

CONTROVERSIA

¿Debate de ideas? Sí, por favor

He leído atentamente las cartas que Cristina Ayuso y Ana Bundgard dedican a las opiniones que vertí hace tiempo sobre el libro de esta última, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. No he hallado en ninguno de los dos textos argumentos o ideas que rebatiesen o mostrasen lo erróneo de mi interpretación respecto a algunos temas radicales en el pensamiento de Zambrano, sobre los que disiento de la profesora Bundgard.

Como no me permito entrar en el terreno, abonado por mis dos interlocutoras, de la descalificación personal y el juicio de intenciones, poco me queda por responder a esa especie de análisis visceral de mis estados de ánimo.

Sí puedo aclarar algunos puntos que parecen inquietantes para mis dos interlocutoras y que tal vez aclaren el contexto de mi crítica.

La libertad para sincerarme respecto a ciertas conclusiones del libro sobre las que difiero -y que procuré argumentar, dentro del exiguo espacio concedido-, me la ofreció la libertad con que la autora del libro expresó las suyas, no sólo sobre la filósofa que aquí nos ocupa; sino sobre otros estudiosos de su obra.

No fue mi intención publicar dos reseñas y ninguna de las que aparecieron responde al texto original, mucho más amplio y documentado y que, por razones de espacio, nunca vio la luz. El primer extracto de dicho texto fue el que, un año después, apareció en *Revista de Libros*, cuando yo ya había dado otro extracto a *Revista de Hispanismo*. De tal manera duermen hoy en día los escritos.

Desde aquí expreso mi más sincera voluntad de debatir en profundidad sobre cualquier opinión expresada, porque el debate de ideas y no la descalificación personal, es el recto camino para enriquecer el pensamiento y aproximarse a la verdad.

María Luisa Maillard

LISTADO DE RESEÑAS

- AINSA, Fernando:** *La reconstrucción de la utopía*. Por Pedro Ribas Ribas (pág.)
- ANGOSTO, Pedro L. y PUIG, Julia:** *Una lealtad entre ruinas. Epistolario Azaña-Esplá, 1939-1940*. Por Pedro Ribas Ribas (pág.)
- AA.VV.:** *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Por Jorge M. Ayala (pág.)
- BARTOLOMÉ, J.L.:** *Imposturas*. Por Mariano Martín Isabel (pág.)
- BELLO, Eduardo y RIVERA, Antonio:** *La actitud ilustrada*. Por José Luis Mora García (pág.)
- BERNECKER, Walther L. y DIRSCHEL, Klaus (eds.):** *Spanien heute*. Por Pedro Ribas Ribas (pág.)
- BIAGINI, Hugo y FORNET-BETANCOURT, Raúl (Eds.):** *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig Filósofos de la autenticidad*. Por Adrián Celentano (pág.)
- COLECTIVO DE AUTORES:** *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Por Diego Núñez (pág.)
- CSEJTEI, Dezső & 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 (pág.)
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo:** *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*. Por Juana Sánchez-Gey (pág.)
- DÍAZ REGADERA, M^a Dolores & HERMIDA, Fernando & MORA, José Luis & NÚÑEZ, Diego & RIBAS, Pedro (Eds.):** *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*. Por Antonio Jiménez (pág.)
- DUQUE, Félix:** *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Por José Luis Mora García (pág.)
- FERRATER MORA, José:** *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*. Por Francisco Javier Gil Martín (pág.)
- GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco (Ed.):** *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Por Elena Cantarino (pág.)
- GONZÁLEZ SERRANO, Urbano:** *La Sociología Científica*. Por José Luis Mora García (pág.)
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A. & GARCÍA TEJERA, M.^a DEL C.:** *El arte de hablar. Manual de Retórica Práctica y de Oratoria Moderna* Por Tomás Albadalejo (pág.)
- JEREZ MIR, Rafael:** *Sociología de la Educación. Guía didáctica y textos fundamentales*, Por José Luis Mora García (pág.)
- LASAGA MEDINA, José:** *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía*. Por María Luisa Maillard García (pág.)
- MANRIQUE, F.:** *Pachasofía y runasofía andina*. Por Mariano Martín Isabel (pág.)
- 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 (pág.)
- MARTÍN, Francisco José (Ed.):** *Las novelas de 1902*. Por Manuel Cifo González (pág.)
- MENÉNDEZ UREÑA, Enrique & VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel:** *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita con Introducción, Notas e Índices*. Por Diego Núñez (pág.)
- MIRÓ QUESADA C., Francisco:** *Ratio interpretandi. Ensayo de Hermenéutica Jurídica*. Por Mariano Martín Isabel (pág.)
- NEUMEISTER, Sebastián (Ed.):** *Baltasar Gracián: Antropología y estética* Por Elena Cantarino (pág.)
- ORDÓÑEZ, J.:** *Ciencia, tecnología e historia* Por Luis Vega Reñón (pág.)
- ORTEGA Y GASSET, José:** *La Rebelión de las Masas. Por Francisco Javier Gil Martín* (pág.)

- PADILLA MORENO, Juan:** *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía.* Por José Lasaga Medina (pág.)
- PASCUAL MEZQUITA, Eduardo:** *La política del último Unamuno.* Por Pedro Ribas Ribas (pág.)
- PRIETO, Osvaldo Emilio:** *Arielismo y socialismo en Río Cuarto.* Por Adrián Celentano (pág.)
- REDMOND, Walter:** *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica.* Por Gerardo Bolado Ochoa (pág.)
- Revista de Estudios Orteguianos*, n° 6. Por María Luisa Maillard García (pág.)
- ROZALÉN MEDINA, José Luis:** *La apasionante aventura de la educación.* Por Gerardo Bolado Ochoa (pág.)
- SALADINO, Alberto & SANTANA, Adalberto (Comps.):** *Homenaje a Leopoldo Zea.* Por Adrián Celentano (pág.)
- SAN MARTÍN, Javier & AYALA, Jorge M. (Coords.):** *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad.* Por Raisa Mihai (pág.)
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín:** *Krausismo en México.* Por Horacio Cerutti Guldberg (pág.)
- SIMANCAS TEJEDOR, Moisés:** *José Antonio: génesis de su pensamiento.* Por Alfonso Moraleja Juárez (pág.)
- ŠIŠMIŠOVÁ, Paulína:** *Literatúra alebo filozofia? Dva portréty* Por Patricia González Almarcha (pág.)
- ULZURRUN, Miguel de:** *Sobre el Régimen del mundo (1525).* Por Jorge M. Ayala (pág.)
- VILAR, Juan B.:** *Manuel Matsmoros. Fondateur du protestantisme espagnol contemporain.* Por Manuel Moreno Alonso (pág.)
- ZAMORA BONILLA, Javier:** *Ortega y Gasset* Por Ángel Casado (pág.)

DÍAZDÍAZ, Gonzalo: *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C, 2003, vol. VII, LI+1049 págs.

Con el volumen VII finaliza la magna obra del Investigador emérito del C.S.I.C, el Dr. D. Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española...* corresponde a las letras que van desde la S a la Z.

Ningún estudioso del pensamiento español desconoce esta obra. Aún más, son muchos los interesados puesto que es un instrumento imprescindible de trabajo para conocer y profundizar en este área de conocimiento, pues desde su primer volumen en 1980, Gonzalo Díaz ha ido presentándonos los filósofos españoles desde el primer testimonio escrito hasta los actuales, los autores que viven y ejercen en estos momentos la docencia y presentan su obra filosófica. Desde muchas perspectivas se puede estudiar esta obra, los especialistas de las historias locales desde cada una de las autonomías españolas, los interesados por diversos campos concretos: los médicos-filósofos, los juristas, los filósofos puros....

En el momento de la jubilación oficial del Dr. Gonzalo Díaz, muchos se sintieron inclinados a proponer a la administración que esta obra pudiera actualizarse, según el plan previsto por su autor, editando unos apéndices que configuraran el panorama actual de la filosofía pues hace dos décadas, algunos filósofos que hoy poseen una espléndida obra, no habían sido reseñados. Sin embargo, no ha podido ser, -de momento- ha ganado la legalidad frente al entusiasmo de todos los especialistas que plantearon el valor de esta obra.

Esta comienza con una cuidada bibliografía general y reseña de las revistas utilizadas, que constituyen una joya investigadora. A continuación se expone la biografía y los documentos de muchos autores, que ahora no podríamos nombrar en su totalidad, al que siempre se acompaña, además de la reseña de sus obras, las investigaciones que se han realizado sobre ellos. Destacaremos algunos:

a) En el siglo I aparecen Séneca al que dedica un espléndido estudio de las págs 240 a 252 señalando su hispanismo del que queda constancia en el movimiento estoico español, así como las dimensiones metafísica, antropológica, de teología natural... de su obra y una bibliografía de las págs. 253 a 277. También aparece San Valerio del Bierzo.

b) En el siglo IX dedica un estudio al Abad Sansón.

c) Destacaremos del siglo XIII a Anselmo Turmeda, excelente historiador medieval.

d) En el XIV aparecen Sem Tob de Carrión, San Vicente Ferrer y Jehudá Bonseñor, entre otros.

e) En el XV se estudia a Raimundo Sabunde; Rodrigo Sánchez de Arévalo; Juan de Torquemada, Alfonso y Juan Valdés

f) En el siglo XVI están, entre otros muchos, el médico Miguel Sabuco y su renombrada hija Oliva Sabuco de Nantes, el lógico Domingo San Juan de Pie del Puerto, Francisco Sánchez el Escéptico, Teresa de Jesús a la que dedica un magnífico estudio y reseña bibliográfica que va desde las páginas 461 a 503; el humanista Francisco Sánchez de las Brozas; Juan Ginés de Sepúlveda, Miguel Servet, Domingo de Soto, expone un largo estudio de Francisco Suárez reconociendo el lugar que ocupa en el pensamiento español y universal, desde las págs. 383 a 426, Pedro de Valencia, el médico Francisco Vallés apodado El Divino, Gabriel Vázquez, Andrés Velázquez, Alejo Venegas, Pedro Viana, Luis Juan Vileta, también destaca con un cuidadoso estudio a Francisco de Vitoria, desde las págs. 884-902 y al prestigioso humanista Juan Luis Vives desde las págs. 902 a 925, Abraham Zacut, Juan de Zumarraga, Francisco Zúmel y Diego de Zúñiga.

g) En el XVII entre los autores destacados se encuentran Saavedra Fajardo, Antonio Sala y Diego Zapata.

h) También señalaremos el estudio de algunos de los ilustrados como son Ramón de la Sagra, Ramón de Salas, Martín Samiento, Rafael de Vélez, Luis Antonio Verney y el médico

José Antonio Viader.

g) El XIX, como sabemos ha sido un destacado siglo, así entre los krausistas se estudia con detenimiento a Manuel Sales Ferré, Nicolás Salmerón, Joaquín Sama Vinagre, Vicente Santamaría de Paredes, Julián Sanz del Río, Tomás Nicolás Serrano, Tapia, Leopoldo Urquía y Antonio Zozaya. También se estudian los médicos Ramón Turró y Fernando Weyler; el sociólogo Sanz Escartín y a Juan Valera, Pedro Sala Vilaret, José Verde Montenegro y Enrique José Varona.

h) En el XX se estudia la obra de filósofos actuales como Manuel Sacristán, Javier Sádaba, Jaime de Salas, Javier San Martín, Claudio Sánchez-Albornoz, Sánchez de Muniain, Sánchez Meca, Sánchez Vázquez, José Sanmartín, Luis de Santiago Guervós, Horacio Santiago-Otero, Santos Escudero, Fernando Savater, Serra Hunter, Gonzalo Sobejano, Marcial Solana, Suances Marcos, Terricabras, Thiebaut, Tierno Galván, Todolí, Andrés Tornos, Torras y Bages, Eugenio Trías, Trías Mercant, Tusquets, Carlos Valverde, Juan F. Yela, Ricardo Yepes, Teófilo Urdanoz, Fermín de Urmeneta, Nicarnos Ursúa, Ramón Valls Plana, Luis Vega, Julián Velarde, Gerardo Vilar, José L. Villacañas, José Villalobos, Alicia Villar, Juan V. Viquiera, Bartolomé Xiberta, Joaquín Xirau, Ramón Xirau, Juan Zaragüeta.

Nos detendremos en las páginas que dedica a Miguel de Unamuno en el que trata con detenimiento su obra y su vida a través de un hondo y poético estudio de más de 60 págs. De María Zambrano compone una biografía intelectual de más de 20 páginas ensartando su trayectoria vital “imprescindible como en pocos autores para entender el sentido último de su obra” (pág. 959), así recorre su biografía, señala etapas y se adentra -como pocos- en sus influencias y especialmente en la originalidad de este pensamiento. También dedica un denso estudio a Xavier Zubiri recomponiendo y actualizando su bibliografía, así como la importancia de su pensamiento en el panorama vigente de la filosofía española.

Recordar los valores de esta obra: su amplitud ideológica, el estudio reflexivo de cada autor, el tiempo que recorre desde el siglo I de nuestra era a nuestros días, la abundante bibliografía reseñada, que va desde las obras de cada autor a los estudios que se le hicieron en su época, posteriormente y la actual, ... son algunos reconocimientos de esta valiosa investigación española a la que no estamos acostumbrados, pues nuestro hábito suele ser mirar hacia fuera sin reconocer demasiado la tradición y la valía de nuestros investigadores, como Gonzalo Díaz, galardonados con destacados premios como el Humboldt de 1992.

Juana Sánchez-Gey

MANRIQUE, F.: *Pachasofía y runasofía andina*. Lima, Rentería, 2002, 114 págs.

Tenemos entre las manos un libro escrito por Fernando Manrique Enríquez, que ha sido durante 26 años profesor en distintas universidades de Puno, Cuzco y Lima. Se presenta como una contribución al esclarecimiento de “un tema-problema no resuelto”: el del establecimiento de “una Pachasofía y una Runasofía Andina, puntualmente tawantinsuyana” (pp. 11 y 12). El intento es tan necesario como arriesgado, por cuanto el pensamiento del Perú precolombino languidece entre el desprecio oficial y la protesta laudatoria, más voluntariosa que científica. Veamos si Fernando Manrique acierta a introducir un poco de cordura en este terreno resbaladizo.

El autor se detiene en el horizonte Inca: el Tawantinsuyo. Spengler (capítulo 2) veía en el tawantinsuyo una “cultura de contornos grandiosos”. Sin embargo los pensadores no han sido generosos con América: “continente saturado de geografía y carente de historia” (Gerbi), en fase de naturaleza y carente de cultura (Hegel), de pobladores fríos, físicamente degenerados y espiritualmente atrasados (Buffon, Reynal). Pero al exponer distintas

periodizaciones de la historia (la tradicional, la cristocéntrica, la socio-geográfica, la spengleriana y la marxista), el autor olvida precisamente la andina, con intis integrándose en pachacutis; hace mención de las edades del mundo andino tal y como las presentan los cronistas: es pensamiento mítico, bien es verdad, pero en un libro de filosofía andina es impensable que no aparezca; lo que revela la perspectiva eurocéntrica del libro, contrariamente a todas las apariencias. El capítulo 3 es un desfile de valoraciones sobre la filosofía no griega. Si, siguiendo a Humboldt, la cosmovisión no es necesariamente consciente, “toda la filosofía encierra una concepción del mundo”, pero “no toda concepción del mundo es filosofía” (p. 47); ésta es la postura de Fernando Manrique, quien asegura que el mundo andino poseyó “una weltanschauung que no ascendió a ser una filosofía” (p. 45). Valoración cauta que, coincidiendo con el parecer de María Luisa Rivara de Tuesta, personalmente me parece un excelente punto de partida.

Hasta aquí llega la primera parte del libro. La segunda abarca los tres capítulos siguientes, que tienen por objeto el estudio del término andino “pacha” (el capítulo 4 nos habla de “pacha como tierra y como paisaje”). Más como Pacha mama (tierra madre) que como elemento o arjé del mundo. Como paisaje, la tierra caracteriza a su habitante; el conde Keyserling siente que le lleva a bautizar a Suramérica como “el continente de la tristeza”; también Alcides Arguedas ve allí una “quietud petrificada”: “allí no se sorprende la vida sino la nada”, en medio de un pesimismo extremo. Algunos han visto alterada “la relación naturaleza-vida-alma” por la irrupción de “la llamada cultura, razón, pensamiento, conciencia” (p. 53); lo que parece un sinsentido, porque desde antes de Kotosh el andino había vinculado ya la naturaleza a la cultura. El concepto de pacha como espacio-tiempo está desarrollado en el capítulo 5. Le cabe el mérito a Fernando Manrique, por oposición a filólogos como Mario Mejía Huamán, de no magnificar la semántica quechua comparándola con Einstein; el espacio-tiempo relativista “fue fruto de una investigación científica”, mientras que el término “pacha” no tenía nada de especulativo ni científico: estaba referido a percepciones (pp. 66, 67). Pacha significa tiempo, pero también superficie (Kaipacha), profundidad (ucupacha), dios (Pachacamac), y hasta cantidad (pachag). Hay en los albores del pensar una reducción del tiempo al espacio, y Bergson ha pedido vigilancia contra este reduccionismo (la ilusión cinematográfica del movimiento). Pero “pacha” también es imagen del universo; imagen mental, no visual: en efecto, no se trata de captar y dar sentido a la realidad limitada por los sentidos, sino a todo lo existente (p. 69). Hay una contradicción que Fernando Manrique no hace explícita: el tawantinsuyo ni intuye ni teoriza (p. 73) el “megacosmos” (universo sideral, objeto de la astrofísica) ni el microcosmos (objeto de la física cuántica); sólo se forma una imagen del macrocosmos (el planeta tierra, objeto de la física newtoniana); el objetivo es la imagen mental, pero el medio para llegar a ella es la imagen sensorial; por lo tanto, aquélla quedará reducida a ésta (primera limitación de esta imagen del universo). Si advierte Manrique que es una cosmovisión mitológico-religiosa (p. 71). Valcárcel lo expone desarrollando la exposición de Garcilaso y Santa Cruz Pachacuti. El mundo se divide en tres sectores: alto (Jananpacha, residencia de los dioses), medio (Kaipacha, residencia de plantas, animales y humanos: mundo geológico) y bajo o interior (Ucupacha, fuente energética y residencia de los gérmenes y los muertos, que comunican con el Kaipacha a través de las aberturas geológicas o “pacarinas”). Huiracocha, fuera del mundo, se proyecta en el sol (Inti, óvalo convertido en círculo pero ya dentro de Janan, junto con todos los astros). Distinguimos entre Kay (aquí espacial y presente temporal), Quipa (respectivamente atrás y futuro) y Ñaupá (delante y pasado): en lo que se manifiesta paradójica la percepción andina del tiempo, ya que el pasado lo contemplamos ante nosotros porque ya se fue, mientras que el futuro “está viniendo, está por entrar”, y por eso lo tenemos detrás. Está por ver cuál es la naturaleza exacta de Ucu: problemática que ni resuelve ni plantea Fernando Manrique (es todo el problema de la relación conceptual entre Ucu y Urin).

En los dos capítulos finales se dispone a presentar la antropología correspondiente (en la terminología adoptada, “runasofía”). El autor destaca, en consonancia con el capítulo 6, que el tawantinsuyo no tuvo antropología filosófica, pero sí “*menschanschauung*” paralela a esta visión del mundo: una apreciación superficial del ser humano, “aunque con ciertas profundizaciones” (p. 86). Sigue después una disquisición ociosa sobre si la historia la hacen los individuos o las masas, en la línea de un marxismo envejecido; con posiciones trasnochadas como llamar democrática a la concepción que ve en la masa el motor de la historia: esa disyuntiva ya no se plantea así. “Runa” significa “hombre”, pero hay que precisar, siguiendo a Waldemar Espinoza, que el inca o emperador no lo era en el mismo sentido que el trabajador (p. 91); el *incarina* se divierte mientras el *jatunruna* trabaja sufriendo y callando; pero la diferencia entre ambas castas no es racial. El problema es que la palabra “runa” tiene dos significados: “hombre” y “trabajador”. Fernando Manrique hace brotar a la humanidad de la segunda creación de Huiracocha. De la primera salen hombres que vivían en la oscuridad (según Juan de Betanzos), “hombres sin huesos”, dice el autor, “según una versión relacionada con el dios Kon” (p. 94). Manrique ignora la interpretación dada por el arquitecto Carlos Milla y adelanta otra menos plausible: se trataría de gentes sin órganos sensoriales ni extremidades. La segunda estaría relacionada con la piedra: lo que no sugiere a Manrique, ni ha sugerido a Valcárcel, la conceptualización de la piedra como elemento en lugar de la tierra, junto al agua y el fuego: conceptualización más que problemática que habría que probar. En todo caso así nace el runa, la verdadera humanidad, al mismo tiempo que los astros y la luz: lo que es toda una señal frente al Génesis y a Platón. Lo que sí viene al caso son las edades del mundo andino tal y como las presenta Guamán Poma. Son un intento mítico de exponer y explicar cierta lógica de la historia: a la humanidad pre-prometeica que vivía en cuevas (*huari huiracocha runa*) le sigue una humanidad agrícola (*huari runa*) seguida, a su vez, de una humanidad artesana (*purun runa*); una cuarta generación de seres humanos (*auca runa*) debió conocer una explosión demográfica de características malthusianas que inició un periodo de guerras: las *behetrías*; por último vinieron los incas. Esta explicación, creo que racional, de la historia presenta una curiosidad interesante: al dios de la primera generación se le nombra con la palabra “runa” (*Runacamac Viracocha*), dando a entender “que también era hombre, pero hombre superior” (p. 97); antropológicamente la explotación de esta parte del mito da mucho juego. Como colofón destaca que es en el *Kay Pacha* convertido en *Mama Pacha* donde actúa el runa; y no lo hace desde el ‘*struggle for life*’, sino desde la ‘*mutual aid*’ que representa la tradición andina de la *minka* o reciprocidad; eso debería ser punto de partida para una sociología andina (Fernando Manrique no lo señala). Nada se dice tampoco de una psicología que podría arrancar del análisis del término “*munay*”; ni de una gnoseología, cuyo punto de arranque podría ser el estudio de los tres términos que la lengua quechua tiene para designar el hecho del conocer.

Hemos visto que la sociedad andina es un reflejo de su cosmología, y ésta a su vez reproduce (como lo ha visto John Murra) su estructura productiva. El interior del mundo comunica con el aquí por la *pacarina*, literalmente “lugar (...) de emergencia del potencial generador subyacente” (p. 105); curiosamente la *pacarina* comunica con el adentro, nunca con el arriba; y eso sugiere la existencia de un pensamiento más volcado hacia el interior de las cosas que hacia platónicos cielos: todo un programa de filosofía comparada. Fernando Manrique no sólo no lo ve, sino que no advierte tampoco la contradicción que hay entre la interpretación de Santa Cruz Pachacuti sobre la representación cósmica que hubo en la pared principal del templo del Sol en el Cuzco, y la que el propio Manrique ha dado unas cuantas páginas atrás: en la primera se dice que Huiracocha está en el centro de universo al lado de los astros, y en la segunda se insistió en que estaba fuera del mundo, por encima de los astros; en éste y en otros puntos el autor adolece de una falta de análisis crítico. Como le falta también a la hora de justificar el título de su libro. Escudándose en el hibridismo idiomático de Comte

(cuyo neologismo “sociología” conjuga una palabra latina con otra griega), Fernando Manrique inventa los términos “pachasofía” y “runasofía”. Se disculpa en seguida diciendo que no pretende crear dos disciplinas ni dos palabras nuevas, e inmediatamente se contradice diciendo que “sólo ha querido utilizar vocablos quechuas (...) junto a uno griego” (p. 112): si esto no es crear un neologismo, ¿entonces qué es? ¿Qué significado tiene “pachasofía” que no lo tenga ya “cosmología”? ¿Qué matices aporta “runasofía” que no estén contenidos en “antropología”? Esta cuestión afecta a la raíz misma de su libro, porque aparecen en el título y el título sirve para defender una tesis. ¿Cuál es la tesis que defiende Fernando Manrique? No lo sabemos. Distinto fuera si hubiera querido situar esta cosmología en relación a Platón o a Aristóteles; entonces “pachasofía” habría podido designar no ya la antropología como ciencia, sino una antropología entre muchas otras: la andina. El autor habría podido también prescindir de la palabra “sofía”, demasiado sospechosa de eurocentrismo, y buscar otros referentes andinos: “rickuy”, por ejemplo, por oposición a “yachay”; seguro que en el estudio comparado de esa terminología autóctona subyacen más matices útiles para el caso de los que oculta la terminología foránea. Pero a pesar de esa deriva que atraviesa el libro por entero, no podemos por menos de agradecer que haya reunido los principales datos descriptivos de la mentalidad andina. Eso sí, no están todos los que son, aunque sean todos los que están.

Mariano Martín Isabel

ULZURRUN, Miguel de: *Sobre el Régimen del mundo (1525)*. Jaén, Jabalruz, 2003, 570 págs. Estudio introductorio, transcripción y trad. de Ana Azanza Elío. ISBN: 84-95232-66-5.

Conocíamos la existencia de este jurista navarro del siglo XVI por el *Diccionario de pensadores navarros (siglos XII-XX)*, publicado en Pamplona (1996) por la Dra. Ana Azanza. Ha sido una grata sorpresa la publicación de la principal obra de Miguel de Ulzurrun, titulada *Sobre el Régimen del mundo (1525)*. La autora ha tenido el acierto de publicar el texto latino y la traducción castellana, porque así lo prefieren los estudiosos que manejan este tipo de obras.

Miguel de Ulzurrun era natural de Pamplona. Aunque llegó a ser uno de los principales juristas de la corte de Carlos V, no ha gozado del reconocimiento de la historia. La obra que reseñamos está, en algunos aspectos, a la altura de nuestros juristas de la llamada escuela española de Derecho Natural. Ulzurrun estuvo preocupado por la ruptura inminente de la *Cristianitas*, y las consecuencias que para la convivencia internacional podía reportar aquel hecho. Con esta obra quiso contribuir a la organización de las relaciones entre los países del mundo.

Consta de cuatro partes. En la primera recoge la doctrina sobre el derecho natural, el cual, aunque de origen divino, no se confunde con la ley divina ni con la ley humana. Ahora bien, la ley natural es una ley racional, por tanto, universal, que el hombre va descubriendo y formulando a lo largo de la historia. La segunda parte trata del legislador. Según el dicho popular, la división acarrea ruina a los estados, mientras que la unidad los fortalece. Por eso es necesaria la existencia de una autoridad imperial, incluso por encima del Papa en las cuestiones temporales, que haga oír a todos la voz de la ley natural. En la parte tercera se centra en la ley divina y en la ley humana. Siguiendo la doctrina común, afirma que la ley, el derecho, debe ser justo. No habrá ley justa si el legislador no es una persona justa. Aquí introduce un inciso sobre el origen de la propiedad, de la que dice que no es de derecho natural, sino de gentes. Advierte del peligro de convertir la propiedad de las cosas en un fin, cuando sabemos que sólo es un medio. La cuarta parte está dedicada a los jueces: cualidades y modo de elección.

Como la obra está escrita en el contexto de la colonización americana, son muchas las referencias que hace a este hecho, enjuiciando la doctrina tradicional acerca del poder del Papa sobre los infieles (*Decretales* de Inocencio IV). Ulzurrun es un claro precedente de las tesis de Francisco de Vitoria sobre el *Ius gentium* en su relección *De potestate civili* (1528): el poder que reside en la totalidad de los seres humanos se hace real en derechos de gentes. Basta que la mayoría los reconozcan, para que tengan validez universal. Los estudiosos del derecho natural agradecerán la publicación de esta obra que permanecía semiolvidada. El jurista navarro Miguel de Ulzurrun viajó por muchas universidades españolas y extranjeras antes de escribirla; lo cual da idea de la importancia de la misma.

Jorge M. Ayala

CSEJTEI, Dezsó & JUHÁSZ, Anikó: *El descubrimiento de América y el nuevo orden global Alteridad e “ius gentium” en los escritos de Vitoria y Sepúlveda.* Gödöllő, Attraktor, 2004, Vol I. 369 y Vol II., 229 págs.

Un acontecimiento importante ha ocurrido hace poco en la historia de la hispanística húngara: se ha publicado, en dos volúmenes, la obra monumental de Dezsó Csejtei y Anikó Juhász, profesores de la Universidad de Szeged, Hungría, en que analizan la interrogante siguiente: ¿qué influencia tuvo el descubrimiento del Nuevo Mundo en el desarrollo del nuevo orden global, en la formación del moderno derecho internacional?

Se trata, pues, de un terreno conocido para el público español, sin embargo, casi completamente desconocido en Hungría, aparte de algunos artículos anteriores. Por eso los autores no sólo tuvieron que hacerle conocer al público húngaro la obra de Vitoria y Sepúlveda, sino, además -ofreciéndola una amplia visión histórica y teórica- tuvieron que presentar toda la época.

Según esto, el capítulo presenta un panorama conciso pero esencial sobre la situación económica, social, política y espiritual de la España finisecular -es decir, durante el reinado de los Reyes Católicos- y analiza el imperio de Carlos V. Apoyándose en la literatura especializada más reciente, expone detalladamente la situación de la minoría judía española y, además, la creación y los primeros decenios de la Inquisición, con respecto al hecho que en Hungría actualmente no existen monografías imparciales y al día sobre este tema.

Después de esto viene la presentación de la biografía de Vitoria. El libro analiza por extenso los años pasados en París, las más importantes direcciones teológicas en la Sorbona y la actividad del profesor dominicano en Salamanca. Con esto intenta dar un imagen de Vitoria desde más cerca, “desde dentro”, analizando sus innovaciones pedagógicas en la universidad. Después de la presentación de su vida obtenemos una concisa visión global de la “Escuela de Salamanca”, de los miembros de la misma, pues esta dirección del pensamiento es también poco conocida en Hungría.

Un capítulo especial está dedicado al análisis de la concepción vitoriana sobre la sociedad y filosofía política, respectivamente. En el centro de la investigación se halla el concepto del *ius gentium*, investido de un sentido nuevo por Vitoria; esto va a ser el nuevo punto de referencia, destinado a mantener el nuevo orden internacional, en una situación ambivalente en que, por una parte, ya están formándose los modernos Estados-naciones, y por otra parte, el tradicional, medieval, orden del mundo -apoyándose en la autoridad papal o imperial- ya estaba perdiendo vigencia. Los autores ponen de relieve que el intento de Vitoria no fue la solución de la cuestión indiana en sí misma, sino dentro del terreno de la creación de un nuevo orden internacional; es decir, un problema local obtiene solución en un ámbito global.

El capítulo cuarto esclarece el tema de la relación con los indios desde el

descubrimiento hasta la intervención de Vitoria. Expone la formación del sistema de la *encomienda* y las primeras protestas por parte de los frailes dominicanos contra la explotación dura de los indios. Hace mención del concepto de *John Mair*, un teólogo y filósofo inglés que fue el primero (en 1510) en llamar los aborígenes del Nuevo Mundo *siervos de natura*, siendo bárbaros y feroces y no disponiendo de un entendimiento *racional*. El nuevo punto de referencia para la conquista va a ser desde entonces no (o no solamente) la conversión cristiana, sino -apoyándose en Aristóteles- el principio de la civilización. El análisis se extiende sobre la práctica del *requerimiento* (redactado por *Palacios Rubios*) antes de la intervención de Vitoria.

El capítulo central de la monografía estudia detalladamente la famosa *relectio Sobre los indios*, que fue presentada por Vitoria en 1539 en la universidad de Salamanca. El análisis es de tipo *hermenéutico*, en que toma en consideración el sentido que la *relectio* probablemente tuvo en su tiempo y también tiene a la vista el sentido que atribuimos al texto en nuestra situación actual. La argumentación concede mucha atención a la *rehabilitación antropológica* de los indios, realizado por Vitoria, en que justifica detalladamente el uso *racional* del entendimiento. El análisis considera la *relectio* en su *dinámica* propia, poniendo de relieve los altibajos de sus pensamientos al respecto de la cualidad (el cambio de las partes sobresalientes y menos desarrolladas, respectivamente). La cima se halla en los dos primeros títulos legítimos de la conquista; aquí se trata de la *aplicación* de los principios del *ius gentium* a la relación con los indios. En las partes posteriores Vitoria emplea un tono cada vez más conservativo; es enigma eterno si esta opinión suya es también su sólida convicción personal, o es acaso adaptación forzosa a una situación política existente.

El análisis de la cuestión de los indios conduce directamente a la otra famosa *relectio*, al problema de la *guerra*. Los autores primero ofrecen una visión detallada sobre la historia del concepto de la guerra justa hasta la intervención de Vitoria, después incluyen la opinión sobre ella dentro de este contexto histórico. El problema de la guerra está también tratado por Vitoria en el nivel universal, y el conflicto entre los españoles y los indios es sólo un campo de aplicación del mismo. La vinculación del concepto de la guerra justa al *ius gentium* es la siguiente: aquél significaría el instrumento coercitivo que podría asegurar el mantenimiento del nuevo orden global en la comunidad plural de los modernos estados-naciones. Al respecto de la guerra, Vitoria tiene una posición intermedia entre el *irenismo* de Erasmo y la actitud maquiavélica que relega a segundo plano las connotaciones legales y morales de la guerra.

La monografía emplea también el principio de la composición contrapuntística cuando en el capítulo séptimo se trata detalladamente de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo*. La novedad y modernidad de la concepción de Vitoria se revela verdaderamente ante nosotros, cuando la confrontamos con la actitud profundamente conservativa de la época, representada por Sepúlveda.

El capítulo final lleva el título: "Alteridad, derecho de gentes y globalización". En este los autores colocan el concepto de Vitoria en el contexto del proceso actual de la globalización. Haciendo la comparación llegan a la conclusión que los pensamientos del teólogo español han conservado su relevancia y vigencia hasta nuestros días en muchos aspectos. Así son, por ejemplo, *la repulsa de la idea imperial*, *la garantía de la construcción política plural*, *la validación del bonum commune totius orbis*, *la aseguración de las ventajas recíprocas*; además el principio según el cual *la guerra debe estar en concordancia con los principios fundamentales de la moralidad y del derecho internacional*.

El segundo volumen se enlaza de una manera orgánica al primero ya que contiene las traducciones de los textos relevantes; las dos *relectios* de Vitoria y el diálogo de Sepúlveda, el *Demócrates segundo*.

Los dos volúmenes aprovechan a la larga de importantes estudios anteriores, aparte de que los autores españoles se refieren frecuentemente a la literatura alemana e inglesa.

La ejecución tipográfica de los volúmenes es de calidad superior, la obra contiene muchas láminas representativas del siglo XVI.

La obra de Dezső Csejtei y Anikó Juhász no es solo una aportación valiente en interés de que el público húngaro obtenga conocimientos más profundos sobre las figuras importantes de la cultura y el pensamiento español, sino también una contribución al entendimiento y conocimiento más sólidos de nuestra época.

László Scholz

REDMOND, Walter: *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica.* Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, Col. de Pensamiento Medieval y Renacentista, 2002, ISBN: 84-313-2043-5.

A nadie interesado en la Historia de la Lógica en España, de manera especial en las aportaciones de la Edad Dorada de nuestra filosofía escolástica al desarrollo de aquella ciencia, le puede pasar desapercibido este manual de Walter Redmond, aunque no haya surgido ni corresponda del todo al contexto institucional español. Profesor de lógica en Perú, México y Estados Unidos, y, en la actualidad, profesor asociado del Departamento de Filosofía y Religión de Huston-Tillotson College, Walter Redmond ha trabajado en la formalización de la lógica escolástica novohispana, desarrollada en el México y Perú coloniales de los siglos XVI y XVII. Entre sus obras, recordaré aquí su *La lógica en el virreinato del Perú* (F.C.E., 1998), así como las escritas en colaboración con Mauricio Beuchot y publicadas por la UNAM: *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (México 1985); *La teoría de la argumentación en el México colonial* (México 1995); *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz* (México 1997). Así mismo, es autor de artículos, que utiliza por cierto en esta obra, como *Quantified inference in 16th Century Mexican Logic* (Vivarium 2001), *La suposición y el ascenso/descenso en Alonso de la Veracruz* (Revista de Filosofía 1982), *Modal Logic in 16th Century Mexico* (Crítica 1983), *Extensional interpretation General Sentences in 16th Century Ibero-American Logic* (Crítica 1981), *Relations and 16th Century Mexican Logic* (Crítica 1990), *Lógica y ciencia en la Lógica mexicana de Antonio Rubio* (Revista latino-americana de historia de las ciencias y de la tecnología, 1984), etc. En el año 2000 publicó en la Universidad de Veracruz una *Lógica simbólica para todos*.

La Lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica pretende introducir a los estudiantes en la lógica a través de una aproximación extensional a la Lógica del Siglo de Oro; y esto al mismo tiempo que ofrece a los historiadores de la lógica un “instrumento de análisis para ayudar en el “rescate” de la valiosa filosofía del Siglo de Oro”. Por ser una introducción a la lógica, este manual adopta una organización didáctica en unidades breves, expuestas de manera simple y clara, y con una serie de ejercicios finales para confirmar la correcta asimilación de los contenidos. En esta recensión, sin embargo, ni siquiera tomo en consideración las virtualidades de este texto para introducir en la lógica; me limitaré, más bien, a valorar la aportación de este texto a los historiadores de la lógica en España.

El “instrumento de análisis”, que se ofrece al historiador de la lógica, es el lenguaje “L”, diseñado para hacer una análisis extensional de los enunciados y las inferencias lógicas mediatas e inmediatas. El verdadero núcleo de esta aproximación, nos dice su autor, lo constituye “*la lógica extensional de la identidad* desarrollada en la Lógica del Siglo de Oro”.

Por Lógica del Siglo de Oro, referida con las siglas LSO, se entiende aquí, sin mayores precisiones, las aportaciones a la lógica desarrolladas en la Península Ibérica e Iberoamérica durante los siglos XVI y XVII. Si bien, los desarrollos atribuidos a la LSO se documentan casi exclusivamente con referencias a la *Recognitio Summularum* (en su edición salmantina de 1573) del agustino Alonso de la Veracruz (1507-1584); en dos ocasiones (al tratar en U47 de

“errores y oraciones anormales”, y en U53 de “unidad divisiva”), se hace referencia también al *In Dialecticam Aristotelis commentaria* de Domingo de Soto (1494-1560). Al documentar, hace referencia, así mismo, a sus propios estudios de las aportaciones a la cuantificación, a la lógica de relaciones, a la lógica modal, etc., realizadas por la lógica novohispana de los siglos XVI y XVII.

