio Martín Nájera (Fundación Pablo Iglesias), Aurora Díez Canelo (Universidad Nacional Autónoma de México) y Josefina Cuesta (Centro Nacional de la Memoria Histórica, Salamanca)

A modo de cierre, retomando las palabras de Reyes Mate, si no queremos condenar al exilio español a una mera nostalgia, debemos acercarnos a su sentido diaspórico. Un sentido que alberga amplitud de prismas, no sólo para abordar la realidad que atravesó, sino también para intentar comprender nuestro presente. Este ha sido el espíritu de este “I Congreso Internacional El Exilio Filosófico e Intelectual español de 1939” que esperamos tenga nuevas ediciones.

*Andrea Luquin Calvo*



**ARTE, CIENCIA Y PENSAMIENTO  
DEL EXILIO REPUBLICANO  
ESPAÑOL DE 1939  
CONGRESO INTERNACIONAL**

Centro de Ciencias Humanas y Sociales  
(CSIC) y Residencia de Estudiantes,  
Madrid, 30 de septiembre – 2 de octubre  
de 2019

El pasado 2019 se cumplía el 80 aniversario de la mayor diáspora cultural que ha sufrido España, provocada por el fatídico desenlace de la guerra civil, en la que cientos de miles de ciudadanos partieron con múltiples incertidumbres y la sola certeza de la voluntad de supervivencia. El CSIC quiso rendir homenaje a una parte de ellos, hombres y mujeres de las ciencias y las letras, a través de un congreso internacional enmarcado en las líneas de actuación de la Comisión Interministerial para la Conmemoración del 80º aniversario del exilio republicano, cuya labor se extendió tanto en España como en el sur de Francia, México y otros países de América Latina. Coordinado por tres Departamentos de largo recorrido científico –Historia del Arte y Patrimonio, Historia de la Ciencia y Filosofía Teórica y Filosofía Práctica–, integrados en dos institutos de investigación (Historia y Filosofía), este gran evento se articuló en torno a sendos itinerarios, cada uno de los cuales ocupó una jornada completa del programa. Allí se dieron cita una treintena larga de ponentes, de ambas orillas del Atlántico y de carreras consolidadas e incipientes, que ofrecieron una generosa panoplia de análisis, desde las visiones más amplias y de conjunto a los estudios de caso.

La primera jornada se centró en las manifestaciones artísticas del exilio. Bajo la dirección de Miguel Cabañas

Bravo e Idoia Murga Castro, que ejercieron como moderadores de las distintas mesas del día, los ponentes desplegaron el crisol de problemas a los que hicieron frente nuestros artistas transterrados, tales como la elaboración escrita de la memoria (Pablo Allepuz), el dificultoso regreso a la patria (Carmen Gaitán), los abordajes identitarios en la danza como elemento cohesionador (Eugenia Cadús), el refugio hallado por Ramón Gaya en la pintura (Julián Díaz Sánchez), las creaciones fotográficas de Kati Horna (Yolanda Guasch), Chile como espacio de recepción de artistas españoles (Miguel Cabañas) o la pervivencia del destierro de 1939 en las propuestas artísticas contemporáneas (Dolores Fernández). A mitad de jornada, los integrantes de la mesa redonda (Arturo Colorado, Antonio González Bueno y Aurelia Valero) expusieron distintas visiones desde sus investigaciones más recientes.

La segunda jornada puso el foco en el exilio científico desde una perspectiva histórica y cultural. Comenzando por un repaso a las redes epistolares (José Manuel Sánchez Ron), los ponentes abordaron aspectos cruciales de la ciencia desterrada como la escuela de Ramón y Cajal (Alfredo Baratas), la repercusión en la botánica (Graciela Zamudio) y la zoología (Andrés Galera) mexicanas, la figura del médico italoespañol Gustavo Pittaluga (Josep Lluís Barona), el proyecto de la Editorial Atlante (Leoncio López-Ocón), la familia de oceanógrafos De Buen (Alberto Gomis) o la trayectoria del geólogo José Royo Gómez (José María López Sánchez). Los encargados de moderar las mesas plenarias fueron Miguel Ángel Puig-Samper (director de la jornada y miembro del comité organizador del Congreso) y Ricardo Campos. Pese a la desafortunada ausencia de

la académica Estrella de Diego, la mesa redonda contó con las aportaciones de Manuel Aznar, Olga Glondys y Consuelo Naranjo.

La última jornada estuvo dirigida por Antolín Sánchez Cuervo (también integrante del comité organizador), quien asumió igualmente el papel de moderador de una mesa sobre la filosofía y el pensamiento exiliados. La ponencia inicial, en la que se abordó el tema general de la filosofía de la praxis (Ambrosio Velasco), dio paso a otras de carácter particular que abarcaron asuntos como la estética marxista de Adolfo Sánchez Vázquez (Renzo Llorente), la influencia orteguiana en el compositor Adolfo Salazar (Antonio Notario), la ciencia en el pensamiento de Eduardo Nicol (Arturo Aguirre), la teoría estética de García Bacca (Alberto Ferrer), el paralelismo intelectual entre María Zambrano y Ramón Gaya (Beatriz Caballero), las marcas espacio-temporales en la pintura de Remedios Varo (Andrea Luquín) o la cultura libertaria en torno a la figura de Luis Seoane en su exilio argentino (Pablo García). El broche de oro lo pusieron la conferencia del escritor y docente Luis García Montero, director del Instituto Cervantes, que evocó un panorama general de las letras exiliadas, y el concierto-conferencia del guitarrista clásico e investigador Samuel Diz, que puso en escena un repertorio de la música exiliada de la Generación del 27. Todo ello con el inigualable telón de fondo de la Residencia de Estudiantes, testigo histórico de ese vivir en lo “inestable (...) con la maleta constantemente a la vista” que describió la pluma de otro célebre exiliado, José Moreno Villa —y que Diz recordó al comienzo de su espectáculo—.

Definitivamente, este Congreso supuso un eslabón más de una cadena de

conmemoraciones de un fenómeno inacabable como el exilio que se suceden cada década en nuestro país, y que, como en otras ocasiones, desembocará en una publicación para difundir sus resultados. Además, esta vez, al reconocimiento académico le ha acompañado, por fin, el reconocimiento oficial por parte de los representantes del Estado. Ojalá sea un primer paso hacia unas políticas de memoria más valientes, más constantes, más inclusivas, que incorporen otras parcelas también convulsas y fructíferas de nuestra historia reciente.

*Óscar Chaves y Pablo Allepuz*

### **LOS INTELLECTUALES ESPAÑOLES DESDE KRAUSE HASTA LA POSGUERRA BRITÁNICA**

King's College y St. John's College,  
Universidad de Cambridge, 1º de octubre  
– 5 de diciembre de 2019

Durante el último trimestre de 2019 tuvo lugar este ciclo de cuatro mesas redondas, organizado por la Universidad de Cambridge, con la colaboración de la Residencia de Estudiantes, la Institución Libre de Enseñanza, el DAAD-Cambridge y la Comisión interministerial del 80 aniversario del exilio republicano. La primera de ellas se celebró el 10 de octubre, en torno a las intervenciones de Benedikt Paul Göcke y (Rhûr-Universität Bochum) y Klaus Dierksmaier (Tübingen Universität), quienes se centraron en el sistema ético-filosófico y en la filosofía del derecho de Krause. La segunda, el 7 de noviembre, tuvo como hilo conductor el impacto de Krause en Europa, y contó con la presencia de Michael Sonenscher (King's

College, Cambridge), Gonzalo Capellán (Universidad de La Rioja) y Parker Lawson (co-organizador del programa). A lo largo de esta sesión, se debatió sobre el impacto y la difusión de las ideas de Krause en la Europa decimonónica, especialmente a través de su emblemático libro *Das Urbild der Menschheit* (1812) y en aspectos como la integración europea y el asociacionismo internacionalista, así como sobre la recepción de dichas ideas en España e Iberoamérica. La tercera sesión, sobre “Krausismo, intelectuales españoles y Anglosfera” (21 de noviembre), congregó a Anna Kendrick (NYU-Shanghai), David Jiménez Torres (Universidad Camilo José Cela) y Patricia Fernández Lorenzo (Madrid), quienes abordaron las relaciones entre España y la “Anglosfera” a comienzos del siglo XX, incluyendo las redes construidas entre los intelectuales españoles en esta época, en la que los krausistas tuvieron un protagonismo destacado e incluso decisivo para entender el posterior exilio republicano de 1939 en el Reino Unido y EEUU. Además, se debatió en torno a los debates educativos en torno al krausismo y las tendencias pedagógicas emergentes en la España de la época. La cuarta y última mesa (5 de diciembre), llevó por título “El legado de Krause: Alberto Jiménez Fraud y los intelectuales españoles en el Reino Unido después de 1939” y situó la discusión en el horizonte del mencionado exilio, de la mano de James Valender (El Colegio de México) y Mari Paz Balibrea (University of London). Ambos desentrañaron las conexiones entre los krausistas y el Reino Unido durante los años posteriores a la Guerra Civil, especialmente a través de figuras clave como J.B. Trend y Sir Michael Ernest Sadler.

*Antolín Sánchez Cuervo*

## MUJERES CON ALMA ESPAÑOLA / IBEROAMERICANA

Café Gijón de Madrid, 7 de octubre de  
2019 – 13 de enero de 2020

En el Salón de abajo del emblemático Café Gijón de Madrid ha tenido lugar el ciclo de conferencias (2019-2020), “Mujeres con alma española/iberoamericana” bajo la dirección y coordinación de Cristina Hermida del Llano, Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filológico. Esta tercera edición del ciclo de conferencias que comenzó en el mes de octubre de 2019, lamentablemente, se vio interrumpida de forma forzosa por el estado de alarma decretado en España como consecuencia de la pandemia del coronavirus.

Desde octubre de 2019 hasta enero de 2020 se desarrolló con gran éxito de convocatoria el ciclo de conferencias, gracias a un magnífico plantel de conferenciantes que abordaron de una forma rigurosa, desde el punto de vista científico, y al mismo tiempo amena y cercana, figuras femeninas relevantes de la historia del pensamiento español e iberoamericano. En esta tercera edición del Ciclo de Conferencias, por orden de intervención, participaron como conferenciantes, en primer lugar, a modo de inauguración, Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, Catedrática de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad de Valencia, quién se ocupó de la figura de “Emilia Pardo Bazán” (1851-1921) el 7 de octubre de 2019. En la conferencia se abordaron cuestiones relevantes de su biografía personal que ayudan a entender su enjundiosa obra literaria pero sobre todo se destacó su faceta como defensora de los derechos de las mujeres, al haber dedica-

do su vida a protegerlos. Encarnación Fernández puso de manifiesto cómo en todas sus obras Pardo Bazán incorporó sus ideas en torno a la modernización de la sociedad española, la necesidad de la educación femenina y el principio de igualdad derechos y oportunidades para hombres y mujeres. En segundo lugar, María Martín Gómez, Profesora de Filosofía en la Universidad de Salamanca, se adentró en el pensamiento de “Isabel de Baena” (primer cuarto del Siglo XVI-1559) en su conferencia de 4 de noviembre de 2019. A través de una excelente exposición en torno a esta figura de la alta sociedad sevillana, María Martín examinó los diferentes grupos protestantes de mujeres del siglo XVI en España que, de forma activa y comprometida, asumieron los planteamientos reformistas, siendo en su mayoría mujeres jóvenes, cultas, bien posicionadas y consagradas a la vida religiosa. En tercer lugar, Elena Nájera, Profesora de Filosofía en la Universidad de Alicante, se centró en el personaje de “Sor Juana Inés de la Cruz” (1648-1695) el 2 de diciembre de 2019. La conferenciante explicó de una forma magistral el pensamiento de esta mujer religiosa jerónima y escritora novohispana, exponente del Siglo de Oro de la literatura en español. Efectivamente, su producción lírica constituye un crisol donde convergen la cultura de una Nueva España en apogeo, el culteranismo de Góngora y la obra conceptista de Quevedo y Calderón. Además en la conferencia se puso en valor su obra dramática, Autos Sacramentales y Prosa desde una perspectiva filosófica personal y crítica. En cuarto y último lugar, José Luis Mora García, Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, centró su bella y profunda

intervención, como reza el propio título de la misma, en “Marianela, Benigna y Santa Juana de Castilla en la obra de Galdós”. La conferencia tuvo lugar el 13 de enero de 2020 y se enmarca como evento dentro del centenario del fallecimiento de Benito Pérez Galdós (1843-1920). Tengamos en cuenta que Pérez Galdós es considerado como uno de los mejores novelistas de lengua española después de Cervantes y uno de los autores más prolíficos de su generación, tanto en novela como en teatro, siendo además el mayor representante de la corriente realista-naturalista en España. De acuerdo con Mora, aunque Galdós no tuvo gran aprecio por la filosofía académica, su obra no se entiende sin la influencia que sobre él ejercieron hombres como Fernando de Castro, el mismo Giner o Gumersindo de Azcárate, esto es, el movimiento denominado krausopositivismo. Para Galdós es el arte y la novela, en particular, la forma de conocimiento capaz de elevarse a niveles de universalidad. Mora explicó cómo Galdós contribuyó a dar carácter y continuidad a la mujer que adquiere identidad individual donde se ancla una dimensión de universalidad, lo cual demostró a través del examen de los personajes literarios femeninos en su obra, concretamente, de Marianela, Benigna y Santa Juana de Castilla.

Tras cada conferencia, con duración de una hora aproximadamente, se mantuvo un rico y animado debate entre los asistentes, no necesariamente expertos en las figuras tratadas, ya que el objetivo principal de este ciclo de conferencias es acercar al público en general el pensamiento de figuras femeninas relevantes de la historia española e iberoamericana, en el marco de las necesarias actividades de transferencia

de conocimiento fuera del ámbito académico.

Los conferenciantes que tuvieron programada su intervención en este ciclo de conferencias (2019-2020) y que por las circunstancias extraordinarias de la expansión del coronavirus no pudieron participar, conforme a lo que estaba previsto en el programa, lo harán en el próximo Ciclo de Conferencias (2020-2021) que tiene pensado comenzar en octubre de 2020. Concretamente, fueron los siguientes: María José Guerra, Consejera de Educación, Universidades, Cultura y Deporte del Gobierno de Canarias, quien iba a realizar la figura de Rosario Castellanos el 3 de febrero de 2020; Fernando Llano, Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, quien iba a abordar la figura de Concha Espina el 2 de marzo de 2020; Ana-Paz Garibo, Profesora Contratada Doctora de la Universidad de Valencia, quien tenía pensado ahondar en la figura de Carmen de Burgos el 30 de marzo de 2020; Cristina Escribano, Profesora Titular de Derecho Mercantil, quien iba a detenerse a examinar a la célebre Juana La Loca el 4 de mayo de 2020; Pilar Altamira García-Tapia, bióloga y escritora, quien había decidido clausurar el ciclo de conferencias con una intervención dedicada a María de la O Lejárraga el 1 de junio de 2020.

Este ciclo de conferencias no sólo se ha realizado bajo el patrocinio de la Asociación de Hispanismo Filosófico sino también de la Universidad Rey Juan Carlos, quien otorgó 0,6 ECTS créditos a los alumnos que asistieron al 80% de las sesiones.

*Cristina Hermida del Llano*

### **COLOQUIO INTERNACIONAL ESCUELA IBÉRICA DE LA PAZ: DERECHO NATURAL Y DIGNIDAD HUMANA (SIGLOS XVI Y XVII**

Universidad de Coimbra, 24-25 de octubre de 2019

Los días 24-25 de octubre de 2019, la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra (FLUC) acogió una acción resultante de los proyectos *De Restitutions: A Escola ibérica da Paz e a Ideia de Justiça na Ocupação da América* (PTDC/MHC-FIL/4671/2014), *Cosmopolitismo: Justiça, Democracia e Cidadania sem Fronteiras* (PTDC/ FER-FIL/30686/2017) –ambos pertenecientes al Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa (CFUL) y financiados por la Fundación para la Ciencia y la Tecnología, I. P. por fondos nacionales del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Educación Superior del Gobierno de Portugal– y *De Dominio: A Escola Ibérica da Paz (Séculos XVI e XVII) e seu Impacto no Reconhecimento dos Direitos Territoriais dos Povos Indígenas*, subvencionado por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Brasil, Edicto Universal, 2016.

Bajo la estrategia conjunta de Pedro Calafate y Mário Santiago de Carvalho, y la coordinación entre el CFUL y el Instituto de Estudios Filosóficos (IEF) de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra (FLUC), la ciudad donde se escribió el famoso *Cursus* presenció el rescate de la pregunta sobre la construcción de preceptos de coexistencia pacífica entre los pueblos. Sin embargo, el resultado más impactante del encuentro

fue un cambio de designación: a partir de ahora ya no podremos hablar de Escuela Ibérica de la Paz, sino de Escuela Iberoamericana de la Paz. Por lo tanto, Pedro Calafate, el filósofo que había bautizado la Escuela, fue el gran beneficiario de este acontecimiento, al ver que su propuesta ganaba nuevas alas para volar más alto.

La cita se organizó en torno a catorce sesiones y tuvo treinta y cuatro intervenciones. El contingente iberoamericano fue el más grande: seis participantes vinieron de Brasil, siete de España, tres de México y nueve de Portugal. Además de estos, dos vinieron de los Estados Unidos de América, otros dos de Alemania y uno de Inglaterra. No obstante, el sevillano Bartolomé de las Casas, el granadino Francisco Suárez, el segoviano Domingo de Soto, el conqueño Luis de Molina, el agallonero Alonso de la Vera Cruz y el burgalés Francisco de Vitoria fueron las estrellas radiantes del coloquio.

La sesión de apertura estuvo presidida por Rui Gama. Intervinieron también Pedro Calafate, Diogo Falcão Ferrer y Mário Santiago de Carvalho. En la primera sesión plenaria, titulada *Horizontes del iusnaturalismo*, hablaron Pedro Calafate y Leonel Ribeiro dos Santos; la ponencia de Jean-Paul Coujou fue leída *in absentia*. La discusión giró en torno al legado de la Escuela de la Paz, del derecho y de la naturaleza humana. En la segunda sesión plenaria, nombrada *La Escuela Ibérica y la Modernidad*, Robert Fastiggi y Julieta Lizaola abordaron, *inter alia*, los temas de la dignidad humana, la libertad religiosa y el *ius natural*.

La agenda continuó con dos sesiones paralelas. En una, denominada «*Filosofía Social e Política*», hablaron António Rocha Martins, Ramon de Meer Cañón

y María Martín Gómez. Sobre todo, se discutió el poder, el estado y la modernidad. La otra sesión, bajo el título de *Crítica de la Historiografía, Migraciones y Dignidad Humana*, tuvo comunicaciones de Celia Alejandra Ramírez, Gonçalo Pistachini Mota y Jefferson da Costa Valadares. Las comunicaciones penetraron críticamente la historia de la segunda escolástica ibérica, la definición de «acto voluntario» y el nacimiento de la modernidad.

Siguieron otras dos sesiones paralelas. En una de ellas, titulada *Cristianismo y Diversidad de las Religiones*, José Luis Egío y, conjuntamente, Leonor Durão Barroso y André Azevedo Alves hablaron sobre la guerra justa, el matrimonio y la paz. La otra sesión, titulada *Derecho y Economía Política*, tuvo ponencias de Maria da Conceição Camps y, en dos voces, José Luis Cendejas Bueno y León M. Gómez Rivas. Las ponencias trataron del derecho natural y positivo, del dominio y de libre comercio en Europa.

A continuación tuvo lugar una sesión especial. La primera parte, dedicada al lanzamiento del volumen temático de la Revista Portuguesa de Filosofía *Escola Ibérica da Paz: Direito Natural e Dignidade Humana*, fue coordinada por José Luis Mora García. En la segunda, Diogo Falcão Ferrer presentó el volumen *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics. Proceedings of the 1st International Colloquium Thinking the Baroque in Portugal (June, 26th-28th, 2017)*, editado por Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido y Simone Guidi.

Luego tuvo lugar una serie de sesiones plenarias. En la primera de ellas, *Universalidad y Pluralidad*, intervinieron Ambrosio Velasco Gómez, Giuseppe



pe Tosi, Bethânia Assy y Luis-Carlos Amezúa Amezúa; en la segunda, bajo el tema *Restitución y Justicia Restaurativa*, hablaron Alfredo Culleton y Danae Simmermacher; en la última, bajo el tema *Proyectos utópicos, paz y guerra justa*, hablaron Danilo Marcondes, Victor M. Salas y Cecilia G. Sabido Sánchez Juárez. El foco de la discusión fue puesto en los temas del iusnaturalismo, civilización y barbarie, la multiculturalidad y la naturaleza humana; la justicia, el derecho a la propiedad y la esclavitud; el misionerismo, el *ius gentium*, la concordia y la guerra.

Antes de la sesión de clausura, Bethânia Assy presentó el libro *As Origens do Direito Internacional dos Povos Indígenas*, escrito por Pedro Calafate y Sílvia Maria da Silveira Loureiro. Finalmente, Sílvia Maria da Silveira Loureiro habló sobre *La herencia de la Escuela Ibérica de la Paz en el reconocimiento de los derechos territoriales de los Pueblos Indígenas Brasileños por la Constitución Federal de Brasil de 1988*. El coloquio no terminó sin la mención *cum laude* al trabajo desarrollado por Bibiana Garcez y Eva Marques bajo el Programa de Voluntariado Estudiantil de la FLUC. Queda en Coimbra la expectativa de un nuevo encuentro.

*Robert Martins Junqueira*

## EL EXILIO ESPAÑOL DE 1939 Y LA CUESTIÓN JUDÍA COLOQUIO INTERNACIONAL

Centro Sefarad-Israel, Madrid, 5-7 de  
noviembre de 2019

En el marco de los eventos conmemorativos del 80 aniversario del exilio

republicano de 1939, tuvo lugar este coloquio internacional, dedicado a una temática aún poco explorada como es la presencia de la condición judía en dicho exilio, haciéndolo así más complejo. Si bien se trata de una presencia no siempre explícita, no por ello careció de relevancia, expresándose de diferentes maneras y en registros diversos. Tales fueron, entre otros, la propia condición judía de numerosos intelectuales republicanos como Max Aub y otros menos conocidos como Máximo Kahn o Margarita Nelken, la influencia de la visión diaspórica del mundo en la propia vivencia del exilio en el caso de obras como las de María Zambrano y León Felipe, la reforma de la memoria hispánica en clave semita desarrollada por autores como Américo Castro, la coincidencia de exiliados republicanos y judíos bajo un destino común aunque no siempre equiparable, o la significación de ambos en nuestros imaginarios actuales.

El coloquio fue organizado por Esther Bendahan (Centro Sefarad-Israel) y Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC), con el apoyo y la colaboración de la Comisión Interministerial del 80 Aniversario del Exilio Republicano, el Centro de Estudio Mexicanos en España UNAM-España, el Instituto de Filosofía del CSIC, la Red Internacional de Estudios sobre el Exilio Filosófico e Intelectual Español y el proyecto de investigación *El exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-77009-R). Se abrió el 5 de noviembre por la tarde con la conferencia inaugural de Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC) “Del exilio a la diáspora: una distancia infinita”, en la que cierta obra de María Zambrano dio pie a una reflexión poco habitual

sobre la misma, en conexión con cierto pensamiento judío contemporáneo. El día 6 se presentaron dos ponencias sobre Max Aub (autor imprescindible, por razones obvias, en un coloquio como éste) y tuvo lugar la primera de las dos mesas redondas dedicadas a los “mundos intermedios entre el exilio español y el exilio judío”. En concreto, las ponencias de Andrea Luquin Calvo (Universidad Isabel I de Castilla) “Este san Juan de mi (nuestra) tragedia. Max Aub y el naufragio del mundo”, y de Silvina Schamah Gesser (Instituto Salti, Universidad de Bar Illán y Universidad Hebrea de Jerusalem) “El *Imposible Sinai* de Max Aub 50 años después. Una mirada desde Israel”. La mesa estuvo integrada por Marifé Santiago Bolaños (Universidad Rey Juan Carlos), Mario Martín-Gijón (Universidad de Extremadura-GEXEL) y Cynthia Gabbay (Universidad Libre de Berlín). La jornada se cerró con la proyección del un documental sobre Max Aub y el consiguiente debate.

La jornada del día 7 se abrió con dos nuevas ponencias, de Antolín Sánchez Cuervo sobre “Américo Castro y las fuentes hebreas de la identidad hispánica” y de Antonio Notario sobre “Ecos y silencios en torno a Sefarad”. La segunda mesa redonda congregó esta vez al escritor Jacobo Israel Garzón y al profesor Alberto Sucasas, de la Universidade da Coruña. En la sesión de tarde, la investigadora del GEXEL y actriz del Therkas Teatre Esther Lázaro hizo una lectura dramatizada del conocido y emocionante monólogo de Max Aub *De algún tiempo a esta parte*, y Mauricio Pilatowsky (Universidad Nacional Autónoma de México) cerró el coloquio con la conferencia de clausura “Sefarad o Hispania: ¿exilio sin fin?”.

*Carlos Agüero Iglesia*

## **JORNADAS 80 AÑOS DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL: PLURALISMO FILOSÓFICO DEL EXILIO**

Instituto de Investigaciones Filosóficas,  
Universidad Nacional Autónoma de  
México, Ciudad de México, 25 y 26 de  
noviembre de 2019

En el marco de los eventos académicos dedicados al 80 aniversario del exilio intelectual español de 1939, cuya relevancia en México es bien conocida, tuvieron lugar estas jornadas, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Se inauguraron el 25 de noviembre con la entrega a Antolín Sánchez Cuervo del Reconocimiento Escuela Nacional de Altos Estudios 2019 (modalidad Comunidad Nacional e Internacional), concedido por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM para distinguir trayectorias relevantes en la docencia, investigación y difusión de las Humanidades. El galardón fue entregado por Jorge Linares, Director de dicha facultad, dando paso a la conferencia inaugural, a cargo del galardonado, con el título “El último humanismo. El exilio filosófico español del 39 en México”. Después tuvo lugar la mesa redonda “El exilio republicano español y la filosofía en México”, con intervenciones del propio Jorge Linares, Julieta Lizaola, Xóchitl López Molina y Ambrosio Velasco, para que Carmen Rovira cerrara la sesión con la conferencia magistral “Exilio y vida filosófica”. La Jornada del 26 giró en torno al seminario “La crítica de José Gaos a la técnica y a la cibernética” presentado por Antolín Sánchez Cuervo, en el que hubo un rico debate sobre una cuestión

aún poco explorada como la filosofía de la técnica en México.

*María Eugenia Constantino*

### **JORNADA A 80 AÑOS DEL EXILIO ESPAÑOL EN AMÉRICA LATINA**

Secretaría de Relaciones Exteriores de México, Ciudad de México, 29 de noviembre de 2019

La presente jornada tuvo lugar en la sede de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México ubicada en el ex Colegio de la Santa Cruz (Tlatelolco), siguiendo un interesante y atípico programa. Fue inaugurada por las doctoras Laura Beatriz Moreno Rodríguez, Directora General del Acervo Histórico Diplomático, Beatriz Gutiérrez Mueller, Presidenta del Consejo Honorario de la Memoria Histórica y Cultural de México, por el Dr. Carlos Ruiz Abreu, Director General del Archivo General de la Nación, y por los maestros Alejandro Celorio Alcántara, Consultor jurídico, y Enrique Márquez Jaramillo, Director de Diplomacia Cultural. Tras este protocolo inaugural, tuvo lugar la “Presentación de la colección digital del exilio español en América latina, 1936-1975”, a cargo de

Sheyla S. Olivo Pimentel, asesora para el programa Red de Archivos Diplomáticos Iberoamericanos, y de varios becarios de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México adscritos al Programa Jóvenes Construyendo Futuro de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tras un receso, tuvo lugar un emocionante acto de donación de las condecoraciones del Embajador Gilberto Bosques Saldívar al Acervo Histórico Diplomático, protagonizado por su hija, D<sup>a</sup> Laura María Bosques Manjárez, seguido de una “Presentación sobre la figura del Embajador Gilberto Bosques Saldívar”, a cargo de la Dra. Graciela de Garay, del Instituto de Investigaciones José María Luis Mora (no olvidemos que dicho embajador se distinguió, entre otras muchas cosas, por sus gestiones diplomáticas, de alto riesgo político y gran valor humanitario, a favor de los republicanos españoles que se encontraban en la Francia ocupada y asediada por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, posibilitándoles el exilio en México). La jornada concluyó con la conferencia magistral del Dr. Antolín Sánchez Cuervo, del Instituto de Filosofía del CSIC, “La razón náufraga. El exilio español de 1939 en América Latina”.

