

RESEÑAS

GRACIA, J. J. E.: *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 1998, 135 págs.

Estamos sin duda ante un ensayo de obligada lectura y reflexión para cuantos se interesen por la filosofía española e iberoamericana por el tema que trata, la filosofía hispánica; por la forma original en que lo hace, muy alejada de los tonos esencialistas, nacionalistas e imperialistas que a menudo han rondado este tipo de problemas y obras, partiendo del análisis y esclarecimiento de las expresiones y conceptos y de teorías lingüísticas poco o nada sospechosas; por su claridad, orden y meticulosidad crítica, independientemente de que uno pueda o no estar totalmente de acuerdo en algunos puntos con el autor, como por ejemplo en considerar algunos momentos de la historia bajo la categoría de “liberación”; y, finalmente, por su brevedad, que convierte a esta obra en extremadamente útil, tanto para los docentes, que tenemos mucho que leer y poco tiempo para ello, como para los alumnos, sometidos a la tiranía del tiempo a la hora de elegir lecturas para la realización de los múltiples trabajos que exigen las numerosas asignaturas semestrales de cuatro meses.

Su autor, Jorge J. E. Gracia, es profesor del Dept. de Filosofía en la SUNY. Buffalo y conocido especialista en temas de historiografía filosófica [“La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica” (1992, 1998)], filosofía medieval (tanto desde el punto de vista sistemático como histórico) y sobre todo, y lo que es más importante para el hispanismo filosófico, de filosofía Iberoamericana, temática ésta en la que ha publicado, dirigido y coeditado obras de obligada consulta como “Latin American Philosophy today” (1988-89), “Philosophy and Literature in Latin American” (1989), “Filosofía e identidad cultural en América Latina” (1988), “Directory of Latin American Philosophers/Repertorio de filósofos latinoamericanos” (1988), “Latin American Philosophy in the XXth Century” (1986), “Philosophical Analysis in Latin America” (1984, 1985), “El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX” (1975, 1981) y “Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective” (1999).

La obra se estructura en cuatro partes o capítulos. En el primero de ellos se presenta la tesis básica de que la filosofía hispánica no tiene propiedades que la caractericen a través de su historia, en todo tiempo y lugar, mientras que los capítulos segundo y tercero suministran una serie de evidencias históricas en apoyo de la tesis inicial, finalizando con el cuarto capítulo en el que se extraen las consecuencias o implicaciones historiográficas de la mencionada tesis. Ante la imposibilidad de dar cuenta detallada de los planteamientos y aportaciones de la obra, nos limitaremos a presentar el contenido de sus partes, que sirva a manera de aperitivo para su posterior lectura.

En el primer capítulo (“El concepto de filosofía hispánica: identidad sin propiedad” (pp. 5-44) tras analizar y criticar por insuficientes hasta nueve formulaciones o acepciones posibles en las que puede ser entendida la expresión filosofía hispánica, lanza la tesis de que dicho

concepto “tiene que ser entendido como un concepto histórico, o sea, como un concepto que tiene que ver con las relaciones históricas” (p. 15). Esto le lleva a entender el concepto de filosofía hispánica como el de la filosofía de los países ibéricos y de los países que constituyeron las colonias ibéricas de América, o más concretamente, “la filosofía hispánica es la filosofía que, desde el encuentro de Iberia y América, se llevó a cabo en los países de la península ibérica y en Iberoamérica” (p. 15). Así entendido, este concepto se ajusta a una teoría común, que subyace al planteamiento del autor, sobre la connotación de los nombres y las descripciones según la cual tales nombres y descripciones no implican propiedades comunes a las cosas de las cuales se predicen. El uso de este concepto en el sentido mentado resulta útil para el estudio de la filosofía en las regiones antedichas, y no implica la exclusión frente a otros conceptos de filosofía catalana, española e iberoamericana, sino tan solo intenta entender mejor la realidad histórica.

Una vez justificado el sentido de la expresión, frente a otros posibles, procede a presentar sucesivamente a) las ventajas historiográficas del mismo [fija nuestra atención en torno a las relaciones que han existido entre los filósofos ibéricos e iberoamericanos, al tiempo que suministra, mejor que ninguna otra denominación al uso (filosofía española, portuguesa, latinoamericana, iberoamericana...) una idea correcta de tales relaciones (p. 22-23)]; b) su momento fundacional y sus principales figuras, a partir del Siglo de Oro (1500-1650), que considera como punto origen de esta filosofía hispánica, categoría que no tendría sentido aplicar con anterioridad; y c) los desafíos y factores que contribuyen a moldear el curso del pensamiento ibérico e iberoamericano, como son: el encuentro con América, el humanismo renacentista, la Reforma, el escepticismo moderno, el tardío desarrollo de la escolástica ibérica y las estrechas relaciones entre la Iglesia y el Estado en la península. Todo ello llevó al estrechamiento de las relaciones intelectuales entre Iberia y sus colonias, separándolas de Europa y haciéndolas marchar por un derrotero diferente, provocando con ello el desarrollo de características que tendían a distinguirla del pensamiento europeo anterior y posterior. En este sentido, para el autor la filosofía hispánica fue más enciclopédica, expositiva y ecléctica; desplegó un énfasis defensivo, apologético y teológico; tuvo en el Estado y su poder su punto de apoyo, sufriendo por ello consecuencias políticas, y puso en circulación y desarrolló un nuevo conjunto de temas que tenían que ver con el derecho internacional y los derechos humanos.

En el capítulo segundo (pp. 45-81) se estudia el escolasticismo ibérico y medieval, que es considerado como un puente entre la antigüedad clásica y la América Ibérica colonial, con una actitud ponderativa que trata de evitar tanto la sobreestima del aporte del escolasticismo colonial a la introducción y desarrollo de la tradición clásica, como la negación absoluta de su contribución al respecto. Finalmente, se matiza la estrecha relación existente entre el escolasticismo colonial y el ibérico, hecho que viene a apoyar la tesis inicial del autor, en el sentido de fijar en 1492 la fecha de

nacimiento de la historia de un mundo filosófico hispánico.

De manera general, este capítulo aborda el papel que el escolasticismo ibérico jugó en la conservación del pensamiento clásico en Iberoamérica, dando con ello apoyatura histórica a la tesis general del libro que pone especial énfasis en las relaciones históricas entre el pensamiento ibérico e iberoamericano. La tesis central del capítulo es que “el escolasticismo en general y el escolasticismo ibérico en particular sirvieron como un puente a través del cual la antigüedad clásica influyó en el pensamiento colonial iberoamericano” (p. 45); influencia que, no obstante se vio modificada por las preocupaciones y puntos de vista desarrollados a lo largo de la historia por el propio escolasticismo. Esta tesis se desarrolla y ejemplifica a lo largo de seis apartados de que consta el capítulo. Así, tras una breve noción general de lo que fue el escolasticismo, sus características fundamentales, el método escolástico (con sus géneros literarios del comentario, la *quaestio*, y la *summa* y con especial énfasis en la orientación textual y la preocupación por el detalle) y la actitud nada servil con respecto a la autoridad del texto aristotélico, cuya obra si bien se consideraba autoridad, “ello no impedía que estuvieran en desacuerdo con él cuando consideraban que su punto de vista contradecía una autoridad mayor (como por ejemplo, las Escrituras) o la razón” (p. 47), lo que les llevó a introducir en algunos casos modificaciones sustanciales en su filosofía, se pasa a analizar el escolasticismo ibérico, considerado como variante del anterior desarrollada desde el XVI al XVIII en la península, y que se constituye en la fuente inmediata del escolasticismo en iberoamérica. Este escolasticismo ibérico desarrolló características que lo apartan del escolasticismo internacional anterior, principalmente por cuatro factores: por el hecho de florecer dos siglos después; por ser una respuesta a las objeciones dirigidas contra la teología católica por el humanismo renacentista y la reforma; por convertirse en un aliado del estado y por florecer después del descubrimiento.

A continuación analiza lo que considera los dos aspectos más importantes de la relación entre escolasticismo y antigüedad: las fuentes antiguas disponibles y su actitud respecto a ellas. Respecto a las primeras se constata de manera general que las fuentes filosóficas y teológicas (Aristóteles, Cicerón, los SS.PP. con S. Agustín a la cabeza, y Tomás de Aquino) dominaban el currículo y son las de mayor impacto, y que un análisis detallado realizado en textos de Suárez y Eximenis, rebela una imponente base escolástica y patristica como origen del acceso a las fuentes clásicas. Ello permite concluir que la influencia de los clásicos en el escolasticismo iberoamericano es notable, pero indirecta, a través de los escolásticos en general y de los españoles en particular. Con respecto a la actitud adoptada, los escolásticos usaron a los clásicos libremente, pero los mezclaron y los combinaron, interpretándolos en función de sus pretensiones de armonía y conocimiento en el camino de la comprensión de la verdad, al margen de todo sentido histórico.

Posteriormente se establece una periodización de la filosofía hispánica en cuatro

etapas para estudiar la posición y representantes del escolasticismo iberoamericano a lo largo de las mismas. Una primera etapa “escolasticismo colonial”, que va de 1492 a 1750, en que el escolasticismo iberoamericano es la filosofía hegemónica. Durante esta época el escolasticismo reinó sin enemigos como el líder intelectual de Iberoamérica, siendo sus principales figuras Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Antonio Arias, Antonio Rubio y Diego Marín de Alcázar en México, y Juan Pérez Menacho, Alfonso de Peñafiel, Alfonso Briceño y Nicolás de Olea, en Perú.

Una segunda etapa (1750-1850) de liberalismo independentista y de influencia de la filosofía moderna, en la que la introducción de las ideas modernas ayudan a desarrollar el pensamiento independentista, marcado por un deseo de libertad e independencia, obtenida por la mayoría de los países a mitad de siglo. En este contexto, si bien el escolasticismo no desapareció del todo, pues seguía enseñándose en los centros oficiales, nunca recobró la hegemonía de la etapa anterior.

Una tercera etapa (1850-1910) marcada por la hegemonía del positivismo, en la que tras la independencia y las guerras internas que le suceden, las principales preocupaciones de los intelectuales iberoamericanos son ahora el deseo de desarrollo y estabilidad, ideal que esperan ver alcanzado siguiendo el positivismo con su ley de “orden y progreso”.

Una cuarta etapa (1910-...) de pensamiento contemporáneo, dividida en tres fases: un período fundacional (1910-1940); un período de normalidad filosófica (1940-1960) y un período de madurez (1960-...). En ambas etapas, un escolasticismo alejado definitivamente de los centros académicos oficiales, se mantiene con altibajos como uno más de los muchos puntos de vista filosóficos que buscan sobrevivir en el panorama filosófico iberoamericano contemporáneo.

El capítulo tercero (pp. 83-118) se centra en la identidad filosófica iberoamericana, en la existencia y posibilidad de una tal filosofía, que aparece como una de las preocupaciones constantes y características de los filósofos iberoamericanos en los últimos cien años, examinando los tipos de respuestas que se le han dado y un breve bosquejo de desarrollo histórico, de forma y manera que este nuevo capítulo suministre una nueva apoyatura a la tesis general del libro. Así, tras presentar con su habitual técnica analítica hasta seis sentidos en que se puede entender la pregunta por la existencia de la filosofía iberoamericana, que en realidad se quedarían reducidos a dos modos de considerar la pregunta, empírico-historiográfico (objeto y tarea de la historia de la filosofía) y filosófico, establece, caracteriza y critica (pp. 89-93) las diversas posturas adoptadas al respecto, básicamente reducidas a tres:

a) Posición universalista, para la que la filosofía es una ciencia y como tal sus principios e inferencias pretenden ser universalmente válidas, y en consecuencia, no tiene sentido hablar de una filosofía iberoamericana. Niega, pues, que haya filosofía iberoamericana y que pueda haberla.

b) Culturalista, que hace depender la validez de la filosofía de coordenadas espacio-temporales determinadas, y para la que no hay verdades universales y absolutas,

puesto que la verdad es siempre concreta y producto de un punto de vista. La filosofía iberoamericana aparece así como una filosofía peculiar de la tierra iberoamericana, producto de la cultura iberoamericana, producto a su vez de la perspectiva iberoamericana. Para esta posición la filosofía iberoamericana no solo es posible, sino que toda filosofía producida en América Ibérica ha de ser por fuerza Iberoamericana. En esta perspectiva, las posiciones distan mucho de ser uniformes, considerando unos que lo que hasta ahora se ha dado en Iberoamérica como filosofía no es filosofía iberoamericana sino todo y solo filosofía importada, por lo que la creación de esa filosofía iberoamericana se presenta como la tarea del futuro. Otros en cambio consideran que ya en el pasado no todo es importación y que se han alumbrado algunas perspectivas filosóficas iberoamericanas.

c) Crítica, que considera que hasta ahora la filosofía iberoamericana ha sido ideología al servicio del statu quo, no una empresa libre. Consideran, por tanto, que propiamente hablando no ha habido hasta ahora filosofía iberoamericana y no la habrá mientras se mantengan las presentes condiciones sociales y económicas. Si bien dentro de esta posición unos conciben la filosofía iberoamericana en sentido universalista y otros en sentido culturalista ambos coinciden en poner especial énfasis en el papel crítico de la filosofía.

A continuación, tras hacer un balance en el que se recogen tres sentidos afirmativos y otros tres negativos como intento de respuesta a la pregunta ¿puede o no haber filosofía iberoamericana?, se presenta una breve historia del desarrollo filosófico de la cuestión, desde la posición de Alberdi y su continuación por el positivismo (pp. 95-97), hasta la actualidad, pasando por las posiciones de Rodó (pp. 98-99), Vasconcelos (pp. 100-101), Samuel Ramos (101-103), Felix Schwartzman (103), las polémicas de los años 40 (con Ortega, Gaos, Zea, Nicol, Mayz Vallenilla (104-108) y 60 (Salazar Bondy, Juan Rivano, Fernando Salmerón, Miró Quesada y la Filosofía de la Liberación (108-112), la posición de los postmodernistas actuales (112) (centrados más en el discurso iberoamericano sobre la identidad que en la identidad misma) y la aportación de los filósofos hispanos que trabajan en los Estados Unidos (Óscar Martí, Vicente Medina, Ofelia Schutte y el propio Jorge Gracia (112-117).

Esta larga controversia de la identidad, apoya la teoría general defendida por el autor, al mostrar que no hay propiedad común a todo el pensamiento iberoamericano que lo distinga de otros pensamientos, al tiempo que ejemplifica una vez más la relación con el pensamiento ibérico, porque sería imposible explicar el desarrollo de la filosofía iberoamericana sin referencia a pensadores ibéricos como Ortega y los exiliados, que a su vez pone de manifiesto una cierta unidad no compartida con otras comunidades filosóficas. La riqueza de posiciones y la falta de acuerdo y uniformidad con respecto a este tema de la identidad, indican ausencia de homogeneidad y fusión de una comunidad iberoamericana cuya relación es histórica y familiar.

El cuarto capítulo (“La idea de la liberación: un modelo de enfoque historiográfico”, pp.

119-135) pretende explicar las implicaciones historiográficas de la tesis central de la obra. Al respecto el autor partiendo de una concepción de la naturaleza de la historiografía que le lleva a sostener que el fin de ésta “es presentar el pasado en términos del presente para poder entenderlo, ya que el pasado se entiende sólo en cuanto se traduce y relaciona con los conceptos y preocupaciones del presente” (p. 119), porque cada edad reinterpreta el pasado en términos de sus preocupaciones propias, propone como modelo de foco historiográfico de la filosofía hispánica, la idea de liberación. Su tesis básica es que la idea de la liberación, con diversas variaciones y modalidades dependiendo del contexto histórico, se pueden tomar como uno de los ejes principales del pensamiento iberoamericano y de los incentivos más fuertes de nuestra actividad intelectual desde el descubrimiento hasta nuestros días, y ello tal vez pueda ser la causa de la reciente explosión especulativa sobre la liberación. De esta manera, a partir de una idea de liberación formada en los pueblos ibéricos durante la Reconquista (considerada como liberación territorial y religiosa de pueblos conquistados) y transferida a la América Ibérica, el autor va presentando los diversos hilos, con sus matices y colores, que a lo largo de la historia americana han venido tejiendo el manto de este espíritu de la liberación, que se manifiesta sucesivamente como liberación de pueblos enajenados de la verdad, entendida en términos espirituales (misioneros) y civiles (teólogos, filósofos y juristas), durante la colonia; en términos de liberación política, durante la época independentista; liberación educativa y económica, durante la etapa positivista; liberación personal y ética durante la etapa de los fundadores; liberación cultural e intelectual durante la etapa de normalización filosófica, y que finalmente adopta un sentido de liberación total en la llamada filosofía y teología de la liberación, que hacen de la liberación un lugar central en el pensamiento iberoamericano y de todas las dimensiones de la experiencia. Vistas así las cosas, la trayectoria del pensamiento iberoamericano consiste en una progresiva búsqueda de la liberación en sus diversas modalidades que culmina en el pensamiento liberacionista. La peculiaridades de éste son analizadas con cierto detalle en la posición de Leopoldo Zea considerado uno de los progenitores intelectuales del movimiento liberacionista contemporáneo. Finalmente, una breve conclusión del capítulo y de libro toma conciencia de las limitaciones de esta interpretación de la filosofía hispánica en términos liberacionistas, saliendo al paso de una consideración univocista de la misma, ya que no hay una idea unívoca de la liberación en todos los períodos, cosa que por otro lado viene en apoyo de la tesis del autor de que nuestra filosofía no tiene propiedades comunes. Por si algún lector despistado todavía no se hubiera enterado de la tesis principal del libro, el autor se encarga de nuevo de recordársela en el último párrafo de la obra: “La filosofía hispánica tiene identidad propia, pero su identidad no está basada en propiedades comunes, sino en la diversidad particular de su historia. Ésta es la moraleja de este ensayo” (p. 135).

Roberto Albares

FARTOS MARTÍNEZ, M. y VELÁZQUEZ CAMPO, L. (Coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De los Orígenes al Siglo de Oro.* Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid/Caja Salamanca y Soria, 1997, 518 págs.

Estamos ante la primera parte de una historia colectiva del pensamiento en Castilla y León. Una segunda parte centrará su atención en el período que va de la Ilustración hasta el siglo XX. Tal vez lo primero que se deba decir de esta obra es que intenta ser castellanoleonesa por los cuatro costados, tanto por lo que respecta al objeto de estudio (los pensadores castellanoleoneses a lo largo de la historia), como por lo que respecta a los autores de los trabajos (todos ellos son castellanoleoneses, bien porque han nacido en Castilla y León, bien porque estén vinculados y desarrollen su labor en diversas instituciones castellanoleonesas, predominando los pertenecientes a la Universidad de Valladolid) y a las instituciones que han apoyado la realización y edición de la obra.

No es posible ofrecer un juicio de conjunto sobre este tipo de obras, casi siempre caracterizadas por la desigualdad de sus capítulos, como no puede ser de otro modo en obra tan amplia en capítulos y colaboradores, por lo que nos limitaremos a señalar su contenido, indicando sus aspectos más útiles, así como algunos problemas que suscita.

Consta la obra de treinta y tres artículos (a cargo de un total de dieciocho colaboradores) sobre otros tantos autores o momentos de la cultura en Castilla y León, que con mayor acierto, unos, y con menor éxito, otros, tratan de suministrar al lector toda una serie de datos y elementos que le permitan conocer el desarrollo del pensamiento en el solar castellanoleonés a lo largo del período estudiado. Tal y como están dispuestos los estudios, uno al lado del otro, échase de menos ciertamente una pequeña guía introductoria que bien por siglos o por períodos, más o menos aceptados para este tipo de obras, mostrara por vía sintética en tres o cuatro páginas el hilo argumental y la marcha del pensamiento más allá del análisis del pensamiento de los autores, ausencia que tal vez solo en parte, pueden suplir algunos párrafos de la introducción general. Así, comenzando por Prisciliano y terminando por Caramuel van desfilando ante el lector los principales autores y movimientos representativos del pensamiento en Castilla y León: En los medievales y primer Renacimiento se repasa el pensamiento de Domingo Gundisalvo, Juan Gil de Zamora, Lope de Barrientos, Pablo García de Santamaría, Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, El Tostado y Jorge Manrique, y se estudian aspectos temáticos y movimientos tales como el encuentro entre el pensamiento cristiano, musulmán y judío; las herejías en el siglo XIII y la escuela aristotélica de León en el siglo XIII. En el período que comprende más o menos el Siglo de Oro son estudiados Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y su famosa controversia con el padre Las Casas, Cipriano de Huerga, Andrés Laguna, Gómez Pereira, Domingo de Soto, El Brocense, Fray Luis de León, Bartolomé de Medina, Báñez, Zúmel, Gregorio de Valencia, Diego de Zúñiga, Francisco Suárez, Cervantes y Juan Caramuel; dedicándose estudios concretos a

aspectos temáticos como el renacimiento en Castilla, el utopismo renacentista en Castilla, los cronistas castellano-leoneses y la culturización hispano-americana, la ciencia y técnica aplicada en la Castilla del siglo XVI y la escuela clásica española del Derecho Internacional. Por regla general los capítulos sobre los diversos autores se inician con una referencia a su vida y obras, para pasar posteriormente a la exposición de los aspectos más importantes de su pensamiento, finalizando con una breve bibliografía.