Por lógica extensional se entiende aquella lógica que no considera como enunciado básico a “Dulcinea es ser humano”, e. d. Ha (en notación normal del cálculo de predicados), ni siguiera a “Dulcinea es algún ser humano”, e. d. “d [h]” (en el lenguaje “L” de Redmond), sino a “Dulcinea es este ser humano”, es decir “d h2” (en el lenguaje “L” de Redmond), que se denomina enunciado singular de identidad. La aproximación extensional afirma que todo enunciado, sea universal sea particular, es reducible a enunciados singulares de identidad

Esta obra de Walter Redmond parece completar y reunir, en la disciplina didáctica de un libro de texto, resultados procedentes de sus estudios de la lógica novohispana. Las seis primeras unidades del texto, desde la U1 hasta la U6, se dedican a consideraciones semánticas, a determinar el modelo de mundo, con el que se trabajará en el libro, y a caracterizar el lenguaje. Define un modelo de mundo que facilita su acercamiento extensional. Desde la U7 hasta la U18, se estudian mediante la lógica extensional los tipos de enunciados y los cuadros de oposición entre los mismos. Conviene mencionar que durante todo el texto se opta por el término “oración” para denominar a los enunciados o proposiciones. Desde la unidad U19 hasta la unidad U22, estudia los enunciados con unidades complejas y los enunciados con expresiones oblicuas.

Desde la U22 hasta la U31, se estudian los enunciados compuestos o hipotéticos, a los que denomina “oraciones moleculares”. Define semánticamente la implicación, la conjunción, la disyunción, la equivalencia, etc., y lo hace utilizando las tablas de verdad. Desde la U32 hasta la U35, se estudian las reglas que rigen las “consequentiae” con enunciados compuestos. Las unidades 36 y 37 exponen las relaciones de oposición entre los enunciados compuestos.

Desde la U38 hasta la U40, se estudian las reglas de conversión: la conversión simple, la conversión por contraposición y la conversión accidental.

Desde la U41 hasta la U44, y antes de estudiar la cuantificación, se vuelven a hacer consideraciones semánticas: “significación”, “referencia y verificación”, “descenso y ascenso”. Desde la U45 hasta la U50, se estudian las reglas de ascenso y descenso que rigen la introducción y eliminación de los cuantificadores. La U49 se detiene en la regla de orden, y la U50 en la cuantificación múltiple. En la U52 se definen las condiciones de verdad del enunciado de identidad.

La silogística se estudia en las unidades 54 y 55, dedicando la unidad 56 al estudio de otros tipos de argumentos, entre los que se incluyen argumentos pertenecientes a la lógica de enunciados, como el *modus ponens*, y argumentos pertenecientes a la lógica de predicados como el *silogismo expositivo*. En la U58, se estudian los enunciados de unidad de acepción simple. La U59 estudia el sorites y otros argumentos de más de tres términos.

Desde la U60 hasta la U68, se vuelven a hacer consideraciones semánticas y ontológicas, entre las que mencionaré su estudio de la *suppositio* en las unidades 60, 61 y 63.

Desde la unidad 68 hasta la unidad 72, se estudia la modalidad, dedicando la unidad 73 a la lógica temporal y epistémica.

En la unidad 74, refiriéndose por primera y única vez a la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz, y a la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio, estudia los enunciados científicos. También utiliza a Antonio Rubio en la unidad 75 y última, titulada “La lógica y el ser”.

La Lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica no pretende ofrecernos un concepto preciso de “lógica del Siglo de Oro”. Con las siglas LSO, ya lo he dicho anteriormente, el autor parece referirse a una época brillante de la producción lógica en

la Península Iberica y en Iberoamérica, que abarca los siglos XVI y XVII, es decir los siglos del Prerrenacimiento, el Renacimiento, el Barroco y su decadencia. Pero lo hace sin caracterizar, ni distinguir períodos, corrientes, tendencias o autores. Esto reduce considerablemente las pretensiones historiográficas de este manual.

Pondré un ejemplo significativo de lo que quiero decir. *La Lógica del Siglo de Oro...* se abre con una afirmación general sobre la lógica del período: "Para la LSO la lógica es una ciencia y una habilidad, un arte. Y pertenece con la "gramática" (es decir, lingüística) y la "retórica", a las ciencias *lingüísticas (sermocionales)*; las cuales constituyen el trivio tradicional. Cada una de estas ciencias estudia un aspecto específico del lenguaje, pero veremos que la lógica va más lejos". Esta afirmación tan redonda y general no nos dice mucho sobre la evolución de los tratados de sùmulas y su reforma en el siglo XVI, ni de la confrontación durante el mismo siglo entre el nominalismo y el humanismo. Hay una evolución en los tratados de sùmulas hasta llegar a las sùmulas reformadas de Toledo o Bañez, y no se puede poner juntos sin más autores como Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz, que es uno de sus críticos. En las primeras décadas del siglo XVI, la LSO es nominalista, con una visión del Trivium que excluye los Tópicos de la Lógica, mientras ésta hace profundas incursiones en la gramática (divisiones y propiedades de los términos, exponibles, etc.). En la segunda mitad del siglo XVI, en cambio, predomina el humanismo que limpia la gramática de toda lógica, y pone a este arte en función de la retórica. Entonces las dialécticas retorizantes de tendencia humanista influyen muy ampliamente, hasta el punto de que los primeros tratadistas sistemáticos de la lógica, a la que prefieren llamar dialéctica, incluyen dentro de la misma el tratamiento de la invención y disposición de argumentos, lo que hoy llamaríamos la teoría de la argumentación. Es decir, que tan lógica sería la teoría de la inferencia inmediata o mediata, que es la que se deja formalizar, como la teoría de la argumentación, que no se puede construir mediante métodos formales. Es imposible hablar de la LSO en la segunda mitad del siglo XVI sin tener en cuenta las dialécticas retorizantes de la invención y del juicio, ni la influencia de estas sobre los primeros tratadistas sistemáticos de lógica en este período.

Con un instrumento analítico como el lenguaje "L" no se pueden estudiar de manera completa las dialécticas típicas del período renacentista, de la segunda mitad del siglo XVI. Y el hecho de que un historiador considere que el tratamiento de la invención y la disposición de argumentos es competencia de la Retórica, no quiere decir que esa fuera la opinión predominante de los lógicos ibéricos de la segunda mitad del siglo XVI, como tampoco está claro que fuera la opinión de Aristóteles.

Por otra parte, tanto en los tratados de sùmulas, como en los tratados sistemáticos de lógica de la segunda mitad del siglo XVI, casi siempre denominados *Dialéctica*, hay una intención predominantemente didáctica, no científica. Es decir, sus autores no pretenden hacer nuevos descubrimientos lógicos, desarrollar esta ciencia, sino más bien, exponer esta ciencia y/o arte de manera completa, simple, adecuada a los alumnos. El valor de las dialécticas de la segunda mitad del siglo XVI está muchas veces en su concepción general y en su disposición de la disciplina, no tanto en sus pormenorizados y novedosos análisis, como era el caso en algunas sùmulas nominales de las primeras décadas del siglo XVI. La concepción general de la disciplina y su valor didáctica no se dejan analizar tampoco con formalismos.

Por su mismo método analítico, el acercamiento de Walter Redmond es sincrónico, y deja de lado el punto de vista dialéctico y didáctico de la producción lógica del período. Tampoco aspira a determinar el mínimo común múltiplo de la lógica del período, ni su máximo común divisor, ni sus aportaciones más significativas. En una primera aproximación, el punto fuerte de este trabajo del profesor Redmond radica en que su preciso instrumento de análisis, el lenguaje "L" al que nos referiremos luego, y su aproximación extensional, posibilita un estudio riguroso de contenidos tan significativos de la lógica escolástica del

período como la teoría del enunciado y de las inferencias inmediatas por oposición, equipolencia y conversión, las propiedades de los términos, la teoría de la cuantificación, la argumentación silogística, la modalidad. En este sentido, el método analítico de Redmond es valioso, aunque no sea ni el único, ni el mejor para historiar la lógica de la LSO de la segunda mitad del siglo XVI. Veamos un poco más de cerca ese lenguaje “L”.

El vocabulario del lenguaje “L” se refiere al modelo de mundo antes mencionado, y tiene como vocabulario las letras que designan los individuos y las propiedades del mismo: cuatro cosas singulares (Don Quijote “q”, Dulcinea “d”, Rocinante “r” y el yelmo de Mambrino “m”) y diez propiedades (ser humano “h”, caballo “c”, yelmo “y”, animal “a”, sustancia “s”, feo “f”, jugar “j”, gigante “g”, tener ADN “l”, arremeter contra molinos de viento “v”). Los términos vagos como “este hombre”, “ese animal”, “aquella sustancia” se simbolizan con la letra de la propiedad y un número, correspondiente a alguno de los individuos que tienen esa propiedad. Por ejemplo, si Don Quijote es el hombre “1” y decimos “este hombre” refiriéndonos a Don Quijote, tenemos que simbolizar “q1”. Cuando una propiedad tiene alcance universal en un enunciado, entonces se simboliza entre paréntesis, por ejemplo “(h)” simboliza “todo h”. Cuando una propiedad tiene alcance particular en un enunciado, se simboliza entre corchetes, por ejemplo [h] significa “algún h”. La negación se simboliza con “/” situada entre el sujeto y el predicado del enunciado; por ejemplo, “ningún caballo es hombre” se simboliza “(c) / (h)”. Los predicados poliádicos, o unidades complejas, en las que un predicado tiene más de un individuo, los individuos se ponen entre corchetes puntiagudos “<...>”. Por ejemplo, “Don Quijote juega con Dulcinea” se simboliza “<qd> [j]”. Ni que decir tiene, que las virtualidades analíticas de este lenguaje “L” se pueden conseguir con el lenguaje standard de la lógica de predicados, incluidas la identidad y descripciones.

Veamos ahora cómo se aplica este lenguaje “L” a la interpretación extensional de los enunciados o juicios, a los que, dicho sea de paso, se denomina aquí inadecuadamente “oraciones”.

El análisis extensional de los enunciados distingue entre un enunciado singular de identidad, por ejemplo “Dulcinea es este ser humano”, lo que se simboliza “dh2”, y un enunciado singular, por ejemplo “Dulcinea es un ser humano”, lo que simboliza “d [h]”. El enunciado universal afirmativo “A” se simboliza “(S) [P]”, por ejemplo “todo hombre es animal”, se simboliza “(h) [a]”, y el enunciado universal negativo se simboliza “(S) / (P)”. El enunciado particular afirmativo “I” se simboliza “[S] [P]”, y el enunciado particular negativo se simboliza “[S] / [P]”. El profesor Redmond estudia otros cuadros de enunciados, que no son los normales, y que surgen de hacer cambios en el cuadro normal, por ejemplo el cuadro anormal que surge cuando se cambian parentesis por corchetes y viceversa en el el cuadro normal, es decir el cuadro “F” o “(S) (P)”, “R” o “[S] (P)”, “H” o “(S) / [P]”, y “G” o “[S] / [P]”.

Invito al lector del libro a que se cuestione si el profesor Redmond no lleva su aproximación hasta el absurdo, por ejemplo en la unidad 18, cuando nos presenta estructuras proposicionales como la “F” “(S) (S)”, o la “R” “[S] (S)”. Una cosa es que en un enunciado el mismo término ocupe el lugar del sujeto y del predicado, y otra cosa es que, para un escolástico, pueda tener sentido un enunciado con la estructura SesS. En fin, si es aceptable su consideración en la unidad 50: “La LSO no se limitó al esquema sujeto es predicado en su estudio de la oración categórica”. Yo tengo serias dudas de que en la lógica escolástica se llegara a cuestionar que la oración apofántica o enunciado tiene la estructura “SesP”. Me parece que, el análisis extensional de los enunciados y de la inferencia inmediata por oposición, equipolencia y conversión, es uno de los puntos fuertes del libro.

Otro punto fuerte del libro lo constituye, a mi juicio, su estudio de la cuantificación mediante las reglas de ascenso y descenso cuantificacional. También resulta interesante cuestionarse si son aceptables las pretensiones del análisis extensional, según las cuales los

enunciados universales y los enunciados particulares se dejan reducir mediante ascenso o descenso a enunciados singulares de identidad.

Peor suerte tiene a mi juicio, y no por casualidad, el tratamiento de los enunciados compuestos o hipotéticos, mal llamados en el libro “oraciones moleculares”, es decir la posible aportación de la LSO a la lógica de enunciados. Para empezar, el lenguaje “L”, que analiza los enunciados, lejos de favorecer, viene a entorpecer tanto la definición semántica del conjuntor, del disyuntor, del implicador, etc., como también el uso de las reglas de inferencia aplicadas a enunciados sin analizar. Por otra parte, el estudio de las reglas de inferencia con enunciados compuestos, dado que se trata de inferencias mediatas, no me parece conveniente situarlo entre las unidades que estudian las inferencias inmediatas de enunciados por oposición o por conversión. Sería mejor poner ese estudio, bien inmediatamente antes de las unidades dedicadas a la silogística, bien, como hicieron los mejores sistemáticos de la Dialéctica del siglo XVI, después de la silogística. En fin, me parece que, al interpretar las definiciones semánticas de los enunciados hipotéticos, no se aclara suficientemente la diferencia entre la semántica propia de la lógica escolástica de la época, que se movía en el marco de las categorías y los predicables aristotélicos, la semántica de la lógica actual, que es matemática apliada y se mueve en el marco de la teoría de conjuntos. Ciertamente, estos autores definían semánticamente la implicación diciendo que sólo era falsa cuando el antecedente era verdadero y el consecuente falso, pero no tenían ni la más remota idea de que la implicación es una función veritativa. Estos escolásticos, cuando hablaban de verdad o falsedad, hablaban de la correspondencia o no correspondencia de la predicación del enunciado a la realidad de los hechos. Cuando hablamos en lógica matemática de la implicación como una función veritativa, con una determinada tabla de verdad, estamos haciendo una aplicación suprayectiva del conjunto del lenguaje de la lógica de enunciados al conjunto de las combinaciones posibles de dos elementos (en lógica bivalente), siendo esos dos elementos Verdad y Falsedad. El concepto de verdad con el que nosotros trabajamos en lógica, por lo general el de Tarski, no se le pasó por la cabeza a ningún escolástico de la época, aunque sea una versión del concepto aristotélico de correspondencia.

En esta obra se hace un gran esfuerzo por clarificar, desde distintos puntos de vista, la semántica propia de la LSO. A mi me parece de enorme importancia, para ganar claridad historiográfica, distinguir entre la semántica propia de la lógica escolástica de la época, es decir la semántica que pensaron o la que pudieron pensar con su instrumental analítico y su concepción del significado aquellos lógicos ibéricos e iberoamericanos, y la semántica propia de la lógica actual, que es una ciencia matemática. También invito al lector a considerar si la *Lógica del Siglo de Oro...* perfila de manera suficiente la semántica de esa lógica escolástica con respecto a la nuestra.

Gerardo Bolado Ochoa

AA.VV.: *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Actas de Congreso en el 400 Aniversario de Baltasar Gracián. Oviedo, Pentalfa Ediciones, Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, 2002, 170 págs.

El año 2001, coincidiendo con la celebración del IV Centenario del nacimiento de Baltasar Gracián (1601-1658), fue prolífico en todo tipo de estudios sobre la obra del escritor aragonés. Las presentes Actas recogen las ponencias del Congreso celebrado en Oviedo por la SAF (Asociación Asturiana de Filosofía) con este motivo. Sin embargo, la obra aparece como libro, dividido en cinco capítulos, cuyo objetivo último es “la recuperación filosófica de Baltasar Gracián” (Prólogo). De las cinco ponencias, dos pertenecen a jóvenes promesas de la filosofía, un claro exponente del cambio operado en la filosofía española. Hace sólo unos años

no habría sido posible dedicar un congreso íntegro a la filosofía de Gracián, escribe A. Hidalgo, porque se pensaba que la filosofía española termina en nuestros clásicos escolásticos del siglo XVI, y vuelve a aparecer, como el río Guadiana, con Xavier Zubiri. Durante esos tres siglos no habíamos producido filosofía, sino literatura (Gracián, Calderón, Ortega y Gasset, Unamuno, etc.). No es que éstos carecieran de talento filosófico, pero sí de una lengua filosófica. Este prejuicio -unido a veces a nuestra proverbial despreocupación por lo propio y amor a lo extranjero- no lo tienen ya nuestros jóvenes filósofos.

La Dra. Elena Cantarino -que es presentada por Jorge Emilio González Nanclares- encuentra la originalidad ética y política de Gracián en el papel que concede a la experiencia y al ingenio en el proceso de conocimiento inductivo, así como en la constitución de máximas y reglas prácticas capaces de atenerse a las necesidades y circunstancias de cada momento. Ilustrada por una completísima bibliografía comentada a pié de página, expone cómo ha ido evolucionando la interpretación de Gracián moralista y político. Concluye exponiendo su particular punto de vista: Gracián se ocupó de modelar el ideal de hombre completo y singular contrarreformista, pero más que diseñar un modelo abstracto, traza los medios prácticos para llegar a serlo, proporcionándole normas de conducta, máximas pragmáticas para alcanzar el éxito en el mundo. Aunque en algunos aforismos coincidan con los de Maquiavelo, es bien distinto, porque Gracián nunca deja en suspenso lo ético. Ni cae en la doble moral (moral privada o pública, según convenga). Lo que hace Gracián es servirse del conocimiento psicológico y social que ofrecen algunos tratadistas políticos de la época para elaborar un arte o técnica de conducta que ayude a manejar positivamente los asuntos, y así alcanzar el fin deseado. En Gracián no hay una doble moral, pero sí una moral doble, porque esa técnica o arte sirve tanto al político para alcanzar el éxito en su empeño, como al simple ciudadano en el suyo.

Gracián critica la “razón de establo” de Maquiavelo, y al “impío” Bodino. El Dr. Alfonso Moraleja expone la teoría de este político francés, al que incluye entre los creadores del Estado moderno. A pesar de lo que se viene repitiendo, A. Moraleja cree que Gracián no leyó directamente a Bodino, sino que sus referencias provienen de la descalificación generalizada de que era objeto por la cultura contrarreformista. Bodino es un autor atacado sin piedad, y, además, era asociado a Maquiavelo. Concluye el autor destacando cómo ni Gracián ni España estaban preparadas para asumir el pensamiento político modernizador de Jean Bodino, debido a su “ateísmo” político, es decir, a su concepción laica o natural del poder. Es el Derecho y no Dios quien exige el papel principal.

El periodista José Ignacio Gracia Noriega se centra en el sentimiento de Gracián ante la guerra. Desde que Richelieu (1635) nos declaró la guerra, España vivió levantada en armas. Gracián fue testigo presencial de algunos hechos bélicos en tierras catalanas. Su percepción de las causas político-sociales de la guerra es realista y atinada, así como su visión filosófica de la misma. La guerra, escribe, está en la naturaleza de los hombres y de las cosas. Aunque a veces favorezca el progreso, por lo general la guerra empobrece. Por eso no es recomendable para la buena marcha de los pueblos.

Las dos ponencias más filosóficas están a cargo de los profesores Fernando Pérez Herranz y Gustavo Bueno. No me consta que antes hubieran escrito sobre Gracián. Considero importante este hecho; primero, porque se trata de dos personas autorizadas del mundo filosófico hispánico; segundo, por la novedad que pueden incorporar al gracianismo, que adolece, en ocasiones, de repetitivo.

El título de la extensa ponencia de Fernando Pérez “La ontología de *El Comulgatorio*”, resulta llamativo. En la primera parte del trabajo expone diversos aspectos del pensamiento de Gracián: concepción ético-política, teoría del conocimiento, ontología general. En conjunto me parecen muy atinadas sus apreciaciones, aunque se podría matizar lo referido a las relaciones de Gracián con la Compañía de Jesús. La segunda parte está dedicada

a la ontología en *El Comulgatorio*. El planteamiento resulta un tanto llamativo, porque cualquier lector de Gracián sabe que esta obra es esencialmente religiosa, y está “dirigida al afecto más que al ingenio” (advertencia *Al lector*). “Para que los sacerdotes y los que frecuentan la sagrada comunión puedan prepararse, comulgar y dar gracias” (Subtítulo de la obra). ¿Qué ha pretendido Fernando Pérez con esta ontología de *El Comulgatorio*? Mostrar cómo “la ontología de Gracián –y, por extensión, la católica- está bloqueando la aceptación de la física atomista y mecanicista”, “así como la anatomía moderna de Vesalio, Fallopio, etc.” (p. 97). El resultado fue que una tradición que defendió tanto la concepción racional-corpórea del hombre como la concepción operatoria de la ciencia, quedó, sin embargo, atrapada por un dogma teológico que ni el pensamiento filosófico hispano en general ni Gracián en particular supieron disolver” (p. 98). Mostrar esta carencia ontológica ha sido posible gracias a la *Teoría del Cierre Categorical*. El autor concluye con estas palabras: “es muy loable recuperar los elementos laicos de Gracián, pero hoy quizá es más importante para la cultura española comprender por qué, a pesar de su gran capacidad de observación de la naturaleza humana, la filosofía de Gracián no pudo convertirse en modelo universal de civilización”.

Don Gustavo Bueno, creador de la *Teoría del Cierre Categorical*, analiza en su trabajo “La filosofía crítica de Gracián”, el significado de la expresión “filosofía crítica”, para centrarse, a continuación, en el método crítico-universal de *El criticón*. A su juicio, el método del viaje empleado aquí por Gracián está más cerca del filósofo naturalista que observa y jerarquiza los seres de este mundo, que del filósofo moralista que trata de corregir los vicios. De Gracián, filósofo crítico, resalta que el empleo de la palabra “crisi”, en lugar de capítulo, significa que estamos ante un proyecto de crítica universal de los tópicos o lugares comunes sobre el hombre vigentes en la época; universal por su intención enciclopédica y, además, filosófica, no sólo literaria. Una filosofía que critica a la escolástica, aunque no sus contenidos, excepto su visión irreal, metafísica del hombre, por disociarlo de sus obras.

En el último apartado de su trabajo el Dr. Bueno “traduce” algunas ideas de *El criticón* al discurso doctrinal escolástico. Señala cómo Gracián comienza *in media res*: por el hombre ya maduro, para regresar desde aquí a la Naturaleza y a Dios. El Dios de Gracián no es el Dios aristotélico, ni el de la metafísica ni de la revelación, sino un Dios autor de la Naturaleza y del Hombre, pero sin diferenciales esenciales entre sí. En este contexto de dudas y de sospechas –objetivas, más que subjetivas- de la religiosidad de Gracián, Gustavo Bueno lanza esta pregunta: ¿Quiso llegar Gracián en *El criticón* a ofrecer una crítica a toda la revelación, en la línea de Espinosa, ofreciendo una visión de los hombres como si ellos estuvieran unidos únicamente por causas naturales, y no sobrenaturales? Su respuesta es afirmativa.

Reconozco que no había leído, hasta ahora, análisis filosóficos de Gracián como los ofrecidos por Fernando Pérez y Gustavo Bueno, pero considero que son pertinentes, porque muestran el interés que para los españoles sigue teniendo el pensador aragonés, y porque abren el abanico de las interpretaciones filosóficas de Gracián a otros campos que conviene tener en cuenta. Enhorabuena, pues, a los cinco autores de este libro.

Jorge M. Ayala

GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco (Ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Universidad de Granada, 2003, 444 págs. ISBN: 84-338-2886-X

Dentro de las conmemoraciones dedicadas, en el año 2001, al IV Centenario del nacimiento de Baltasar Gracián (1601-1658), el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, insertó en su programación estival, un curso que congregó a numerosos estudiosos del pensamiento y de la obra del jesuita. Juan Francisco García Casanova encargó la dirección a Pedro Cerezo, ambos Catedráticos de la Universidad de Granada y miembros reconocidos

de nuestra asociación. Dicho curso se organizó con el título de “El mundo de Baltasar Gracián (Filosofía y Literatura en el Barroco)” y durante el desarrollo del mismo, del 16 al 20 de julio en Almuñécar, el grado de participación, de diálogo, de reflexión y, hasta me atrevería a decir, el grado de complicidad intelectual y personal entre todos los asistentes fue excelente.

La obra recoge las colaboraciones presentadas durante todas las sesiones, que fueron dedicadas al estudio y análisis del pensamiento de Gracián y también a determinados elementos literarios del mismo; pues es sabido que, pensar y escribir, pensamiento y estilo, son inseparables en nuestro autor. Tras la nota del editor, Juan Fco. García Casanova, se abre el volumen con su propio trabajo (“El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco”, págs. 9-52) que revisa aspectos generales, del manierismo y del barroco, y particulares dentro de la obra de Gracián como la verdad, el desengaño, el gran teatro del mundo y la fugacidad del tiempo. Dedicó la segunda parte de su estudio a la actualidad neobarroca y es entonces cuando los autores José Lezama Lima, Severo Sarduy y Omar Calabrese retienen su atención; y también donde algunos principios de la edad neobarroca (ritmo y repetición, límite y exceso, detalle y fragmento, inestabilidad y metamorfosis, desorden y caos, nodo y laberinto, complejidad y disipación, el placer de la imprecisión) le permiten reorientar una relectura actualizada de las obras de Gracián. A continuación, el reconocido especialista Benito Pelegrín (“Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del *Héroe* al *Criticón*”, págs. 53-94) realiza, como siempre, un exhaustivo análisis de los textos gracianos para mostrar el ocaso de los héroes y la aurora crepuscular de la persona: del concepto de héroe (etimología, definición e indefinición, edificación) a la crisis y eclipse de los héroes; del concepto de persona (definición, características, examen, etapas) a la concepción humanista y jesuítica de la perfectibilidad.

Siguen una serie de trabajos dedicados a interpretar el *Oráculo manual y arte de prudencia*; el primero de ellos, es el debido a José María Andreu Celma (“La dialéctica del juego en el *Oráculo manual*”, págs. 95-130) en el que se analiza la dimensión lúdica del pensamiento del jesuita ofreciendo un repertorio de términos lúdicos del *Oráculo* y abundantes ejemplos. La colaboración de Elena Cantarino (“Sobre el oráculo manual de la razón de estado”, págs. 131-153) propone una relectura de los aforismos en clave moral y política a través del análisis de la naturaleza de la razón de Estado y los medios e instrumentos de ésta. El trabajo de Ana Azanza Elío (“Política y sociedad en Gracián”, págs. 155-187) le lleva a revisar algunas tesis de Maquiavelo para compararlas con las del jesuita aragonés y a establecer el predominio del bien como finalidad del gobernante, en contra de otras opiniones frecuentes que hablan de una finalidad exclusivamente utilitaria de los aforismos gracianos. A continuación, Emilio López Medina (“El arte de no ser imprudente”, págs. 169-187) ofrece una lectura del *Oráculo* en la que enfatiza los matices de la obra como manual de navegación prudente en la vida. Por su parte, Jorge Novella (“Baltasar Gracián y el arte de saber vivir. Política y filosofía moral en el barroco español”, págs. 189-218) repasa los temas políticos clave de la época -tacitismo, historia como experiencia, prudencia- para ofrecernos una interpretación del arte de saber vivir.

El trabajo de Emilio Blanco (“Los géneros literarios en Baltasar Gracián”, págs. 219-246) es el más específico sobre el arte literario del jesuita -que nunca repitió moldes genéricos-, y en él analiza el estatuto teórico del género literario de manera minuciosa y revisa la práctica graciana y los modelos de los que se sirvió. La aportación de Jorge M. Ayala (“Un arte para el ingenio: el desafío de Gracián”, págs. 247-274) abunda en aspectos que él mismo ya ha tratado magníficamente con anterioridad; pero, en esta ocasión, incide en desvelar las verdaderas razones que llevaron a Gracián a escribir un tratado sobre el ingenio y sus agudezas. La colaboración de Alfonso Moraleja (“Los ídolos de Bacon, los engaños de Gracián y los prejuicios de los hermeneutas”, págs. 275-302) nos aporta un estudio comparativo entre Bacon y Gracián que le lleva a mantener que dicha comparación, por

similitud o contraste, debe dirigirse a las ideas.

Sigue un grupo de trabajos dedicados a la novela alegórica graciana; y así, un análisis mucho más textual lo ofrece Javier de la Higuera (“Lo insoportable de la verdad”, págs. 303-342) donde *El Criticón* es interpretado desde parámetros como la afirmación y la negación del mundo, la nada como realidad el mundo, la verdad del desengaño y desengaño y ser persona. El estudio de Alfonso Lázaro Paniagua (“La nuez y la cáscara del mundo: picaresca y doctrina en Baltasar Gracián”, págs. 343-358) reconstruye diversos aspectos de *El Criticón* para mostrar su peso intragraciano al hilo de otras interpretaciones como la de José Montesinos o Santos Alonso. La colaboración de María del Carmen Lara Nieto (“La formación de la sensibilidad en Baltasar Gracián”, págs. 359-381) analiza los sentidos -la vista y el oído-, otros elementos de la sensibilidad barroca y la experiencia a modo de proceso introspectivo. El trabajo de Encarnación Medina Arjona (“Balzac, lector de Gracián”, págs. 383-399) indaga en determinados elementos de la sociología, de la moral y de la política gracianas como inspiradores, fuentes o hipotextos de *La Comedia humana* y utiliza, entre otras, la versión de *L’Homme de cour*.

El volumen concluye con la excelente colaboración de Pedro Cerezo Galán (“*Homo duplex*: el mixto y sus dobles”, págs. 401-442) donde reinterpreta la antropología graciana a través de la categoría de “persona”, desvela la ontología del “ser es operar” y, desde una nueva perspectiva antropológica, analiza “el mixto demoníaco”, la máscara y el simulacro, y la duplicidad del mundo para dar respuesta a la cuestión del barroco como cultura de la ambigüedad. Se trata de una obra colectiva que, aunque reúne trabajos de desigual proporción numérica en sus páginas, ninguno de ellos desmerece en calidad. Cabe además mencionar que, aunque algunos de los autores son ya reconocidos especialistas en la obra de Gracián, las colaboraciones firmadas por estudiosos menos conocidos, miembros del grupo de investigación dirigido desde hace algunos años por Juan Fco. García Casanova, destacan por la novedad de sus temas y de su metodología, y hacen presagiar que una nueva generación de estudiosos del gracianismo y del barroco español y europeo se encuentra ya en plena producción.

Elena Cantarino

NEUMEISTER, Sebastián (Ed.): *Baltasar Gracián: Antropología y estética* (Actas del “II Coloquio Internacional” celebrado en Berlín, 4-7 de octubre de 2001). Berlín, Edition Tranvía-Verlag Walter Frey, 2004, 336 págs. ISBN: 3-925867-75-9

En octubre de 2001 se organizó en Berlín el *II. Internationales Kolloquium über Baltasar Gracián: Anthropologie und Ästhetik in der frühen Neuzeit*, trece años más tarde de la celebración del *Ier Coloquio Internacional sobre Gracián* (Berlín, 30 y 31 de mayo y 1 de junio de 1988) cuyas actas fueron publicadas en su día bajo el título: *El mundo de Gracián* (S. Neumeister y D. Briesemeister (eds.), Berlín: Colloquium 1991).

En esta ocasión, las actas aparecen también al cuidado de Sebastián Neumeister al que debemos no pocos trabajos sobre diversos aspectos de la obra graciana y una fundamental y premiada traducción al alemán de *El Discreto* (*Der kluge Weltman*, traducción, epílogo y notas de Sebastián Neumeister, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 1996). El volumen recoge la mayor parte de las colaboraciones presentadas durante el coloquio, en cuatro apartados fundamentales, que intentaron apreciar el método y el sistema -pensar y escribir- de la agudeza (I); la antropología -cuerpo y alma- como método y como análisis de afectos, de pasiones (II); los contextos gracianos que marcan y enmarcan a Gracián (III); y aspectos diversos de la consideración de la vida (IV).

Abre la publicación la última colaboración internacional de Miguel Batllori, quien

moriría poco después, con un trabajo en el que a modo de “autobiografía graciana” realiza un recorrido por su vida personal y profesional “con Baltasar Gracián como fondo y como trasfondo” (pág.13). Casi en el colofón de su vida, Batllori realizaba un análisis histórico de su propia producción sobre la crítica bibliográfica (recensiones, reseñas y boletines) del curso del gracianismo, de sus colaboraciones con Ceferino Peralta (estudios introductorios y ediciones), y de sus estudios más detallados de carácter estético-filológico y, sobre todo, históricos sobre determinados aspectos de la obra graciana y sobre la relación de ésta y del autor con la Compañía de Jesús. Se añade al final de su “revisión” una relación completa de sus trabajos publicados sobre Gracián.

La primera sección, titulada “El pensamiento de Gracián”, incluye la colaboración de Mercedes Blanco (Université de Lille) quien realiza una lectura del método de Loyola y Descartes para dar paso al análisis de una vida dedicada al método que, entre lo nuevo y lo imposible, la persona y el estilo, le lleva a hacer de la agudeza la clave del método en Gracián cuyo núcleo “no reside en la metáfora ni en ningún otro tropo, sino en la correspondencia y proporción” (pág. 59), y a hacer de la *Agudeza* “un verdadero ‘discurso del método’” (pág. 61). Le sigue el trabajo de Gerhard Poppenberg (Universität Heidelberg) que también pretende acercarse al sistema de la *Agudeza y arte de ingenio* pero desde la estructura de las meditaciones de *El Comulgatorio* de forma que la agudeza como “pasto del alma” y “alimento del espíritu” le permite decir que el “arte sacramental, el sacramento profano del concepto” lleva a “tratar la palabra humana como si fuese divina, tratar el idioma profano como si fuese sacral” (pág. 75). También Manfred Hinz (Universität Passau) estudia la *Agudeza*, en este caso, en relación al sistema de reglas que constituyen los ejercicios retóricos llamados *Progymnasmata*, tras un análisis de las fuentes antiguas y renacentistas, afirma que el conocimiento de éstos permite la clasificación genérica de algunos *loci* y presenta ejemplos a tal efecto en Gracián, lo que le permite afirmar que el currículum ‘metódico’ en el que se basó el jesuita presenta un “sistema de reglas que nos permite medir con precisión la agudeza del enunciador” (pág. 94).

La segunda sección que aparece bajo el título genérico de “En cuerpo y alma”, incluye, en primer lugar, el trabajo de Carlos Vaíllo (Universitat de Barcelona) dedicado al análisis de las tipologías antropológicas y morales en *El Criticón*. En él se parte del dilema del moralista que intenta abarcar la diversidad humana a través de una tipología necesariamente reducida, para llegar a dilucidar las matrices antropológicas que permiten, a lo largo de las cuatro edades que Gracián proyecta para seguir la evolución vital de sus personajes, asignar temperamentos, ajustar tipologías nacionales y revisar el ámbito de la esfera de actuación humana para ilustrar el universo moral y satírico (pág. 123). A continuación el trabajo siempre erudito de Aurora Egido (Universidad de Zaragoza), nos envuelve en el lenguaje de los afectos e imágenes visibles de *El Comulgatorio*, obra que “se conforma como estructura perfecta cargada de resonancias mnemotécnicas” (pág. 133), bien medida y ordenada simétricamente; que, a la vez, “se construye en torno a la retórica de los sentidos” (pág. 138) y ofrece “un cartapacio de estampas cargadas de sensualidad y amor” (pág. 156). Seguidamente la colaboración de Elena Cantarino (Universitat de València) ofrece algunas notas sobre las pasiones en Gracián analizando aspectos que le llevan desde la “anatomía” de las pasiones a la antropología de la razón. Descartes, Hobbes y Gracián no pudieron obviar el estudio de las pasiones cada uno con su método, su objeto y su estilo. La idea del poder transformador del arte y del conocimiento, común a los humanistas, se singulariza en Gracián al atribuirle al *artificioso ingenio* un papel esencial (pág. 171). De nuevo, es *El Comulgatorio* la obra que retiene la atención de Georg Eickhoff (Berlín) quien realiza una interpretación somática de la misma partiendo de la consideración de que es una aplicación de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. El trabajo incluye un léxico somático con más de 650 entradas alfabéticas (págs.179-187) para concluir con una reflexión

acerca del cuerpo como materia, meta y límite en *El Comulgatorio*. Después el trabajo de Felice Gambin (Università di Verona) nos introduce en el análisis de distintos significados de la melancolía en *El Criticón*: el significado patológico pero también una valoración positiva de la misma; hasta que, avanzado el peregrinaje y la edad de los protagonistas de la obra, “la melancolía adquiere el aspecto del desengaño” (pág. 207) para acabar con su transformación metafórica en la “Isla de la Inmortalidad”. Concluye esta sección con la colaboración del reconocido gracianista Benito Pelegrín (Université de Provence I), en ella se emprende un estudio “del afecto al afecto”, de “Lorenzo a Baltasar” y de la “Agudeza al *Comulgatorio*” en el que el autor analiza, con la maestría a la que nos tiene acostumbrados, detalladamente el texto de ambas obras para concluir en unas “Meditaciones ‘propias’” en las que interpreta “el itinerario geográfico y moral de los héroes del *Criticón*” (pág. 233).

La tercera sección, “Gracián en sus contextos”, se inicia con el trabajo de Christoph Strosetzki (Universität Münster) donde el estudio de los elementos escépticos en Gracián lleva a revisar las principales dificultades del conocimiento (unidad y diversidad, funcionalización del conocimiento, certeza de la verdad y conocer es comunicar), sus tres objetos centrales (el yo propio, el mundo y los otros), y la relación entre informar y enseñar; el autor afirma que el escepticismo se refiere a todos estos objetos y sujetos, y que “comienza a formularse principalmente en la reflexión sobre la capacidad de transmitir” (pág. 265). La colaboración, en francés, de Bertrand Levergeois (París) analiza las correlaciones entre Giordano Bruno y Gracián para mostrar los puntos de convergencia entre sus pensamientos y entre sus biografías, y de divergencia entre su modelo de héroe y su concepto de heroísmo. Cierra esta sección, el trabajo de Enrica Cancelliere (Università di Palermo) que compara la teoría y la práctica de la metáfora en Góngora y Gracián, y repasa la querrela sobre el gongorismo y el antigongorismo para analizar algunos elementos de la *Agudeza* que hacen indiscutible la modernidad de Gracián (pág. 282).

La última parte, dedicada a “Gracián y la vida”, incluye el estudio de Sebastián Neumeister (Freie Universität Berlin) en el que se analiza el par “ser y parecer” como uno de los grandes temas del análisis moral graciano (pág. 301). El tema de la apariencia, “el pavo real”, lleva al autor a retomar el concepto de Bacon de *idola fori* y el símbolo de la *zorra* en Maquiavelo; la ostentación, en Gracián, forma parte de la perfección del mundo (pág. 307) pero sólo es positiva cuando “se funda en la sustancia de una persona” (pág. 309). El trabajo de Markus Kerber (Technische Universität Berlin) concluye este apartado con un estudio sobre el acceso al poder y la estética de la antecámara con el que pretende “establecer la universalidad del espíritu de la obra de Baltasar Gracián a través de algunos pensamientos relacionados con la “antecámara del poder”” (pág. 315).

El volumen se cierra con un índice de autores clásicos mencionados en los textos y una bibliografía que recoge los repertorios actuales y los estudios sobre Gracián citados en el volumen, aunque es una lástima que no se hayan incorporado algunas pequeñas correcciones relativas a los nombres de los autores de la crítica. Se trata de una obra que encierra una buena representación de las colaboraciones más actuales del gracianismo internacional y la más fina crítica acerca de Gracián. Dada su buena edición y coordinación, impresa con el apoyo de la Freie Universität Berlin y del programa de cooperación cultural del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, quizás podría haber considerado otra redistribución de las colaboraciones por secciones y poner mayor atención en la elaboración de su sumario; pero, en definitiva, es un volumen de imprescindible consulta para los gracianistas y los interesados en el pensamiento filosófico y literario del Barroco.