*María Eugenia Constantino*

# REVISTA DE HISPANISMO FILOSÓFICO

ÍNDICE DE LOS NÚMEROS 1 AL 24 (1996-2019)

Ángel Casado<sup>1</sup>  
Manuel López Forjas<sup>2</sup>  
Sara Jácome González<sup>3</sup>  
Universidad Autónoma de Madrid

## A) ARTÍCULOS Y NOTAS

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
ABELLÁN, José Luis			
- <i>El hispanismo filosófico como diálogo intercultural</i>	1	71-76	N
- <i>El exilio como quiebra constitucional</i>	4	5-9	A
- <i>España-América Latina (1900-1940): la consolidación de una solidaridad</i>	12	7-22	A
- <i>Antonio Heredia Soriano o el afán de saber (en torno a la "Historia de la Filosofía Española")</i>	15	217-220	N
AGUIRRE MORENO, Arturo			
- <i>Exilio, comunidad y revolución: Vida y obra de Eduardo Nicol</i>	17	53-67	A
ALCAÍNO PIZANI, Vanessa			
- <i>El Wittgenstein de Juan Nuño</i>	14	171-177	N
ARANZUEQUE, Gabriel			
- <i>La voz de lo impreso. La recepción de Michel de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita)</i>	16	37-76	A
ARETXAGA BURGOS, Roberto			
- <i>Juan David García Bacca y Emilio Herrera Linares: para una teoría físico-matemática de los fantasmas (o sobre la supervivencia/inmortalidad del alma)</i>	21	93-118	A
ARROYO SERRANO, Santiago			
- <i>Alain Guy: Un proyecto de Hispanismo Filosófico. En el centenario de su nacimiento</i>	23	155-160	N

<sup>1</sup> Del Núm.1 al 18.

<sup>2</sup> De los Números 19 y 20, 23 y 24.

<sup>3</sup> De los Números 21 y 22.

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
ASCUNCE ARRIETA, José Ángel			
- <i>Eugenio Ímaz: una existencia escindida entre la teoría y la praxis</i>	5	43-56	A
- <i>Alonso Quijano: el héroe olvidado de la tragedia quijotesca</i>	10	97-109	N
AYALA, Jorge			
- <i>El regeneracionismo científico de Ramón y Cajal</i>	3	33-50	A
AYALA MARTINEZ, Jorge M.			
- <i>El hispanismo filosófico en la revista Diálogo Filosófico</i>	15	177-189	N
BALIBREA, Mari Paz			
- <i>Carlos Blanco Aguinaga (1926-2013): In memoriam</i>	19	165-167	N
BAÑULS, Fernando			
- <i>Elías Díaz, entre la ética y la política</i>	8	75-78	N
BARRACA MAIRAL, Javier			
- <i>Tras las huellas del sujeto en Claros del bosque: hacia una hermenéutica estética de la subjetividad</i>	24	159-170	N
BARROSO FERNÁNDEZ, Óscar			
- <i>Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la Metafísica moderna</i>	17	69-88	A
BEORLEGUI RODRÍGUEZ, Carlos			
- <i>Transfinitud e inmortalidad en J. D. García Bacca</i>	7	23-46	A
BERMEJO SANTOS, Antonio			
- <i>Rafael Montoro y la Condición Humana</i>	14	61-81	A
BEUCHOT, Mauricio			
- <i>La filosofía mexicana en el siglo XVII</i>	1	11-23	A
BLÁZQUEZ PANIAGUA, Francisco			
- <i>Notas sobre el debate evolucionista en España (1900-1936)</i>	12	23-44	A
BOLADO OCHOA, Gerardo			
- <i>La proyección de la Filosofía en el sistema educativo español</i>	6	17-32	A
- <i>Marcelino Menéndez Pelayo (1912-2012). En el primer centenario de su muerte</i>	18	147-155	N
- <i>Manuel Garrido Jiménez (1925-2015). In memoriam</i>	20	183-187	N
- <i>Monografías de recepción y filosofía española contemporánea (1995-2015)</i>	21	163-173	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
- <i>Siete cartas de Menéndez Pelayo a Bonilla San Martín</i>	22	97-132	A
BOLAÑOS RUIZ, Yurisan Berenice - <i>Imre Kertész (1929-2016). El escritor de segunda fila. In memoriam</i>	21	213-119	N
BONETE PERALES, Enrique - <i>Aranguren: sentido ético de la muerte</i>	13	75-89	A
BORDOY FERNÁNDEZ, Antonio - <i>Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad</i>	14	25-41	A
BUSTELO, Natalia - <i>Eugenio D'Ors en la Argentina. La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el Colegio Novecentista y la agrupación Córdoba Libre</i>	19	33-54	A
CALAFATE, Pedro - <i>O pensamento filosófico de Tobias Barreto</i>	2	37-47	A
- <i>A disciplina de "Filosofia em Portugal" e o seu ensino nas universidades portuguesas</i>	7	47-57	A
- <i>A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)</i>	19	119-142	A
- <i>O Projeto de Paz universal do Padre António Vieira: Milenarismo, Profetismo e Modernidade</i>	22	53-72	A
CANTARINO, Elena - <i>Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento</i>	6	55-59	N
CÁRDENAS DÍAZ, Javier & TORREGROZA LARA, Enver - <i>La filosofía política de Alonso de Cartagena en su Defensorium Unitatis Christianae</i>	16	7-23	A
CARMINATI, Celso João - <i>Presenta/ausência da filosofia em escolas brasileiras de ensino médio</i>	15	63-76	A
CARPINTERO, Helio - <i>José Luis Pinillos Díaz (1919-2013): In memoriam</i>	19	187-190	N
CARRERAS PANCHÓN, Antonio - <i>Luis S. Granjel (1920-2014): un estudioso de la generación del 98 y de la medicina española. In memoriam</i>	20	189-191	N



Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
CARRIAZO RUIZ, José Ramón - <i>Las Obras Completas de José Ortega y Gasset: nueva edición (Madrid, 2004-2010)</i>	17	141-163	A
CASADO, Ángel - <i>José Martí (A propósito de su Ismaelillo)</i>	4	69-80	N
CASTILLA URBANO, Francisco - <i>Bartolomé de las Casas y la independencia de la América española: la edición de sus escritos por Juan Antonio Llorente</i>	23	39-61	A
CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro - <i>Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC</i>	23	123-142	A
CEREZO GALÁN, Pedro - <i>La tragicomedia del héroe ambiguo (El Quijote en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo)</i>	24	111-132	A
CERUTTI GULDBERG, Horacio - <i>Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas</i>	6	5-15	A
- <i>El aporte de Arturo A. Roig al filosofar contemporáneo</i>	14	179-186	N
CEBALLOS VIRO, Álvaro - <i>El marxismo del Régimen (1940-1960)</i>	12	45-64	A
CHABRÁN, Rafael - <i>Miguel de Unamuno y su Biblioteca danesa</i>	14	141-153	N
- <i>Allen Lacy (1935-2015). Un unamunista jardinero. In memoriam</i>	21	211-212	N
CONILL SANCHO, Jesús - <i>De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche</i>	21	71-92	A
CONSEJO DE REDACCIÓN - <i>In memoriam: Ricardo Navarro</i>	15	5	N
- <i>Janusz Wojcieszak (1953-2012). In memoriam</i>	18	159-162	N
CORRAL SÁNCHEZ-CABEZUDO, Francisco - <i>El pensamiento de Rafael Barret: un "joven del 98" en Río de la Plata</i>	3	17-32	A
CRESPO CARBONERO, Juan Antonio - <i>La educación en la novela naturalista española</i>	3	51-57	A
CSEJTEI, Dezsö - <i>La presencia de Ortega y Gasset en Hungría entre 1928 y 1945</i>	13	53-74	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
CULLETON, Alfredo - <i>A economia e o preço como problemas filosóficos na Escolástica latino-americana e o tratamento dado por Tomás de Mercado na sua Suma de Tratos y Contratos (1571)</i>	21	35-49	A
DA CUNHA, Gloria - <i>Mario Benedetti, pensador de nuestro cada día</i>	16	179-184	N
DA SILVEIRA LOUREIRO, Sílvia Maria - <i>A remissão do pensamento humanista de Escola Ibérica da Paz em prol da atual proteção internacional dos direitos humanos</i>	20	27-45	A
DALLA MORA, Roberto - <i>Un poema inédito del filósofo José Ferrater Mora</i>	21	155-16	A
DE LUCAS MARTÍN, Francisco Javier - <i>Mario Ruiz (1967-2018). In memoriam</i>	24	199-201	N
DEVÉS, Eduardo & MELGAR, Ricardo - <i>El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía</i>	10	19-46	A
DI PATRE, Patrizia & CRESPO JARAMILLO, Esteban - <i>Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James</i>	24	65-86	A
DÍAZ, Elías - <i>Aranguren: ética y política</i>	11	7-29	A
DÍAZ MARCILLA, Francisco José - <i>Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750)</i>	21	13-33	A
DÍAZ ROJO, José Antonio - <i>José María López Piñero, historiador de la medicina y de la ciencia (1933-2010)</i>	16	217-221	N
DIMAS, Samuel - <i>A procura de conciliação entre emanação e criação nodiálogo entre a Patrística e a Filosofia Islâmica medieval</i>	23	63-81	A
DUARTE, Rodrigo - <i>O impacto da experiência brasileira na filosofia dos media de Vilém Flusser</i>	24	15-32	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
ESTEBAN ENGUITA, José Emilio - <i>Análítica de la vida humana: apuntes sobre la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar</i>	19	55-69	A
ELIZALDE FREZ, María I. - <i>16 cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank</i>	17	115-139	A
FERNÁNDEZ SANZ, Amable - <i>El problema de España en el pensamiento de Ortega y Azaña hasta 1914</i>	3	59-73	A
FERRER MUÑOZ, Manuel - <i>El culto a los héroes y el patriotismo en el Ecuador</i>	25	45-63	A
GALVÁN, Valentín - <i>La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967-1986)</i>	14	101-127	A
GANDLER, Stefan - <i>El pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez</i>	15	9-29	A
GARCÍA CAMARERO, E. - <i>La regeneración científica en la España del cambio de siglo</i>	5	17-42	A
GARCÍA CASTILLO, Pablo - <i>Francisco Fernández Turienzo (1929-2015). In memoriam</i>	21	195-200	N
GARCÍA SANTESMASES, Antonio - <i>Socialismo y Republicanismo en los años treinta</i>	17	165-172	N
- <i>Luis Gómez Llorente (1939-2012). In memoriam</i>	18	167-171	N
- <i>El cura, los mandarines y el charnego</i>	21	175-182	N
GARCÍA WIEDEMANN, Francisco Fidel - <i>José Luis García Rúa (1923-2017). In memoriam</i>	22	223-233	N
GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis - <i>Leopoldo Zea (1912-2004)</i>	9	73-77	N
- <i>Thomas Mermall. In memoriam (1937-2011)</i>	17	183-187	N
GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos - <i>El pensamiento filosófico de Javier Muguerza</i>	21	119-142	A
GOMIS, Alberto - <i>Jaime Josa Llorca (1945-2012). In memoriam</i>	18	177-180	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
GOMIS BLANCO, Alberto & JOSA LLORCA, Jaime - <i>Los primeros traductores de Darwin en España: Vizcarrondo, Bartrina y Godínez</i>	14	43-60	A
GONÇALVEZ JR., ARLINDO F. - <i>Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset</i>	11	31-50	A
GONZÁLEZ, Antonio - <i>La publicación de la obra completa de Xavier Zubiri</i>	20	121-128	N
GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely del Rosario - <i>Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del siglo XX en Cuba</i>	8	5-18	A
GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano - <i>La humanización de la medicina en Pedro Laín Entralgo: una lectura desde la ética de la alteridad de E. Lévinas</i>	23	145-153	N
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo - <i>¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?</i>	2	5-19	A
GUY, Alain - <i>Los filósofos franceses hispanistas</i>	1	25-38	A
- <i>Unamuno y Cassou</i>	2	67-70	N
HEREDIA SORIANO, Antonio - <i>Alain Guy (1918-1998). Hispanista filósofo</i>	4	61-67	N
- <i>El legado bibliográfico de Alain Guy</i>	9	65-71	N
- <i>Reine Guy-Rascal, In memoriam (1930-2010)</i>	16	223-224	N
HERMIDA, Cristina - <i>Aranguren a través de sus obras completas</i>	2	49-54	N
HERMIDA, Fernando - <i>El regeneracionismo picaveano</i>	2	21-30	A
HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo - <i>El sistema de la revolución: Hegel, Ortega y Ramiro de Maeztu</i>	22	185-195	N
HERRERO, Alejandro - <i>Juan Bautista Alberdi y su reflexión sobre América durante el régimen de Juan Manuel Rosas</i>	10	47-58	A
HIERRO, Liborio L. - <i>En memoria (académica) de Joaquín Ruiz Jiménez</i>	15	221-225	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
HIERRO S.-PESCADOR, José - <i>La filosofía del lenguaje en España (1975-1995)</i>	5	59-66	N
HUALDE PASCUAL, Pilar - <i>Alfredo Adolfo Camús: un intelectual entre la España isabelina y la Restauración alfoncina</i>	22	73-96	A
IBARRA PEÑA, Alex - <i>En recuerdo de Humberto Giannini (1927-2014). In memoriam</i>	20	179-181	N
- <i>Juan Rivano Sandoval (1926-2015). Filosofar desde la convicción. In memoriam</i>	21	201-206	N
- <i>Jorge Millas. Un filósofo relevante para el pensar en español. Homenaje en el centenario de su nacimiento (1917-1982)</i>	22	201-204	N
ÍMAZ FRANCO, Ramón - <i>Eugenio Ímaz: un filósofo reunido</i>	19	159-164	N
INMAN FOX, E. - <i>El uso y el abuso del sentido de la "generación de 1898" de España</i>	3	5-16	A
JAGLOWSKI, Mieczyslaw - <i>Eugeniusz Górski (1947-2013): In memoriam</i>	19	183-185	N
JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia - <i>Arturo Andrés Roig. In memoriam (1922-2012)</i>	17	189-192	N
- <i>Francisco Romero y sus cartas con intelectuales españoles exiliados: José Ferrater Mora</i>	18	89-112	A
JEREZ MIR, Rafael - <i>Eloy Terrón Abad</i>	7	67-70	N
- <i>Eloy Terrón Abad (1919-2002). Filosofía hegeliana y humanismo marxista</i>	9	21-45	A
JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio - <i>El pensamiento filosófico portugués en su historia</i>	5	75-79	N
- <i>Vida y obra de Manuel Mindán Manero: sacerdote, profesor y filósofo</i>	8	19-38	A
- <i>Una vida centenaria y ejemplar. Manuel Mindán Manero (1902-2006) In memoriam</i>	12	109-113	N
- <i>In memoriam Luis Jiménez Moreno (1929-2007)</i>	13	131-137	N
JIMÉNEZ MORENO, Luis - <i>Sobre el conocimiento en Gracián por el símbolo y el concepto</i>	1	81-89	N
- <i>Ariel (1990)</i>	5	5-16	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
JIMÉNEZ TORRES, David - <i>Anticapitalismo, heterodoxia, universalidad: la etapa británica de Ramiro de Maeztu (1905-1919)</i>	20	63-84	A
LACAU SAINT GUILY, Camille - <i>Antonio Machado, ¿un bergsoniano sin ambivalencias?</i>	21	51-70	A
LASAGA, José - <i>Calderón y el destino de la modernidad</i>	2	59-66	N
- <i>Julio Bayón (Madrid, 1933-Madrid, 2005)</i>	10	127-128	N
LAFUENTE GUANTES, M <sup>a</sup> Isabel - <i>Gustavo Bueno Martínez (1924-2016). In memoriam</i>	22	205-211	N
LÁZARO PULIDO, Manuel - <i>Filosofía y teología en Gonzalo Hispano. Contribución hispana en el año de Juan Duns Escoto</i>	13	31-52	A
LEÓN FLORIDO, Francisco & FERNÁNDEZ POLANCO, Valentín - <i>La filosofía de Juan Blanco en el contexto de la tradición socrática española</i>	14	83-100	A
LIBERATI, Jorge - <i>La filosofía de Arturo Ardao</i>	9	5-20	A
LIZAOLA, Julieta - <i>María Zambrano en México</i>	13	107-112	N
- <i>Teresa de Ávila: un itinerario místico</i>	21	145-153	N
LIZCANO, Manuel - <i>“De Dios”, de García Calvo</i>	2	55-57	N
LÓPEZ ARNAL, Salvador - <i>Manuel Sacristán Luzón (1925-1985). La sabiduría y el coraje político de un lógico y filósofo comprometido que amó las culturas amerindias</i>	20	151-160	N
LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel - <i>El laicismo a debate. Liberalismo y jacobinismo de José Enrique Rodó</i>	15	129-144	N
- <i>Gonzalo Puente Ojea (1924-2017). La irreligiosidad ilustrada de un humanista radical. In memoriam</i>	22	213-217	N
LÓPEZ RODRÍGUEZ, César - <i>Sobre la posibilidad de una teología política hispana. En torno a Miguel de Ulzurrum</i>	24	87-110	A



Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
LORENZO-CÁCERES ÁLVAREZ, José Arturo de - <i>Lain Entralgo: ciencia y filosofía</i>	15	159-170	N
LUQUÍN CALVO, Andrea - <i>80 años después: vigencia y continuidad del pensamiento filosófico del exilio español</i>	24	187-191	
MAILLARD GARCÍA, María Luisa - <i>Mujer y narración en María Zambrano</i>	1	53-64	A
MANZANERO, Delia - <i>La Epiqueya en la obra de Francisco Giner: una vía intermedia entre iusnaturalismo e historicismo</i>	20	47-62	A
MARTÍN, Francisco José - <i>Dos artículos de Ortega y Gasset de 1912 (atribución y edición)</i>	11	51-70	A
- <i>María Zambrano. El Espectador (Introducción y traducción)</i>	12	85-92	N
MARTÍN GÓMEZ, María - <i>Protestantismo español e inquisición en el siglo XVI</i>	20	129-132	N
MARTÍN ISABEL, Mariano - <i>La filosofía peruana frente al problema de los orígenes</i>	4	29-45	A
MARTÍNEZ PULET, José Manuel - <i>Eugenio Trias (1942-2013). In memoriam</i>	18	181-183	N
MATE, Reyes - <i>La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Una mirada retrospectiva y prospectiva</i>	22	159-165	N
MAURI, María Margarita - <i>Tratados españoles sobre las virtudes: la Filosofía moral para la juventud española de Andrés Piquer</i>	23	83-98	A
MAYER, Alicia - <i>El Plan Divino para incorporar a los indios de América: del mesianismo a la misión en Juan de Torquemada</i>	20	11-26	A
MELZER-TITEL, Astrid - <i>La actualidad de una filosofía humanista del sur en A. Ortiz-Osés, C. Thibaut y F. J. Martín. Puntos de referencia para una identidad territorial e histórica</i>	8	39-59	A
MONTEIRO, María - <i>Causas de la decadencia de los pueblos peninsulares en los tres últimos siglos</i>	6	61-68	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
MORA, Antoni			
- <i>Eugenio d'Ors al día. Breve nota de bibliografía glosada</i>	7	61-65	N
MORA GARCÍA, José Luis			
- <i>La proyección de la "Historia de la Filosofía Española" en la Universidad</i>	6	33-52	A
- <i>La historia como teoría y método</i>	8	79-83	N
- <i>María Zambrano: algunas reflexiones al final del centenario</i>	10	117-122	N
- <i>Pensar en español</i>	13	93-99	N
- <i>In memoriam: Antonio Jiménez García</i>	14	189-197	N
- <i>Correspondencia entre María Zambrano y Mariano Quintanilla</i>	15	201-215	N
- <i>50 años de Fondo de Cultura Económica en España. Una apuesta decidida por la Filosofía en Lengua Española</i>	19	147-157	N
- <i>La Institución Libre de Enseñanza: una puesta al día desde el rigor</i>	20	111-119	N
-& HERMIDA DE BLAS, Fernando			
- <i>En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz-Pablo A. Cobos</i>	16	95-143	A
-& VELASCO GÓMEZ, Ambrosio			
- <i>Un reconocimiento compartido</i>	21	183-193	N
MOYA, Eugenio			
- <i>El conocimiento como institución social: la ciencia en la España de Floridablanca</i>	11	71-89	A
MUÑOZ GARCÍA, Juan José y GARCÍA CUADRADO, José Ángel			
- <i>Claves antropológicas del personalismo de Rof Carballo</i>	22	133-155	A
MUÑOZ LÓPEZ, Pilar			
- <i>María Zambrano. Arte, Filosofía y Mujer a través de "El Cuadro Santa Bárbara del Maestro de Flemalle"</i>	16	185-198	N
NADAL SÁNCHEZ, Helena			
- <i>Elementos que definen la posición filosófica de Luis Antonio Verney a partir de su crítica a la Universidad Portuguesa del siglo XVIII</i>	17	89-112	A
NAVARRO, María G.			
- <i>Sobre la posibilidad de una justicia misericordiosa: el problema de la caridad en Benito Pérez Galdós y Concepción Arenal</i>	15	145-157	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
NEUSCHÄFER, Hans-Jörg - <i>La situación de la hispanística en las universidades alemanas</i>	1	77-80	N
NICOL, EDUARDO - <i>La fase culminante del descontento</i>	4	47-58	A
NICOLÁS, Juan Antonio - <i>Proyecto “Leibniz en Español”: Ensayos de Teodicea</i>	18	131-137	N
NIETO BLANCO, Carlos - <i>Un mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora</i>	10	59-71	A
- <i>Un krausista en el laboratorio. La aportación del naturalista Augusto González de Linares (1845-1904)</i>	15	77-101	A
- <i>Francisco Pérez Gutiérrez (1929-2017), maestro y amigo</i>	23	173-177	N
NIÑO, Antonio - <i>El centenario del Instituto de Estudios Hispánicos de París</i>	22	167-175	N
NOGUEROLÉS JOVÉ, Marta - <i>Ramón Xirau (1924-2017)</i>	23	167-172	N
- <i>Salvador Pániker (1927-2017).</i>	24	193-198	N
NOVELLA SUÁREZ, Jorge - <i>Liberalismo y Constitucionalismo español (200 años de la Constitución de Cádiz)</i>	17	9-33	A
NÚÑEZ, Diego - <i>El darwinismo en España: un test significativo de nuestra situación cultural</i>	2	31-36	A
- <i>Anotaciones a un artículo inédito de Ramón y Cajal</i>	10	111-116	N
- <i>In memoriam de Fernando T. Pérez González</i>	11	95-96	N
- <i>Reforma y modernización de la universidad española en el gozne de los siglos XIX y XX</i>	11	111-123	N
- <i>Unamuno, Ortega y “El caso Ferrer”</i>	16	163-168	N
- <i>Carlos París: In memoriam</i>	19	169-172	N
- <i>Javier Muguerza (1936-2019), filósofo del consenso</i>	24	209-212	N
OLIVA, Carlos - <i>Cinco notas sobre la literatura y filosofía latinoamericana</i>	19	101-117	A
OLMOS GÓMEZ, Paula - <i>La polémica antiescolástica y la Lógica humanista en la España del siglo XVI</i>	12	65-83	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
OVIEDO, Gerardo			
- <i>León Dujovne y la filosofía de la historia en Sarmiento</i>	15	103-116	N
ORTEGA, Juan Fernando			
- <i>La Fundación María Zambrano: veinticinco años de historia</i>	18	139-146	N
ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano			
- <i>Gabino Barreda, el positivismo y la filosofía de la historia mexicana</i>	15	117-127	N
- <i>Bolívar Echeverría 1941-2010</i>	16	199-210	N
PAREDES MARTÍN, María del Carmen			
- <i>Actividades de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía</i>	6	69-74	N
- <i>Mariano Álvarez Gómez (1935-2017). Maestro del pensamiento filosófico</i>	23	189-194	N
PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Jorge			
- <i>Sergio Rábade Romeo (1925-2018)</i>	23	197-203	N
PINEDA BUITRAGO, Sebastián			
- <i>Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14</i>	19	11-31	A
PINILLA BURGOS, Ricardo			
- <i>Enrique M. Ureña (Gijón, 1939-Madrid, 2014), renovador de los estudios sobre el krausismo. In memoriam</i>	20	167-174	N
PORCIELLO, Michele			
- <i>Minorías, masas y personas en un sacerdote republicano: José M. Gallegos Rocafull</i>	16	77-94	A
PRADO HIGUERA, Cristina del			
- <i>Laberintos del Liberalismo. XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico</i>	23	161-166	N
QUESADA, Julio			
- <i>Filosofía de la novela: "El Quijote" como género de la modernidad</i>	1	39-52	A
- <i>Adiós a Heidegger</i>	15	171-176	N
QUIROZ ÁVILA, Rubén			
- <i>David Sobrevilla (1938-2014), historiador de la filosofía peruana. In memoriam</i>	20	175-178	N
RAMAGLIA, Dante			
- <i>Utopía y democracia. El pensamiento político de la independencia a la luz del presente</i>	17	35-51	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
RAMIS SERRA, Pedro & RAMIS BARCELÓ, Rafael - <i>In memoriam: Sebastián Trias Mercant</i>	14	199-201	N
RAMÓN GUERRERO, Rafael - <i>Los inicios de la Lógica en Al-Andalus: Ibn Hazm de Córdoba</i>	15	31-42	A
REVILLA, Carmen - <i>Sobre el ámbito de la razón poética</i>	9	47-63	A
RIBAS, Pedro - <i>¿Marx anti-Bolívar?</i>	18	51-69	A
- <i>Francisco Fernández Buey (1943-2012). In memoriam</i>	18	163-166	N
- <i>Carlos París: In memoriam</i>	19	173-174	N
- <i>El capital en España. En el 150 aniversario de su publicación</i>	22	177-183	N
RIVAS MONROY, María Uxía - <i>Esperanza Guisán (1940-2015). Una roja permanente. In memoriam</i>	21	207-219	N
RIVERA GARCÍA, Antonio - <i>El eclecticismo de la Reforma española (1529-1567): el debate sobre la justificación por la fe y la concordia.</i>	22	11-35	A
RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel - <i>Unamuno y el problema de la filosofía española</i>	23	99-121	A
RÍOS RAMÍREZ, Alejandra - <i>Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina</i>	16	169-177	N
RIUS, Mercè - <i>Ángeles, no dragones. Apuntes sobre la filosofía de Xènius</i>	10	73-96	A
ROBERTS, Stephen G.H. - <i>Del sentimiento Trágico de la Vida</i>	18	115-122	N
ROCHE, Antonio - <i>Jacobo Muñoz Veiga (1942-2018)</i>	23	195-196	N
RODRÍGUEZ, Samuel - <i>Violencia, mal de injusticia y rebelión de los personajes femeninos en la obra de ficción de Espido Freire. Una aproximación filosófico-literaria</i>	24	171-185	N
RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel - <i>Eugenio María de Hostos, filósofo puertorriqueño</i>	4	11-27	A
RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa - <i>Centenario de José Gaos</i>	5	67-74	N
- <i>En la muerte de Pedro Laín Entralgo</i>	6	75-78	N

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel - <i>La filosofía crítica del Padre Feijoo</i>	18	31-50	A
ROVIRA GASPAS, María del Carmen - <i>Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos</i>	14	7-23	A
ROVIRÓ, Ignasi - <i>El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés</i>	16	145-162	N
ROZALÉN MEDINA, José L. - <i>Enseñar filosofía, enseñar a filosofar (Defensa de la filosofía)</i>	3	103-107	N
RUBIO AGUILAR, Francisco Javier - <i>Alfredo Deaño, a cuarenta años de su muerte</i>	24	135-157	N
RUESCAS JUÁREZ, Juan Antonio - <i>Rafael Sánchez Ferlosio (1927-2019). Razones para leer su obra ensayística. Una semblanza in memoriam</i>	24	203-208	N
SALAS, Jaime de - <i>La lectura orteguiana de Kant</i>	10	7-17	A
SAMANIEGO BONEU, Mercedes - <i>María Dolores Gómez Molleda (1922-2017). Historiadora de las ideas del reformismo inconformista español del siglo XX</i>	23	179-188	N
SÁNCHEZ CUERVO, Antolín - <i>El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en lengua española</i>	14	129-139	N
SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica - <i>Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo: el papel rehabilitador de E. Grassi</i>	16	25-35	A
SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana - <i>In memoriam. Manuel Lizcano</i>	10	123-125	N
- <i>In memoriam. Julián Marías</i>	11	91-92	N
- <i>In memoriam. Marie Lafranque</i>	12	115	N
- <i>In memoriam. Ramiro Flórez</i>	12	117	N
- <i>En el centenario del nacimiento de Julián Marías (1914-2005)</i>	20	161-165	N
SANTIAGO ROMERO, Sergio - <i>Don Quijote de Basilea: la lectura nietzscheana de Cervantes</i>	24	33-44	A



Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
SANTOS HERCEG, José			
- <i>Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía</i>	15	43-61	A
- <i>Del ensayo y la filosofía en América Latina: acerca de una vinculación</i>	20	139-150	N
SARANYANA, Josep-Ignasi			
- <i>Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes a nuestros días (autocrítica)</i>	13	121-128	N
SERNA, Julián			
- <i>Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013). Un hombre de palabra</i>	18	173-176	N
SOBREVILLA, David			
- <i>Ortega en el Perú</i>	14	155-169	N
SOLIARI ALLIENDE, Enzo			
- <i>Jorge Eduardo Rivera (1927-2017)</i>			
<i>In memoriam</i>	22	219-221	N
SOUBEYROUX, Jacques			
- <i>François Lopez y los estudios sobre la España del siglo XVIII</i>	16	211-215	N
TRAPANESE, Elena			
- <i>María Zambrano. El venerado Larousse (Introducción y traducción)</i>	20	133-138	N
TRUYOL SERRA, Antonio			
- <i>In memoriam: Ángel Losada García</i>	1	67-70	N
URRUTIA LEÓN, Manuel M <sup>a</sup>			
- <i>Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre-principios de noviembre de 1936</i>	3	95-101	N
- <i>Artículos desconocidos de Unamuno en la revista Mercurio</i>	8	61-74	N
- <i>Unamuno y el periódico bilbaíno "El Coitao. Mal llamo"</i>	11	97-109	N
- <i>La opinión de Miguel de Unamuno sobre la "Sociedad de Naciones" y la Universidad española" (Dos artículos de 1918)</i>	13	113-120	N
- <i>Un capítulo de la lucha aliadófila de Unamuno. La revista Iberia (1915-1919)</i>	15	191-199	N
- <i>Tres textos desconocidos de Unamuno en "Heraldo de Madrid"</i>	18	123-130	N
VALDÉS GARCÍA, Félix			
- <i>Influencia del pensamiento español en la filosofía cubana de la primera mitad del siglo XX</i>	7	9-22	A