La obra se completa con un índice onomástico básico que va después de los estudios, siempre muy útil en la consulta de este tipo de obras, y con una presentación (pp. 7-8) y una introducción (pp. 9-18, a cargo de M. Fartos) que preceden a los 33 estudios. Es precisamente en estas dos piezas iniciales donde se puede apreciar el alcance y objetivo perseguido por los autores, y donde surgen algunos problemas de delimitación y justificación que siempre plantean estas historias regionales de la filosofía española, que últimamente han ido apareciendo en la escena editorial española. Al respecto, si bien se declara que no está en el ánimo de los autores de la obra la pretensión de hacer patria castellano-leonesa, sino ayudar a un mejor conocimiento de la filosofía española, y contribuir a poner de manifiesto sus especificidades, en este caso la castellano leonesa, finalmente, parece defenderse que en los casos de Unamuno y Machado (o al menos se detecta cierta ambigüedad) se da cierto genuino pensamiento castellanoleonés (hemos de suponer que no distinto al pensamiento español). Otro aspecto a señalar es el sentido amplio que se da al término “filosofía”, íntimamente ligado con la cultura y el pensamiento, lo que permite la inclusión de autores como Jorge Manrique; pienso que tan amplio criterio debería haber permitido también la inclusión de los místicos, como Teresa de Jesús, etc., de matemáticos y filósofos naturales como Pedro Margalho, profesor en las universidades de Valladolid y Salamanca, aunque portugués de nacimiento, etc. Es posible que tal vez estos y otros nombres sin tratamiento específico pertenezcan a la nómina de figuras en principio programadas que finalmente no se incluyeron “por problemas difíciles de prever en obras de colaboración” (p. 8). Igualmente se detecta amplio criterio, que considero un acierto, a la hora de considerar a los autores como castellanoleonés, lo son los nacidos en Castilla y León (desarrollaran su obra totalmente en Castilla y León o fuera de ella), pero también todos aquellos que habiendo nacido en otros lugares estudiaron o desarrollaron su actividad intelectual en Castilla y León. Actitud tan ecuménica me parece la única útil para sacar este tipo de obras adelante, evitando caer en el atolladero que sin duda supondría una discusión esencialista, acerca de lo castellanoleonés en este caso.

En conjunto se trata de una obra útil que creo cumple con el objetivo de contribuir a un mejor conocimiento de la filosofía española desde la perspectiva de Castilla y León, y aunque como obra primeriza pueda presentar algunas ambigüedades, siempre tendrá como mérito que añadir al valor de los estudios que la componen el de haber abierto el camino.

R. Albares

ALBALADEJO, T.; DEL RÍO, E.; CABALLERO, J. A. (Eds.): *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*. Actas del Congreso Internacional “Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. XIX Centenario de la *Institutio Oratoria*”. Logroño y Calahorra, Instituto de Estudios Riojanos/Gobierno de La Rioja y Ayuntamiento de Calahorra, núm. 2 de la Colección Quintiliano de Retórica y Comunicación, 1998, 3 vols., 1563 págs.

Esta obra, publicada en tres extensos y cuidados volúmenes, constituye las Actas del Congreso Internacional que, en conmemoración de los 1900 años de la publicación de la *Institutio Oratoria* del calagurritano Marco Fabio Quintiliano, organizaron el área de Teoría de la literatura del Departamento de Lingüística General, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Lenguas Modernas y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad Autónoma de Madrid y el Departamento de Filología del Instituto de Estudios Riojanos de Logroño. Contó con la colaboración de la Universidad Autónoma de Madrid, de su Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de La Rioja y de las áreas de Filología Latina y Filología Griega de su Departamento de Filología Hispánica y Clásicas, así como de las Comunidades Autónomas de Madrid y de La Rioja y del Ministerio de Educación y Ciencia, y con el aval de la “International Society for the History of Rhetoric”, la Sociedad Española de Estudios Clásicos, la Sociedad de Estudios Latinos y la Sociedad Española de Historia de la Educación.

En la organización del Congreso hubo en todo momento una estrecha conexión principalmente entre las disciplinas de Filología Clásica y de Teoría de la Literatura, pero también con el auxilio de la Lingüística, la Filosofía y el Derecho, en un esfuerzo por conmemorar diecinueve siglos de vida de una obra decisiva en la formación de la cultura y el pensamiento europeo y universal como es la *Institutio Oratoria*. Para esa conmemoración, nada mejor que ofrecer una revisión histórica de la Retórica y de esta obra en concreto, con el estudio de las influencias que ha tenido en autores posteriores y, junto a ello, con una reflexión sobre la vigencia de la obra y su incidencia en la teorización y práctica de la retórica actual. No en vano, la *Institutio Oratoria* es la más completa y moderna sistematización retórica de la Antigüedad clásica.

A este Congreso fueron invitados como ponentes o como participantes en mesas redondas muchos de los primeros especialistas en retórica, tanto de España como de todo el mundo. Otros muy importantes estudiosos han contribuido con sus comunicaciones a elevar el altísimo nivel del Congreso y de la obra que, en forma de Actas, es su fiel testimonio.

Las ponencias publicadas en estas Actas tratan de distintos aspectos de la retórica en general y de la obra de Quintiliano. Antonio García Berrio estudia la *quadripertita ratio* y su funcionamiento retórico como estructura universal. Juan Miquel hace una reflexión de índole retórica sobre el Derecho en relación con la cultura china. José Antonio Hernández Guerrero analiza la *actio* y la imagen pública del orador. Isabel Paraíso relaciona la retórica con el psicoanálisis a propósito de la risa. Stefano Arduini examina el concepto de figura. James

Murphy se ocupa de la relación entre retórica y educación. George Kennedy estudia las reflexiones de Quintiliano sobre el retiro del orador. Antonio Alberte trata de la relación de la retórica de Quintiliano con la de Cicerón. Luisa López Grigera estudia las conexiones entre el Renacimiento y Quintiliano a propósito de la selección estilística. Antonio López Eire conecta la actualidad de la retórica con la retórica clásica. Michael Winterbottom atiende al lenguaje moral de Quintiliano y al despliegue de conceptos éticos que éste lleva a cabo.

Las Actas recogen también las aportaciones de Francisco Chico Rico, Benjamín García Hernández, José Luis Moralejo, Juan Carlos Moreno Cabrera, Vicente Picón García, Primitiva Flores Santamaría, Ángel Gabilondo y David Pujante en las distintas mesas redondas que se ocuparon de analizar las relaciones entre retórica y lenguaje así como de discutir el futuro de la retórica. Ponencias y contribuciones a mesas redondas constituyen el primero de los tres volúmenes de estas Actas.

Las comunicaciones están distribuidas en varias secciones. El volumen segundo de las Actas contiene la sección “Teoría retórica”, de la que forman parte las comunicaciones que se ocupan de aspectos teóricos de la retórica, teniendo en cuenta la aportación respecto de los mismos de la *Institutio Oratoria*. Son abordadas de forma rigurosa las diferentes operaciones retóricas o *partes artis*, así como las figuras, las relaciones de la retórica con otras disciplinas y los distintos componentes y estructuras de la organización retórica. También está en este volumen la Sección “Mundo clásico”, en las que se incluyen las comunicaciones que tratan de cuestiones de la obra de Quintiliano en relación con el lenguaje, la literatura y la cultura de la Antigüedad clásica.

El volumen tercero de las Actas contiene la Sección “Influencias”, que es la más amplia de las tres secciones de comunicaciones. Las comunicaciones de esta última sección abarcan un campo de estudio constituido por las influencias de la obra de Quintiliano en la retórica, la literatura, la cultura, el pensamiento y la sociedad de los períodos históricos posteriores a la Antigüedad clásica.

Estas Actas constituyen una aportación imprescindible para un mejor conocimiento no sólo de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano, sino también de la tradición cultural enraizada en el mundo antiguo y de las formas actuales de la retórica, la comunicación y la cultura. Se trata de una publicación que, como el Congreso del que da cuenta, es manifestación de una actividad gestada en España al cuidado de Tomás Albaladejo, Emilio del Río y José Antonio Caballero con la confluencia de aportaciones internacionales procedentes de México, Estados Unidos de América, Canadá, Portugal, Italia, Francia, Gran Bretaña, Alemania, Dinamarca, Polonia, Bulgaria, etc. Es, sin duda, la publicación conjunta más importante realizada en el campo de la retórica en los últimos años, en la que, además, la investigación española muestra una amplia y fructífera interconexión con la investigación internacional.

Javier Rodríguez Pequeño

LÉRTORA MENDOZA, C. A.: *El Legado de Sefarad. Temas de Filosofía Sefardí.* Buenos Aires, Sefarad 92, 135 págs.

No es fácil encontrar libros en que con conocimiento y dominio se exponga el pensamiento de los filósofos judíos hispanos. Estamos ante uno de ellos. La Dra. Celina Lértora Mendoza ha conseguido, después de años dedicada al estudio del pensamiento medieval y de haber colaborado en el Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí de Buenos Aires, escribir una obra en la que de una manera sencilla, pero no por ello menos profunda, establece los hitos principales del pensamiento filosófico de los judíos sefardíes.

El libro se inicia a introducción en la que su autora traza un bosquejo histórico para situar las principales manifestaciones culturales sefardíes, propone un método para abordar la cuestión y establece unos criterios para definir la identidad cultural sefardí. Propone después una distinción, que no siempre ha sido clara, entre filosofía judía y filosofía sefardí y analiza las diversas interpretaciones que de la filosofía judía y sefardí se han dado. Dos notables capítulos centran el libro, uno consagrado a Ibn Gabirol, el filósofo malagueño, y otro dedicado al cordobés Maimónides. En la exposición de ambos se nota la asimilación que la autora ha hecho de las fuentes en que ha bebido. Estudia a continuación la influencia de Maimónides en la filosofía latina: en la relación fe-razón, en la cuestión de la eternidad del mundo, en las pruebas de la existencia de Dios, en la descripción de la esencia y atributos divinos, en la concepción antropológica, en la composición hilemórfica humana y en la inmortalidad del alma; en todas estas cuestiones está presente, de una manera o de otra, la reflexión de Maimónides. Otro capítulo está consagrado a la presencia judía en la Escuela de Traductores de Toledo y otros centros de difusión, y, finalmente, la autora acaba el libro con un estudio sobre León Hebreo y el platonismo renacentista.

El Legado de Sefarad es una obra que ofrece un panorama del pensamiento sefardí útil para todos aquellos que quieran aproximarse a una de las páginas más brillantes, aunque no muy divulgadas, de la historia de la Hispania medieval.

R. Ramón Guerrero

Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra. Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1999. CCL págs. + 1431 págs. + dos grupos de Mapas e Ilustraciones sin paginar. Edição Crítica. Texto Integral. Director e Coordenador Editorial: Manuel Augusto Rodrigues. Director Científico: Cónego Avelino de Jesús da Costa.

Nos encontramos ante un auténtico tesoro editorial. El Livro Preto es un cartulario del siglo XIII, organizado por la Sé de Coimbra con la intención de inventariar los bienes, derechos y prerrogativas de una vasta región, que se extendía desde la margen izquierda del río Duero hasta la margen derecha del río Mondego. Contiene 663 documentos, siendo el más antiguo del año 773 y el más moderno pertenece al año 1217. Documenta los intentos de repoblación y

organización del territorio después de la presencia musulmana en esas tierras; muestra la organización eclesiástica de la zona, con la existencia de antiguos cenobios ahora desaparecidos y convertidos en iglesias parroquiales; y refleja la creciente influencia, a partir del siglo XI, del papado con la expansión de la reforma gregoriana y la presencia de franceses que acuden en auxilio de los monarcas cristianos. Entre los documentos contenidos figuran los Decretos del Concilio de Coyanza, celebrado en 1055, convocado por Fernando Magno y su mujer Sancha (cf. A. García Gallo: “El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 20 (1950) 275-633), así como documentos sobre el Concilio de Burgos, celebrado en 1117, y el de Valladolid, celebrado en 1143. En fin, este cartulario hace posible también el estudio del nacimiento de Portugal como nación así como de la lengua portuguesa.

Se trata, en suma, de un excepcional material de trabajo que el Dr. Manuel Augusto Rodrigues, profesor catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra y Director del Archivo de la misma Universidad, Director y Coordinador Editorial, y el Canónigo Dr. Avelino de Jesús da Costa, profesor catedrático jubilado de la misma Facultad, han dado a la luz pública, en una excelente edición y en un volumen con magnífica presentación.

Encontramos en él una valiosísima introducción de más de doscientas páginas, que constituye un verdadero estudio histórico de los documentos que contiene. Se inicia con una investigación sobre la Historia político-eclesiástica de Europa en el cambio del primer milenio, que sirve de contexto histórico-cultural del *Livro Preto*; una amplia y muy documentada visión de la presencia árabe en al-Andalus, con especial referencia a la cultura y al pensamiento científico y filosófico de los musulmanes hispanos; un tercer apartado dedicado al mozarabismo, que se revela vivo y actuante en el *Livro Preto*, y a los judíos, también aludidos en varios documentos de ese Libro; un cuarto capítulo en el que se pasa revista a la conquista cristiana y a la creación de la Catedral de Coimbra, con mención explícita de sus obispos; y, finalmente, un estudio de algunas referencias históricas, geográficas, lingüísticas, religiosas, jurídicas y socio-económicas que se pueden encontrar en los documentos contenidos en el cartulario. En suma, una introducción que sitúa perfectamente en el tiempo y en el espacio los textos contenidos en el *Livro Preto*. Se completa la edición con una descripción codicológica, una nota filológica, los criterios de transcripción, una referencia a las fuentes documentales, una abundante serie de mapas e ilustraciones, así como índice secuencial de documentos, índice cronológico de los sumarios, índice de citas bíblicas, un *index initiorum* de los documentos pontificios, índice de citas de la *Lex visigothorum sive Liber iudiciorum*, índice onomástico, tabla ideográfico-sistemática, tabla sinóptico-cronológica y un apéndice con calendarios litúrgicos. La bibliografía es muy completa, incluyendo innumerables referencias sobre todos los aspectos que tienen que ver con la época que abarca el *Livro Preto*.

Hemos de felicitarnos por este cuidadísimo trabajo realizado por los Dres. Rodrigues y da Costa, que tras largos años de trabajo intenso y oculto ve ahora la luz, imprescindible para comprender una página muy importante de la historia de la Península Ibérica y de su pensamiento y cultura.

R. Ramón Guerrero

GUADARRAMA GONZÁLEZ, P.: *Filosofía en América Latina*. La Habana, Félix Varela, 1998, 517 págs.

El Doctor Pablo Guadarrama, profesor de Filosofía, Historia de la Filosofía e Historia de la Filosofía en América Latina de la Universidad Central de la Villas (Cuba), siempre se ha distinguido por impulsar la investigación conjunta sobre la Historia del pensamiento latinoamericano, este trabajo no es una excepción, en el libro participan un grupo muy reconocidos de profesores e investigadores cubanos: José Ramón Fabelo, Isabel Monal, Jorge Núñez, Rafael Plá, Félix Valdés, María Teresa Vila y Paul Ravelo. Aunque Guadarrama reconoce que el contenido del texto no puede considerarse una Historia completa de la filosofía en Latinoamérica, sugiere que lo consideremos como una visión panorámica del desarrollo de las ideas filosóficas en Latinoamérica. En ninguno de los capítulos se pretende dar por concluido el tema, sino todo lo contrario son planteamientos iniciales para continuar trabajando, es destacable la generosa cantidad de indicaciones bibliográficas y hemerográficas que pueden ayudar a cualquier lector a continuar, por su cuenta, una investigación posterior sobre el asunto de su interés.

Existen tendencias opuestas para abordar el estudio de la filosofía en América Latina: El enfoque eurocéntrico considera que la filosofía sólo tiene una procedencia, a saber: Europa; por lo tanto, investigar la historia de la filosofía en otros lugares geográficos consiste simplemente en conocer cómo se copian y degeneran las doctrinas de los grandes filósofos europeos en esas zonas. La perspectiva “geohistórica” asegura que cualquier corriente filosófica presenta características propias, dependientes de su situación temporal y espacial, es decir, sería obstinado mantener una filosofía fielmente a su origen doctrinario porque las condiciones para su desarrollo y puesta en práctica son diferentes para cada momento histórico y geográfico. Esta visión es adoptada como el enfoque básico del libro, ya que las ideas son “la expresión ideal de determinadas condiciones reales, de definidos intereses concretos de los individuos que de diferentes formas se presentan, por complicadas o alejadas de la realidad que parezcan” (pág. 339). Por tanto, esta obra nos permite conocer el modo peculiar de asimilar e interpretar en Latinoamérica las doctrinas provenientes de Europa y descubrir la aportación original de sus pensadores.

Al asumir la perspectiva “geohistórica” surge la sospecha de si es coherente hablar sobre Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, en tanto que dicho denominativo agrupa a Estados y culturas muy diversas. Esta observación se aclara oportunamente en el primer

capítulo del libro por parte de Isabel Monal: “la historia común y la similitud de situaciones ha posibilitado que, aun dentro de las naturales singularidades, la evolución de América Latina se presente con un cierta unidad de conjunto” (pág. 1). Lo cual implica aceptar la existencia de una serie de condiciones reales e intereses particulares similares susceptibles de imperar ante las diferencias de cada país.

De acuerdo con su temática histórica, el libro se puede dividir en dos partes, la primera expone aspectos muy puntuales sobre la Historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, durante la época precolombina hasta el siglo XIX. Algunos de los temas abordados son: El humanismo en la cultura Maya y Azteca, la antropología en la escolástica colonial, el pensamiento ilustrado de Simón Bolívar, el humanismo y desalienación en José Martí, y algunos otros temas más. La segunda parte -la más enriquecedora para quienes desconocen el devenir de la filosofía en América Latina-, muestra cuáles son las principales tendencias filosóficas en el siglo XX, por qué se cultivaron estas doctrinas, cómo se han interpretado, cuáles son actualmente sus principales representantes y, por supuesto, por cuáles son las peculiaridades del pensamiento filosófico latinoamericano.

Según Habermas, las cuatro grandes corrientes filosóficas del siglo veinte son el marxismo, la fenomenología, el estructuralismo y la filosofía analítica. Esta aseveración nos hace suponer que en Latinoamérica también se han cultivado estas corrientes filosóficas con similar intensidad. Y, en efecto, tales corrientes de pensamiento se han interpretado y asimilado en América Latina en distintos periodos y en circunstancias muy distintas a las condiciones europeas.

La recepción de las ideas marxista en Latinoamérica fue diametralmente opuesta a Europa y Estados Unidos, las causas principales de esta singularidad son al escaso conocimiento de la doctrina marxista por la falta de bibliografía y traducciones de la obra de Marx. Y, a la falta de un auténtico desarrollo capitalista y de un movimiento obrero sólido, entre otras razones. A pesar de todas estas dificultades el marxismo ha sido la filosofía que más se ha estudiado en el ámbito académico y, también, fuera de los muros de las universidades latinoamericanas. En los sindicatos, en las fábricas, en el campo y en los múltiples movimientos revolucionarios han sido los lugares propicios para asimilar e interpretar la doctrina marxista. No exagera ni un ápice Guadarrama, cuando afirma que “la historia de latinoamericana del siglo XX se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea al atacar a los marxismos o identificarse con él, pero jamás ignorarse su significación intelectual para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organización de tal carácter o de formas independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos” (pág. 241). El marxismo no sólo ha tenido repercusión en el ámbito político, también ha sido acogido por grandes intelectuales y artistas latinoamericanos como el pintor Diego Rivera, el poeta Pablo Neruda, el escritor José Revueltas, y muchos más.