Elena Cantarino

SAN MARTÍN, Javier & AYALA, Jorge M. (Coords.): *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad*. Actas del simposio internacional sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento. Calatayud, UNED, 2002.

Este volumen de actas recoge las ponencias presentadas en el Simposio Internacional dedicado a conmemorar el cuarto centenario del nacimiento de Baltasar Gracián, un pensador entre la tradición y la modernidad, que tuvieron lugar en el Centro Asociado de la UNED en Calatayud, entre los días 25 y 27 de octubre del año 2001. De esta manera reconocía al genio aragonés, la ciudad en la que aprendió sus primeras letras y donde enseñó letras humanas en varios períodos de su vida. Y lo hacía verdaderamente, como lo muestra la selección de autores y lo cuidado de sus ponencias, que se publican en estas actas.

Empezaré describiendo el contenido de los trabajos, dedicados a clarificar distintos conceptos significativos en la obra de Gracián, alguno de los cuales desarrolla precisamente aspectos de la concepción graciana de concepto.

El coordinador de las jornadas gracianas, de las que surgieron estas actas, el profesor Jorge M. Ayala, en su trabajo *Gracián, filósofo moral*, perfila la figura del Gracián filósofo como “un escritor literario con un hondo sentido moral”, a la vez que calibra el alcance moral de su filosofía mundana. “El término de esta filosofía es la formación de un juicio prudente, el cual incluye madurez, profundidad, y, sobre todo, buen gusto. Este es el Hombre juicioso, completo, centrado, que trata de formar la filosofía moral de Gracián”.

En *El pleito entre el juicio y el ingenio en Baltasar Gracián*, el catedrático de Filosofía don Pedro Cerezo Galán, con su maestría habitual, pone de manifiesto que la tensión necesaria entre el juicio y el ingenio, componente esencial de la realización personal en la concepción graciana, es una cuestión de estilo que sabe resolver el hombre de “gusto jocundo”. El profesor Luis Jiménez, en *Gracián: persona y arte de vivir*, nos introduce en la concepción graciana del ser personal, tal como se expresa en algunos aforismos del *Oráculo manual*. “Vivir como persona es conseguir llegar al proyecto humano singular, según la naturaleza individualizada, con su gusto y su gesto, que supone el buen gusto y el rectísimo dictamen y ejerciendo la sindéresis, cuesta poco el acertar, alcanzando la plena madurez que supone un hombre muy hecho, porque tanto tiene de persona como de madurez.”

En torno a la prudencia y en dirección a Gracián, del doctor Alfonso Moraleja, representa una aproximación histórica al concepto graciano de prudencia, en la que se intenta perfilar éste concepto mediante su contraste con distintos aspectos de las concepciones de la prudencia en autores como Platón, Aristóteles, Cicerón (estoicismo), Santo Tomás de Aquino, Maquiavelo, Pedro Charrón, Juan Luis Vives, Justo Lipsio, Giovanni Botero, Ribadeneyra, y Francis Bacon. El doctor Miguel Grande Yáñez, en *Tipología de la Justicia en Baltasar Gracián*, desarrolla un competente estudio de los distintos tipos de justicia en la obra graciana; una clarificación conceptual especialmente útil, si tenemos presente que no abundan los trabajos dedicados al concepto graciano de justicia.

En *La formación de una teoría de la verdad en Gracián: de la Agudeza al Criticón*, el profesor Emilio Blanco utiliza su profundo conocimiento de la obra de Gracián, para aproximarse a la formación del concepto graciano de la verdad en los años cuarenta, y a la concepción realista de la misma, por fuerza asistemática, que encontramos en *El Criticón*. La profesora Elena Cantarino, en *La experiencia en la culta repartición de las jornadas de la vida*, estudia de manera esclarecedora el sentido del concepto de experiencia en la culta repartición de las jornadas de la vida en *El Discreto*, sobre el trasfondo de una aproximación a la función otorgada a la experiencia y a la historia en el contexto epistemológico de la época. El hispanista Felice Gambin, en su trabajo *El Criticón: Fera y jaula de sabios, necios y locos*, estudia la concepción graciana del necio y del loco en *El Criticón*: “Sin pretensiones de hacer siquiera un resumen de tan vasto tema, los locos y los necios representan el mundo al

revés, son el envés cómico y amargo de la humanidad.”

La profesora María Luisa Maillard, en su *Gracián y Mallarmé. Del ingenio a la ingeniería*, acentúa la distinción entre la estética barroca de Gracián y la estética moderna de los poetas franceses, en especial de Mallarmé, que influyeron en los poetas de la generación del 27, que se autoidentificó reconociendo a Góngora. En su *Recuperación de Gracián y crisis nihilista del 98 (El caso Azorín)*, el hispanista Francisco José Martín estudia la presencia de Gracián en la obra de Azorín, verdadero difusor, a su juicio, de la obra del genio aragonés en las primeras décadas del siglo XX.

En el extenso trabajo del profesor Jose M^a Andreu, *Lugares teologales de la obra graciana*, más que en ningún otro del volumen, se hace explícita y temática la tensión entre tradición y modernidad, propia del pensamiento desarrollado por Gracián en su obra, sin duda porque este autor se opone a las interpretaciones reduccionistas que amputan los momentos religiosos de los grandes temas y conceptos gracianos. Más aún, el profesor Andreu apunta importantes lugares de la tradición cristiana en la obra de Gracián.

En *Física y metafísica del concepto, técnica y expresión*, el conocido gracianista francés Benito Pelegrín, con su brillante estilo, sigue desarrollando temas de la *Agudeza y arte de ingenio*, de la concepción graciana del concepto, como la correspondencia, la agudeza de perspicacia y la agudeza de artificio, la inestabilidad de la palabra, la agudeza simple y la agudeza compuesta, la teoría de los estilos, etc. “Física -escribe este gracianista- es el estudio de un objeto, aquí el ingenio, la agudeza, expresados en el concepto, reducidos a sistema, a técnica por Gracián. Es, pues, lo que de teoría va a ciencia (y sería la metafísica su conciencia), es decir la posibilidad de repetir, conocida la ley, el funcionamiento, la experiencia y el resultado: el concepto.”

La recepción de la obra de Gracián en Rumanía fue objeto de dos trabajos de distinta índole. En “*Mi Gracián*” como forma de vida, el traductor contemporáneo de las obras de Baltasar Gracián al rumano, el Sr. Sorín Marculescu, narra de forma autobiográfica sus trabajos de traducción de la obra del genio aragonés, que se convirtieron, según confiesa este singular traductor y comentarista, en verdadero oráculo y guía de supervivencia para su propia existencia durante los tiempos oscuros de la Rumanía. Sería difícil exagerar la singularidad e importancia, para la recepción de Gracián en Rumanía, de la labor traductora de este gracianista auténtico. La profesora Raisa Mihai, en *Análisis léxico de la traducción manuscrita (c. 1840) de El Criticón (1ª parte, crisis X-XIII) al rumano cirílico*, tras hacer unas consideraciones generales sobre la recepción de la obra de Gracián en Rumanía, propone algunas conclusiones generales sobre la factura de esta traducción, mediante un análisis léxico-comparativo de las versiones rumana, griega y francesa del original español, centrada de manera especial en los *nomina agentis*.

Por último, encontramos tres trabajos de carácter histórico, si bien de distinta índole. La catedrática de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, Belén Boloqui, en su extenso trabajo *Escenarios de la vida de Gracián. Docencia y edificios de la Compañía de Jesús en Zaragoza. Notas para un estudio*, recupera una información valiosa para reconstruir la estancia de Gracián en Zaragoza. “Será objeto principal de este artículo el seguimiento de los jesuitas en la ciudad de Zaragoza en conexión con la docencia, sus colegios y edificios anexos. Colegio fundacional, Aulas de Gramática, Seminarios y Convictorio de San Ignacio, Colegio del Padre Eterno y Torre de Jesús del Monte, así como otros espacios y actividades casi todos ellos vinculados con las del jesuita y profesor, padre Baltasar Gracián.”

Algunos documentos inéditos sobre la familia de Baltasar Gracián de Saviñán del historiador regional Francisco Tobajas Gallego, presenta una genealogía de la familia de Gracián, para poner de manifiesto que el origen paterno de esta familia fue Saviñán (Zaragoza), donde todavía existe su casa solariega. Dedicado a “comentar los lazos que lo [a Gracián] unían a esta tierra suya y nuestra, junto con pequeños destellos del ambiente que le

tocó vivir”, está el trabajo del doctor en medicina y estudioso graciano, José Galindo Antón, titulado, *El entorno bilbilitano de Baltasar Gracián*.

En los distintos trabajos que componen estas actas, se acierta a poner de manifiesto la actualidad de las concepciones gracianas, tanto por su fondo, como por su forma. Bien puede decirse de Gracián, parafraseando a Ortega, que es un autor *nada moderno, pero muy del siglo XXI*. La familiaridad con las obras de los autores clásicos, verdaderas fuentes del alma occidental, le permitió al genio aragonés representar, con la singular técnica de su concepto barroco, los hilos permanentes del drama humano en occidente. Lo humano esencial, representado con toda la maestría del concepto barroco, convierte a Gracián en un autor clásico de la cultura occidental, que no perderá actualidad, mientras aquella cultura siga viva. Este volumen representa, además, una valiosa aportación al estudio de los conceptos gracianos, tanto por la cantidad de trabajos dedicados a estos temas, como por la calidad de los mismos.

Raisa Mihai

BELLO, Eduardo & RIVERA, Antonio: *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002

Hace ya algunos años, en un encuentro hispanoalemán Siegfried Jüttner afirmaba tajantemente que “la Ilustración camina pareja en España al crecimiento y al progreso, a una renovación sensible en la economía y la sociedad, en el estado y la cultura. Dicho en pocas palabras: una época fructífera con mala prensa todavía. Pues en escuelas y universidades no es aún doctrina reconocer esto, debido a la larga rigidez de la represión. La apreciación de la idea de la Ilustración española significa, hoy en día, hacer visibles los caminos de la recuperación de esta herencia reprimida” [Reyes Mate/Friedrich Niewöhner (coord.), *La Ilustración en España y Alemania*, 1989]. Esta constatación venía precisamente a “ilustrar” el cambio que se ha producido en la valoración del siglo XVIII realizada desde España y sobre España.

No hablamos de un tema menor sino de todo lo contrario. La posición respecto a la mentalidad ilustrada definía la modernidad, o más bien la falta de la misma, de España proclamada desde posiciones tan diferentes como coincidentes en el diagnóstico: no habríamos tenido Ilustración. Bien es cierto que de ahí se derivaban estrategias diferenciadas de resistencia en el caso del pensamiento conservador, de la necesidad de ganar el tiempo perdido si hablamos de la España liberal, Ortega por ejemplo.

Mas lo que hemos comprobado es que la ideología ha primado durante mucho tiempo sobre la investigación histórica en la medida que sobre las conclusiones derivadas se montaba toda una teoría sobre el “ser” de España y su famoso destino en el mundo. En este sentido las cosas han cambiado muy notablemente desde mediados de los años ochenta y contamos hoy con un conjunto de estudios sobre el siglo XVIII que avalan el juicio de Jüttner con el que abríamos la presentación de este libro, editado por Eduardo Bello y Antonio Rivera.

Encontrará el lector en estas páginas diez trabajos rigurosos que forman una unidad en torno a un título muy acertado y una consideración ajustada: la Ilustración fue una actitud en torno a la cual se produjo una renovación del conjunto del saber, de las bases sobre las que se constituían las sociedades y de la legitimación del poder político. Algo que afecta al conjunto de la vida humana sobrepasa el ámbito de un saber para constituirse en una actitud y en su conformación “hubo suficientes individuos que buscaron la emancipación del entendimiento y de la voluntad, dejando huella en la cultura española”, como afirma Francisco Sánchez en el párrafo final de su capítulo. Efectivamente, otra cosa es analizar cuáles fueron las causas de

por qué esa “actitud” se interrumpió, o, más bien, fue interrumpida pues eso fue lo que realmente sucedió.

Así pues, el primer mérito de este libro colectivo es estar concebido unitariamente para así ofrecer detalladamente los componentes de esa “actitud ilustrada”: la Razón Práctica, el Derecho y la Religión como claves de legitimación; las Ciencias, la Historia y la Literatura, como nuevas formas de organización del conocimiento desde un interés cosmopolita. Y cómo España y quiénes desde aquí participaron, contribuyeron a conformar ese mismo espíritu.

Cuando se aborda un periodo tan complejo es preciso establecer un diálogo entre especialistas y eso han hecho los organizadores del curso del que ha nacido este magnífico libro, organizado por sus editores de acuerdo a criterios claros que demuestran un gran conocimiento de este periodo histórico. De esta manera tanto el especialista, en alguno de los campos estudiados en cada uno de los capítulos, como el lector que busca una visión general del siglo XVIII encontrarán en este libro la información adecuada a sus intereses. Lo harán, además, con la fiabilidad que da quien escribe de lo que realmente sabe tras haberlo investigado y con el “buen gusto” (esa categoría ilustrada heredada del barroco y utilizada en otra clave) producido por la escritura limpia y precisa que proporciona un texto bien construido.

Nos hallamos, pues, ante un libro necesario para el estudioso de la Ilustración del siglo XVIII que, además, se ve interpelado ante las proyecciones que ese pensamiento ha realizado en los siglos posteriores. Es decir, que siendo un libro de historia lo es también de filosofía en el sentido estricto al obligar a quien lo lea a posicionarse actitudinalmente ante los asuntos que afectan a las sociedades modernas (o posmodernas si así quieren llamarse aunque sea este rótulo más bien equívoco). Hablamos de problemas abiertos a partir de las limitaciones del cosmopolitismo dieciochesco cuya formalización se ha mostrado insuficiente progresivamente desde finales del siglo XIX si no antes. Y, finalmente, es un libro de filosofía tal como esta disciplina debe cultivarse hoy en día: en diálogo con historiadores de la religión, de la ciencia y de la literatura. Esta invitación al trabajo en equipo que tan claramente se deduce en la arquitectura del libro es la lección no explícita pero tan clara como las anteriores.

El libro se articula en tres partes: la primera incluye cuatro capítulos en torno al tema de la razón práctica: José Luis Villacañas, “Qué sujeto para qué democracia”; Eduardo Bello, “Libertad, igualdad y tolerancia”; José López Hernández, “La concepción del derecho en el pensamiento ilustrado” y Reyes Mate, “Ilustración y judaísmo”. La segunda parte se dedica a las ciencias, la literatura y la historia: Javier Moscoso: “¿Una experiencia sin sujeto? El desarrollo de la objetividad en la ciencia ilustrada; Pedro Aullón de Haro, “La Ilustración y la idea de Literatura”; Antonio Campillo, “La invención de la Historia Universal”. La última parte se dedica a la Ilustración Española: Francisco Sánchez, ¿Una ilustración sin ilustrados?; Miguel Benítez, “Trazas de pensamiento radical en el mundo hispánico en los tiempos modernos”; Antonio Rivera, “Cambio dinástico en España: Ilustración, absolutismo y reforma administrativa”.

La sola enumeración de los nombres de sus autores nos sirve para traer a nuestra memoria otras monografías y trabajos que avalan trayectorias de amplio recorrido en la revisión del XVIII y en la edición de obras. Y aquí se sustenta la consistencia de este libro: hablamos de trabajos sobre fuentes. Esa es la sensación que se percibe inmediatamente en el libro: la difícil sencillez lograda por quien realmente conoce los temas a través de investigaciones primarias, algo que debería ser de obligado cumplimiento frente a los farragosos comentarios basados exclusivamente en lecturas de segundo nivel.

Sólo así es posible contribuir definitivamente a desmontar mitos o falsas concepciones sobre las cuales luego construimos falsas teorías que nos llevan a sostener errores sin posibilidad de eliminarlos por carecer de las pruebas adecuadas. La historia de la filosofía en

España afortunadamente inició hace algunos años –quizá aún no bastantes- esta buena senda. Y este libro es un buen ejemplo de este nuevo tiempo.

José Luis Mora García

ORDÓÑEZ, J.: *Ciencia, tecnología e historia*. Madrid, Cátedra Alfonso Reyes (ITESM) / F.C.E., 2003; 113 págs.

Las dos últimas décadas están asistiendo a frecuentes y animados intercambios entre especialistas españoles y mexicanos del ámbito de la historia y la filosofía de la ciencia y de la tecnología. Este pequeño libro es una muestra. Recoge tres conferencias impartidas por Javier Ordóñez, catedrático de Historia de la ciencia (Universidad Autónoma de Madrid), en la cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México. Las conferencias, seguidas de sendos coloquios, responden a los títulos: I, “Ciencia e historia”, pp. 21-54; II, “Ciencia y tecnología: una alianza incompleta”, 57-78; III, “La ciencia, responsabilidad de todos”, 79-113. Vienen precedidas de un prólogo de presentación a cargo de Julio E. Rubio, filósofo de la biología en el ITESM: introducción más bien ociosa a la luz del carácter propedéutico y sugerente de las conferencias, y del tono informal, claro y desenfadado del conferenciante. Javier Ordóñez, por su parte, ya había dado anteriormente pruebas de un talante humanista, reflexivo y crítico fuera o en las fronteras de su especialidad profesional, por ejemplo en asuntos tan dispares como la violencia y la guerra, o la situación de la lengua española ante los desafíos que hoy plantea la comunicación científica y tecnológica avanzada.

El desarrollo moderno de la ciencia y la tecnología han determinado la llamada “sociedad del conocimiento” como formación característica de nuestra cultura contemporánea. Y *Ciencia, tecnología e historia* es una inteligente invitación a hacernos cargo del mundo que tan espectacular desarrollo de la ciencia y la tecnología nos han deparado. Esto supone, por un lado, tomar una perspectiva adecuada, considerar la ciencia y la tecnología mismas como un fenómeno histórico y cultural, característico de nuestro tiempo. Conduce, por otro lado, a adoptar una actitud lúcida de recepción y valoración del fenómeno, en orden a la debida asunción de nuestras opciones y nuestras responsabilidades. Así nos encontramos con un camino que discurre desde la historia hasta la ética, recorrido de la mano de dos inesperadas Beatrices -tenidas a veces por deidades inhumanas o criaturas malignas-, la ciencia y la tecnología. Ya el punto de partida es esta “verdad de Perogrullo” : la ciencia y la tecnología son productos humanos en unos contextos culturales históricamente determinados; así pues, no sólo son tan humanas como las propias humanidades sino, por cierto, tan cordiales como racionales -históricamente discurren tan sujetas a pasiones e intereses, como a razones-.

La primera conferencia se plantea esta cuestión a través de las relaciones entre ciencia e historia. A primera vista, la ciencia parece distanciarse de la historia: la ciencia es el futuro, la investigación y el desarrollo del conocimiento; la historia es el pasado. Nada más aciago para una contribución científica que pasar a la historia -como el quedar obsoleto, para un aparato-. Nada más temible, ni menos evitable: pasar a la historia es morir y las ciencias viven, según se dice, de matar al padre -suerte muy distinta a la de nuestros clásicos en humanidades-. Al margen de todo esto, la cuestión radica en este punto: ¿en qué sentido será relevante el recuerdo de lo que antes se creía saber para lo que ahora se sabe? Ordóñez responde vindicando la necesidad de la historia no para producir ciencia o tecnología, sino justamente para entender nuestra producción de ciencia y de tecnología. Son necesarias la mirada histórica y la percepción de la ciencia como producto histórico para reconstruir y comprender no sólo las respuestas -teorías, resultados, etc.-, sino ante todo las preguntas; pues, ¿cómo hacerse cargo del significado, del valor o del alcance de una solución si no se tiene idea de

cuál era el problema? Otra cuestión conexas a la que el autor presta atención son los cambios producidos en la visión histórica de la ciencia y, en última instancia, la imagen de a-historicidad que ha dado de sí la ciencia moderna hasta el punto de pretender erigirse en forma hegemónica de conocimiento no sólo insoslayable sino única. Según Ordóñez, esos cambios de visión -en pocas palabras, de la retórica biográfica a la historia- fueron introducidos por las nuevas relaciones entre los conocimientos, las tecnologías y las instituciones académicas que presidieron el nacimiento de la nueva ciencia en el s.XVII, mientras que el olvido interesado de la propia contingencia y la imagen de a-historicidad se acentúan con la conversión de la ciencia en brazo del poder y con la institucionalización de las disciplinas científicas a partir del s.XVIII. No deja de ser curioso, entonces, que la idea misma del desarrollo del conocimiento científico empieza a perfilarse a mediados de este siglo dentro del ideario del progreso moral e intelectual de la Ilustración (e.g. D'Alembert, Turgot); y más curioso es aún que el nacimiento de la propia historiografía de la ciencia se considere ligado a esa institucionalización precisamente y que sus primeras muestras sean las historias disciplinarias, lineales y acumulativas, compuestas a partir de la 2ª mitad del siglo (e.g. Montucla en matemáticas; Priestley en temas de electricidad y de visión, luz y color; Beckmann en historia natural e, incluso, en una primigenia historia de la tecnología). Así que de ser cierta la estimación del autor, resultaría que la pérdida de la historicidad en la visión de la ciencia vendría a coincidir justamente con la aparición de la historiografía en las disciplinas científicas.

La segunda conferencia propone las relaciones entre la ciencia y la tecnología como una alianza no unidireccional, irregular e incompleta, entre productos culturales e históricos emparentados pero no hermanos de leche o de sangre. El autor empieza definiéndose frente a dos concepciones frecuentes y contrapuestas: una, digamos, humanista; la otra, ingenieril o tecnocrática. A una concepción humanista que no apreciara la importancia del fenómeno científico-tecnológico en nuestra cultura actual, bastaría recordarle que hoy la ciencia y la tecnología sirven para medir el grado y la capacidad de desarrollo de una sociedad, de modo análogo a como en el siglo pasado se empleaban el acero y el carbón para medir la renta y el potencial de un país. La alternativa tecnocrática es objeto de una discusión más detenida: confía programáticamente en una determinación lineal: ciencia → tecnología → desarrollo (e.g. a más ciencia, más tecnología, y a más ciencia y más tecnología, mayor desarrollo), y por consiguiente en una política unidireccional y simplista (e.g. si un país aumenta el número de científicos y tecnólogos, aumentará automáticamente no sólo la producción de ciencia y tecnología, sino su excelencia, tendrá más premios Nobel); además, confía en convertir todo problema serio en un problema científico-tecnológico, pues de este modo cabría contar con un método o una rutina de solución efectiva. Ambas suposiciones son falsas o, cuando menos, defectivas: no toman en cuenta la tercera pata del trípode CTS: la pata social, la mediación de otros factores, intereses, motivos y valores de actuación social. La suposición de una relación simple y lineal entre ciencia y tecnología es la que recibe más atención y mayor respuesta crítica. Para empezar, conviene reconocer que siempre ha habido tecnología, en el sentido de aprovechamiento de habilidades específicas de trato y transformación del medio, sin que haya habido siempre ciencia, en el sentido de conocimiento público acreditado. (Ni que decir tiene que aquí entran en juego nociones que se dan por sobreentendidas: en particular, una idea de tecnología que cubre desde lo que otros llamarían meras técnicas hasta lo que ha venido a llamarse “tecnociencia”, modalidad científica de la *Big Science* contemporánea que no podría desarrollarse sin desarrollos y avances tecnológicos parejos). Pero, sobre todo, hay que advertir que cuando ambas se dan a la par, sus relaciones pueden no discurrir en el mismo sentido, ni obrar al unísono. Así, la historia ha mostrado desarrollos científicos que se han servido de una tecnología disponible y la han instrumentalizado para sus fines cognitivos - como el uso del telescopio para dirimir cuestiones cosmológicas e inducir de paso

determinadas actitudes epistémicas (e.g. para saber mirar y aprender a ver los satélites de Júpiter o la superficie de la Luna). Pero la historia también ha mostrado logros y avances tecnológicos sin bases teóricas o científicas parejamente desarrolladas, como el empleo de máquinas de vapor -primero estacionarias, luego dinámicas- en el s. XVIII para la realización de diversos trabajos. La historia de la ciencia ha mostrado incluso la conversión ulterior de esta tecnología en base fenoménica para la teorización científica: hacia 1824, la teoría sobre esas máquinas dará a conocer no las leyes que rigen la maquinaria, sino las leyes que regulan su comportamiento como imagen de los procesos y las fuerzas naturales que interesa estudiar, en especial la transformación de calor en trabajo. El coloquio de esta conferencia alumbrará un *leitmotiv* que no dejará de reaparecer en el de la tercera: se trata de la llamada 2ª ley de Kranzberg, a tenor de la cual la invención es la madre de la necesidad, antes que a la inversa -contra el tópico de que las invenciones son respuestas a lo que van demandado las necesidades-. En suma, a la complejidad de las relaciones ya expuesta habremos de añadir este nuevo factor de tensión e indeterminación: nuestra exuberancia tecnológica.

La tercera conferencia parte una vez más de la confrontación dialéctica de la posición del autor con otras posturas que a su juicio sesgan la valoración del desarrollo de la ciencia y la tecnología o deforman la imagen socio-epistémica de la ciencia. En el primer caso, hay que descartar tanto las historias *tory*, conservadoras y pesimistas -catastrofistas a veces-, como las historias *whig*, progresistas y optimistas, y en definitiva el falso dilema en que se encierran, para adoptar en su lugar una consideración contextual, serena y ponderada de ese desarrollo y sus consecuencias. En el segundo caso, la parte contraria es el positivismo o neopositivismo (hoy, creo, una especie de tentetioso dialéctico cuyos críticos se suceden a pesar de la ausencia -larga ya- de practicantes); la alternativa que frente a él se sostiene es la consideración kuhniiana de las dimensiones socio-históricas e institucionales del cambio y del desarrollo científicos; en suma, la atención a los aspectos y elementos externos del conocimiento científico, no ya sólo a los más internos y epistémicos. Pero Ordóñez no deja de hacer una referencia más viva y original en este contexto a las ficciones de Prometeo y de Frankenstein -“el moderno Prometeo”- para ilustrar nuestra situación y colocarnos ante nuestras responsabilidades en la presente sociedad del conocimiento. Dos son, a juicio, las características determinantes de nuestra sociedad y de su conformación actual científica y tecnológica. Una es la presencia y visibilidad de la ciencia misma -el autor recuerda las famosas *cuentas* de Dirac en 1960: por entonces, vivían el 80 % de todos los científicos que ha conocido la historia de la ciencia-. Visibilidad que no deja de proyectarse como un valor social, asociado a las expectativas de solución de nuestros problemas de orden científico y tecnológico, y como un riesgo o una amenaza, en la medida que hoy no podemos saber las consecuencias de acciones o decisiones que sólo conoceremos mañana. La otra es, con todo, nuestra responsabilidad en esta situación incierta y problemática. El autor termina su aproximación ética con una invitación al control negociado y consensuado de nuestras acciones científico-tecnológicas, y con una llamada a la asunción de las responsabilidades derivadas de nuestras opciones e intervenciones. El lector cierra el libro agradecido a la ética de la negociación y las buenas voluntades, pero con la impresión de que, si esta es la única cera teórica y práctica que arde, seguiremos mucho tiempo en la penumbra y a la intemperie antes de que nuestra sabiduría alcance a cubrir y coronar nuestros conocimientos científicos y nuestros poderes tecnológicos.

Luis Vega Reñón

VILAR, Juan B.: *Manuel Matsmoros. Fondateur du protestantisme espagnol contemporain*, Pau, Editions Gascogne, 2003, 119 pp.

Considerado como el “reactivador” más importante de la Reforma protestante en la España del siglo XIX, la figura del andaluz Manuel Matamoros García (nacido en Lepe, en la provincia de Huelva, en 1834) es de gran interés para el conocimiento de las minorías religiosas en España. A lo que se une, además, la originalidad de ser un heterodoxo, que da claves interesantes sobre la conquista de la libertad religiosa en España.

Se trata después del abismo de silencio de los siglos XVII y XVIII, de la segunda experiencia reformista española que, aunque está lejos de ser tan importante como la del siglo XVI, constituye un testimonio de una gesta tan importante como desconocida, realizada principalmente entre los sectores populares y campesinos de la sociedad.

La expansión del protestantismo decimonónico llamó la atención a algunos observadores españoles y extranjeros de la época. Tal fue el caso de don Vicente de la Fuente, quien, en 1863 se ocupó de “El catolicismo y el protestantismo en el estado actual”; o el de H. Baumgarten, quien años después se ocupó del “desenvolvimiento religioso en España”.

Un “desenvolvimiento” que se captaperfectamente a través de la biografía de Matamoros, tanto en unos aspectos como en otros. Y en ello consiste la aportación del presente libro, que trata sucesivamente de la conversión del biografado, su labor de proselitismo en Andalucía, sus viajes y arrestos o el proceso militar de Matamoros y sus compañeros por sedición. A lo que se añade, además, el estudio del impacto internacional de su proceso con el debate existente en Europa acerca de la intolerancia española. Y las actividades, durante los años del exilio, de los evangélicos en Inglaterra, Francia, Países Bajos y Suiza.

Se trata en suma de la biografía de un hombre, que vivió poco más de 30 años (murió de tisis en 1866), y que, a pesar de su corta vida, provocó una profunda emoción en las comunidades evangélicas europeas. Tres años antes, su inseparable amigo William Greene se había sentido obligado a escribir una biografía del líder protestante español, construida principalmente sobre la correspondencia existente entre ambos amigos. Una obra que, dirigida a los lectores británicos, se tradujo al español y constituye la fuente principal sobre Matamoros y su obra.

No deja de ser de agradecer que un libro como éste lo haya escrito un historiador como Juan B. Vilar, autor de tantos trabajos sobre la Segunda Reforma en España. Y que, hace una década escribió *Intolerancia y libertad en la España contemporánea* (Madrid, Ed. Istmo). Trabajo, según confiesa el autor, donde en un primer momento pensó insertar las investigaciones sobre Manuel Matamoros, que ahora ven la luz en Pau, una ciudad que desempeñó un papel importante en la reactivación del protestantismo español contemporáneo.

Manuel Moreno Alonso

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: *Krausismo en México*. Morelia, Michoacán (México), FFYL-UNAM/Jitanjáfora, Fragmentario 61, 2003, 352 págs. Present. de María del Carmen Rovira Gaspar, Pról. de Mario Magallón Anaya.

Desde que aparecieron en 1943 y 1944 los volúmenes que integrarían *El positivismo en México* de Leopoldo Zea (México, 1912), convertido rápidamente en un clásico, estaba pendiente un estudio semejante acerca del krausismo. La pluma rigurosa y certera de un joven investigador español, Antolín Sánchez Cuervo (Madrid, 1969), pone finalmente al alcance de los lectores interesados el fruto de su investigación.

Organizado en una introducción, dos grandes partes y bibliografía, el texto recorre un itinerario de Bruselas a México (en la primera parte) hasta el examen pormenorizado de las polémicas en torno a la enseñanza de la lógica (en la segunda parte). La bibliografía incluye no sólo referencias fundamentales a las fuentes y principales estudio sobre el krausismo en

general, sino también a fuentes y estudios sobre el krausismo en México. Demás está decir que algunas de dichas referencias apenas han sido consultadas o lisa y llanamente eran desconocidas en México hasta ahora. Concisión y exhaustividad caracterizan ya desde la estructuración misma del texto a esta obra, la cual cabe considerar prácticamente conclusiva sobre el tema y, por lo tanto, de consulta obligada.

En la primera parte, en sendos capítulos se expone la proyección transatlántica del krausismo y el horizonte mexicano. En el primero, se caracteriza el programa krausista y luego se traza el contexto que incluye el horizonte europeo y latinoamericano de su repercusión. En el segundo, se retoma la recepción del *Curso de derecho natural* de H. Ahrens en la encrucijada del catolicismo tradicional y el positivismo oficial. Para lo cual se recuerdan las objeciones de Agustín de la Rosa y las modalidades de la enseñanza del Derecho natural en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Después se sitúa la polémica sobre la *Lógica* de G. Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria y se examina la curiosa edición (*traduttore traditore*) de Castillo Velasco. Para terminar con el examen de un posible (y muy discutible) krausismo en Puebla. En la segunda parte, se periodiza llamativamente la polémica en tres momentos: eclosión (1880), transición (1881) y desenlace (1882). Con muchos cuidados se exponen las diferentes posiciones en pugna. Gabilondo y Telésforo García en el primer momento, con las secuelas del enfrentamiento entre los periódicos *El Nacional* y *La Libertad*. Las posiciones de Plotino C. Rhodakanaty, *El Centinela Católico*, Justo Sierra y Porfirio Parra, en el segundo. Finalmente, en el tercer momento, las lecturas del discurso sobre “El positivismo” de Tiberghien, Vigil frente a Parra y Ruiz; y las últimas secuelas de estas polémicas.

Lo que más se aprecia en el texto es el estilo riguroso y acotado, el respeto y la recurrencia indispensable en este caso a las fuentes, la revisión y el seguimiento pertinente de la prensa periódica de la época, el respeto y deslinde con la historiografía (muy poco abundante y bastante imprecisa) acerca del tema. Habrá que esperar que decante la lectura del texto para que vayan surgiendo matices y sugerencias fecundantes de futuras investigaciones difícilmente previsibles ahora. Con todo, es inevitable destacar aquí algunos de los aportes más logrados.

El tino del historiador responsable de la filosofía asoma desde las primeras páginas en una obstinación contextualizadora muy fecunda. Lo asume explícitamente el autor. En sus términos: “Todo sistema de pensamiento está condenado a la ilegibilidad, sin un cierto tacto historiador que desvele la pluralidad de sus fisonomías concretas. Y si el racionalismo krausista, consecuentemente, hunde sus raíces en una mundanidad que abona su misma vitalidad, debemos entonces inquirir en la pluralidad de contextos y horizontes que posibilitaron su difusión, dotándole de una peculiar heterogeneidad” (págs. 55-56). O cuando señala, un poco más adelante, “No existen, evidentemente, ideas en estado puro, inmanentes y perfectamente compartimentadas. Es obvio que las filosofías, además de repelerse, se asocian, configurando su identidad a medida que se confrontan entre sí en el seno de una tradición plural y heterogénea. Toda filosofía es maleable y versátil; su gestación, su evolución, su ocaso, y puede que hasta su resurrección en una presunta posteridad está, sin duda, condicionada por el marco de contingencias en que inevitablemente se inserta” (pág. 79).

Esto le conduce, de inmediato, a rebasar la injustificada creencia, denunciada en su momento (1969) por Arturo Roig, de que el krausismo sería cuestión exclusivamente española. En tres grandes prejuicios, en proceso de disolución en las últimas décadas, se apoyaría este tópico: la presunta adaptación original de Julián Sanz del Río en 1860 de *Das Urbild der Menschheit* (1811) de Krause a las necesidades españolas; la presunta imposibilidad de un krausismo alemán y la inexistencia de un krausismo fuera de las fronteras españolas (particularmente en los ámbitos germánico, francófono y latinoamericano). Sánchez Cuervo se apoya en el trabajo de uno de sus destacados maestros, Enrique Menéndez Ureña,

quien ya en 1988 mostró la inconsistencia del primer prejuicio y con ello ayudó a cuestionar los demás (cf. pág. 59 y ss).

La vía belga, permítase la expresión, de adopción del krausismo en la región se explica por las circunstancias de la independencia. “Las razones que favorecieron la adopción de los escritos de ambos krausistas [Ahrens y Tiberghien] por delante de los de sus correligionarios españoles no parecen encerrar ningún misterio; recién emancipadas de sus respectivos regímenes coloniales, las jóvenes naciones latinoamericanas experimentaron una evidente reacción contra la antigua metrópoli a la hora de buscar identidad propia. Poseen, además, la conciencia de que la modernidad española es muy precaria en comparación a la de otras naciones europeas e incluso de que España no forma parte de Europa, siendo más bien un apéndice subdesarrollado de la misma” (pág. 77). Las motivaciones son válidas para la época. No es este el momento de desarrollarla, pero cabe señalar de paso que quizá hoy se debería explorar la hipótesis de una modernidad alternativa, más fecunda probablemente que la de modernidad precaria, la cual pesa como una lápida voluntariamente asumida sobre esta región.

También tiene el autor la precaución de evitar un juicio global generalizante sobre el krausismo en la región y, más bien, invita a considerar matices y coyunturas para, comparativamente, ubicar la situación mexicana de manera precisa. “Estas oscilaciones nos previenen sobre la temeridad de una definición pretendidamente homogénea del krausismo en América Latina. Más allá de las pistas comunes que acabamos de apuntar, nos topamos con horizontes singulares. El mexicano, entre ellos, presenta un rasgo elemental que ya hemos apuntado inicialmente y del que –pienso- debe partir toda indagación ulterior: su equidistancia crítica y hasta beligerante, tanto del discurso católico tradicional como del discurso positivista de vanguardia” (pág. 81).

La revisión de la traducción de la *Lógica* realizada por José María Castillo Velasco y confrontada línea por línea con el original no persigue el trivial objetivo (¿ya intuido *a priori* por los lectores?) de confirmar las tergiversaciones del original por parte de la traducción. Sino la mucho más importante constatación (lo que importa de veras para el caso en estudio) acerca de cómo esas modificaciones habrían formado parte de (e incluso estimulado) una buena porción de las polémicas (cf. págs. 140 y ss).

La evaluación pormenorizada de la aventurada afirmación de un posible krausismo en Puebla concluye de manera taxativa: “... estos indicios no dejan de ser precisamente eso, indicios que en mi opinión no pueden justificar la existencia de un krausismo o un krausopositivismo poblanos, en tanto que corrientes mínimamente palpables. Distinto sería un planteamiento de las mismas a manera de hipótesis, algo pendiente, en todo caso, de avalar científicamente; es decir, en base a fuentes historiográficas originales y realmente consistentes, portadoras de una objetividad capaz de legitimar las expectativas subjetivas del historiador y no al contrario” (pág. 164).

La develación de la participación en el debate de Plotino C. Rhodakanaty constituye un acierto sugerente. “El singular perfil de Rhodakanaty nos obliga, por lo demás, a matizar la hipótesis del krausismo en México como una ideología netamente liberal. O dicho de otra manera, dicha hipótesis no recoge toda la riqueza hermenéutica y la maleabilidad ideológica del krausismo en este contexto [...] compartió con los liberales ilustrados postulados fundamentales [...] Pero sus motivaciones ideológicas eran bien diferentes. Inconforme con las limitaciones del liberalismo, que también critica en nombre de un socialismo armónico de inspiración panteísta, fue mucho más cercano a la tradición del idealismo alemán que a la del espiritualismo francés coincidiendo no poco, en este sentido, con ciertas formulaciones del asociacionismo krausista, soslayadas por los liberales mexicanos. Concibió así el principio asociativo como mediación social del armónico universal y, en definitiva, como piedra de toque de toda organización democrática [...] como cauce para una autonomía comunitaria

alternativa a la hegemonía del Estado [...] como respuesta al contractualismo rousseauiano [...] como herramienta indispensable de todo pacto social [...] como armonía de la diferencia y no una mera equiparación uniformadora; y como cauce de una perfectibilidad en vías de realizarse históricamente y al mismo tiempo, como retorno a un cristianismo primitivo” (págs. 247, 248 y 249). Con lo cual, de paso, el autor colabora en la indispensable reconsideración de la figura del intelectual griego avecindado en México, que iniciaran las tesis de Ivonne Klein Kreisler e Ignacio Ortiz Castro y que prolongaran las investigaciones de Pierre-Luc Abramson y de Carlos Illades.