Autor/Título	Número	Páginas	Tipo
VALERO PIE, Aurelia - <i>Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del “trastierro”</i>	18	71-87	A
VALIDO VIEGAS DE PAULA SOARES, Filipa Maria - <i>Um olhar sobre a obra Portugal como problema</i>	12	103-106	N
VALL SOLAZ, F. Xavier - <i>Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)</i>	19	71-100	A
VALLOTA, Alfredo D. - <i>Meta-técnica, antropocentrismo y evolución</i>	3	75-92	A
VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco - <i>La recepción española de la epistemología histórica francesa (Bachelard, Canguilhem) en el tardofranquismo y la Transición</i>	20	86-107	A
VEGA REÑÓN, Luis - <i>Carlos Vaz Ferreira (Montevideo, 1872-1958) a los cincuenta años de su muerte</i>	13	101-105	N
VELASCO GÓMEZ, Ambrosio - <i>Humanismo hispanoamericano</i>	13	13-30	A
- <i>Adolfo Sánchez Vázquez: Republicano, filósofo y humanista</i>	17	175-181	N
- <i>Luis Villoro: filósofo de la Justicia, la Democracia y la Libertad (1922-2014). In memoriam</i>	19	175-181	N
- <i>Federico Álvarez Arregui, filósofo, escritor y humanista iberoamericano</i>	22	197-200	N
- <i>Federico Álvarez Arregui (1927-2018)</i>	23	205-207	N
VERHELST, Salomón & RAGA ROSALENY, Vicente - <i>Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia</i>	23	11-38	A
WACHOWSKA, Judyta - <i>El soplo del pensamiento: sobre las huellas de la presencia de María Zambrano en Polonia</i>	12	93-101	N
XÓCHITL LÓPEZ MOLINA, Amalia - <i>El tirano, el gobierno legítimo y el bien común. Un análisis de la propuesta de Francisco Suárez desde América.</i>	22	37-52	A
ZAMORA CALVO, José M <sup>a</sup> - <i>Neopitagorismo en Hispania: Moderato de Gades</i>	18	9-30	A

**B) RESEÑAS**

- ABELLÁN, J. L.: *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 2 (1997) 79-80.
- *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 4 (1999) 151-154.
- *El 98 cien años después*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 5 (2000) 129-130.
- *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Por José Luis Mora. Núm. 5 (2000) 154-158.
- *El exilio como constante y como categoría*. Por A. Jiménez García. Núm. 8 (2003) 152-153.
- *El Ateneo de Madrid*. Por Alfonso Berrocal Betés. Núm. 12 (2007) 121.
- *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Por Alfonso Berrocal Betés. Núm. 12 (2007) 122-123.
- *La filosofía como producto mediterráneo*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 14 (2009) 206-208.
- *El Escorial*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 15 (2010) 230-231.
- *Mi geografía sentimental*. Por José Luis Mora García. Núm. 20 (2015) 198-199.
- *El misterio*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 21 (2016) 227-228.
- ABRAMSON, P. L.: *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. Por Pedro Ribas. Núm. 5 (2000) 113-117.
- ABREU, Laurinda: *Pina Manique. Um reformador no Portugal das Luzes*. Por Ignacio Ezquerria Revilla. Núm. 21 (2016) 228-231.
- ACOSTA, Josef de: *Historia Natural y moral de las Indias*. Por Pedro Ribas. Núm. 14 (2009) 208-210.
- AGENJO BULLÓN, Xavier: *Bibliotecas Virtuales*. Por Patricia Juez. Núm. 14 (2009) 210-212.
- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino: *Camiñantes. Un itinerario filosófico*. Por José Luis Barreiro Barreiro. Núm. 15 (2010) 231-233.
- *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da Dilosofía á cultura actual*. Por Antonio Requeni. Núm. 22 (2017) 242-243.
- (Ed.); BALIÑAS, C.; BARCIA, J.; PASTORIZA, J. L. y RÍOS, J. (Coords.): *Identidad, Memoria e Historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Por Francisco Díez Fischer. Núm. 22 (2017) 241-242.
- *Introducción a la Historia de la Filosofía: Autores y textos*. Por Martín González Fernández. Núm. 23 (2018) 212-213.
- AGUILAR PIÑAL, Francisco: *Madrid en tiempos del “mejor alcalde”*. Por José Antonio Guillén Berrendero. Núm. 21 (2016) 231-234.
- *Madrid en tiempos del “mejor alcalde”*. Por Ricardo García Cárcel. Núm. 22 (2017) 243-244.

- AGUIRRE MORENO, Arturo: *Primeros y últimos asombros*. Por Verónica Néquiz. Núm. 15 (2010) 234-235.
- ; SANTASILIA, Stefano (Comps.): *Pensar el mundo*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 16 (2011) 231.
- *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*. Por Stefano Santasilía. Núm.19 (2014) 197-198.
- ; SÁNCHEZ CUERVO, Antolín; RONIGER, Luis: *Tres estudios sobre el exilio: Condición humana, experiencia histórica y significación política*. Por Luz Mariel Flores Bautista. Núm. 20 (2015) 200-203.
- AINSA, Fernando: *La reconstrucción de la utopía*. Por Pedro Ribas Ribas. Núm. 9 (2004) 161-162.
- ALBADALEJO, T.; DEL RÍO, E.; CABALLERO, J. A. (Eds.): *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*. Por Javier Rodríguez Pequeño. Núm. 5 (2000) 95-96.
- ALBARES R. y HEREDIA, A. (Eds.): *Filosofía y Literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 3 (1998) 164-165.
- *Aproximación al estudio del krausismo en la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XIX*. Por A. González Urbano. Núm. 7 (2002) 107-109.
- ALBARES, Roberto; HEREDIA, Antonio; PIÑERO, Ricardo: *Filosofía Hispánica contemporánea. El 98*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 7 (2002) 125-127.
- *Julián Sanz del Río [1814-1869]*. Por Santiago Arroyo. Núm. 22 (2017) 244-246.
- ALBÓNICO, A.; SCOCOZZA, A. (Comps.): *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870 y 1914*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 6 (2001) 117-118.
- ALCALÁ CAMPOS, Raúl (Coord.): *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*. Por Ambrosio Velasco. Núm. 21 (2016) 234-236.
- ALONSO GONZÁLEZ, Enrique: *Sócrates en Viena. Una biografía intelectual de Kurt Gödel*. Por Javier Taravilla Herrera. Núm. 13 (2008) 142-144.
- ALTAMIRA, Pilar: *Diálogos con Rafael Altamira*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 15 (2010) 235-236.
- ALTAMIRA y CREVEA, Rafael: *Giner de los Ríos. Ecuador*. Por Juan Antonio Delgado de la Rosa. Núm. 21 (2016) 236-238.
- *El realismo y la literatura contemporánea*. Por José Luis Mora. Núm. 22 (2017) 246-248.
- ALTMANN, Werner y VENCES, Úrsula (Ed.): *Por España y el mundo hispánico (Homenaje a Walter L. Bernecker)*. Núm. 13 (2008) 144-146.

- ÁLVAREZ, Eduardo: *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. Por Pedro Ribas. Núm. 19 (2014) 194-197.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín (Ed.): *Memoria de Hispanismo. Miradas sobre la cultura española*. Por Noelia García Díaz. Núm. 17 (2012) 199-202.
- ÁLVAREZ CASTRO, Luis: *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Por Gerardo Argüelles Fernández. Núm. 12 (2007) 123-125.
- ÁLVAREZ JUNCO, José: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Por José Luis Neila Hernández. Núm. 7 (2002) 103-105.
- ÁLVAREZ LÁZARO, P. F. & VÁZQUEZ-ROMERO, J. M.: *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 11 (2006) 127-129.
- ÁLVAREZ SOLÍS, A. O.: *La república de la melancolía: política y subjetividad en el Barroco*. Por Luis Mauro Izazaga Carrillo. Núm. 21 (2016) 238-239.
- ANDÉRICA, José R. (Ed.): *Actas del Congreso Internacional de María Zambrano: II. Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano*. Por Margarita García Alemany. Núm. 11 (2006) 129-131.
- ANDRÉS, Marisol; MORA GARCIA, José Luis (Eds.): *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos*. Por José Luis Abellán. Núm. 16 (2011) 231-233.
- ANDRÉS COBOS, Pablo de: *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 22 (2017) 248-249.
- ANDRÉS ORTEGA, Augusto: *Escritos teológicos y filosóficos*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 16 (2011) 233-237.
- ANDREU RODRIGO, A.: *Sideraciones (I)*. Por María Luisa Maillard. Núm. 8 (2003) 156-158.  
— *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Por María Luisa Maillard. Núm. 11 (2006) 131-133.
- ANGLÉS CERVELLÓ, M.: *F. Xavier i Barba i la filosofia escocesa*. Por Pedro Ribas. Núm. 5 (2000) 119-121.
- ANGOSTO, Pedro L. & PUIG, Julia: *Una lealtad entre ruinas. Epistolario, Azaña-Esplá, 1939-1940*. Por Pedro Ribas Ribas. Núm. 9 (2004) 131-132.  
— ; PUIG, Julia (Eds.): *Carles Esplà. Un periodista republicano. Cròniques, conferències i correspondència amb Tarradellas*. Por Pedro Ribas. Núm. 13 (2008) 146-147.
- Anthropos*, n.º 231, 2011. Por Pedro Ribas. Núm. 17 (2012) 329-330.

- ANGULO DÍAZ, Raúl: *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española*. Por Santiago Arroyo. Núm. 22 (2017) 249-251.
- ANTÓN PACHECO, José Antonio: *El Ser y los símbolos*. Por María Rodríguez García. Núm. 16 (2011) 237-239.
- APAOLAZA, X.; ASCUNCE, J. A., y MOMOITO, I. (Eds.): *Hirurogei urte geroago. Eukal Erbesteratuen Cultura Aktak* (Sesenta años después. La Cultura del Exilio Vasco). Por A. González Urbano. Núm. 6 (2001) 147-149.
- ARAMAYO, Roberto; ÁLVAREZ, José Francisco y ROLDÁN, Concha: *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición visual. [Un homenaje de Isegoría por su 80 cumpleaños]*. Por Marco Antonio Hernández Nieto. Núm. 22 (2017) 251-253.
- ARANGUREN, José Luis: *Filosofía en la vida y vida en la filosofía*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 15 (2010) 236-240.
- ARANZUEQUE, Gabriel (Coord.): *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*. Por David Sánchez Usanos. Núm. 16 (2011) 239-242.
- ARCHER, William: *Vida, proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia*. Por María I. Elizalde Frez. Núm. 16 (2011) 243-245.
- ARDAO, A.: *Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 6 (2001) 150-152.
- ARDILA, John A. G. (Ed.): *Etnografía y politología del 98. Unamuno, Ganivet y Maeztu*. Por Margarita García Alemany. Núm. 13 (2008) 147-149.
- ARDUINI, Stefano: *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Por Juan Carlos Gómez Alonso. Núm. 7 (2002) 151-152.
- ARENCIBIA, Yolanda & BAHAMONDE, Ángel (Eds.): *Galdós en su tiempo*. Por Marta Gutiérrez Sotomayor. Núm. 12 (2007) 125-127.
- ARÉVALO BENITO, Héctor; BOLADO, Gerardo y PIÑAS MESA, Antonio (Eds.): *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América*. Por G. Berver. Núm. 22 (2017) 253-257.
- ; BOLADO, Gerardo; LA RUBIA, Francisco (Eds.): *Entre Europa y América. Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española*. Por Fernando Hermida de Blas. Núm. 20 (2015) 203-205.
- ARIAS MONTANO, B.: *Rhetorum libri quattor*. Por Juan José Jorge López. Núm. 2 (1997) 83-85.
- *Libro de la Generación y Regeneración del Hombre o acerca de la Historia del Género Humano. Primera parte de la Obra Magna, esto es, Alma*. Por Juan José Jorge López. Núm. 6 (2001) 88-90.



- ARICÓ, José M.: *Marx y América Latina*. Por Pedro Ribas. Núm. 17 (2012) 202-204.
- ARJOMANDI, Arash : *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trias*. Por José Manuel Martínez Pulet. Núm. 14 (2009) 212-214.
- ARRIARÁN, Samuel: *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*. Por Manuel López Forjas. Núm. 21 (2016) 239-241.
- ARRIBAS, Sonia & BAYÓN, Fernando (Coords.): *Crisis republicanas, políticas del exilio. Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*. Por Andrea Luquin Calvo. Núm. 15 (2010) 240-242.
- ARRIOLA, Juan Federico: *La filosofía política en el pensamiento de Octavio Paz*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 15 (2010) 242-247.
- ARROYO SERRANO, Santiago: *Diccionario de pensadores de Castilla-La Mancha*. Por Ángel Casado. Núm. 14 (2009) 214-216.
- *Tomás Tapia [1832-1873]. Un krausista Manchego*. Por Roberto Albares. Núm. 14 (2009) 216-217.
- (Coord.): *La Filosofía española inventariada. Homenaje a Gonzalo Díaz Díaz*. Por Ángel Casado. Núm. 15 (2010) 246-248.
- ASTORGANO ABAJO, Antonio: *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)*. Por Santiago Arroyo Serrano. Núm. 15 (2010) 248-250.
- AUB, Max: *Escritos sobre el exilio*. Por M<sup>a</sup> Fernanda Mancebo. Núm. 15 (2010) 250-251.
- AA.VV.: *Actualié d'Averroès. Colloque du huitième centenaire*. Por M. Brasa Díez. Núm. 7 (2002) 77-79.
- *Las conversaciones de la vispera. El Noventayocho en la encrucijada voluntad/abulia*. Por Carmine Luigi Ferraro. Núm. 6 (2001) 120-123.
- *Baltasar Gracián: ética, política, filosofía*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 9 (2004) 95-97.
- *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 13 (2008) 141-142.
- *Laín y la tradición y la humanística en España*. Por Godofredo Belver Cerrón. Núm. 17 (2012) 197-199.
- AYALA, Francisco: *Los políticos*. Por Diego S. Garrocho Salcedo. Núm. 14 (2009) 217-219.
- *Transformaciones. Escritos sobre política y sociedad, 1961-1991*. Por Niklas Schmich (2019) 216-217.
- AYALA, J. M.: *Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*. Por José Luis Abellán. Núm. 6 (2001) 81-82.
- *J.D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 10 (2005) 132-135.

- AYALA, María de los Ángeles: *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*. Por Margaría García Alemany. Núm. 12 (2007) 127-129.
- AZNAR, Hugo; ALONSO ROMERO, Elvira; MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (Eds.): *La generación del 14. España ante su modernidad inacabada*. Por Elena Cantarino. Núm. 21 (2016) 241-243.
- AZNAR SOLER, Manuel y LÓPEZ GARCÍA, José Ramón (Eds.): *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editores y revistas del exilio republicano de 1939*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 22 (2017) 257-259.
- AZORÍN: *El Político*. Por Juan Navarro de San Pío. Núm. 13 (2008) 149-153.
- BADILLO O'FARREL, Pablo; PASTOR PÉREZ, M. A. (Eds.): *Tácito y Tacitismo en España*. Por José María García Gómez-Heras. Núm. 21 (2016) 243-244.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo y SEVILLA FERNÁNDEZ, José M. (Eds.): *La brújula hacia el sur: Estudio sobre filosofía meridional*. Por Rodolfo Gutiérrez Simón. Núm. 22 (2017) 259-262.
- BAENA, Enrique: *La invención estética. Contribución crítica al simbolismo en las letras hispánicas contemporáneas*. Por Sergio Fernández Moreno. Núm. 20 (2015) 205-208.
- BAGUR TALTAVULL, Juan: *La idea de nación en la nueva política orteguiana: desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)*, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016, 150 pp. Por Natalia Fortes Báez. Núm. 22 (2017) 262-264.
- BALCELLS, José María, y PÉREZ BOWIE, José Antonio (Eds.): *El exilio cultural de la Guerra Civil (1936-1939)*. Por Roberto Albares. Núm. 7 (2002) 139-142.
- BALIBREA, Mari Paz: *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 13 (2008) 153-155.
- (Coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Por Manuel Artime Omil. Núm. 23 (2018) 213-216.
- BALLESTER RODRÍGUEZ, Mateo: *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 16 (2011) 245-147.
- BARONA, Joseph Lluís: *Medicina y compromiso, entre la experimentación y la política: Achúcarro, Marañón y Negrín*. Por Juan Luis García Hourcade. Núm. 7 (2002) 131-132.
- BARREIRO BARREIRO, X.L.: *Pensar en Galicia. Identidade na diferencia*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 8 (2003) 93-95.
- *Martín Sarmiento na ilustración*. Por Amable Fernández Sanz. Num. 8 (2003) 109-110.
- (Coord.): *Ilustración e modernidade*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 7 (2002) 97-98.

- *Identidades e fronteiras: ensaios galaico-minhotos*(vol. I y vol. II) y *Identidades e Fronteiras. De ilustrados, fideístas-ilustrados e modernos* (vol. III). Por Nel Rodríguez. Núm. 22 (2017) 264-267.
- BARTOLOMÉ, J. L.: *Imposturas*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 9 (2004) 165-168.
- BATLLORI, M.: *Baltasar Gracián i el Barroc*. Por Elena Cantarino. Núm. 2 (1997) 88-89.
- BAUZÁ, Hugo Francisco: *El imaginario en el mito clásico. IV Jornada organizada por el "Centro de Estudios del Imaginario"*. Por Adrián Celentano. núm. 10 (2005) 135-136.
- BELTRÁN, José Luis (Ed.): *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Por Delia Manzanero Fernández. Núm. 16 (2011) 247-249.
- BELLO, Eduardo, y RIVERA, Antonio: *La actitud ilustrada*. Por José Luis Mora García. Núm. 9 (2004) 105-107.
- BERNECKER, Walther L. y PIETSCHMAN, Horst: *Geschichte Portugals*. Por Martín Gavira Brandt. Núm. 7 (2002) 85-86.
- & DIRSCHEL, Klaus (eds.): *Spanien heute*. Por Pedro Ribas Ribas. Núm. 9 (2004) 157-160.
- & BRINKMANN, Sören: *Kampf der Erinnerungen. Der spanische Bürgerkrieg in Politik und Gessellschaft 1936-2006*. Por Pedro Ribas. Núm. 12 (2007) 129-131.
- (Coord.) & CLEMENTINE KÜGLER (Colaboradora): *Spanien heute. Politik, Wirtschaft und Kultur*. Por Martín Gavira Brandt. Num. 14 (2009) 220-223.
- ; ÍÑIGUEZ HERNÁNDEZ, Diego, MAIHOOLD, Günther (Eds.): *Crisis. ¿Qué crisis? España en busca de su camino*. Por Pedro Ribas. Núm. 15 (2010) 251-257.
- BENEYTO, J.M.: *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Por Fernando Hermida. Núm. 5 (2000) 142-146.
- BEORLEGUI, Carlos: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 10 (2005) 137-139.
- *Antropología Filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Por Jonatan Caro. Núm. 23 (2018) 216-217.
- *Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos-o transhumano*. Por Roberto Aretxaga Burgos. Núm. 24 (2019) 217-220.
- BERMEJO CASTRILLO, Manuel Ángel (Ed.): *Manuales y textos de enseñanza en la Universidad liberal. VII Congreso internacional sobre la historia de las universidades hispánicas*. Por A. González Urbano. Núm. 10 (2005) 139-141.
- BERMEJO SANTOS, Antonio: *José Carlos Mariátegui. Humanismo y contemporaneidad*. Por Pedro Ribas. Núm. 13 (2008) 155-156.

- José Carlos Mariátegui. *Humanismo y contemporaneidad*. Por Pedro Ribas. Núm. 14 (2009) 219-220)
- BERNAL MUÑOZ, J. L.: *¿Invención o realidad? La generación española de 1898*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 2 (1997) 107-108.
- BERROCAL, Alfonso: *Poesía y filosofía: María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados*. Por Elena Trapanese. Núm. 17 (2012) 204-206.
- BERROCAL, A.; GARÍN, V.; MARTÍN, E.; DOMÍNGUEZ, I. y BACHILLER, A.: *Cuadernos de espiral*. Por José Luis Mora. Núm. 4 (1999) 165-166.
- BERTELONI, M<sup>a</sup> T.: *El mundo poético de Ángel Crespo*. Por José Luis Abellán, Núm. 2 (1997) 145-146.
- BESTEIRO, Julián: *La psicofísica*. Por Antonio Tur Ferrer. Núm. 21 (2016) 245-246.
- BETANCES, Ramón Emeterio: *Obras Completas. Vol. IV. Escritos políticos. Proclamas-Discursos-Estudios./ Vol V. Escritos políticos. Correspondencia relativa a Puerto Rico*. Por Iliaris Avilés Ortiz. Núm.19 (2014) 199-201.
- BEUCHOT, Mauricio: *Lineamientos de hermenéutica analógica*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 13 (2008) 157-159.
- *Hermenéutica mestiza, México*. Por Teresa Aguado Garzón (2018) 217-219.
- BIAGINI, Hugo; FARNET-BETANCOURT, Raúl (Eds.): *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig Filósofos de la autenticidad*. Por Adrián Celentano. Núm. 9 (2004), pp. 147-148.
- *Entre la Identidad y la Globalización*. Por Mariela Mustapich. Núm. 10 (2005) 141-142.
- *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 15 (2010) 257-258.
- ; FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego: *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Por Juan Antonio Fernández Manzano. Núm. 20 (2015) 208-212.
- BLANCO, F.: *Historia de la Psicología española desde una perspectiva socioinstitucional*. Por Jorge Castro Tejerina. Núm. 3 (1998) 123-126.
- *El cultivo de la mente: un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Por Jorge Castro Tejerina. Núm. 10 (2005) 143-146.
- ; HUERTAS, J. A. y ROSA, A.: *Metodología para la historia de la psicología*. Por Luis de la Corte Ibáñez y M<sup>a</sup> Azucena Montes Marín. Núm. 3 (1998) 130-132.
- BLANCO CORUJO, Oliva: *La polémica feminista en la España Ilustrada. La Defgensa de las Mujeres de Feijoo y sus detractores*. Por Santiago Arroyo Serrano. Núm. 15 (2010) 258-260.

- BLANCO MARTÍNEZ, R.: *La ilustración en España y en Europa*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 5 (2000) 108-109.
- BLASCO GIL, Yolanda y MANCEBO, María Fernanda: *Oposiciones y concursos a cátedra de historia en la universidad de Franco (1939-1950)*. Por Armando Pavón Romero. Núm. 16 (2011) 249-253.
- BOINE, Giovanni; UNAMUNO, Miguel de: *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*. Por Valerio Rocco Lozano. Núm. 14 (2009) 223-225.
- BOLADO, Gerardo: *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*. Por José Luis Mora. Núm. 7 (2002) 146-149.
- *Fray Diego de Zúñiga, Osa (1536-c.a. 1598). Una aproximación biográfica*. Por Roberto Albares. Núm. 7 (2002) 86-89.
- ; MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio: *“La ciencia española”*. *Estudios*. Por Gonzalo Velasco Arias. Núm. 17 (2012) 206-207.
- BOLEKIA BOLEKÁ, Justo, *Los caminos de la memoria*. Por Pedro Mármol Ávila. Núm. 23 (2018) 219-221.
- Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo (1919-1995)*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 5 (2000) 147-148.
- Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 82, 2011. Por José Manuel Ortega. Núm. 17 (2012) 330-333.
- BOMBACI, N.: *Partire la trascendenza. L'uomo nel pensiero di Maria Zambrano*. Por M<sup>a</sup> Aranzazu Serantes. Núm. 15 (2010) 260-261.
- BORGES, Paulo (Org.): *Olhares europeus sobre Fernando Pessoa*. Por Matías Silva Rojas. Núm. 18 (2013) 188-189.
- BORRELL, Josep: *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 19 (2014) 201-203.
- BRIESEMEISTER, Dietrich: *Spanien aus deutscher Sicht. Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute* [España desde la perspectiva alemana. Relaciones culturales germano-españolas ayer y hoy]. Por Margit Raders. Núm. 11 (2006) 136-138.
- BUEIS GÜEMES, Antonio de los: *Marcial Solana, una vida en la tradición*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 21 (2016) 246-247.
- BUENO, G.: *Televisión: Apariencia y Verdad*. Por José Vaquero Sánchez. Núm. 6 (2001) 155-156.
- *Telebasura y democracia*. Por José Vaquero Sánchez. Núm. 7 (2002) 152-154.

- BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa: *Espacios de vida y muerte en la Edad Media*. Por Carlos Ayala Martínez y Betsabé Caunedo de Potro. Núm. 7 (2002) 76-77.
- BUNGAARD, A.: *Más allá de la filosofía (sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano)*. Por María Luisa Maillard. Núm. 6 (2001) 142-143.  
— *Un compromiso apasionado. María Zambrano: Una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*. Por Cristina Sánchez. Núm. 15 (2010) 261-263.
- BUNGE, Mario: *Entre dos mundos*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 20 (2015) 212-214.
- BURGOS, J. M. (Ed.): *España vista por sus intelectuales*. Por Godofredo Belver. Núm. 21 (2016) 248-252.
- BURGUEÑO ÁLVAREZ, Gregorio: *La obra de Ortega y Gasset. Frases y acotaciones de su pensamiento*. Por Pedro Ribas. Núm. 7 (2002) 135-136.
- CABA, Sergio; GARCÍA, Gonzalo (Eds.): *Observaciones Latinoamericanas*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 18 (2013) 189-191.
- CABALLERO BONO, José Luis (Ed.): *Ocho filósofos españoles contemporáneos*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 14 (2009) 222-28.
- CABALLERO RODRÍGUEZ, Beatriz, *María Zambrano. A life of political commitment*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 23 (2018) 221-224.
- CABAÑAS BRAVO, Miguel; FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Dolores; DE HARO GARCÍA, Noemí; MURGA CASTRO, Idoia (Coords.): *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*. Por Paula Barreiro López. Núm. 16 (2011) 253-254.
- CABRIA, J. L. y SÁNCHEZ-GEY, J.: *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Por Juana G<sup>a</sup> Romero. Núm. 8 (2003) 137-143.
- CACCIATORE, Giuseppe; COLONELLO, Pio; SANTASILIA, Stefano (Curadori): *Hermenéutica. Búsqueda de modelos y problemas entre Europa y América Latina*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 14 (2009) 228-230.
- CACHO VIU, V.: *Repensar el noventa y ocho*. Por José Lasaga Medina. Núm. 3 (1998) 142-145.  
— *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Por José Lasaga. Núm. 5 (2000) 152-153.
- CALAFATE, Pedro: *Metamorfoses da palavra. Estudos sobre o Pensamento português e brasileiro*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 4 (1999) 94-95.  
— (Dir.): *Historia do Pensamento filosófico Português*. Por José Luiz de Souza Maranhao. Núm. 6 (2001) 84-86.



- (Dir.): *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. III: *As luzes*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 7 (2002) 95-97.
- ; MORA GARCÍA, José Luis; AGENJO BULLÓN, Xavier (Eds.): *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*. Por Sara Totta. Núm. 17 (2012) 207-211.
- *Da origem popular do poder ao direito de resistência*. Por Ana Catarina Coimbra de Matos. Núm. 18 (1013) 191-196.
- ; MANDADO, Ramón Emilio (Orgs.): *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América. Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América*. Por Filipa Alfonso. Núm. 20 (2015) 214-217.
- *Portugal, um Perfil Histórico*. Por José Luis Mora García. Núm. 22 (2017) 267-269.
- CALVO CARILLA, José Luis: *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*. Por José Luis Mora. Núm. 4 (1999) 127-128.
- *La vanguardia emocional (La literatura española ante la Europa de entreguerras. 1918-1936)*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 17 (2012) 211-213.
- ; CARABANTES DE LAS HERAS, Isabel (Coords.): *Estéticas de la crisis: de la caída del Muro de Berlín al 11-S*. Por María Rodríguez García. Núm. 17 (2012) 213-216.
- CÁMARA, Madeline; ORTEGA HURTADO, Luis (Coords.): *María Zambrano. Between the Caribbean and the Mediterranean. A Bilingual Anthology*. Por Iliaris A. Avilés-Ortiz. Núm. 20 (2015) 217-220.
- CAMPILLO, Antonio: *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Por Agustina Varela Manograsso. Núm. 22 (2017) 269-271.
- CAMPO, Alberto del: *Estudios sobre Zubiri*. Por Ángel González. Núm. 21 (2016) 252-254.
- CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Por José Lasaga. Núm. 16 (2011) 254-257.
- *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Por Alba Milagro Pinto. Núm. 22 (2017) 271-273.
- CAMPRUBÍ, Zenobia: *Diario de juventud. Escritos*. Por Sergio García García. Núm. 21 (2016) 255-257.
- CANO, J. L.: *Los Cuadernos de Velintonia*. Por José Luis Mora García. Núm. 8 (2003) 160-161.
- CANO ANDALUZ, Aurora; SUÁREZ CORTINA, Manuel y TREJO ESTRADA, Evelia (eds.): *Cultura liberal, México y España 1860-1930*. Por Rebeca Saavedra Arias. Núm. 16 (2011) 257-259.
- CANTOS CASENAVE, Marieta: *A sangre y fuego. La escritura política de María Manuela López de Ulloa*. Por Carmen Servén Díez. Núm. 22 (2017) 273-275.