Esta recepción tan diversificada ha provocado la coexistencia de un sin fin de interpretaciones marxistas de toda índole, algunas muy conocidas: socialdemócratas, marxista-leninistas, trotskistas, maoístas, gramscianas, althusserianas, pero también existen interpretaciones que han dado lugar a movimientos marxistas con impronta latinoamericana como, por ejemplo, el mariateguismo, el guevarismo y el castrismo.

Por este motivo no es de extrañar la variedad de asuntos desarrollados por los marxistas latinoamericanos: “la dialéctica, la teoría del conocimiento, la concepción materialista de la historia; la ética; la estética, la esfera económica; y politológica como los temas de la dependencia; el subdesarrollo; la teoría del imperialismo; la estructura socialista; el poder; la democracia; la teoría de la revolución; entre otras” (pág. 242). Pero esto no significa que el marxismo siempre haya estado en alza o que nunca haya entrado en periodos de agonía, han sido y son muchos los obstáculos a superar para quienes desean transformar la realidad teniendo como marco de referencia el marxismo en cualquiera de sus variantes.

Notables filósofos en América Latina han trabajado duramente para difundir y desarrollar el marxismo. José Carlos Mariátegui, fue el primer marxista latinoamericano que comprendió la imposibilidad de encontrar en los escritos de Marx y Engels todas las soluciones a los problemas de la realidad peruana. Ante este hecho Mariátegui incita a practicar un “marxismo abierto”, esto es, utilizar al marxismo como instrumento crítico y creativo para comprender y transformar la realidad latinoamericana. Además, “avizó la profunda crisis que se produciría en el marxismo si no se actuaba de manera acertada en el desarrollo crítico de esta teoría y de su práctica revolucionaria” (pág. 285).

Ahora bien, por breve que sea la mención al desarrollo del marxismo en Latinoamérica, es imposible no nombrar al español Adolfo Sánchez Vázquez “transterrado” por la Guerra civil española, profundo crítico de las tesis de Althusser-Harnecker. Sánchez Vázquez ha traducido numerosos textos de los clásicos del marxismo, además, ha desarrollado una nueva interpretación de los *Manuscritos económicos y filósofos* de 1844, de donde concluyó que el marxismo es una filosofía de la praxis. Fue uno de los pensadores latinoamericanos que reaccionó inmediatamente ante la caída de la Unión Soviética, reconstruyendo el paradigma socialista. También es digno de mencionar las investigaciones historiográficas y doctrinarias del autor que encabeza este libro: Pablo Guadarrama. Este filósofo cubano ha contribuido de modo significativo al estudio de la Historia de las ideas marxistas en Cuba y Latinoamérica, asimismo a asumido el reto de solventar los problemas metodológicos que plantea el estudio del pensamiento y cultura latinoamericana, algunos de sus libros más significativos sobre el marxismo son *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico Cubano y latinoamericano* (1984), *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1990), *América Latina: marxismo y posmodernidad* (1994).

Pasando a otra corriente filosófica del siglo XX, Félix Valdés García destaca los

principales factores que impulsaron el desarrollo de la filosofía analítica en América Latina: el exilio filosófico español en la década de los años treinta, la exigencia husserliana de que la filosofía fuera una ciencia estricta, la emigración de los intelectuales latinoamericanos a Estados Unidos e Inglaterra por presión de los regímenes dictatoriales, el auge revolucionario que abrió nuevos espacios de reflexión, la necesidad de llenar el vacío metodológico dejado por la fenomenología al ser considerada como inapropiada para dar cuenta de la realidad latinoamericana. Sin embargo, Valdés olvida mencionar las acciones políticas que facilitarían la implementación de estudios e investigaciones de tipo científico.

En América Latina se difundió considerablemente la creencia de que al favorecer el conocimiento científico se propiciaría la creación de alta tecnología capaz de impulsar el desarrollo económico y social de los países de la región. Esta creencia propició, en los años sesenta, la creación de los Consejos Nacionales de Ciencia y Tecnología -aún vigentes en muchos países de la zona-, dichos Consejos fueron los encargados de planificar, coordinar y promover las actividades científica y tecnológica que ayudasen a los países a salir del subdesarrollo. Este propósito sólo se lograría si se financiasen las actividades capaces de apoyar el avance científico y tecnológico, o pudieran mostrarse como parte de la ciencia. En opinión de los grandes impulsores de este pensamiento, la filosofía analítica “se destaca por tener una actitud crítica frente a la mayoría de los sistemas tradicionales de pensamiento por presentar una reacción contra la especulación metafísica que cae fácilmente en generalizaciones vacías o en un diletantismo retórico, [...] es una creciente prevención a no confundir la investigación filosófica con las reflexiones -más o menos literarias-, acerca de las características culturales y antropológicas de nuestros países” (pág. 357). A partir de esta aparente neutralidad ante cualquier compromiso social y político, por su constante actitud crítica ante cualquier discurso para deslindar entre la “estricta filosofía” y la vana especulación sin sentido, y, por considerar que la actividad de los filósofos debe ser tan rigurosa como la elaboración de teorías científicas. La filosofía analítica se encontró ampliamente favorecida por esta política desarrollista.

Ante la realidad latinoamericana fue imposible preservar la pureza doctrinaria de la filosofía analítica. Por lo que los filósofos de corte analítico investigaron tanto los temas típicos de esta corriente: análisis del lenguaje, la lógica, la semántica, etc., como asuntos muy *sui generis*: “como los de la historia de nuestros pueblos, temáticas antropológicas, axiológicas o del marxismo” (pág. 367). Propiciando reflexiones muy peculiares que no podrían calificarse como típicamente analíticas. Como es el caso del peruano Salazar Bondy, quien llegó a pensar que se podía llegar a la “liberación” del hombre latinoamericano recurriendo al análisis del lenguaje valorativo, o del mexicano Luis Villoro con su peculiar interpretación analítico-marxista del término “ideología”.

Toda investigación o cualquier comentario sobre la filosofía en América

Latina en el siglo XX se encuentra en la obligación de mencionar a la “filosofía de la liberación”, en este caso el libro no es la excepción. Muchos filósofos latinoamericanos consideran -como Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, etc.-, que la filosofía de la liberación es el producto de la madurez filosófica del pensamiento latinoamericano, no sólo por discurrir sobre los problemas propios sino porque su proyecto para transformar la realidad latinoamericana presenta el carácter de “originalidad” filosófica. Para Rafael Plá y M.^a Teresa Vila Bormey, autores del capítulo dedicado a la filosofía de la liberación, tienen fuertes dudas sobre todas las virtudes de esta filosofía, a saber, la efectividad de su método y la viabilidad sus ideales: “La lógica de la investigación y exposición de un tema debe guardar correspondencia con la lógica del desarrollo de la realidad. Y al tratar el asunto de los proyectos de la liberación en el ámbito social, sería de poco cuidado no tener en cuenta o no relacionar prioritariamente tales proyectos con las perspectivas reales de las clases sociales que determinan el movimiento de la sociedad en su conjunto” (pág. 334). Opinión que comparto plenamente con los autores.

La filosofía de la liberación pretende convertirse en el instrumento racional que libere al hombre, la sociedad y a toda Latinoamérica de su condición de marginalidad política, de su dependencia económica, y de la repetición de los sistemas filosóficos europeos, analizando y denunciando los mecanismos que se oponen para lograrlo, entre los cuales está la idea de “historia universal” que toma como modelo y núcleo a la cultura europea. Sin embargo, Plá y Vila califican de “ideales utópicos” los puntos de partida de la filosofía de liberación porque consideran que su razonamiento no parte del reconocimiento de las relaciones reales entre los individuos que buscan satisfacer sus intereses y necesidades concretas: “Esta forma ideal va, supuestamente, abriéndose paso, y gana terreno en medio de una realidad que le es adversa, al conformar una nueva realidad en la cual se espera que el hombre pueda verse ya liberado” (pág. 325). Estos ideales sirven a la filosofía de la liberación como instancia reguladora de la praxis social de la liberación. Los ideales son los siguientes:

Ideal de “bolivarismo”: promueve la unidad de todos los pueblos de latinoamericana por medio del espíritu de la libertad, donde la diversidad de razas y culturas debe incitar a olvidar el odio entre los países. Sin embargo, agregan los autores, esta unión de países es más ideal que material ya que no está fijada en estructuras económicas, ni en instituciones políticas comunes, sino en proyectos ideales de tipo político y social.

Ideal del judeocristianismo: el hombre semita nace y crece en la lógica de la alteridad, la cual está basada en la conciencia ética, que consiste en la capacidad de oír la voz del Otro. Ahora bien, en opinión de Dussel, el proceso de liberación es un abrirse al Otro y prestándose a su servicio. La libertad del Otro no puede fundarse en la razón, ni en la intuición o comprensión, sino “en la confianza que afirma al Otro lo anterior de suyo”. Lo cual significa que la filosofía de la liberación se basa en la fe, y no en la razón ni en la intuición.

Ideal del mundo indígena: el modo de liberar al pensamiento latinoamericano de la filosofía europea es recurriendo al pensamiento auténticamente popular, al pensamiento de los marginados: los indios. La recuperación de los mitos del pensamiento indígena y popular ha llevado, a juicio de Plá y Vila, “a idealizar formas de vida y relaciones sociales atrasadas, sobre las cuales no puede erigirse ningún proyecto serio de liberación en la sociedad moderna; ni siquiera para los propios indígenas” (pág. 332). Esta idealización supone que el pensamiento indígena está libre de intereses y coacciones, lo cual es muy discutible.

Ideal del nacionalismo: La filosofía de la liberación rescata teóricamente la categoría de “nación” para luego proyectar la liberación social de toda Latinoamérica. Osvaldo Ardiles opone “al modelo de desarrollo monopolista un modelo basado en los rasgos histórico-sociales diferenciales”; Por tanto, la noción de “nación” ocupa un lugar primordial en su pensamiento porque por medio de esta figura logra descubrir una continuidad político-cultural, mediante la acumulación de sucesivos proyectos nacionales, los cuales pasan por la sucesión de varias formaciones sociales, pero siempre enmarcados en una misma nacionalidad. No hace falta advertir de los peligros que encierra cualquier clase de nacionalismo dogmático.

La obra reseñada no se circunscribe sólo a las doctrinas filosóficas mencionadas, también aborda el pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo, la problemática axiológica, el pensamiento científico, entre otros temas. Pero extrañamos en el libro un capítulo dedicado al desenvolvimiento del movimiento fenomenológico y al estructuralismo, ya que son pilares principales de las actuales corrientes de filosofía en Latinoamérica. Pero, como lo indica el propio Guadarrama, el presente libro es sólo “un intento de análisis marxista sobre algunos de los momentos más significativos de la producción filosófica latinoamericana” (pág. VIII). Esperamos que los objetivos de divulgar el pensamiento filosófico e incitar a la investigación de la historia de la filosofía en Latinoamérica, asumidos por este grupo de prestigiosos investigadores cubanos, se logren con la lectura de esta obra porque todavía es necesario continuar profundizando en el desarrollo de la filosofía en América Latina para no caer en distorsionadas interpretaciones históricas.

Ángel R. de la Vega

NEUSCHÄFER, H. J.: *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*. Madrid, Gredos, 1999, 122 págs.

Es interesante comprobar, una vez más, el acierto con que los alemanes han leído *El Quijote*. Mas no creo que sea casual. El propio autor de este breve, pero intenso libro que va al núcleo del interés que la obra de Cervantes ofrece como explicación de la condición humana del hombre moderno, nos recuerda que fueron los románticos alemanes quienes efectuaron este descubrimiento. Y que haya sido el campo de la ética donde esa situación se dilucida. No en vano Kant elaboró en su *Crítica de la Razón Práctica* una formalización de la ética, condensada

en su imperativo categórico, que bien podríamos personificar en un “Quijote” puro o, dicho de otra manera, en el puro Quijote, en el ideal del quijotismo. Esta reducción de la moral a unidad ha estado presente en la tradición filosófica occidental y, si hay una cultura que la encarne, ésta sería la alemana. Con el debido respeto a Kant, y a la grandeza de su doctrina moral, las cosas parecen haber ido por otros lados.

Por eso resulta interesante comprobar cómo intelectuales de la misma tradición pero más próximos a la romanística o tradición literaria se fijan en detalles que contribuirían a mostrar la distancia existente entre el ideal y las cosas de la vida. Y, en este sentido, el análisis que Neuschäfer hace del *Quijote*, centrándose en la estructura de la obra, articulada en torno a las acciones principales y las intercaladas, ofrece al lector de la obra cervantina claves de lectura que centran radicalmente su interés en el problema básico: la instalación del hombre en el mundo y sus relaciones con él.

Nos ha dicho la Psicología Social contemporánea que frente a la idea de la identidad personal, el hombre moderno se explica por las situaciones diferentes en las que se instala. Quizá ésta fue la intuición genial de Cervantes al mostrarnos a un tipo que se resistía a creer que esto fuera así y traducirlo en un género, la novela, y una estructura, el intercalado de *historias* menores que corrigen la marcha de la *historia* principal, como respuesta técnica a esa concepción de las cosas. Porque efectivamente, la vida se compone de la idea rectora y las situaciones de cada día y de cada lugar. Pero más aún, ¿y si la moralidad residiera más en estas últimas que en aquella? Este descubrimiento fue realizado por Cervantes y ello supuso un cambio radical en la forma de ver las cosas, que conocemos como ironía y que nos permite ver las tragedias o la comicidad, la paradoja si se quiere, no para caer en la ambigüedad como podría parecer en un principio sino para disolverla. Si sólo viéramos la vida desde la acción principal no tendríamos explicación para las contradicciones y caeríamos en el escepticismo o perspectivismo (en el sentido de ambiguo). Y como nos recuerda Neuschäfer citando a Leo Spitzer, Cervantes no es de ningún modo esto.

Lo que consigue probar Neuschäfer, en su fino análisis del *Quijote*, y dicho con sus propias palabras es que “solamente los episodios intercalados confieren a la novela de Cervantes toda su profundidad humana, formando, por lo tanto, una unidad con la acción principal sin la que el equilibrio entre entretenimiento y moralización no estaría asegurado” (p. 68). El estudio consiste precisamente en esto, en un análisis de la estructura interna de la obra donde se van produciendo esas “confrontaciones” iniciadas en la distancia existente entre la locura del protagonista y la humildad de las cosas hasta evolucionar, durante la segunda parte, en un proceso de acercamiento e integración casi totales. Que estos episodios estén, en la parte final “menos separados de la acción principal que en la primera” es la respuesta técnica de Cervantes ante el principio de realidad.

Esta apuesta por la recuperación de la unidad, rota y percibida como tal en los orígenes del barroco entre las pasiones y la moralidad o entre el sentido y el fundamento

como han explicado Luckacs y Goldman, de la que sería expresión la novela moderna queda magistralmente realizada por Cervantes. Al apostar por equilibrio entre moralización y divertimento y situar éste en la acción principal dejando para la realidad el asiento de la seriedad y traducirlo en una estructura de relaciones tal como lo estudia el profesor Neuschäfer nos estaba dando a entender la única manera en que a partir de entonces la unidad sería posible. Al ofrecernos estas claves me parece que este libro está escrito desde una reflexión muy detenida y desde un conocimiento técnico, es decir, tanto de la historia de la literatura como desde un punto de vista filológico, muy preciso. Sin ambas cualidades no hubiera sido posible. Realiza así una labor de precisión de la que se beneficia la historia del pensamiento al permitirnos conocer mejor la aportación cervantina en el ámbito de la moral donde anticipó los problemas con que se ha enfrentado, después, la filosofía moderna.

José Luis Mora

RIVERA DE ROSALES, J.: *Sueño y Realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca.* Hildesheim, Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen. Reihe I: Studien. Band 7. Georg Olms Verlag, 1998, 326 págs., 13,5 x 21,5 cms.

La Historia del Pensamiento español ha admitido en su listado onomástico a autores literarios como Cervantes, Juan de la Cruz, Galdós o Pío Baroja, después de comprobar que en su obra literaria se hacían eco de las ideas debatidas por los pensadores de la época y que a través de sus novelas, teatro y poesías hacían propuestas intencionadamente filosóficas, algunas de las cuales incluso han sido consideradas peculiares del pensamiento nacional. En este caso es uno de nuestros mayores especialistas en Idealismo alemán, Rivera de Rosales, con el bagaje que le aporta el dominio de un movimiento filosófico como ése tan metafísico y preocupado por la libertad y la divinidad, quien se adentra en la obra del autor del gran drama filosófico del siglo XVII, Calderón.

El lector se encuentra aquí con una monografía sistemática sobre el filósofo Calderón; en palabras del autor: “aunque Calderón no sea un metafísico en el sentido escolar del término, su teatro es sumamente reflexivo y conceptual, incluso didáctico. Detrás de él hay una filosofía y teología escolástica muy elaborada: Santo Tomás de Aquino y Suárez; pero también el estoicismo (fundamentalmente Séneca) y San Agustín de Hipona, sin olvidar el escepticismo pirrónico”. Asimismo, estos diversos vectores filosóficos que confluyen en la obra calderoniana han permitido a Rivera de Rosales que esta obra resulte también un importante estudio sobre la filosofía del Siglo de Oro español, de esa época que corresponde en España a un renacimiento tardío, pesimista, desconfiado y preocupado por las formas -conocido generalmente como Barroco-, el siglo XVII, que sucede a un renacimiento optimista y confiado, marcado por el erasmismo, como lo fue el del siglo XVI. El de Calderón se trata de un pensamiento que ha conocido y estimado los argumentos pirrónicos

planteados por Sexto Empírico contra el conocimiento objetivo; que ha experimentado las dificultades para solucionar las disputas teológicas sobre la preeminencia ya sea de la libertad humana o ya lo sea de la providencia divina; que ha sufrido el fracaso de la fe en la división de la cristiandad; y que ha comprobado la insuficiente repercusión de las ideas salmantinas en el giro ético de la colonización por parte de la monarquía.

El material utilizado ha sido la abundante obra literaria de Calderón, de modo que el autor no se ha limitado, aunque se trate de textos fundamentales, a *La vida es sueño* y el auto sacramental *El gran teatro del mundo*, sino que también ha acudido a otros muchos escritos que aparecen citados a lo largo del libro como *El gran mercado del mundo*, *El mágico prodigioso* o *El divino Jasón*, por poner sólo algunos ejemplos. La obra desarrolla metódicamente la ontología calderoniana con el aval de sus versos. Está dividida en tres capítulos, entrelazados de modo sucesivo como si se tratase de un progresivo desarrollo lógico, que se ocupan, respectivamente, del ser de las cosas, del ser de la libertad y del ser divino, esto es, del mundo, del alma y de Dios, de acuerdo con la tríada metafísica tradicional. El problema del ser de las cosas se debe a la inseguridad epistemológica y ontológica que suscitan las apariencias transmitidas por los sentidos. Son numerosos los argumentos que Calderón revisa en favor del escepticismo. Naturalmente, la diferencia entre el estado de sueño y de vigilia es uno de los más importantes. Calderón examina varias posibles soluciones epistemológicas a este problema, sin que ninguna de ellas resulte definitiva, pero tras este examen logra delimitar un ámbito lo suficientemente sólido como para poder conceder una cierta entidad sustantiva a lo otro de uno, esto es, al mundo: se trata del referente de la acción humana; es mediante el ejercicio de la libertad como el mundo de las cosas aparentes se constituye en un mundo de cosas reales. No obstante, la libertad no es un principio filosófico exento de problemas y exige analizar su verdadera efectividad, pues está sometida a unas tensiones que la limitan e, incluso, podrían anularla. El autor agrupa dichas tensiones en estas cinco: las fuerzas de la naturaleza (límite empírico), la ley del padre (límite psicológico), la ley del rey (límite político), la ley de la sociedad (el honor como límite social) y la omnisciencia y omnipotencia divinas (límite teológico). A pesar de esas tensiones, Calderón siempre concluye de su análisis que la libertad es originaria, y ninguna de las cuatro primeras consigue cercar hasta anularla la sustantividad radical de la subjetividad activa. Sólo en el último de los límites se topa con un difícil conflicto filosófico, un conflicto entre la providencia divina y la libertad humana, el cual atiende a las polémicas que, inicialmente, enfrentó a protestantes y católicos, y que luego, dentro de la misma escolástica católica española, dio lugar a la conocida disputa entre Molina y Báñez. Pero también este último cerco a la libre acción humana se resiste Calderón a cerrarlo definitivamente, y busca compaginar la gracia divina con la responsabilidad del hombre de sus propios actos.