Finalmente, conviene consignar la constatación que, de modo matizado, exhibe el autor de la consabida relación entre pensadores krausistas y católicos, en medio de los dimes y diretes de una polémica ya enrarecida y con escasos argumentos novedosos. “La discreta aunque innegable complicidad entre los defensores de la lógica krausista y la opinión católica ante el común adversario positivista denunciada desde *La Libertad* no suponía ninguna novedad” (pág. 295). Formaría parte, quizá, de la misma oscilación ya percibida en la recepción y adecuación del krausismo en estas tierras.

En suma, se está ante un texto de muchos méritos, algunos de los cuales se han podido evidenciar en estas líneas, que, sin pretenderlo, constituye también en buena hora una especie de introducción al krausismo en esta América.

No puede dejar de mencionarse que, por si fuera necesario, el texto viene apadrinado por dos de los mejores maestros y más autorizados conocedores del desarrollo filosófico mexicano: Carmen Rovira y Mario Magallón, responsables de presentación y prólogo respectivamente. Todo en un volumen de hermoso diseño y factura artesanal muy cuidada.

Mucho más cabe esperar del autor del texto reseñado, quien adelantó una ubicación del krausismo español en el marco de los “Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX” en: Manuel Maceiras Fafián (editor), *Pensamiento Filosófico Español*. Madrid, Síntesis, 2002, Vol. II “Del Barroco a nuestros días”, págs. 131-194. Además, se encuentra a punto de salir de las prensas una antología de fuentes con estudio introductorio de su factura sobre *Las polémicas en torno al krausismo en México*, que aparecerá con el número 45 en la destacada colección “Lecturas Universitarias”, que edita la UNAM.

Horacio Cerutti Guldberg

MENÉNDEZ UREÑA, Enrique & VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel: *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita con Introducción, Notas e Índices*. Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2003. Presentación de José Manuel Pérez-Prendes.

Las 68 cartas publicadas en este libro están escritas entre 1869 y 1904. Tras haberlas traducido al castellano, Ureña y Vázquez-Romero, Director y Secretario respectivamente del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, las han provisto de una amplia introducción, 522 notas a pie de página, una bibliografía con fichas completas de los libros y artículos citados de forma incompleta en las cartas (355 títulos), una breve bibliografía secundaria, un índice onomástico completo (340 nombres) y un índice analítico con 146 entradas y 120 subentradas. Todo ello es muy ilustrativo del rigor y de la pericia investigadora de los autores. El libro se abre con una Presentación del catedrático José Manuel Pérez-Prendes, Director del Instituto de Metodología e Historia de la Ciencia Jurídica de la Universidad Complutense.

El interés de estas cartas es múltiple. En primer lugar, el hecho mismo de que, tras la muerte de Sanz del Río (Ureña publicó en 1993 el epistolario de Sanz del Río con los krausistas germanos), los alemanes hayan pasado inmediatamente a establecer una correspondencia con Giner hasta al menos 1904 es ya de por sí muy revelador. De la lectura de estas cartas se

desprenden, entre otras muchas cosas, algunos datos significativos que queremos enumerar: a) Los autores de las cartas se consideran un grupo krausista de ámbito internacional. b) Junto a cuestiones filosóficas, jurídicas y educativas tratan otros muchos temas: políticos, religiosos, científico-naturales, estéticos, matemáticos, etc. c) Se animan mutuamente a realizar coordinadamente proyectos de interés común: establecimiento de un tribunal internacional permanente de justicia, reforma carcelaria, transformación de los ejércitos, formación de maestros y maestras en el espíritu de Krause y Fröbel, diseño de un federalismo equilibrado sin peligro de la unidad nacional, supresión de la mendicidad, etc. d) Los krausistas alemanes revelan un conocimiento sorprendente de personajes, acontecimientos y situaciones políticas de España. e) Los krausistas alemanes admiran enormemente a Giner: le nombran coheredero del Barón de Leonhardi, yerno de Krause; le traducen al alemán su libro *Principios elementales del Derecho* tras haberle otorgado un premio por él; se preocupan por su salud y por su destierro; recaban fondos para la Institución Libre de Enseñanza; le envían todas las obras de Krause que van publicando desde 1882 hasta 1904; le dedican uno de estos libros, etc.

Uno de los puntos más interesantes que se tocan en el epistolario es el de la relación entre filosofía y ciencia al hilo del gran desarrollo que en la época tienen los saberes naturales. Este auge obligó a un replanteamiento del papel de la filosofía en el conjunto del saber y a la superación de los enfoques idealistas de la filosofía natural. Se trata además de un asunto que guarda una particular vinculación con el krausopositivismo y con algunas tendencias del darwinismo hispano. Desde mediados del XIX, se va imponiendo a modo de supuesto generalizado la estrecha vecindad del quehacer filosófico con la investigación empírico-natural, tanto en el punto de partida como en el de llegada. Leonhardi dice, por ejemplo, en la carta nº 5: “La anterior filosofía de la naturaleza en el espíritu de Schelling y Hegel se ha hecho ya caduca y faltan todavía muchos estudios para una más consistente... Ahora no hay casi nada más que hacer que familiarizarse con las investigaciones especiales sobre plantas y animales inferiores, sobre morfología y fisiología, y con lo más importante de los progresos de la física; así se asegura uno contra las hipótesis infundadas de los ensayos filosófico-naturales anteriores”. Asimismo, hay una crítica explícita de los derroteros materialistas por los que caminaban algunos científicos como Hückel o Büchner por sobrepasar los límites del escueto discurso científico-natural. En rigor, el positivismo estricto, deudor en este aspecto de la gnoseología kantiana, no fue nunca ni “materialista” ni “espiritualista”; mantuvo un prudente silencio ante lo incognoscible por la vía racional. Lo mismo aconteció con el darwinismo. Otra cosa fue las diversas extrapolaciones de algunos autores que se consideraban positivistas o darwinistas. Lo que sí es curioso es que en el epistolario se alude al influjo que Hückel ejerce sobre algunos naturalistas españoles, como González de Linares. Efectivamente, el evolucionismo se introduce en nuestro país más por vía germánica que anglosajona. La prueba más contundente es que las obras de Büchner y Hückel se traducen al castellano antes que las del propio Darwin.

Estas cartas reflejan por otra parte la existencia de un vigoroso movimiento de krausismo alemán con logros institucionales importantes, lo que el profesor Ureña había demostrado ya con todo detalle en su libro *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo (1833-1881)*, publicado en 2002 por el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas.

Diego Núñez

GONZÁLEZ SERRANO, Urbano: *La Sociología Científica*. Edición de Antonio Jiménez García., CIS/BOE, 2003, 175 pp.

Cabe al Consejo Editorial de Clásicos del Pensamiento Social, con su director, Miguel Beltrán, el acierto de haber elegido la obra de Urbano González Serrano para abrir esta colección. Lo es por un doble motivo: primero por el apoyo a una disciplina que, como se indica en la presentación de este volumen, ha sufrido en España un proceso de aparición e institucionalización “más tardío y lento que en otros” países. Y, por ello, se sostiene expresamente que esta iniciativa “aspira a llenar una llamativa laguna existente en el panorama bibliográfico de las ciencias sociales en nuestro país”.

Y, segundo, por la elección del autor con que se abre la colección. Queda ya algo lejana la pretensión adánica de algunos teóricos de la generación del 59 de erigirse en iniciadores de esta disciplina en España cuando aprovechando cierta dosis de ignorancia y jugando con el olvido de las décadas precedentes se jugó algo pícaramente con la propia historia. Nadie va a discutir ahora el esfuerzo de quienes en los años sesenta desarrollaron una gran labor a favor de la Sociología como ciencia de la burguesía emergente en los finales del franquismo cuyos análisis de la sociedad española fueron determinantes para mostrar que se estaba gestando una opinión favorable al desarrollo democrático. Estos sociólogos nos mostraron que la transición “social” había comenzado bastante antes de que lo pudieran hacer las instituciones políticas. Y, asimismo, que no era fácil hacerlo en aquellos años en que determinados sectores defendían más bien análisis psicológicos o, a lo más psicosociales, de los procesos en línea con la tradición más conservadora aunque se revistiera de nuevos ropajes. Incorporar una ciencia que abogaba por el análisis objetivo de la propia sociedad no era fácil. En el campo de la educación, al hilo de las reformas de la LGE del 70 esto se vio muy claramente.

Mas el reconocimiento de esta importancia no puede esconder que, casi un siglo antes, había habido intelectuales que, salvando la distancia histórica, tomaron el mismo compromiso con la Sociología como ciencia. Ciertamente les acuciaban las dudas sobre la relación con la filosofía, que no querían desvincularse por completo de la matriz que suponía la filosofía de la historia pero que habían tomado conciencia de la necesidad de desarrollar una ciencia capaz de afrontar aquel punto donde convergen “todos los factores y elementos de la cultura” como nos indica González Serrano.

Coincidía, y no por casualidad, este debate sostenido en el Ateneo de Madrid a comienzos de los años ochenta de nuestro siglo XIX con las reflexiones de *Clarín* acerca del “libre examen y nuestra literatura presente” en los inicios de la gran novela naturalista de esa década que llevará a novelistas como él mismo o Galdós a fijar sus ojos en esa misma complejidad sin la cual es imposible comprender al hombre.

Así pues, este texto de Urbano González Serrano, publicado inicialmente en 1884, incluso con anterioridad a su *Psicología novísima* es el primer texto de Sociología que tiene vocación de tal, al margen de los pioneros que todo saber tiene a lo largo del tiempo y que, como ha probado Luis Saavedra, podrían remontarse a Luis Vives. De ahí el interés de poder disponer de él en esta colección.

La edición está a cargo del profesor Antonio Jiménez quien más ha estudiado a este su paisano, extremeño ilustre. Encontrará el lector una amplia y documentada introducción dividida en tres partes: la primera está dedicada a glosar la figura del propio González Serrano con sus datos biográficos, su muy amplia obra y un capítulo que se ocupa de precisar los límites dentro de los cuales debemos entender de qué hablamos cuando asociamos a González Serrano con el “krausopositivismo”.

Es la segunda parte de esta introducción. Por haber sido éste uno de los puntos más debatidos y que afecta al estatuto mismo de la Sociología en aquellos momentos fundacionales en la España poskrausista me parece que tiene especial interés porque sitúa con precisión el uso de este calificativo que Antonio Jiménez ha sostenido desde su monografía *El krausopositivismo de Urbano González Serrano* (1996) y que sirve para definir una especial

aproximación hacia las ciencias sociales y naturales de quienes habían tenido una inicial formación en la metafísica idealista. Puede discutirse su grado de coherencia, si se trata de un pensamiento sincretista o no, etc. pero ciertamente fue este grupo el que creó la atmósfera adecuada en la cual se inició el cultivo de las ciencias sociales que llevó a Manuel Sales y Ferré a ocupar la primera cátedra de Sociología al final del siglo. Junto a González Serrano y el propio Sales y Ferré ocupan lugar propio Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Adolfo Posada y Vicente Santamaría de Paredes para tener completo el cuadro de este grupo cuya vinculación con el krausismo tuvo diferentes grados pero que vinieron a coincidir en la necesidad de superar la metafísica idealista como instrumento explicativo de las nuevas condiciones históricas que se proyectaban ya al puente entre dos siglos.

La última parte la dedica el profesor Jiménez al estudio específico de la obra que introduce, analizando la naturaleza de la aproximación que realiza a la Sociología González Serrano de quien dice expresamente que con Posada es “el primer sociólogo español en sentido estricto”.

Una nueva disciplina y un nuevo método para estudiar un asunto que no considera tan nuevo pues se trata de “estudiar o conocer lo que son el *hombre* y la *sociedad*, es decir, cómo viven aquél y ésta, y cómo deben aspirar a vivir...” Y en este sentido la Sociología emparenta con intereses de disciplinas de carácter filosófico a las que aporta un nuevo método de estudio.

Podrá parecer poco a algunos pero si repasamos el panorama de los grandes clásicos de la Sociología: Marx, Weber, Durkheim... veremos que su vinculación con la filosofía – diferencias doctrinales aparte- no difiere de estos clásicos españoles, incluido Urbano González Serrano. Sólo situándolos en su momento se les hace justicia y de esta manera podemos establecer adecuadamente hasta qué punto hemos sido deudores de aquel esfuerzo innovador. La edición de esta obra de González Serrano con el estudio introductorio del profesor Jiménez nos muestran adecuadamente la aportación realizada desde España en los finales del XIX y la sensibilidad demostrada para consolidar una ciencia que se mostraría determinante para el estudio de los procesos sociales en el que sería nuevo siglo ya finalizado.

José Luis Mora García

JEREZ MIR, Rafael: *Sociología de la Educación. Guía didáctica y textos fundamentales*, Lleida, Editorial Milenio, 2003 (Segunda edición, ampliada y revisada)

Este libro recibió, en su primera edición de 1989, el premio del Consejo de Universidades. Aparece ahora revisada y con un prólogo específico, casi catorce años después. Merece, pues, atención esta obra compilatoria sobre los que el autor considera seis grandes clásicos de la Sociología de la Cultura y la Educación junto con quienes, en un plano notable pero inferior, han constituido los eslabones sucesivos de la reflexión acerca de la función que la educación desempeña en las sociedades modernas.

Rafael Jerez, autor de una tesis doctoral que ha cumplido ya un cuarto de siglo de antigüedad sobre Manuel Sales y Ferré, primer catedrático de Sociología en España, ha dedicado buena parte de sus esfuerzos durante este tiempo a estudiar el gran marco que los clásicos han trazado sobre la cultura y la educación. Este libro recoge el resultado de ese trabajo que se plasma en seis grandes capítulos sobre Marx, Durkheim, Weber, Veblen, Gramsci y Mannheim que constituyen otras tantas monografías sobre estas cumbres del pensamiento desde las que se aborda la construcción de la actividad que ha venido a ser central en nuestras sociedades: la educación. Y ello como resultado de dos parámetros muy claros en el planteamiento de Jerez Mir: que la cultura es el ámbito de lo humano más que la sociedad misma y que entre ambos, el hombre y su medio, se establece una evolución que sólo se explica desde la integración de los factores que en la misma concurren.

No es casual, por ello, que el autor se fije precisamente en aquellos aspectos que impedirían esa evolución “natural” y que haya seleccionado a quienes los han estudiado con más rigor analítico: la alienación y la dominación. Estaría constituido el núcleo duro por Marx y sus seguidores y junto a ellos Weber. Estos serían los temas centrales pero, además, no deja pasar la ocasión de mostrar las ventajas de la Sociología histórica tal como la practicaron Durkheim, Veblen y Manheim.

Dedica el autor un capítulo final a una serie de intelectuales que, herederos de los anteriores, han desarrollado aspectos parciales o variaciones sobre esos dos temas centrales: historia (o evolución) y poder junto con las formas de resistencia o alternativas al mismo. Se cerraría así el marco teórico-práctico de la Sociología de la Educación actual en un sólido bloque que ofrece al estudioso de las Ciencias Sociales y al lector interesado por cuestiones pedagógicas que superen el puro ámbito de la mitología o de la actividad cotidiana una reflexión necesaria para enmarcar un fenómeno que supera el ámbito de lo individual o de lo psicosocial.

Le sobra al libro el subtítulo pues confunde más que aclara. No se trata de una “guía didáctica” sino de un tratado de Sociología. Por cierto, bien necesario en el panorama español tan escaso de ellos y en estos momentos en que la Sociología no pasa por su mejor momento, sometida a desmembraciones como las que ella predijo para la propia Filosofía. O refugiada en la microsociología necesaria pero insuficiente. O, en último término, más ocupada por cuestiones relacionadas con la sociedad de la información, tema anejo a la educación pero diferente y de otra naturaleza.

Y le falta, en cambio, un capítulo sobre la Sociología en España que el autor conoce sobradamente. Llama la atención la difícil (no es cuestión de cantidad, es decir, de poca o mucha aunque ciertamente es poca) atención que la obra de Carlos Lerena para los teóricos de la Sociología de la Educación merece. Dada la difícil introducción de esta ciencia en los estudios pedagógicos españoles por razones bien reconocibles, la figura de Lerena no debería faltar del capítulo final, al menos. Teniendo el autor sensibilidad por la Sociología histórica no debería escapársele este eslabón.

El libro es denso, sin concesiones, pero con la atención suficiente para ofrecer cuadros comparativos muy útiles que facilitan la comprensión del pensamiento de cada autor. Está muy bien ordenado, cuenta con la bibliografía adecuada y supone una contribución relevante en el panorama de los estudios sociológicos españoles actuales donde no sobran este tipo de estudios sistemáticos. Quizá algo excesivo para el nivel que los estudios de formación de maestros tienen en la actualidad así como para los intereses de la mayoría de los estudiantes, ojalá sirva para relanzar la reflexión teórica sobre la educación y despierte el interés de los aspirantes a maestros lo mismo que a otros estudiosos de la Filosofía y las Ciencias Sociales.

José Luis Mora García

COLECTIVO DE AUTORES: *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Universidad Central de las Villas, Editorial Feijóo, 2002, 187 págs.

La obra que comentamos es fruto de una colaboración institucional destacada, sobre todo, por lo que tiene de paradigma, entre la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, en Santa Clara (Cuba). Se trata de un libro en el que se analizan algunos de los problemas y tendencias más significativos del pensamiento español y latinoamericano contemporáneos. Las contribuciones están firmadas por reconocidos expertos en sus materias: Rafael Plá escribe sobre “Cultura y nación. Apuntes para situar el problema de la identidad cultural latinoamericana”; Mely González sobre “Presupuestos teóricos y metodológicos para el estudio de la cultura de la resistencia en

América Latina”; Pablo Guadarrama sobre “El positivismo sui generis latinoamericano”; Rafael Chabrán sobre “Spencer en España”; Antonio Jiménez sobre “El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza”; Fernando Hermida sobre “El regeneracionismo español”; Pedro Ribas sobre “El marxismo español desde el final de la guerra civil”; y Edgar Romero y José Antonio Soto sobre “Desafíos de la izquierda latinoamericana en la antesala del tercer milenio”.

Como indica el autor del Prefacio, el profesor Pablo Guadarrama, “una labor de tal naturaleza solo puede desarrollarse si se parte del presupuesto de que las inquietudes intelectuales han estado articuladas a necesidades del desarrollo cultural, económico, político y social de los respectivos pueblos”. Es como el hilo conductor que recorre el libro. Aun cuando en ocasiones algunas de estas corrientes de pensamiento -como el positivismo o el marxismo- han tenido su origen en otros países, el lector podrá comprobar cómo el análisis de los autores tiende a demostrar que su recepción no se ha realizado de forma pasiva o mimética. Las urgencias respectivas de cada país han conducido a interpretaciones *sui generis* y a la gestación de nuevas ideas auténticas y apropiadas a los nuevos contextos históricos, lo que ha generado siempre creatividad y fecundidad intelectuales.

Es muy ilustrativo en este sentido el caso del positivismo. El positivismo se convirtió pronto en una filosofía de autoafirmación nacional en los países recién independizados en América latina; fue sin duda la filosofía predominante en el pensamiento filosófico latinoamericano desde mediados del siglo XIX hasta las dos primeras décadas del siglo XX. Como observa muy bien Guadarrama, de un lado, fue un arma eficaz frente a la filosofía especulativa en un momento en que ésta trataba de tomar fuerza de nuevo en el ámbito intelectual iberoamericano; de otro, ofrecía la posibilidad de fundamentar las decisiones en instancias de orden racional y científico, como ya mostrara con nitidez Max Weber en su obra *El político y el científico*. Representó, en suma, un papel progresista de cara a las nacientes burguesías nacionales en sus luchas contra las oligarquías tradicionales. El estadio positivo implicaba no sólo la superación de las formas teocráticas y metafísicas de pensamiento, sino también la superación de los modos de producción y de las relaciones sociales del Viejo Régimen y su sustitución por un nuevo orden económico e industrial de corte burgués. Pablo Guadarrama analiza con precisión y documentación los distintos avatares y matices de la presencia del positivismo en Latinoamérica.

Es oportuno resaltar que a Comte y a los comtianos no se le escapó la relevancia de este fenómeno. Basta ver, no sólo la correspondencia de Augusto Comte, que se ha venido publicando en la última década con aparato crítico, sino la ingente cantidad de documentos y cartas, aún no publicadas, que se conservan en su Casa-Museo del Barrio Latino de París, epistolario mantenido entre los positivistas latinoamericanos y los parisinos. En este intercambio intelectual jugó un papel protagonista un español exilado, José Segundo Flores, autor antes del exilio de una biografía de Espartaco, utilizada por Carlos Marx en sus escritos sobre España. Flores dirigió en París durante doce años un periódico, primero mensual y luego semanal, *El Eco Hispanoamericano*, que se editaba en la ciudad del Sena, pero en español, y que iba destinado exclusivamente al público hispanoamericano, pues en España no se distribuía. Antes de morir, Comte quiso agradecer esta labor a Flores, nombrándolo albacea en su testamento.

El libro está lleno de sugerencias y de estímulos conceptuales en todos los temas que trata. Quisiera reparar en este aspecto en un tema que me es muy cercano, el regeneracionismo. Al hilo de las páginas de Fernando Hermida, a uno le asaltan algunas reflexiones. Al movimiento regeneracionista se le ha descalificado de muchas maneras; pero el último grito es la manera europeísta. Si se les saca el tema a algunos historiadores, te espetan en seguida: “Ah, el regeneracionismo no es nada original; eso ocurrió también en otros países europeos”. Antaño, un sector de la historiografía tradicional escamoteaba los problemas “nacionalizándolos”. El desastre del 98 tenía unos responsables políticos muy concretos; mas el camino más practicado

para eludirlos era decir: “No, si la culpa es del pueblo español; este pueblo no tiene arreglo”. Y para este empeño, se acudía a la abundante literatura que segregó la antropología y la psicología de los pueblos, en auge en esa época y con enfoques naturalistas y deterministas. No es gratuito que el grupo político comprometido en el desastre mandara traducir al año siguiente la obra de Desmoulin: *¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones?*.

Ahora, la línea seguida con el mismo propósito es “la internacionalización” del asunto a debatir. Lo curioso es que estos historiadores, criados en la autarquía no sólo económica sino también intelectual, contribuyeron eficazmente en su momento a lo que Ortega llamó la “tibtanización” de España. No hace mucho me comentaba el historiador alemán Hudemann: “Me encuentro en los congresos algunos colegas españoles que quieren ser más europeístas que nadie”. “Sí, le contesté, es el frenesí de los conversos”. La nueva estrategia es disolver los problemas locales que desagradan “europeizándolos”. Esto, si no pecara gravemente de frivolidad intelectual, sería hasta divertido. Primero, porque se soslaya el contexto específico español; y segundo, porque estos colegas, los nuevos europeístas, nunca se han caracterizado por conocer bien la realidad europea. Vayamos a un simple ejemplo. Una de las cuestiones primordiales del regeneracionismo, como de cualquier corriente modernizadora del país, fue la europeización de España. Ustedes se imaginan a un francés, a un inglés o a un alemán preguntándose si hay que europeizar a sus respectivos países. Es una pregunta ociosa y tautológica; ellos se han considerado siempre, sin más, europeos. Y así podíamos seguir con otras cuestiones.

Quisiera terminar la reseña con unas palabras entresacadas de la introducción de Pablo Guadarrama: “Todos los colaboradores coinciden en que ya están distantes las épocas en las que se subestimaba la producción cultural y especialmente filosófica hispanoamericana”.

Diego Núñez

DÍAZ REGADERA, M^a Dolores & HERMIDA, Fernando & MORA, José Luis & NÚÑEZ, Diego & RIBAS, Pedro (Eds.): *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, col. Estudios, nº86, 2003, 294 págs., ISBN: 84-7477-887-5.

Este libro es fruto de un proyecto de investigación (financiado por la Comunidad de Madrid en 2001) centrado en la figura del pensador de origen cubano José del Perojo, introductor del neokantismo en España. El tema no es desconocido para los autores: ya Diego Núñez había realizado una primera aproximación general a Perojo en su libro *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis* (Madrid, Túcar, 1975) y M^a Dolores Díaz Regadera había profundizado en la biografía y la obra de este neokantiano español en *José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo* (Madrid, Ediciones de la UAM, col. Tesis en microficha, 1996). Decimos autores porque se trata de bastante más que una mera reproducción de 59 artículos debidos a la pluma de Perojo. Efectivamente, la edición en sí de los artículos supone ya una aportación importante para los investigadores interesados en el neokantismo español, pues no habían sido publicados antes en formato de libro, por lo que se encontraban dispersos en diversos periódicos y revistas. Pero, además, los autores reconstruyen en este libro la biografía intelectual de Perojo, ofrecen un listado de la obra completa del intelectual cubano y un cuadro cronológico que relaciona los acontecimientos más relevantes de su vida y su obra con el contexto histórico de su tiempo. También incluyen una extensa bibliografía sobre Perojo y el neokantismo español, en el que destacan numerosas fuentes documentales y otras aparecidas en publicaciones periódicas. Esta parte de estudio y crítica (a la que se añaden más de 120 notas a pie de página) supone casi un tercio del libro. Por eso afirmamos que no se trata de una simple edición de textos de un autor.

En cuanto a los artículos, nos permiten seguir el desarrollo de las diferentes inquietudes vitales e intelectuales de Perojo, desde sus primeros intereses filosóficos y literarios, pasando por sus preocupaciones políticas, hasta desembocar en sus proyectos educativos.

Entre los referidos a la primera fase filosófica, se incluyen sus trabajos más precoces y desconocidos en *El Tiempo* (1875) y en la *Revista Contemporánea* (1876-1877). En ellos, destacan ya sus recurrentes ataques al krausismo, su inclinación por las corrientes de pensamiento hegemónicas en Europa (neokantismo, positivismo, darwinismo, etc.) y su admiración por los avances científico-tecnológicos, que desea incorporar a la vida española. En definitiva, estas aportaciones se enmarcan en su proyecto de “europeizar” España y situarla a la altura de los nuevos tiempos. Por eso juzga muy duramente al krausismo, concibiéndolo como un sistema filosófico idealista caduco, que sirve de freno a la modernización de España.

Los artículos de su segunda época aparecen en la *Revista de España* (1883), *La Ilustración Española y Americana* (1884 y 1892), *El Progreso* (1884-1885), la *Gaceta Universal* (1885), *La Opinión* (1886), *El Liberal* (1892) y *El Nuevo Mundo* (1894-1896). La problemática principal que trata en ellos se refiere a la mala gestión política y económica de los territorios coloniales por parte de los sucesivos gobiernos españoles de diferente signo. Perojo defiende la igualdad de trato entre las provincias metropolitanas y las ultramarinas, y ante el progresivo deterioro de la situación se convierte en uno de los primeros profetas que anuncian el inminente y definitivo estallido de un conflicto colonial que dañará por igual a ambos bandos enfrentados. Por eso su labor se centrará siempre en intentar servir de mediador para evitar el trágico desenlace.

Por último, nos referimos a los artículos que publica en *Nuevo Mundo* a partir del fin de siglo y hasta su muerte en 1908. La temática de estos escritos difiere notablemente de las etapas anteriores, puesto que su convicción de la insuficiencia de las medidas exclusivamente políticas destinadas a las mejoras sociales le empuja a potenciar el papel de la educación como complemento básico para lograr la transformación de la sociedad española de su tiempo. Perojo es un ferviente defensor de la “educación integral” del ciudadano, frente a la mera instrucción en conocimientos técnicos. Su modelo educativo favorito es el británico, hasta tal punto que él mismo manda a estudiar a sus hijos José y Benito a un internado en el Sur de Inglaterra, tal como los autores indican en su reconstrucción de la biografía de Perojo. En este contexto, el intelectual cubano participa en diversos proyectos de formación de maestros españoles, en los que interviene directamente, a través de las medidas que defiende desde su escaño en el Parlamento o desde las páginas de su periódico *Nuevo Mundo*.

Para terminar, añadiremos que se nos ha anunciado la publicación en varios tomos de la obra periodística íntegra de la otra gran figura del primer movimiento neokantiano español, Manuel de la Revilla, quien junto con José del Perojo conforma lo que los autores denominan “Primera Escuela de Madrid”, pues la consideran como un antecedente de la “Escuela de Madrid” integrada por José Ortega y Gasset y sus discípulos. Como el equipo ha desarrollado en 2003 un proyecto de investigación sobre Revilla (también financiado por la Comunidad de Madrid), suponemos que en un corto plazo de tiempo aparecerá el primer volumen de artículos.

Cuando los autores concluyan este extenso trabajo, dilatado en el tiempo, los hispanistas interesados dispondrán de una valiosa panorámica completa de la primera escuela neokantiana española.

Antonio Jiménez

PASCUAL MEZQUITA, Eduardo: *La política del último Unamuno*. Salamanca, Anthema, 2003, 496 págs. ISBN 84-95229-33-1.

Hay que felicitar al autor por la recuperación de escritos de y sobre Unamuno en el último tramo de su vida, el que va de 1930 a 1936. El libro consta de una introducción (pp. 13-90), un bloque de escritos de Unamuno (artículos, entrevistas discursos, pp. 91-416) y un tercer bloque de “textos coetáneos, anexos e índices” (pp. 417-496).

Pascual se enfrenta a una tarea tan difícil como arriesgada. Difícil porque esta etapa es no sólo conflictiva en la vida de Unamuno, sino especialmente en la historia de España. En la introducción da un repaso a la actitud de Unamuno frente a los partidos políticos en el que a veces descubre obviedades, como lo es el indicar (p. 21) que hay contenido socialista en los artículos de *Ciencia Social*, pero no en los de *La España Moderna*. Y algún desconcierto causará al lector lo que se dice en la misma página, que, en su etapa socialista, Unamuno inició ya “un progresivo aborrecimiento del soviétismo español”. Que yo sepa, nadie habló en España de soviétismo hasta 1917. Pero éstos son detalles anecdóticos al lado de cuestiones de envergadura, como la opinión de que los escritos de Unamuno permiten “inferir ... que la guerra civil española ni empezó propiamente en julio de 1936 ni finalizó en 1939” (p. 44). No tener claro esto me parece tan grave como negar el holocausto. Quizá se deba a la bibliografía usada por Pascual, que ha leído a J. Miguel de Azaola, pero que ha manejado pocos libros de la inmensa cantidad de estudios sobre la guerra civil. No puedo entrar aquí en más detalles. Simplemente indico que el tratamiento que nos ofrece Pascual de aspectos como Unamuno y el fascismo, el anarquismo y la juventud española, temas a los que se refiere en las páginas 63-74, requieren un análisis bastante más documentado que el que se encuentra aquí. Hay algún error de fecha, como el de la página 158, donde se data *La agonía del cristianismo* en 1928, en vez de 1925.

Pero vayamos a los escritos recogidos, que es el trabajo más meritorio de Pascual Mezquita. Con razón nos advierte del peligro que encierran las entrevistas publicadas (lo son 43 de los documentos incluidos), ya que a menudo el entrevistador lleva las aguas a su molino. En el caso de conferencias y discursos (49 de los documentos), la mayoría proceden, no de originales o de transcripciones taquigráficas, sino de textos reproducidos por la prensa, a veces con versiones discrepantes, a veces censuradas por la prensa misma. El autor afirma que ha contrastado diversas versiones, cuando las ha encontrado, lo que significa que los textos ofrecidos en el libro no son reproducción fiel de una de las versiones, sino resultado de varias y del cotejo con otros textos coetáneos de Unamuno. Esto me parece un buen criterio en el intento de ofrecer el texto más fiel, pero plantea innumerables problemas de cara a la recogida de estos escritos en unas obras completas que un día habrá que publicar, las cuales sí deben señalar fielmente las variantes según las fuentes.

¿Qué Unamuno es el que se nos presenta en estos escritos de 1930 a 1936? Hay un vocablo que él repite mil veces y que resume su actitud política: “liberalismo”. Él es liberal, del liberalismo que es pecado, replicando a Sardá y Salvany.. En la Casa del Pueblo de Salamanca, en marzo de 1930, se proclama rector, no de real orden, sino de “orden popular y adquirido aquí: Liberal republicano, socialista. No necesito más.” (p.121) Pero incluso en un período tan corto como son los seis años que van desde su vuelta triunfal de Francia hasta su muerte en la reclusión de su casa de Salamanca, se advierten notables diferencias. Al llegar del exilio exige responsabilidades al rey por ser verdadero culpable de la dictadura primorriverista y de la aventura militar africana. En “El Sitio” de Bilbao predica en febrero de 1930 una España civil, “un país de tolerancia, de civilidad” y de fraternidad. Solemnemente proclama la república desde el balcón del Ayuntamiento salmantino, aclamado por la multitud, en gran sintonía con el pueblo y con la juventud. “Es la conciencia pública la que marca lo que es orden y lo que es desorden”, afirma en mitin republicano, octubre de 1930 (p.

146). En 1931 pide “una república civil, laica y social” (p. 146) y recuerda que el socialista fue “ el único partido que (sic) estuve afiliado en mi juventud.” (p. 165) Defiende la enseñanza estatal o pública porque es “la mejor “ (p. 181) Ya en septiembre de 1931 pueden leerse afirmaciones de Unamuno que sorprenden por su nula carga de análisis social. Así, en el mitin republicano de Almería, sostiene que el divorcio, “que ahora se plantea, raras, muy raras veces se plantea en un hogar pobre.” Y continúa con un canto a la pobreza que debió causar estupor en braceros andaluces (p. 209). Este canto a la pobreza va a menudo acompañado de afirmaciones sobre la irremediable pobreza de nuestro suelo.

En 1932 se nota el acento que Unamuno va poniendo en la defensa de la lengua castellana, que él considera que debe ser la única de estudio obligatorio, frente a los estatutos de autonomía catalán, vasco y gallego. En este sentido es elocuente el discurso en el Ateneo de Madrid (pp. 249-252) A finales de ese mismo año algunas normas emanadas de las Cortes, como la Ley de Defensa de la República, son repetidamente rechazadas por Unamuno, quien se manifiesta progresivamente opuesto a la política de Azaña.

Aunque afirma haber votado la ley de reforma agraria, piensa que “se ha exagerado la difícil situación de nuestros trabajadores agrícolas” (enero de 1933, p. 295) y arremete contra los estatutos de autonomía so pretexto de que van a multiplicar los funcionarios y servir para “colocar a los protegidos de los grandes electores” (p. 295), al tiempo que critica la reforma de la enseñanza religiosa. Unamuno empieza a sentirse solo, “desterrado en la propia tierra” (p. 304) y a decir que “España se está infantilizando”. Antes había hablado siempre en términos positivos de la juventud y había mostrado su orgullo de influir en ella gracias a su papel de intelectual crítico, de mentor moral y comprometido. Pero entrevistado por *La Nación*, de Buenos Aires, afirma en octubre del 34 que “se está formando una juventud arisca, estrecha de mientes, enconada, torpe, dogmática, parcial. Malo, malo ahora que los jóvenes quieren imponer en Europa el tono de la política.” (p. 320) Cada día está más amargado y más solo. Los falangistas quieren conquistarlo, y es interesante que en la entrevista que concede a José Antonio en febrero de 1935 insista en la necesidad de pensamiento, frente a la pasión (p. 331). Pero este acento en el pensamiento está cada vez más ausente en Unamuno. Si se hace un estudio de su vocabulario, distribuido por épocas, se verá que en los últimos años, especialmente en los dos últimos y de forma espectacular durante la guerra civil, ha dejado a un lado los análisis económicos, sociales y políticos para centrarse en la vertiente psicológica. El vocabulario se refiere a la pasión, al odio, al resentimiento, angustia, terror, envidia, cainismo, desesperación, nadismo, locura, encarnizamiento, enfermedad mental, delirio furioso, tara mental, epidemia de locura. No resulta extraño que en marzo de 1936 diga que se considera “ferviente alumno” de Freud (p. 377). Con el uso de un utillaje meramente psicológico fue perdiendo su capacidad de análisis de lo que ocurría en España y se quedó realmente solo. Lo que más llama la atención en este último Unamuno es su colosal dimensión pública. Se había convertido en mito y él mismo llegó a creerse profeta y representación de su pueblo. Desde esta atalaya pública que él celebra y sufre al mismo tiempo, va perdiendo capacidad de comprensión de los problemas de la España republicana y se queda solo, en un liberalismo individualista, anclado en el siglo XIX, soñando una España que él imagina, mientras desconoce las inquietudes que la gente expresa en la calle.

Por supuesto, los escritos ofrecidos aquí contienen, como siempre, innumerables ejemplos de esos chispazos geniales del mejor Unamuno, tanto en lo que atañe a su idea de la filosofía, la religión, la cultura, la lengua o la historia de España, de América, de Europa.

El libro termina con un interesante catálogo de los escritos de Unamuno desde 1930 hasta su muerte, corrigiendo y aumentando versiones anteriores. Contiene, además, detallados índices de periódicos consultados y de nombres, todo lo cual enriquece y facilita su lectura. Su tuviese que hacer una valoración general de esta recopilación de escritos, diría que sorprende, hablando de prensa española, sobre todo en el periodo de guerra civil, la ausencia de artículos

(aunque sean sólo de valoración u opinión) de prensa republicana y de izquierdas. Sólo hay un texto de *El Socialista*, cuando fueron tantos los escritos de la izquierda que criticaron la adhesión de Unamuno al golpe de los generales. Esta ausencia responde, me imagino, a una opción del recopilador.

Pedro Ribas Ribas

FERRATER MORA, José: *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora.* State University of New York Press, Albany, NY, 2003, 268 págs. Ed. and int. by Josep-Maria Terricabras.

La State University of New York Press [SUNY Press] viene publicando desde hace unos tres lustros y de una manera un tanto irregular las *SUNY series in Latin American and Iberian Thought and Culture*. La política editorial de esa colección parece atender a criterios bastante laxos y del todo acordes con el siempre pluralista, poroso y movedizo paisaje académico y editorial usamericano. De los 28 títulos que han sido publicados hasta la fecha o que tienen prevista su publicación inminente, aproximadamente una decena prioriza aspectos del mundo literario hispanoamericano y no pocos están ladeados hacia el tipo de preocupaciones popularizadas durante la última década por los denominados “estudios culturales”, tales como los temas de género, las cuestiones del cuerpo y los laberintos de la época postcolonial. Cuatro de esos títulos dedicados a “cultura y pensamiento ibéricos y latinoamericanos” se concentran específicamente en la disciplina filosófica y todos ellos están consagrados a filósofos españoles: la edición y traducción de *¿Qué es conocimiento?* y del ensayo «Ideas y creencias» por parte de Jorge García Gómez (J. Ortega y Gasset, *What is Knowledge?*, SUNY Press, 2001); un libro de Antonio Rodríguez Huéscar sobre Ortega, traducido también por Jorge García Gómez (*José Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation. A Critique and Overcoming of Idealism*, SUNY Press, 1994); otro sobre Julián Marías (*A Watch Over Mortality. The Philosophical Story of Julián Marías*, SUNY Press, 1996) del que es autor Harold Raley, quien ha escrito además otros textos sobre Marías y sobre Ortega; y, en fin, el volumen que aquí pasamos a reseñar, en el cual Josep-Maria Terricabras Nogueras (Profesor de Filosofía y Director de la Cátedra Ferrater Mora en la Universidad de Girona) recopila e introduce tres escritos de José Ferrater Mora.