- CAÑETE QUESADA, Carmen: *El exilio español ante los programas de identidad cultural en el Caribe insular (1934-1956)*. Por José Luis Mora. Núm. 16 (2011) 259-260.
- CAPELLA, Juan Ramón: *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Por Pedro Ribas. Núm. 10 (2005) 147-148.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo.: *De Orovio a Cossío: Vieja y Nueva Educación. La Rioja (1833-1933)*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 5 (2000) 118-119.
- ; AGENJO, X. (Eds.): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 6 (2001) 79-80.
- *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 12 (2007) 131-134.
- *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 12 (2007) 134-137.
- (Ed.): *Parlamento y parlamentarismo en la España Liberal. Manuel de Orovio y Práxedes Mateo-Sagasta*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 6 (2001) 112-113.
- ; DELGADO IBARRETA, J. M., y OLLERO VALLÉS, J. L.: *Manuel de Orovio y Práxedes Mateo-Sagasta. Discursos parlamentarios*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 6 (2001) 112-113.
- CARAMUEL, J. de: *Gramática audaz*. Por Roberto Albares. Núm. 6 (2001) 96-99.
- *Leptotatos: metalógica (1681)*. Por Carlos Megino Rodríguez. Núm. 15 (2010) 266-267.
- CARO BAROJA, P.: *Itinerario sentimental (Guía de Itzea)*. Por Concepción Chaves López. Núm. 2 (1997) 131-132.
- CARPENTIER, Alejo: *El ocaso de Europa. Crónicas de la revista Carteles, 1941*. Por Elena Trapanese. Núm. 21 (2016) 257-258.
- CARPINTERO CAPELL, H. & CONILL SANCHO, J. & EGIDO SERRANO, J. & REVILLA CUÑADO, A. & SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: *Metafísicos españoles actuales*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 12 (2007) 137-140.
- CARRASCO, Lawrence: *La ideas estéticas de César Vallejo*. Por Begoña Fernández Cabaleiro. Núm. 12 (2007) 140-142.
- CARRERAS I ARTAU, T., y CARRERAS I ARTAU, J.: *Història de la Filosofia Espanyola: Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Por Misericordia Inglés Cervelló. Núm. 8 (2003) 96-98.
- CASADO, Ángel y SÁNCHEZ-GEY, Juana (Eds.): *Filósofos españoles en la Revista de Pedagogía (1922-1936)*. Por Fernando Hermida. Núm. 13 (2008) 161-162.
- CASADO DE OTALOLA, Santos: *La ciencia en el campo. Naturaleza y regeneracionismo. Quiroga, Calderón y Bolívar*. Por Juan Manuel Moreno Yuste. Núm. 7 (2002) 115-117.

- CASANOVAS, P. (Ed.): *Filosofía del siglo XX a Catalunya: mirada retrospectiva. IV Cicle Aranguren*. Por Alvar Camps. Núm. 8 (2003) 135-137.
- CASAÚS ARZÚ, Marta Elena: *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas. Edición crítica de la obra teosófico-vitalista (1927-1932)*. Por Diego A. Fernández Psychaux. Núm. 18 (2013) 196-198.
- CASSANI, Alessia; FLORES, María José; SCOROZZA, Giovanna: *Estudios hispánicos contemporáneos. Homenaje a Luis de Llera Esteban*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 24 (2019) 220-222.
- CASTILLA URBANO, Francisco: *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Por María Martín. Núm. 19 (2014) 203-205.  
— (Ed.): *Discursos legitimadores de la conquista y colonización de América*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 20 (2015) 220-222.  
— (Ed.): *Visiones de la conquista y de la colonización de las Américas*. Por Godofredo Belver. Núm. 21 (2016) 258-261.
- CASTILLEJO, José: *Democracias destronadas. Un estudio a la luz de la revolución española 1823-1939*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 14 (2009) 230-231.
- CASTILLO, Santiago: *Trabajadores, ciudadanía y reforma social en España: Juan José Morato (1864-1938)*. Por Pedro Ribas. Núm. 13 (2008) 163-164.
- CASTILLO FERRER, Carolina; RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Milena: *Diez ensayos sobre "Realidad. Revista de Ideas"* (Buenos Aires, 1947-1949). Por Roberto Dalla Mora. Núm. 20 (2015) 222-225.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago: *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Por Carlos Andrés Duque Acosta. Núm. 22 (2017) 275-276.
- CASTRODEZA, C.: *Razón biológica. La base evolucionista del pensamiento*. Por Juana G<sup>a</sup> Romero. Núm. 6 (2001) 161-162.
- CAUDET, F.: *El parto de la modernidad. La novela española en los siglos XIX y XX*. Por José Luis Mora García. Núm. 8 (2003) 123-125.  
— *Tríptico galdosiano. El amigo Manso, Fortunata y Jacinta. La incógnita-Realidad*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 17 (2012) 216-218.  
— *Galdós y Max Aub. Poéticas del realismo*. Por Manuel Cifo González. Núm. 18 (2013) 198-201.
- CAVALLI-SFORZA, L. L.: *Genes, pueblos y lenguas*. Por Elena Battaner Moro. Núm. 6 (2001) 80-81.
- CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador: *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975)*. Por José Benito Seoane Cegarra. Núm. 20 (2015) 225-229.

- CERECEDA, M.: *El origen de la mujer sujeto*. Por Rocío de la Villa. Núm. 3 (1998) 172-174.
- CEREZO GALÁN, P.: *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Por Pedro Ribas. Núm. 2 (1997) 113-118.
- *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Por José Luis Mora. Núm. 8 (2003) 129-133.
- (Ed.): *Democracia y virtudes cívicas*. Por José Lasaga. Núm. 11 (2006) 138-140.
- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Por José Lasaga. Núm. 17 (2012) 218-221.
- *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*. Por José Luis Mora. Núm. 18 (2013) 201-203.
- *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Por Jorge Novella. Núm. 19 (2014) 205-208.
- *El Héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Por Elena Cantarino. Núm. 21 (2016) 261-263.
- *El Quijote y la aventura de la libertad*. Por José Lasaga Medina. Núm. 22 (2017) 277-279.
- *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*. Por Miguel Ángel Rivero Gómez. Núm. 22 (2017) 279-282.
- *Hegel y el reino del espíritu*. Por Patricio Peñalver. Núm. 24 (2019) 222-227.
- *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 24 (2019) 227-230.
- CERVERA, Vicente & HERNÁNDEZ, Belén & ADSUAR, M<sup>a</sup> Dolores (Eds.): *El ensayo como género literario*. Por Gonzalo Velasco. Núm. 11 (2006) 140-142
- CERUTTI GULDBERG, H.: *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Por Pedro Ribas. Núm. 6 (2001) 158-160.
- *Diccionario de Filosofía latinoamericana*. Por Pedro Ribas. Núm. 8 (2003) 163-164.
- *Filosofando y con el mazo dando*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 15 (2010) 267-269.
- CIFUENTES, L. M. y GUTIÉRREZ, J. M<sup>a</sup>. (Coords.): *Enseñar y aprender filosofía en la Educación Secundaria*. Por Ángel Casado. Núm. 3 (1998) 166-167.
- CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana (Ed.): *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. II*. Por Miguel Ángel Rivero Gómez. Núm. 11 (2006) 142-145.
- *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 15 (2010) 278-280.
- CHANTRAINE-BRILLON, C.; GIRALDI DEI CAS, N.; IDMAN, F. (Eds.): *El escritor y el intelectual entre dos mundos. Lugares y figuras del desplazamiento*. Por José Luis Mora García. Núm. 17 (2012) 223-224.
- CHICHARRO CHAMORRO, Antonio (Ed.): *Antonio Machado y Andalucía*. Por Iván Martín Cerezo. Núm. 20 (2015) 230-233.
- CIFUENTES, Luis María: *El laicismo y la ética cívica*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 230-232.

- CIVERA, Marín; ABAD, Luis: *En Pos de un Nuevo Humanismo. Prosa escogida*. Por José Luis Mora García. Núm. 24 (2019) 232-234.
- CODINA SEGOVIA, Juan Ignacio: *Pan y toros. Breve historia del pensamiento antitaurino español*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 234-237.
- COLECTIVO DE AUTORES: *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Por Diego Núñez. Núm. 9 (2004) 120-122.
- COLMENAR, Carmen; RABAZAS, Teresa; RAMOS, Sara. *Francisco Giner de los Ríos y su legado pedagógico*. Por Delia Manzanero. Núm. 21 (2016) 263-265.
- COLOM, Francisco & RIVERO, Ángel (Eds.): *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm.12 (2007) 142-144.  
— *Modernidad Iberoamericana. Cultura, Política y cambio social*. Por Rogelio García Espinosa. Núm. 15 (2010) 269-272.
- COLONELLO, P. (Ed.): *Filosofía e política in America Latina*. Por Valerio Rocco Lozano. Núm. 11 (2006) 145-146.  
— ; SANTASILIA, Stefano (Curadores): *Intercultura Democrazia Società. Per una società educante*. Por Stefano Scrima. Núm. 18 (2013) 203-205.
- COLL-VINENT, Silvia; DE COLMERANESA, Isabel: *El legat Milà i Fontanals a la Biblioteca pública episcopal de Barcelona*. Por Ramón E. Mandado Gutiérrez. Núm. 17 (2012) 221-223.
- Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, nº 1 (2004). Por Elena Cantarino. Núm. 10 (2005) 148.  
— nº 2 (2005). Por Elena Cantarino. Núm. 11 (2006) 146-148.
- CONFORTI ROJAS, Cristina: *Hacer hombres. La alianza de la humanidad en el pensamiento educativo de Giner de los Ríos*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 15 (2010) 272-273.
- CONSTANTE, Alberto: *Imposibles de la filosofía en México frente a Heidegger*. Por Stefano Santasilía. Núm. 20 (2015) 229-230.
- CORIA-SÁNCHEZ, C. M., y TORRES, G.: *Visiones: Perspectivas literarias de la realidad social hispana*. Por José Luis Gómez-Martínez. Núm. 8 (2003) 164-165.
- COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert: *Xavier Zubiri*. Por José Luis Mora García. Núm. 13 (2008) 164-165.
- CORONA FERNÁNDEZ, Javier: *La irrupción de la subjetividad moderna*. Por Eduardo Álvarez. Núm. 13 (2008) 175-167.

- CORONADO, Xavier F.: *Memoria de la Biblioteca Popular Circulante de Castropol: Biografía de una red de bibliotecas a través de sus publicaciones*. Por Liliana Santana Oseguera. Núm. 14 (2009) 232-233.
- CORRAL BASURTO, G. et al.: *Ensayos sobre Filosofía Contemporánea*. Por Kurt Wischin. Núm. 12 (2007) 145-147.
- CORTÉS-RAMÍREZ, Eugenio-Enrique: *La Luz de los Otros. Edward Said y la Revolución Cultural del Renacimiento*. Por Rosa María Navarro Romero. Núm. 18 (2013) 207-208.
- CORTIJO PARRALEJO, Esteban: *Mario Roso de Luna. Quién fue y qué dijo*. Por Manuel Lázaro Pulido. Núm. 13 (2008) 167-170.
- CORTINA ORTS, Adela: *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Por Samuel Rodríguez. Núm. 24 (2019) 237-238.
- COSTA, J.: *Escritos agrarios. Volumen I: "Escritos de Juventud 1864-1871"*. Por Julián López Cruchet. Núm. 4 (1999) 119-120.  
— *Escritos agrarios de juventud (1864-1871)*, Tomo I, Tomo II; *Escritos agrarios de madurez (1874-1890)*. Por José A. Rodríguez Esteban. Núm. 18 (2013) 263-267.
- COUCEIRO-BUENO, Juan Carlos: *La carne hecha metáfora. La metafóricidad constituyente del mundo*. Por Elena Trapanese. Núm. 18 (2013) 205-207.  
— (Ed.): *Europa ante sí misma*. Por Petra Horváth. Núm. 15 (2010) 273-278
- CROVETTO, P. y LLERA, L. DE (Eds.): *Autobiografías y polémicas*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 6 (2001) 152-153.
- CRESPO CABORNERO, J. A.: *Democratización y reforma social en Adolfo Á. Buylla*. Por José Luis Mora. Núm. 4 (1999) 122-123.
- CRESPO LÓPEZ, Mario: *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 23 (2018) 224-226.
- CRUZ CRUZ, Juan (Ed.): *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*. Por Manuel Lázaro Pulido. Núm. 13 (2008) 170-174
- CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Por Rafael Ramón Guerrero. Núm. 2 (1997) 81-82.  
— *Abú-I-Walid Muhammad Ibn Rushd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*. Por Carlos A. Segovia. Núm. 4 (1999) 89-91.
- CRUZ DEL POZO, M<sup>a</sup> V.: *Gassendismo y cartesianismo en España: Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*. Por Manuela Rodríguez Borrero. Núm. 3 (1998) 122.



- CSEJTEI, Deszö: *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Por Pedro Ribas. Núm. 10 (2005) 149-150.
- ; JUHÁSZ, Anikó: *El descubrimiento de América y el nuevo orden global. Alteridad e ius gentium en los escritos de Vitoria y Sepúlveda*. Por László Scholz. Núm. 9 (2004) 87-89.
- *Meditaciones filosóficas sobre el paisaje: (Filozófiai elmélkedése a tájról)*. Por Tóht Gábor. Núm.19 (2014) 210-212.
- *Varicaciones a los temas de la muerte, el paisaje y el otro hombre: Caminos filosóficos-Philosophische Wege*. Por Tóht Gábor. Núm.19 (2014) 212-215.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Marx en España. El marxismo en la cultura española del siglo XX*. Por Pedro Ribas. Núm. 22 (2017) 282-285.
- CUEVAS SUBÍAS, P.: *La formación de Manuel de Salinas en el Barroco oscense*. Por Elena Cantarino. Núm. 2 (1997) 87-88.
- DA CUNHA-GIABBAI, G.: *Marieta. El pensamiento de Marieta Veintimilla*. Por José Luis Mora. Núm. 4 (1999) 123-125.
- *Pensadoras de la Nación*. Por Delia Manzanero Fernández. Núm. 12 (2007) 147-149.
- Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010. Por Jorge Novella. Núm. 17 (2012) 333-334.
- Núm. 53, 2011. Por Gerardo Bolado. Núm. 17 (2012) 335-338.
- DAVOINE, François: *Don Quijote, para combatir la melancolía*. Por José Luis Mora García. Núm.19 (2014) 208-209.
- DE ROS, Xon; OMLOR, Daniel (Coords.), *The Cultural Legacy of Maria Zambrano*. Por Beatriz Caballero Rodríguez. Núm. 23 (2018) 226-228.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura: *Para descolonizar Occidente*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 16 (2011) 261-262.
- DE TORRE, Guillermo: *De la aventura al orden*. Por José Luis Mora García. Núm.19 (2014) 325-327.
- DEL BELLO, Sara, *Esperienza, politica, e antropologia in Maria Zambrano, La centralità della persona*. Por Veronica Tartabini (2018) 228-230.
- DELGADO, B. (Dir.): *Historia de la educación en España y América* (vol. 1 y 2). Por Ángel Casado. Núm. 1 (1996) 94-97.
- *Historia de la educación en España y América* (vol. 3). Por Ángel Casado. Núm. 2 (1997) 95-97.
- DELGADO DE LA ROSA, Juan Antonio: *Libertad de Conciencia y Derechos Humanos. Vida y Pensamiento de José M<sup>a</sup> Díez-Alegría*. Por Luis Pacheco. Núm. 16 (2011) 262-264.

- DELGADO-GAL, Álvaro: *Buscando el cero. La revolución moderna en la literatura y el arte*. Por Miguel Salmerón. Núm. 11 (2006) 148-149.
- DEVÉS VALDÉS, E.: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Por Mely González Aróstegui. Núm. 8 (2003) 143-144.
- DI LISO, Saverio: *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*. Por Mariano Brasa Díez. Núm. 12 (2007) 151-153.
- DÍAZ, Bárbara: *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Por Mariano Brasa Díez. Núm. 12 (2007) 149-151.
- DÍAZ, Elías: *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*. Por Jorge Novella Suárez. Núm. 11 (2006) 151-152.
- *De la Institución a la Constitución. Política y Cultura en la España del siglo XX*. Por Jorge Novella Suárez. Núm. 15 (2010) 280-281.
- *El Derecho y el Poder: Realismo crítico y Filosofía del Derecho*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 19 (2014) 215-219.
- DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y documentos de la filosofía Española* (vol. VI). Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 4 (1999) 85-87.
- *Hombres y Documentos de la Filosofía Española* (vol. VII). Por Juana Sánchez-Gey. Núm. 9 (2004) 81-83.
- ; HEREDIA SORIANO, Antonio, *Hombres y documentos de la Filosofía española*. Por José Luis Mora García. Núm. 13 (2018) 230-233.
- DÍAZ GARCÍA, Elías: *Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Benjamín Rivaya*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 24 (2019) 238-241.
- DÍAZ MARTÍN, José Manuel: *Leyendo a Fray Luis de León*. Por María Martín Gómez. Núm. 20 (2015) 233-234.
- DÍAZ-MAS, Paloma, MARTÍN ORTEGA, Elisa (Eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 23 (2018) 233-235.
- DÍAZ REGADERA, M<sup>a</sup> Dolores; HERMIDA, Fernando; MORA, José Luis; NÚÑEZ, Diego; RIBAS, Pedro (Eds.): *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*. Por Antonio Jiménez. Núm. 9 (2004) 122-123.
- Dictionnaire du Darwinisme et de l'Evolution*. Por Pedro Ribas. Núm. 1 (1996) 93-94.
- DÍEZ ÁLVAREZ, J.: *Los cielos del tren*. Por José Luis Mora. Núm. 4 (1999) 165-166.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín: *Ciudadanía activa y religión: Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Por Raúl Francisco Sebastián Solanes. Núm. 17 (2012) 224-226.

- DOMÍNGUEZ MÉNDE, Rubén: *Mussolini y la exportación de la cultura italiana a España*. Por Rberto Dalla Mora. Núm. 18 (2013) 208-211.
- D'OLHABERRIAGUE, Concha: *Vida de María de Maeztu*. Por Juan Sánchez-Gey Venegas. Núm.19 (2014) 219-221.
- D'ORS, Eugenio: *La Filosofía del hombre que trabaja y que juega*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 1 (1996) 101-103.  
— *Confesiones y Recuerdos*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 6 (2001) 130-132.
- DUBOSQUET LAIRYS, Françoise (Ed.): *Les failles de la mémoire : théâtre, cinéma, poésie et roman : les mots contre l'oubli*. Por Catline Dzelebdzic. Núm. 22 (2017) 285-287.  
— ; VALCÁRCEL, Carmen (eds.), *Memoria(s) en transición. Voces y miradas sobre la Transición española*. Por José Luis Mora García. Núm. 24 (2019) 242-244.
- DUQUE, Félix: *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Por José Luis Mora. Núm. 9 (2004) 162-164.  
— *Terror tras la postmodernidad*. Por Ana C. Conde. Núm. 11 (2006) 149-150.
- DUSSEL, Enrique: *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Por Axel Pérez. Núm. 15 (2010) 281-284.
- EGIDO, A.: *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 2 (1997) 89-92.
- EGIDO LEÓN, Á.: *Manuel Azaña. Entre el mito y la leyenda*. Por Amable Fernández Sanz. núm. 4 (1999) 143-146.  
— (Ed.): *Azaña y los otros*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 6 (2001) 146-147.
- El año 1898 en el pensamiento y la literatura de España e Hispanoamérica. Acta Universitatis Carolinae*. Por Alejandro Hermida de Blas. Núm. 7 (2002) 130-131.
- ENCINAR, Ángeles & VALCÁRCEL, Carmen (Eds.): *Escritoras y compromiso. Literatura española e hispanoamericana de los siglos XX y XXI*. Por M<sup>a</sup> Amelia Fernández Rodríguez. Núm. 15 (2010) 284-285.
- EREÑO ALTUNA, J. A.: *Artículos inéditos de Unamuno en La Lucha de Clases (1894-1897)*. Por Pedro Ribas. Núm. 8 (2003) 127-129.
- ERTLER, Klaus-Dieter: *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung*. Por Ángel Repáraz. Núm. 11 (2006) 152-154.
- Escritura e imagen*, Vol. 4. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 14 (2009) 335-336.
- ESPINOZA, Miguel: *Théorie de l'intelligibilité*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 7 (2002) 154-159.

- *Philosophie de la nature*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 7 (2002) 159-164.
- ESPOSITO, Roberto: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Por Gonzalo Velasco Arias. Núm. 16 (2011) 264-265.
- ESQUILO & SÓFOCLES & EURÍPIDES: *Obras completas*. Por José M. Zamora. Núm. 10 (2005) 150-153.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio: *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Por Jorge Pérez de Tudela Velasco. Núm. 11 (2006) 154-157.
- “EXILIOS” (Revista). Por Juan Carlos Gimeno y Luis Llera. Núm. 3 (1998) 175-176.
- EZPELETA AGUILAR, Fermín: *El profesor en la literatura. Pedagogía y educación en la narrativa española*. Por Ángel Casado, Núm. 12 (2007) 153-155.
- FARTOS MARTÍNEZ M. y VELÁZQUEZ CAMPO, L. (Coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De los Orígenes al Siglo de Oro*. Por Roberto Albares. Núm. 5 (1998) 93-94.
- ; PASTOR GARCÍA, J. T., y VELÁZQUEZ CAMPO, L.: (Coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XX*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 6 (2001) 106-109.
- FANJUL, S.: *Al-Andalus contra España*. Por J. L. Mora García. Núm. 6 (2001) 82-84.
- FAYOS FEBRER, Rafael (Coord.): *Razón de la universidad*. Por Alfredo Esteve Martín. Núm. 21 (2016) 270-272.
- FEIJOO, B.J.: *Textos sobre cuestiones de Medicina (1726-1760)*. Por Julián López Cruchet. Núm. 5 (2000) 111-113.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*. Por Ignacio Terrado Rourera. Núm.19 (2014) 221-222.
- *Sobre Manuel Sacristán*. Por Jorge Riechmann. Núm. 21 (2016) 272-274.
- FERNÁNDEZ CABALEIRO, Begoña: *Crítica y arte abstracto en la prensa madrileña*. Por Miguel Cereceda. Núm. 12 (2007) 155-156.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *Antropología de la muerte*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 13 (2008) 174-176.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, R.: *El pensamiento español en el siglo XIX. Los precedentes del pensamiento español contemporáneo*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 8 (2002) 117-119.
- FERNÁNDEZ NADAL, Estela; SILNIK, Gustavo David: *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Frank Hinkelammert*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 18 (2013) 211-212.

- FERNÁNDEZ RAMOS, José Carlos, *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Por David Jiménez Castaño (2018) 235-237.
- FERNÁNDEZ SANTARÉN, Juan Antonio: *Santiago Ramón y Cajal: Epistolario*. Por Carlos Rivas Mangas. Núm. 20 (2015) 234-236.
- FERRARI NIETO, Enrique: *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*. Por Jean-Claude Lévêque. Núm. 16 (2011) 265-167.
- FERRARO, C. L.: *Studi unamuniani*. Por Pedro Ribas. Núm. 6 (2001) 119-120.
- FERRAZ, Antonio: *Ser humano en el siglo XXI. Atrévete a pensar*. Por José Luis Mora García. Núm.19 (2014) 222-225.
- FERRATER MORA, José: *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*. Por Francisco Javier Gil Martín. Núm. 9 (2004), pp. 126-127.  
— *Escritos sobre ciencia*. Por Santiago Arroyo Serrano (2019) 244-246.
- FERREIRO, Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset*. Por José Miguel Martínez Castelló. Núm. 11 (2006) 157-159.
- FERREYRA, Luis Gonzalo: *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig. Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. Por Marcelo Velarde Cañazares. Núm. 20 (2015) 236-238.
- FIDORA, Alexander; HIGUERA, José G. (Eds): *Ramón Lull: Caballero de la fe*. Por Sara F. Barrena. Núm. 7 (2002) 82-83.
- Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. Por José Lasaga. Núm. 11 (2006) 133-136.
- FIGALLO, Beatriz (Ed.), *Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina*. Por José Luis Mora García. Núm. 23 (2018) 237-238.
- FILLIÈRE, Carole: *L'esthétique ironique de Leopoldo Alas Clarín*. Por Ana Belén Soto. Núm. 17 (2012) 226-227.
- FIORASO, Nazzareno: *De Königsberg a España. La filosofía del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*. Por Pedro Ribas. Núm. 18 (2013) 212-215.
- FLÓREZ MIGUEL, C.; GARCÍA CASTILLO, P., y ALBARES ALBARES, R.: *El humanismo científico*. Por A. Jiménez García. Núm. 8 (2003) 98-99.
- FLÓREZ, Cirilo; HERNÁNDEZ, Maximiliano; ALBARES, Roberto (Eds.): *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Por María Martín. Núm. 18 (2013) 215-216.

- FORMENT, E.: *Historia de la filosofía tomista en la España Contemporánea*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 4 (1999) 108-110.
- *Santo Tomás de Aquino (El oficio del sabio)*. Por Mariano Brasa Díez. Núm. 13 (2008) 176-177.
- FORNET-BETANCOURT, R.: *Aproximaciones a José Martí*. Por Ángel Casado. Núm. 4 (1999) 126-127
- *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Por Gemma Gordo. Núm. 15 (2010) 285-287.
- ; BEORLEGUI, Carlos (Eds.): *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Por Roberto Aretxaga Burgos. Núm. 20 (2015) 239-240.
- FRANCO, Eduardo José; CALAFATE, Pedro (Coords.): *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa Século a Século*. Por Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares. Núm. 18 (2013) 217-220.
- FRANZ, Thomas R.: *“Niebla” inexplorada: midiendo intersticios en el maravilloso texto de Unamuno*. Por José Luis Mora García. Núm. 10 (2005) 153-154.
- FRAY LUIS DE LEÓN: *Tratado sobre la religión / Tractatus de religione*. Por José Manuel Díaz Martín. Núm. 17 (2012) 227-228.
- FRÉMAUX-CROUZET, Annie: *Concierto del alma. Cábala y Utopía en Fray Luis de León*. Por María Martín Gómez. Núm. 17 (2012) 228-230.
- FRESNILLO NÚÑEZ, J. (con la colaboración de PÉREZ HERRANZ, F. M.): *Concordantia Orteguiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Por Pedro Álvarez de Miranda. Núm. 11 (2006) 160-162.
- FUERTES, José Luis: *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Por David Jiménez Castaño. Núm. 18 (2013) 220-222.
- ; LÁZARO, Manuel y IDOYA ZORROZA, María (Eds.): *Pasiones y virtudes en la época del Greco*. Por Lucía Martínez Pérez. Núm. 22 (2017) 287-288.
- FUERTES HERREROS, José Luis et al (Eds.): *La teoría filosófica de las pasiones. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*. Por María Luisa Pro Velasco. Núm. 20 (2015) 240-241.
- ; PONCELA GONZÁLEZ, Ángel (Eds.): *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Por Enmanuele Lacca. Núm. 21 (2016) 274-275.
- FUSI, Juan Pablo: *Historia mínima de España*. Por José Luis Mora. Núm. 18 (2013) 222-223.
- GABILONDO, A.: *Trazos del eros. Del leer, hablar, y escribir*. Por Jorge Pérez de Tudela. Núm. 3 (1998) 167-168.