Rafael V. Orden Jiménez

BLANCO MARTÍNEZ, R.: *La ilustración en España y en Europa*. Madrid, Endymion, 1999, 283 págs.

La Ilustración española sigue planteando interrogantes que necesitan respuestas ajustadas y alejadas de mediatizaciones ideológicas. Por ello libros como éste, del profesor Rogelio Blanco, son siempre bienvenidos y más aún si se pretende situar a la Ilustración española en el contexto general de la Ilustración europea, sin obviar las peculiaridades propias. Algo, esto último, muy necesario todavía dadas las carencias con que nos encontramos en esta línea de investigación.

El libro consta de dos partes bien definidas. En la primera se estudian los caracteres generales de la Ilustración europea y en la segunda los propios de la Ilustración española, con el fin de extraer diferencias y similitudes entre ambas, aunque finalmente parece que el peso del estudio recae en la Ilustración en España. Comienza Rogelio Blanco por establecer qué se entiende por Ilustración y señalar los precedentes, sobre todo aquellos elementos que ya están presentes en los últimos años del siglo XVII y que adquieren gran relevancia en pleno siglo XVIII, como el racionalismo y el empirismo o el individualismo y el secularismo. Posteriormente delimita brevemente las etapas de la Ilustración europea y traza una panorámica del siglo XVIII desde el ámbito político, económico y social, para a continuación centrarse más detenidamente en los contenidos más característicos de la Ilustración. Así, se tratan grandes temas como la razón, la naturaleza, la fisiocracia, la idea de progreso, la felicidad, el optimismo, la utilidad, el humanismo, la religión natural, la tolerancia, el ateísmo, el secularismo, la utopía y, finalmente, la educación.

Respecto a la Ilustración en España, Rogelio Blanco trata primero de delimitar algunas interpretaciones que han llevado a cuestionar la existencia de una Ilustración española o que la han reducido a un puro reflejo de la francesa, para concluir que el movimiento ilustrado español participa, como es natural, del movimiento europeo, aunque también tiene sus peculiaridades propias como ocurre también con el resto de los países europeos. En cuanto a las etapas de la Ilustración española coincide Rogelio Blanco en destacar el carácter relativo de toda periodización, aunque de algún modo puede resultar apropiado y útil establecer ciertos criterios de limitación. Sí parece claro que la Revolución Francesa marcó un antes y un después en el desarrollo de las ideas ilustradas en España. Se produce un cierre y una mayor censura limitando la difusión ideológica. La Revolución Francesa asusta incluso a algunos de nuestros ilustrados más preclaros y produce como efecto una involución evidente. Aclarado esto traza, Rogelio Blanco, a continuación, una panorámica social, política y económica del siglo XVIII español, para adentrarse después más de lleno en el terreno de las ideas. En este sentido se refiere primero a los precedentes, para después tratar de la influencia europea en la Ilustración española. Esta influencia se ejerce, principalmente, a través de dos vías. Por un lado los libros que llegan y la correspondencia, por otro, tanto los viajes de nuestros ilustrados al extranjero como los

viajeros que llegan a España. La presencia de autores franceses e ingleses es patente, como se demuestra por las bibliotecas de algunos de nuestros ilustrados y ello a pesar de los obstáculos que suponía la censura y el abuso en la prohibición de libros.

Marcadas estas pautas, Rogelio Blanco, nos ofrece una breve panorámica de los principales representantes de nuestra Ilustración como Feijoo, Jovellanos, Cadalso, Mayans, Olavide, Campomanes, León de Arroyal, Cabarrús y otros, para concluir con un acercamiento a aquellos planteamientos y temas que marcan las diferencias entre la Ilustración española y la europea.

Amable Fernández Sanz

MESTRE SANCHÍS, A.: *La Ilustración española*. Madrid, Arco Libros, 1998, 67 págs.

No es la primera obra en la que el autor nos presenta sus estudios y la visión que tiene del período ilustrado español. Sí es ésta una valiosísima reconstrucción histórica de lo que representó el siglo XVIII en España, examinando los principales acontecimientos y las distintas concepciones en materia política e ideológica, religiosa, cultural e histórica. En la Introducción refiere los cambios que tuvieron lugar en el siglo XVII en Europa y que se proyectaron en el siguiente: en primer lugar, se produjo la independencia del poder político respecto del mando religioso; en segundo, la experimentación quedó formulada en lenguaje físico-matemático, con Galileo y Newton como principales representantes; también se señala la crisis religiosa, desde donde aparecieron dos corrientes bien diferentes, el deísmo y el jansenismo, y las complicadas relaciones que mantuvieron con los jesuitas; y, finalmente, se muestra el cambio operado dentro de los estudios históricos, abogando por el rigor y la seriedad.

El texto consta de cuatro capítulos. En el primero de ellos, *Los novatores* (1687-1726), Mestre se adhiere a la opinión de otros autores y estudiosos, como López Piñero, Ceñal, Quiroz Martínez, que rechazan la tesis de Marañón según la cual fue Feijoo el auténtico introductor de la ciencia experimental en España. Para nuestro autor, ya hacía bastantes años que este movimiento venía tomando cuerpo, fundamentalmente a partir del grupo denominado de 'los novatores': "No se trataría de figuras geniales como motores de la ciencia (que, por lo demás, no tuvimos), sino del trabajo de investigadores casi desconocidos que aportaron su esfuerzo e inteligencia en el progreso de la ciencia española" (9). La fecha de 1687 también es propuesta como el momento en que se pone en marcha todo el movimiento de renovación de la cultura científica española, con una serie de hechos sobre los que destaca la publicación de la *Carta filosófica, médico-chymica* de Juan de Cabriada, en la que se denuncia el atraso científico de nuestra nación respecto a Europa. Personajes como Tosca, Corachán, Juanini, Zaragoza, Izquierdo; instituciones como la Regia Sociedad de Medicina y otras ciencias de Sevilla, todos constituyeron "un eslabón esencial para entender el progreso científico

e intelectual que desarrollaron los ilustrados” (18). Culmina afirmando la continuidad cultural de Felipe V (primer rey Borbón) respecto de Carlos II (último de los Austrias), basada en la creación de una serie de instituciones que lo avalan, a pesar de la opinión contraria de otros historiadores que se han dedicado al estudio de la política cultural de Felipe V. Una pequeña referencia a la controversia entre los tradicionalistas (Palanco, Lessaca) y los modernos novatores (Zapata, Avendaño, Saguens) desde 1714 hasta 1726 cierra el capítulo.

El segundo apartado está dedicado a *Los primeros ilustrados* (1726-1754), abordando las dos figuras más representativas “que prepararon la renovación intelectual ilustrada” (8). En primer lugar, se refiere a Feijoo y su pretensión inequívoca de separar tajantemente el campo de la revelación y el de la ciencia. En él se hacen patentes dos actitudes muy clarificadoras de lo que representaba el progreso cultural español del momento: por un lado, una actitud crítica y reformista que le lleva al escepticismo científico (físico), y, por otro, la tendencia hacia el empirismo, donde en materia de física experimental será el método inductivo quien dirija y gobierne el proceso científico, tomando a Bacon como precursor de este tipo de metodología. En cuanto a Mayans, Mestre hace especial hincapié en su concepción de la historia basada en la crítica rigurosa y directa de la literatura del barroco; la línea programática del proyecto mayansiano la diseña así el autor: “Mayans deseaba reformar la cultura española, con la lectura de los clásicos greco-latinos y castellanos, unida a la crítica histórica que quiso aplicar con rigor a nuestro pasado civil y eclesiástico” (31). También se menciona la relación de los intelectuales españoles con el resto de autores extranjeros: Muratori, Almeida, Meerman, Cramer, etc, a pesar de lo cual nuestros pensadores no renunciaron a los grandes autores del pasado hispano: “Sin embargo, sería un error pensar que los españoles cultos sólo leían libros extranjeros, más o menos radicales o heterodoxos. Sus lecturas estaban centradas en las obras de los grandes escritores españoles del siglo XVI” (38).

La plenitud de la ilustración (1754-1789) es el título del tercer capítulo. Comienza Mestre justificando la elección de la fecha de 1754: todo el equipo de gobierno de Fernando VI desaparece, lo que lleva consigo la eliminación de los jesuitas como directores de los planteamientos culturales del gobierno, y provocando la lucha por lograr el control de la nueva política cultural entre los manteístas y los jesuitas. La llegada al poder de Carlos III y el acontecimiento del Motín de Esquilache propició la expulsión de los jesuitas, a partir de lo cual se emprendió una campaña de reforma de la Universidad española y de los Colegios Mayores, que se concretará en una serie de puntos: no a la escuela jesuítica, aceptación de aceptación de las corrientes galicanas y jansenistas, etc, de donde surgió una renovada mentalidad respecto de la educación en España. Es en esta época cuando, en opinión del autor, se produce la mayor influencia de las ideas ilustradas europeas en nuestro país, fundamentalmente desde Francia. El sensismo de Locke, a partir de Voltaire y Condillac, y todas las tendencias ilustradas penetraban

en España principalmente por las publicaciones periódicas del momento: El Pensador, El Censor, El Correo de Madrid, El Observador; es también en este período cuando empiezan las críticas a la monarquía absoluta: la libertad política y la igualdad social pasaban por la disminución de los poderes de la monarquía.

Finalmente, el capítulo cuarto, *Continuidad y ruptura del mundo ilustrado (1789-1808)*, se centra en el reinado de Carlos IV, “con sus brillos culturales y la crisis político-religiosa” (8). Según Mestre, el florecimiento cultural de la ciencia en España continúa hasta la invasión francesa, con las aportaciones de autores como Cavanilles, Agustín Betancourt y Molina, Juan Manuel de Aréjula, Manuel Risco, Antonio Capmany, Juan Bautista Muñoz o Gabriel Ciscar. Bien diferentes a las drásticas medidas tomadas por Floridablanca contra el ambiente francés, la posterior política aperturista de Godoy facilitó la entrada en el país de publicaciones científicas y económicas, aunque eso sí observando “el especial cuidado que puso el gobierno en evitar la penetración de obras que tocasen aspectos políticos y religiosos” (55). Jovellanos, por su tendencia liberal, y todos los militantes del partido jansenista fueron retirados de sus funciones; la conclusión de Mestre es clara: “De cualquier forma, era la victoria de una corriente tradicionalista de la cultura y de la religiosidad que se imponía” (63).

En definitiva, se puede clausurar diciendo que esta obra, aun reducida en extensión, sin embargo recoge las líneas directrices más diversas que conformaron el siglo XVIII español; sin pasar por alto el movimiento novator, algo indispensable y necesario para el correcto entendimiento del momento histórico ilustrado español, y presentando a Feijoo y Mayans como los auténticos eslabones para comprender la madurez de la ilustración en España, este texto representa la síntesis histórica del nacimiento, formación, plenitud y caída de la corriente totalizadora que configuró y determinó nuestro siglo XVIII en todos los ámbitos.

Julián López Cruchet

FEIJOO, B. J.: *Textos sobre cuestiones de Medicina 1726-1760*. Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, 1999, 360 págs.

Dentro de la amplia gama de actividades que desarrolla la Fundación Gustavo Bueno de Oviedo, y tomando como punto de referencia inevitable, pues es su ‘leiv motiv’ primordial, la pretensión de difusión y divulgación de la cultura en el ámbito del pensamiento español, aparece ahora esta publicación titulada *Textos sobre cuestiones de Medicina 1726-1760*; un espléndido volumen en el que se recogen todos los textos que escribió el Padre Feijoo relativos al campo de la medicina, si bien las diferentes facetas en que se desgrana la ciencia médica ha propiciado la inclusión de muchos más textos de los que en un principio podrían ser considerados como tales.

El cultivo de la filosofía, no como saber autónomo, sino en tanto conocimiento relacionado con los saberes científicos, políticos, tecnológicos y culturales

en general, fue el objeto de la Fundación Gustavo Bueno, una institución privada constituida en 1997, y que entre sus planes más inmediatos figuraba la aparición de la edición electrónica de las obras completas de grandes pensadores españoles de todos los tiempos; esta confluencia de intereses dio lugar a finales de 1998 a la edición digital de las obras completas del Padre Benito Jerónimo Feijoo, a las que puede accederse por internet, y desde la cual se han extraído los escritos que conforman el volumen a que ahora nos referimos.

El Profesor Gustavo Bueno, en la Presentación ‘Medicina y Biología’, justifica la aparición de esta obra desde el ámbito científico e invita a los profesionales de la medicina a que reflexionen sobre su práctica médica tomando como referencia estos escritos de Feijoo, intentando aprovechar, en la medida de lo posible y salvando las distancias en el tiempo, lo que hace aproximadamente dos siglos y medio dijo Feijoo.

El Prólogo, titulado ‘Obra médica del Padre Feijoo’, corre a cargo del Dr. Jean Garrabé, Miembro de Honor de la Sociedad Asturiana de Psiquiatría, que resalta y agradece el hecho de que aparezca este texto con ocasión de la reunión en el Principado de Asturias del IV Congreso Nacional de Psiquiatría. En su breve disertación ensalza la enorme capacidad intelectual que el monje benedictino mostró a lo largo de su vida, capacidad que se vio proyectada en la redacción de numerosos escritos de las más variadas materias, al modo como los ilustrados y enciclopedistas posteriores afrontarían la esfera del conocimiento; el presente libro pone de manifiesto que la medicina no fue una excepción dentro de los intereses filosóficos del gallego. También señala que Feijoo presentó la medicina más moderna y desarrollada de su tiempo, una medicina racional, científica, que se encontraba en el polo opuesto respecto de la medicina tradicional o popular, en gran parte asentada en falsas creencias y supersticiones. Finalmente comenta la gran importancia pedagógico-educativa de la obra de Feijoo.

Si bien todo el volumen representa una auténtica compilación de los escritos médicos -37 en total- del P. Feijoo, con la unidad temática y de destino u orientación científico-terapéutica, además de las reflexiones filosóficas con ellos relacionadas, en cambio se pueden vislumbrar en él dos campos distintos, aunque íntimamente entrelazados por necesidad, dependiendo de la dirección, contenido y propósito con que fueron escritos. Así, hay ciertos artículos dedicados a las cuestiones más comunes y genéricas de la medicina, como “Medicina”, “De lo que sobra, y falta en la enseñanza de la Medicina”, “Paradojas Médicas”, “Sobre la ignorancia de las causas de las enfermedades”, “Sobre un libro nuevo de Medicina”, “De la charlatanería médica”, “Sobre la mayor, o menor utilidad de la Medicina, según su estado presente, y virtud curativa de la agua elemental”, “Sobre la ciencia médica de los chinos”, etc.

Y en otro nivel se sitúan escritos que versan sobre cuestiones más sutiles y precisas referidas a la aplicación y el campo de actuación de la materia médica, como “Sobre el influjo

de la Imaginación materna, respecto del feto”, “Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas”, “Con ocasión de haber enterrado, por error, a un hombre vivo”, “Del remedio de la Transfusión de la sangre”, “Del descubrimiento de la circulación de la Sangre, hecho por un Albeitar Español”, “Sobre la virtud curativa de Lamparones, atribuida a los Reyes de Francia”, etc.

De todos es conocido la trascendente labor llevada a cabo por Feijoo en todos los campos del saber; un autor que presentó y difundió las nuevas tendencias que, desde mitad del siglo XVII y durante los dos primeros lustros del XVIII, orientaban las investigaciones y las líneas de pensamiento en España, fundamentalmente a partir de las aportaciones de los grandes médicos valencianos, y de las fuertes polémicas, orales y escritas, que mantuvieron los novatores con la posición más tradicional y arcaica del pensamiento escolástico peripatético.

Tenemos antes nosotros, pues, una recopilación inédita de los escritos médicos de uno de los más grandes pensadores españoles, no sólo del siglo XVIII, sino de todos los tiempos. Y ello se lo debemos a la Fundación Gustavo Bueno y a su Proyecto Filosofía en Español, que no se limita a posibilitar el acceso a las obras completas de nuestros grandes filósofos, sino que además, como éste es el caso, nos lo proporcionan por contenidos y temas, facilitando su conocimiento y brindando la oportunidad de futuras investigaciones sobre la medicina de la ilustración española.

Julián López Cruchet

ABRAMSON, P. L.: *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. México, FCE, 1993, 407 págs. Trad. de Jorge Padín.

Me ha resultado imposible no sintonizar de un modo estrecho -quizá por detección impensada de soterradas afinidades electivas- con el talante que mueve los hilos de esta investigación. Línea a línea, entre líneas y escudriñando atentamente en la riqueza de sus notas, fuentes y referencias bibliográficas se descubre a un autor seducido por América, cuidadoso y preciso en la reconstrucción de detalles y matices, lo cual permite leerlo como a un inspector Maigret en detectivesca persecución de ideas e ideales dentro de una compleja disciplina: la historia de las ideas latinoamericanas.

En cuidadosa traducción se hace accesible al lector de habla castellana el texto de una tesis doctoral de Estado, deudora de la egregia tradición del iberoamericanismo francés. Lo cual permite indicar -aunque sólo como un brevísimo paréntesis- que vale la pena editar algunas tesis modélicas como ésta. Abramson hace, indudablemente, un señalado aporte al conocimiento de las ideas nuestroamericanas del siglo XIX, como resultado de una rara combinación mutuamente edificante y potencializadora entre rigor de la razón y pasión por los ideales. Al organizar, en tarea de rescate para la reflexión actual, un marco ordenado y sugerente de esbozos, proyectos y delirios, junto a algunos experimentos que intentaron realizarlos, ayuda a devolver a la ficción su fuerza constituyente (por constitutiva) de realidad y -él mismo lo recuerda y anhela- a

“desfatalizar el mundo” como quería Proudhon. ¡Misión más que cumplida, pues! Su obra será de lectura obligada y seguramente no hay premio mayor que éste para el trabajo muchas veces tan poco reconocido y agotador de la investigación en estas áreas. Justamente por historia de las ideas, deberán leerla también y en primerísimo término los historiadores de la filosofía en Nuestra América.

Sugerido por la estrategia homeopática -tan cara, por cierto, a varios de los soñadores diurnos sobre los que trata esta historia-, brindar una pequeña dosis de sustancia activa puede desencadenar energías insospechadas. Veamos:

“No obstante, sin la Revolución parisiense, es lícito creer que ninguna otra revolución hubiera existido, ni en el Viejo ni en el Nuevo Mundo. En realidad, el socialismo americano y sus revoluciones participan de la paradoja más profunda del movimiento romántico: un movimiento que, en cualquier lugar, busca y hunde sus raíces en el pasado nacional y que, en cualquier lugar, y en el mundo ibérico en particular, se manifiesta como un producto de importación. Ser indígena y extranjero, ¿no es, acaso, la paradoja misma de los criollos y, mucho más que eso, la de todas las corrientes que atraviesan la historia intelectual, espiritual y literaria de América Latina?” (p. 198).

En esta obra el estudio de las utopías sociales está organizado en tres partes: los socialistas utópicos y América Latina, las Américas en 1848 y las experiencias comunitarias. Desfilan así, en la primera parte, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Owen, Flora Tristán, Chevalier, Considérant, Pi y Margall. En la segunda, Colombia, Chile, Río de la Plata, Brasil, Perú. En la tercera, de las doce que reporta, se estudian cinco representativas “... de dos grandes venas utopistas que irrigan el siglo XIX: la francesa y la anglosajona” (pp. 203-204). Con simpatía y preciosismo se exhiben hasta sus entrañas: los falansterios de Santa Catarina, la escuela falansteriana de Chalco, Topolobambo, la Nueva Australia y la Cecilia. Creo advertir un afecto especial en el desarrollo de ciertos apartados (¿o yo mismo los leo así?). Los dedicados a: Flora Tristán, Francisco Bilbao, Jose Inácio de Abreu e Lima, Juan Bustamante, Plotino Rhodakanaty, la experiencia de Topolobambo. Prefacio, introducción, prólogos a cada parte, conclusiones parciales a la segunda y la tercera, conclusiones generales, lista de las doce experiencias localizadas vinculadas a la utopía social y bibliografías temáticas hacen de esta obra una fuente inestimable de informaciones y sugerencias para futuras investigaciones. ¡Ojalá tan minuciosas como la presente!