Los tres textos datan de la década de los sesenta y aparecen en la versión inglesa en la que los publicó Ferrater Mora. Si bien el libro *Unamuno: Bosquejo de una filosofía* conoció dos ediciones previas en castellano, una en 1944 y la otra en 1957, el texto que ahora se recupera es el de la versión inglesa, corregida y con un nuevo prefacio, de 1962, *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*. El segundo ensayo, *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy*, procede no de la primera edición de 1957, sino de la reedición revisada y ampliada de 1963, en la que Ferrater añadió prácticamente la totalidad del quinto capítulo, titulado «Thought and Reality» (págs. 179-190 de la presente edición), para así dar cuenta de los pensamientos básicos de Ortega durante la última etapa de su vida. Finalmente, el último de los escritos reflatados para la ocasión es el tercer capítulo («Human Death», págs. 213-256 de la presente edición) de *Being and Death: An Outline of Integrationist Philosophy* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1965), libro que traducía la anterior publicación en castellano de 1962, si bien incorporando de nuevo correcciones hasta lograr una versión sensiblemente mejorada por lo que hacía a la precisión de algunos pensamientos.

Dejando de lado los obligados índices onomástico y conceptual, la aportación de Josep-Maria Terricabras descansa en una breve introducción al libro, en una escueta nota de presentación a cada uno de los tres textos de Ferrater y en los respectivos anexos a los

mismos. Dichos anexos consisten en cada caso en una nota biográfica muy esquemática del filósofo de turno (Unamuno, Ortega y Ferrater), en un sucinto recuento de las obras de cada uno, tanto en ediciones castellanas como inglesas, y en sendas selecciones bibliográficas de la literatura secundaria, de nuevo en los dos idiomas. En relación con estas últimas dos cosas resultan llamativos e incluso estridentes. En primer lugar, J. M. Terricabras omite por sistema las editoriales y/o los lugares de edición de los libros siempre que (y sólo cuando) no se trata de libros publicados en inglés, algo que (aparte de la falta de rigor en relación con los cánones académicos) no favorece a los lectores ingleses que tengan curiosidad por esas obras. En segundo lugar, la selección referida a Ferrater Mora reúne únicamente diez títulos, una cantidad ridícula toda vez que estamos ante una compilación de obras de Ferrater y que ésta, se supone, debería facilitar el deseo de profundizar en el pensamiento del filósofo barcelonés.

El carácter puramente divulgativo y hasta elemental de la publicación -en castellano lo llamamos “de manual”; los anglosajones lo denominan *Reader*- queda corroborado por la «Introducción» de J. M. Terricabras (págs. 1-8). Ésta prácticamente se limita a lanzar unas pálidas pinceladas sobre Unamuno y Ortega, tal como los comenta Ferrater Mora, y a desglosar tímidamente un par de capas del sentido integracionista de la filosofía de este último. Al apuntar la intención y el peso específico de esta reedición, el compilador viene a repetir lo que ya aduce Priscilla Cohn al comienzo del libro, que -traduzco libremente- “el pensamiento de Ferrater es el producto de ambos mundos, el hispano-hablante y el angloparlante” (p. v). De acuerdo con esto, la oportunidad de la publicación reside básicamente en volver a hacer accesibles textos significativos de un filósofo español que se aquilató en el mundo académico usamericano y que siempre tuvo a la vista, honrándola con su propio pensamiento, la maltratada tradición filosófica española. Esta pretensión la logran por sí solos los tres escritos agrupados en este volumen y, a decir verdad, siempre será de agradecer que alguien haya tenido el tino de divulgarlos a través de una prestigiosa editorial estadounidense.

Francisco Javier Gil Martín

MARTÍN, Francisco José (Ed.): *Las novelas de 1902*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 270 págs.

Francisco José Martín, profesor de la Universidad de Siena, es el editor de esta obra, que recoge los trabajos presentados en el Congreso Internacional “Las novelas de 1902”, celebrado en esa ciudad italiana entre los días 9 y 10 de mayo de 2002 y con el que, en palabras del editor, se trataba de conmemorar el centenario de la publicación “de las cuatro novelas que rompieron decididamente con el canon realista y abrieron para nuestras letras el camino de la novela contemporánea”: *Sonata de otoño*, de Ramón María del Valle-Inclán; *Camino de perfección*, de Pío Baroja; *Amor y pedagogía*, de Miguel de Unamuno, y *La voluntad*, de José Martínez Ruiz. Cuatro novelas que supusieron, en una u otra medida, la ruptura con la novela tradicional y que fueron ampliamente analizadas en las tres sesiones de que constó el mencionado Congreso. Y, al cabo de las mismas, una primera conclusión: cien años después de esa fecha de 1902, estas cuatro novelas se han consolidado plenamente como el desencadenante de lo que se ha denominado “la tradición de la ruptura”.

En el libro que nos ocupa, tras la nota introductoria, se aporta una noticia bibliográfica con las ediciones conocidas de cada una de las cuatro novelas, por riguroso orden cronológico de aparición. Y, a continuación, se abre una primera parte, dedicada a estudiar los “Contextos” en los que aparecen estas novelas. Un apartado en el que se recogen sendos e interesantes trabajos de Jacobo Muñoz, Germán Gullón y Antonio Roche en los que sus autores analizan, respectivamente, “La Europa de Nietzsche”, “El Jardín Interior de la Burguesía Española” y “La edición en España en los comienzos del siglo XX”.

La segunda parte del libro se destina al estudio concreto y pormenorizado de las cuatro novelas de 1902. En primer lugar, José Manuel López de Abiada se refiere a “La escritura provocadora de *Sonata de otoño*” y da cuenta de los aspectos innovadores y de ruptura de esta obra respecto del canon narrativo del realismo, sobre todo en lo que se tiene de “apuesta por los sentidos, de un ostentoso y decidido distanciamiento de los valores de una sociedad y una burguesía que concedía prioridad absoluta a la razón y al intelecto y subestimaba los sentimientos”.

A continuación, en “La perfección de la imperfección: Baroja en 1902”, Jorge Urrutia señala cómo *Camino de perfección*, junto con las otras tres novelas, se constituye en una obra paradigmática del simbolismo español, en el contexto del “amplio movimiento de conciencia que fue el simbolismo europeo”. En tal sentido, las cuatro novelas reflejarían la fragmentación y la falta de cohesión del mundo, representada en un tipo de novela simbólica que se construye a base de capítulos breves o muy breves, en los cuales se seleccionan diversos pasajes de una determinada historia.

Francisco José Martín estudia la novela *Amor y pedagogía*, en todo su proceso de gestación, desde su inicio en el año 1900, hasta su publicación en 1902, y sin olvidar la crisis unamuniana de 1897, en sintonía con la crisis nihilista de la generación finisecular, que, en su opinión, se nutre directamente de la crisis del positivismo. De ahí la importancia que en la novela se concede al humor, la ironía y la parodia, tanto para la correcta interpretación del texto y del planteamiento autorial de la novela, como para la crítica que Unamuno realiza de los malos lectores y críticos.

Por su parte, José Luis Villacañas se ocupa de *La voluntad* y de la forma de *ver* de Azorín, gracias a un mirar desdoblado que posibilita la autoconciencia del artista y que permite, a la vez, la plasmación de la conocida teoría azoriniana del eterno retorno. Una “mirada solar”, la suya, que desprecia los hechos del naturalismo, para prestar atención al símbolo, “aquella dimensión intuitiva en la que se torna sensible una dimensión ideal”. A partir de ahí, Villacañas analiza los diversos símbolos que se encierran en el mundo narrativo de esta novela azoriniana.

Finalmente, en la tercera parte del libro, denominada “Interrelaciones”, se ofrecen tres aportaciones acerca de las interconexiones existentes entre la filosofía y la novela, la poesía y la novela, y la pintura y la novela, a cargo de Francisco José Martín, Renata Londero y Norbert von Prellwitz, respectivamente. Además, se incluyen otros dos trabajos: “Novelas de artista”, de Lia Oño, y “Nota sobre la censura”, de Paola Ambrosi.

Según Francisco José Martín, dado que las cuatro novelas estudiadas surgen de la crisis del positivismo, ocurre que “al derrumbamiento del orden y cosmovisión positivistas se acompaña el consiguiente derrumbamiento del metarrelato omni-comprensivo propio del realismo-naturalismo”, así como la desaparición de la tradicional distinción entre los distintos géneros literarios y las distintas artes. Por eso, no resulta extraño que, cuando se considera este tipo de novelas, se pueda hablar de “novela lírica” o de “novela filosófica”, pues filosofía y novela son consustanciales a la novela misma.

Y en esta misma línea interpretativa se sitúa Renata Londero, cuando afirma que Valle-Inclán, Unamuno, Azorín y Baroja “fundan e intercambian ámbitos como la literatura, la filosofía, la política y la ciencia”, y que los cuatro han sido considerados, en muchos momentos, como verdaderos poetas. Afirmación que no resulta nada descabellada, a la vista del análisis realizado por la profesora Londero.

Igualmente interesantes son las aportaciones contenidas en los otros tres trabajos de ese apartado final del libro *Las novelas de 1902*. Un libro que, tanto por los variados aspectos que recogen los distintos trabajos, como por la coherencia y la complementariedad de los mismos, resulta de obligada y recomendada lectura para la mejor comprensión de la condición renovadora y rupturista de estas cuatro importantes novelas, auténticas antesalas de la novela

contemporánea.

Manuel Cifo González

PRIETO, Osvaldo Emilio: *Arielismo y socialismo en Río Cuarto*. Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003, 112 págs.

La historia de las ideas políticas aborda las formas en que las ideologías se constituyeron en el seno de los actores políticos, en ese sentido las organizaciones de la izquierda argentina no han sido meras traductores de ideologías ultramarinas, como se supone a veces, sino que incorporaron los aportes de intelectuales latinoamericanos en forma temprana. Este libro del profesor de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Osvaldo Prieto aborda la recepción del arielismo en Río Cuarto a través de una revista cultural, integrando el trayecto político de un grupo intelectual, de modo de comprender la evolución ideológica del socialismo en esa ciudad.

El partido socialista no fue una mera construcción porteña, se desarrolló en interior, en las capitales de provincia y en otras ciudades que tenían incipientes debates culturales promovidos desde los movimientos estudiantiles, obreros, femeninos y por la expansión del periodismo. En la ciudad de Río Cuarto se funda el centro socialista en 1912 con su biblioteca “Luz y progreso”, ésta fue un ejemplo de ello. En esa ciudad se publicó en 1926 la revista cultural *Ariel*, “revista del pueblo y la juventud”. Era dirigida por José P. Cardella, junto a Antonio Sosa Avendaño, Juan Pressacco y Juana Rouco Buela.

El movimiento identificado con el libro *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó, publicado en 1900, tuvo amplia difusión continental durante las primeras décadas del siglo XX en América latina, con revistas homónimas en varios países latinoamericanos, como apunta Biagini en su comentario. Sus posicionamientos contra el utilitarismo, el mercantilismo y el materialismo anglosajón dieron base a una forma de idealismo humanista, racional y anti-imperialista. En esta revista se despliega una interpretación del arielismo que es distante del aristocratismo de la obra de Rodó, se conjuga con los ideales humanistas de una juventud con la defensa de la inmigración y a favor de las luchas obreras de los ladrilleros, constructores, municipales y otros como los gráficos en la forma de la huelga o el boicot, aún cuando se trató de talleres propiedad de afiliados socialistas, puntualiza Prieto.

Los derechos de la mujer eran reivindicados por la redactora, militante anarco feminista Juana Rouco Buela, quién reclamaba no solo por los derechos a la igualdad salarial en el trabajo sino por las condiciones de sometimiento cotidiano de las mujeres: “su mentalidad está completamente atrofiada a causa de una educación perniciosa que desde niña se le ha dado; no se le ha permitido nunca el libre desenvolvimiento que necesita todo ser humano para adquirir el conocimiento necesario de sus deberes y sus derechos; se la ha cortado toda iniciativa encerrándola en un círculo vicioso, castrador de energía y voluntades, cerrándosele así la fuente del saber, que es la única que puede llevarla a romper las cadenas que hoy la oprimen y no le permiten obrar libremente” dice en su primer número.

Era el momento en que el movimiento universitario reformista, iniciado en Córdoba protagonizaba una amplia renovación ideológica que tuvo repercusiones en todo el continente. Prieto inscribe a la revista en una pretensión de “alianza obrero-intelectual problemática”, para comprender una discusión de época: los jóvenes debían formar un partido de la nueva generación, como planteó Julio V. González o al estilo aprista como hizo el peruano Víctor Haya de la Torre, o debían contribuir a la formación de partidos de clase obrera como hizo el cubano Julio Mella o González Alberdi.

La revista se propone, a tono con Rodó, “elevar intelectualmente” a los sectores populares, pero a la vez asegura que “nosotros ajaremos al seno del pueblo humilde”. Mientras el escritor uruguayo había resaltado que la jerarquización política requería de “los elementos dirigentes

que hagan efectivo el dominio de la calidad sobre el número”; en un editorial el director de la revista señala: “en las relaciones sociales no debe existir, no hay razón de que exista, ninguna diferencia entre intelectual y obrero (...) las actividades humanas están divididas en dos categorías humanas complementarias: obreros manuales y obreros del pensamiento”. Y la revista no ahorra cuestionamientos a los intelectuales que no atienden la cuestión social, o que solo son “sabios parlanchines de congresos”.

Este trabajo de Prieto ilumina la presencia -con sus contradicciones- de una militancia política y cultural vinculada a la izquierda en una ciudad del interior, donde se presentan discusiones a tono con las de los grandes centros. Es importante entonces el desarrollo de trabajos similares sobre otras ciudades, enriqueciéndolos con la nueva producción historiográfica sobre el socialismo, para establecer una visión mas variada de un seguro mosaico de construcciones ideológicas que moldearon las concepciones políticas de la juventud, de la mujer, los obreros y los intelectuales durante las primeras décadas del siglo XX.

Adrián Celentano

ANGOSTO, Pedro L. y PUIG, Julia: *Una lealtad entre ruinas. Epistolario Azaña-Esplá, 1939-1940*. Valencia, Universitat de València, 2003, 196 págs. ISBN 84-370-5792-2

Oportunísimo libro, no de estilo periodístico, hecho a toda prisa, que tanto abunda en el mercado editorial, sino bien documentado y anotado. Azaña, uno de los grandes españoles de la época contemporánea, merece el tratamiento riguroso y de simpatía que se le tributa aquí.

La introducción (pp. 17-100) es una lograda combinación de contexto histórico para orientar al lector y de análisis de la obra de Azaña. En esta introducción se glosa su relación con Carlos Esplá, otro de los intelectuales republicanos cuya obra se halla en fase de recuperación gracias a trabajos como éste y otros complementarios que realiza Julia Puig en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (http://cervantesvirtual.com/portal/escritos_publicaciones.shtml).

Carlos Esplá (Alicante, 1895-México, 1971), aparte de sus méritos como intelectual republicano, corresponsal en Europa (París, La Haya, Ginebra, Berlín y Londres) de periódicos como *El Heraldo*, *La Voz*, *El Liberal*, *La Publicitat*, fue un admirador sincero de los proyectos políticos de Azaña, de quien dice que “supo hablar y hacer. Por ello la injusticia se ha ensañado más cruel, más feroz con Manuel Azaña. Todo lo que en los hombres de su época había de fervor en el ánimo por España y por la libertad, Azaña lo representó y lo supo interpretar admirablemente.” (p. 185) Esta mención del ensañamiento con Azaña no es nada ocioso recordarla hoy, cuando hasta dirigentes de la derecha quieren apropiárselo, siendo así que Azaña ha sido escarnecido, vilipendiado, odiado, demonizado y, sobre todo, falseado y tergiversado hasta grados inconcebibles. De ahí que las cartas incluidas en el libro (21, en total), dirigidas por Azaña a Carlos Esplá entre 1939 y 1940, desde el exilio, en Francia, sean, entre otras cosas, una muestra de su lealtad con las personas que apreciaba y de su comprensión del patriotismo.

Son varias las ocasiones en que Azaña pide ayuda (olvidando que él mismo la necesitaba) para republicanos que están en la absoluta indefensión jurídica (“ilegales”, diríamos ahora) y que por ello encuentran trabas para obtener un pasaje en uno de los barcos que trasladan exiliados españoles a México.

Azaña se queja de su aislamiento. “No sé nada de nadie”, dice el 18 de junio de 1939. Estremece lo que escribe en esta misma carta a propósito de lo que está ocurriendo en la España de los generales golpistas: “Todas las informaciones que recojo prueban que sin haberse retirado la ola de sangre, ya se abate sobre España la ola de estupidez en que se

traduce el pensamiento de sus salvadores. Por comparación, la CEDA era una asamblea de filósofos y de poetas. El desastre para todo el país debe ser aún mayor de lo que yo me imaginaba y temía. Para cubrirlo, unos pedantes esquizofrénicos se encaraman sobre las ruinas acumuladas por los militares y vomitan palabras sin sentido. Quieren hacer un imperio ‘vertical y azul’” (p.121).

En suma, un interesante libro sobre la relación entre dos políticos que afortunadamente son estudiados y cada vez mejor editados. Los lectores españoles disponen así de maestros en el pensamiento democrático y laico, no muy difundido entre nosotros. El libro ofrece al final una minuciosa bibliografía. Lástima que no incluya un índice de nombres.

Pedro Ribas Ribas

MÁRQUEZ, Margarita: *La Agrupación al servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado.* Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, col. “El Arquero”, 2004

Sería motivo suficiente la aparición de este libro para elogiar el esfuerzo que Biblioteca Nueva y la Fundación JOG hacen conjuntamente pero tal elogio debe ser subrayado ante el hecho de que el fruto de su colaboración alcanza a dos colecciones -*El Arquero* y *Papeles de la Ortega*- de las que han salido varios números en sus primeros meses de existencia. Pero había que hacer honor al título de la colección mayor, abriendo con un ensayo “a la altura” del mismo. Y lo han hallado al publicar este trabajo de Margarita Márquez sobre la Agrupación al Servicio de la República, fundada por José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. La citada investigación, ejecutada con una metodología impecablemente empírica, se propone y, a mi juicio, alcanza tres objetivos:

Primero. Contextualizar la actividad política de los componentes de la Agrupación al Servicio de la República (en lo sucesivo ASR), especialmente de su fundador, en el marco de la experiencia europea, generalizada desde finales del XIX, de la intervención de los intelectuales en las luchas políticas de sus naciones. España no fue la excepción de lo que había comenzado en Francia cuando Zola intervino en el *affaire* Dreyfuss. Antes bien, lo sorprendente es que España se incorpore rápida y enérgicamente a esa práctica de hacer política desde la posición y el prestigio ganados mediante la pluma. Maeztu y Unamuno, Ortega y Azaña, entre otros, son ejemplo de “intelectuales” que intervinieron desde el principio de sus carreras en la cosa pública. He citado a dos miembros de la generación del 98 y otros dos de la generación de 1914 para apuntar al hecho de que las primeras décadas del siglo estuvieron dominadas en España por la concurrencia -entre la complicidad y el enfrentamiento- de dos grupos de intelectuales cuya influencia en los acontecimientos históricos fue decisiva.

Segundo. Reconstruir y contar la historia de la ASR, ocupándose pormenorizadamente de las reflexiones y decisiones de sus fundadores y del resto de sus componentes. La parte más novedosa y académicamente relevante de este ensayo es, sin duda, la reconstrucción, gracias al mucho trabajo realizado en archivos, de la historia de la ASR, casi día a día. Quedan debidamente reseñados los principales acontecimientos que vivió la institución: su crecimiento espectacular, la esperanza que despertó en las clases medias profesionales de la nación, reserva de donde surgieron la mayoría de sus afiliados; el estupor que provocó el temprano -e inesperado- advenimiento de la República, que, en cierto modo, dejaba sin tarea precisa a una organización que había nacido para la misión de cambiar la forma del Estado. Las dudas sobre si convertirse en partido político, abonadas por el hecho de que en un principio renunció a organizarse como tal para no dividir voluntades en la tarea primaria,

histórica y esencial de reconstruir la legitimidad sustraída por la Monarquía. Y así, Margarita Márquez va dando cuenta, en un estilo matizado y preciso, del manifiesto con que nació la ASR y los ecos que despertó en la opinión pública, los estatutos de que se dotó, su organización interna, el número y profesión de sus afiliados, su procedencia geográfica, etc. y el éxito que consigue en las primeras elecciones a Cortes que celebra el régimen republicano en junio de 1936. En el cuadro de la página 165 puede verse la identidad, circunscripción, número de votos, profesión y otros datos de los diputados de la ASR. Y en el capítulo VII, “La ASR en el debate político. Labor parlamentaria y crisis de la Agrupación” las tareas parlamentarias asumidas por sus miembros, y las dificultades que se les fueron presentando y que condujeron a su disolución. Margarita Márquez explica que, una vez aprobada la Constitución, se podía dar por concluido “el ciclo histórico del movimiento político creado por ellos [Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, sus tres fundadores] en 1931” (pág. 238). Aunque Ortega era partidario de disolver la ASR en diciembre de 1931, aceptó la opinión del grupo parlamentario que defendía la oportunidad de intervenir en la elaboración de las dos leyes más importantes de la legislatura, el Estatuto de Cataluña y la Reforma Agraria (pág. 239). Sería, pues, casi un año después, en octubre de 1932 cuando se disuelve finalmente la ASR.

Tercero. Aunque no estamos ante una monografía sobre Ortega, el último objetivo consiste, a mi juicio, en estudiar los textos canónicos del pensador sobre su visión de los problemas políticos de su tiempo. Aunque no arranca de los inicios mismos de una actividad que cabría calificar de “teórico-periodística”, muy precoz en nuestro filósofo, se remonta lo suficiente pues parte del análisis del texto que considera programático para la situación política española, la conferencia “Vieja y nueva política” (1914), en donde se vislumbra que el régimen de la Restauración no sería capaz de abrir la nación a los vientos de modernidad que Ortega y su generación consideraban necesarios. Se examinan a continuación los artículos más relevantes de la amplia producción orteguiana y, como es lógico, se presta más atención a los directamente relacionados con la actividad política en el marco de la ASR, tales como proclamas, circulares, discursos electorales y la literatura parlamentaria que generó el paso de Ortega por las Cortes. Finalmente se ocupa de estudiar, con la mente puesta en el problema del “fallecimiento” en pleno éxito y juventud, si se me permite la metáfora, de la ASR, los artículos que Ortega fue dando en *El Sol*, *Crisol* y *Luz* sobre su proceso de desencantamiento del rumbo que iba tomando la República, especialmente el “giro revolucionario” que Ortega consideraba prematuro y “falso”.

En resumen, el libro que comentamos recupera esa parte de la historia de la II República que había quedado en penumbra, por no decir oscurecida, por clichés ideológicos que obvian hechos o ignoran textos que, correctamente leídos, son claros y permiten situar a su autor en el lugar que le corresponde. Y al mismo tiempo -y esto es, a mi juicio, lo más valioso del ensayo-, nos ofrece un cumplido retrato de Ortega como actor político. Aun cuando éste exagera la oposición entre el intelectual y el político, al repasar sus actuaciones en la esfera de los asuntos públicos, nos encontramos con un político no exento de olfato, con sentido de la oportunidad, valiente en sus decisiones y, sobre todo, preocupado por no separar la ética de la política. Sus mensajes se pensaban desde la concepción de una Razón histórica que, si bien era racional, resultaba lo bastante concreta como para iluminar la inmediatez de la política y decir algo inteligente sobre economía monetaria o sobre la nueva estructura territorial de la nación o sobre la reforma agraria o sobre educación o sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. Surge así de este libro un Ortega menos lejano y abstruso de lo que se ha visto en ocasiones, gracias a que se han mantenido separadas con cuidado dos contabilidades, la del intelectual que analiza la realidad histórica y la del ciudadano que se sabe, junto con otros, responsable de los destinos de su nación. El primero, escuchando al segundo, había escrito en su primer libro “filosófico”, *Meditaciones del Quijote* (1914): “Dios

mío, ¿qué es España? (...) ¿Dónde está –decidme- una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbré el destino de España?” El esfuerzo por concebir esa palabra y hacérsela llegar a sus conciudadanos es una manera, quizá no inoportuna, de resumir las trayectorias filosófica y vital de Ortega. Y este libro las pone en claro.

José Lasaga Medina

LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía.* Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

La razón histórica supone que sólo el recuento de una vida, nos puede dar la medida del hombre que ha vivido esa vida. Asumiendo tales presupuestos, José Lasaga se propone en este libro dar cuenta de la vida de ese hombre que fue Ortega y Gasset en su autenticidad, es decir, en la vocación que eligió tempranamente, la filosofía.

Nos encontramos pues con una biografía intelectual, no sólo documentada y precisa, sino hecha desde un conocimiento y afinidad profundos con el autor objeto del estudio, lo que a veces enriquece el libro con atinadas precisiones conceptuales sobre una filosofía que no se cerró como sistema y otras, adelgaza el retrato de un Ortega que se nos presenta con un perfil sin más “sombra” que su circunstancia.

El diseño del libro es lógicamente cronológico, y ya desde la primera página, al mencionar la fecha de nacimiento de Ortega, el autor subraya los dos componentes de la circunstancia que se entremezclan con el yo de Ortega, en esa unidad superior que es su vida: España y la crisis finisecular dominada por la descomposición de la fe en el positivismo y la decadencia espiritual del hombre europeo.

En la primera etapa de Ortega, que arranca de forma brillante en 1914 con su primer libro *Meditaciones del Quijote*, Lasaga señala las influencias ya conocidas del idealismo kantiano y de la fenomenología y llama la atención sobre las influencias hispanas, especialmente la de Unamuno. En ese primer libro, en el que se plantea el problema de España frente a Europa, se encuentran, según el autor, los principales componentes y orientaciones de la razón vital, que Ortega desarrollará en escritos posteriores: la primacía del concepto sobre cualquier otro medio de trato con lo real, la moral como esfuerzo y voluntad de ideal, y la realidad como perspectiva.

Es este último concepto, que desarrolla desde 1916 en “Verdad y perspectiva”, el que le abre el camino para la superación del idealismo, que se consolidará en 1923 con *El Tema de nuestro tiempo*. El autor desarrolla con meticulosidad en qué consiste esa superación porque quiere librar a Ortega de cualquier etiqueta de “irracionalismo”. En primer lugar, su idealismo consiste en negar la primacía de lo ideal y abstracto sobre lo individual y concreto. El enemigo no es la razón, sino un excesivo racionalismo que desplaza la espontaneidad de la vida. En segundo lugar, Ortega niega la posible objetividad que reclama la abstracción ya que, habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los ideales no serían sino extractos de dicha subjetividad. La verdad como composición de perspectivas, señala los límites de la razón pero, señala Lasaga, tiene la virtud de desvelar que un conocimiento, que se sabe limitado y subjetivo, es más cierto que otro que se cree objetivo y es subjetivo. Hay que combatir entonces la caída en el relativismo, lo que Ortega evita haciendo entrar en juego la jerarquía, componente que no sólo usará a nivel gnoseológico, sino social y político. No todas las perspectivas atesoran el mismo componente de realidad. Existe la perspectiva de “los mejores” de la minoría selecta y será su imitación lo que salvará la sociedad y la política.

En esta época, según el autor, Ortega intenta una antropología filosófica o “ciencia de la naturaleza humana”, que recibiría influencias de Kant, Nietzsche y Scheler, que se

concretaría en artículos como “Vitalidad, alma y espíritu” y que no madura en su obra porque, a partir de 1929 y de su libro *Qué es filosofía*, Ortega da un viraje a sus investigaciones y decide que no se trata de hacer una ciencia sobre el hombre sino de hacer metafísica. Este libro junto con *La rebelión de las masas*, de los que el autor nos procura una precisa y completa genealogía, daría cuenta de la altura conceptual del Ortega de los años treinta. En *Qué es filosofía*, Ortega expone el fundamento de una filosofía, que pretende superar tanto el realismo de los antiguos como el idealismo. Lo real no son las cosas ni nuestras ideas de las cosas. La vida es la verdad radical por ser el supuesto de aparición del resto de las realidades. Y la vida es lo que le pasa a un yo en su circunstancia. No hay ser ni sustancia, sino acontecimiento, proyecto y drama. En *La rebelión de las masas*, libro mal comprendido, según el autor, y que encierra, no sólo un completo diagnóstico de la crisis de la cultura moderna, sino su posible vía de solución, Ortega elabora la categoría antropológica de hombre-masa, heredero del idealismo y la utopía, que cree que todo es posible y no se exige nada a sí mismo, y todo a los demás y a la sociedad. La historia debe ser una relación dinámica entre la minoría y la masa, que conviven en la unidad temporal de una generación, y el mal de la cultura moderna consistió en romper esa dinámica y aceptar delegar el poder en las masas.

Entramos en los años treinta y en el breve periodo en que la política ocupó y desencantó a Ortega –fue diputado de la República por León-, influyendo según tesis del autor, en el desarrollo posterior de su filosofía, que evoluciona de forma definitiva hacia la razón histórica. La razón es histórica porque la vida humana lo es y por tanto la historia es la única fuente de racionalidad; como la biografía, el recuento de una vida, es la única forma de comprender esa vida. Es ahora cuando Lasaga se enfrenta a algunos problemas espinosos de la obra del autor biografiado, aunque de una forma tangencial. Ortega no cierra su filosofía en sistema porque no es posible atrapar la razón narrativa en conceptos y, de acuerdo con la absoluta historicidad del vivir, la tarea del filósofo tal vez no sea ordenar conceptos, sino “aceptar la pregunta que dibuja el horizonte”. Suponemos que se refiere a ciertos interrogantes que quedan en el aire después del giro de “la segunda navegación”. ¿Cómo llega a saber el hombre “a que atenerse” respecto a su vida ¿qué es la vocación? ¿qué es la “ilusión” que debe sustituir al *ethos* del deber ser, si no es voluntad pura? ¿cuál es el alcance del término generación en la razón histórica? ¿todos los conceptos son históricos? ¿es el hombre-masa un precipitado del idealismo o un horizonte constante de la naturaleza humana?

En *Historia como Sistema*, Ortega precisa alguno de estos interrogantes, respecto a su categoría filosófica fundamental: la vida humana. El yo es un proyecto ideal que el hombre construye confrontándolo con la dura realidad del mundo. La vocación –que primitivamente era como una voz interior- es ahora la tensión para realizar ese personaje ideal que imagina nuestra fantasía y que tiene que contar, dentro de la circunstancia con un pasado convertido en creencia y con el componente del azar. Circunstancia o mundo que se interpreta como un sistema de facilidades y dificultades, es decir, como un conglomerado de preferencias y perspectivas que irradian de nuestro yo. Cuando las creencias heredadas se tambalean, el hombre se retira a su soledad –se ensimisma- y de allí surgen las ideas para afrontar la nueva circunstancia. Esto es en definitiva la cultura, lo que el hombre hace para orientar su vida.

Finalmente, el autor de libro defiende la importancia del último periodo de Ortega, el que va desde 1936 a 1955. Las novedades de esta última etapa consisten en la radicalización de ideas previamente expresadas. El hombre es ya un animal extraviado, un problema, una azarosa aventura, y la cultura una producción de su fantasía. El conocimiento del hombre es inseguro, como es limitado el conocimiento filosófico y debe serlo porque los optimismos racionalistas han contribuido a inutilizar los mecanismos culturales y morales. El hombre es además radical soledad, y el mundo, y los otros, es lo opuesto, lo otro a lo que se acerca desde una conciencia asombrada que desconoce su destino.

En la recapitulación final, José Lasaga resume el perfil final de esa realidad radical que es la vida humana -hecha de soledad, libertad y extrañeza- y que es capaz, según el autor, de armonizar razón con realidad. La razón no debe aspirar a un saber absoluto, sino vital y si el hombre piensa es porque debe saber a qué atenerse respecto a su vida. La verdad no es sólo adecuación con las cosas, sino verdad para mi vida, es decir autenticidad. Surge de nuevo aquí el problema capital de la vocación, ¿de dónde surge esa llamada que nos procura el acierto en nuestra vida? La respuesta es que no se puede saber, que vivimos a ciegas nuestro destino, aunque hay que hacerlo con “esfuerzo deportivo”.

Es cuando menos curioso que el autor eluda en este último tramo, el lado más dramático de uno de los componentes de la circunstancia orteguiana, la Guerra Civil española y señale por contra su contribución a Europa, al propugnar superar los nacionalismos en aras del legado común europeo: la búsqueda libre de la verdad. También ha eludido el autor otras reflexiones de Ortega, que debe considerar tangenciales, como sus numerosos escritos sobre el arte, el amor o los sentimientos, amén del análisis de ciertos conceptos tardíos como el de generación. José Lasaga ha preferido subrayar el núcleo central de la filosofía de Ortega y los pasos que le han conducido a su teoría final de la vida humana y de la verdad. En ese apartado el libro es impecable y será sin duda no sólo útil, sino necesario para todos aquellos que se aproximen a la obra de Ortega, sin duda prolífica y variada, para encontrar la verdad de su propuesta filosófica.

María Luisa Maillard

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona, Plaza Janés, 2002, 653 págs., ISBN: 84-01-30516-0.

El pensamiento y la obra de Ortega, sin duda el filósofo español más importante del siglo XX, rebasan con mucho el ámbito de lo estrictamente filosófico-académico, cobrando un notable interés su destacada presencia en la vida pública española, especialmente hasta el inicio de la guerra civil. Su esfuerzo por situar a España a la “altura de los tiempos”, desde diversos ámbitos (periódico, ensayos, cátedra...), confiere a su obra un carácter esencialmente “circunstancial”, como justificación de gran parte de su empeño personal e institucional, expresivo sin duda de su “actitud vital”.

Toda contribución a un mejor conocimiento de esa “voluntad de aventura” es siempre de agradecer, especialmente cuando la aproximación adopta una resuelta actitud de inmersión en el contexto biográfico, como es el caso. En efecto, ya desde el mismo prólogo, Javier Zamora Bonilla, profesor de la Universidad Complutense de Madrid y autor de la obra que comentamos, reconoce que los datos recopilados “empezaron a encontrar su significado pleno al ponerlos en relación unos con otros por medio del método narrativo” (p. 15). En esa misma línea, apunta una finalidad definida: no aportar una colección más o menos amplia de datos, sino tratar de poner la filosofía de Ortega “en relación con su propia vida y con su presencia pública o política en la España de la primera mitad del siglo XX” (p. 16).

Al hilo de esa propuesta inicial, la estructura del libro sigue de cerca la trayectoria vital de Ortega, con sus diferentes momentos o etapas, desde el inicial idealismo neokantiano, pasando por la etapa del pespectivismo fenomenológico hasta llegar a la plenitud de la formulación de la doctrina de la razón vital e histórica. A tal fin, el libro ofrece un amplio panorama de la vida y la obra de este clásico del pensamiento español, mostrando la multiplicidad de temas que Ortega tocó a lo largo de su vida, y el afán de claridad con que los abordaba. Una multiplicidad que refleja la propia complejidad de la obra orteguiana, desde sus primeros escritos hasta sus obras de madurez, desde los conocidos títulos de las primeras décadas del siglo XX, hasta los que vieron la luz en los años de la II República, la Guerra Civil

y, finalmente, el exilio.

El cuerpo de la exposición se articula en cinco capítulos, que corresponden básicamente a las grandes etapas del pensamiento de Ortega: I: “Tradición e innovación” (1883-1910); II: “Camino de la madurez” (1911-1922); III: “Construyendo una filosofía”(1923-1932); IV: “Empieza la segunda navegación” (verano de 1932-verano de 1936), y V: “Requiem de vivos y muertos” (septiembre de 1936-18 de octubre de 1955). El primero de ellos, junto a las inevitables referencias biográficas y familiares, se extiende sobre los viajes de Ortega a Alemania, con un sucinto repaso a sus obras de juventud y sus primeras manifestaciones públicas, siempre en el marco del “problema de España”. Especial atención reciben las relaciones con miembros de la generación del 98 -particularmente Unamuno y Maeztu-, o con Zulueta, “representante de lo que Ortega consideraba política necesaria: una política pedagógica, una política cultural” (p. 104).

En el siguiente capítulo hay amplias consideraciones sobre el alcance de su segunda estancia en Marburgo (“una etapa fenomenológica”), seguidas de un recorrido por los textos más relevantes de esta etapa: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El Espectador* -proyecto iniciado en 1916 y que se prolongará hasta 1934- o *España invertebrada* (1921), “una meditación de Ortega sobre su país y sobre el porqué de la circunstancia alcanzada” (p. 206). Observaciones, indicaciones y reflexiones atienden a “salvar” la obra de Ortega, incorporándola a su “paisaje vital”, con expresa referencia a sus iniciativas en la vida política española (“Liga de Educación Política”), o las “fundaciones” -como las llamaba Luzuriaga-orteguianas (*España, El Sol*, Editorial Calpe, etc.), subrayando su cambiante actitud ante la crisis española, en el marco de los turbulentos años que vive Europa.

El capítulo III se abre con el proceso de creación de la *Revista de Occidente*, sin duda la “empresa” orteguiana por excelencia. *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925), *¿Qué es filosofía?* (1929), *La rebelión de las masas* (1930) -“interpretada con un sesgo político que Ortega expresamente quería evitar” (p. 302)-, son otros tantos títulos de esta etapa, en los que quedan entretejidos los grandes temas de la filosofía de Ortega. Tras reseñar la controvertida cuestión de la postura de Ortega ante la Dictadura de Primo de Rivera, se detallan sus propuestas sobre la “gran reforma” que a su juicio necesitaba España -recogidas luego en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931)-, así como sus contactos e iniciativas ante la llegada de la II República, con un último apartado de título significativo: “El desencanto de la política republicana”.

Dentro del capítulo IV (“Empieza la segunda navegación”) se analiza el “cambio de rumbo” emprendido por Ortega en esta etapa de su vida intelectual, “desde el nuevo puerto de la razón histórica redescubierto con Dilthey y entrevisto ya a principios de los años veinte con la ayuda, entre otros libros, de *La decadencia de Occidente*, de Spengler” (p. 373), con el resultado de una fructífera labor filosófica: cursos (“En torno a Galileo”, “Principios de Metafísica según la razón vital”), artículos (“Guillermo Dilthey y la idea de vida”) o prólogos (“Prólogo para alemanes”). Las reflexiones y comentarios sobre el contexto español, que Ortega ve con creciente pesimismo, alternan con indicaciones sobre la revisión del pensamiento occidental emprendida por Ortega, con especial atención a la tensa y compleja relación con Heidegger, la “recepción” de autores como Jaspers o Dilthey -“la influencia fundamental de este momento”-, o las densas y no siempre concordantes relaciones con Unamuno. Este intenso período en la vida de Ortega se ve truncado por el inicio de la guerra civil y la salida de España.