- ; ARANZUEQUE, Gabriel, *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*. Por Lucía Montes Sánchez. Núm. 23 (2018) 238-240.
- GABILONDO PUJOL, A.: *Menos que palabras*. Por Juan Antonio Muñoz Santamaría. Núm. 5 (2000) 177-179.
- GALÁN, Iliá: *Filosofía del Caos, Estética y otras artes*. Por Miguel Salmerón. Núm. 17 (2012) 230-232.
- GALÁN, L.: *Actualidad del pensamiento de Sem Tob*. Por José Luis Abellán. Núm. 8 (2003) 95.
- GALANTE, Mirian: *El temor a las multitudes. La formación del pensamiento conservador*. Por Mónica Quijada. Núm. 16 (2011) 267-269.
- GALENDE, Federico: *Vanguardistas, críticos y experimentales. Vida y artes visuales en Chile. 1960-1990*. Por Alex Ibarra Peña. Núm. 20 (2015) 242-243.
- GALILEA, S.: *Wspinacka ku wolnosc* (Ascenso a la Libertad). Por Eugeniusz Górski. Núm. 5 (2000) 166-169.
- GALLEGRO CUIÑAS, Ana; LÓPEZ LÓPEZ, Aurora; POCIÑA PÉREZ, Andrés (eds.), *La Carta. Reflexiones interdisciplinares sobre la epistolografía*. Por Santiago Arroyo Serrano. Núm. 24 (2019) 246-248.
- GALVÁN, Valentín: *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Por Diego Garrocho. Núm. 16 (2011) 269-271.
- GALLEGRO, José Andrés; LLERA ESTEBAN, Luis de (Coords.): *La cultura española del siglo XIX. Literatura y Pensamiento*. Por Maria Cristina Pascerini. Núm. 20 (2015) 243-246.
- *La música ilustrada de los jesuitas expulsos*. Por Juan L. Jorquera Opazo. Núm. 21 (2016) 275-277.
- GAMBIN, Felice: *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*. Por Barbara Scandroglio. Núm. 11 (2006) 162-164.
- (A cura di): *Alle radici delle'Europa. Mori, giudei y zingari nei Paesa del Meditarreo occidentale*. Por Rosanna Marchese. Núm. 13 (2008) 177-179.
- *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 14 (2009) 233-235.
- GANDLER, Stefan: *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevaría*. Por Pedro Ribas. Núm. 15 (2010) 287-290.
- GAOS, J.: *Las ideas y las letras*. Por Concepción Chaves López. Núm. 2 (1997) 130-131.
- *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica al psicologismo en Husserl*. Por Vicente Muñoz-Reja Alonso. Núm. 13 (2008) 179-181.

- *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Por Sonia Ester Rodríguez García. Núm.19 (2014) 225-227.
- *Materiales para una autobiografía filosófica. Confesiones profesionales, otros ensayos y papeles*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 22 (2017) 289-290.
- *Obras completas I. Escritos españoles (1928-1938)*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 24 (2019) 249-252.
- GAOS Y GONZÁLEZ POLA, J. *Obras completas*. Por Teresa Rodríguez de Lecea. Núm. 6 (2001) 138-141.
- GARCÍA, Carlos; SANZ ALVAREZ, M<sup>a</sup> Paz (Eds.): *Gacetas y meridianos. Correspondencia. Ernesto Jiménez Caballero/Guillermo de Torre*. Por Iliaris A. Avilés Ortiz. Núm. 18 (2013) 225-227.
- GARCÍA, Dora Elvira y ALCALÁ, Raúl (Eds.): *Interculturalidad: valores y valoración*. Por Juan Manuel González. Núm. 22 (2017) 290-291.
- GARCÍA ALCALÁ, Julio Antonio: *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*. Por Diego Núñez. Núm. 11 (2006) 165-168.
- GARCÍA ALONSO, R.: *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Por José Lasaga Medina. Núm. 3 (1998) 153-155.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Rafael: *Estudio sobre el transformismo*. Por Diego Núñez Ruiz. Núm. 14 (2009) 235-238.
- GARCÍA BACCA, Juan David: *Antología de textos filosóficos*. Por Teodoro Izarra. Núm. 20 (2015) 246-248.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel: *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Por José Lasaga. Núm. 18 (2013) 223-225.
- GARCÍA CAMARERO, Ernesto, *La ciencia española entre la polémica y el exilio (dentro de la evolución de la ciencia europea)*. Por Diego Núñez. Núm. 23 (2018) 240-243.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo; SERRANO MARTÍN, Eliseo (Eds.): *Exilio, memoria personal y memoria histórica. El hispanismo francés de raíz española en el siglo XX*. Por Ricardo Tejada. Núm. 16 (2011) 271-274.
- GARCÍA CASANOVA, Juan F.: *Ontología y Sociología en Ortega y Gasset*. Por Ángel Casado. Núm. 1 (1996) 97-98.
- (Ed.): *El ensayo entre la filosofía y la literatura*. Por José Luis Mora García. Núm. 8 (2003) 134-135.
- (Ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Por Elena Cantarino. Núm. 9 (2004) 97-99.

- GARCÍA CASTRO, José María: *La filosofía poética de Antonio Machado*. Por Ignacio Vento Villate. Núm. 18 (2013) 227-229
- GARCÍA GIBERT, J. *Baltasar Gracián*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 8 (2003) 100-101.  
— *La humanitas hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*. Por Marta Gutiérrez Sotomayor. Núm. 16 (2011) 275-277.
- GARCÍA GÓMEZ, Jorge: *Caminos de reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*. Por José Lasaga. Núm. 16 (2011) 277-280.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M<sup>a</sup>: *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Por Armando Menéndez Viso. Núm. 17 (2012) 235-239.  
— *Debate en bioética. Identidad del paciente y praxis médica*. Por C. Camarero. Núm. 18 (2013) 229-232.  
— *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*. Por C. Camarero. Núm. 18 (2013) 232-233.  
— (Coord.): Dossier “Las fronteras de la ética en España” *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2, Octubre 2014, pp. 7-151. Por Roberto Albares. Núm. 21 (2016) 279-283.  
— ; MARTÍN GÓMEZ, María (Coords.): *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*. Por Andrés Ortiz-Osés. Núm. 21 (2016) 283-285.  
— *Hombre, religión y mundo. Sondeos en el humedal del Humanismo*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 252-255.
- GARCÍA HOURCADE, J. L.: *La rebelión de los astrónomos. Copérnico y Kepler*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 6 (2001) 93-96.  
— *La meteorología en la España ilustrada y la obra de Vicente Alcalá Galiano*. Por Alberto Gomis. Núm. 8 (2003) 110-112.
- GARCÍA JURADO, F.: *Alfredo Adolfo Camús (1797-1889)*. Por José Luis Mora. Núm. 8 (2003) 114-115.  
— ; GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (Eds.): *La historia de la literatura grecolatina durante la Edad de Plata de la cultura española (1868-1936)*. Por Luis Miguel Pino Campos. Núm. 16 (2011) 280-286.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *Escritos de antropología filosófica*. Por Manuel Lázaro Pulido. Núm. 12 (2007) 156-159.
- GARCÍA PÉREZ, Arcadio: *La Escuela Ilustrada Salmantina: Miguel Martel (1784-1835)*. Por Carlos Rivas Mangas. Núm. 19 (2014) 227-229.
- GARCÍA PINACHO, Pilar & PÉREZ CUENCA, Isabel (Eds.): *Actas del Congreso Internacional “Leopoldo Alas Clarín en su centenario (1901-2001): espejo de una época”*. Por Eugenio Suárez-Galbán Guerra. Núm. 10 (2005) 154-156.

- GARCÍA-SANTESMASES, Antonio & DE LA ROCHA RUBÍ, Manuel (Coords.): *Luis Gómez Llorente: educación pública y socialismo*. Por Manuel David Espinel Ramírez. Núm.19 (2014) 312-316.
- GARCÍA SERRANO, Manuel: *Ficción y conocimiento. Filosofía e imaginación en Unamuno*. Por Mercedes Gutiérrez Ayensa. Núm. 21 (2016) 277-279.
- GARRIDO, E. (Ed.); FOLGUERA, P.; ORTEGA, M., y SEGURA, C.: *Historia de las Mujeres en España*. Por Ángel Casado. Núm. 4 (1999) 87-89.
- GARRIDO ARDILA, J. A. (Coord.): *El Unamuno eterno*. Por Enrique Rodríguez Martín del Campo. Núm. 21 (2016) 285-288.
- GAVILÁN, J.: *El legado de Ortega*. Por José Lasaga. Núm. 5 (2000) 153-154.
- GAZIEL: *Meditacions en el desert. 1946-1953*. Por Antoni Mora. Núm. 6 (2001) 149-150.
- GIL, Juan & PÉREZ GONZÁLEZ, Fernando T. (Eds.): *Catálogo de la exposición "Extremadura en sus páginas. Del papel a la Web"*. Por Fernando Pérez Fernández. Núm. 12 (2007) 159-160.
- GIL VILLEGAS, M. F.: *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precusores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad*. Por José Lasaga. Núm. 4 (1999) 149-151.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan: *Diálogo llamado Demócrates*. Por Fermín del Pino Díaz. Núm. 17 (2012) 232-234.
- GIRÓN LOZANO, Carlos: *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*. Por Leonarda Rivera. Núm. 22 (2017) 291-293.
- GIRÓN SIERRA, Álvaro: *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*. Por Diego Núñez. Núm. 13 (2008) 181-182.
- GLONDYS, Olga: *La Guerra Fría Cultural y el Exilio Republicano Español*. Por Ricardo Tejada. Núm.19 (2014) 229-231.
- GÓMEZ, María Asunción; NAVARRO, Santiago Juan; ZATLIN, Phyllis (Eds.): *Juana of Castile: History and Myth of the Mad Queen*. Por Rafael Chabrán. Núm. 14 (2009) 238-239.
- GÓMEZ ALONSO, Juan Carlos; RODRÍGUEZ PEQUEÑO, Francisco Javier & MARTÍN CEREZO, Iván & MARTÍNEZ-ALÉS, Daniel: *Constitución republicana de 1873 autógrafo de D. Emilio Castelar. El orador y su tiempo*. Por Mauro Jiménez. Núm. 20 (2015) 248-252.
- GÓMEZ BLESA, Mercedes (Ed.): *Las intelectuales republicanas*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 13 (2008) 159-160.
- *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*. Por Juan Fernando Ortega Muñoz. Núm. 14 (2009) 239-241.

- GÓMEZ CAMBRES, Gregorio (Coord.): *María Zambrano: historia, poesía y verdad*. Por Ángel Casado. Núm. 11 (2006) 168-169.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L.: *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 2 (1997) 121-123.  
— *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Por Ignacio López Calvo. Núm. 5 (2000) 172-174.
- GÓMEZ MONTERO, Javier (Ed.): *Ethos & Polis: Europa y la ciudad en el pensamiento de María Zambrano*. Por Álvaro Garrido. Núm. 19 (2014) 232-234.
- GÓMEZ MUNTANÉ, María del Carmen (Ed.): *Historia de la música en España e Hispanoamérica. De los Reyes Católicos a Felipe II*. Por Marina Barba Dávalos. Núm. 18 (2013) 233-235.
- GÓMEZ PEREIRA: *Antoniana Margarita* (reproducción facsimilar de la edición de 1749). Por Roberto Albares. Núm. 7 (2002) 98-102.
- GOMIS BLANCO, Alberto & JOSE LLORCA, Jaime: *Bibliografía crítica ilustrada de las obras de Darwin en España (1857-2008)*. Por Francisco Blázquez. Núm. 14 (2009) 241-243.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis (Ed.): *Diccionario de Filosofía*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 16 (2011) 286-289
- GONZÁLEZ, Juliana & LINARES, Jorge (Coords.): *Diálogos de Bioética: nuevos saberes y valores de la vida*. Por Juanjo Álvarez Galán. Núm. 19 (2014) 236-237.
- GONZÁLEZ BUENO, A.: *Antonio José Cavanilles (1745-1804). La pasión por la Ciencia*. Por Alberto Gomis. Núm. 8 (2003) 107-109.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo; COBO ROMERO, Francisco; MARTÍN RUS, Ana; SÁNCHEZ PÉREZ, Francisco, *La Segunda República Española*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 21 (2016) 288-291.
- GONZÁLEZ DE LINARES, Augusto: *La vida de los astros*. Por Pedro Ribas. Núm. 10 (1995) 156-157.  
— *Obra Completa*. Por Gerardo Bolado. Núm. 20 (2015) 252-255.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín: *El idioma de la razón. Ilustración e Inquisición en Galicia (1700-1808)*. Por José Luis Barreiro Barreiro. Núm. 14 (2009) 243-250.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés & HERRERA GUILLÉN, Rafael (Coords.): *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*. Por Francisco Javier Cruz Lendínez. Núm. 19 (2014) 234-236.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Enrique, y GUTIERREZ RODRÍGUEZ, Víctor (Colaborador): *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*. Por Mariano Peset y Yolanda Blasco. Núm. 14 (2009) 250-254.

- GONZÁLEZ MÁRQUEZ, J. A. (Ed.): *El Instituto de La Rábida. 150 Años de Educación y Cultura en Huelva*. Por Ángel Casado. Núm. 13 (2008) 183-184.  
— *Europa y España en el pensamiento de Luis Diez del Corral*. Por Delia Manzanero. Núm.19 (2014) 237-238.
- GONZÁLEZ RAMÍREZ, David (Ed. & Coord.): *Lienzos de la escritura. Sinfonías del recuerdo. El magisterio de Ángel Valbuena Prat*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm.19 (2014) 239-240.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. y HERNÁNDEZ BORGE, Julio (Eds.): *Exilios en la Europa mediterránea*. Por Gonzalo Velasco Arias. Núm. 16 (2011) 289-291.
- GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José: *La mirada de “El Espectador”. Conocimiento y método en Ortega*. Por José Lasaga. Núm. 15 (2010) 290-292.
- GONZÁLEZ SERRANO, Urbano: *La Sociología Científica*. Por José Luis Mora García. Núm. 9 (2004), pp. 116-118.
- GORDO PIÑAR, Gemma: *Entre América y España: hermenéutica y analogía*. Por José Luis Mora García. Núm. 17 (2012) 239-240.
- GÓRSKI, E.: *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. Por Janusz Wojciesszak. Núm. 2 (1997) 141-144.  
— (Ed.): *Diálogo y Universalismo. Metafilosofía como sabiduría de ciencia, arte y vida. España. Polonia y Europa*. Por Barbara Kazimierczak. Núm. 16 (2011) 291-292.
- GRACIA, J. E.: *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*. Por Roberto Albares. Núm. 5 (2000) 87-93.
- GRACIA, Jordi; RÓDENAS, Domingo (Eds.): *El Ensayo Español Siglo XX*. Por Gerardo Bolado. Núm. 14 (2009) 255-257.  
— *Burgueses imperfectos. Heterodoxia y disidencia literaria en Cataluña. De Josep Pla a Pere Gimppferrer*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 20 (2015) 257-259.  
— *José Ortega y Gasset*. Por Maria Cristina Pascerini. Núm. 20 (2015) 259-262.
- GRACIA ARCE, Beatriz: *Trayectoria política e intelectual de Mariano Ruiz-Funes: República y exilio*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 20 (2015) 255-257.
- GRACIÁN, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 1 (1996) 100-101.  
— *El Criticón*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 4 (1999) 101-102.  
— *Agudeza y arte de ingenio*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 10 (2005) 157-158.
- GRANDE YÁÑEZ, Miguel: *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián. Una indagación sobre la fuente iusnaturalista del Humanismo*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 8 (2003) 102-103.  
— *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español*. Por Jorge Freire Gutiérrez. Núm. 17 (2012) 24-241.



- GRASSI, Ernesto: *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*. Por Jéssica Sánchez Espillaque. Núm. 21 (2016) 291-294.
- *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo*. Por Rosa Benítez Andrés. Núm. 22 (2017) 293-294.
- GRYZENIA, K. *Arystotelism y renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki* (Aristotelismo y Renacimiento. Filosofía del ser en Pedro de Fonseca). Por Eugeniusz Górski. Núm. 3 (1998) 118-121.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, P.: *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Por Pedro Ribas. Núm. 2 (1997) 139-141.
- ; ROJAS, M.: *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960*. Por Ángel R. de la Vega. Núm. 4 (1999) 136-140.
- *Filosofía en América Latina*. Por Ángel R. de la Vega. Núm. 5 (2000) 99-104.
- ; SUÁREZ GÓMEZ, C. (Comps.): *Filosofía y sociedad*. Por M<sup>a</sup> Dolores Díaz. Núm. 6 (2001) 156-158.
- *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Por Pedro Ribas. Núm.7 (2002) 83-85.
- *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Por José Luis Gómez-Martínez. Núm. 8 (2003) 158-160.
- *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. alienación*. Por Pedro Ribas. Núm. 17 (2012) 241-243.
- *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*. Por Pedro Ribas. Núm. 23 (2018) 243-246.
- GUERRA PALMERO, María José y HERNÁNDEZ PIÑERO, Aranzazu (Eds.): *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello Reguero*. Por Isabel Roldán Gómez. Núm. 22 (2017) 295-296.
- GUERRERO SÁNCHEZ, Atilana: *Pedro Sánchez de Acre, un ortodoxo español*. Por Roberto Albares (2019) 255-256.
- HADOT, Pierre: *¿Qué es la filosofía?* Por José M<sup>a</sup> Zamora Calvo. Núm. 7 (2002) 73-75.
- HAECKEL, Ernst: *Una ascensión al Pico de Tenerife*. Por Fernando Hermida de Blas. Núm. 15 (2010) 292-293.
- HAUG, Wolfgang Fritz: *Lecciones de introducción a la lectura de "El capital"*. Por Pedro Ribas. Núm. 22 (2017) 296-299.
- HENESTROSA, Andrés: *Los hombres que dispersó la danza. Y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. Por Arturo Aguirre Moreno. Núm. 13 (2008) 185-186.
- HEREDIA NORIEGA, Manuel de Jesús: *José Martí y la filosofía intercultural: Un diálogo necesario para nuestro tiempo*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 18 (2013) 235-237.

- HERMIDA DE BLAS, F.: *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*. Por Pedro Ribas. Núm. 3 (1998) 137-140.  
— *Ricardo Macías Picavea. Artículos de La Libertad (1884.1896)*. Por Pedro Ribas. Núm. 4 (1999) 120-121.
- HERNÁNDEZ, Luis Rafael & ESTEBAN, Ángel: *Claves del pensamiento martiniano. Ensayos políticos, sociales y literarios*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm.19 (2014) 240-241.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M<sup>a</sup>. : *La educación en la obra de Nicomedes Martín Mateos*. Roberto Albares. Núm. 14 (2009) 257-259.  
— *Nicomedes Martín Mateos en la Revista de España (1871-1887)*. Por Roberto Albares. Núm. 22 (2017) 300-302.
- HERNÁNDEZ GUERRERO, José Antonio (Ed.); COCA RAMÍREZ, Fátima, y MORALES SÁNCHEZ, Isabel (Coords): *Emilio Cautelar y su época. Actas del I Seminario Emilio Cautelar y su época. Ideología, Retórica y Poética*. Por Iván Martín Cerezo. Núm. 7 (2002) 110-115.  
— & GARCÍA TEJERA, M<sup>a</sup> del C.: *El arte de hablar. Manual de Retórica Práctica y de Oratoria Moderna*. Por Tomás Albadalejo. Núm. 9 (2004) 170-172.
- HERNÁNDEZ LAILLE, Margarita: *Darwinismo y manuales escolares en España e Inglaterra en el siglo XIX (1870-1902)*. Por Santiago Aragón Albillos. Núm. 16 (2011) 294-298.  
— *Charles Darwin y Lucía Sapiens. Lecciones del origen y evolución de las especies*. Por M<sup>a</sup> Ángeles Querol. Núm. 18 (2013) 237-239.
- HERRERA, G. & CARRILLO, M. C., TORRES, A. (Eds.): *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Por Almudena Cortés Maisonave. Núm. 11 (2006) 169-171.
- HERRERA GUILLÉN, Rafael, *¡Adiós América, adiós! Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*. Por Juan Rodríguez Hoppichler. Núm. 23 (2018) 246-247.
- HIBBS, Solange ; BALLESTÉ, Jacques: “*Le voyage comme source de connaissance et d’utopies aux XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles*”. Por Grupo de Toulouse. Núm.19 (2014) 242-244.  
— ; FILLÈRE, Carole (Eds.): *Los discursos de la ciencia y de la literatura en España (1875-1906)*. Por Fernando Hermida de Blas. Núm. 21 (2016) 295-297.
- HIERRO, Liborio; LAPORTA, Francisco J. y RUIZ MIGUEL, Alfonso (Eds.): *Revisión de Elías Díaz: sus libros y sus críticos*. Por Jorge Novella Suárez. Núm. 14 (2009) 259-262.
- HIDALGO SERRANO, Martín: *Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo*. Por Iliaris Avilés Ortiz. Núm. 17 (2012) 243-244.
- HIGUERAS CASTAÑEDA, Eduardo: *Pablo Correa y Zafrilla*. Por Pedro Ribas Ribas. Núm. 24 (2019) 257-258.

- HIGUERO, Francisco Javier: *Argumentaciones perspectivistas. Pensamiento español siglo XXI*. Por Gerardo Bolado. Núm. 17 (2012) 244-247  
— *Discursividad insumisa. Pensamiento español del siglo XX*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 18 (2013) 239.
- HIRSCHBERGER, Johannes: *Historia de la Filosofía. Tomos I-III*. Por Gerardo Bolado. Núm. 17 (2012) 247-251.
- HOFMEISTER PICH, R.; LÁZARO PULIDO, M.; SANTIAGO CULLETON, A. (Eds.): *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Por Carlos Merino Rodríguez. Núm. 18 (2013) 239-242.
- Homo economicus (Artículos de Mario Roso de Luna)*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 5 (2000) 140-141.
- HOWE, E. T.: *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women*. Por Rafael Chabrán. Núm. 21 (2016) 297-300.
- Humanitas*, LXVIII, 1-2: “*María Zambrano: la política come «destino comune»*”. Por Elena Trapanese. Núm. 19 (2014) 339-340.
- HUNDECK, Markus y MÜHREL, Eric (Eds.): *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm. Von Spanien nach Europa*. Por Niklas Schmich. Núm. 22 (2017) 302-304.
- HURTADO, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. Por Raúl Trejo Villalobos. Núm. 23 (2018) 247-249.
- IBÁÑEZ, Germán (Comp.): *Son tiempos de revolución. De la emancipación al Bicentenario*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 17 (2012) 251-252.
- IBARRA ORTIZ, Hugo Ernesto: *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazabal*. Por José Luis Mora García. Núm. 22 (2017) 304-306.
- IBARRA PEÑA, Álex: *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de institucionalización de la filosofía*. Por César Abarca González. Núm. 17 (2012) 252-154.
- IGLESIAS HUELGA, Luis Alfonso: *España, la Ilustración pendiente. (La educación que sueña un país)*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 258-261.
- ILLADES, Carlos, *El marxismo en México*. Por Manuel López Forjas (2018) 250-251.
- ÍMAZ, Eugenio: *Luz en la caverna y otros ensayos. Introducción a la psicología*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 15 (2010) 293-295.
- IBN BAYYA (AVEMPACE): *El régimen del solitario*. Por Ignacio Verdú Berganza. Núm. 3 (1998) 117-118.

- IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta (Risla ayy ibn Yaqn)*. Por Ignacio Verdú Berganza. Núm. 3 (1998) 117-118.
- IGLESIAS, Pablo: *Obras completas*. Por Pedro Ribas. Núm. 7 (2002) 117-119.
- IGLESIAS BERZAL, Montserrat, y SANTOS ALCAIDE, María de Gracia (Eds.): *Calderón de la Barca y su aportación a los valores de la cultura europea*. Por Miguel Marañón Ripoll. Núm. 7 (2002) 91-95.
- JAGLOWSKI, Mieczyslaw (Coord.): *Wokół José Ortegi y Gasset (1883-1955). W pi dziesi t rocznic jego mierci*. Por Janusz Wojcieszak. Núm. 11 (2006) 171-173.
- *María Zambrano: anamnesis i filozofia poetyckiego zbawienia* [María Zambrano: anamnesis y filosofía de la salvación poética]. Por Janusz Wojcieszak. Núm. 16 (2011) 298-301.
- JAIME, J. *Historia da filosofia no Brasil*, vol. 2. Por José Luiz de Souza Maranhao. Núm. 5 (2000) 127-128.
- *Historia da filosofia no Brasil*, vol. 3. Por José Luiz de Souza Maranhao. Núm. 6 (2001) 86-88.
- JAVATO DEHESA, María Jesús: *Martin Domínguez Berrueta: luz en la sombra*. Por Helena Nadal Sánchez. Núm. 20 (2015) 262-264.
- JEREZ MIR, Rafael: *Sociología de la Educación. Guía didáctica y textos fundamentales*. Por José Luis Mora García. Núm. 9 (2004) 118-119.
- JIMÉNEZ, José (Ed.): *Una teoría del arte desde América Latina*. Por Adrian Pradier. Núm. 18 (2013) 242-247.
- *La imagen surrealista*. Por Miguel Salmerón Infante. Núm.19 (2014) 244-245.
- *Crítica en acto. Textos e intervenciones sobre arte y artistas españoles contemporáneos*. Por Miguel Salmerón Infante. Núm.19 (2014) 245-247.
- *Imágenes del hombre. Fundamentos de Estética*. Por Miguel Salmerón Infante. Núm. 22 (2017) 306-307.
- JIMÉNEZ GARCÍA, A.: *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Por José Luis Mora. Núm. 2 (1997) 100-102.
- (Ed.): *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Por Fernando Hermida. Núm. 4 (1999) 83-85.
- JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, Antonio: *Breve historia de la Institución Libre de Enseñanza*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 4 (1999) 117-119.
- *Antología poética*. Por José L. Rozalén Medina. Núm. 11 (2006) 173-175.
- JIMENEZ MORENO, L. (Coord.): *La Universidad complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario*. Por Dionisio Roca Blanco. Núm. 2 (1997) 85-87.

- JIMÉNEZ PABLO, Esther: *La forja de una identidad: la Compañía de Jesús (1540-1640)*. Por Ignacio Ezquerro Revilla. Núm. 20 (2015) 264-267.
- JIMENO SALVATIERRA, P.: *Rituales de identidad revitalizados*. Por Miguel Roiz Célix. Núm. 8 (2003) 165-167.  
— *La creación de cultura. Signos símbolos, antropología y antropólogos*. Por Felipe Díaz. Núm. 12 (2007) 160-162.
- JORDÁ, Miguel: *De la rebeldía al erotismo. Introducción a Baltasar Gracián*. Por Pedro Ribas. Núm. 14 (2009) 262-264.
- JUARISTI, Jon: *Miguel de Unamuno*. Por Pedro Ribas. Núm. 18 (2013) 247-251.
- KANT, Immanuel: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Por Pedro Ribas. Núm. 11 (2006) 176-177.  
— *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*. Por Jorge Pérez de Tudela Velasco. Núm. 22 (2017) 307-309.
- KHARITONOVA, Natalia: *Edificar la cultura, construir la identidad. El exilio republicano español de 1939 en la Unión Soviética*. Por Elena Navrotskaya. Núm. 20 (2015) 267-268.
- KLAPPENBAH, A.: *Ética y Posmodernidad*. Por Horacio Cerutti Guldberg. Núm. 5 (2000) 174-175.
- KLEINMAN BERNATH, Raquel *Elias Canetti. Luces y sombras*. Por Tomás Alvadalejo. Núm. 11 (2006) 177-179.
- KORN, Alejandro: *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Por Gerardo Oviedo. Núm. 18 (2013) 251-254.
- KOTYLA, N.: *Wyzwolic ducha. Człowiek współczesny a Cwiczenia Duchote Sw. Ignacego Loyoli* (Liberar al espíritu. El hombre de hoy y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola). Por Eugeniusz Górski. Núm. 4 (1999) 97-98.
- KOZEL, Andrés: *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. Por José Luis Mora. Núm. 18 (2013) 254-256.
- KOZEL, Andrés; CRESPO, Horacio; PALMA, Héctor A. (Comps.): *Heterodoxia y Fronteras en América Latina*. Por Salina Debora Gabriela. Núm.19 (2014) 247-248.
- KRZYWICKA, Katarzyna (Ed.): *Bicentenario de la Independencia de América Latina. Cambios y Realidades*. Por Horacio Cerutti-Guldberg. Núm. 18 (2018) 256-257.
- LABAJO VALDÉS, Joaquina: *Sin contar la música. Ruina, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano*. Por Laura María García. Núm. 17 (2012) 254-256.

- LACAU SAINT GUILY, Camille: *María Zambrano. La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Por Nadège Coutaz. Núm.19 (2014) 248-251.  
— *Henri Bergson en Espagne, une histoire contrariée (1875-1930)*. Por Marta Tordesillas. Núm. 21 (2016) 300-305.
- LAFUENTE, E.; LOREDO, J. C.; HERRERO, F.; CASTRO, J.: *De Vives a Yela: antología de textos de historia de la psicología en España*. Por Belén Jiménez Alonso. Núm. 12 (2007) 162-164.
- LAGUNA, Rogelio: *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*. Por Elena Trapanese. Núm. 21 (2016) 306-307.
- LARA, María del Carmen: *Ilustración española y pensamiento inglés: Jovellanos*. Por Gonzalo Velasco. Núm. 14 (2009)264-266.
- LARRAZ, Fernando: *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*. Por José Luis Mora García. Num. 16 (2011) 300-302.  
— (Ed.): *Estudios de literatura, cultura e historia contemporánea. En homenaje a Francisco Caudet*. Por Helena Nadal Sánchez. Núm. 21 (2016) 307-309.
- LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía*. Por María Luisa Maillard García. Núm. 9 (2004) 134-137.  
— *Figuras de la vida buena*. Por Diego S. Garrocho Salcedo. Núm. 12 (2007) 164-166.  
— ; MÁRQUEZ, M.; NAVARRO, J. M.; SAN MARTÍN, J. (Eds.): *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*. Por Fernando Herminia de Blas. Núm. 13 (2008)186-189.  
— ; DÍAZ ÁLVAREZ, J. M.; ESTEBAN ENGUITA, J. E. (Eds.): *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica*. Por Sonia Rodríguez. Núm. 21 (2016) 265-270.  
— LASAGA Medina, José, *Vida de Hannah Arendt*. Por José Luis Mora García. Núm. 23 (2018) 251-253.  
— ; LÓPEZ VEGA, Antonio, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*. Por César Luena. Núm. 24 (2019) 253-255.
- LASTAGARAY ROSALES, M<sup>a</sup> J.: *María de Maeztu Whitney. Una vida entre la pedagogía y el feminismo*. Por María Curros Ferro. Núm. 21 (2016) 309-311.
- LAURENZI, Elena: *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano y Friedrich Nietzsche*. Por Stefano Santasilvia. Núm.19 (2014) 251-253.
- LEIBNIZ, G. W.: *Obras filosóficas y científicas*. Volumen 14. *Correspondencia I*. Por Jaime de Salas. Núm. 13 (2008) 189-191.  
— *Ensayos de Teodicea*. Por Miguel Escribano Cabeza. Núm. 18 (2013) 257-259.
- LENKERSDORF, Carlos: *Filosofía en clave tojolabal*. Por Horacio Cerutti Guldberg. Núm. 7 (2002) 164-168.
- LEÓN, Luis de: *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*. Por José Manuel Díaz Martín. Núm. 21 (2016) 311-313.