Por la misma naturaleza polimorfa, heterogénea y dispersa (¿-nte?) del fenómeno analizado: la utopía social (¿la parte de socialismo romántico del romanticismo social?) no podía ser éste un libro de tesis. De *una* tesis. Pero, aporta varias y en diversos niveles. Con fines ilustrativos me atengo sólo a tres y no encuentro mejores palabras que las mismas del autor para transmitirles de forma escueta a quien pueda apreciarlas en toda su fecundidad.

“Primero, en cuanto a la función de la utopía social en cada continente.

El mimetismo de los cuarentaiochistas americanos, en comparación con los revolucionarios europeos, no excluye la originalidad de su movimiento, pues la utopía social no desempeña el mismo papel: en Europa, pretende resolver graves problemas sociales, mientras que en las Américas profetiza una democracia perfecta” (p. 78).

No puedo resistirme a acotar que sólo esta constatación, si se la considera suficientemente probada y creo que el presente texto lo logra acabadamente, significa, por añadidura, una bofetada a la ignorancia de aquellos corifeos del ‘pensamiento único’, asociado y justificante del fantasmagórico ‘fin de la historia’, cuando generalizan un presunto antidemocratismo sin más de toda tradición socialista en Nuestra América.

Hay una dimensión de religiosidad intrínseca al fenómeno en estudio, la cual reclama una adecuada apreciación.

“En el fondo, si la utopía de una sociedad mejor es un mito [...] es por definición una creencia, una fe [...] está en condiciones de reemplazar a la religión. Por esta causa, el vocabulario teológico, del cual hacemos uso por la misma razón que lo utilizaron los discípulos americanos de los socialistas utópicos, es el único que le conviene al discurso utopiano” (p. 347).

En este caso, lo seguiría a medias. La utopía funciona o, mejor, opera a veces en la vida social como un mito, pero la distancia entre una y otro se mantiene. El acierto, me parece, es reconocer que se codifica y decodifica con talante religioso “... en un continente al que nos sentiríamos tentados a calificar como “neolamennesiano”” (p. 188).

O, finalmente,

“Una especie de fatalidad está en acción: la historia de las ideas se halla contaminada por su objeto, se funde en él, tal como la historia de la filosofía es, ella misma, filosofía (p. 14)”.

Por mi parte, ampliaría la afirmación para compartir, sí, que la historia de la filosofía es filosofía y no puede no serlo, pero que, al mismo tiempo, no agota las exigencias del filosofar llamado a pensar no sólo su propia historia, sino también la realidad presente y a atisbar el futuro en articulación de diacronías y sincronías ineludibles. Este ‘detalle’ puede ayudar a discriminar -siempre- entre idea pensada e idea (sujeto) que piensa, amén de no agostar la fecundidad de la reflexión.

Un último mérito -tipo *serendipity*, si se quiere- debo mencionar a propósito de este trabajo. Desafía la imaginación y nuestro esfuerzo intelectual para ampliar redes y facilitar los accesos a lo producido en Nuestra América. Esto se advierte, por dar sólo un ejemplo, en la falta de referencias a los definitorios estudios de Arturo Ardao en el tratamiento del decisivo asunto del nombre de América Latina y del sentido de su latinidad (léanse los casos de Bilbao y Chevalier). En general, se echa de menos un aprovechamiento crítico de la historiografía de las ideas latinoamericanas. Por lo demás, el examen de la producción de Plotino Rodhakanaty se ha venido a enriquecer con la edición reciente de sus obras al cuidado de Carlos Illades, aunque

permanezcan tesis inéditas como la de Ignacio Ortiz Castro y otras. Se podría abundar en detalles de referencias complementarias que este trabajo excita por su misma tendencia a la exhaustividad.

En fin, no vale menos, por ser lugar común, señalar que es imposible en el corto espacio de una reseña hacer justicia a la riqueza del texto comentado. Agradecemos, pues, que la fascinación del Nuevo Mundo ejerció su efecto en quien, arrostrando tenazmente la dura tarea de la investigación, ha dado este significativo aporte con suerte; ha nacido clásico.

Horacio Cerutti Guldberg

BERNECKER, W. L.: *España entre tradición y modernidad. Política, economía, sociedad (siglos XIX y XX)*. Madrid, Siglo XXI, 1999, 365 págs.

El original alemán de este libro (*Sozialgeschichte Spaniens im 19. und 20. Jahrhundert*) es de 1990, pero en estos diez años no ha perdido actualidad en absoluto, sobre todo porque esta edición española está actualizada por el propio autor, como puede comprobarse en numerosas notas cuya bibliografía ha sido ampliada.

La verdad es que me parecía más apropiado el título original, *Historia social de España*, que ha sido sustituido por otro tan del gusto neoliberal. Pero esto es anecdótico y lo importante es el contenido, que sí es historia social y es, desde luego, un estudio de la política, la economía y la sociedad española en los siglos XIX y XX.

Bernecker es ya conocido en español por una serie de trabajos que le avalan como uno de los mejores analistas de la historia contemporánea de España. Este libro es una excelente muestra de su forma de trabajar. No suele acudir a la defensa de posiciones sólidas en el sentido de encastillarse en una tesis, sino que aporta documentación sobre los hechos y muestra las distintas posiciones en temas controvertidos. De esta manera, el lector es guiado hacia la clarificación de las etapas y situaciones históricas, no desde una sola perspectiva, sino mostrando las distintas ópticas, con lo que normalmente ninguna cuestión queda cerrada, sino abierta, pero de forma que el lector adquiere curiosidad por el debate. Creo que ésta es una virtud encomiable de Bernecker como historiador, la de despertar la curiosidad, la de invitar a encontrar más luz sobre la mayoría de los temas, que son tratados por él hábilmente y con excelente documentación, pero siempre dejando la posibilidad de otras lecturas.

Esta forma de historiar no es tan sencilla como podría parecer. Se necesita haber visitado gran cantidad de bibliografía sobre economía, sociología, historia de las ideas, historia jurídica, literatura, etc., para trazar un panorama en el que tantas dimensiones tengan su consideración, sin que todo ello resulte un engorroso berenjenal, sino que aparezca ligado de forma coherente e iluminadora en términos de explicación histórica.

Probablemente, la mejor aportación de este libro se halla en hacer ver los ejes

sobre los que se ha movido la historia de España en los dos últimos siglos. Estos ejes están constituidos básicamente por el ejército, la iglesia, la monarquía, las organizaciones sociales, el nacionalismo. Bernecker muestra la evolución que han experimentado todos ellos y el papel que han desempeñado en las distintas etapas.

El ejército ha sido el árbitro que ha decidido la dirección del país y al que han acudido tanto los partidos como la monarquía en caso de crisis, señal inequívoca de su propia debilidad como partidos y como monarquía para marcar por sí mismos la dirección de la política.

La Iglesia, por su parte, principal baluarte del absolutismo, se convierte en enemiga mortal del liberalismo porque el programa desamortizador le arrebató su riqueza material y amenaza su papel hegemónico en la educación. Tanto en las guerras carlistas como en la guerra civil de 1936, la Iglesia apuntaló las tendencias más reaccionarias, legitimándolas y mostrando así su defensa del viejo orden y su incapacidad para estar al lado de quienes más sufrían por la nueva estructura de la propiedad y del trabajo. Pero Bernecker, recogiendo lo escrito por Ullman sobre la Semana Trágica de Barcelona, recuerda que el anticlericalismo obrero no iba contra la religión como tal, sino contra la Iglesia como institución enemiga de la escuela pública y legitimadora de las capas sociales privilegiadas.

En cuanto a los movimientos sociales, tanto el papel del anarquismo como del socialismo quedan bien integrados en la historia de los dos últimos siglos. La falta de inserción del naciente proletariado agrario e industrial en el estado conservador ideado por los liberales durante la era isabelina explicaría su creciente radicalización y su distanciamiento cada vez mayor del estado y los partidos liberales en años posteriores (p. 120). Por otro lado, las estadísticas acerca de las profesiones y del medio en que vive la mayoría de la población explican el peso de la agricultura hasta los años 60 del siglo XX y el que hasta la segunda república las conmociones sociales tuviesen que ver fundamentalmente con la sangrante situación de miseria, desamparo y desigualdad en el campo. Con la guerra civil llegó a una conflictividad límite esta situación, sobre la que los mencionados ejes actuaron en niveles de ebullición incrementados por el entorno internacional y la crisis económica de finales de 1920. Después de la guerra, el franquismo dominó sobre un pueblo maltrecho: las estadísticas de salarios de los años 40 y principios de los 50 producen escalofríos (véase la tabla de la página 299).

En definitiva, un libro que muestra los inmensos cambios sociales y políticos que ha experimentado la España actual, pero que enseña también que algunos de los ejes del conflicto tienen plena actualidad (como es el de las nacionalidades), mientras que otros han cambiado su sentido debido a la diferente composición demográfica y a la inserción de la economía en el Mundo Maravilloso del Mercado Sin Fin.

Bernecker incluye al final una abundante bibliografía y un índice de nombres.

Pedro Ribas

CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: *De Orovio a Cossío: Vieja y Nueva Educación. La Rioja (1833-1933)*. Logroño, Gobierno de la Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, 1999, 184 págs.

En el siglo XIX español se enfrentaban dos modelos educativos distintos. Uno de ellos era el que el autor califica como «viejo» y que dominaba en la primera mitad del siglo, herencia de épocas anteriores y que contaba con la homogeneidad que le facilitaba el ser el modelo oficial. Era, además, el modelo que la Iglesia estaba interesada en conservar por la influencia que ejercía mediante él y contra cuya reforma se resistía con el apoyo de los tradicionales, tanto contra la reforma pretendida por los liberales, que hubo de ir asimilando paulatinamente, como, sobre todo, contra la de los krausistas, que la consideró como una «amenaza» y ante la que no estuvo dispuesta a claudicar; los tres: Iglesia, liberales y krausistas, eran los «grandes protagonistas del desarrollo educativo» del siglo XIX. Los dos últimos de estos tres grupos eran los que se hacían eco de la necesidad y urgencia de la reforma de la docencia, y emprendían una serie de iniciativas reformistas que configuraban el modelo educativo que en la obra se identifica como «nuevo», unas iniciativas éstas que inundaron crecientemente el campo educativo de la segunda mitad del siglo XIX y se adentraron en las primeras décadas del XX hasta suponer «una transformación del panorama educativo español»; eran éstas, no obstante, unas iniciativas más heterogéneas y dispares porque se trataba de empresas tanto públicas como privadas que se ponían en práctica en un ámbito con escasos medios económicos y sin que todas estas iniciativas contasen con el suficiente aval empírico para asegurar su éxito.

Al estudio de esta situación de la docencia nacional, concretado a continuación en la educación riojana, dedica este libro Gonzalo Capellán, de cuyo Prólogo se hace cargo el Profesor de la Universidad de La Rioja, José Miguel Delgado Idarreta. A pesar del título, que suscita la impresión de que se trata de un estudio restringido a la enseñanza en la Rioja en la centena de años que transcurre desde 1833 a 1933, es en su primera mitad un estudio de los dos modelos señalados en el ámbito nacional, modelos, claro está, que también se enfrentaban en la docencia riojana de la época y que el autor, cuando del ámbito nacional se trata, ilustra con sendos protagonistas riojanos, Orovio por la parte de la enseñanza vieja y Cossío como representante de la nueva educación.

En el primer capítulo se describe el lamentable estado de la docencia española en el siglo XIX y los problemas a los que se enfrentaba su reforma. En el segundo se prueba la influencia que la Iglesia mantenía y se resistía a perder sobre la docencia nacional, y cómo existía desde el ámbito político quienes contribuían a que así fuera, como Manuel de Orovio y Echagüe (1817-1883), miembro del Partido Moderado primero y más tarde del Conservador, y Ministro de Fomento y responsable de la docencia justo antes y después del Sexenio. Él fue el responsable de resolver en favor de las tesis oficiales tradicionales ambas Cuestiones Universitarias, de las que resultaron víctimas fundamentales los krausistas.

La nueva pedagogía estaba encabezada en la época por la Institución Libre de Enseñanza, cuyas novedades docentes introducidas en la educación española repasa el autor en el tercer capítulo. El protagonista elegido en este caso es Manuel Bartolomé Cossío, y se recorre la aventura pedagógica de esta Institución hasta sus últimos años, cuando se defiende en la Revista de Pedagogía que ella es la «primera Escuela Nueva» de Europa.

En los dos capítulos siguientes, cuarto y quinto, se reconstruye dentro de la Rioja y, en especial, en su «foco dinamizador», Logroño, este debate nacional sobre la docencia, tanto en lo teórico como en lo práctico. En el primero de ambos capítulos se revisan las novedades docentes que se pusieron en práctica, de acuerdo con la nueva enseñanza, mientras que en el segundo se da a conocer el proyecto docente de la Academia Mercantil, fundada por Desiderio Viela en 1877 en Haro, y que contó con un cauce editorial a partir de 1897 en el Boletín de la Academia Mercantil que incluso alcanzó en algún momento algo excepcional para este tipo de publicaciones, el superávit. Su fundador concebía la oferta docente de acuerdo con las teorías evolucionistas de Darwin, de modo que la competencia dirimiera qué tipo de enseñanza debía triunfar en la sociedad. Sus innovaciones se extendían a los métodos de evaluación, los «Paseos escolares» y la formación de la mujer.

Los resultados de este estudio los reúne Gonzalo Capellán en el apartado final de Conclusiones. La obra, a lo largo de cuyas páginas se reproducen personajes, imágenes y documentos de la época, incluye también un apéndice documental en el que cabe ver reproducidos y transcritos, por ejemplo, algunos artículos del Concordato de 1851 que hacían referencia a la enseñanza. Sólo echamos en falta un Índice onomástico, que de tanta utilidad resulta para las muchas consultas selectivas que suscitan este tipo de trabajos.

Rafael V. Orden Jiménez

ANGLÈS CERVELLÓ, M.: *F. Xavier i Barba i la filosofia escocesa*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1998, 351 pàgs.

El caso de Llorens i Barba es realmente curioso en la filosofía y la cultura española contemporánea. Resulta que no publicó en vida más que el discurso de inauguración del año académico 1854-55 en la Universidad de Barcelona. Pero, como escribe Anglès, “la filosofía de Llorens ha estat analitzada i valorada en múltiples articles i cap història de la filosofia catalana mai no oblidaria dedicar-li un capítol” (p. 11). Maragall ya había dicho que Llorens era un Sócrates al que había faltado su Platón.

Llorens ha pasado a la historia como una de las figuras imprescindibles en la filosofía catalana, pero, a la vez, su aura de maestro socrático, más influyente por su magisterio docente y de contacto humano directo que por su obra escrita, ha estado rodeada de mitos y ambigüedades. Unas veces era presentado como la encarnación del sentido común y la medida y el sentido práctico (el “seny”) del espíritu catalán, mientras que otras era tildado de superficial,

de falto de originalidad y de mero seguidor de la filosofía escocesa.

Teniendo en cuenta esta ambigüedad y la falta de estudios rigurosos sobre la figura y la obra de Llorens, hay que felicitar ahora por la aparición de esta monografía. El estudio de *Misericordia Anglès* es justamente el tipo de trabajo que más hace falta para conocer nuestra filosofía, la que se ha escrito y enseñado en España. El libro es modélico en la reconstrucción del itinerario histórico que lleva a los textos de Llorens y a los vericuetos por los que ha pasado su conservación y su lectura. La leyenda había comenzado justamente sobre el asunto de los textos, sobre cuáles eran y sobre su autenticidad.

Aclarado el tema de los textos, la aportación del libro de Anglès está en lo que indica el título: Llorens y la filosofía escocesa. El análisis que efectúa la autora constituye un riguroso acercamiento a la obra de Llorens i Barba y a sus coincidencias con la escuela escocesa. En este análisis queda clara la dependencia del filósofo catalán respecto de esa escuela, pero Anglès observa que en realidad no habría que hablar de una dependencia en el sentido de falta de originalidad, sino en el sentido de que Llorens encuentra una respuesta filosófica al idealismo, que él rechaza -de ahí su crítica al krausismo-, en ese tipo de filosofía. De ahí también que el seguimiento de Llorens no sea en absoluto servil, sino una acogida del planteamiento general del filosofar de la escuela escocesa y una elaboración que supone, sí, la aceptación de muchos puntos del pensamiento de Thomas Reid, de Dugald Stewart y, sobre todo, de William Hamilton, pero también el rechazo de otros puntos específicos de estos autores. Llorens se aproxima a Reid respecto de algunos temas, mientras discrepa de Hamilton sobre los mismos. Es decir, Llorens conoce la escuela escocesa, pero él la aprovecha para efectuar su propia elaboración.

Desde luego, Hamilton es considerado por Llorens como la cumbre que alcanza la filosofía escocesa y es el más leído y admirado por él. Pero Anglès señala que Llorens no usa sólo la filosofía escocesa en su obra, sino que se sirve también de elementos de Maine de Biran, de la escolástica, de Balmes, de San Agustín, de Kant. Para muchos será también una sorpresa la admiración de Llorens por Walter Scott, que casa tan poco con la vulgar comprensión del sentido común, como lo será igualmente la combinación que Llorens establece entre espíritu del pueblo y filosofía en cuanto ligada a un suelo y a una lengua.

En definitiva, se trata de un estudio ejemplar, escrito con rigor, con un excelente seguimiento de las fuentes escocesas, lo que da a esta obra su carácter más valioso: el ser un estudio de un filósofo español, pero mostrando su inserción en la filosofía europea. Se podría decir que leyendo el libro de Anglès se aprende tanto de Llorens como de la filosofía escocesa, que por cierto no es una escuela de autores rastreros (filosofía a ras del suelo, decía Unamuno), sino que es una réplica filosófica tanto al idealismo alemán como al escepticismo de Hume.

El libro incluye al final una excelente bibliografía, con lo que se convierte en un estudio imprescindible para acercarse a uno de los autores que estaba, como ocurre a menudo en nuestra

cultura, más envuelto en la leyenda que en la claridad que requiere el llegar a construir nuestra propia tradición, tanto en lo que ha sido por obra de nuestros autores como en su relación con la filosofía universal.

Pedro Ribas

VARELA, J.: *La novela de España*. Madrid, Taurus, 1999.

¿Qué problemas puede traer escribir un libro tras un título? Pues alguna de las respuestas a esta pregunta pueden obtenerse de la lectura de este libro que no carece, más bien lo contrario, de erudición, saber histórico, lecturas e información. Y aunque tiene ausencias difíciles de explicar en las citas que maneja, el libro es útil para un lector deseoso del ensayismo histórico que quiera recordar los avatares de los últimos ciento cincuenta años de nuestra historia.

Mas la respuesta no se plantea en este nivel, sino en si el material que maneja lo es para una novela, jugando ingeniosamente con escribir en tal género la “historia” de un país de “novelería”, con personajes de tal y que deje en el lector la sensación de que sólo en clave de tragicomedia o sainete puede hablarse de España. Confieso que, si de esto se trata, Galdós fue un maestro en escribir *Episodios* históricos y Arniches manejaba mejor la técnica del teatro popular. Ya sé que la filosofía de la historia no ha sido muy cultivada entre nosotros y que sí hemos tenido excelentes novelistas de la materia histórica (más novela de la historia que novela histórica) cuyas metas a partir del autor canario están muy claras. Menos lo está, en cambio, lo que pretende este ensayismo de nuevo cuño, nacido al calor de la conmemoración del 98 y a veintitantos años de la muerte de Franco. Mejor dicho, sí lo está cuando se llega al último capítulo, y como en toda novela, no hay más remedio que proceder al desenlace y mostrar quiénes son los malos y los buenos. Y, como en toda buena obra dramática, las apariencias nos habrían engañado hasta que se descubre la “verdad”.

Estamos, pues, ante un libro que en clave irónica -si no sería imposible la metanovela que se pretende sobre la acción de novela que habría sido la España desde mediados del XIX- realiza un juicio a intelectuales (dicho sea en el sentido amplio) de varias generaciones y territorios a quienes se hace “dialogar” a través de fragmentos de su obra y que encarnan las ideas que se confrontan para que la novela sea posible. Todo es, pues, ficción, ausencia de auténtica realidad, seres imaginarios que viven de sus fantasías y pensamientos. La España “real” iría por otro lado. O sea, los constructores de la vida política, del desarrollo económico y del país propiamente dicho. Nuestros héroes, en cambio, andarían refugiados en romanceros, en legajos medievales o renacentistas, o esforzándose por probar hipótesis hipernaturalistas sobre supuestos caracteres míticos de los pueblos. Poco se dice de la generación de Galdós, aunque puestos a hacer novela de España más se le debería haber tenido en cuenta, pero sí de los Menéndez Pelayo y de sus polémicas con los neokantianos, de los Unamuno y Costa y compañeros, que habrían hecho cosas raras, entre otras, por ejemplo, que

no querían ganar dinero, como nos recuerda el autor del libro *Mientras*, Cánovas, no sólo continuaba la historia de España sino que construía el futuro. Cuando cae el telón antes de afrontar el capítulo sexto, el lector puede ir intuyendo por donde van las cosas.