El capítulo V y último detalla precisamente la dramática “huida” de Madrid y las dificultades de su exilio en Francia, así como las vicisitudes de su delicado estado de salud. Su breve estancia en Portugal (1939) y su traslado a Argentina (1940), constituyen el prólogo de 1941, “el año más duro” de toda su vida, como Ortega diría a Justino de Azcárate. Con todo, el ejercicio de la filosofía según la razón vital e histórica aporta títulos relevantes,

muchos de ellos publicados a título póstumo: *Ideas y creencias* (1940), *Historia como sistema* (1941), *El hombre y la gente* (1957), *La idea de principio en Leibniz* (1958)...Tras reseñar las visitas de Ortega a España, a partir de 1945 -sin cambiar su residencia en Portugal-, se enumeran sus frecuentes viajes al extranjero y el reconocimiento internacional hacia su figura, en contraste con las duras críticas en su propio país. La obra finaliza reseñando el homenaje de la Universidad de Madrid en memoria de Ortega, en noviembre de 1955, y el discurso integrador del prof. Laín, por encima de descalificaciones y juicios exacerbados, recordando los versos de Machado: “Un golpe de ataúd en tierra es algo perfectamente serio”.

El amplio aparato de notas (pp. 489-629), distribuidas por capítulos, con numerosos datos biográficos, anotaciones históricas y referencias bibliográficas, supone una valiosa guía para el lector de esta obra, que se completa con una pertinente bibliografía final (pp. 631-637) y un exhaustivo índice onomástico (pp. 639-653). Estamos, pues, ante una nueva aportación sobre la vida y la obra de Ortega, extensa y de fácil lectura, con datos no siempre inéditos, pero sí relevantes, sobre la biografía intelectual del filósofo madrileño. Puede decirse, por tanto, que los resultados responden al objetivo inicialmente marcado: profundizar en el sentido de los títulos orteguianos más importantes, en el marco del pensamiento filosófico del autor, y en el contexto de su compleja relación con la circunstancia española y con las corrientes más novedosas del pensamiento europeo de la época.

Ángel Casado

ORTEGA Y GASSET, José: *La Rebelión de las Masas*. Madrid, Tecnos, Los Esenciales de la Filosofía, 2003, 443 págs. Ed. de Domingo Hernández Sánchez.

Esta edición de la obra clásica de José Ortega y Gasset ha corrido a cargo de Domingo Hernández Sánchez, profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad de Salamanca, que ya había publicado en la misma Colección la edición crítica de otra obra de Ortega (*El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, Tecnos, Madrid, 2002). Al igual que entonces, el presente volumen se abre con el texto “Leer a los clásicos” (pp. 9-12), firmado por Manuel Garrido, el director de la Colección “Los Esenciales de la Filosofía”, que nos informa del espíritu y de la intención que animan a la misma.

Como recuerda Domingo Hernández, el proceso de escritura de *La Rebelión de las Masas* comienza en 1929 y concluye en 1947, pues, si bien la edición original data de 1930 y resulta de la compilación de folletos aparecidos desde el año 1929 en *El Sol*, Ortega publica después dos importantes ediciones revisadas del libro, una en el año 1937 y la otra en 1946. Esta reedición que aquí reseñamos toma como base la revisión que publicó Ortega en el año 1946; o, más exactamente, toma por base las ediciones inmediatamente posteriores a dicha revisión: la edición de las *Obras Completas* de 1947 y la undécima edición del libro en *Revista de Occidente*, de 1948. Se trata, por tanto, de la edición definitiva, vertebrada en dos partes (“La Rebelión de las Masas” y “¿Quién manda en el mundo?”) con un total de 15 capítulos (que en las ediciones previas a 1947 no aparecían agrupados en las dos secciones), más el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses” (añadidos respectivamente en 1937 y 1938, al tenor de la revisión de 1937, y enmendados ocasionalmente una década después).

Además del texto de Ortega (pp. 69-401), oportunamente ribeteado de notas al pie por Domingo Hernández, y de la instructiva “Introducción” (pp. 13-67) de éste, la presente edición crítica contiene cuatro “Anexos” (pp. 403-43). Uno de ellos es un útil “Índice de autores y conceptos”; el titulado “Indicaciones biográficas sobre autores y personajes citados” es una nómina breve y algo arbitraria de once autores que, según el editor, cumplen determinadas “funciones” en *La Rebelión de las Masas*. Los otros dos Anexos son textos de Ortega. “¿Quién manda en el mundo?, IV”, un digno artículo periodístico de 1930, quedó

excluido de los folletos que pasaron a integrar el libro. Y, en fin, “En cuanto al pacifismo... [Sobre la “eternal Spain”]” tiene una curiosa historia editorial: redactado como réplica a una reseña aparecida en noviembre de 1937 en *The Times Literary Supplement*, este fragmento textual formó parte del “Epílogo para ingleses” en la edición de *La Rebelión de las Masas* de 1938, pero fue suprimido en las correcciones de 1946. Entre las razones que pudieron pesar para esa posterior supresión está el hecho de que dicho fragmento declaraba la cercanía que por aquel entonces mantenía Ortega con el bando nacional y su creencia desiderativa de que la guerra civil sería corta.

Habida cuenta de la cantidad de reediciones previas de *La Rebelión de las Masas*, no está de más destacar, en un par de frases, la excelencia de la presente edición crítica, que aporta un avance notorio en relación con los anteriores registros editoriales del clásico orteguiano. La introducción y el aparato crítico se caracterizan ante todo por la precisión y el cuidado de la información suministrada. El celo en la exactitud se pone de bulto, por ejemplo, en el hecho de que Domingo Hernández, autor también de un libro de relevancia para el estudio especializado de la obra de Ortega (*Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid, Fundación J. Ortega y Gasset, 2000), ha aprovechado el acceso a la biblioteca personal de Ortega para cotejar -e incluso enmendar- las referencias citadas en *La Rebelión de las Masas*.

La intención declarada de la “Introducción” es señalar los momentos de la historia editorial del libro, plagada de modificaciones y correcciones, y aclarar las razones que explican esos momentos y algunos de tales cambios. *La Rebelión de las Masas* -señala Domingo Hernández- es una *work in progress* que va perfilándose a lo largo de casi dos décadas, puesto que “Ortega y Gasset intenta adecuar el libro a tiempos y situaciones que rebasan los de su origen. Para ello los instrumentos son variados: prólogo, epílogo, omisiones, añadidos, cambios de estructura, etc.” (p. 26). El editor desgana las cuatro etapas en que secuencia la cronología de dicha historia editorial y deja ver cómo Ortega alza, prima o desplaza en cada momento unos u otros temas del libro. La intención descriptiva de mostrar esas actualizaciones del libro al tenor de nuevas circunstancias toma cuerpo vigorosa y puntualmente en el aparato crítico. Pero el editor no sólo concentra en éste las diversas ediciones que el libro tuvo en vida de Ortega, comparando fuentes y anotando omisiones, añadidos, variaciones y rectificaciones introducidas en el texto definitivo. Las 637 notas a pie de página a lo largo del libro contextualizan y relacionan con notable perspicacia y sensibilidad una considerable cantidad de temas y preocupaciones, juicios e ideas, conceptos y metáforas orteguianas, utilizando para ello referencias intertextuales siempre atinadas y apreciaciones eruditas e iluminadoras.

Leer la obra de Ortega casi setenta y cinco años después de su primera edición obliga a reconocer cuánto podemos aprender aún del filósofo español, al tiempo que nos permite percibir la distancia que nos aleja de él. Al lector actual le seguirá sorprendiendo cómo una prodigiosa escritura que envuelve un pensamiento portentoso se deja llevar por una querencia irreprimible (y en ocasiones pretenciosa) por captar a toda costa el espíritu de la época; o cómo diversos aspectos bien originales de sus ideas muestran una indudable proximidad con tratamientos de otras filosofías coetáneas; o cómo el gusto intelectual por indagar en las hondas raíces de los auténticos problemas depara de improviso afirmaciones sentenciosas y conclusiones rotundas, no pocas veces impugnables.

Pero al lector le sorprenderá tanto más el comprobar que los grandes temas asaeteados por Ortega (su diagnóstico de la época: la rebelión de las masas con la imposición del derecho de la vulgaridad; y su pronóstico: Europa como entidad supranacional aventada por una cultura política liberal) no han hecho sino remozarse en los últimos tramos del siglo pasado. Ortega explica el “advenimiento de las masas al pleno poderío social”, lo que considera el rasgo definitorio de la época, con las paradojas de la Modernidad que atenazan a la situación

espiritual del momento, al desarrollo de la ciencia y la técnica, o al del Estado contemporáneo. Esos temas -la civilización que reencarna en la barbarie cultural de la sociedad de masas, el progreso de derechos y libertades que degenera en el primitivismo político del bolchevismo y fascismo, los subproductos del especialismo en la ciencia, el intervencionismo estatal como fatídico desenlace del auge moderno de la sociedad civil- los discrimina siempre Ortega por referencia a la desmoralización de Europa, a su falta de quehacer o de proyecto de futuro, y en todos ellos aplica su credo liberal. Crítico de la época moderna y del viejo liberalismo, Ortega es partidario de una modernidad reflexiva y de un liberalismo político que estén a la altura de la situación globalizada que él da en llamar “la mundialización de la vida”. El temor a la tiranía de las mayorías y la prevención contra el “estatismo” son el envés de su defensa de la democracia liberal como la forma suprema de civilización y como patrimonio esencial de Europa. Para el filósofo español, el “imperativo irremisible de ser políticamente libre (sigue estando) inscrito en el destino europeo” y éste ya sólo es concebible como una empresa transnacional que se sobreponga al estadio histórico protagonizado por los Estados nacionales. Consciente del envejecimiento de la primera parte, Ortega repitió desde los años cuarenta que su libro no sólo hablaba de masas y sostuvo que Europa era el tema pautador y, de hecho, el ‘futuro’ del libro. Nosotros no necesitamos tomarnos tan en serio su afán por la profecía histórica para pensar que, no obstante, tal vez en eso no le faltara razón.

Francisco Javier Gil Martín

Revista de Estudios Orteguianos, nº 6. (2003). Madrid, Fundación Ortega Gasset.

Con la factura impecable a la que ya nos tiene acostumbrados, aparece el número VI de *Revista de Estudios Orteguianos*, enriquecido ahora con una nueva sección: “La escuela de Ortega”, que ya se presenta como imprescindible en la configuración que, pensábamos tan completa, del formato de la Revista.

La primera sección de “Documentos de Archivo”, a cargo en esta ocasión de José Carrión Carriazo y María Isabel Ferreiro, continúa la precisa y documentada edición de las “Notas de trabajo” de Ortega en las que, en esta ocasión, se refleja como un joven Ortega -estamos en 1918-, se distancia ya del contractualismo preconizado por Rousseau. Como ya es habitual en las ediciones de la Revista, se indica a pie de página no sólo la referencia exacta de los libros mencionados, sino más allá, los párrafos subrayados por Ortega en dichos libros y aún más allá la prolongación de dichas notas en ideas publicadas.

En la sección titulada “Itinerario biográfico” a cargo de Carmen Asenjo y Javier Zamora Bonilla, se pretende ilustrar, con una amplio documental gráfico (fotos, manuscritos, invitaciones) la relación de Ortega con la Residencia de Estudiantes en el periodo comprendido entre 1910 y 1922. En este excelente trabajo no sólo queda probada la estrecha relación de Ortega con una Institución que dio acogida a algunas de sus más importantes conferencias del periodo como “El problema de la cultura”, “El sentido de la filosofía” o “Dos meditaciones acerca de don Juan” y que fue la responsable de la publicación el 21 de Junio de 1914 del primer libro de Ortega *Meditaciones del Quijote* en cuidada edición de Azorín; sino que quedan prolijamente documentados los primeros años de una Institución que tanto colaboró al desarrollo intelectual de la España de los años veinte.

En la sección de “Artículos”, se sigue manteniendo el criterio de calidad del que ya habíamos tenido muestras en las ediciones de los números anteriores de la Revista. Hay que destacar el arrojado de dos autores que se enfrentan al problema de la teoría del conocimiento en Ortega. Jaime de Salas en “Ortega y la ética de la perspectiva”, defiende la tesis de que es

posible deducir una ética de la propuesta de Ortega de la verdad como perspectiva y además que dicha ética, sin duda individualista, tiene algo que decir en nuestro mundo del siglo XXI configurado desde un profundo individualismo y enfrentado a la ética como actos movidos por una idea sobreindividual del deber. No es que se niegue la idea de bien, señala Salas, sino que se defiende que la involucración ética del hombre con la realidad no puede ni debe ser homogénea.

Antoni Defej y Martín en su artículo “Verdad conocimiento y realidad”, intenta dilucidar la teoría del conocimiento de Ortega en su periodo de perspectivismo y racio-vitalismo, en el que se enfrenta a racionalistas y empiristas en su lugar compartido de que el punto de vista individual es falso. Ortega defiende por el contrario que el punto de vista individual es el fundamento del conocimiento, aunque su soporte, la idea de autenticidad o coincidencia del hombre consigo mismo, es un término resbaladizo que no acaba nunca de encontrar un desarrollo filosófico convincente. Si finalmente la autenticidad tiene un soporte histórico en Ortega, el autor no deja de ver un riesgo en proponer como fundamento de la vida humana y del conocimiento un concepto que se limita a ser un fenómeno histórico.

En un interesante trabajo: “Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX”, Juan Ramón Álvarez, intenta demostrar las semejanzas halladas entre Ortega y Khun en sus respectivas teorías sobre la historia y la Modernidad. En el siguiente artículo, Cesáreo Villoria defiende la tesis del pensamiento post-metafísico de Ortega, analizando la pervivencia en “La idea del principio en Leibniz” de las concepciones neokantianas de Marburgo. Finalmente Ángel Peris Suay, en su artículo “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, intenta enriquecer el liberalismo político de Ortega con su racio-vitalismo filosófico, lo que justifica una nueva concepción, basada en la idea de autonomía y capaz de integrar conceptos como el de socialismo, aristocracia y nacionalización. Así, concluye el autor, Ortega encuentra en las creencias compartidas un criterio de consenso asumido desde la propia autonomía y que justificaría las instituciones y la cooperación de los ciudadanos en la cosa pública.

La nueva sección “La escuela de Ortega” se inaugura de forma brillante con una interesante colaboración de Antonio Rodríguez Huéscar, presentado por Juan Padilla. Huéscar es sin duda uno de los discípulos de Ortega que con más constancia y rigor ha trabajado para sacar a la luz el sustrato metafísico de la Obra de su maestro y este artículo de su época de madurez es un testimonio impagable de esta dedicación.

En la siguiente sección, presentada por José Lasaga Medina, “Clásicos sobre Ortega”, Juan Ramón Jiménez, en su artículo “Imán de horizontes (Juan Ramón Jiménez evoca desde Puerto Rico a José Ortega y Gasset)”, nos sitúa con los pies en la tierra, es decir en la circunstancia de ese hombre concreto que fue Ortega y en las relaciones generacionales que mantuvo, a lo largo de una historia no exenta de dramatismo, con sus contemporáneos. Juan Ramón, en la distancia física de Puerto Rico y en la más entrañable del recuerdo, evoca a su amigo Ortega, reconoce su dimensión filosófica y, para no dejar de ser un estilista gruñón, critica algunos excesos de la prosa de Ortega.

Finaliza como siempre el número con un apartado dedicado a los principales libros y tesis que se han ocupado en los últimos meses de algún aspecto de la filosofía orteguiana.

María Luisa Maillard García

PADILLA MORENO, Juan: *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía.* Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, 373 págs.

Estamos ante el resultado de una investigación sorprendente por varias razones, comenzando por la más elemental: sorprende lo que no es usual en nuestros medios

académicos. A saber, la dedicación de un estudio -modalidad tesis doctoral- riguroso, exhaustivo, profundo, bien pensado y redactado a una figura “menor” del elenco filosófico contemporáneo en lengua española. Juan Padilla Moreno publica en la colección “El Arquero”, un libro sobre Antonio Rodríguez Huéscar, que fuera discípulo de Ortega, de la “segunda generación discipular”, (sería la primera la de los Gaos y Zambrano), grupo de estudiantes que llega a la reformada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (hoy Complutense) en el momento histórico en que se constituye la II República. Rodríguez Huéscar, objeto de esta investigación, Marías, Garagorri, Granell, en filosofía, Maravall en historia, Rosa Chacel en literatura, etc. forman esa nueva generación de discípulos que va a ver truncada su trayectoria profesional y vital por la guerra civil que estalla justo en el momento en que se licencian y algunos ganan una cátedra de filosofía para enseñanzas medias.

Padilla estudia aquí la vida y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, sirviéndose de un procedimiento tan clásico como eficaz. Narra en pocas páginas la vida del autor, al mismo tiempo que presenta sus obras, para remitirse por extenso, en una segunda parte, al estudio de la misma. Las palabras que me vienen a la cabeza para describir el trabajo de Padilla son “cuidado” y “atención”, que llevan a pensar en la *pietas*, virtud con que los romanos nombraban el conocimiento y cumplimiento de los deberes para con los dioses, los padres, etc. En este caso el deber de conocimiento para con la propia tradición filosófica.

Padilla subraya la condición discipular de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar ya en el subtítulo de su libro: “apropiación de una filosofía”. Quizá debiera decirse “apropiación y re-creación” de una filosofía y subrayarse, cosa que hace, aunque a mi juicio un poco tarde, que la “originalidad” no es un valor genuino en filosofía ni un componente esencial de la “creación” filosófica, como lo prueba el hecho de que Platón siga siendo actualidad. El cuerpo principal de la mencionada obra lo forma el conjunto de trabajos que Rodríguez Huéscar dedicó a esclarecer, ordenar y profundizar en la obra del maestro. Se estudian así, en sendos capítulos, *Perspectiva y verdad*, tesis doctoral de Antonio, *La innovación metafísica de Ortega*, *Con Ortega y otros escritos* y *Semblanza de Ortega*, éste último publicado póstumamente, aunque los ensayos que contiene, habían sido editados en distintos lugares, y el libro como tal, su estructura, orden, etc., había sido establecido por su autor. Si los dos últimos responden a la evocación biográfica, los dos primeros son estudios amplios y rigurosos de la filosofía de Ortega y más concretamente de la dimensión de ésta que Huéscar considera esencial: la de su pensamiento metafísico.

Padilla subraya, precisamente, su pretensión esclarecedora y sistematizadora de la metafísica de la razón vital al presentar las obras centrales no por su fecha de elaboración sino por su contenido sistemático. Así, comienza en el capítulo II, “Hacia la posesión del núcleo de la metafísica de Ortega”, por estudiar la primera parte de *La innovación metafísica de Ortega* -reeditada recientemente¹- que contiene un análisis de la crítica y superación del idealismo. Desde ahí procede Padilla a estudiar el libro central sobre Ortega, *Perspectiva y verdad*, en donde se despliega con todo pormenor el concepto que a juicio de Huéscar constituye el centro de la innovación que aporta la razón vital o histórica, a saber, el concepto de perspectiva, término que en el análisis de Huéscar remite a la tradicional idea gnoseológica de “punto de vista”, escorzo, pero que “piensa” también la estructura misma de lo real. “Perspectiva” es la tercera gran metáfora de la historia de la filosofía occidental y por ello la tesis que permite descubrir el alcance de la filosofía orteguiana.

En el capítulo III, “Desarrollos de la metafísica de Ortega”, Padilla expone los contenidos del libro póstumo de Huéscar *Éthos y lógos*, en el que trabajaba Huéscar cuando le

¹ Ed. crítica a cargo de Jorge García-Gómez, con prólogo de Javier Muguerza. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

sorprendió la muerte en la primavera de 1990. En él se exponen las tesis metafísicas sobre la verdad, que constituyen la vocación filosófica de la obra de Huéscar, que son simultáneamente el límite conceptual de los planteamientos de Ortega y su más allá en los implícitos pensados ahora, expuestos y esclarecidos por la investigación. La estructura de la realidad en su doble aspecto de circunstancia y yo, las dimensiones de temporalidad y espacialidad, la reflexión sobre las categorías que permiten captar la extrema complicación con que se nos da siempre lo real, tales como la actualidad y la presencia, el carácter de instancia, la situación, la contingencia, etc., son estudiados por Padilla procurando siempre remitir a sus contextos filosóficos las ideas allí expuestas.

Uno de los aciertos más notables del libro de Padilla reside en dedicar el espacio necesario a la obra de Huéscar que, en principio, podría parecer más anecdótica. En el capítulo titulado “Instancias y contrainstancia” se ocupa de la producción de Huéscar que no estudia directamente a Ortega. No afirmaré que sea lo más valioso de la misma, pero sí que da la medida del vigor y calidad intelectual a que llegó el pensamiento de Huéscar. En otras circunstancias más propicias, por ejemplo con una receptividad social más amplia y generosa hacia su producción, la vocación del novelista y del ensayista de temas de cultura, estética, antropología o política se habría visto incitada a desplegarse en otras obras. Lo que Padilla nos muestra es de un gran valor. Valga como ejemplo su estudio sobre la novela, tema que constituyó una preocupación permanente en la vida de Huéscar, tanto en su faceta práctica - escribe *Vida con una diosa*- como en la teórica. Dedicó un brillante y extenso ensayo a meditar sobre la naturaleza del objeto estético “novela” y posteriormente una serie de cartas en que retoma esas reflexiones conjuntamente con Ferrater Mora, otro filósofo que escribe novelas.

El libro de Padilla termina con una valoración de la figura de Antonio Rodríguez Huéscar que hallo ajustada, fundada y generosa. Destacaré la paradoja que contiene su análisis sobre su condición discipular y que muy resumida, sin los matices que su autor pone, consistiría en que el más riguroso, próximo, fiel discípulo de Ortega tendría un temple de pensamiento más cercano a Zubiri y a Heidegger que al maestro, al menos en lo que respecta a las formas y a las escrituras. El argumento que esgrime es la preocupación por las etimologías, la búsqueda de neologismos que permitan expresar con precisión lo que se trata de decir, la construcción de oraciones muy complejas, para procurar decir todo lo que hay que decir, en el orden en que hay que decirlo, muestra ese parentesco. En cierto modo era inevitable. Huéscar tuvo que ser consciente de que situarse en filosofía como discípulo de Ortega no podía significar imitarle en su forma de escribir y pensar, sino estudiarlo, lo que supondría, extrañarlo, des-componerlo y recomponerlo para hallar lo que había dentro de sus propuestas conceptuales. El rigor en el estudio de la razón vital y su reelaboración exigían también la búsqueda de los instrumentos adecuados para ello y Rodríguez Huéscar supo hallarlos y ponerlos a trabajar en algunos libros que son ya de obligada lectura² para el estudioso que desee conocer con un poco de rigor y profundidad la obra de Ortega y muchas de sus implicaciones históricas.

José Lasaga Medina

SIMANCAS TEJEDOR, Moisés: *José Antonio: génesis de su pensamiento.* Madrid, Plataforma 2003.

Este libro es bastante más que una tesis doctoral, lejos de estar escrita desde una

² Véase a título de ejemplo la entrada “José Ortega y Gasset” en el reciente *Diccionario de filosofía española* coordinado por Jacobo Muñoz, Madrid, Espasa, 2004.

pretendida objetividad de atalaya³, el ensayo que nos ocupa es tan personal como subjetivo; realmente nos encontramos ante una de esas rarezas nada desinteresadas que, por lo mismo, se convierten en interesantes. El libro marca un antes y un después también en la vida del autor. No se trata tan sólo de la génesis del pensamiento de José Antonio, sino sobre todo de la génesis del un pensamiento que dice adiós a gran parte de lo que José Antonio significa y significó. Sin embargo, no tema el lector: la subjetividad que aquí subyace guarda siempre las distancias precisas para que sus aportaciones históricas y filosóficas sean suficientemente significativas. Por otra parte, si es un buen libro no es sólo por el hecho de que esté involucrado el autor, sino por la capacidad con la que involucra al lector en torno a un ideario no del todo periclitado.

El texto, profusamente documentado, abarca desde una etapa anterior a la fundación de la Falange Española (de septiembre de 1924 a octubre de 1933), hasta la etapa propiamente falangista (del 29 de octubre de 1933 a noviembre de 1934), periodo en donde ya se encuentran -en terminología del autor- todos los *focos de tensión* que surgirán entre el pensamiento joseantoniano y la realidad social que se pretende transformar. Otra de las muchas virtudes de este libro es recoger los papeles póstumos de José Antonio aparecidos en 1996, algo que pocos estudios y biografías han podido realizar. Además, como apunta el mismo autor, más allá de lectores hagiográficos y de detractores incondicionales, este es un estudio sistemático y crítico tanto del pensamiento de José Antonio como de sus fuentes intelectuales y políticas.

Es raro ver a alguien de nuestra generación, los nacidos en los 70, que se dedique a la España que nos ocupa. Para nuestra generación, esa época pasa a ser una especie de edad media, eso sí, sin el interés romántico que puede despertar el lejano pasado ni la atracción de las grandes hazañas. No obstante, deberán ser más los que, cansados de esperar el renacimiento que debía propiciar tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos como nuestra Carta Magna (promesas no sólo desprovistas de incumplimiento, sino también de incumbencia), tendrán que sondear el presente en un pasado próximo y viceversa. Y así, en la España de los despropósitos en la que la oposición la ejerce un PSOE (Pseudo Socialismo Obrero Español), en un país en el que un partido de centro-derecha, ha desarrollado políticas más íntegras y solidarias al grito del supuesto “buen español” (“¡viva España y viva el Rey!”), uno comienza a dudar de si escribe desde Europa. Pues bien, esta España cañí y cañarí tiene mucho que ver con la que se retrata en el libro de Moisés Simancas. La visión conservadora de la España de Ortega (nación-empresa como misión histórica), que recoge José Antonio y que está presente en la aznaridad, muestra hasta qué punto el medievalismo político aún habita entre nosotros. Sin embargo, la personalidad de José Antonio es, a pesar de su tradicionalismo e incluso de su totalitarismo, realmente atractiva: José Antonio detenta en su propia época una visión humanista y social ausente en otras variables conservadoras; esto, junto con la integridad de su vida y obra, propició consecuentemente que muchos intelectuales ávidos no sólo de cambio, sino de revolución, tomaran a José Antonio muy en serio. Intelectuales, por otra parte, muchos de los cuales estaban vinculados con el ideario de la izquierda: en buena medida, José Antonio pretendía -tal y como él mismo dice- “equilibrar los efectos de la maravillosa dialéctica de Marx”, así como ir no sólo más allá del concepto de lucha de clases, sino también del liberalismo y del capitalismo. A pesar de su patriotismo y nacionalismo estrechos, su pensamiento se acercaba en más de un aspecto al socialismo utópico de Fourier o Saint-Simon, pretendiendo ser la espoleta de una revolución -eso sí, desde arriba y con la dialéctica de la sangre- que asegurara “la redención de la población

³ El trabajo al que nos referimos es, con algunas modificaciones, la primera parte de la tesis doctoral del autor, leída el 1 de mayo de 1999 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, y dirigida por Diego Núñez. Próximamente, en la misma editorial, se publicará el segundo volumen.

obrera, campesina y de pequeños industriales”. Sólo así se explica la vinculación entre José Antonio y el socialismo moderado de Indalecio Prieto o Fernando de los Ríos, sin olvidar la oposición a Franco realizada por la Falange.

Para terminar, haremos dos precisiones al magnífico trabajo de Don Moisés Simancas: en primer lugar, tal y como el mismo autor ha reconocido más tarde, el representante más claro de lo que podría denominarse *fascismo español* (al menos desde el punto de vista de las ideas) no es José Antonio, sino Ramiro Ledesma Ramos. Toda reconstrucción de España ha de tener para José Antonio “un sentido católico”: “Hitler y yo -dice en cierta ocasión- no nos entenderemos nunca. No cree en Dios”. En segundo lugar, hay ciertas preguntas que creo de obligada atención: ¿una forma autoritaria puede garantizar realmente un contenido democrático?, ¿no es acaso la forma democrática la única que puede garantizar el contenido así? ¿El grado de justicia de una comunidad no depende de la forma de gobierno? El señor Simancas se limita a establecer las contestaciones que el pensamiento joseantoniano da a éstas basándose tanto en el iusnaturalismo tomista (*Doctrina multiplex; Veritas una*) como en la doctrina pura del Derecho de Kelsen, lo que podría entenderse como un respaldo personal. En este sentido, convendrían ciertas aclaraciones.

Alfonso Moraleja Juárez

BIAGINI, Hugo y FORNET-BETANCOURT, Raúl (Eds.): *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig Filósofos de la autenticidad*. Aachen, Wissenschaftsverlag, 2001, 126 págs.

Este volumen editado por la revista *Concordia* está conformado con trabajos en homenaje a dos pensadores rioplatenses: el argentino Arturo Andrés Roig y el uruguayo Arturo Ardao; homenaje efectuado en las jornadas sobre la reforma universitaria organizadas por el Corredor de las Ideas del Cono Sur. Ambos con aportes al reformismo: Ardao, en 1933, a los veinte años escribió *La reforma universitaria y la educación superior en Uruguay*, Roig con su análisis del *Manifiesto Liminar* levantado por el movimiento estudiantil de 1918 en la ciudad de Córdoba, Argentina, señala Biagini.

Entre las primeras obras clave de Roig se encuentran, *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977) y *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981); en el caso de Ardao: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950) *Filosofía polémica de Feijoo* (1962) *Filosofía de lengua española* (1963) *Estudios latinoamericanos de Historias de las ideas* (1978) *Génesis de la idea del nombre de América Latina* (1980).

Hay que destacar que tanto Roig como Ardao se dedican a la reflexión sobre la filosofía de la historia latinoamericana, en la huella trazada por otro maestro y fundador de la disciplina: el mexicano Leopoldo Zea. Se trata entonces de quienes elaboran formas de comprender los procesos históricos sociales y culturales tanto en su especificidad como en su inscripción en la historia y la filosofía universal. Pregunta que siempre vuelve ¿hay originalidad filosófica en nuestros pueblos o sólo se trata de verificar desviaciones de los modelos importados?

A esa pregunta por la autoconciencia, hay tres vías de respuesta según muestra Jorge E. Gracia: la que propuso el argentino Risieri Frondizi, para quién solo hay una filosofía universal; la del mexicano Zea, que postula desde el historicismo una filosofía latinoamericana, y otra que sostiene con el peruano Salazar Bondy la dificultad de ese pensamiento en naciones dependientes y con intelectuales insertados en estructuras controladas por las clases dominantes. Los filósofos rioplatenses han aportado además de reflexiones sobre lo apuntado, un cuerpo de detallados estudios sobre la obra filosófica

producida en América. Pero no sólo eso, contextualiza Antonio Sidekum: “o pensamento, aquí, se fundamentava nos estritos marcos da filosofia acadêmica tradicional, repleta de ideología inconfessa, repleta de medo da política e repleta da política incorporada e estabelecida pela violência institucionalizada previamente, cheia de medos para a inserção no propio contexto histórico e a filosofia, além disso, se mostrava cheia de medo da história das idéias”, tales los obstáculos pasados y actuales para su tarea.

Fernando Ainsa señala dos momentos de Ardao: desde la sistematización de las claves del ingreso uruguayo a la modernidad, analizando el racionalismo, la masonería, el positivismo el liberalismo y avanzando con “su fundada apuesta por un José Batlle y Ordóñez más cercano del espiritualismo que del positivismo con el cual se lo identificaba tradicionalmente”, para culminar en la colaboración con los célebres *Cuadernos de Marcha*, claves del pensamiento izquierdista de ambas orillas.

Los perfiles políticos son abordados por Fernández Nadal quien recuerda la consecuencia entre el decir y el hacer por parte de Roig, quien fuera secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo en el período '73-'74. Allí puso en práctica una transformación de las prácticas pedagógicas rompiendo con el verticalismo tradicional de esa casa de estudios, hasta que fue expulsado al exilio en Ecuador por la “misión” Ivanissevich. Como afirmo Gregorio Weinberg, ambos filósofos, en su obra y en sus actos, mostraron cómo se recorre el camino de “inteligencias críticas” en nuestro continente.

Adrián Celentano

SALADINO, Alberto & SANTANA, Adalberto (Comps.): *Homenaje a Leopoldo Zea*. México, FCE, 2003, 564 págs.

El intelectual mexicano Leopoldo Zea cumple sesenta años de actividad académica -y noventa de edad- con una obra que se une al desarrollo político e ideológico de su país y de nuestro continente. Un amplio conjunto de investigadores americanos, europeos y asiáticos se reúnen en este volumen para debatir la obra de este constructor del pensamiento continental. La oportunidad de esta compilación de sus discípulos Alberto Saladino y Adalberto Santana acierta con un momento de la historia de las ideas en general y la de las ideas latinoamericanas en particular, el de un franco proceso de expansión, renovación y reconocimiento.

Hoy nuevos y renovados objetos de estudio se presentan a debate, los conflictos sociales, los procesos culturales, las redes intelectuales, son -entre otros- abordados con los aportes de la teoría política, la sociología de la cultura y la historia política. Es un camino que desde los años cuarenta desbrozó este azteca que comenzó cuando todavía se dudaba de la capacidad de los americanos para erigirse con un pensamiento propio, como el que habían reclamado precursores como José Vasconcelos y José Ingenieros.

Los trabajos compilados reconocen en Latinoamérica un terreno constituido alrededor de sus escritos, en la academia y el periodismo que durante décadas marcaron un espacio de reflexión. Leopoldo Zea señaló el trazado de la perspectiva de la historia de las ideas con su filosofía específica latinoamericana; su difusión en los ámbitos educativos y académicos y la construcción de redes de intelectuales latinoamericanos (SOLAR, Federación Internacional de Estudios de América Latina y el Caribe, FIEALC), como apunta Afranio Méndez Catani, tienen al maestro mexicano como una referencia fundamental, y a los *Cuadernos Americanos* una constancia de esta labor.

En esa tarea se incluye -puntualiza Eduardo Devés Valdez- la creación de conceptos como “positivismo autóctono”, la puesta de relieve de autores y corrientes -el caso del krausismo- además de plantear hipótesis provocadoras como “la relación entre positivismo y proyecto burgués”. Estos y otros conceptos que contribuyeron en Latinoamérica a la

“normalización filosófica” como planteaba Francisco Romero. La tarea filosófica postulada por Zea, a diferencia de la idea del peruano Salazar Bondy, quien nos considera inauténticos por subdesarrollados según dice Mario Magallón Anaya, requiere la “asunción de un compromiso [...] de la toma de conciencia, de que ser diferentes no implica ser inferiores”, y apunta la respuesta del maestro mexicano en su *Dialéctica de la conciencia americana*: “no seremos libres por haber cancelado el subdesarrollo, más bien habremos cancelado el subdesarrollo por sabernos hombres libres”.

Es que la palabra en torno a la cuál Zea articula la relación entre historia y filosofía es *liberación*. Los sujetos histórico sociales americanos viven alienados en la dependencia, deben tomar conciencia de ello y emprender la lucha por su *liberación* como sujetos políticos, de lo que la revolución cubana, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación en Argentina representan ejemplaridades. Ello no significó la adhesión plena de Zea al marxismo, dicho en sus términos: “Cuba como todos nuestros pueblos, ha buscado solución a problemas que nos son comunes. Esta solución se la ha dado el marxismo. El marxismo como instrumento, como en el pasado lo fuera para otros pueblos el liberalismo. Es en ese sentido que nuestros pueblos, en uso de su derecho a la autodeterminación pueden utilizar los instrumentos que consideren más adecuados sin que esto implique que todos nuestros pueblos tengan que utilizar los mismos instrumentos [...] La Revolución Cubana fue, ante todo, revolución. Fue revolución de liberación a lo largo del siglo XIX y el XX, que como otros pueblos de esa nuestra América buscaron los cubanos”.

La filosofía se constituye en el pensar de la perspectiva para la *liberación* para todos los hombres y que por eso culmina siendo universal, una “filosofía sin más”. Aunque tal *liberación*, en las reflexiones de las últimas obras no debe trocarse en dominación de otros, ni debe ser confundida con el culto de la “diferencia”, bajo la cual se encubren nuevas formas de la discriminación en las sociedades modernas, como advierte José Luis Gómez-Martínez.

La historia de la reflexión filosófica de Zea está enmarcada desde su comienzo con la revolución mexicana, sintetiza Werner Altman. Pasa por la ruptura con la visión pesimista de Samuel Ramos sobre el carácter inferior del ser mexicano, se afirma bajo la influencia del exiliado español José Gaos -discípulo de Ortega- quién sostenía que toda filosofía estaba situada en su circunstancia y la expresaba. Zea lleva entonces a las ideas latinoamericanas a la categoría de genuina “filosofía de la historia latinoamericana”. Por su parte Arturo Andrés Roig, ubica a Zea en la elaboración de un discurso sobre la filosofía de la historia en América latina. Ésta se despliega en el siglo XIX desde el chileno Francisco Bilbao, hasta Martí para el cual “la problemática del colonialismo y del imperialismo, ausente en los liberales progresistas españoles, será central”. Y Zea llega en 1953 para continuar ese cuestionamiento y dar un paso hacia la conflictividad histórica concreta, y cita el libro *América como conciencia*: “En nuestros días la filosofía tiene necesariamente que ocuparse en forma muy principal de historia”. Una tarea que lleva adelante Roig junto a Hugo Biagini, en el programa de investigación sobre identidad, utopía e integración en el pensamiento argentino durante el siglo XX, cuya fundamentación es presentada en este volumen.

El modo en que Zea establece su pensar de las circunstancias en la actualidad es analizado por Liliana Weinberg como el trabajo de un ensayista que le permite reflexionar un problema como las permanentes batallas contemporáneas a partir de una interpretación de las escrituras, le dijo Zea: “Abraham interpretó mal el mensaje de Dios. Dios manifiesta la voluntad de sellar un pacto con todos los hombres, pero Abraham entiende que se trata de un Dios que se reafirma como tal en un pacto exclusivo para un pueblo elegido. Dios habla para todos los hombres de la tierra”. A partir de allí el ensayista aborda la tarea de construir un juicio y mostrar el proceso de ese juzgar, que en este caso le permite cuestionar la pretensión de justificar el sojuzgamiento y la violencia en el mundo, sobre el carácter elegido de una nación.