- LÉRTORA MENDOZA, C.A.: *El legado de Sefarad. Temas de Filosofía Sefardí*. Por R. Ramón Guerrero. Núm. 5 (2000) 97.
- L'Espill, Una Revista Cultural Valenciana*, número 29. Por Silvia Gómez Soler. Núm. 14 (2009) 336-338.
- LEYVA MARTÍNEZ, Gustavo; RENDÓN ALARCÓN, Jorge (Coords.): *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. Por Ernesto Gallardo León. Núm. 22 (2017) 309-311.
- LIBORIO, Justo: *Los Estados Socialistas de América Latina*. Por Charles Quevedo. Núm. 13 (2008) 191-194.
- LIPSCOMB, Antonella; LOSADA, José Manuel (Coords.): *Mito e interdisciplinareidad: los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporáneas*. Por Carlos Sánchez Pérez. Núm.19 (2014) 254-258.
- LISSORGUES, Yvan: *Ce temps des cerises*. Por Beatriz Mangada. Núm. 21 (2016) 313-315.
- Livro Preto. Cartulario da Sé de Coimbra*. Por R. Ramón Guerrero. Núm. 5 (2000) 97-99.
- LIZAOLA, Julieta: *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. Por José Luis Mora García. Núm. 14 (2009) 266-269.
- LIZCANO, Manuel: *Tiempo del sobrehombre*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 16 (2011) 302-304.
- LIZCANO PELLÓN, Manuel: *Antología del Pensamiento Político, Social y Económico Español sobre América Latina*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 16 (2011) 304-306.
- LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco: *Desarrollo socioeconómico de América Central en la segunda mitad del siglo XX*. Por José Andrés Landaluce Ugarte. Núm. 7 (2002) 144-145.
- LOMELÍ, Sebastián; RIVERA, Leonarda (Coords.): *María Zambrano en Morelia, a 70 años de Filosofía y Poesía*. Por Iliaris Avilés Ortiz. Núm. 17 (2012) 256-158.
- ; ROBLES LUJÁN, Cintia C. (Coords.): *La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 20 (2015) 269-270.
- LÓPEZ, Magdalena; FERNANDES, Ângela; ARAÚJO BRANCO, Isabel; BORGES, Margarida; BALTAZAR, Raquel; MICELL, Sonia: *Literaturas e Culturas em Portugal e na América Hispânica. Novas perspectivas em diálogo*. Por Antonio Sáez Delgado. Núm. 20 (2015) 277-279.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, J.: *El krausismo en los escritos de A. Machado y Alvarez, "Demófilo"*. Por Antonio Heredia. Núm. 2 (1997) 102-107.
- (Ed.): *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española. Homenaje a Giner de los Ríos, vol. I*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 5 (2000) 124-127.

- LÓPEZ ARNAL, Salvador: *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga: lecciones de una derrota*. Por María Francisca Fernández Cáceres. Núm. 16 (2011) 306-310.
- ; DE LA FUENTE CULLEL, P.; DOMINGO CURTO, A. y PAU VILA, M. (Coords.): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón "Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores"*. Por Ángel Casado. Núm. 5 (2000) 162-164.
- *El marxismo sin ismos de Francisco Fernández Buey*. Por Pedro Ribas. Núm. 20 (2015) 270-272.
- LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique: *Leyendo a Nietzsche*. Por José Emilio Esteban Enguita. Núm. 14 (2009) 269-271.
- LÓPEZ GARCÍA, José Ramón; MARTÍN GILÓN, Mario (Eds.): *Judaísmo y exilio republicano de 1939. Memoria, pensamiento y literatura de una tradición silenciada*. Por José Cruz. Núm. 20 (2015) 272-275.
- LÓPEZ GREGORIO, Rosario; UNCETA GÓMEZ, Luis (Eds.): *Ideas de mujer: Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 17 (2012) 258-260.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José; CAMPILLO MESEGUER, Antonio (Eds.): *El legado de Rousseau (1712-2012)*. Por Gabriel Aranzueque. Núm. 20 (2015) 275-277.
- LÓPEZ MEDINA, E.: *El sistema filosófico de Balmes*. Por Dionisio Roca Blanco. Núm. 4 (1999) 104-106.
- LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel: *Gonzalo Puente Ojea y la Libertad de Conciencia*. Por Helena Nadal Sánchez. Núm. 20 (2015) 280-281.
- *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*. Por Roberto Dalla Mora (2019) 261-263.
- LÓPEZ-OCÓN, L.; ARAGÓN, S. y PEDRAZUELA, M. (Eds.): *Aulas con memoria. Ciencia, educación y patrimonio en los institutos históricos de Madrid*.
- LÓPEZ-RÍOS, Santiago: *Hacia la mejor España. Los escritores de Américo Castro sobre educación y universidad*. Por José Luis Mora García. Núm. 21 (2016) 317-319.
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen: *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Por Belén Castellano Rodríguez. Núm. 20 (2015) 281-284.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M<sup>a</sup>: *Los refugios de la derrota. El exilio científico e intelectual republicano de 1939*. Por Alba Fernández Gallego. Núm. 21 (2016) 315-317.
- LÓPEZ VÁZQUEZ, Ramón: *A Filosofía Krausista en Galicia*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 1 (1996) 103-104.

- LORENTE MEDINA, A.: *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 2 (1997) 95-97.
- LOSADA PALENZUELA, José Luis: *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*. Por Delia Manzanero. Núm. 17 (2012) 260-262).
- LOSANO, Mario G., *El valenciano Enrique Dupuy y el Japón del siglo XIX*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 24 (2019) 263-266.
- LUBY, Barry J.: *The Uncertainties in Twentieth- and Twenty-first Century Analytic Thought: Miguel de Unamuno the Precursor*. Por J. A. G. Ardila. Núm. 15 (2010) 295-298.
- LULLUS, Raimundus: *An introduction to his Life, Works and Thought*. Por Ana María Minecan. Núm. 15 (2010) 298-300.
- LUTTIKHUIZEN, Frances, *España y la Reforma Protestante (1517-2017)*. Por Martín González Fernández. Núm. 23 (2018) 255-262.
- LUZURIAGA, Lorenzo: *La escuela única*. Por Ángel Casado. Núm. 7 (2002) 138-139.
- LLERA, Luis de; ASSUMMA, Cristina (Eds.): *La "primera" modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 20 (2015) 284-286.
- LLORENTE, Renzo (Ed.): *The Marxism of Manuel Sacristán. Front Comunism to the New Social Movements*. Por Salvador López Arnal. Núm. 20 (2015) 286-288.
- MACCIUCI, Raquel: *Final de plata amargo: de la vanguardia al exilio. Ramón Gómez de la Serna, Francisco Ayala, Rafael Alberti*. Por Iván Martín Cerezo. Núm. 14 (2009) 271-273.  
— ; CORBELLINI, Natalia (Eds.): *De la periferia al centro. Discurso de la otredad en la narrativa española contemporánea*. Por Iván Martín Cerezo. Núm. 14 (2009) 273-275.
- MACEIRAS FAFIÁN, M.: *La experiencia como argumento*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 13 (2008) 194-195.  
— (Ed.): *Pensamiento Filosófico Español*. Por José Luis Mora García. Núm. 8 (2003) 89-91.
- MACHADO, M.: *Impresiones. El Modernismo. Artículos, crónicas y reseñas (1899-1909)*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 6 (2001) 124-126.
- MACÍAS PICAWEA, R.: *El problema nacional*. Por Fernando Hermida de Blas. Núm. 3 (1998) 140-142.
- MADARIAGA, Benito: *Augusto González de Linares. La vida y la obra de un naturalista*. Por José Luis Mora García. Núm. 11 (2006) 180-182.  
— *Pérez Galdós en Santander*. Por José Luis Mora García. Núm. 11 (2006) 180-182.

- ; MORÓN ARROYO, Ciriaco: *Tres estudios bio-bibliográficos sobre Marcelino Menéndez Pelayo*. Por Gerardo Bolado. Núm. 14 (2009) 275-277.
- MAILLARD, M<sup>a</sup> L.: *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*. Por José Lasaga Medina. Núm. 3 (1998) 162-164.
- *Vida de María de Zayas*. Por José Luis Mora García. Núm. 21 (2016) 319-321.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia: *La concepción de la filosofía en Averroes (Análisis crítico del Tahafut al-tahafut)*. Por Carlos A. Segovia. Núm. 7 (2002) 79-82.
- MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio (Coord.): *“Historia de las ideas estéticas en España”. Estudios*. Por Cristina Paccerini. Núm. 16 (2011) 310-314.
- (Dir.): *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional*. Por Ignasi Roviró Alemany. Núm. 19 (2014) 258-261.
- ; SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana; MADARIAGA DE LA CAMPA, Benito (Eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la Enseñanza de la Mujer*. Por María José Rainer Granados. Núm. 18 (2013) 262-263.
- MANRIQUE, F.: *Pachasofía y runasofía andina*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 9 (2004) 83-86.
- MANZANERO, Delia: *El legado jurídico y social de Giner*. Por María Frades Méndez. Núm. 22 (2017) 311-313.
- MAQUEIRA, Virginia (Coord.): *Memoria de un sueño compartido. La Universidad de Verano en Santander en su 75 aniversario*. Por Cristina Paccerini. Núm. 16 (2011) 314-317.
- MARAÑÓN, Gregorio: *Epistolario inédito. Marañón – Ortega – Unamuno*. Por José Lasaga. Núm. 15 (2010) 300-302.
- MARCHUK, Mykhailo y BOLADO, Gerardo (Eds.): *José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica, Democracia Liberal*. Por Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. Núm. 22 (2017) 313-315.
- MARIAS, Julián: *Notas de un viaje a Oriente*. Por Roberto dalla Mora. Núm. 16 (2011) 317-319.
- *La España posible del siglo XXI*. Por Francesco de Nigris. Núm. 22 (2017) 315-317.
- MÁRQUEZ, Margarita: *La Agrupación al servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*. Por José Lasaga Medina. Núm. 9 (2004) 132-134.
- MARTIN, F. J.: *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Por José Luis Mora. Núm. 5 (2000) 149-152.
- (Ed.): *Las novelas de 1902*. Por Manuel Cifo González. Núm. 9 (2004) 128-129.
- *Intelectuales y reformistas. La generación de 1914 en España y América*. Por Ángel Pérez. Núm. 19 (2014) 261-263.

- MARTÍN CABEZA, Juan Diego: *Estética de lo jondo. Poesía y pintura de Francisco Moreno Galván*. Por José Martínez Hernández. Núm. 24 (2019) 266-267.
- MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo; PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo A. (Coords.): *Historia de la integración europea*. Por José Luis Neila Hernández. Núm. 7 (2002) 149-151.
- MARTÍN GIJÓN, Mario: *Los (anti) intelectuales de la derecha española. De Jiménez Caballero a Jiménez Losantos*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 18 (2013) 262-263.  
— *Un segundo destierro. La sombra de Unamuno en el exilio español*. Por Pedro Ribas Ribas (2019) 267-272.
- MARTÍN GÓMEZ, María: *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*. Por María Luisa Pro Velasco. Núm. 22 (2017) 317-319.
- MARTÍNEZ, I.; ARSUAGA, J. L.: *Amalur. Del átomo a la mente*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 8 (2003) 167-173.
- MARTÍNEZ, José Manuel; PUENTE, Gustavo (Coords.): *Homenaje al insigne veterinario Ramón Turró*. Por Gemma Gordo. Núm. 15 (2010) 302-304.
- MARTÍNEZ ALFARO, Encarnación: *Un laboratorio pedagógico de la Junta de Ampliación de Estudios. El Instituto-Escuela Sección Retiro de Madrid*. Por Alfredo Santos Menéndez. Núm. 16 (2011) 319-320.
- MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco Javier; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (eds.): *Regenerar España y Marruecos: ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. Por José A. Rodríguez Esteban. Núm. 18 (2013) 263-266.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*. Por Ángel Casado. Núm. 17 (2012) 262-265.
- MARTÍNEZ CRISTERNA, Gerardo; QUESADA MARTÍN, Julio (Comps.): *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Por Axel Pérez. Núm. 16 (2011) 321-322.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, José: *La experiencia trágica de la muerte*. Por Elena Trapanese. Núm. 16 (2011) 322-324.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José: *La Inquisición española*. Por José Luis Mora García. Núm. 13 (2008) 195-197.  
— ; VISCEGLIA, María Antonietta (Dirs.): *La Monarquía de Felipe III*. Vol. I: *La Casa del Rey*; Vol. II: *La Casa del Rey*; Vol. III: *La Corte* y Vol. IV: *Los Reinos*. Por Marcelo Luzzi. Núm. 14 (2009) 277-281.  
— ; RIVERO RODRÍGUEZ, M. (Coords.): *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XX-XVIII)*. Por Carlos Javier de Carlos Morales. Núm. 15 (2010) 304-306.  
— ; CARLOS MORALES, C. de: *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Por José Luis Mora García. Núm. 17 (2012) 265-267.

- ; HORTAL MUÑOZ, José (Dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Hispana*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 21 (2016) 323-326.
- MARTÍNEZ PERIA, Juan Francisco: *¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana*. Por Marta Nogueroles Jové. Nuym. 18 (2013) 266-267.
- MARTÍNEZ RUIZ J. (AZORÍN): *Diario de un enfermo*. Por Pablo Tanganelli. Núm. 6 (2001) 128-130.
- MARX, K. y ENGELS, F.: *Escritos sobre España*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 4 (1999) 110-111.
- MATE, Reyes; SÁNCHEZ CUERVO, Antolín; ECHEVERRÍA, Javier (Coords.): *Pensar en Español*. Por Andrea Luquín Calvo. Núm. 14 (2009) 281-283.
- *El tiempo, tribunal de la historia*. Por Carlos Agüero (2018) 262-264.
- MATEOS CASTRO, José Antonio: *América latina y la filosofía de la historia*. Por Raúl Trejo Villalobos. Núm. 22 (2017) 319-321.
- MAYANS Y SISCAR, G.: *Gregorio Mayans y Siscar digital*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 8 (2003) 105-106.
- MAYOBRE, Purificación: *O Krausismo en Galicia e Portugal*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 1 (1996) 103-104.
- MEDICI, Alejandro: *La Constitución Horizontal: Teoría constitucional y giro decolonial*. Por Juan Francisco Martínez Paria. Núm. 18 (2013) 267-268.
- MEDIN, T.: *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 2 (1997) 124-125.
- *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 3 (1998) 155-158.
- “Memoria-Homenaje a Adolfo Arias (1945-1993)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 2 (1997) 144-145.
- MENDIZÁBAL VILLALBA, Alfredo: *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 15 (2010) 306-310.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel; ROBLES EGEA, Antonio (Eds.): *Pensamiento político en la España Contemporánea*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 20 (2015) 288-292.
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Menéndez Pelayo Digital. Obras Completas-Epistolario-Bibliografía*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 5 (2000) 123-124.
- *Orígenes de la novela, Obras Completas, Tomo II, 2 Vols.* Por José Luis Mora García (2018) 264-265.



- MENÉNDEZ UREÑA, Enrique: *Krause (1781-1832)*. Por José Manuel Vázquez-Romero. Núm. 7 (2002) 102-103.
- *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo (1833-1881)*. Por Diego Núñez. Núm. 8 (2003) 120-122.
- ; VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel: *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita con Introducción, Notas e Índices*. Por Diego Núñez. Núm. 9 (2004) 115-116.
- MESTRE, A.: *Don Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*. Por Julián López Crochet. Núm. 6 (2001) 99-101.
- MESTRE SANCHÍS, A.: *La Ilustración española*. Por Julián López Crochet. Núm. 5 (2000) 109-111.
- MIGNOLO, W.: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Por María del Carmen Doncel & Juan Carlos Gimeno. Núm. 10 (2005) 158-161.
- *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 16 (2011) 324-326.
- MILLÁN PADILLA, Ascensión: *Intuición y trascendencia en la razón poética*. Por Elena Trapanese. Núm. 16 (2011) 326-328.
- *Intuición y trascendencia en la razón poética*. Por David Soto Carrasco. Núm. 17 (2012) 267-269.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Obras completas I*. Por Antonio Heredia Soriano. Núm. 18 (2013) 268-272.
- MINDÁN MANERO, Manuel: *Testigo de noventa años de historia. Conversaciones con un amigo en el último recodo del camino*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 2 (1996) 133-135.
- *Conocimiento, Verdad y Libertad*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 2 (1997) 135-138.
- *Mi vida vista desde los cien años. Tercer tomo de "Testigo de noventa años de historia"*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 10 (2005) 161-163.
- MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo (Comps.): *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Por María de las Mercedes. Núm. 12 (2007) 166-169.
- MIRÓ QUESADA C., Francisco: *Ratio interpretandi. Ensayo de Hermenéutica Jurídica*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 9 (2004) pp. 151-154.
- *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 11 (2006) 182-185.
- *Ser humano, naturaleza, historia*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 11 (2006) 185-188.
- MOLINUEVO, J. L.: *Para leer a Ortega*. Por Ángel Casado. Núm. 8 (2003) 144-146.

- MONDRAGÓN, Araceli; PIÑÓN, Francisco (Comps.): *Bartolomé de las Casas: proyecto y utopía*. Por Luis Aarón Patiño Palafox. Núm. 17 (2012) 269-271.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro; MANTAS-ESPAÑA, Pedro: *De Toledo a Córdoba. Tathlīth al-Wahdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad')*. Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado. Por Rafael Ramón Guerrero. Núm. 24 (2019) 272-274.
- MONTERO REGUERA, José: *Cervantismos de ayer y de hoy: capítulos de historia cultural hispánica*. Por María Rodríguez García. Núm. 18 (2013) 272-274.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel, *Ortega y Gasset*. Por José Lasaga Medina. Núm. 23 (2018) 266-268.
- MONTIEL, Edgar: *Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 24 (2019) 275-277.
- *El Perú en la memoria del Renacimiento. La alteridad americana en la forja de la humanidad*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 24 (2019) 277-279.
- MORA GARCÍA, José Luis; MORENO YUSTE, Juan Manuel (Eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Por Luis Andrés Marcos. Núm. 11 (2006) 188-190.
- (Coords.): *Educación y cultura en Segovia, 1910-1931. En el centenario de la llegada de la familia Zambrano*. Por Juan Luis García Hourcade. Núm. 16 (2011) 330-332.
- ; MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio; GORDO PIÑAR, Gemma; NOGUEROL JUVÉ, Marta; Fundación Ignacio Larramendi (Eds.): *La filosofía y las lenguas de la península ibérica. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico, Barcelona 2007, Santander 2009*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 16 (2011) 328-330.
- ; MORA GARCÍA, J. L.; MANZANERO, Delia; GONZÁLEZ, Martín; AGENJO, Xavier (Eds.): *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Por Javier Barcia. Núm. 18 (2013) 274-281.
- ; LARA, María del Carmen; BARROSO, Óscar; TRAPANESE, Elena; AGENJO, Xavier (Eds.): *Filosofías del Sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*. Por Iliaris A. Avilés Ortiz. Núm. 20 (2015) 292-294.
- MORATO, Juan José: *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874)*: Por Pedro Ribas. Núm. 18 (2013) 281-282.
- MOREIRAS, Alberto; VILLACAÑAS, José Luis (Eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Por Clara Navarro Ruiz. Núm. 23 (2018) 268-269.
- MORELLI, G. (Ed.): *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Por Julián López Crochet. Núm. 6 (2001) 145-146.
- MORENO, Doris, *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*. Por Francisco Ruiz de Pablos. Núm. 23 (2018) 269-271.

- MORENO ALONSO, M.: *Blanco White. La obsesión de España*. Por Pedro Ribas. Núm. 4 (1999) 102-104.  
— *Divina Libertad. La aventura liberal de Don José María Blanco White 1808-1824*. Por José Luis Mora García. Núm. 8 (2003) 119-120.
- MORENO CABRERA, J. C.: *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Por Elena Battaner Moro. Núm. 6 (2001) 162-164.
- MORENO PESTAÑA, José Luis: *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*. Por David Teira. Núm. 14 (2009) 283-285.  
— *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Por Gerardo Bolado. Núm. 18 (2013) 282-284.  
— (Coord.): *Ortega pensador*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 22 (2017) 321-322.
- MORENO ROMO, Juan C.: *Unamuno y nosotros*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 17 (2012) 271-272.  
— (Coord.): *Unamuno, moderno y antimoderno*. Por Enrique Rodríguez Martín del Campo. Núm. 18 (2013) 284-289.
- MORENO YUSTE, Juan Manuel: *Las Ciencias Naturales (Química y Mineralogía) y el Colegio-Academia de Artillería de Segovia*. Por Juan Luis García Hourcade. Núm. 12 (2007) 169-172.
- MORÓN ARROYO, C.: *El "alma de España". Cien años de inseguridad*. Por Fermín M<sup>a</sup> González García. Núm. 2 (1997) 108-111.
- MOSTERÍN, Jesús: *La naturaleza humana*. Por Eduardo Álvarez. Núm. 11 (2006) 190-192.
- MUELAS HERRÁIZ, Martín: *Felipe Trigo. Transfiguración literaria de un reformismo ético y moral en la España de la Restauración*. Por Eugenio Enrique Cortés-Ramírez. Núm. 21 (2016) 326-329.
- MUNARI, Simona: *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*. Por José Luis Mora García. Núm. 17 (2012) 272-275.
- MUÑOZ, Jacobo; MARTÍN, Francisco José (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Por Roberto Albares. Núm. 24 (2019) 279-283.
- MUÑOZ DE BAENA, José Luis. (ed.): *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar de Echevarría*. Por Aurelio de Prada García. Núm. 24 (2019) 283-285.
- MUÑOZ ROSALES, Victórico (Coord.): *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*. Por Amalia Xochitl López Molina. Núm. 17 (2012) 275-276.  
— *Investigaciones en Filosofía Mexicana*. Por Amalia Xochitl López Molina. Núm. 17 (2012) 276-277.

- *Filosofía Mexicana de la Educación (Selección Antológica)*. Por Manuel López Forjas. Núm.19 (2014) 263-266.
- MUÑOZ SORO, Javier: *Cuadernos para el diálogo (1963-1973). Una historia cultural del segundo franquismo*. Núm. 11 (2006) 192-194.
- MURGA CASTRO, Idoia; LÓPEZ SÁNCHEZ, José María (Eds.), *Política cultural de la Segunda República Española*. Por José Luis Mora García. Núm. 23 (2018) 271-274.
- MURILLO, I. (Ed.): *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 6 (2001) 159-161.
- MUSSO VALIENTE, José: *Obras*. Por Tomás Albadalejo Mayordomo. Núm. 11 (2006) 194-196.
- NADAL SÁNCHEZ, Helena: *Mediación: de la herramienta a la disciplina. Su lugar en los sistemas de justicia*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 22 (2017) 322-324.
- NAESSENS, Hilda: *La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm.19 (2014) 266-268.
- NARANJO OROVIO, Consuelo (Coord.): *Los destinos inciertos: El exilio republicano español en América Latina*. Por Andrea Luquín Calvo. Núm. 14 (2009) 285-287.
- NAVARRA ORDOÑO, Andreu: *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 22 (2017) 324-326.
- NAVARRO BROTONS, Víctor: *Disciplinas, saberes y prácticas: Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna*. Por Gerardo Bolado. Núm. 20 (2015) 294-297.
- NEUMEISTER, Sebastián (Ed.): *Baltasar Gracián: Antropología y estética* Por Elena Cantarino. Núm. 9 (2004) 99-102.
- NEUSCHÄFER, H. J.: *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*. Por José Luis Mora. Núm. 5 (2000) 104-106.
- NICOL, E.: *La vocación humana*. Por Antoni Mora. Núm. 4 (1999) 157-158.
- *El problema de la filosofía hispánica*. Por Antoni Mora. Núm. 4 (1999) 157-158.
- *Las Ideas y los Días*. Por Raquel Montes Torralba. Núm. 13 (2008) 197-198.
- *El problema de la filosofía hispánica*. Por Arturo Aguirre. Núm. 15 (2010) 310-313.
- *Nicol, Eduardo (1907-2007). Homenaje*. Por Carmen Arriaga. Núm. 15 (2010) 313-315.
- NICOLÁS, Juan Antonio (Ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Por Luis Francisco Pacheco. Núm. 17 (2012) 277-279.

- NIETO BLANCO, C.: *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*. Por Gerardo Bolado. Núm. 4 (1999) 163-165.
- *La religión contingente*. Por Javier Ordóñez. Núm. 19 (2014) 268-269.
- *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo*. Por Gerardo Bolado. Núm. 22 (2017) 326-328.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Fragmentos póstumos sobre política*. Por Jorge Pérez de Tudela Velasco. Núm. 11 (2006) 154-157.
- NOGUEROLAS, Marta: *Fernando Savater. Biografía intelectual de un joven filósofo*. Por Javier Muguerza. Núm. 19 (2014) 270-271.
- NOVELLA SUÁREZ, Jorge: *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván. Biografía intelectual y política*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 7 (2002) 137-138.
- *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*. Por Gonzalo Velasco. Núm. 14 (2009) 287-290.
- NÚÑEZ, Loreto; OLAH, Myriam; COUTAZ, Nadège (eds.): *Creation(s) en exil. Perspectives interdisciplinaires*. Por María Pilar Suárez. Núm. 24 (2019) 285-288.
- NÚÑEZ RUIZ, D.; RIBAS RIBAS, P.: *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 3 (1998) 147-148.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *La sombra del César: Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*. Por Manuel Herranz Martín. Núm. 18 (2013) 289-290.
- OCAMPO, Victoria: *Darse. Autobiografía y testimonios*. Por Sara Jácome González. Núm. 22 (2017) 328-330.
- OCAÑA GARCÍA, M.: *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 2 (1997) 82-83.
- OJEDA REYES, Félix, y ESTRADA, Paul: *Ramón Emeterio Betances: El anciano maravilloso*. Por Tomás Mallo. Núm. 1 (1996) 98-99.
- OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro: *Historia de la civilización ibérica*. Por Pedro Ribas. Núm. 15 (2010) 315-317.
- OLMO IBÁÑEZ, María del: *Jesús Mosterín y Javier Sádaba. Una última conversación*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 288-290.
- OLMOS, Víctor: *Ágora de la Libertad. Historia del Ateneo de Madrid*. Por José Luis Mora García. Núm. 21 (2016) 330-332.
- *Ágora de la libertad. Historia del Ateneo de Madrid, tomo II, (1923-1962)*. Por José Luis Mora García. Núm. 24 (2019) 290-292.