Un buen novelista debe esconder las simpatías y antipatías por sus héroes que se confrontan en el campo de la escritura con sus solas fuerzas y sin poder responder al autor. Américo Castro y Sánchez de Albornoz llevan a cabo un combate que termina en la destrucción recíproca, metidos a casticistas plúmbeos, defensores de esencias inexistentes. Propiamente ni una idea europeísta hasta aquí, sólo casta y sierra del Guadarrama. Ni realidad ni enigma histórico, España estaba en manos de historiadores más preocupados por sentidos originarios -a los que no habría escapado ni el propio Ortega- que por análisis científicos serios y rigurosos. Sólo constructores de mitos en esta tradición liberal, más contradictoria que otra cosa, supuestamente encadenada a las oscuridades y obsesiones de los institucionistas. Ortega andaba por allí con su *España invertebrada*. Ya vemos que pocas simpatías les tiene el autor mas no debería ser así pues Cervantes consigue que nos enamoremos por igual de su Quijote y de Sancho. Ninguno sobra. Claro que hasta aquí la zona de sombra.

Sin embargo, la luz se va haciendo lentamente para el lector que consiga llegar al final para acceder al “Rapto de España”. Quizá este capítulo ha sido redactado aparte o goza de autonomía suficiente. En todo caso, hay detalles históricos abundantes y anécdotas personales de interés que justifican trayectorias pero lo que eran flagrantes contradicciones en los pensadores anteriores a la guerra, ahora son etapas de su vida en los jóvenes de los cuarenta. Y la España real comienza a latir en las páginas de estos nuevos intelectuales y poco, en cambio, se dice de los anteriores y sus herederos, pues estaban océano por medio. En una cosa estoy plenamente de acuerdo con el autor: Maravall, a quien tuve la suerte de conocer de niño, fue a partir de los sesenta un estupendo historiador y sus libros sobre las tres últimas centurias son magníficos. Mas esto no tiene que ver con si existió o no tal erial o si los años cincuenta fueron ya de otro color más suave. Para dilucidar esto no basta con referirse a algunas biografías. Es necesario un análisis mucho más extenso y detallado que no parece ser el objeto del libro, más ocupado en que la novela termine bien. Sólo nos queda la preocupación por las contradicciones de Vicens Vives entre su positivismo y su no renuncia a los mitos del catalanismo. Pero queda muy claro que ahora España había tenido “una gran generación de historiadores, poetas, filósofos y moralistas”. ¿Quiere esto decir que su comportamiento con la España de su época fue más realista que la mantenida por noventayochistas, regeneracionistas y otros con la Restauración? ¿Y que gracias a esta actitud la España de hoy ha sido posible? ¿Y que esta España próspera habría sido posible antes si otros intelectuales hubieran mantenido una actitud parecida mucho antes? Si la respuesta a estas preguntas es afirmativa el sentido de este libro me queda muy claro. Quedaría por despejar una última incógnita:

¿quiénes ya de entre nosotros habrían terminado por conseguir el milagro de volver a Alonso Quijano dejando en el sepulcro al viejo Quijote? Creo adivinar la respuesta, y aunque las buenas novelas siempre guarden una última sorpresa, en este caso el lector puede quedar tranquilo con la verdad conseguida. Claro, la ventaja para el escritor es que la ficción termina donde él quiere y la realidad comienza con él. Veremos qué dicen las generaciones próximas de nosotros. A lo mejor la novela se prolonga.

José Luis Mora

MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Menéndez Pelayo Digital. Obras Completas-Epistolario-Bibliografía.* Caja Cantabria: Obra social y cultural, 1999. Soporte en 1 CD-Rom

Hay que comenzar esta reseña felicitando a los responsables de esta edición digital de la obra de Marcelino Menéndez Pelayo por el arduo esfuerzo que podemos suponer que han empleado en su elaboración, desde su Coordinador general, Tachi Larramendi, hasta las entidades patrocinadoras y colaboradoras, pasando por la Coordinación científica a cargo de Ignacio González y Xavier Agenjo.

Este único CD-Rom recoge los 67 volúmenes de la «Edición nacional» de las Obras Completas de Menéndez Pelayo (1940-1966), los 23 volúmenes del Epistolario editado por la Fundación Universitaria Española (1982-1991), así como un listado bibliográfico con más de 3000 referencias. Las tres secciones son bloques cuya consulta se hace separadamente, sin que apenas suponga dificultad el paso de una a otra: basta con pulsar uno de los botones de la barra de herramientas de la parte superior. Las obras y cartas incluyen la numeración de las ediciones impresas de las que proceden, de tal modo que este soporte no impide citar según las ediciones de uso común.

La instalación del programa sólo requiere las configuraciones básicas de cualquier ordenador actual y, en nuestro caso, dicha instalación no nos ha supuesto dificultad alguna, si bien cada vez que se entra en él hay una pequeña prueba de intuición al usuario que, aunque resulta entretenida, la primera vez supone una pequeña prueba de destreza cuya solución no a todo usuario ha de resultarle tan inmediata por desconocer, quizás, la imagen de que se trata.

Una vez dentro del programa y elegida una de las secciones de consulta, el usuario se encuentra ante la ventana de búsqueda, que varía según la sección de que se trate: las búsquedas pueden hacerse por diversas entradas, tales como texto, palabras, título, volumen, epígrafe, texto en nota, destinatario, remitente, lugar, etc., o, naturalmente, todas ellas. Estas variables pueden ser combinadas de diversas maneras, por ejemplo, inclusivas o exclusivas. Las búsquedas se resuelven con suma rapidez, y una vez hechas aparecen los textos que cumplen las condiciones de la búsqueda con el fin de seleccionar entre ellos los que el usuario quiera consultar. No es necesario llegar al texto en cuestión mediante la pantalla de búsqueda, sino que en la barra superior también hay un botón que da acceso a los índices de las obras o a los de las

cartas, según la sección. El manejo, en general, resulta fácil de aprender.

Mediante los botones incluidos en la barra superior es posible grabar, ver todas las obras digitalizadas y sus respectivos índices, hacer búsquedas, cambiar de sección, etc. Al situar el ratón sobre cualquiera de ellos, puede verse en la parte inferior la orden que cada uno ejecuta. Los textos -obras y epistolario- aparecen con las notas a pie de pantalla. En el caso de que por motivos del color resulte incómoda la lectura, recordamos al lector que cambie la configuración del color de su pantalla en las configuraciones generales de su ordenador.

Los textos pueden ser grabados en el disco duro o en un disquete para ser exportados a otros programas con fines varios, por ejemplo, la selección de un texto que quiera ser citado. En concreto, cuando quiera imprimirse, aunque el mismo programa lo permite, recomendamos su previa grabación en el disco duro y hacerlo mediante otro programa que permita reconocer tales textos, ya que de este modo pueden imprimirse parcialmente los textos que se quiere disponer en soporte de papel o reiniciar su impresión si ha habido algún problema allí donde quedó interrumpida.

Una vez señalados algunos de los rasgos generales de los aspectos técnicos, conviene considerar la importancia de este trabajo. Menéndez Pelayo ha sido y sigue siendo una referencia obligada en el estudio de la Historia de España; muchos filósofos, literatos e historiadores hemos de acudir a su obra en busca de datos o ideas para nuestros respectivos trabajos. Asimismo, él es una de las figuras más influyentes en España durante todo un siglo, ya no sólo en las últimas décadas del XIX, sino durante, al menos, toda la primera mitad del siglo XX por los trabajos que se siguieron haciendo bajo la tradición por él emprendida. La dificultad que presentaba en ocasiones la obra de Menéndez Pelayo era, justamente, su magnitud, pues su consulta exigía un gran empleo de tiempo, que resultaba exagerado, sobre todo, para quienes buscaban datos muy preciosos; ahora, en cambio, resulta bien sencilla y rápida la consulta del conjunto de la obra de Menéndez Pelayo en la búsqueda de cualquier información concreta. Asimismo, su obra apenas era posible adquirirla para un investigador actual, mientras que de este modo se cuenta con el conjunto de su obra y epistolario a un precio que, en proporción a lo que se facilita, es más que asequible y sin necesidad de llenar varios estantes de la biblioteca. Las posibilidades que esta edición digital ofrece al uso y al estudio de la obra de Menéndez Pelayo nos permite predecir un aumento notable en los próximos años de referencias e investigaciones sobre el autor santanderino.

Rafael V. Orden Jiménez

LÓPEZ ÁLVAREZ, J. (Ed.): *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española. Homenaje a Giner de los Ríos, vol. I, Cádiz-Ronda 1996.* Cádiz-Ronda, Universidad de Cádiz-Colectivo Cultural "Giner de los Ríos"-Diputación de Málaga, 1998, 280 págs.

Con esta obra se da publicidad a una parte de las intervenciones tenidas en las

Jornadas celebradas del 8 al 15 de abril de 1996 dedicadas al mismo tema que el que da título a la obra y que tuvieron lugar entre las sedes de Cádiz y Ronda. Se trata sólo de un primer volumen en homenaje a Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza (ILE), al que suponemos que seguirá un segundo próximamente. El título da idea de cuál es el contenido de la obra, que los distintos intervinidores fueron abordando desde perspectivas selectas y sobre sectores específicos de la influencia de la ILE en el panorama ya no sólo docente, sino también jurídico, político, religioso y científico español. No es necesario extenderse aquí una vez más sobre la considerable influencia que la ILE ejerció en la cultura española de entresiglos -de entre los del XIX y XX, naturalmente- y de su intención moral y de renovación de una España alicaída; a lo largo de los distintos artículos se revisa justamente dicha influencia y cuáles fueron los acontecimientos y las ideas que inspiraron semejante proyecto docente, a la vez que se amplía con nuevos datos el conocimiento que hasta ahora teníamos del ámbito de influencia.

La obra se inicia con dos estudios dedicados al fundador de la ILE, Giner de los Ríos: por un lado, los principios que inspiraron la misma, a cargo de J. Marichal, y, por otro, cómo diseñó Giner la creación de esa institución docente durante su confinamiento en Cádiz, de lo que se ha ocupado J. de Zulueta. A los aspectos políticos y sociales de la ILE y su relación con los principios filosóficos del krausismo se le dedican a continuación tres artículos, uno a cargo de E. Díaz sobre los orígenes del krausismo español por Sanz del Río y las generaciones de krausistas que le sucedieron. Un segundo por J. Terradillos Basoco sobre un tema crucial en la España decimonónica, la teoría penal defendida por los krausistas españoles, quienes tenían una concepción correccionalista antes que punitiva de la pena, de acuerdo con las ideas defendidas por los juristas krausistas alemanes, Ahrens y Röder, y que el autor investiga en este caso, fundamentalmente, además de en Giner, en Concepción Arenal, Silvela, Dorado Montero y Azorín. Por último, dentro de las contribuciones sobre aspectos políticos está la del mismo editor de la obra, López Álvarez, quien se ocupa de la influencia de la filosofía social krausista en algunos inspiradores del autonomismo español, dado que el krausismo fue muy propicio a una concepción federal en el ámbito de lo político, de acuerdo con su concepción antropológica de que cada una de las dimensiones de lo humano ha de tener un ámbito específico y autónomo de realización. Tras exponer estos fundamentos filosóficos, López Álvarez analiza el autonomismo andalucista, con Blas Infante a la cabeza: la similitud de títulos entre *El Ideal Andaluz* y el *Ideal de la humanidad para la vida* de Sanz del Río, no considera el autor que sean producto de una mera causalidad sino de una presencia krausista en las ideas del andalucista.

En un ámbito distinto al político, T. Rodríguez de Lecea se ocupa de los problemas que les suscitaron a los krausistas las contradicciones que observaban entre lo que representaba la institución eclesial y sus convicciones religiosas. A

continuación, P. Álvarez Lázaro se centra en el tema del krausismo, el institucionismo y la masonería en la Andalucía del XIX, y analiza lo que son los fundamentos antropológicos en los que se inspira la masonería, la concepción de la acción docente de los masones dentro de la sociedad y el papel tan importante desempeñado por Krause en vincular los principios masónicos con la educación, una ligazón krausiana que tiene su reflejo en la concepción misma de la ILE, con la que colaboraron importantes masones, si bien el autor desecha que fuese la ILE una organización paramasónica. A continuación, Álvarez Lázaro desarrolla la labor docente realizada por diversos masones en Andalucía, en concreto, en la Universidad de Sevilla y en el Instituto de Granada. A. Jiménez García se preocupa en su artículo de las innovaciones pedagógicas realizadas en la ILE, que ejemplifica con el caso de la Fundación Concha, creada en Naval Moral de la Mata (Cáceres) en 1885. Primero presenta a su inspirador y benefactor, Antonio María Concha y Cano, en cuyo testamento éste lega una parte de sus bienes a la fundación de una escuela y precisa, además, cómo debía disponerse y administrarse dicha escuela; especial importancia concedió a que no hubiese intromisión alguna de lo civil o de lo religioso en su proyecto, de acuerdo con uno de los artículos de la misma ILE y que atendía a la concepción autónoma de la esfera de la enseñanza en la estructura social concebida por Krause y los krausistas. A continuación estudia Jiménez García la labor de quien fue el ejecutor de este proyecto, Urbano González Serrano, y, en especial, su pensamiento pedagógico puesto en práctica en la Fundación Concha, tanto en lo que de común como de peculiar tenía con respecto a la ILE; asimismo, es sometida a estudio la influencia que en la pedagogía allí realizada ejercieron las ideas del pedagogo filokrausista, Fröbel. José Luis Mora dedica su intervención a «La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista», tanto en lo que respecta a la concepción socio-formativa de la literatura, como a los rasgos del hombre ideal que propone Galdós en sucesivas novelas y los vínculos que dichos rasgos tienen con el hombre al que Giner aspiraba a formar con su proyecto pedagógico, unas vínculos que pasan por distintas fases que el autor concreta en tres momentos y a cada uno de los cuales asocia una novela.

A continuación se dedican tres artículos a las relaciones de Giner y la ILE con el mundo de las ciencias empíricas: A. Orozco Acuaviva, que trata de la influencia de los médicos gaditanos preocupados por la educación en el diseño de Giner de los Ríos de la ILE, y que arranca con un análisis del sistema pedagógico empleado en el Real Colegio de Cirugía de Cádiz; A. Torralba Martínez, quien se centra también en el ámbito gaditano, si bien en otros nombres de científicos vinculados biográficamente a Giner y al impulso de la educación empírico-científica de la ILE, como son Macpherson y Arcimis; y, por último, J. Gómez Sánchez, quien comprueba la importancia que la docencia institucionista en el marco de la Junta para la Ampliación de Estudios tuvo en la formación

empírica de algunos de nuestros médicos. Cierra esta obra una emotiva contribución de Carmen de Zulueta, en la que narra los vínculos de su familia, tanto por parte paterna como materna, con la acción social institucionista.

Rafael V. Orden Jiménez

JAIME, J.: *História da filosofia no Brasil*, vol. 2, Petrópolis/São Paulo, Vozes/Faculdades Salesianas, 1999, 447 págs.

O autor, fundador e primeiro presidente da Academia Brasileira de Filosofia, projetou a publicação desta *História da filosofia no Brasil* em quatro volumes. O primeiro, publicado há dois anos, abrangia o período colonial, o período imperial, um capítulo sobre as idéias econômicas e o período republicano com os autores nascidos antes de 1873. Em continuidade, surge agora um novo volume que inclui os filósofos brasileiros nascidos entre 1873 e 1910, cuja produção intelectual se desenvolverá na primeira metade do século XX. Como o próprio autor nos recorda, os séculos XIX e XX constitui um período em que a inteligência brasileira está voltada não tão somente para a Europa, da qual sofre uma influência inequívoca e constante, como também se ressentia, no início do século, de uma certa influência da cultura oriental e, com mais ressonância, das manifestações culturais norte-americanas. Entre os pensadores deste período raramente se encontrará algum que tenha sido influenciado exclusivamente por uma escola ou por um único filósofo. “Há sempre um cunho individual que se empresta às conclusões que vicejam nessas plagas tropicais. Os próprios positivistas insurgiram-se contra as imposições francesas e chegaram a um individualismo peculiar.”(p. 12).

Entre os quarenta cinco representantes do pensamento brasileiro que são minuciosamente analisados, podemos destacar, entre outros: Etienne Brasil, em ordem cronológica, o segundo historiador da filosofia brasileira, tendo publicado em 1917 a “Filosofia no Brasil” incluído como um dos capítulos do seu compendio de *Filosofia*; Artur Guimarães de Araújo Jorge que pelos temas privilegiados pode ser enquadrado dentro da Escola de Recife, uma vez que leva o cientificismo às suas mais ousadas e avançadas conclusões; Manuel Amoroso Costa, o mais notável brasileiro dentro do campo da filosofia matemática; Renato Kehl, defensor de “uma filosofia da vida, do espírito e da existência”, o Bioperspectivismo, inspirado em Ortega y Gasset; Oswald de Andrade, considerado uma das figuras mais representativas do movimento modernista brasileiro, autor do Manifesto antropofágico; Jackson de Figueiredo, defensor do vitalismo intuicionista, principal fundador do Centro Dom Vital, sede de irradiação doutrinária, difundindo o movimento de ação católica no Brasil através da revista *A Ordem*; Pontes de Miranda, introdutor do neopositivismo no Brasil, tendo construído sua obra jurídica e sociológica, com mais de 144 volumes, a partir destes pressupostos críticos; Alceu de Amoroso Lima (Tristão de Athayde), presidente do Centro Dom Vital e um dos fundadores da Coligação Católica, que compreendia o Instituto Católico de Estudos Superiores,

a Ação Católica e a Confederação Nacional de Operários Católicos, co-fundador, em Montevideu, do Movimento Democrata Cristão na América Latina e autor de uma vasta obra, com mais de oitenta livros e 4 mil artigos, sendo considerado um dos melhores e mais influentes líderes católicos brasileiros; Padre Leonel Franca, incansável advogado do pensamento católico que, apesar de não ter se destacado em obras técnicas de filosofia, exerceu uma influência importante por meio do magistério e de numerosos trabalhos publicados; Carlos Campos, pensador preocupado primordialmente em solucionar o problema filosófico do conhecimento; Frei Damião Berge, especialista em Heráclito, autor do *O logos heraclítico*, sua principal obra, citada internacionalmente; Padre Maurílio Teixeira-Leite Penido, autoridade em analogia, em Bergson e em psicologia religiosa, procurou harmonizar em si a mais rigorosa formação tomista e a mais aberta modernidade; Plínio Salgado, fundador da Ação Integralista Brasileira, tornando-se chefe supremo do movimento que idealizara aos moldes hitleristas; Leonardo Van Acker, tomista belga radicado em São Paulo, um dos responsáveis pela introdução no Brasil do ensino da filosofia em nível universitário; Anísio Teixeira, introdutor das idéias de John Dewey no pensamento educacional brasileiro e no sistema educacional da América Latina; Guillermo Francovich, boliviano, historiador de idéias, publicou o ensaio *Los Filósofos brasileños*, livro que afirmava a existência de uma atividade filosófica original no Brasil; João Cruz Costa, historicista, integrante da Escola de São Paulo, importante historiador das idéias brasileiras; Ivan Lins, estudioso do movimento positivista no Brasil; Roberto Sabóia de Medeiros, jesuíta de vasta ação social, procurou conciliar a metafísica clássica com o ativismo blondeliano; Djacir Menezes, culturalista, pensador jurídico, competente hermeneuta em dialética hegeliana; Caio Prado Júnior, um dos principais representantes do marxismo ortodoxo na filosofia e na teoria política brasileira, com uma importante contribuição para a história econômica do Brasil; Álvaro Vieira Pinto, “pensador periférico” e comprometido com a causa social, autor de *Consciência e realidade nacional*; Carlos Lopes de Matos, neotomista, elaborou importantes reflexões sobre o problema da realidade. Um outro nome estudado é o de Dom Hélder Câmara, recentemente falecido, “o bispo da esperança que prega a revolução dentro da paz”, que apesar de não poder ser considerado *stricto sensu* um filósofo, teve enquanto homem de ação uma influência inegável no panorama das idéias sociais dentro e fora das fronteiras do seu país.