Nidia Burgos traza un paralelo de Leopoldo Zea con Ezequiel Martínez Estrada, subraya una tarea común con el maestro mexicano: cuestionar las formas peculiares en que cada país es sometido a la dominación, a la vez que desmontar los mitos nacionales, sean los invariantes históricos del Facundo o el positivismo en México. La cuestión de los mitos motiva la reflexión de Miguel Rojas Mix en otra dirección: los temas de la identidad y la modernidad, que pasaron de los españoles a Zea, quién los continuó y difundió en latinoamérica. Pero Mix cuestiona los mitos, como el del “hombre nuevo” fueron llevados en México con “estilo de hierro” de Siqueiros, Rivera y Orozco, que hicieron del indio “clase obrera” que sólo mira hacia delante, exagera Rojas Mix, para quién sólo con la revolución cubana se rompió con el “realismo socialista”.

Los años de trayectoria intelectual de Zea generan un amplio campo para la discusión como se puede apreciar en estas más de sesenta contribuciones. Es que, como señala Palti, Zea partió en una búsqueda de lo mexicano, en su estudio clave del positivismo, trazando la diferencia entre los modelos externos y los “yerros” autóctonos, haciendo residir en estos un objeto de estudio. Las premisas de esos estudios formaron parte de circunstancias históricas y epistemológicas, que constituyeron un sentido común para los historiadores de las ideas latinoamericanas, durante décadas. A punto tal, que los nuevos debates tendrán que incluir las premisas indicadas y construir los textos de Zea en objetos posibles de interés histórico intelectual, tanto como sus circunstancias.

Adrián Celentano

MIRÓ QUESADA C., Francisco: *Ratio interpretandi. Ensayo de Hermenéutica Jurídica.* Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2000, 309 págs.

El rector de la universidad Garcilaso de la Vega presenta este libro como “una verdadera innovación en la filosofía del derecho” (pág. 14); “hasta la aparición de *Ratio interpretandi* no existía una teoría verdaderamente sistemática de la hermenéutica jurídica. Sólo había enfoques parciales”. Todo empezó con el art. IV del Título Preliminar del Código Peruano de Derecho Civil: “la ley que establece excepciones o restringe derechos no se aplica por analogía” (pág. 16). Ante la dificultad de distinguir entre interpretación analógica y extensiva, Miró Quesada cae en la cuenta de un famoso adagio del derecho romano: *ubi eadem ratio, ibi eadem dispositio* (que quiere decir: donde hay una misma razón, allí hay una misma disposición del derecho; pág. 56). Abierto el camino, queda ahora otro escollo: el empleo de un lenguaje riguroso, que para Miró Quesada no puede ser otro que el de “las modernas técnicas analíticas (...) formalizadas” (pág. 18); pero jusfilósofos, magistrados, juristas, abogados y estudiantes avanzados en derecho no están familiarizados con este lenguaje. Miró Quesada tardó dos años en escribir, hasta que encontró la manera de conciliar rigor y pedagogía. Y cuando ya terminó el libro, todavía tardó otros dos en publicarlo; y es que el examen de cincuenta expedientes de procesos civiles y penales parecía descartar que la práctica jurídica tuviera algo que ver con la hermenéutica teorizada en este libro; pero Miró Quesada descubrió al fin que sí, sólo que de manera implícita.

Miró Quesada empieza enumerando los trece “tipos de interpretación que se mencionan en los libros de filosofía del derecho”, y concluye que todos se reducen a tres: el deductivo o lógico, que resuelve los problemas generados por la antítesis o contradicción normativa; la homología (que comprende las interpretaciones analógica y extensiva), que se ocupa de las lagunas normativas; y la epítesis (que comprende las interpretaciones sintáctica, semántica y contextual), para resolver los problemas de empiricidad conceptual y polisemia (pág. 35). El autor ha aclarado previamente (pág. 35) que toda laguna normativa es metátesis: rebasamiento de los conceptos por la experiencia (de hecho, “toda la historia de la filosofía y de la ciencia consiste en la denodada lucha de la inteligencia humana por superar el

rebasamiento de sus sistemas conceptuales”); y que la empiricidad establece conceptos mediante la “abstracción sensorial”; de hecho, todo concepto empírico presenta dos aspectos: “ un núcleo de nitidez y un margen de borrosidad” (pág. 32). El hecho es que “es imposible aplicar una norma jurídica sin acudir a algún tipo de interpretación” (pág. 29). Citemos, en lógica, el argumento *a contrario sensu*, que (pág. 52) de $A \supset B$ deduce $\neg A \supset \neg B$ (conocida falacia de la negación del antecedente). Aquí Miró Quesada no distingue para el lector no versado en lógica entre contrario sensu y contraposición, con lo que involuntariamente lo puede confundir; pues del $A \equiv B \supset \neg A \equiv \neg B$ de la pág. 49 llega, sin mediar la pertinente aclaración, al $A \supset B \supset \neg A \supset B$ de la pág. 52.

El capítulo 3 trata de la analogía. La analogía está prohibida en algunos casos, la extensión no: ¿en qué se diferencian? “Un sujeto x ha asumido un tipo de conducta $c(x)$ a la que no se le puede aplicar ninguna norma (...) Para poder juzgar(la) se busca una norma N , que se aplique a una conducta $c'(x)$ de x que tiene muchos rasgos que caracterizan $c(x)$, pero no todos (...) La interpretación extensiva se aplica cuando hay una diferencia pequeña entre” $x(x)$ y $c'(x)$; “en la interpretación analógica la diferencia puede ser mucho más grande” (pág. 58). Esto permite generalizaciones muy amplias, como decir que un elefante se parece a una pulga so pretexto de que los dos son animales; generalizar así, al impartir justicia, es muy peligroso. Para saber en qué casos se puede aplicar una norma hay que interpretarla, y esto exige determinar su universo U de interpretación. La relación de analogía, denotada mediante el símbolo “ \approx ”, se define ahora como una intersección de conjuntos (pág. 81) que pueden tener uno o muchos elementos comunes: $A \approx B =_{df} A \cap B \neq \emptyset$; la relación de analogía es reflexiva y simétrica, pero no transitiva ni conexa. Miró Quesada puede ahora decir que “en la interpretación extensiva la relación de analogía es transitiva, mientras que en la interpretación analógica la analogía es no transitiva” (pág. 82). Tenemos, respectivamente, $N = \{a, b, c\}$, $M = \{a, b, d\}$, $P = \{a, b, e, d\}$. Se verifica que $((N \approx M) \wedge (M \approx P)) \supset \neg(N \approx P)$. “La analogía permite descartar, de manera totalmente arbitraria, los rasgos distintivos que no facilitan llegar a la meta que se está persiguiendo” (pág. 120), sea ésta inculpatoria o exculpatoria; lo que no suele ocurrir con la interpretación extensiva. “Así como la interpretación analógica se aplica, con frecuencia, para perjudicar al inculpado, la interpretación extensiva puede aplicarse para favorecerlo” (pág. 121); por eso la segunda no está prohibida, mientras que la primera sí. “La prohibición de la analogía es, por eso, un avance hacia la racionalidad del derecho. El ideal de una sociedad justa es que en ella no haya cabida para la arbitrariedad” (pág. 123).

Tras la interpretación lógica y la homología, el capítulo 5 afronta el más difícil de los tres métodos hermenéuticos: la epifásis en sus tres niveles. Luego el autor analiza el rigor en los diferentes métodos de interpretación. ¿Es el derecho una ciencia? Sólo algunas de sus partes; por ejemplo, la pragmática jurídica: tiene proposiciones que pueden ser corroboradas o invalidadas por medio de la experiencia sensible” (pág. 164). Pero la hermenéutica jurídica también tiene aspectos que pertenecen a la ciencia no empírica; por ejemplo la interpretación lógica; “este método es apriorístico” porque “la conexión entre las premisas y las conclusiones no depende de criterios experimentales” (pág. 165). No obstante el autor advierte que “en la práctica del derecho se utiliza una lógica intuitiva” nada fácil de formalizar. También, a pesar de que la analogía no es racional (pág. 123) y es “un método que dista mucho de ser científico” (pág. 170), la interpretación homológica utiliza “conceptos matemáticos como la teoría de los conjuntos” y “de las relaciones, cuya aplicación permite llegar a conclusiones rigurosas” (pág. 166). “En cuanto al método epifásico, es una aplicación de la lingüística que, a partir de la década de los cincuenta, se ha ido rigORIZANDO, cada vez más, ‘more mathematico’” (pág. 167). Pero no puede rigORIZARSE todo el proceso de interpretación jurídica”, de modo que hay muchos aspectos de ella que no son científicos (pág. 169). Hay que tener, pues, conciencia de cuáles son los límites del rigor. El contexto

varía a veces vertiginosamente. “La aparición, en algún momento del proceso, de un solo testimonio, puede voltear radicalmente el resultado del juicio” (pág. 171). Recordemos una advertencia del autor: “no puede haber variación en un contexto si éste no está englobado en un contexto más amplio que no cambie” (pág. 168); así, “de contexto en contexto se puede llegar a contextos colindantes con una determinada visión del mundo. Por lo general los marcos contextuales muy amplios son presupuestos de manera implícita; son vigencias en sentido orteguiano”. Una generación es un contexto, y las vigencias y evidencias cambian como cambian las generaciones. Sería ideal, en opinión de Miró Quesada, formalizar la variación de los contextos y de la propia lógica implicada en ellos: necesitamos para ello una lógica dialéctica, y el autor menciona la dialéctica dinámica de D. Batens como una buena aproximación al ideal (pág. 169).

En el capítulo 6 se muestra cómo se reducen los trece tipos de interpretación enumeradas en la página 29 a los tres tipos que ya conocemos (deducción, homología y epítesis). Viene luego un apéndice en el que el autor da al lector, jurista o jusfilósofo, las primeras herramientas lógicas para hacer su trabajo. Es el derecho una disciplina centrada en el diálogo; por lo tanto tiene más de dialéctica que de lógica. La dialéctica (intercambio de razones) nada tiene que ver con la retórica (embellecimiento verbal). Hay que abandonar la interpretación retoricista de la dialéctica. Miró Quesada ya puede, con estas herramientas, formalizar las deducciones normativas. Muchos filósofos del derecho admiten que “la lógica que se debe utilizar para hacer deducciones normativas no es L (la clásica), sino algún tipo de lógica paraconsistente” (pág. 283); empero, él utiliza L “por ser la más simple”, y hace una axiomatización como “primer intento que ha resultado muy trabajoso para el autor”; confiesa que sus enunciados axiomáticos y sus demostraciones “son engorrosos y muy inelegantes”, pero espera corregirlo con el debido tiempo (pág. 284). Y termina con unas palabras sobre lógica difusa, pero advierte: “así como la lógica difusa puede ser muy útil en ciertos casos de aplicación de la analogía, en otros casos puede ser sumamente peligrosa”, porque “las injusticias de los jueces que aplican la analogía consisten, precisamente, en aprovechar la borrosidad” (págs. 293-294).

Digamos, para concluir, que detrás del artificio técnico desplegado por el autor laten sus convicciones más íntimas. Hay en estas páginas debilidad por la interpretación teleológica y antipatía por la exégesis. Esta última consiste en interpretar un texto entendiendo la voluntad de su autor (pág. 181). La exégesis era muy importante en las monarquías absolutas, donde los jueces necesitaban “saber cuál era la voluntad del rey” (pág. 186). Durante el nazismo, “la interpretación de las normas se redujo a la voluntad del fñhrer” (pág. 188), y también “sucedió algo semejante con el estalinismo”. Pero en los países democráticos, donde la voluntad que impone las leyes es el parlamento, la exégesis ha perdido prestigio (pág. 187). Se reduce (pág. 181) a la analogía, y en algunos casos a la deducción lógica. Sin embargo la interpretación teleológica o social rechaza que el derecho sea sólo formalismo lógico (Kelsen), porque también cuentan los fines que persigue. “Cuando una norma parezca oscura, su sentido puede aclararse si se toman en cuenta (...) los intereses que condujeron a su promulgación y vigencia” (pág. 195). La interpretación social parece que puede reducirse a la exegética, pero en realidad es mucho más complicada; en efecto, la ley no refleja totalmente la voluntad del legislador, que ha tenido que plegarse a la situación socioeconómica de su país (pág. 200).

Hay también una preferencia por la historiología frente al historicismo (el nacionalismo que el autor profesara en su juventud está definitivamente cancelado). La historiología, concebida por Ortega, reconstruye el estilo de vida jurídico en la época en que se promulgó una norma, y para eso “se puede recurrir a la epítesis”. El historicismo va más lejos: pretende hacer aceptar que las normas expresen al Volkgeist, el “espíritu del pueblo” (pág. 191). Miró Quesada tiene cuidado en advertir que “una cosa es el método de

interpretación histórica y otra, muy distinta, es que todos los métodos hermenéuticos (...) son históricos” (pág. 192); y como el enfoque histórico nos lleva a la lucha entre racionalismo y escepticismo, identifica su propia postura como un racionalismo crítico, opuesto al dogmático: crítico del irracionalismo (Nietzsche), del no racionalismo (positivismo) y de sí mismo. Los valores pierden vigencia, incluso en matemáticas y lógica; pero la historia, pese a los relativistas, no sólo es cambio: también es invariancia; y las invariancias “permiten dar un sentido a la historia” (pág. 193).

Como en Kant, sentimos latir el corazón del hombre racionalista que parece opaco a la emoción. Si Kant se conmovía por el espectáculo grandioso de la ley moral y el cielo estrellado, Miró Quesada pone en manos del corazón lo que la razón es incapaz de darle: hay hombres que luchan contra el hombre, apoyados en una teoría; y hombres que, por amor, luchan por el hombre, a pesar de todas las teorías. Todo el armazón lógico del derecho tiene sentido si lo guía la mano del amor; de lo contrario, cualquier teoría que no esté iluminada no ya por “el bien” (a saber en qué consiste), sino por la bondad, estará de más sobre la tierra. Miró Quesada interpreta muy a su manera esta idea milenaria que heredamos de Platón.

Mariano Martín Isabel

ŠIŠMIŠOVÁ, Paulína: *Literatúra alebo filozofia? Dva portréty*. Prešov, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Presoviensis, Presov, 2003, 216 págs.

La monografía desentraña a los lectores eslovacos y checos el universo creativo de dos grandes escritores argentinos: J.L. Borges y E. Sábato. Sin embargo, no trata de responder al enigma que ya desde el título mismo: “¿Literatura o filosofía? Dos retratos”, plantea la autora P. Sismisová. Más bien al contrario, ahonda en la duda y en la vieja angustia de una vida que nos ha enseñado a pensar en contraposición con un pensamiento que no nos ha enseñado a vivir.

Este estudio tripartito gira en torno a la relación entre la filosofía y la literatura. En la *nota introductoria* se revisa la peculiaridad de la tradición filosófica española: cuando en Europa el pensamiento se acerca a la ciencia, en España se impregna de vida. El representante fundamental de esta fusión de filosofía y vida es, en opinión de la autora, Miguel de Unamuno. P. Sismisová va hilvanando muy sabiamente en la obra unamuniana los fenómenos de la literaturización de la filosofía y de la filosofización de la literatura, al tiempo que recorre a vista de pájaro la creación de este sabio de la filosofía poética, de la lírica del pensar.

Explora las coincidencias entre Unamuno, Borges y Sábato, por tanto en cuanto los tres son abanderados de la metafísica como antídoto contra la novela esquemática, sea por la senda de la realidad libre e íntima colada en el arte, sea por la vía de la ironía sobre el conocimiento racional y sus posibilidades, sea por el camino de la anticivilización. A continuación P. Sismisová tiende la red contextual necesaria a los retratos que va a emprender.

La pionera entre las culturas filosóficas latinoamericanas, Argentina, entra en la tradición filosófica europea marginalmente. Nace en una curiosa ilación con la fantasía. Y aquí aprovecha la autora para descubrirnos uno de sus dos retratos: Borges, autor paradigmático del siglo XX.

En el capítulo titulado: *La filosofía como literatura fantástica* P. Sismisová lleva a cabo un repaso biográfico del genio, a caballo entre múltiples países, oscilando *entre dos culturas* y entre dos tierras (literatura y filosofía). Hace hincapié en la integración cultural en Borges cuando regresa *de Europa a Buenos Aires*.

En el tercer apartado del retrato borgesiano, bautizado *Un argentino perdido en la metafísica*, se dedica a describir los vagabundeos de Borges en la tradición filosófica que

alimentó su espíritu “hacedor”: topa con sistemas de pensamiento que le parecen juguetes verbales y opta por utilizarlos con fines estéticos. Sus lecturas filosóficas aúnan el clasicismo con la heterodoxia y la filosofía oriental. De ellas emanan las siguientes inspiraciones filosóficas: el subjetivismo idealista reconvertido en budismo, el agnosticismo, la cosmogonía gnóstica, el panteísmo, el plato-aristotelismo (la simbiosis de la línea realista y la línea nominalista imperantes en la filosofía occidental), los tres eternos retornos (innova la concepción cíclica del tiempo en “El truco”; trasciende a Platón, a Nietzsche y elige a Marco Aurelio, para quien la muerte es la pérdida del presente, con lo que Borges refrenda su aspiración a liberar el espacio del tiempo).

Fluye aún más la radiografía del escritor en el episodio *Los cuentos como fantasía metafísica*. Como sugiere la autora, Borges crea la gran ilusión en un proceso de irrealización. Con la deformación de la realidad, caemos en el cervantino Quijote. Examina ahora los parecidos entre Borges, Cervantes y Unamuno: síntesis de personajes reales y ficticios, el autor es algún otro, el lector aparece como autor, se funden sueño y realidad. Estas coincidencias preludian la misión de la literatura para el argentino, consistente en un proceso de falsificación, ficcionalidad, juego activo.

La autora se consagra esta vez a la desmembración de las distintas imágenes borgesianas. Por encima de todas ellas, destacan el laberinto y el caos. Rastrea la percepción borgesiana del laberinto en distintos cuentos. El laberinto es ora la casa, ora la biblioteca, ora la experiencia de la soledad, ora la confusión en la identificación de los protagonistas.

Con el análisis del cuento la “Biblioteca de Babilón”, la ensayista descubre algunas de las imágenes del caos en Borges. El mundo es una biblioteca imperfectiva, que nos promete abordar todo lo circundante en páginas. Así engarzamos con las imágenes del lector, para deleitarnos en el opúsculo irreverente y divertidísimo de “Pierre Menard, autor del Quijote”. Borges, en opinión de la autora, inaugura con esta obra la posmodernidad textual.

El observatorio borgesiano se cierra con *La ceguera como modo de vida*, al que se vio conminado el autor en su vejez temprana. En este mundo de las sombras como merma visual, retorna el visionario a la poesía, para renombrar el olvido hasta su prehistoria, como bellamente apunta Sismisová. En la oscuridad recupera su rostro originario y se despoja de toda estilización hueca.

El perfil bioliterario de Ernesto Sábato y su novela metafísica comienza con la aproximación inicial *Entre la ciencia y la literatura*, limbo propicio a la monografista para relatarnos el nacimiento de literato. Toda su escritura la concibe como una musa liberademonios. Deserta de las ciencias y al igual que Borges, suelta su pluma libre contra la deshumanización, en la línea una vez más de la tradición humanística de Unamuno.

En “El hombre en crisis”, se presenta a Sábato como crítico despiadado de la sociedad moderna. La epidemia de crisis que diagnostica tiene su raíz en el hecho de que la ciencia ignora las páginas oscuras del existir humano. Sólo el arte nos salvará y nos devolverá la unicidad.

Así le late al argentino encarar tal diatriba asumida por la propia Sismisová ahora: ¿*Crisis del arte o arte de la crisis?* En “El escritor y sus fantasmas” relee a Ortega y su arte deshumanizado y lo renombra arte atascado y problemático, para rebuscar, en una conjunción de las páginas objetivas y de las subjetivas del ser, el arte como valor total y unificador. Clama por devolver la literatura a la persona concreta, a la oscura hondura de su alma. La novela ha de ambicionar el conocimiento del hombre como fuerzas racionales e irracionales y su vuelta al Todo, debe aspirar a la catarsis del mal, para poder vivir con él. En esta niebla se condensa, según la autora, la originalidad de Sábato como escritor.

El núcleo del Sábato filósofo lo constituye la parte titulada *Coordenadas filosóficas de los textos de Sábato*. Sábato adviene su creación literaria como metafísica de lo concreto y de lo vivo, metafísica subversiva, como acuña la autora. Sábato mira dos verdades: la objetiva y

la metafísica. La existencia se le antoja dual: la oscilación entre cuerpo y alma, santidad y pecado, la separación de los sistemas anímico-corporales, necesita de nuestra lucha por el bien, ya que el mal salta a la vista. El bien recóndito, el de la noche de las sombras y de la irracionalidad con desembocadura en el éxtasis de la pura presencia es la poesía. Que también se cuele en las tres únicas novelas de Sábato.

En *Metafísica de la desesperación y de la esperanza en las novelas de Sábato*, conforma un panal dedicado a cada una de estas creaciones. La novela “El túnel” nace en el dolor, en la presencia de la muerte, de ahí la metáfora del túnel que refleja la imposibilidad de comunicación entre sus dos protagonistas: el pintor Juan Pablo Castel y María, almas predestinadas. En el topos del túnel María es la luz al final del túnel y ese resplandor del Todo tras el que sólo hay armonía, es también el pintor como ser total que va hacia su final. El túnel ofrece una dirección, un objetivo, un propósito, es decir, nos centra en el trabajo creativo. María parte del pintor y es también embajada de su desesperación.

El fresco novelístico “Sobre héroes y tumbas” se artesona en una nota introductoria, seguida de cuatro partes, compuestas analíticamente, por segmentos asociativos, a modo de collage. Esta intertextualidad sincrética convierte a la obra en un colorido poncho latinoamericano y es, sin duda, otro de los logros de Sábato, ante el que se rinde la monografista.

La cúspide del procedimiento novelístico como forma de contactar con el “yo” se examina a través de “Abbadón, el exterminador”. Obra de nuevo amorfa, rompecabezas de acción múltiple rebosa de detalles autobiográficos y exorciza los demonios del autor. Se trata de una novela total, que describe al hombre en su delirio y en su lógica, cuando se columpia entre la mentira y el Absoluto. La heterogeneidad de elementos narrativos (recortes de periódicos, revistas, versos, trozos de tesis, etc.) componen una miscelánea polifónica a la manera de los órganos del cuerpo humano, como estética del hombre partido, como estructura del caos.

A continuación P. Sismisová pone cierto orden en la imbricación sin fin. Agrupa los personajes y los temas. Existen así figuras históricas y de su entorno, que habitan cuatro grupos: los pequeños, los intelectuales bonaerenses, los personajes de sus novelas anteriores, los fantasmas. Hay un mosaico temático también: el tema del creador (su credo hondo en un escritor interior a la ficción, que erija la novela desde dentro y sobre las ruinas de otras novelas) aglutina el resto de los temas; el arte como ensoñación o *reverie* rusioniana, como tablero de ajedrez kafkiano, el éxtasis expresionista, la óptica del sueño como liberador, la inexplicabilidad del mito por su expresividad, etc.

La monografía, una golosina metafísico-literaria, se abrocha con un resumen del libro en español. La bibliografía recoge todas las traducciones de Borges, Sábato y Unamuno al eslovaco y al checo, así como los estudios publicados en dichas lenguas. A la sazón encontramos traducciones de N. Noskovicová, J. Zambor, V. Oleríny y de la propia Sismisová. Sábato no está tan difundido como Borges en el ámbito cultural eslovaco, si bien hoy día es cada vez más considerado y estudiado por los lectores e investigadores de Eslovaquia. En ediciones checas cuenta con una mayor difusión (A. Charvátova, V. Urban).

Patricia González Almarcha

BERNECKER, Walther L. y DIRSCHEL, Klaus (eds.): *Spanien heute*. Frankfurt. a. Mein, Vervuert, 2004. 846 págs. ISBN 3-89354-591-3.

Estupendo libro que sale ahora en 4ª edición (la primera era de 1990), pero totalmente nueva, no mera ampliación o actualización. El primer trabajo, de T. Breuer, se refiere a las condiciones físicas y geográficas de España, tanto en lo relativo a la desigual distribución del

agua como a las diferencias climáticas o al reparto de población, todo ello con tablas y figuras. Sigue un capítulo, de H. Barrios, sobre el sistema político, en el que se exponen los rasgos de la constitución española de 1978. El salto de la dictadura a la democracia afectó no sólo a España como comunidad política, sino a su integración en Europa, pero Barrios señala también lagunas, como la relativa al Senado, incapaz de ser verdadera cámara de representación territorial y de equilibrar estado central y autonomías.

La segunda sección, de las siete del libro, comienza con el clarividente trabajo de Bernecker sobre los vaivenes de la identidad española. El franquismo reconquistó la normalidad en España: el catolicismo de la unidad y la grandeza, el de los Reyes Católicos; España tenía un destino diferente de Europa, según el reclamo turístico. Para los historiadores, el franquismo era una fase más del retraso español. Los militares asumían el papel de árbitros porque la burguesía era demasiado débil para hacerlo. Muerto Franco, comenzó a cambiar esta consideración de desánimo y fracaso. La introducción de la libertad creó, junto a la transformación económica, una nueva imagen. Los historiadores empezaron a ver el franquismo como un bache y la evolución del país desde el siglo XIX como un crecimiento lento, pero crecimiento, con lo que se abandonaba la visión de una España alejada y diferente de Europa. Tortella, que en 1994 califica de crecimiento los siglos XIX y XX, los había calificado de estancamiento y subdesarrollo en 1973. “España va bien” ha sido un slogan fácil para el P.P. de los últimos años. Justamente desde esta fortaleza económica ha usado el P.P. la Constitución como baluarte inamovible y ha considerado como lo genuino de España los valores de la derecha de siempre: moral católica, patriotismo basado en la unidad, educación religiosa. Los nacionalismos periféricos se han convertido para el P.P. en amenaza a la Constitución y la unidad. El patriotismo constitucional no es usado por este partido como defensa de los valores democráticos y rechazo de contenidos autoritarios de la tradición histórica (tal es el uso de Habermas), sino como defensa de la Constitución en cuanto roca sólida plantada de una vez para siempre.

A. Hildebrand trata el estado de las autonomías. Aparte de mostrar la inoperancia del Senado, destaca la dificultad que éstas tienen para conseguir representantes en el Consejo de Ministros de Bruselas como los tienen los *Länder* alemanes y austríacos y las regiones belgas. Aun así, las autonomías se han consolidado y actualmente administran el 45 % del PIB (en 1985, 14, 1 %; en 1981, 2,9 %). Aunque los problemas abundan (el plan Ibarretxe), el principal es el miedo del P.P. a modificar la Constitución.

Bernecker resume en el siguiente trabajo el nacionalismo étnico y el terrorismo. De su preciso análisis se desprende que los votos de los partidos de ámbito nacional ganan terreno a los de ámbito local. Igualmente ha evolucionado la colaboración internacional (España-Francia, sobre todo), lo que fortalece el acoso jurídico a ETA. La relación Madrid-Euskadi es de tensión, como lo revelan las encuestas, pero es también un hecho el creciente aislamiento de los partidarios de métodos violentos.

Sigue un artículo de C. Glück sobre la información de la prensa acerca de ETA. tomándose como modelos *El País*, *Egin* y *Gara*. Quizá la autora acentúa en exceso la equivalencia entre lo vasco y lo violento.

“Seguridad, economía y mercado de trabajo” es el título de la tercera sección, que se abre con un artículo sobre los militares. Podría resumirse así: del peligro golpista a fuerza democrática; de repudiados por el pueblo a saludados (en la antigua Yugoslavia) como defensores de la democracia, salvo algún repunte del viejo sentido del honor y de de la autopercepción del militar como encarnación de la unidad y del patriotismo. En lo económico y laboral, F. López Calera constata el acercamiento de España a los niveles europeos, con diferenciaciones que no tienen que ver con la economía, por ejemplo, la calidad de vida. Calera comprueba el inmenso salto dado por España en los últimos cincuenta años, aunque el desempleo es el más alto de Europa y la innovación científica y tecnológica sigue siendo la

asignatura pendiente, como lo sigue siendo la ayuda a la familia. G. M. Pérez Alcalá analiza la economía en la etapa Aznar, resaltando la bonanza, pero insistiendo en el paro como problema principal, mientras aumenta la convergencia con Europa en términos de PIB, disminuye el peso de la agricultura (7 %, 1980; 3,5 %, 2000), aumenta la llegada de inmigrantes y su papel en la producción. En cuanto al mercado de trabajo, H-D. Köhler ofrece un interesante recorrido por las organizaciones sindicales, su surgimiento desde el seno del franquismo y su desarrollo posterior, sobre todo Comisiones Obreras y UGT. Köhler aporta tablas sobre conflictividad obrera, acuerdos salariales, distribución de trabajo entre hombres y mujeres, contratos temporales y fijos y comparación de estos datos entre España y otros países europeos.

Los cambios sociales son el tema de la cuarta sección. C. Seidel habla de la Iglesia con datos estadísticos sobre la progresiva secularización, a pesar de lo cual la Iglesia sigue siendo una fuerza fundamental, especialmente en la enseñanza y la moral. Seidel muestra la religiosidad popular, nada dogmática, y la doctrina oficial, dogmática. La Iglesia tiene dificultades para someterse a la democracia, como lo demuestran las tensiones de la jerarquía con el gobierno socialista acerca de la enseñanza religiosa. En la radio tiene una enorme presencia con la COPE. Pero el número de curas disminuye: 1966: 26.308; 1999: 19.500. Los privilegios de la Iglesia católica respecto de otras confesiones son considerables, y se ha deslizado de su inicial propósito de autofinanciarse. En esta misma sección se analiza la educación, tanto a nivel escolar como universitario, mostrándose en ambos los avances desde los años setenta, pero también el atraso de España tanto en gasto por estudiante como en su proporción, comparada con otros países. Se critica la reintroducción de la religión como asignatura y el ritmo de clases en la universidad como repetición del ritmo de secundaria. El artículo de K-W. Kreis sobre la situación de la mujer es uno de los más largos y con más datos. Muestra la evolución desde el franquismo, con el cambio paulatino de roles, la entrada en la educación, en la universidad, así como el ingreso en el mercado laboral y los cargos políticos. E. Martinell Gifre escribe un capítulo muy detallado sobre las lenguas y dialectos de España, pero tan detallado, que dudo que el lector obtenga una orientación útil del estado y del problema de las lenguas en el país. Hay una buena información sobre las lenguas y dialectos más minoritarios, como el bable o el aranés, pero se atiende poco al problema político que conlleva el cultivo de las lenguas históricamente importantes (catalán, vasco, gallego). Este aspecto estaba mucho mejor documentado en el artículo de Koppelberg, en la primera edición. La sección quinta se ocupa de España y lo extranjero. El primer artículo, no muy detallado, atiende a cómo ven Alemania los españoles. No hay estadísticas de cuántos estudiantes estudian alemán, de cuántos obreros fueron a Alemania en los 60, de cuántos obreros trabajan en empresas alemanas en España. La información se extrae de la prensa. En general, los españoles valoran Alemania como país de orden, de ciencia. Los filósofos son muy valorados y estudiados. Por supuesto, los coches alemanes tienen fama de fiables. En el siguiente artículo analiza R. Domínguez Rodríguez el *boom* turístico y sus consecuencias. Aquí hay buenas estadísticas de hoteles, plazas, visitantes, campos de golf, puertos deportivos, amarres, etc. Entra en los problemas ecológicos y en el significado económico del turismo, aunque no dice cómo se reparte el negocio (dependencia de los hoteles respecto de operadores de fuera y de la intervención de empresas y particulares europeos como propietarios de establecimientos turísticos y negocios inmobiliarios).

Llegamos a la sexta sección, que se refiere a los medios de comunicación y a la industria cultural. Aquí ofrece Neuschäfer un lúcido análisis de la “movida” en los últimos 25 años, mostrando la combinación de literatura y periodismo como característica de esta coyuntura, a la vez que el lazo entre autores y editoriales, no sin pasar revista a rasgos específicos de la literatura española actual, como la cercanía de los autores al público (firmando en las ferias), la falta de separación entre gran literatura y literatura trivial. Neuschäfer pone de manifiesto la

joint-venture entre Muñoz Molina, Javier Marías y Juan Cruz (director de Alfaguara), a los que se añade Almudena Grandes, caso en el que la promoción es de escándalo. Hasta la Real Academia se deja financiar por una fundación privada. En el cine se observa el mismo entrelazamiento de periodismo y narración filmica. M. Vázquez Montalbán es un crítico de este fenómeno. Su novela *El premio* es una parodia de la industria cultural literaria. El siguiente artículo, de U. Winter, se refiere a los intelectuales y la identidad, en el que da mucho relieve a Savater y Juaristi. Pero también menciona a Azurmendi, Aranzadi y Rubert de Ventós, aunque apenas entra en el viejo problema del centralismo. J.-P. Castellani analiza, por su parte, la prensa diaria en la competencia de los medios. Es un interesante repaso al cambio que se produce con la transición: periódicos que desaparecen: *El Alcázar*, *Arriba*, *Pueblo*, *Ya*, mientras otros continúan (*ABC*, *La Vanguardia*) y nacen nuevos: *El País*, *Diario 16*; periódicos que intentan ocupar un espacio y desaparecen rápidamente (*Claro*), a pesar de su despliegue de medios. El autor explica que el éxito de un periódico va ligado a mentalidades nacionales; no suele triunfar la importación de un modelo (*Bild-Zeitung*) que funciona en otro país.

La última sección lleva el título: “La realidad como escenificación en imágenes”, cuyo primer artículo, de P. Ingenday, analiza lo teatral en la cultura española. Creo que tiene toda la razón en destacar lo que llamamos la verbenería cultural y que es una diferencia con los países nórdicos. Pero Ingenday no parece advertir que es característica mediterránea. Como escribía Araquistain, a los meridionales nos gusta el ágora. Lo que dice del Valle de los Caídos (que son los caídos de Franco) es cierto, aunque esto requeriría análisis que poco tienen que ver con lo teatral, y lo que dice del despliegue de prensa a la muerte de Cela, diferenciándolo del modesto eco a la muerte de Alberti, es muy interesante, pero de nuevo hay en el asunto un trasfondo político que no veo bien recogido por el autor. El siguiente, artículo, de M. Scholz-Hänsel, pasa revista a la pintura y la escultura, observando las polémica Tápies-Antonio López, el populismo del Ayuntamiento madrileño con las esculturas de Botero, la importancia de las exposiciones de arte, la creación de museos o la feria ARCO, convertida en una de las relevantes en Europa. K-P. Walter cierra el libro con un buen repaso al cine actual, no sólo atendiendo a sus números (de salas, espectadores, cine español-extranjero), sino a su orientación. Diría que se presta demasiada atención a Almodóvar, pero el escrutinio es esclarecedor. En términos generales, creo que es un acertado análisis del cine español actual, no hecho desde una comparación con el alemán u otro cualquiera, sino que quien más puede aprovechar el texto de Walter, si no estuviese escrito en alemán, es el lector español, que es quien tiene a su alcance la filmografía de la que se habla en el artículo.

El libro lleva un completo índice de nombres (de personas, de títulos, de conceptos)

Pedro Ribas Ribas

AINSA, Fernando: *La reconstrucción de la utopía*. México, Correo de la UNESCO, 1999, 238 págs. ISBN 968-7474-03-3.

Fernando Ainsa no es un novato en esta pesquisa sobre el pensamiento utópico, sino un estudioso con muchos años de dedicación al tema y con muchos trabajos anteriores a éste. De ahí que pueda abordar el tema con tanta maestría.

Según Ainsa hay unas constantes en la construcción de utopías (insularidad, autarquía, acronía, planificación urbanística), pero no hay, ni mucho menos, un modelo único, sino una enorme variedad de propuestas y de visiones. Las utopías reaccionarias suelen mirara hacia el pasado, ensalzándolo como edad de oro, como la edad feliz, (así suele ocurrir en algunas visiones indigenistas en América), mientras las revolucionarias miran al futuro. En todo caso,

Ainsa subraya que “la utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad contemporánea.” (p. 46)

Por eso es la crítica una de las características importantes de la utopía, esto es, la negación de lo que hay, aunque no cualquier fantasía recibe el nombre de utopía, sino sólo aquellas creaciones que son “objetivamente posibles”. Engels habló en este sentido del paso del socialismo utópico al socialismo científico, si bien los marxistas actuales, distanciados de la lectura determinista que se hizo antaño, hablan, como lo hace Adolfo Sánchez Vázquez, del paso del socialismo científico al utópico. El análisis de las formas de utopía y de su evolución convierten el libro en una interesante examen de la sociedad actual, en la que desaparecen las formas de solidaridad social, sustituida por la búsqueda individual de seguridad y consiguiente cierre de los espacios.

La segunda parte del libro se refiere a la utopía como tierra prometida para emigrados y exiliados. El emigrado huye de un mundo de pobreza y condiciones precarias (son los pobres, no los ricos, los que emigran) para encontrar un mundo nuevo. Ainsa muestra con ejemplos de leyendas, tanto de fuentes religiosas como literarias o filmicas, la construcción de una utopía referida a un país soñado, que podrá colmar el ansia de felicidad del emigrante. Pero éste comprueba, a su pesar, cuán fuerte es el patrimonio cultural que lleva consigo, como una atmósfera o envoltura de la que no puede ni querer desprenderse. De ahí la nostalgia con que se evocan los nombres de ciudades de las que se procede, nombres que reciben en el nuevo mundo las ciudades que se fundan: Cartagena, Barcelona, Toledo.

El mundo hispánico no ha sido especialmente fecundo, a diferencia del francés, inglés, italiano y alemán, en la formación de utopías. ¿Cómo se explica entonces que América haya sido objeto de tantas proyecciones utópicas? Ainsa sugiere que se debe a que “América ha tenido ... los dos ingredientes básicos de la utopía, espacio y tiempo”, esto es, un espacio donde fundarse y un tiempo para proyectar el propio futuro. El viejo continente era demasiado conocido para ser lugar de utopía.

Ha sido frecuente la proyección de leyendas clásicas en tierras americanas. Por un lado, América sería para los europeos el lugar de realización de esas viejas leyendas (Edad de Oro, Islas Afortunadas, Arcadia, País de Jauja, País de Cucaña), mientras, por otro, sería también la tierra en la que, como quería Moro en su *Utopía*, quedarían desterrados los vicios de los europeos. En el siglo XVIII entran en América, a la vez que las ideas de Rousseau, las ansias de independencia de Estados Unidos y de la Revolución francesa: “América, que había sido hasta entonces el escenario propicio para la utopía de otros, empieza a proyectar utopías para sí.” (p. 147) El autor recuerda, en un guiño a los autores de la teología de la liberación, que hay una larga tradición disidente de la iglesia que ha apoyado con entusiasmo el movimiento independentista: Varela, Hidalgo, Morelos, Béjar, Larrañaga, etc. Ainsa comenta por extenso *Argirópolis*, utopía en la que su autor, Sarmiento, propone fundar la capital de los Estados Unidos de América del Sur en la isla de Martín García, con lo que se unirían Argentina, Uruguay y Paraguay. Se trata de una utopía, pero insertada en los proyectos de modernización defendidos por Sarmiento, es decir, una utopía que es, a la vez, proyecto para ser llevado a cabo dentro de los planes de poblamiento, comercio y urbanización de Sarmiento.