- OLMOS GÓMEZ, Paula: *Los negocios y las ciencias. Lógica, Argumentación y Metodología en la obra filosófica de Pedro Simón Abril (ca. 1540-1595)*. Por Gerardo Bolado. Núm. 16 (2011) 332-335.
- ; MARRAUD, Humberto (Eds.): *De la demostración a la argumentación. Ensayos en honor de Luis Vega*. Por Joaquín Galindo Castañeda. Núm. 21 (2016) 321-323.
- ORDEN JIMÉNEZ, R.: *Las habilitaciones filosóficas de Krause*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 2 (1997) 97-100.
- *El Sistema de la Filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 4 (1999) 106-108.
- *Sanz del Río: traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 4 (1999) 11-113.
- *Sanz del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837-1854)*. Por A. González Urbano. Núm. 8 (2003) 122-123.
- ORDÓÑEZ, J.: *Ciencia, tecnología e historia* Por Luis Vega Reñón. Núm. 9 (2004) 107-110.
- ORRINGER, N.: *La Filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 6 (2001) 136-138.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires*. Por Ángel Casado. Núm. 2 (1997) 125-127.
- *La rebelión de las masas*. Por José Lasaga. Núm. 4 (1999) 146-147.
- *Bunt mas* (La rebelión de las masas). Por Eugeniusz Górski. Núm. 4 (1999) 147-149.
- *La disumanizzazione dell'arte*. Por M<sup>a</sup> Luisa MaillardGarcía. Núm. 5 (2000) 148-149.
- *Historia como sistema*. Por Ángel Casado. Núm. 8 (2003) 146-148.
- *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Por Ángel Casado. Núm. 8 (2003) 148-149.
- *La Rebelión de las Masas*. Por Francisco Javier Gil Martín. Núm. 9 (2004) 139-141.
- *Obras completas*. Por José Lasaga. Núm. 10 (2005) 163-167.
- *Hegel. Notas de trabajo*. Por Francisco José Chaguaceda Alonso. Núm. 13 (2008) 198-199.
- *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Por Valerio Rocco Lozano. Núm. 13 (2008) 199-202.
- *Obras completas. Obra póstuma (1902-1925)*. Tomo VII. Por José Lasaga. Núm. 13 (2008) 202-204.
- *Tájak és emberek – Tanulmányok as El Espectador-bol*. Por Petra Horváth. Núm. 14 (2009) 290-293.
- *José Ortega y Gasset*. Por Sonia Ester Rodríguez García. Núm. 17 (2012) 279-283.
- ; GAOS, José; XIRAU, Joaquín; PALACIOS, Leopoldo-Eulogio; SERRANO DE HARO, Agustín: *Cuerpo vivido*. Por María G. Navarro. Núm. 17 (2012) 283-286.
- *En torno a Galileo*. Por Antonio Notario Ruiz. Núm. 18 (2013) 290-292.
- *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi, a cura di Giuseppe Cacciatore e Maria Lida Mollo*. Por Elena Trapanese. Núm. 22 (2017) 330-332.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A.: *Obras vol. 1: Europa modera y vol. 2: Evangelización y destino*. Por Rodolfo Gutiérrez Simón. Núm. 20 (2015) 298-300.



- *Obras vol. 3 y vol. 4*. Por Rodolfo Gutiérrez Simón. Núm. 21 (2016) 333-334.
- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano; CORONA FERNÁNDEZ, Javier (Coord.): *Ensayos sobre pensamiento mexicano*. Por María Guadalupe Zavala Silva. Núm.19 (2014) 271-273.
- ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: *La humanización de la sociedad*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 7 (2002) 136-137.
- *María Zambrano*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 12 (2007) 172-173.
- *Encuentro al atardecer. Mis relaciones con María Zambrano*. Por José Luis Mora García. Núm. 18 (2013) 292-293.
- *Tratado de Filosofía Primera: nuevos estudios de Metafísica a partir de Aristóteles*. Por Diego S. Garrocho Salcedo. Núm.19 (2014) 273-274.
- ; GARCÍA BAZÁN, Francisco, *El alborear andaluz de la Filosofía española*. Por Santiago Arroyo Serrano. Núm. 23 (2018) 274-275.
- ORTÍ, A.: *En torno a Costa (Populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español)*. Por Julián López Crochet. Núm. 3 (1998) 134-137.
- ORTIZ DE URBINA, Paloma (ed.): *Cervantes en los siglos XX y XXI. La recepción actual del mito del Quijote*. Por Manuel López Forjas. Núm. 24 (2019) 292-294.
- OSSET, MIQUEL (Ed.): *Un exilio desde dentro: ética y literatura. Epistolario F. Ayala - J. Ferrater Mora (1949-1984)*. Por Roberto Della Mora. Núm. 21 (2016) 334-336.
- OTERO CARVAJAL, Luis Enrique (Dir.): *La destrucción de la ciencia en España. Depuración universitaria en el franquismo*. Por Gonzalo Velasco. Núm. 12 (2007) 173-176.
- QUIMETTE, V.: *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*. Por Rafael Chabrán. Núm. 4 (1999) 140-143.
- OVARZÁBAL SMITH, Isabel (Beatriz Galindo): *El alma del niño. Ensayos de psicología infantil*. Por Carmen Servén. Núm. 20 (2015) 300-301.
- OVEJERO BERNAL, A.: *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*. Por Luis de la Corte Ibáñez. Núm. 6 (2001) 132-136.
- PACHECO, Daniel; Díez Torre, Alejandro; SANZ, Alejandro: *Ateneístas ilustres*. Por José Luis Mora García. Núm. 10 (2005) 167-168.
- PADILLA MORENO, Juan: *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Por José Lasaga Medina. Núm. 9 (2004) 143-145.
- *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Por Diego S. Garrocho Salcedo. Núm. 13 (2008) 204-207.
- PAKKASVIRTA, J.: *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*. Por Horacio Cerutti Guldberg. Núm. 6 (2001) 143-145.

- PALACIOS BAÑUELOS, L. (Coord.): *Donde habita el olvido. Las Humanidades hoy*. Por José María García Gómez-Heras. Núm.19 (2014) 275-278.
- PALACIOS FERNÁNDEZ, E.: *La mujer y las letras en las España del siglo XVIII*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 8 (2003) 106-107.
- PARADINAS FUENTES, Jesús Luis: *Humanismo y economía. El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*. Por José M<sup>a</sup> García Gómez-Heras. Núm. 20 (2015) 301-304.
- PARDO TOMÁS, José: *El médico en la palestra. Diego Mateo Zaplana (1664-1745) y la ciencia moderna en España*. Por Rafael Chabrán. Núm. 14 (2009) 293-296.
- PARENTE, Lucia: *Segreti mutamenti. "Concetti fluidi" sulla creaturalità e naturalità dell'essere umano*. Por Maria Cristina Pascerini. Núm.19 (2014) 278-280.
- *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Por Elena Trapanese. Núm.19 (2014) 281-282.
- (Ed.): *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 22 (2017) 332-335.
- *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*, Milán-Udine, MimesisEdizioni, 2017, 272. Por Maria Cristina Pascerini. Núm. 23 (2018) 275-277.
- PARÍS, Carlos: *Memorias sobre medio siglo. De la Contrarreforma a internet*. Por Diego Núñez. Núm. 12 (2007) 176-179.
- PAVÓN ROMERO, Armando; RAMÍREZ GONZÁLEZ, Clara Inés y VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (Coord.), *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*. Por Elena Trapanese. Núm. 22 (2017) 335-338.
- PASCUAL MEZQUITA, Eduardo: *La política del último Unamuno*. Por Pedro Ribas Ribas. Núm. 9 (2004) pp. 123-126.
- PAZ, Matías de; Castañeda, P. (Trad.); MARTÍN DE LA HOZ, J. C. (Trad.); FERNÁNDEZ, E. (Trad.), *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos)*. Por Vicente Vivas. Núm. 23 (2018) 277-279.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, F.; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Rafael; PINO CAMPOS, Luis Miguel; LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún; DÍAZ TORRES, Juan Manuel; SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: *Calderón de la Barca desde la modernidad*. Por Emilio Crespo. Núm. 7 (2002) 89-91.
- PEÑALVER, P.; VILLACAÑAS, J. L. (Eds.): *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*. Por Valerio Rocco Lozano. Núm. 16 (2011) 335-339.
- PERALTA, J.: *La matemática española y la crisis de finales del siglo XIX*. Por Ángel Casado. Núm. 5 (2000) 135-137.

- PÉREZ-BORBUJO, Fernando: *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*. Por Gemma Gordo. Núm. 16 (2011) 339-340.
- PÉREZ DE LA CRUZ, R. E.: *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*. Por Roberto Albares. Núm. 6 (2001) 101-106.
- PÉREZ GAGO, S.: *Razón, "sueño" y realidad. Niveles de percepción estética en la semántica "sueño" de Antonio Machado*. Por Fernando Labajos Briones. Núm. 3 (1998) 148-150.  
— *Arte del filosofar. La visión 'filosofal' desde la intuición estética. Proceso de identidad personal estética*. Por Inmaculada Terán Sierra. Núm. 3 (1998) 170-172.
- PÉREZ GALDÓS, B.: *El crimen de la calle Fuencarral. El crimen del cura Galeote*. Por J. L. M. Núm. 10 (2005) 168-169.
- PÉREZ GONZÁLEZ, F. T. (Ed.): *Joaquín Sama y la Institución Libre de Enseñanza en Extremadura*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 3 (1998) 127-130.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, F.: *La juventud de Marañón*. Por José Luis Mora. Núm. 3 (1998) 158-160.
- PÉREZ HERRANZ, F. M.: *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XVI-XVII)*. Por Blanca Santos de la Morena. Núm. 21 (2016) 336-338.
- PÉREZ MAGALLÓN, J.: *Construyendo la modernidad: la cultura española en el "Tiempo de los novatores" (1675-1725)*. Por Julián López Cruchet. Núm. 8 (2003) 103-105.
- PINILLA BURGOS, R.: *El pensamiento estético de Krause*. Por Antolín C. Sánchez Cuervo. Núm. 8 (2003) 112-114.  
— *Krause y las artes*. Por Adrián Pradier. Núm. 19 (2014) 282-289.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. Por Emilio Crespo. Núm. 11 (2006) 196-198.
- PIÑAS MESA, Antonio, LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Medicina, esperanza, alteridad*. Por Manuel Sánchez Cuesta. Núm. 23 (2018) 279-281.  
— *Juan Rof Carballo*. Por Jaime Vilarroig Martín. Núm. 24 (2019) 294-297.
- PIÑAS SAURA, María del Carmen: *En el espejo de la llama. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Por Luis Miguel Pino Campos. Núm. 11 (2006) 198-204.
- PIÑERO MORAL, Ricardo: *El olvido del diablo*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 12 (2007) 179-180.
- PIQUER SANCLEMENTE, Ruth: *Clasicismo moderno, neoclasicismo y retornos en el pensamiento musical español (1915-1939)*. Por Susán Campos Fonseca. Núm. 16 (2011) 340-341.

- PLA BRUGAT, Dolores (Coord.): *Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina*. Por Yolanda Blasco Gil. Núm. 14 (2009) 296-301
- PLIEGO RAMOS, Catalina (Comp.): *Antología del siglo XVI* y ASPE ARMELLA, Virginia (Comp.): *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVI*. Por Israel de Cuesta. Núm. 22 (2017) 338-341.
- POLO, Miguel Ángel: *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Por Mariano Martín Isabel. Núm. 11 (2006) 204-206.
- PONS, Arnau y ŠKRABEC, Simona (Eds.): *Carrers de frontera. Passatges de la cultura alemanya a la cultura catalana*, vol. I. Por Doménec Almerge. Núm. 13 (2008) 207-208.  
— *Carrers de frontera. Passatges de la cultura alemana a la cultura catalana*. Vol. II. Por Pedro Ribas. Núm. 14 (2009) 301-303.
- PORCIELLO, Michelle: *Sacerdote, republicano, esiliato: vida, filosofía e política in José Manuel Gallegos Rocafull*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 17 (2012) 286-288.
- PRIETO, Osvaldo Emilio: *Arielismo y socialismo en Río Cuarto*. Por Adrián Celentano. Núm. 9 (2004) 129-131.
- PROTA, L. (Org.): *Anais do 6º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores de Filosofia Brasileira*. Por José Luiz de Sousa Maranhao. Núm. 6 (2001) 153-155.
- PUERTA, Antonio Martín: *Ortega y Unamuno en la España de Franco. (El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta)*. Por José Lasaga. Núm. 15 (2010) 318-321.
- PULEO, Alicia: *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Por Jorge Riechmann. Núm. 19 (2014) 289-291.
- QUEROL FERNÁNDEZ, F.: *La filosofía del derecho de K. Ch. Krause*. Por Antolín C. Sánchez Cuervo. Núm. 6 (2001) 111-112.
- QUESADA, J.: *El último Filósofo*. Por José Luis Mora. Núm. 3 (1998) 168-170.  
— *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Por José Lasaga. Núm. 8 (2003) 92-93.  
— *El nihilismo activo. (Genealogía de la Modernidad)*. Por José Lasaga. Núm. 5 (2000) 175-177.  
— *La Filosofía y el mal*. Por Adriana Rodríguez Barraza. Núm. 10 (2005) 169-171.  
— *Heidegger de camino al holocausto*. Por Lucía Fernández-Flórez. Núm. 14 (2009) 303-307.
- QUINTANA, J.; ROSA, A. y BLANCO, F.: *La incorporación de la Psicología Científica a la Cultura Española. Siete décadas de traducciones (1868-1936)*. Por Jorge Castro. Núm. 4 (1999) 114-117.

- QUINTANILLA, Susana: *“Nosotros”. La juventud del Ateneo de México: de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*. Por Raúl Trejo Villalobos. Núm. 15 (2010) 321-324.
- QUIROZ ÁVILA, Rubén: *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Por Fermín del Pino Díaz. Núm. 16 (2011) 341-343.
- QUONDAM, Amadeo: *El discurso cortesano*. Por Gabriel Aranzueque. Núm. 19 (2014) 291-294.
- RABATÉ, Jean-Claude: *Guerra de ideas en España*. Por Pedro Ribas. Núm. 7 (2002) 119-121.  
— & Colette: *Miguel de Unamuno. Biografía*. Por Juan Carlos Moreno Romo. Núm. 16 (2011) 344-347.  
— & Colette: *En el torbellino. Unamuno en la Guerra Civil*. Por Pedro Ribas Núm. 23 (2018) 282-284.
- RAMÍREZ BRICEÑO, Edgar Roy: *Apuntes éticos*. Por Esperanza Guisán. Núm. 15 (2010) 324-325.
- RAMÍREZ VOSS, Jesús: *La generación decisiva. La idea de la filosofía en la Escuela de Madrid*. Por Alba Milagro Pinto. Núm. 21 (2016) 338-340.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael: *Filosofía árabe y judía*. Por Joaquín Lomba. Núm. 7 (2002) 75-76.
- RAMOS, Nuria; CASQUET, Sergio: *Pensadores españoles universales*. Por José Luis Mora García. Núm. 20 (2015) 304-305.
- RANGEL MAYORAL, Modesto Miguel: *Rubén Landa Vaz. Un pedagogo extremeño de la Institución Libre de Enseñanza en México*. Por José Luis Mora García. Núm. 12 (2007) 180-182.
- REBOK, Sandra: *Una doble mirada. Alexander von Humboldt y España en el siglo XIX*. Por Hiltrud Friederich-Stegmann. Núm. 15 (2010) 325-329.
- REDMOND, Walter: *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*. Por Gerardo Bolado Ochoa. Núm. 9 (2004) 89-95.
- REQUENO VIVES, Vicente: *Escritos filosóficos*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 14 (2009) 308-310.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel: *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 17 (2012) 289-290.
- REVILLA, Carmen (Ed.): *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*. Por Elena Trapanese. Núm. 18 (2013) 294-296.
- REVILLA, Manuel de la: *Obras Completas*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 13 (2008) 209-213.

- Revista de Estudios Orteguianos*, nº 3. Por María Luisa Maillard García. Núm. 7 (2002) 134-135.
- nº 5. Por María Luisa Maillard García. Núm. 8 (2003) 150-152.
- nº 6. Por María Luisa Maillard García. Núm. 9 (2004) 141-143.
- nº 10/11. Por María Luisa Maillard García. Núm. 11 (2006) 207-210.
- REY HAZAS, A.; Campa Gutiérrez, M.; Jiménez Pablo, E. (Eds.), *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de Corte, etiquetas y oratoria*. Por José Luis Mora García. Núm. 23 (2018) 284-286.
- RIBAS, Pedro: *Para leer a Unamuno*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 8 (2003) 125-127.
- ; HERMIDA, Fernando (Eds.): *Unamuno: cartas de Alemania*. Por José Luis Mora. Núm. 7 (2002) 121-122.
- *Unamuno. El vasco universal*. Por Miguel A. Rivero Gómez. Núm. 21 (2016) 340-342.
- *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno*. Por María Martín Gómez. Núm. 23 (2018) 286-288.
- *Para leer a Unamuno*. 2.<sup>a</sup> ed. Enriquecida. Por Diego Núñez. Núm. 23 (2018) 288-289.
- RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel: *Antero de Quintal uma visão moral do mundo*. Por Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares. Núm. 15 (2010) 329-333.
- *Ideia de uma heurística transcendental*. Por Pedro Ribas. Núm. 18 (2013) 297-298.
- RICO, Francisco: *Tiempos del "Quijote"*. Por Carmen M Pujante Segura. Núm. 18 (2013) 299-301.
- RIECHMANN, Jorge. *Tratar de comprender*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm.19 (2014) 294-295.
- RIDRUEJO, D.: *Casi unas memorias*. Por José Luis Mora. Núm. 18 (2013) 301-302.
- *Cartas íntimas desde el exilio*. Por José Luis Mora. Núm. 18 (2013) 301-302.
- RIVERA DE ROSALES, J.: *Sueño y realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 5 (2000) 106-107.
- RIVERA GARCÍA, Antonio y VILLACAÑAS, José Luis (Eds.): *Ensayos sobre Historia del Pensamiento Español. Homenaje a José Luis Abellán*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 18 (2013) 296-297.
- *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*. Por Rodolfo Gutiérrez Simón. Núm.19 (2014) 295-297.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel: *La España de Don Quijote. Un viaje al Siglo de Oro*. Por José M. Millán. Núm. 11 (2006) 210.
- (Coord.): *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La Orden de San Juan*. Por Marcelo Luzzi. Núm. 15 (2010) 333-337.



- ROBERTS, Stephen: *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 13 (2008) 214-216.
- ; SHARMAN, Adam: *1812 Echoes. The Cadiz Constitution in Hispanic History, Culture and Politics*. Por José Luis Mora García. Núm. 19 (2014) 297-300.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo: *La Universidad española, de Ramón Salas a la Guerra Civil. Ilustración, liberalismo y financiación (1770-1936)*. Por Roberto Albares. Núm. 21 (2016) 342-345.
- ROCA, Deodoro: *Reformismo y antiimperialismo*. Por Adolfo Brítez. Núm. 13 (2008) 216-217.
- Rocinante. Revista di Filosofía Iberica e Iberoamericana*, n° 5, 2010. Por Pedro Antonio Reyes Linares. Núm. 17 (2012) 338-340.
- RODRIGUEZ BARRAZA, Adriana: *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder*. Por Pedro Ribas. Núm. 14 (2009) 310-312.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, T. (Ed. y estudio preliminar): *Fernando de los Ríos. Obras Completas*. Por M<sup>a</sup> José Lacalzada de Mateo. núm. 4 (1999) 133-136.
- (Ed.): *En torno a José Gaos*. Por A. Jiménez García. Núm. 8 (2003) 153-154.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *Semblanza de Ortega*. Por José María Herrera Pérez. Núm. 2 (1997) 120-121.
- *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Por José Lasaga Medina. Núm. 7 (2002) 132-134.
- RODRÍGUEZ MARCOS, A.; SANZ LOBO, E.; SOTOMAYOR, M<sup>a</sup> V. (Coords.): *La formación de los maestros en los países de la Unión Europea*. Por Ángel Casado. Núm. 4 (1999) 161-163.
- RODRÍGUEZ MÉNDEZ, Vilda: *Humanismo e Ilustración en los orígenes del pensamiento cubano. Un enfoque desde la indagación en el pensamiento de Juan Luis Vives y Gregorio Mayans*. Por Delia Manzanero. Núm. 18 (2013) 303-305.
- RODRÍGUEZ OLIVA, Florentino: *Agustín Mateos Muñoz. Una peripecia editorial del exilio republicano en México*. Por Gemma Gordo. Núm. 16 (2011) 347-349.
- RODRÍGUEZ PADRÓN, Jorge; PÁEZ MARTÍN, Juan Jesús; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Rafael; MORA GARCÍA, José Luis; SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: *María Zambrano. Razón poética: nuevos senderos de convivencia*. Por Sofía Cárdenas Cortés. Núm. 17 (2012) 290-292.
- ROGER GARZÓN, Francisco: *El concepto de persona y amistad en Pedro Lain Entralgo. Su formación en Valencia*. Por Raúl Francisco Sebastián Solanes. Núm. 17 (2012) 292-294.
- ROIG, Arturo Andrés: *Los krausistas argentinos*. Por Hugo E. Biagini. Núm. 13 (2008) 217-218.

- ROJAS GÓMEZ, Miguel: *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración*. Por Iliaris Avilés Ortiz. Núm. 17 (2012) 294-296.
- ROMERO BARÓ, José María (Coord.): *Homenaje a Alain Guy*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 11 (2006) 210-211.
- ROMERO LÓPEZ, Dolores (Ed.): *Retratos de traductoras en la Edad de Plata*, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., 2016, 256 pp. Por Teresa Julio. Núm. 22 (2017) 341-343.
- ROSA, A. y BELLELLI, G.; BAKHURST, D.: *Memoria colectiva e identidad nacional*. Por Jorge Castro Tejerina. Núm. 6 (2001) 164-167.
- ROSENZWEIG, Franz: *Escritos sobre la guerra*. Por Eduardo Zazo Jiménez. Núm. 22 (2017) 343-347.
- ROSENZWEIG, Gabriel (Ed.): *Alfonso Reyes y sus corresponsales italianos (1918-1959): Guido Mazzoni, Achille Pellizzari, Mario Puccini, Dario Puccini, Elena Croce y Alda Croce*. Por Elena Trapanese. Núm. 20 (2015) 305-307.
- ROVIRA GASPAR, María del Carmen (Coord., int. y textos): *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. Por Antolín C. Sánchez-Cuervo. Núm. 7 (2002) 105-107.
- *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. Por José Luis Mora García. Núm.19 (2014) 300-302.
- ROZALÉN MEDINA, José Luis: *La apasionante aventura de la educación*. Por Gerardo Bolado Ochoa. Núm. 9 (2004) 168-169.
- *Giner de los Ríos*. Por Gerardo Bolado. Núm. 11 (2006) 213-214.
- *Entre la inquietud y la esperanza (Saber pensar, saber sentir)*. Por Gerardo Bolado. Núm. 15 (2010) 337-338.
- RUIZ CALVENTE, Martín: *D. Antonio Machado, profesor. La educación en su época y en la nuestra*. Por Ana Azanza Elío. Núm.19 (2014) 302-303.
- RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, Joaquín: *Diarios de una vida (1967-1978)*. Por Cristina Hermida del Llano. Núm. 20 (2015) 307-311.
- *Diarios de una vida. Volumen II 1979-1988*. Por Cristina Hermida. Núm. 21 (2016) 345-348.
- RUIZ ORTIZ, María: *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (Siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*. Por Álvaro Castro Sánchez. Núm.19 (2014) 304-307.
- RUVITUSO, Clara: *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Por Martina Mateo Jiménez. Núm. 21 (2016) 348-351.

- SÁDABA, Javier: *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*. Por Enrique Romerales. Núm. 12 (2007) 182-185)
- SAILLARD, S. y SOTELO VÁZQUEZ, A. (Eds): *Zola y España: Actas del Coloquio Internacional (septiembre de 1996)*. Por Virginia Trueba Mira. Núm. 3 (1998)133-134.
- SALADINO, Alberto: *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*. Por Andrea Mora Martínez. Núm. 17 (2012) 296-298.  
— & SANTANA, Adalberto (Comps.): *Homenaje a Leopoldo Zea*. Por Adrián Celentano. Núm. 9 (2004) 148-151.
- SALES Y FERRÉ, Manuel: *Sociología general*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 11 (2006) 214-216.  
— (Comp.): *Historia de la Filosofía Mexicana y Elementos para una teoría latinoamericana sobre historia de la ciencia*. Por Manuel López Forjas. Núm. 21 (2016) 351-354.
- SALGADO, M.: *La ciudad ideal de Ganivet*. Por José L. Rozalén Medina. Núm. 5 (2000) 132-135.
- SALGUERO, Manuel: *La benevolencia. Genealogía de una virtud política ilustrada*. Por María del Carmen Lara Nieto. Núm. 17 (2012) 299-302.
- SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. Por Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. Núm. 12 (2007) 185-186.  
— *La Ciudad de Dios*. Por María del Carmen Dolby Múgica. Núm. 15 (2010) 338-342.
- SAN MARTÍN, Javier (Ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Por Pedro Ribas. Núm. 11 (2006) 216-217.  
— ; AYALA, Jorge M. (Coords.): *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad*. Por Raisa Mihai. Num. 9 (2004) 102-105.  
— *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Por José Lasaga. Núm. 18 (2013) 305-307.
- SAN ROMÁN, S.: *Las primeras maestras. Los orígenes del proceso de feminización docente en España*. Por Juana G<sup>a</sup> Romero. Núm. 6 (2001) 109-111.
- SANCHES, F.: *Obra Filosófica*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 6 (2001) 90-93.
- SÁNCHEZ ANDRÉS, Agustín; PEREIRA CASTAÑARES, Juan Carlos (Coords.): *España y México. Doscientos años de relaciones 1810-2010*. Por María del Carmen Arriaga Garduño. Núm. 17 (2012) 302-304.
- SÁNCHEZ DE ANDRÉS, Leticia: *Música para un ideal. Pensamiento y actividad musical del krausismo e institucionalismo españoles (1854-1936)*. Por Susan Campos Fonseca. Núm. 15 (2010) 342-343.  
— *Pasión, desarraigo y literatura: el compositor Robert Gerhard*. Por María Nagore Ferrer. Núm.19 (2014) 308-310.

- ; PRESAS, Adela (Ed.): *Música, Ciencia y Pensamiento en España e Iberoamérica durante el siglo XX*. Por Antonio Notario Ruiz. Núm. 19 (2014) 307-308.
- SÁNCHEZ BENÍTEZ, R.: *La palabra auroral. Ensayo sobre María Zambrano*. Por Mercedes Tineo. Núm. 5 (2000) 158-160.
- SÁNCHEZ-BLANCO, FRANCISCO: *La Ilustración y la unidad cultural europea*. Por José Manuel Díaz Martín. Núm. 18 (2013) 307-309.
- *El Censor. Un periódico contra el Antiguo Régimen*. Por José Manuel Díaz Martín. Núm. 22 (2017) 347-348.
- SÁNCHEZ CARAZO, J. I.: *Xirau (1895-1946)*. Por Antoni Mora. Núm. 4 (1999) 155-157.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: *Krausismo en México*. Por Horacio Cerutti Guldberg. Núm. 9 (2004) 111-115.
- *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*. Por Ricardo Pinilla. Núm. 10 (2005) 173-176.
- (Coord.) *Eduardo Nicol. Historicidad y expresión, Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Por Ana María Valle Vázquez. Núm. 14 (2009) 312-314.
- (Coord.) *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*. Por Raquel Suárez Río. Núm. 14 (2009) 314-319.
- ; HERMIDA DE BLAS, Fernando (Coords.): *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Por Pedro Ribas. Núm. 16 (2011) 349-352.
- ; SÁNCHEZ ANDRÉS, Agustín; SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (Coords.): *María Zambrano. Pensamiento y exilio*. Por Marta Nogueroles. Núm. 10 (2005) 171-173.
- ; VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (Coords.): *Filosofía y política de las independencias latinoamericanas*. Por Miriam Galante. Núm. 18 (2013) 309-311.
- (Ed.), *Liberalismo y socialismo: cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*. Por Beltrán Jiménez. Núm. 23 (2018) 289-292.
- ; ZERMEÑO PADILLA, Guillermo (Eds.): *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*. Por Sebastián Pineda Buitrago. Núm. 20 (2015) 311-312.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo; MARTÍNEZ-SICLUNA, Consuelo (Eds.): *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del siglo XX*. Por Iliaris A. Avilés-Ortiz. Núm. 20 (2015) 312-314.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: *María Zambrano*. Por Godofredo Belver. Núm. 21 (2016) 354-356.
- *El pensamiento teológico de María Zambrano. Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*. Por Denise DuPont. Núm. 24 (2019) 297-299.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio: *La espada, la cruz y el Padrón. Soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica, 1503-1598*. Por Marina López. Núm. 20 (2015) 314-318.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén; GARCÍA PÉREZ, Sandra (Coord.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. Por Noé Expósito Ropero. Núm. 22 (2017) 348-351.

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Por Julián López Cruchet. Núm. 4 (1999) 164-166.  
— *Creación, crítica y filosofía política. Mi recorrido intelectual*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 13 (2008) 219-222.
- SANJUÁN, Anselmo: *Ortega y Gasset, F. Cambó y la “cuestión catalana” (1905-1931)*. Por José Luis Mora García. Núm. 13 (2008) 222-224.
- SANTANACH, Joan (Coord.), *Ramon Llull. Una petjada de set segles*. Por Daniel Piñero Fernández. Núm. 23 (2018) 292-294.
- SANTASILIA, Stefano: *Tra metafísica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. Por Arturo Aguirre Moreno. Núm. 16 (2011) 352-353.  
— *Simbolo e Corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 19 (2014) 310-312.
- SANTOS José E.: *Al margen, la glosa. Temas literarios españoles*. Por Iliaris A. Avilés-Ortiz. Núm. 24 (2019) 299-301.
- SANTOS HERCEG, José: *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Por Juan Francisco Martínez Peria. Núm. 17 (2012) 304-306.  
— *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 18 (2013) 312-313.
- SANTULLANO, Luis A.: *Arraigos y exilios. Antología*. Por Carmen Servén Diez. Núm. 19 (2014) 316-318.
- SARALEGUI, Miguel: *Carl Schmitt pensador español*. Por María Martín Gómez. Núm. 22 (2017) 352-353.
- SARANYANA, Josep-Ignasi: *Breve historia de la teología en América Latina*. Por Elisa Luque Alcalde. Núm. 15 (2010) 343-345.  
— (Dir.) et al.: *Teología en América Latina I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*. Por Antón M. Pazos. Núm. 4 (1999) 95-96.  
— (Dir.) & ALEJOS-GRAU, Carmen José (Coord.) & ALONSO DE DIEGO, Mercedes (et al.): *Teología en América latina. Volumen II/I. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*. Por M<sup>a</sup> Socorro Fernández. Núm. 11 (2006) 217-219.
- SARDÁ Y SALVANY, Félix: *El liberalismo es pecado*. Por José Luis Mora García. Núm. 15 (2010) 345-347.
- SARRIÓN, Adelina: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI al XIX*. Por José Luis Mora García. Núm. 10 (2005) 175-178.
- SARRIÓN ANDALUZ, José: *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*. Por Roberto Albares. Núm. 24 (2019) 301-303.