O livro, em conclusão, está bem estruturado e parece expor adequadamente a produção e o pensamento dos filósofos analisados. Sem dúvida é uma obra de grande utilidade para aqueles que desejam conhecer o pensamento filosófico desenvolvido no Brasil.

Aguardamos com interesse a publicação do terceiro volume que anuncia tratar dos filósofos nascidos entre 1910 e 1925, assim como a do último volume, que deverá analisar as idéias dos pensadores brasileiros mais atuais.

José Luiz de Souza Maranhão

ABELLÁN, J. L.: *El 98 cien años después*. Madrid, Alderabán, 2000, 178 págs.

La crisis de fin de siglo, con un trasfondo de avatares políticos y sociales, junto con la pérdida de las últimas colonias, agudiza en España la conciencia de la decadencia y la pérdida de la identidad nacional, a la vez que auspicia el surgimiento de diferentes tendencias literarias, estéticas y de pensamiento. Entre ellas destacan el regeneracionismo y la llamada generación del 98. Denominación, esta última, que comienza por revisar y poner entre paréntesis el profesor Abellán en este libro, ya que se ha opuesto, sin fundamento, al modernismo. Postura de enfrentamiento que alcanza su punto álgido con la publicación del libro de Díaz-Plaja *Modernismo frente a 98*. La recuperación del modernismo en España, tal como pone de manifiesto Abellán, comienza en el exilio con autores como Federico de Onís o Juan Ramón Jiménez, hasta que Ricardo Gullón le da el espaldarazo casi definitivo.

A pesar de que una mirada superficial pueda inducir que se trata de una reunión ocasional de diferentes estudios, hay, sin embargo, en este libro de Abellán, un hilo conductor que le da unidad y que se asienta, precisamente, en el trasfondo modernista de todos los autores estudiados; a lo que hay que añadir las concomitancias y afinidades que cien años después se encuentran presentes en los confines del siglo que vivimos. No en vano el primer capítulo lo titula Abellán “el modernismo como posmodernidad” con lo que quiere poner de manifiesto que nuestro modernismo puede presentarse como una manifestación de “otra modernidad” que tiene muchas semejanzas con lo que ahora ha dado en llamarse “posmodernidad”.

Sentadas estas bases pasa Abellán a analizar algunos aspectos relevantes del pensamiento de Unamuno, Baroja, Ganivet, Manuel de Falla, para terminar con una reflexión sobre lo que supone la fecha de 1898 como el verdadero inicio de un acercamiento entre España e Iberoamérica. Respecto a Unamuno, en un primer estudio, se destaca el impacto que tiene el positivismo en su pensamiento y no sólo en su juventud sino incluso en las formulaciones filosóficas de madurez. Aparecen como apéndices de este capítulo los estudios y calificaciones de Unamuno en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, obras traducidas por él, la descripción de la crisis juvenil de Pachico (contrafigura literaria de Unamuno), y una carta de Unamuno a Fererico Urales (1901), contestando a las preguntas de “qué autores nacionales y extranjeros han influido en su obra” y “a que atribuye esa influencia”. En un segundo estudio se acerca el profesor Abellán a una vertiente del problema de España en Unamuno, concretamente a la dialéctica identidad-diferencia. Un tema todavía de máxima actualidad y del que Unamuno nos ofrece algunas perspectivas esclarecedoras, principalmente en su famoso libro *En torno al casticismo*. En cuanto a Pío Baroja, las indagaciones del profesor Abellán se centran, fundamentalmente, en poner de relieve que la influencia del budismo -al que llega motivado por la lectura de las obras de Schopenhauer- en el pensamiento de Baroja fue de más calado de lo que comúnmente se ha mantenido. Posteriormente, Abellán, después de dejar constancia

de algunas de sus conclusiones sobre el 98, hace especial hincapié en el 98 científico y especialmente en Menéndez Pidal, destacándolo no sólo como miembro de esta generación sino como su más auténtico legitimador historiográfico. A continuación, en su estudio sobre Ángel Ganivet, destaca Abellán, sus aspectos regeneracionistas y su profundo sentido nacionalista, todo ello bajo el paraguas del modernismo. Posteriormente se nos ofrece una aproximación a la figura de Manuel de Falla, al que Abellán presenta como un autor intergeneracional, para, finalmente, concluir con una sugestiva tesis sobre la necesidad de cambiar los juicios y valoraciones sobre lo que representa la fecha de 1898 en la relación entre España e Iberoamérica, ya que, superado el rechazo, se inicia una fase de inédito acercamiento y de verdadero encuentro.

Amable Fernández Sanz

SELVA, E.: *Pueblo, Intelligentsia y Conflicto social (1898-1923)*. Alicante, Edicions de Ponent, 1998, 124 págs.

El final de la II Guerra Mundial abrió en Europa un espacio intelectual dominante basado en la salvaguardia de los valores democráticos y en la condena, unánime y sin paliativos, del fascismo -la Constitución italiana, por ejemplo, redactada en pleno clima postbélico, introdujo en uno de sus artículos la consideración del “antifascismo” como uno de los principios básicos sobre los que fundamentar la institución democrática. Aquella condena reflejaba el nuevo equilibrio político-ideológico logrado entre las potencias vencedoras del conflicto, un nuevo orden internacional que condenaba al anacronismo los regímenes fascistas o pseudofascistas que aún se mantenían en el poder en Europa (bien manifiesto es el “aislamiento” y las dificultades de la España franquista en este nuevo orden internacional). Desterrado del nuevo horizonte político, la condena del fascismo entró sucesivamente en una suerte de consideración acrítica creciente que iba a dificultar no poco el estudio adecuado del clima intelectual y de las bases teóricas que sustentaron el triunfo de los movimientos fascistas durante los años 20 y 30. En este sentido, es bien conocida la carga negativa que conllevaba el apelativo de “revisionista” aplicado a partir de los años 70 a los historiadores que se proponían un estudio no-alineado de la historia europea reciente -y de su historia intelectual-, contraviniendo con ello la “lectura oficial” que había salido del conflicto y que se pretendía mantener incólume. La crítica y descalificación del “revisionismo histórico” escondía un miedo latente al fascismo cuya perseverancia no podía sino constituir con el tiempo un punto de debilidad política de las democracias parlamentarias occidentales y, a la vez, de debilidad teórica de sus fundamentos ideológicos. El estudio del fascismo, por tanto, de sus presupuestos doctrinales e ideológicos, no puede confundirse -como en ocasiones ha acontecido- con el renacimiento de ciertas actitudes nostálgicas, sino que responde a la necesidad de acoger adecuadamente la dimensión histórica del ser humano, a la impelente necesidad de revisar el pasado con vistas a una mejor

comprensión de nuestro presente y de nuestras posibilidades de futuro.

Enrique Selva es un buen conocedor de la historia intelectual del siglo XX español; a su estudio ha dedicado su mejor empeño, buena sensibilidad y fina inteligencia, ingredientes necesarios que le han permitido llevar a cabo una portentosa y adecuada revisión intelectual de la controvertida figura de Giménez Caballero, de quien ha editado una antología -*E. Giménez Caballero, prosista del 27* (Ed. Anthropos, 1988)- y ha coordinado el núm. monográfico que le dedica la revista *Anthropos* (1998), y a quien dedica una voluminosa monografía, *Ernesto Giménez Caballero. La crisis de la vanguardia y los orígenes del fascismo en España*.

Pueblo, Intelligentsia y Conflicto social (1898-1923) es un breve estudio con el que Selva se introduce en el rastreo histórico de la plataforma intelectual del fascismo español de los años 20 y 30 (para el periodo sucesivo a la Guerra Civil y las no siempre fáciles relaciones entre quienes propugnaban una cierta “pureza fascista” frente al franquismo y quienes defendían la confluencia pragmática del fascismo en el franquismo, habría que introducir otro tipo de consideraciones, sobre todo en relación con el nuevo contexto internacional). Para Selva “los orígenes intelectuales del fascismo en España entroncan de una forma bien visible mucho más con los temas y los planteamientos costianos que con el pensamiento netamente reaccionario español, con el cual estaban condenados finalmente a confluir. Previamente a la búsqueda de soluciones políticas concretas, los fascistas españoles reinterpretan la realidad nacional a la luz del tan traído y llevado “problema de España” suministrado por una *intelligentsia* precedente de raíces genéricamente liberales, aunque no siempre democráticas. De esta forma, la corriente político-cultural fascista se alimenta de la mitología regeneracionista como referencia insoslayable, la prosigue y la agudiza penetrando por sus grietas más vulnerables, y se intenta presentar, al final, como su respuesta más contundente y conclusiva por la vía de la acentuación de los contenidos autoritarios” (pp. 19-20). Ésta es la tesis de fondo y el marco en el que se mueve esta aguda investigación. Un terreno -como pronto adivina el lector- nada fácil, pues la antigua tentación de Tierno Galván (Costa y el regeneracionismo) de convertir en “pre-fascistas” a las fuentes teóricas del fascismo español está siempre a la vuelta de la esquina. En este terreno Selva se mueve con desenvoltura y destreza, pues su análisis tiene bien asumidos los fundamentos teóricos de la “estética de la recepción” como metodología crítica: una cosa es el texto y otra muy distinta la modalidad receptiva del texto; una cosa es Costa u Ortega, y otra la lectura que los fascistas hicieron de sus libros. “Texto” y “Recepción del texto” marcan una distancia ineliminable que debe ser tenida en la máxima consideración a la hora de dotar de sentido a la categoría de “pre-fascista”. En este sentido, el libro de Enrique Selva es una clara invitación para continuar sus esfuerzos en el intento de aquilatar el significado y el alcance teórico de la categoría de “pre-fascismo”; su aportación tiene el mérito -entre otros- de señalar un itinerario futuro para la investigación

de la historia intelectual de la España contemporánea.

Pueblo, Intelligentsia y Conflicto social se compone de cinco capítulos bien articulados -quizá excesivamente breves- que corresponden a otros tantos momentos centrales de la historia intelectual de España durante el periodo en cuestión (1898-1923). El primero de ellos (“A propósito de la génesis intelectual del fascismo en España. Continuidad y fracturas”) trata en modo sucinto y claro las distintas líneas de investigación que se han seguido en el estudio del fascismo español y los problemas principales inherentes y derivados de cada una de ellas. El segundo capítulo (“Joaquín Costa y las contradicciones del regeneracionismo”) se adentra en una valoración crítica de la figura de Costa, haciendo hincapié, en la economía retórica del discurso regeneracionista en lo que después iba a ser el gran aprovechamiento de sus símbolos por los teóricos del fascismo. Los capítulos tercero (“Regeneracionismo, socialismo e influencia de Nietzsche en el primer 98”) y cuarto (“Los itinerarios ideológicos posteriores”) presentan conjuntamente el fracaso político del 98. Selva muestra y analiza el cambio ideológico de los jóvenes noventayochistas (Unamuno, Maeztu, Azorín y Baroja), su evolución desde posiciones de rebeldía y radicalismo político a posturas individualistas de carácter conservador o francamente apolíticas. El quinto capítulo (“La figura cenital de Ortega y Gasset”) analiza críticamente el nuevo impulso dado por la generación del 14 al “problema de España” y el salto de cualidad que introdujo en la cultura política española la acción conjunta de Ortega y la Liga de la Educación Política Española. El libro se cierra con un Anexo que incluye tres interesantes textos de Ernesto Giménez Caballero publicados durante la II República: “Joaquín Costa y Alfredo Oriani”, “Pío Baroja, precursor español del fascismo” y “Azorín y el metro”. Tres textos que documentan adecuadamente la “utilización” que hicieron los teóricos del fascismo de la obra de los intelectuales españoles a ellos inmediatamente precedentes.

Francisco José Martín

SALGADO, M.: *La ciudad ideal de Ganivet*. Granada, Ayuntamiento de Granada, 1999.

No es el libro del prof. Manuel Salgado ligera y oportuna creación filosófica al socaire publicitario de los fastos y conmemoraciones del 98. No, en absoluto. Es una obra bien pensada, bien construida y bien expuesta. Se trata de un estudio verdaderamente iluminador en torno al pensamiento de Ángel Ganivet que se centra de forma primordial en *dos aspectos clave* de la obra ganivetiana *Granada la bella*: Por un lado, estudia la idea de ciudad, “tan llena de sutiles matices y tratada con tanto desgarró ideológico y sentimental por el autor”; y por otro, profundiza en su *ideario político y jurídico*, tan descuidado en la bibliografía ganivetiana y tan subjetivamente interpretado.

Habla Ganivet en el *Preámbulo* de su libro de que quiere llevar a cabo “una tarea heroica en tiempos fatigados”. Se siente impulsado a escribir *Granada la*

bella como una tarea necesaria, prometeica, “que atañe al porvenir” más que al presente, reclamando para sí honores de héroe (aunque él no lo sea) cuando piensa y escribe sobre su ciudad, “su edén”, “su alcázar vaporoso”, cuando canta esperanzada y melancólicamente a “ese espacio” y a “ese tiempo” en que “la vida sería bella, fecunda y soportable” (p. 12).

Escribe el prof. Salgado que para Ganivet la ciudad ideal es aquella que busca el *esteticismo moral*, la nobleza de sus habitantes, aquella en que se vive en armonía con la Naturaleza, y se muestra como una combinación posible entre lo posible y lo práctico. En esa ciudad, en donde “los ciudadanos pudieran mirarse a los ojos”, buscaba Ganivet la *idea de comunidad*, trasunto de la polis clásica, de la ciudad renacentista, en donde sí había “enraizamiento vital, afectivo y nutricional”, en donde el ciudadano, en suma, sí podía afirmar su identidad y su carácter.

Al escribir *Granada la bella*, Ganivet era consciente de que emprendía “una obra espiritual regeneradora y precursora”. La intención del escritor era tratar asuntos de actualidad sobre Granada “vista a distancia y comparada con otras ciudades”, pero en un tono impersonal, para que nadie pudiera darse por aludido y “con la más sana intención, inspirada en el mejor deseo” (p. 19).

Late en toda la obra del filósofo granadino, dice Salgado, la incitación a la búsqueda de la “constitución ideal”, la invitación a la reconciliación que hay “debajo de la promesa de renacer a una vida más bella”. Late, en definitiva, un *proyecto regenerador* que se expresa en tres perspectivas: 1. Como un alegato irónico contra la civilización y el progreso. 2. Como defensa del municipalismo y de la vida urbana bella, buena, noble, habitable. 3. Como una utopía positiva de reforma radical de la sociedad, como una afirmación del hombre moral.

En la ciudad soñada debe aparecer una *triple morfología*: A. *El plano material* (práctico-político), que tiene como eje las instituciones, infraestructuras y servicios. B. *El plano del espíritu*, o lo que se podía llamar el “carácter” de la ciudad, su espacio cultural, que se manifiesta en los monumentos, plazas, jardines, edificios públicos... C. *El plano de las manifestaciones de la vida de la ciudad*, es decir, de la existencia privada cotidiana, de los ritmos del quehacer ciudadano... *La ciudad ideal debe ser la envoltura de estos tres espacios*, “aquello que anuda al orden próximo la herencia lejana”. La ciudad debe ser, en suma, la síntesis entre el peso de la historia y la anticipación del futuro.

La obra de Manuel Salgado desarrolla con rigor y detalle, a través de una prosa transparente, un amplio abanico de los problemas que aparecen en *Granada la bella*. Aborda en sus páginas los presupuestos ideológicos por los que Ganivet rechaza la ciudad industrial; habla del ingrediente romántico-panteísta, del sentimiento ecológico, del espíritu de la ciudad ideal; no rehuye el debate sobre la dialéctica progreso-regreso, entre naturaleza-artificio; estudia la preceptiva estética del autor, que huye del romo utilitarismo, del prosaísmo y busca el alma genuina del municipio; realiza, al final de su obra, un interesante y completo *balance crítico*

sobre el ganivetismo, sobre sus defensores y sobre sus detractores.

En palabras de Olmedo Moreno, muchas veces se ha escrito de Ganivet “con incompetencia, antipatía y mal disimulado sentimiento de superioridad”. Efectivamente, su figura ha sido más admirada que conocida y ha llegado hasta hoy envuelta en el mito del “problema de España”. Fustigó a diestro y siniestro. La izquierda, la derecha, los liberales... tan pronto lo veían cercano a sus planteamientos como radicalmente opuesto a ellos. En realidad, Ganivet sentía “un rechazo insuperable a las clasificaciones, le molestaba ser ubicado” (p. 209), y se distanciaba de sus contemporáneos tanto al mirar hacia atrás, como al lanzar su mirada hacia el porvenir.

Abrumado por hondos pesares (el sentido trágico del vacío, la inutilidad del esfuerzo, la insipidez y necedad de la existencia...), escapaba de ellos “mediante una pirueta”. A pesar de su “carácter eruptivo”, de su radical cinismo contra la civilización industrial, de su nihilismo nietzscheano, Ganivet “quiso quitar a las ideas la espoleta para que no estallasen”, hacer de las “ideas picudas” “ideas redondas”, no echar más leña al fuego e intentar que otros encontrasen sentido en unos valores en los que él había dejado de creer.

Los ganivetistas y los antigantivetistas se suceden, los admiradores y los defenestradores se mezclan y confunden a lo largo de los años. “El ganivetismo en su forma laudatoria”, escribe Salgado, “se inició tras su muerte” (p. 212). Intelectuales como Navarro Ledesma, Clarín, Unamuno... “alaban el alma de aquel espíritu, el filósofo, el poeta, el patriota... Era un hombre único y señero, distinto... Al fin se hacía justicia a un hombre moderno, librepensador y que (¡cómo no había de estar enterado!) escribía desde el extranjero...”

Pasó después a convertirse “en un posible ideólogo de la Dictadura de Primo de Rivera, como también aconteció con Joaquín Costa, que serviría para justificar aquella situación política”. Desde el diario católico *El Debate*, desde la prensa socialista y liberal se disputaban la pertenencia de Ganivet a sus grupos respectivos.

A partir del 1930 la izquierda fue distanciándose de Ángel Ganivet y “su figura comenzó a ser considerada como referente básico del autoritarismo” (p. 219). Esto se debió, sin duda, a la crítica que algunos intelectuales (Azaña, Ortega, Gómez de la Serna...) llevaron a cabo, y a la reivindicación de Ganivet por los carlistas y por otros sectores tradicionales.

La obra de Ganivet ha tenido en ocasiones críticas muy fuertes (Azaña, Rafael Altamira, Unamuno, en algunas ocasiones: “deshilvanadas elucubraciones”...). José A. Maravall ha llevado a cabo una radical, pero ponderada, crítica del tema de la *autenticidad nacional* de Ganivet, criticando su “nacionalismo exclusivista, su tradicionalismo”.

Además de estas diatribas de carácter nacional, también se ha dado un *ganivetismo de carácter local*, y de él habla con precisión y conocimiento el prof. Manuel Salgado, que dedica algunas páginas a estudiar con especial detenimiento *el ganivetismo de Antonio Gallego Burín*, alcalde de Granada de 1938 a 1951, quien, alejándose de aquellos ganivetistas

que creaban una atmósfera “más espectral que real”, lleva a cabo una lectura nada vulgar de *Granada la bella* e intenta captar “el tono profético, el ímpetu creador y renovador de Ganivet”. Granada, escribe Gallego Burín, “es una ciudad para el espíritu, una ciudad para el arte, con alma, con tono, con estilo, comparable a Atenas o a Venecia”. Sin embargo, dice Salgado, va a ser ésta “una comprensión erudita del pensamiento de Ganivet, pero instalada en lo puramente intelectual, que va a legitimar lo que será la praxis y la política urbana en el contexto político-ideológico en que Gallego y Burín desempeñará su alcaldía” (229).

Finaliza Manuel Salgado su bien documentado ensayo, afirmando que Ganivet no representa una posición intelectual incompatible con el necesario y lógico desarrollo de la ciudad. Muchas de sus ideas: mitología acrítica del desarrollismo, ciudad en armonía y equilibrio con el medio natural, el problema de las aglomeraciones urbanas... tienen total vigencia y expresan problemas que hoy mismo, a las puertas del siglo XXI, aún no hemos resuelto. No hay que quedarse en sus exabruptos, en sus extemporáneas dicotomías (candil o electricidad, brasero o estufa, calles tortuosas o amplias avenidas...), las cuales hay que tomar “cum grano salis”.