Ainsa se refiere también al socialismo utópico y a las experiencias de Owen en México en el siglo XIX. Más extenso es el análisis que dedica al libro del anarquista francés Pierre Quiroule *La ciudad anarquista americana*, publicada en Buenos Aires por La Protesta en 1914. Quiroule propone, para salvar la libertad individual e instaurar la convivencia armónica, formara “pequeños pueblos que produciéndolo todo se basten a sí mismos”. (p. 182) Una de las bases para construir la ciudad feliz es la compenetración de agricultura y taller, pero, sobre todo, es la pequeña ciudad (entre 10.000 y 12.000 habitantes) construida según una planificación que evita tener que recorrer grandes distancias. Algunos detalles de Quiroule,

como las formas de vestir, pueden resultar hoy ridículos, pero otros, como las fuentes de energía (eólica, hidráulica, solar) o el cuidado ecológico, siguen siendo futuristas. En definitiva, el libro nos muestra el sueño de una América unida, en una unión guiada por su especificidad cultural y humana. Ainsa ha conseguido que las sugerencias y riqueza de lecturas vayan mucho más allá del estudio sistemático de estilo escolar. Y la proyección de la utopía sobre América da al libro un toque singular. Quizá las referencias a frailes y conquistadores son muy amables, comparadas con otras visiones más críticas, pero la variedad de dimensiones desde las que se trata la utopía dan a esta obra una especial riqueza.

Pedro Ribas Riba

DUQUE, Félix: *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Ediciones Nólbel, 2003, 472 págs.

Bajo el destino de aquel viejo discurso del médico de emperadores y papas que fue Andrés Laguna, “Europa heautentimorumene, es decir, que miseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia” me parece escrito este libro por el profesor Félix Duque, catedrático de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid que ha obtenido el reconocimiento del Premio Internacional Jovellanos el pasado año 2003.

Se enfrenta el autor a quienes sitúa como sus interlocutores, tres alemanes y dos españoles, esos “buenos europeos” que antes que él mismo se enfrentaron con ese mismo destino. Y lo hace el propio autor consigo mismo en un ejercicio intelectual de dimensiones casi hercúleas situándose en la fractura surgida en el devenir de esa realidad llamada Europa que al llegar el siglo XX ha visto aumentar el grosor de sus paradojas.

De pronto la filosofía a la que debe vincularse la historia de Europa durante siglos se ha encontrado competidores en todos los campos del conocimiento que ocupan hoy estanterías completas hasta constituir casi una disciplina de nueva construcción: el europeísmo. Economistas, juristas, científicos sociales en general, politólogos y otros muchos entre la ciencia y el periodismo conforman un buen ejército a la búsqueda del “ser” de Europa. No habría de extrañar esto si tenemos en cuenta que la propia Academia de la Historia tituló un libro de 1997: *España. Reflexiones sobre el ser de España*. Si las ciencias que se rigen por un método más empírico no han renunciado del todo a responder a preguntas de esta naturaleza, no tendría por qué hacerlo la propia filosofía.

Pues éste es el ámbito en que se sitúa el profesor Félix Duque para, ayudado de sus buenos alemanes y esforzados españoles, tratar de responder acerca de cuál habría de ser la naturaleza de aquel sino y, según la respuesta a esta primera parte, determinar a quiénes habríamos de considerar los buenos europeos.

Para encontrar la respuesta a la primera pregunta debe llegarse hasta las siete tesis que cierran el libro y que, quizá, deberían abrirlo. Allí no sólo se habla sobre la “suerte” de Europa sino sobre su “ser” aunque el autor no lo confiese. Esa toma de posición explica la especial relación que establece con Husserl, Heidegger y Nietzsche (éste después de aquél), por un lado, y Unamuno y Ortega, por otro. Según Félix Duque hablamos de Europa como una realidad *in fieri*, forjada por la presión exterior, que necesita para su realización que “las particularidades” que la conforman “se disuelvan en una sola particularidad central” y conformada por la tensión de la noción de *Pueblo* y la idea del *cosmopolitismo*. Llegados al siglo XX, y ésta es la sexta tesis, “Europa ha sufrido una radical inversión de su característica esencial. Ha dejado de ser “portátil”, de llevarse a sí misma fuera de sí, para experimentar una doble invasión: la militar... y la pacífica...”. Poco puede sorprender que la situación se haya

tornado paradójica al convertirse en un espacio democrático que se ha llenado de controles “de tipo autoritario”.

Tendríamos, de esta manera, definido ese proyecto que aun siendo histórico remitiría a un “momento”, es decir, a “su propio sentido racional de la vida”, de universalidad y cosmopolitismo dotado de todas las características propias y que habría pasado por múltiples trampas, todas basadas en los particularismos, es decir, comportamientos *bárbaros* de las ciencias particulares que terminan por afectar a la propia filosofía. Este sería el horizonte de Husserl.

En otro orden de cosas estaría el pangermanismo de quienes han intentado universalizar lo particular y que ha contando con distintos protagonistas. Sería éste el debate que Duque inicia a propósito de Heidegger acerca de la superación de atávicas formas de ser nacionalista para concluir con Nietzsche, en esa segunda mitad del XIX, esforzada en lo excepcional y que apuesta por la recuperación del *Hombre*.

El diálogo con Unamuno y Ortega, más próximos, se torna complejo y requeriría muchos matices pues quizá se ponen sobre la mesa detalles y tomas de posición ante problemas próximos que exigen hilar muy fino. Sobre el “*racismo e hispanocentrismo*” de Unamuno, al menos en alguna de sus épocas, habría bastante que decir si leemos la correspondencia de los alemanes (Ribas y Hermida, 2002), o la enorme recepción en el mundo de lengua inglesa (Earle, 1964; Mora, 2002) y que servirían para entender, matizar o interpretar incluso algunas afirmaciones gruesas del propio rector salmantino. Bien es cierto que Duque se esfuerza por establecer etapas y matizar al máximo las posiciones unamunianas pero le cuesta, también, superar tópicos con los que hemos vivido. Algunos aspectos concretos sobre la militancia (que no “conversión”) socialista de Unamuno así como las fechas concretas en que perteneció al partido socialista pueden contrastarse con investigaciones recientes.

Quizá sea el capítulo dedicado a Ortega el central del libro (más de cien páginas) pues Ortega habría sido el “elegante” filósofo del “europeísmo” frente al “alma medieval” unamuniana. Creo que se trata de un análisis lúcido, basado en un buen conocimiento de quien tuvo graves dificultades para conciliar dos modelos epistemológicos tan distintos como el basado en el formal heredado del neokantismo (alemán pero quizá también en la versión española de Perojo y Revilla) y el histórico que en su modelo conservador, españolista si se prefiere, habían iniciado Laverde y Menéndez Pelayo y que Ortega se habría propuesto cambiar de orientación pero dándose cuenta que no podía renunciar a él y no sólo desde un punto de vista metodológico. Mas el cántabro podía ser muy conservador pero era historiador de archivo lo que no era el propio Ortega. Y ahí se enmarañó el diagnóstico sobre las realidades española y europea. Era difícil, pues, que el juicio sobre Ortega no hubiera de ser más bien crítico o receloso cuando menos. De todas formas parece interesante este contrapunto de los *latinos* (incluso aunque no hubieran querido serlo pero que no por eso dejaron de gustar la llamada fiesta nacional como en el caso de don José) tras los *germánicos* en esta pugna por constituirse en buenos o “buenos” europeos.

Hablamos, pues, de una reflexión de fondo, sobre el eco de una cantidad ingente de lecturas que buscan transformarse en una referencia lo más unitaria posible en la medida que se cree que lo que fue y no ha sido, puede ser todavía. Duque se sitúa así en esa frontera donde la filosofía se confronta con su historia en el ánimo de superarla y ofrecerse como guía de futuro como indica el propio subtítulo del libro que invita a una revisión de sí misma. Libro, pues, sobre Europa pero, también, de filosofía sobre la filosofía que habríamos de hacer, plagado de referencias y caminos que en todas direcciones llevan al lector hasta ponerle en línea con lo mejor de quienes en sus caras y cruces, él cree nos han puesto en la senda de contribuir a ese *fieri* que es Europa. Una realidad geográfica e histórica sin más puesto que se define por sus límites, pero no menos, filosófica, es decir, una realidad “obligada” necesariamente a los

particularismos políticos o científicos. Duque, pues reivindica para la filosofía la capacidad de saber de universalidad imprescindible para esa construcción. Esta parece ser la conclusión. Ahora bien, a la hora de apoyar esta propuesta abre el abanico con nombres que cubren toda la historia desde Herodoto o Aristóteles hasta Gracián, Kant o el propio Jovellanos. Como buen ensayo, al que no se le pide la prueba expresa, el libro de Félix Duque nos dejaría el interrogante acerca de qué perfil o qué lado de cada uno legitima las expectativas de buen europeo. No parece que ninguno, en la totalidad de su obra, las cubra por completo.

José Luis Mora García

BARTOLOMÉ, J.L.: *Imposturas*. Málaga, 2002, Corona del Sur, col. Azul y tierra, 49 pp.

He aquí un breve ensayo de literatura concebida como vivencia de filosofía: ensayo, por lo que tiene de intento. Son trece relatos que no ocupan en total más de 49 páginas. Están reunidos bajo el título genérico de *Imposturas*, sugiriendo la idea común de que todos rompen con las convenciones. Son rompedores porque provocan, remueven cimientos, agitan aguas pútridas y huelen mal. Hay una polifonía de voces interiores que atraviesan los relatos como un intertexto. Las más de esas voces son ecos que resuenan desde un inconsciente colectivo. Pero hay alguna de la que, me consta, es intencionada en el autor: me refiero a Nietzsche. Pronto volveremos sobre ello. Distinguiendo entre tiempo del acontecer o de la historia (lo que tardan en producirse los sucesos) y tiempo de la narración o del relato (lo que se tarda en contarlos), la primera parte de este comentario va a versar sobre el tratamiento del tiempo.

Sólo la cuarta parte de los relatos está construida en tiempo lineal; la mayoría son saltos atrás, de modo que el tiempo de la historia se quiebra en el de la narración. Pero no todos los saltos son equivalentes. En el primer relato la narración es una revisión del pasado, y resulta que el presente no tiene capacidad para modificarlo; cuando lo queremos corregir fracasamos, como si el tiempo fuera un eterno retorno de lo idéntico: no una espiral que repite el pasado depurándolo, sino una rueda que lo reproduce siempre igual a sí mismo. Así, el escritor no puede corregir su relato porque “el relato estuvo siempre terminado”. El flash-back no tiene otra misión que identificar dos momentos sucesivos, pero idénticos: 2π se convierte en $2k\pi$. Y sucede también, como en el que lleva por título “La carta”, que el relato empiece por el desenlace (“hace 30 años que nos separamos”); un desenlace que se repite hacia el final, pero esta vez sin retorno de lo idéntico, porque cambia la perspectiva; en el primer desenlace el personaje es un narrador ignorante; en el segundo, un narrador omnisciente; no es aquí un saber teórico, sino trágico; el tiempo es irreversible y las cosas ya no tienen remedio: de ahí el resentimiento de los valientes, cuya voluntad de poder ha sido truncada por el de los cobardes. Un libro que empieza con un tiempo cíclico y acaba con un tiempo lineal. Como para recordarnos que este último está enmarcado en el primero. El autor da pie a estas interpretaciones cuando reconoce, por boca de uno de sus personajes, que “estas ideas” las recordaba “de sus estudios filosóficos de juventud, quizás de Nietzsche” (p. 40). Nietzsche está presente de cabo a rabo en este libro; cualquier lector advertido lo habría podido notar aunque el autor no hiciera referencia explícita de ello.

a) Epicuro. “El pensamiento se trasladó a su pueblo, donde pronto iría a reunirse con su familia. Los paseos por el campo, las partidas de mus por las tardes, las noches de tertulia en la plazuela: una vida reposada, de pequeños placeres (...) Todo estaba en orden. Seguramente él era feliz” (pp. 11, 12). Pero los placeres tranquilos parecen desvitalizar al ser humano, a diferencia de “los desajustes horarios con los que perdía la noción del tiempo en proporción inversa al placer que ganaba. Él era un hombre vitalista, nada convencional” (p. 35). La felicidad, cuando se asienta en el orden, no es más que renuncia a vivir feliz; “por encima de todo era un hombre tranquilo y por ende cobarde” (p. 41). Gozar es perder la

noción del tiempo; eso supone renunciar a la cobardía, y con ello la vida epicúrea no se trueca en cirenaica, sino en estilo nietzscheano de vida.

b) Freud. Una vida encauzada en la rutina es una olla cuya presión crece con los problemas que la rutina va tapando. El corsé se rompe por la presión de la vida encorsetada, y se restituye entonces el sentido de las cosas que parecían absurdas. También la recuperación del sentido puede ser obra de la memoria, no ya del instinto (“La carta”). Ese deseo como instinto o voluntad es lo que, dando sentido a la representación del pasado, se lo dan también al presente: puro Schopenhauer. Y todo ha sido fruto del azar, el ejecutor de extraños designios: “la casualidad quiso que destacara una carta. Qué me llevó a cogerla, es algo que se debate entre la casualidad y la intuición” (p. 23). “La realidad también es percibida por otras vías, cuyos resortes duermen en el inconsciente; sus mecanismos son un enigma científico” (p. 39). La intuición también aflora a través de la imaginación. Aquí no restituye sentidos perdidos, sino que crea nuevos sentidos. “La inspiración es un don divino, como la fortuna, y no está sujeta a la voluntad humana. La intuición, su emisario, retrocedía hasta las regiones ignotas del inconsciente para descansar hasta que un nuevo capricho de no sé qué instancias espirituales le hiciera aflorar de nuevo” (p. 6). Cuando esto sucede “las palabras atesoran el significado preciso de las ideas”, y éstas fluyen “claras y rápidas” (p. 5). El numen milagroso no viene a visitarnos ahora para resolver problemas antiguos, sino para llenarnos de entusiasmo, de vida. Y como su visita es caprichosa, también se puede marchar sin avisar. Parece venir de luminosos y platónicos mundos de los que nos deja caer cuando, abandonándonos si le apetece, la inspiración nos devuelve a este mundo de sombras.

c) Nietzsche. Crear es levantarse sobre la mediocridad cotidiana, alcanzar una vida superior en este mundo (para Nietzsche) o fuera de él (para Platón): por lo demás, en ambos casos se experimenta el entusiasmo. Hay algo dionisiaco en Platón que se rompe sólo por colocarlo en el trasmundo. La fruta prohibida tiene forma de libro: sus hermosas pastas ¿esconden un contenido perverso o guardan hermosos tesoros? Es lo segundo, sin lugar a dudas. El libro tiene “las primeras páginas con títulos de colores, cancela que debía dar paso a la auténtica morada” (p. 16): Nietzsche junto a Platón. Pero los libros son “amenazantes en su corte vertical y (sugeridores) en el cromatismo de sus lomos”: ¿por qué la belleza tiene que ser amenazante? Para mantenerse bella. “Las pastas, que eran el telón de la obra (...) servían para un doble fin: cautivar al lector con su falsa belleza y proteger la verdadera belleza del interior”. La fruta no está prohibida porque es peligrosa, sino porque es buena: al negarla, dios está negando al ser humano la posesión de la verdad; no nos dice que las cosas buenas son difíciles de conseguir y que las conquistemos con esfuerzo, sino que todo esfuerzo es vano porque no las conseguiremos jamás. En su afán por alcanzarlas como esforzados, Platón está con Nietzsche (¡qué ironía que la manzana esté “envenenada con el néctar de la verdad”!). A diferencia de Platón, la verdad es trágica para Nietzsche. La mentira en sí misma no es ni buena ni mala; sólo es buena si sirve para provocar el despliegue de la vida. La verdad sobre la vida es buena y necesaria, pero la verdad en la vida sólo es buena si sirve como motor, no como freno: tal es la diferencia entre el valor epistemológico y ontológico de la verdad. Sin embargo José Luis Bartolomé propone unas claves interesantes. Dice lo siguiente: “hay una disociación entre la realidad y la necesidad, que hace que no me comprometa con la vivencia. Es como si la estuviera leyendo en un buen libro (...) Soy para mí una especie de personaje de ficción” (p. 29). Si, pues, comprometerme supone actuar pensando las razones de mi pasión, habrá que admitir que hay una forma de razón (y por ende de cultura) que está llena de vida, y que no es la razón contra la que pelea Nietzsche. Vivir es ser una presencia: una pasión. Pensar es representársela: razón. Dionysos frente a Apolo, hacer frente a contemplar. Se puede tener por el fútbol una afición “exclusivamente observante, que no practicante” (p. 8). Hay representaciones útiles a la vida. Representaciones que movilizan en vez de paralizar. No ya que Apolo sea el reino de la representación, sino sólo de la representación que se sustituye

a la presencia; así, hay representaciones apolíneas y representaciones dionisiacas. El mundo apolíneo se opone al dionisiaco como la metáfora a la personificación; como la oposición al ritmo; como el especificativo al epíteto.

Metáfora y personificación. La metáfora nos acerca a la vivencia con una cierta distancia; porque sabemos, en todo momento, que todo es un juego y no va a haber peligros para nosotros. La distancia introducida por el símil (“es como si un resplandor iluminara la escena”: p. 17) se acorta con la metáfora, pero nunca llega a identificación; por pequeña que sea no dejamos de sentir la distancia. Esta distancia, por supuesto, aumenta con la ironía y la hipérbole (y así, la noche se transforma en “este maravilloso hotel de mil estrellas”: p. 29). La ironía de “cierta violencia controlada” (p. 20) produce la paradoja de desearnos (p. 21) una “feliz violación”; y es que, claro está, “todos los destrozos de ropa serán indemnizados”. Pero la vida no admite indemnizaciones. “La montaña es un extraño personaje carente de prejuicios que le gusta devorar a los que se sienten atraídos por su belleza”; pero cuando se imponen las ganas de aventura se llena la sierra de “gente aguerrida que le quiso echar un pulso a las cumbres y allí perdieron el pulso” (p. 8): he ahí Apolo transformado en Dionysos; la representación convertida en presencia.

Oposición y ritmo. El ser es la esencia, el concepto; pero también la existencia, la vida. Uno puede existir pensando, perdiendo entre conceptos la trama de la existencia que vive. El análisis es esa distancia por la que, lejos de vivir, contemplamos la vida de los demás. Hay en estos relatos páginas de análisis, como el travelling de aproximación que en la p. 11 empieza en plano de conjunto y concluye en un plano detalle. El análisis a veces nos lleva a una definición, antesala del concepto; y así, la conciencia es “ese padrazo que nos llama al orden” (p. 26). El concepto, separado de la vida, expresa esa distancia mediante la redundancia, la litotes. “No era menos cierto” (p. 35); “la encontrarían con no mucho esfuerzo” (p. 9). Y la litotes, que es una doble negación, se topa de bruces con la dilogía. De modo que el mundo es contradictorio. La ambivalencia se vuelve no-contradicción en la litotes, contradicción en la dilogía. Aristóteles se expresa en las oposiciones. Heráclito lo hace en el ritmo. La existencia tensada por las antítesis se vive como ritmo (párese el corazón, córtese la respiración y la vida deja de existir). Asíndeton. Periodos cortos y nerviosos. Sístole y diástole de términos agrupados de dos en dos: “imaginar y elucubrar” (p. 30). Y el ahogo despertado en la lectura por los complementos encadenados: “Imaginemos que soy hijo único y que esa circunstancia ha producido un exceso de proteccionismo por parte de mis padres que a su vez ha derivado en una rebeldía materializada en un desinterés y un pasotismo constantes” (p. 31). Y hasta reproducción de la respiración entrecortada. “Era ella. El corazón me dio un vuelco y las pulsaciones se me aceleraron. Allí estaba. Había acudido por mí” (p. 44). El texto no se limita a decir cosas: las hace. Hace cosas con palabras, como despertar en el lector la vivencia de las cosas que cuenta.

Epítetos y especificativos. Con el especificativo se va captando la esencia de las cosas. El epíteto nos las muestra en el palpito del existir. De modo que el especificativo dice, pero el epíteto muestra; muestra un existir que, en el caso del ser humano, es construir el propio ser (un existencialismo que late ya en Gracián). Como en Edipo, no sólo duele la verdad: también duelen las palabras que la transmiten. Se impone aquí la oposición entre el saber filosófico, casi científico, que se explica, y el saber trágico que no necesita explicarse porque es presencia. El epíteto tiene aquí fuertes resonancias dionisiacas y es, por consiguiente, vehículo privilegiado del relato.

Lo bueno, si breve, dos veces bueno, mas no por breves tienen por qué ser las cosas buenas. *Imposturas* es el último título de José Luis Bartolomé; es un libro breve de relatos breves y, como otro de sus libros (*Máximas mínimas*), un intento de concentrar el máximo contenido en su mínima expresión. Ignoro si el orden en que han sido colocados los relatos tiene alguna intención, pero lo parece. Como en un concierto barroco (y Bach era maestro

indiscutible), hay una simetría que opera como un espejo: Platón (primer relato), Epicuro (relatos 2 y 3), variaciones en torno a Nietzsche (relatos 4 a 9), nuevamente Epicuro (relatos 10 y 11) y, para cerrar la simetría (relato número 13), Nietzsche como contraportada de Platón (principio y fin, respectivamente, del libro de relatos). Pero simetría rota, por cuanto el perfecto engarce no tiene un eje bien colocado. Si esta disposición hubiera sido buscada, el efecto conseguido habría sido perfecto: un libro simétricamente apolíneo, pero dionisiacamente rompedor. La cultura que no es fuerza vivida en libertad nunca podrá llegar a ser cultura, sino culto.

Mariano Martín Isabel

ROZALÉN MEDINA, José Luis: *La apasionante aventura de la educación*. Madrid, Colección Educar, PPC (Ed. y dist.), 2004, 207 págs., ISBN 84-288-1854-1.

La nada común asociación de palabras, que da título a este ensayo, *La apasionante aventura de la educación*, como cada uno de sus intensos párrafos, son ciertamente la expresión de un entusiasmo decidido a insistir en los ideales de la educación y en la actitud ilusionada y esperanzada del educador. Porque, tratándose de educación, se habla y se escribe mucho de medios materiales, de diseños curriculares, metodologías y estrategias, de nuevas tecnologías, pero poco o nada se dice de los ideales, la ilusión y la esperanza, que parecen seguir siendo para este autor el alma de la actividad educativa: “(...) situados en una difícil encrucijada, y a pesar de las dudas e interrogantes que nos envuelven y que nos llenan de preocupación, nos hemos abierto con valentía a la esperanza, porque creemos en la fuerza de la educación.” (pág. 27)

El entusiasmo de José Luis Rozalén merece nuestro respeto y atención. Estamos ante un catedrático de filosofía, con treinta años de experiencia en la enseñanza media, activo en la SEPFI y en Paideia, con experiencia docente en la universidad, que reflexiona tanto en sus años de experiencia, como en sus estudios de filosofía, pedagogía y antropología, para reivindicar el ideal humano y la esperanza en la educación. El humanismo, por cierto, que aquí convierte la educación en medio e instrumento de su utopía, hunde sus raíces en tradiciones del pensamiento español de la primera mitad del siglo XX, como el *Institucionismo* y el *Orteguismo*, así como del *Personalismo cristiano* presente en su último tercio. El profesor Rozalén dedicó su tesis doctoral a estudiar la *Institución Libre de Enseñanza*, en especial a Giner de los Ríos, y a Manuel B. Cossío; además, ha colaborado con los centros más activos en la recuperación del pensamiento español durante la transición: la Asociación de Hispanismo Filosófico y el Seminario de Historia de la Filosofía Española de Salamanca.

En este ensayo, la reflexión es intensa y está dispuesta en una estructura muy elaborada, que parte de una “radiografía general de nuestro tiempo”, estudia los “tres pilares de la educación”, y concluye con una serie de “propuestas para lograr una educación integral” en los albores del siglo XXI.

El magisterio de la Iglesia en defensa de la dignidad humana frente a la injusticia, la desigualdad y la miseria, frente a los conflictos armados y la violencia, etc., la denuncia de la crisis permanente de valores por parte de observadores y críticos de la postmodernidad, el diagnóstico de Ortega sobre la masificación y sobre el hombre-masa, son algunas de las fuentes principales del discurso de José Luis Rozalén, empeñado en poner de manifiesto la urgencia del humanismo y de la educación ética en nuestro presente histórico. Una tarea en la que Europa tiene gran responsabilidad, como la tiene de manera especial la cultura hispánica, sensible como ninguna otra a la utopía humanista. “Hago más las palabras de Américo Castro: “Mientras que el resto de las culturas engendradas en el seno del mundo occidental

han dado importancia suma a los valores materiales (...) y al desarrollo de la razón pura (...) la cultura hispanoamericana ha colocado al hombre como realidad desnuda y absoluta en el centro de su atención, y sólo muy secundariamente los productos con que el hombre intenta reemplazar la conciencia de su existir.” (pág.71)

Los pilares de la educación son sus agentes. Desde luego los maestros, a los que Rozalén idealiza tanto como Giner y Cossio; de ellos se espera vocación y entrega hasta el sacrificio, porque lejos de acomodarse a la sociedad, tienen el deber de humanizarla. Maestro es quien enseña y ayuda a ser más. En lo que se refiere a la institución educativa, a la escuela, “educará la personalidad total del alumno en sus vertientes intelectual, volitiva, moral, afectiva, estética,...”. Esta escuela del humanismo armónico requiere de maestros interdisciplinarios e imaginativos. En este apartado, así mismo, el profesor Rozalén llama la atención sobre la condición de los adolescentes, e insiste en la responsabilidad que tienen la familia y los medios de comunicación en el proceso educativo.

Educar a seres humanos para la felicidad es la primera propuesta de esta utopía educativa, que parece recordar aquí la máxima aristotélica, “la tarea del hombre es conseguir la felicidad”. La vida está llena de motivos para ser felices, pero hay que saber verlos. Por esto mismo, la educación humanista debe educar para saber mirar, y ser capaces de intuir la belleza de la naturaleza y de nuestro ser interior. Así mismo, y haciéndose eco de las teorías de la inteligencia emocional de Salovey y Mayer, que divulgó Goleman, y, entre nosotros, Antonio Marina, el profesor Rozalén propone en tercer lugar, que la educación humanista debe educar para saber sentir. Esta utopía educativa se propone, en fin, transformar el mundo e impulsar la historia en orden a realizar los derechos humanos: un mundo globalizado donde convivan en paz y armonía las distintas culturas de los pueblos del mundo.

El humanismo parece soñarse “revolucionario” en esta utopía educativa, que pretende convertir la educación en el medio capaz de transformar a los individuos en seres humanos y de defender de manera incondicional los derechos humanos dentro de una sociedad deshumanizada. Una utopía ciertamente autoconsciente, que se califica no sólo de *racional* - “no de las dogmáticas, que enmascaran la realidad y suelen acabar en pesadilla dictatorial”-, sino también de *posible*, en la medida en que anida en la mente y el corazón de los profesores, y es una condición moral irrenunciable.

Gerardo BoladoOchoa

HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A. & GARCÍA TEJERA, M.^a DEL C.: *El arte de hablar. Manual de Retórica Práctica y de Oratoria Moderna.* Barcelona, Ariel, 2004, 288 págs.

No es fácil aunar en un libro la fundamentación teórica y la utilidad práctica. Es una tarea que requiere un conocimiento profundo de la materia que es tratada y una visión amplia y comprensiva de las posibilidades que ofrece para ayudarnos en nuestra relación con la realidad. *El arte de hablar. Manual de Retórica Práctica y de Oratoria Moderna* es un ejemplo privilegiado tanto del propósito de conectar coherentemente una sólida explicación de la retórica como arte o técnica de hablar y su puesta en práctica como actividad oratoria, como de la obtención de los mejores resultados acordes con tal propósito.

Retórica como arte, como técnica, como conjunto de instrucciones que pueden ser transmitidas, y oratoria como realización práctica se dan la mano en este libro que recoge lo mejor de la tradición retórica, la que denomino *rhetorica recepta*, y una exhaustiva consideración de sus posibilidades comunicativas actuales. Historia y actualidad constante, adaptación a las exigencias de la comunicación de cada época, de cada momento y de cada contexto, son las claves de un libro cuyo autor y cuya autora han sabido explorar con amplitud y a la vez con profundidad la compleja realidad de la retórica, con la explicitación de sus vínculos con la lingüística, la semiótica, la filosofía, la antropología, la psicología, la

pedagogía, la dialéctica y la teoría literaria. Y la exploración llevada a cabo, que es investigación como interpretación de la realidad objeto de estudio y también interpretación y sistematización de los resultados de aquella, ofrece este manual que se sitúa en la línea de las mejores aportaciones históricas en el *ars dicendi*, con una proyección en la actualidad. Pero la actualidad se proyecta, a su vez, sobre el sistema de teoría y práctica comunicativa ofrecido en el libro.

El arte de hablar presenta de manera expresa los intereses retórico-oratorios, teóricos y prácticos, de aquellas personas que por sus profesiones o actividades están directamente relacionadas con la comunicación, especialmente con el discurso público, si bien no renuncia a la consideración de la también importante comunicación oratoria ante oyentes individuales. Aun prestando una gran atención a dichas personas, el libro tiene un conjunto más amplio de destinatarios, pues en su finalidad entra enseñar no sólo las técnicas de la comunicación oratoria, sino también los modos de comprensión y análisis de los discursos retóricos por parte de quienes los reciben e interpretan. La explicación del discurso que hacen la autora y el autor del libro es plenamente pragmática, sin dejar de ocuparse constantemente de la instancia productora y la instancia receptora del discurso en el capítulo sobre la recepción y crítica de los discursos, expresamente dedicado a aquéllas, y también en el conjunto del libro. La atención que dedican a las nociones fundamentales de la comunicación merece una mención dentro de la valoración del libro como sistemática y completa explicación de las relaciones comunicativas como relaciones interpersonales y sociales.

El libro sigue en su exposición y explicación del proceso de producción del discurso la sistemática de las partes artísticas u operaciones retóricas *-inventio, dispositio, elocutio, memoria y actio o pronuntiatio-*, que a lo largo de los siglos no solamente han probado su eficacia teórico-práctica, sino que han extendido su capacidad explicativa al ámbito de la lingüística, la teoría literaria, la estética y la crítica artística. La retórica no puede renunciar a estas operaciones, que son una contribución insustituible para el tratamiento de la producción del discurso. Así, el libro las tiene en cuenta de modo exhaustivo, desde la mirada teórico-práctica que lo preside y con su proyección actual. Otra aportación histórica de la retórica que el libro recoge y presenta renovadamente es la clasificación de los discursos, los géneros oratorios.

Hay que destacar el gran interés que, sobre todo desde una perspectiva práctica, ofrecen los capítulos dedicados a los recursos retóricos y al abuso de éstos. El equilibrio comunicativo, la prudencia discursiva, la moderación en la puesta en práctica de los conocimientos retóricos, son una constante en el planteamiento del autor y la autora de *El arte de hablar*, conscientes de las consecuencias negativas de un mal uso de dichos recursos: “Recordemos –escriben– que el origen de la interpretación negativa del término ‘retórica’ y la razón principal de su descrédito y de su eliminación de los planes de estudio estriban en el uso inadecuado o excesivo de los recursos retóricos” (pág. 203). Y es que uno de los propósitos de este libro es reactivar una retórica positiva, contrarrestando sus abusos comunicativos, lo que se traduce en la recuperación de una interpretación y una opinión social adecuadas de la retórica, coherentes con los valores de ésta y con su contribución a la convivencia entre los seres humanos.

José Antonio Hernández Guerrero y María del Carmen García Tejera ofrecen con este libro una nueva e importante aportación a los estudios retóricos, en la línea de la que hicieron con su *Historia breve de la retórica* (Madrid, Síntesis, 1994), libro que ha tenido una amplia difusión y que ha sido traducido al coreano. Profesores ambos de la Universidad de Cádiz, han puesto en pie algunas de las más importantes iniciativas en retórica en España: el Grupo ERA, Estudios de Retórica Actual, y los prestigiosos Seminarios Emilio Castelar. *El arte de hablar* es otra de sus valiosas contribuciones al estudio y a la difusión de la retórica: estamos ante un excelente libro en el que se presentan y complementan magistralmente una sólida

explicación de la teoría retórica y su proyección en la mayor utilidad práctica y en el desarrollo de todas las posibilidades de la comunicación oratoria en la sociedad actual, lo cual sólo puede hacerse desde una experiencia, preparación y conocimientos tan sólidos como los de estos autores.

Tomás Albaladejo

LIBROS RECIBIDOS

FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt a/M, London, 2002

El libro se podría titular quizá “Ensayo de una historia de la filosofía alternativa”. Fornet-Betancourt, con su rigor acostumbrado, quiere reconstruir la historia de la filosofía europea desde un punto de vista filosófico liberador. No es fácil resumir este punto de vista, pero quizá queda bastante perfilado al distanciarse de modelos consagrados en la tradición occidental e incluir necesariamente una dimensión política que la filosofía suele desdeñar. El libro es toda una defensa de una filosofía popular y está consagrado a reivindicar modelos marginados en la historia: Aspasia de Mileto, el cinismo o la tradición ex-céntrica, Abelardo o la tradición fracasada, Johan Benjamin Erhard o la tradición olvidada, la filosofía popular (Herder, Biester, Moritz, Feder, Garve, Mendelssohn) o la tradición por recuperar. Siguiendo el estudio de marginados de la historia de la filosofía, el último capítulo es un original ensayo del pensamiento de María Zambrano.

MAÍZ, Claudio: *De París a Salamanca. Trayectorias de la modernidad en Hispanoamérica. Aportes para el estudio del novecentismo*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004.

Estudio de la evolución de las relaciones culturales entre España y América. Tras la guerra de Cuba, se reencuentran autores latinoamericanos con España, siendo Salamanca, con la figura de Unamuno, el ejemplo máximo de encuentro y comunicación.

DE UNAMUNO, Miguel: *Artículos desconocidos en El Mercantil Valenciano (1917-1923)*. Valencia, Generalita Valenciana, 2003. Edición de Laureano Robles y Manuel Urrutia.

Recopilación de los artículos de Unamuno publicados en el periódico republicano *El Mercantil Valenciano*. Se reproducen 244 de los 380 artículos aparecidos en el periódico, omitiendo 136 que habían sido ya recogidos en otras recopilaciones (olvidando, con buen criterio, la inaccesible, por impagable, recopilación de G. D. Robertson, de 1996) Aunque la introducción es brevísima, es una edición cuidada, con notas e índices que favorecen el estudio del texto. Se nota la mano de Manuel Urrutia, autor del libro *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, 1997.

URRUTIA JORDANA, Ana: *La poetización de la política en el Unamuno exiliado*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2003.

Edición no mutilada de *De Fuerteventura a París*. Quizá demasiado extenso prólogo, mucho más que el texto de Unamuno. La autora escudriña el estilo poético de este Unamuno desgarrado y muestra la complementariedad de tal estilo con la denuncia política que encierra.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

Un libro de sabor muy académico sobre “lo que de filosófico hay en ambos autores” basándose en el análisis de su concepto de verdad. Es una mirada restringida, metafísica, a la obra de Unamuno y Ortega.

GUTIÉRREZ, Pozo: *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Mileto Ediciones, 2003, 519 págs.

Este libro sobre el Ortega que acaba de obtener la cátedra de Metafísica y emprende un periodo que le llevará hasta los años treinta, es decir, la etapa considerada como la propiamente fenomenológica en su biografía, está ordenado en cuatro partes: “La crisis de la vida y la cultura europea”, “La filosofía como ciencia estricta y radical”, “Metacrítica raciovitalista de la cultura trascendental” y “Origen y estructura de la razón vital” y ofrece un muy detallado y documentado estudio de la gestación del pensamiento orteguiano. Se trata de un trabajo sobre fuentes que pretende distanciarse tanto de interpretaciones ideológicas como simplemente hagiográficas.

REVILLA, Carmen: *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003, 230 págs.

Carmen Revilla, Directora del Seminario Internacional María Zambrano en la Universidad de Barcelona y gran conocedora del pensamiento francés y alemán contemporáneos, publica esta monografía sobre Simone Weil (París 1909-1943) como reflexión sobre los principales lugares en que la escritora francesa nos propuso una participación comprometida para la colectividad humana desde lo que debe ser recordado del pasado y las propuestas que merecen ser hechas para el futuro. El libro consta de diez capítulos y está acompañado de un prólogo y de dos notas: biográfica la primera y bibliográfica la segunda.

WINGARTZ PLATA, Óscar: *Nicaragua ante su historia (¿Esperanza o frustración?)*. México, Universidad de Querétaro, 2003

Análisis crítico de la revolución nicaragüense encabezada por el Frente Sandinista entre 1985-2000. Es un trabajo histórico, con documentación de primera mano, a partir del cual se efectúa un riguroso examen del periodo y de la actuación del FSLN.

CERUTTI GULDBERG, Horacio & PÁEZ MONTALBÁN, Rodrigo (coords.): *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, Plaza y Valdés, 2003

El libro contiene ensayos (son las actas del 48º Congreso Internacional de Americanistas, reunido en Estocolmo en 1994) de Fernando Ainsa, Edgardo Cáceres, Alicia

Fignoni, Heinz Krumpel, María del Rayo Ramírez Fierro, Arturo Rico Bovio, Arturo Andrés Roig, Irene Vegas García, Yamandú Acosta, José Luis Balcárcel Ordóñez, María Cecilia Colombani, Manuel de Jesús Corral Corral, Edgardo Lauder, Fernando Navarro, Rodrigo Páez Montalbán, Enrique Ubierta Gómez, Selma Baptista, Hugo E. Biagini, Carmen L. Bohórquez, Luis Enrique “Katsa” Cachiguango, Carlos Lenkersdorf, Danielle Perin Rocha Pitta, Judith Valencia, Domingo Llanque Chana y Horacio Cerutti Guldberg

MARTIN, Vincent (Ed.): *Clarines de pluma. Homenaje a Antonio Regalado*. Madrid, Síntesis, 2004, 333 págs., ISBN: 84-9756-191-0

Este libro es el volumen de homenaje a Antonio Regalado, e incluye 20 colaboraciones de José A. Hernández, Xavier Rubert de Ventós, Gustavo Bueno, Ignacio Cremades Ugarte, H. Salvador Martínez, Henry W. Sullivan e Isabel Crespo, Fernando R. de la Flor, Ángel Aragonés, Rogelio Cuesta, Nuria Alkorta, Arnold L. Kerson, Vincent Martin, José Lasaga, Antonio Mora, Thomas Mermall, María Luisa Maillard García, Patrocinio Ríos Sánchez, Jose Teruel, Antonio Muñoz Carrión y Manuel Carrión. También incluye una tábula gratulatoria de personas e instituciones que han participado en el homenaje, entre ellas la Asociación de Hispanismo Filosófico.

MAY, Claudio: *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*. Córdoba, Argentina, 2003.

Estudio de la figura y la obra de Manuel Ugarte. El análisis no pretende ser sólo literario, sino abarcar la perspectiva social y política desde la que Ugarte escribe sobre el imperialismo estadounidense y el papel de Hispanoamérica.