- SAVATER, F.: *Etyka dla syna* (Ética para Amador). Por Eugeniusz Górski. Núm. 5 (2000) 169-172.
- SAVIGNANO, A.: *Introduzione a Ortega y Gasset*. Por Laura Carchidi. Núm. 2 (1997) 127-130.  
— *Radici del pensiero spagnolo contemporaneo*. Por Laura Carchidi. Núm. 3 (1998) 150-153  
— *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Por Diego S. Garrocho. Núm. 12 (2007) 186-187)  
— *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX*. Por Rafael García Alonso. Núm. 16 (2011) 353-355.  
— *Historia de la Filosofía Española del Siglo XX*. Por Miguel Ángel López Muñoz. Núm. 24 (2019) 303-305.
- SCOTTON, Paolo: *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*. Por Marcos Alonso Fernández. Núm. 22 (2017) 353-354.
- SELVA, E.: *Pueblo, Intelligentsia y Conflicto social (1898-1923)*. Por Francisco José Martín. Núm. 5 (2000) 130-132.
- SERRA PUCHE, Mari Carmen; MEJÍA FLORES, Francisco; SOLA AYAPE, Carlos (Eds.): *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 19 (2014) 318-320.
- SERRANO, C.; SALAÚN, S. (Eds.): *Los felices años veinte. España, crisis y modernidad*. Por Roberto Navarrete Alonso. Núm. 12 (2007) 187-189.
- SERRANO BLANCO, L. *El pensamiento social de Ricardo Macías Picabea*. Por Fernando Hermida. Núm. 6 (2001) 113-116.
- SERRANO DE HARO, Agustín, *Hannah Arendt*. Por José Lasaga Medina. Núm. 23 (2018) 294-297.
- SERRANO GARCÍA, Rafael: *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*. Por Delia Manzanero. Núm. 17 (2012) 306-308.
- SERVÉN, Carmen: *La obra narrativa de Luis A. Santullano*. Por Ángel Casado. Núm. 12 (2007) 189-191.
- SEVERINO, A.J.: *A filosofia contemporânea no Brasil. Conhecimento, política e educação*. Por José Luis Souza Maranhao. Núm. 5 (2000) 146-147.
- SEVILLA, José M.: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. Por Jéssica Sánchez Espillaque. Núm. 17 (2012) 308-310.
- SEVILLA, Sergio (Ed.): *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 14 (2009) 319-321.



- VÁZQUEZ, Manuel E. (Eds.): *Filosofía y Vida. Debate sobre José Gaos*. Por Héctor Arévalo. Núm. 18 (2013) 313-315.
- SHARM, Heike: *El Tiempo y el Ser en Javier Marías. El Ciclo de Oxford a la luz de Bergson y Heidegger*. Por Antonio Candelero. Núm. 18 (2013) 315-318.
- SIERRA GONZÁLEZ, A.; DÍAZ TORRES, J. M.; PARADINAS FUENTES, J.; PINO CAMPOS, L. M.; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, R.: *Filosofía y Literatura. Clave de la cultura hispánica*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 12 (2007) 191-195.
- ; C. GONZÁLEZ-LUIS, M<sup>a</sup> Lourdes (Edit.): *Razón, utopía y ética de la emancipación. Reflexiones ante el bicentenario de las independencias iberoamericanas*. Por Marta Nogueroles Jové. Núm. 17 (2012) 310-311.
- SIMANCAS TEJEDOR, Moisés: *José Antonio: génesis de su pensamiento*. Por Alfonso Moraleja Juárez. Núm. 9 (2004) 145-147.
- Sinaia. Diario de la primera expedición de republicanos españoles a México*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 5 (2000) 160-161.
- SISMISOVÁ, Paulína: *Literatúra alebo filo sofia? Dva portréty*. Por Patricia González Almarcha. Núm. 9 (2004) 154-157.
- SMITH, Alain E.: *Galdós y la imaginación mitológica*. Por José Luis Mora García. Núm. 11 (2006) 219-221.
- SOLÍS, Carlos: *La Medicina Magnética. Del Ungüento Armario al Polvo Simpático de Kenelm Digby*. Por José Manuel Valles Garrido. Núm. 17 (2012) 311-315.
- SOTO-BRUNA, María Jesús y Laura CORSO DE ESTRADA, *Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza, la causa y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*. Por Lycia Saceda López. Núm. 23 (2018) 297-299.
- Storia delle storie generali della filosofia*. Por A. González Urbano. Núm. 10 (2005) 178-181.
- STÜNKEL, K. M.: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Lull und Maimonides*. Por Fernando Domínguez Reboiras. Núm. 21 (2016) 356-358.
- SUANCES MARCOS, Manuel: *Marcelino Menéndez Pelayo. 100 años después*. Por Gerardo Bolado. Núm. 19 (2014) 320-322.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel: *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX: Ensayos de historia comparada*. Por Rebeca Saavedra Arias. Núm. 16 (2011) 257-259.
- (Ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*. Por Delia Manzanero. Núm. 17 (2012) 315-318.

- SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN, J. L.: *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el Humanismo español*. Por Juan José Jorge López. Núm. 4 (1999) 98-101.
- SUBIRATS, Eduardo (Ed.): *José María Blanco White: crítica y exilio*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 11 (2006) 221-223.
- SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (Coords.): *Memoria-política-justicia. En dialogo con Reyes Maté*. Portarlos Agüero Iglesia. Núm. 16 (2011) 356-358.
- TABORDA, Saúl: *Reflexiones sobre el ideal político de América*. Por Guillermo R. Maldonado R. Núm. 13 (2008) 224-226.
- TARCUS, Horacio: *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Por Pedro Ribas. Núm. 13 (2008) 226-230.  
— *Antología. Karl Marx*. Por Pedro Ribas. Núm. 21 (2016) 358-361.
- TEJADA, Francisco Elías de: *Obras completas. Bibliografía*. Por Raquel Suárez Río. Núm. 14 (2009) 321-322.
- TEJADA, Ricardo: *De una sensibilidad por venir. Ensayos de estética contemporánea*. Por Miguel Ángel Rivero Gómez. Núm. 15 (2010) 347-351.
- TERUEL, José: *Los años norteamericanos de Luis Cernuda*. Por Carlos Vadillo Buenfil. Núm. 19 (2014) 322-325.  
— (Ed.), *Historia e intimidad. Epistolarios y autobiografía en la cultura española de medio siglo*. Por Elena Trapanese. Núm. 23 (2018) 299-302.
- THION SORIANO-MOLLÁ, Dolores (Ed.): *La naturaleza en la literatura española*. Por María Rodríguez García. Núm. 17 (2012) 319-321.
- TORRES COROMINAS, Eduardo: *Literatura y facciones cortesanas en la España del siglo XVI. Estudio y edición del Inventario de Antonio de Villegas*. Por Esther Jiménez Pablo. Núm. 14 (2009) 322-324.
- TORREGROZA LARA, Enver Joel: *La nave que somos, hacia una filosofía del sentido del hombre*. Por Manuel López Forjas. Núm. 20 (2015) 318-319.  
— OCHOA, Pauline (Eds.): *Formas de Hispanidad*. Por José Luis Mora García. Núm. 16 (2011) 358-360.
- TORT, Patrick: *Darwin et le darwinisme*. Por Diego Núñez. Núm. 7 (2002) 108-110.
- TRAPANESE, Elena: *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 16 (2011) 360-362.  
— *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*. Por Ernesto Gallardo León (2019) 305-307.

- TRAPIELLO, A.: *Los nietos del Cid*. Por José Luis Mora. Núm. 3 (1998) 145-147.
- TREJO VILLALOBOS, Raúl: *Las generaciones del Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas*. Por Fabián García Gómez. Núm. 22 (2017) 355-356.  
— *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Por Sofía Cortez Maciel. Núm. 23 (2018) 302-304.
- TRÍAS, Eugenio: *La política y su sombra*. Por José Miguel Martínez Castelló. Núm. 11 (2006) 223-225.  
— *L'artista e la città*. Por Francisco José Chaguaceda Alonso. Núm. 11 (2006) 225-227.
- TUBINO, Fidel: *La interculturalidad en cuestión*. Por Raúl Alcalá. Núm. 22 (2017) 356-358.
- ULZURRUN, Miguel de: *Sobre el Régimen del mundo (1525)*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 9 (2004) 86-87.
- UNAMUNO, M. de: *Prensa de juventud*. Por Pedro Ribas. Núm. 2 (1997) 111-113.  
— *Epistolario americano (1890-1936)*. Por Pedro Ribas. Núm. 2 (1997) 118-120.  
— *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Por Pedro Ribas. Núm. 5 (2000) 137-138.  
— *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Por Amable Fernández Sanz. Núm. 5 (2000) 138-139.  
— *Paz en la guerra*. Por Álvaro Romero Marco. Núm. 7 (2002) 124-125.  
— *Cartas desde el destierro*. Por Pedro Ribas. Núm. 18 (2013) 318-321.  
— *Cuadernos de juventud*. Por Pedro Ribas. Núm. 22 (2017) 358-362.  
— *Escritos sobre la ciencia y cientifismo*. Por Rafael Chabrán. Núm. 22 (2017) 362-366.  
— *Filosofía lógica*. Por María Vázquez Penabad. Núm. 22 (2017) 366-367.  
— *Epistolario I (1880-1899)*, Introducción, edición y notas de Colette y Jean-Claude Rabaté. Por Miguel Ángel Rivero. Núm. 23 (2018) 304-307.
- UNAMUNO y JUGO, M. de: *Escritos bilbaínos (1879-1894)*. Por Pedro Ribas. Núm. 6 (2001) 118-119.  
— y ALZOLA Y MINONDO, Pablo de: *La cuestión del Ensanche de Bilbao*. Por Pedro Ribas. Núm. 7 (2002) 122-124.
- URANGA, Emilio: *Algo más sobre José Gaos; seguido de una Bibliohermerográfica aproximada por Emilio Uranga*. Por Aureliano Ortega Esquivel. Núm. 22 (2017) 367-369.
- UREÑA, E.; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L., y SEIDEL, J.: *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*. Por M<sup>a</sup> Isabel Fernández Gañán. Núm. 3 (1998) 126-127.
- URRUTIA JORDANA, Ana: *La poetización de la política en el Unamuno exiliado. "De Fuerteventura a París" y "Romancero del destierro"*. Por Goretti Ramírez. Núm. 10 (2005) 181-183.
- URRUTIA LEÓN, Manuel: *Miguel de Unamuno desconocido. Con 58 nuevos textos de Unamuno*. Por Pedro Ribas. Núm. 13 (2008) 230-232.

- VALDÉS, Margarita M. (Comp.): *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. Por Santiago Arroyo Serrano. Núm. 22 (2017) 369-371.
- VALENDER, James; ROJO LEYVA, Gabriel: *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*. Por Antolín C. Sánchez Cuervo. Núm. 7 (2002) 142-144.
- ;GARCÍA-VELASCO, José (Dirs.): *Alberto Jiménez Fraud. Epistolario I (1905-1936); Epistolario II (1936-1952); Epistolario III (1952-1964)*. Por José Luis Mora García (2019) 307-310.
- VALENTE, José Ángel; LEZAMA LIMA, José: *Maestro Cantor. Correspondencia y otros textos*. Por Carlota Fernández-Jáuregui Rojas. Núm. 18 (2013) 322-324.
- VALENZUELA BOUSQUET, Felicitas: *María Zambrano: re-humanización de la filosofía*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 20 (2015) 319-321.
- VALERO PIE, Aurelia: *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*. Por José Lasaga Medina. Núm. 21 (2016) 361-365.
- (Ed.): *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México (1940-1950)*. Por José Lasaga Medina. Núm. 22 (2017) 371-372.
- VALLEJO DEL CAMPO, J. A.: *Menéndez Pelayo, Historiador. Su formación y su concepción de la disciplina*. Por Gonzalo Capellán. Núm. 4 (1999) 128-131.
- *Menéndez Pelayo en el pensamiento jurídico contemporáneo*. Por María Cristina Pascerini. Núm. 24 (2019) 310-312.
- VALVERDE, J. M.: *Obras completas*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 4 (1999) 160-161.
- *Obras Completas vol. 3. Escenarios. Estética y teoría literaria*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 5 (2000) 161-162.
- VARELA, J.: *La novela en España*. Por José Luis Mora. Núm. 5 (2000) 121-123.
- VARGAS LOZANO, Gabriel: *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. Por Pedro Ribas. Núm. 12 (200) 195-196.
- *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. Carlos Rivas Mangas. Núm. 18 (2013) 321-322.
- VARGAS SANT'ANNA, Antonio (Coord.), *Ecos Românticos e Contemporaneidade*. Por Edson Ferreira da Costa. Núm. 23 (2018) 307-309.
- VAUTHIER, Bénédicte: *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*. Por Mercedes Gómez Blesa. Núm. 10 (2005) 183-184.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Por Gonzalo Velasco. Núm. 15 (2010) 351-355.
- *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Por José Emilio Esteban Enguita. Núm. 20 (2015) 322-324.

- VÁZQUEZ ROMERO, J. M.: *Tradicional y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. Por Rafael V. Orden Jiménez. Núm. 4 (1999) 113-114.
- (Coord.): *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*. Por Delia Manzanero. Núm. 14 (2009) 324-325.
- VEGA REÑÓN, LUIS: *Si De Argumentar Se Trata*. Por Enrique Alonso. Núm. 10 (2005) 184-186.
- ; OLMOS GÓMEZ, Paula (Eds.): *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Por Gerardo Bolado. Núm. 16 (2011) 362-364.
- *La fauna de las falacias*. Por Gerardo Bolado. Núm. 19 (2014) 327-328.
- *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas*. Por Paula Olmos. Núm. 21 (2016) 365-367.
- VEGAS GONZÁLEZ, S.: *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*. Por Ignacio Verdú. Núm. 4 (1999) 92-94.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio: *Republicanism y multiculturalismo*. Por Francisco Quijano. Núm. 13 (2008) 232-234.
- (Coord.): *Vida y obra, Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Por María Dolores Gutiérrez Navas. Núm. 14 (2009) 327-328.
- (Coord.): *Vida y Obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Por Luis F. Pacheco Cámara. Núm. 15 (2010) 355-358.
- (Coord.): *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. Por Antonio Sánchez. Núm. 15 (2010) 358-361.
- *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*. Por Roberto Sánchez Benítez. Núm. 21 (2016) 368-371.
- VELÁSQUEZ, A.: *Libro de la melancolía*. Por Jorge M. Ayala. Núm. 8 (2003) 99-100.
- VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge: *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 22 (2017) 372-373.
- VÉLEZ, Iván: *Sobre la Leyenda Negra*. Por Antonio Sánchez Martínez. Núm. 20 (2015) 324-328.
- VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo: *Da Guerra à pacificação: a escolha colombiana*. Por Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares. Núm. 16 (2011) 364-368.
- VERNET, Joan; PARÉS, Ramón: *La Ciencia en la Història del Països Catalans*. Por Pedro Ribas. Núm. 16 (2011) 368-370.
- VICO, Giambattista: *Obras IV. Reivindicaciones de Vico y otros escritos latinos*. Por Jéssica Sánchez Espillaque. Núm. 21 (2016) 31-372.
- VIEIRA, Padre António, *Cada um é da cordo seu coração: negros, ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*. Por Porfírio Pinto. Núm. 23 (2018) 309-311.

- VILAJOSANA RUBIO, J. M.: *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà*. Por Rafael Ramis Barceló. Núm. 16 (2011) 370-373.
- VILAR, Juan B.: *Manuel Matamoros. Fondateur du protestantisme espagnol contemporain*. Por Manuel Moreno Alonso. Núm. 9 (2004) 110-111.
- VILARROIG MARTÍN, Jaime (Ed.): *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*. Por Santiago Arroyo Serrano (2019) 312-314.
- VILLACAÑAS, J. L.: *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Por Juana G<sup>a</sup> Romero. Núm. 6 (2001) 126-128.
- (Ed.): *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*. Por Pedro Ribas. Núm. 12 (2007) 196-198.
- *Historia del poder político en España*. Por Rodolfo Gutiérrez Simón. Núm. 20 (2015) 328-331.
- *Populismo*. Por Rodolfo Gutiérrez. Núm. 21 (2016) 373-374.
- *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Por Yuchen Zhang. Núm. 22 (2017) 373-375.
- *Freud lee el Quijote*. Por Alberto Coronel Tarancón (2018) 311-313.
- *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. 1. La revolución intelectual de Lutero*. Por Roberto Navarrete Alonso. Núm. 23 (2018) 313-314.
- *La inteligencia hispana: ideas en el tiempo. 1. El cosmos fallido de los godos*. Por Juan Rodríguez Hoppichler. Núm. 23 (2018) 315-316.
- VILLAR, Alicia: *Miguel de Unamuno. Mi confesión*. Por Gemma Gordo Piñar. Núm. 17 (2012) 321-322.
- VILLAR BORDA, Luis: *Donoso Cortés y Carl Smith*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 12 (2007) 198-200.
- VILLAYERDE RICO, María José; CASTILLA URBANO, Francisco (Eds.): *La sombra de la leyenda negra*. Por José Luis Mora García. Núm. 22 (2017) 375-378.
- VILLORO, Luis: *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Por María Guadalupe Zavala Silva. Núm. 21 (2016) 374-376.
- VITORIA, Francisco De: *Relección sobre los Indios*. Por Ángel Fernando Martín Sánchez. Núm. 23 (2018) 316-318.
- VIVES, Luis: *Los Diálogos (Linguae Exercitatio)*. Por Tomás Albaladejo. Núm. 12 (2007) 200-2002.
- VOSTERS, Simon A.: *Antonio de Guevara y Europa*. Por María Martín Gómez. Núm. 16 (2011) 373-375.



- VV.AA.: *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 12 (2007) 202-205.
- *Doctor Buenaventura Delgado Criado. Pedagogo e historiador*. Por Ángel Casado. Núm. 15 (2010) 361-363.
- *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Por Julio Ortega Villalobos. Núm. 4 (1999) 158-160.
- *Menéndez Pelayo y la novela del XIX*. Por José Luis Mora García. Núm. 15 (2010) 363-364.
- *Mujeres con voz. Voces desde el silencio. Una historia necesaria de la UIMP*. Por Ángel Martínez de Lara. Núm. 16 (2011) 375-376.
- *Pensamiento hispánico e iberoamericano: Filosofía, Literatura, Misticismo*. Por Bárbara Stawicka-Pirecka. Núm. 12 (2007) 205-207.
- *Sociología y Realidad Social. Libro Homenaje a Miguel Beltrán Villalba*. Por Carlos Jesús Fernández Rodríguez. Núm. 14 (2009) 325-327.
- *The lion and the eagle: interdisciplinary essays on German-Spanish relations over the centuries*. Por Diego Núñez. Núm. 8 (2003) 115-117.
- *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 15 (2010) 364-369.
- *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Por M<sup>a</sup> Aránzazu Serantes. Núm. 15 (2010) 369-371.
- *Andrés Laguna, un científico español del siglo XVI*. Por Juan Manuel Moreno. Núm. 19 (2014) 328-332.
- *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Por Felipe González Alcázar. Núm. 19 (2014) 332-336.
- WALSH, Catherine (Ed.): *Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina*. Por Juan Carlos Gimeno y María Fernanda Moscoso. Núm. 11 (2006) 227-230.
- WELCH, John R. (Ed.): *Other Voices: Readings in Spanish philosophy*. Por Amilia Sofia Alba. Núm. 16 (2011) 377-379.
- WILLIAMSON, Edwin: *Historia de América Latina*. Por Manuel López Forjas. Núm. 20 (2015) 331-334.
- WINGARTZ PLATA, Óscar: *De las catacumbas a los ríos de leche y miel (Iglesia y revolución en Nicaragua)*. Por Pedro Ribas. Núm. 15 (2010) 371-372.
- (Coord.): *Reflexionando desde nuestros contornos. Diálogos iberoamericanos*. Por Valerio Rocco Lozano. Núm. 15 (2010) 373-375.
- (Coord.): *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*. Por Elena Trapanese. Núm. 17 (2012) 322-324.
- XIRAU, J.: *Obras Completas*. Por Antoni Mora. Núm. 4 (1999) 154-157.
- ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B. J.: *Artículos, relatos y otros escritos*. Por Antonio Jiménez García. Núm. 4 (1999) 131-133.
- *El arte de resumir. Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del curso académico 1910-1911*. Por Pilar Hualde Pascual. Núm. 21 (2016) 376-379.

- ZAMBRANO, María: *La Cuba secreta y otros ensayos*. Por María Luisa Maillard. Núm. 2 (1997) 132-133.
- *Delirio y destino*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 3 (1998) 161.
- *Los intelectuales en el drama de España*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 3 (1998) 161-162.
- *Unamuno*. Por Pedro Ribas. Núm. 8 (2003) 154-156.
- *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Por María Luisa Maillard. Núm. 8 (2003) 161-163.
- *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 10 (2005) 186-187.
- *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Por José Luis Mora. Núm. 12 (2007) 207-209.
- *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*. Por Valerio Rocco. Núm. 12 (2007) 209-211.
- *Algunos lugares de la poesía*. Por Alfonso Berrocal. Núm. 13 (2008) 234-236.
- *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*. Por José Luis Mora García. Núm. 14 (2009) 328-330.
- *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*. Por Roberto Dalla Mora. Núm. 14 (2009) 330-331.
- *Esencia y hermosura. Antología*. Por Juana Sánchez-Gey Venegas. Núm. 16 (2011) 379-381.
- *Confesiones y Guías*. Por Elena Trapanese. Núm. 17 (2012) 324-326.
- *Delirio y destino*. Los veinte años de una española. Por Elena Trapanese. Núm. 17 (2012) 326-327.
- *Escritos sobre Ortega*. Por Antolín Sánchez Cuervo. Núm. 17 (2012) 327-329.
- *Algunos lugares de la pintura*. Por Elena Trapanese. Núm. 18 (2013) 324-325.
- *Obras Completas III*. Por Pedro Chacón. Núm. 18 (2013) 326-328.
- *Obras Completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990). Delirio y destino (1952)*. Por Mariano Rodríguez González. Núm. 19 (2014) 336-339.
- *El exilio como patria*. Por Elena Trapanese. Núm. 20 (2015) 335.
- *Obras Completas I, Libros (1930-1939)*. Por Julieta Lizaola. Núm. 21 (2016) 379-382.
- *Obras Completas II. Libros (1940-1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor. La confesión: género literario y método. El pensamiento vivo de Séneca. La agonía de Europa. Hacia un saber sobre el alma*. Por Lupita Zavala. Núm. 22 (2017) 378-382.
- *Poemas*. Por Elena Trapanese. Núm. 24 (2019) 314-315.
- ; GAYA, Ramón: *Y así nos entendimos (Correspondencia 1949-1990)*. Por Elena Trapanese. Núm. 24 (2019) 315-316.
- ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*. Por Ángel Casado. Núm. 9 (2004) 137-139.
- ZARATE RUIZ, A.: *Gracián, wit and the Baroque Age*. Por Luis Jiménez Moreno. Núm. 2 (1997) 92-95.
- ZEÁ, Leopoldo, y MIAJA, María Teresa (Comps.): *98: Derrota pírrica*. Por Fernando Hermida. Núm. 7 (2002) 127-129.
- ZUÑIGA, Diego de: *Metafísica (1597)*. Por Carlos Megino Rodríguez. Núm. 14 (2009) 331-335.
- *Física*. Por Carlos Megino Rodríguez. Núm. 15 (2010) 375-376.



## **NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS**

1. La revista va dirigida principalmente a estudiosos de la historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos, que habrán de ser rigurosamente originales, deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año. Desde la Secretaría de la revista se remitirán los originales a los pares y éstos los evaluarán siguiendo el formulario aprobado por dicho Consejo en consonancia con los modelos internacionalmente reconocidos. De acuerdo con el informe emitido por los pares, desde la secretaría de la revista se remitirá una comunicación motivada de la decisión editorial antes del 1 de marzo del año siguiente a la entrega de los originales. Para el resto de textos (notas, reseñas, información de tesis defendidas y de actividades académicas realizadas) el plazo de entrega se fija el día 31 de enero.
3. Con carácter excepcional, el Consejo de Redacción podrá encargar artículos o notas reconocidos investigadores con objeto de cubrir áreas de interés para los estudiosos del pensamiento iberoamericano, de las cuales no se hayan recibido originales previamente.
4. Puesto que el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares está formado por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva de la Asociación de Hispanismo Filosófico.
5. Para obtener información más detallada sobre las características del Consejo de Redacción, el Consejo Asesor, el Comité Científico o la Junta Directiva se puede consultar la página web de la Asociación: <http://www.ahf-filosofia.es/>

## **NORMAS SOBRE FORMATO DE LOS ESCRITOS ENVIADOS**

- a) Los escritos se presentarán con tipo de letra Times New Roman 12, espacio sencillo y espaciado, anterior y posterior, 0 pto.
- b) Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas en el formato indicado, incluidas las referencias, que irán como notas a pie de página.
- c) Los artículos irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor que indicará lugar de trabajo y dirección electrónica. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen de unas 8 líneas y entre 3 y 5 palabras clave, ambos en los dos idiomas.
- d) Para el resto de originales, notas, notas in memoriam, reseñas de libros, libros y revistas recibidas e información sobre investigación y actividades, así como para información más detallada sobre las normas editoriales para el envío de editoriales, consúltese la web de la Asociación en la sección Revista de la AHF: [http://ahf-filosofia.es/?page\\_id=45](http://ahf-filosofia.es/?page_id=45).

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción, a nombre de Miguel Ángel López Muñoz, secretario de la Revista, a la siguiente dirección electrónica: [secretaria.revista@ahf-filosofia.es](mailto:secretaria.revista@ahf-filosofia.es).





## FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN COMO SOCI@

Por favor, cumplimente esta solicitud en Word con sus datos y envíela a estas dos direcciones de correo electrónico: [secretaria@ahf-filosofia.es](mailto:secretaria@ahf-filosofia.es); [tesoreria@ahf-filosofia.es](mailto:tesoreria@ahf-filosofia.es)

Tan pronto verifiquemos sus datos, que serán tratados con absoluta confidencialidad, le haremos llegar una notificación con el acuse de recibo.

Su incorporación de pleno derecho como soci@ se producirá tan pronto la Asamblea General de la AHF se reúna para evaluar su solicitud previa aceptación de la Junta Directiva de la AHF.

### DATOS PERSONALES:

**NOMBRE Y APELLIDOS:**

**DNI:**

**TELÉFONO:**

**EMAIL:**

**UNIVERSIDAD A LA QUE PERTENECE:**

**CARGO QUE OSTENTA:**

**DIRECCIÓN PERSONAL O INSTITUCIONAL DONDE DESEA RECIBIR LA REVISTA**

**UNIVERSIDAD (SOLO EN CASO DE QUE OPTE POR LA DIRECCIÓN INSTITUCIONAL):**

**CALLE:**

**NÚMERO:**

**CÓDIGO POSTAL:**

**POBLACIÓN:**

**PAÍS:**

**CAMPOS DE INTERÉS CIENTÍFICO O INVESTIGADOR (máximo siete palabras):**





**DATOS BANCARIOS**  
**(PARA EL PAGO DE LA CUOTA ANUAL**  
**CONFORME AL ART. 27 DE LOS ESTATUTOS DE LA AHF)**

**NOMBRE Y APELLIDOS DEL TITULAR DE LA CUENTA:**

**BANCO O CAJA DE AHORROS:**

**NÚMERO DE CUENTA (24 DÍGITOS CON IBAN INCLUIDO):**

**CÓDIGO BIC/SWIFT (SÓLO PARA ENTIDADES BANCARIAS FUERA DE ESPAÑA):**

**DIRECCIÓN:**

**CÓDIGO POSTAL:**

**POBLACIÓN:**

**PAÍS:**

\*\*\*Recuerde que esta solicitud para ingresar como soci@ de la AHF debe enviarse en formato Word a [secretaria@ahf-filosofia.es](mailto:secretaria@ahf-filosofia.es); [tesoreria@ahf-filosofia.es](mailto:tesoreria@ahf-filosofia.es)

Le informamos de que como titular de sus datos de carácter personal puede ejercitar en cualquier momento los derechos de acceso, rectificación, limitación de tratamiento, supresión, portabilidad y oposición al tratamiento de sus datos de carácter personal así como del consentimiento prestado para el tratamiento de los mismos, conforme al Reglamento Europeo de Protección de Datos (RGPD) que entró en vigor el 25 de mayo de 2018.