Como ha destacado el prof. Pedro Cerezo, “el colocar a Ganivet entre los pensadores reaccionarios sería tanto como desconocer la potencia crítica de su pensamiento y el saludable influjo liberador que comporta siempre la actitud cínica en un mundo saturado de convenciones” (p. 236). El carácter abrupto y radical de su crítica va más allá de la mera nostalgia romántica de un paraíso perdido “y busca la realización de una vida natural, vigorosa y sana, noble y bella a un tiempo, en una ciudad autónoma de hombres libres”.

Las razones del antigivanivetismo, explica Salgado, se han producido por los estudios sesgados que se han hecho de su figura y de su obra, y por la posición mantenida por el filósofo granadino con respecto al régimen democrático-parlamentario de la época de la Restauración al que consideraba incapaz de solucionar el marasmo en que se hallaba sumida la nación; planteamiento anárquico-aristocrático que, por cierto, compartió con la mayoría de los hombres del 98. “Aunque no fuese su propósito, con sus críticas a las instituciones democráticas aireadas por los partidos más reaccionarios pudieron contribuir a la difusión y justificación de idearios políticos autoritarios” (p. 242).

Pero hoy, consolidada felizmente nuestra democracia, debemos seguir aproximándonos con objetividad y desapasionamiento a figuras de la talla de Ángel Ganivet. Tal y como lo ha hecho el prof. Manuel Salgado.

José L. Rozalén Medina

PERALTA, J.: *La matemática española y la crisis de finales del siglo XIX*. Madrid, Nivola, 1999, 127 págs.

El carácter introductorio de esta obra, en absoluto reñido con la inclusión de datos y referencias más que pertinentes, coincide plenamente con el objetivo que el propio autor señala

en las primeras páginas: ofrecer al lector un “vistazo” general de la historia de las matemáticas en España, en el marco del proceso de modernización llevado a cabo en nuestro país a finales del siglo XIX y principios del XX. A partir de esa propuesta inicial, se hace patente la preocupación del prof. Peralta para que los temas de su especialidad se presenten siempre dentro de una perspectiva integradora, de forma que contribuyan a una mejor comprensión de esa etapa de nuestra historia; de modo especial, al influjo del movimiento de regeneración nacional de finales de XIX en el progreso de la calidad y cambio de rumbo de la ciencia y, en particular, de nuestra matemática.

Ese planteamiento integrador, unido a la finalidad didáctica de la obra, dirigida de forma preferente a profesores de matemáticas y estudiantes universitarios, es igualmente coherente con el tratamiento de los diferentes apartados, en los que se busca conscientemente que las referencias a cuestiones y problemas propios de la disciplina, no se vean como algo aislado y con sentido en sí mismos, sino en íntima relación con la “circunstancia” en que se desarrollan. Esa permanente referencia al marco socio-cultural es justamente lo que permite que el lector se haga una idea, no sólo de lo que “se sabía” de matemática, sino del “sentido” que ese saber tenía en cada una de las etapas consideradas: quiénes, dónde y en qué condiciones se cultivaba, o qué dificultades de todo tipo –teóricas, metodológicas, ideológicas...- había de afrontar el que se entregaba a esa tarea.

El contenido de las diferentes partes en que se estructura la obra responde plenamente a los dos supuestos que forman su base de partida: a) la situación de la matemática en la España de finales del s. XIX sólo puede entenderse si se relaciona con los períodos anteriores, porque sólo así se puede apreciar mejor el estado y desarrollo de esta ciencia en el período considerado; b) la evidente repercusión que ese progreso finisecular tuvo en la importante renovación que se produce en el primer tercio del siglo XX. Esos mismos supuestos explican igualmente el orden y contenido de los cuatro capítulos en que se divide el trabajo: 1. *Antecedentes históricos remotos*, que abarca desde el florecimiento de las matemáticas hispanoárabes (s. IX-XI), hasta mediados del s. XIX, analizando las deficiencias y esfuerzos -más bien aislados que institucionales- en esta rama de la ciencia. 2. *La polémica sobre la ciencia en España*, en el que se recogen sucintamente los episodios más famosos del largo debate sobre el estado de la ciencia en nuestro país (1782 y 1866), con explícita referencia al antecedente que supone el movimiento de los novatores en el último tercio del XVI. 3. *Las matemáticas en la segunda mitad del siglo XIX. La crisis del 98*, que constituye por así decirlo la parte central de la obra, y en la que se presta una especial atención al nuevo marco cultural surgido del “sexenio democrático”, así como al reducido grupo de estudiosos e investigadores que sentaron las bases del desarrollo posterior. 4. *Las primeras décadas del siglo XX*, en el que se analizan las principales líneas del importante progreso en la ciencia española en esos años, también en el campo de la matemática, ya en plena conexión con el resto de la ciencia europea, y que fue posible gracias a los estudiosos e investigadores del período anterior que prepararon el terreno.

A lo largo de la obra abundan los ejemplos de la perspectiva integradora a que se aludía más arriba, y que constituye de algún modo el “leit motiv” de la obra: la preocupación por fundamentar la relación entre el desarrollo de la ciencia matemática en España, y el marco más amplio del progreso de la ciencia y de la cultura españolas. Y ello, porque, como se reitera en varias ocasiones, tales hechos no deben considerarse como algo aislado, sino dentro “del movimiento de regeneración nacional que surge a raíz de la crisis del 98” (p. 77).

Además de las referencias bibliográficas que cierran la obra, hay que mencionar los dos Apéndices finales, de notable interés didáctico: en el primero (*Notas complementarias*), se recogen y comentan noticias, textos y anécdotas extraídas de nuestra historia matemática (algunas, ciertamente jugosas e instructivas); el segundo ofrece unos *Apuntes biográficos* sobre algunos de los personajes ilustres en el campo de la matemática de finales del XIX y principios del XX, a los que se hace alusión en el cuerpo de la obra: José de Echegaray, Zoel García de Galdeano, Eduardo Torroja, Leonardo Torres Quevedo, Ventura Reyes y Prósper, y Julio Rey Pastor.

Ángel Casado

UNAMUNO, M. DE: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Bilbao, Beitia, 1997. Estudio intr., ed. y notas de José Antonio Ereño Altuna.

Hay que felicitar de esta magnífica edición de la tesis doctoral de Unamuno, que permaneció inédita hasta que Manuel García Blanco la incluyó en su edición de obras completas del bilbaíno, en 1958. Ereño Altuna ha ofrecido ya una serie de pruebas de su buen olfato y de su tenacidad en el rescate de escritos de la juventud de Unamuno, algo que los estudiosos del autor vasco agradecerán vivamente, sobre todo teniendo en cuenta que tanto las obras completas existentes hasta hoy como la biografía de Salcedo (*Vida de Don Miguel*), dejan demasiados huecos en esa etapa juvenil.

Ereño Altuna se ha servido, para esta edición, de la copia manuscrita existente hoy en el Archivo de Unamuno. Según reconoce él mismo, es probable que, teniendo en cuenta las tachaduras, notas incompletas y otros detalles propios de un borrador, Unamuno entregara como texto definitivo una redacción que debería hallarse hoy en el Archivo General de la Administración, en Alcalá de Henares. Pero allí no ha aparecido. En su introducción del texto unamuniano, Ereño Altuna afirma que la tesis “es, ciertamente, un trabajo poco desarrollado y esquemático, pero algo más que un ejercicio escolar, banal y desdeñable (...). Fue la primera oportunidad de arreglar las cuentas con la visión que se había hecho hasta entonces del País Vasco, de su historia, de su lengua y sus hombres, y de formular los nuevos proyectos a los que pensaba consagrar su vida.” (pp. 14-15)

Todos los conocedores de Unamuno saben cuán importantes fueron en su primera época los estudios sobre la lengua, estudios en los que, rompiendo con su juvenil entusiasmo romántico por las leyendas vascas, se decidió por una clarificación

rigurosa en la tesis, realizada bajo la dirección de Antonio Sánchez Moguel y leída antes de cumplir los 20 años. ¡Quién pudiera! Dirán ahora los jóvenes que se pasan 5 y más años realizando la tesis.

El escrito de Unamuno respira positivismo por los cuatro costados, siendo toda una muestra del impacto que el joven universitario recibe del nuevo clima intelectual madrileño. El ajuste de cuentas con su admiración romántica de los héroes vascos Aitor, Lecobide, Zara, se produce con la contundencia de esta actitud positivista, desde la cual reclama rigor en el estudio de la lengua y la historia del pueblo vasco. Pero Ereño Altuna subraya muy oportunamente el ingrediente romántico que supone el interés mismo por las lenguas nacionales.

La introducción que escribe Ereño ayuda eficazmente a situar la obra de Unamuno y a mostrar la maraña de problemas en la que está envuelto el asunto de la lengua y la cultura vascas. Tras un minucioso repaso a las opiniones que acerca del tema se han expresado, analiza “las fuentes básicas del pensamiento de Unamuno”. En este apartado destaca la deuda de Unamuno con autores como Schleicher, el gran lingüista alemán, pero señalando que éste no le basta al autor bilbaíno para pasar de la lengua a lo que en realidad más le interesaba, que eran las cuestiones etnológicas y culturales del pueblo vasco. Unamuno se encontró así inmerso en el debate que dividía a los lingüistas vascos.

Esta introducción ofrece, además, una excelente documentación acerca de este debate y sobre lo que Unamuno conocía del mismo. Tras esta documentación, viene el texto de Unamuno (pp. 157-192), que Ereño enriquece igualmente con 176 notas eruditas.

En resumen, un libro imprescindible para conocer la trayectoria unamuniana en torno a la lengua y la cultura vascas. Sólo se echa de menos un índice alfabético al final, para facilitar la localización de nombres y contenidos.

Pedro Ribas

UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 286 págs. Ed. de Antonio M. López Molina.

La edición de esta obra de Unamuno se inscribe dentro del marco de la colección “Clásicos del pensamiento” dirigida por Jacobo Muñoz. Todos los libros aparecidos cuentan con una introducción que pretende combinar rigor y profundidad con un marcado carácter didáctico. Y estos objetivos se cumplen a la perfección en la amplia introducción -setenta y cinco páginas- que el profesor López Molina nos ofrece de esta obra de Unamuno. Una obra que marca un antes y un después en la filosofía española contemporánea. Comienza, López Molina, poniendo de relieve los hitos principales de la biografía de Unamuno, dada la importancia que en su obra tiene la conexión biografía-pensamiento, para a continuación centrarse ya en los núcleos fundamentales del discurrir de su pensamiento. La filosofía unamuniana se nos presenta como una reflexión sobre el

sentimiento trágico de la vida y el método básico en el que se asienta esta reflexión no puede ser otro que la contradicción, teniendo como polos la cabeza y el corazón, la razón y el sentimiento. Así la vida de los hombres y los pueblos será contradicción y tragedia, siendo éstos los elementos básicos de la experiencia filosófica unamuniana.

A partir, pues, de lo que será el nervio de esta obra de Unamuno y que, sin duda, puede considerarse también el hilo conductor de todo su pensamiento, López Molina va a ir desgranando con claridad, no exenta de profundidad, lo que serán los temas fundamentales de este ensayo y apuntando claves y pautas para sacar provecho a su lectura. Así, como muy bien advierte López Molina, Unamuno comienza derribando el muro abstracto interpuesto por más de dos siglos de idealismo y, así, el objeto de la filosofía no puede ser otro que el hombre de carne y hueso, el que nace y muere, el que sobre todo muere. Pero en Unamuno, como señala López Molina en lo que será el núcleo más importante de su exposición, el problema de la muerte deja paso al problema de su muerte y el problema de la inmortalidad a su ansia de inmortalidad. Es, pues, lógico que se rebele contra toda aquella filosofía impersonalista que no servía más que de adormidera del hombre, pretendiendo hacerle olvidar que el existir es un continuo hambre de ser, es riesgo y problema. El hombre de Unamuno quiere vivir siempre, es un tenso esfuerzo por conquistar el todo. No en vano el secreto de la vida es el deseo de ser todo lo demás sin dejar de ser yo. Hay, pues, en Unamuno, como muy bien pone de manifiesto López Molina, una avidez ontológica que va más allá del simple deseo de inmortalidad, pues este deseo no es más que una manifestación de un anhelo más amplio, la paradoja de “querer serlo todo” y querer serlo todo sin dejar de “serse”. He aquí, señala López Molina, el verdadero drama del Unamuno del *Sentimiento trágico de la vida*. Un drama que tiñe de tragedia la vida misma, la de cada uno, no la de otro. Así, la vida no podrá ser otra cosa que agonía, lucha entre el sentimiento y la razón.

Y del hombre de carne y hueso que ansía no morir, a la esencia del alma española, otro de los núcleos en que centra su atención López Molina en esta introducción. Núcleos que guardan relación ya que, según Unamuno, uno de los caracteres propios del hombre español es el individualismo y ello explica “la intensísima sed de inmortalidad que al español abraza”. Así, concluye su análisis López Molina, Unamuno buscará encontrar la esencia del alma española y, por supuesto, su filosofía, en su historia y en su literatura, es decir, en su más genuino representante, en Nuestro Señor Don Quijote, que peleaba por su inmortalidad y no por ideas.

Un estudio, pues, el de López Molina que nos acerca a los principales problemas que se plantean en la obra unamuniana, a la vez que profundiza en aquellos núcleos que él considera fundamentales para sacar partido a su lectura, combinando rigor con claridad. Junto a ello, una edición muy cuidada que facilita su lectura.

Amable Fernández Sanz

Homo economicus (Artículos de Mario Roso de Luna). Cáceres, Cámara Oficial de Comercio e Industria de Cáceres, 1999, 400 págs. y un apéndice fotográfico. Pról. de Javier Ordóñez. Intr., sel. y notas de Esteban Cortijo.

Mario Roso de Luna (1872-1931), conocido con el apelativo de “El Mago de Logrosán”, seguiría morando en el infierno del desprecio y del olvido si Esteban Cortijo no se hubiera empeñado en sacarlo de ahí hace ya veinte años, publicando desde entonces media docena de libros que nos muestran un personaje alejado del tópico común (ocultismo y teosofía) en que ha venido envuelto.

Estudiante de derecho, carrera en la que alcanzaría el grado de doctor, mostró sin embargo desde siempre un gran interés por la ciencia y por la técnica (lo que entonces se llamaba pomposamente los inventos) obteniendo en 1901 el grado de licenciado en Ciencias Físico-Químicas. En su biografía siempre aparecerá como fecha notable la madrugada del 5 de julio de 1893 en que, saliendo de Logrosán por la carretera de Cañamero, descubre a simple vista un cometa (que será bautizado con su nombre) en la constelación del Auriga; tras debate científico con los doctores Rordame, del Observatorio de Utah en Norteamérica, y Quenisset, de Juvisy en Francia, se reconoce la prioridad a Roso de Luna por *Compte Rendue de la Academie des Sciences* de París el 31 de julio y por la gaceta oficial de los astrónomos de todos los países, la *Astronomische Nachrichten de Kiel*. A propuesta del director del Observatorio Astronómico de Madrid es nombrado Caballero de Isabel la Católica. En 1894 construye el *Kinethorizon*, un instrumento de astronomía popular dedicado a S.M. el Rey Alfonso XIII. Un año más tarde confecciona el *Kinethorizon automático*, o con movimiento sidéreo, que es el mismo aparato anterior transformado en aparato de precisión. Por ello fue premiado en París con medalla de oro por la Academia de Inventores de Francia y nombrado en España Caballero de Carlos III. En 1896 durante la Exposition Parisienne des Produits du Commerce et de l'Industrie se le concede Diploma de Gran Premio con cruz insigne y en 1897 es nombrado miembro titular de la Société Astronomique de France, bajo la presidencia de Flammarion, a quien Roso conoció personalmente. Durante este año pasa una larga temporada en París, visitando también otras ciudades europeas; por ejemplo, desempeña una cátedra de Matemáticas en el colegio Salisbury House de Ostende (Bélgica).

Es nombrado, asimismo, académico correspondiente de la Real Academia de la Historia.

Trasladado a Madrid en 1904, interviene asiduamente en el Ateneo, siendo muy celebradas sus conferencias sobre temas científicos; ocupa en 1912 la vicepresidencia de la sección de Ciencias y en 1913 da un curso sobre la filosofía oriental en sus relaciones con la ciencia moderna con el siguiente índice: ojeada general sobre el problema, los fenómenos del espiritismo, los fenómenos del hipnotismo, la fenomenología en Oriente,

el mito y la leyenda ante el problema, el mito de Tristán y el anillo del Nibelungo.

En 1905 es profesor auxiliar de Química General en la Facultad de Ciencias de la Universidad Central y en 1910 viaja por Argentina (donde se le nombra miembro honorario del Instituto Geográfico Argentino), Chile, Uruguay y Brasil, invitado por la Sociedad Teosófica para dar unas conferencias en sustitución de la presidenta internacional Annie Besant. Roso era ya en estas fechas un teósofo de reconocido prestigio que más tarde iba a escribir la biografía de Helena P. Blavatsky (1924) y a fundar y dirigir la revista *Hesperia* (1921).

Hombre polifacético que destacó en muchos campos: escritor, abogado, científico, periodista, historiador, arqueólogo, teósofo y masón, a quien el mismo Unamuno (tan heterodoxo como él) ponía de ejemplo de cómo el estado español desaprovechaba a los hombres de talento.

El libro mencionado recoge un total de 93 artículos publicados en revistas y diarios, tanto nacionales como regionales: *El Globo* (Madrid), *El Eco de la Montaña* (Cáceres), *El Dardo* (Plasencia), *La Región* (Trujillo), *Revista de Extremadura* (Cáceres), *Heraldo de Extremadura* (Madrid), *Sophia* (Madrid), *Alma Extremeña* (Cáceres), *El Curioso Extremeño* (Llerena), *El Liberal* (Madrid), *Plumas Nuevas* (Mérida), *El Noticiero* (Cáceres), *El Telégrafo Español* (Madrid), *El Extremeño* (Madrid), *Zanoni* (Sevilla), *El Loto Blanco* (Barcelona), *La Ciudad Lineal* (Madrid), *Dharaná* (Rio de Janeiro), *La Esfera* (Madrid) y *Ateneo Teosófico* (Madrid). Predominan en esta selección los artículos de divulgación científica y técnica, aunque también hay asuntos regionales, crítica de libros, temas sociológicos, etc.

Además de la introducción de Esteban Cortijo, el libro lleva un esclarecedor prólogo de Javier Ordóñez que sitúa a Roso en la perspectiva científica de su época, mostrándonos sus preferencias e intereses, que no eran otros que los de sus contemporáneos europeos: el desarrollo de los saberes fronterizos entre la física y la química, su visión unitaria del conocimiento de raíz holista, la unión entre ciencia y religión, un nuevo espiritualismo superador de las limitaciones propias del materialismo positivista; una postura, en fin, típica de la corriente irracionalista y neorromántica que atraviesa la Europa de finales del XIX. Una visión de la ciencia, y también de la tecnología y de la industria, entendida como un tipo de conocimiento que debe mantener una cierta armonía con el hombre, planteamiento que ya habían defendido los krausistas. Si no logró calar en la sociedad española de su época, tal vez se deba a esas claves interpretativas hermético-ocultistas y teosóficas que condicionan todo su pensamiento.

Un libro interesantísimo que nos muestra un Roso diferente y sorprendente, del que está a punto de salir una segunda edición en Sao Paulo corregida y aumentada con un prólogo para brasileños.

Antonio Jiménez García

BENEYTO, J. M.: *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Madrid, Taurus, col. Pensamiento, 1999, 349 págs.

Las dos tesis principales de este libro son: primero, que en él se recorre una de las líneas de continuidad centrales de la cultura española del siglo XX; segunda, que el gran proyecto de la España del siglo XX ha sido la *europaización*. Lo sorprendente es que José María Beneyto proceda a la reconstrucción de dicha línea de continuidad -a propósito del tema de la *europaización*- a través de una serie de autores de lo más variopinto: Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y María Zambrano.

El autor trata de resolver el problema engarzando “literariamente” lo que nos dice sobre cada uno de estos personajes: unos personajes que, según él, representan a sus respectivas “generaciones”. De manera que, a pesar de que el libro tiene varios capítulos -cada uno de ellos con sus correspondientes apartados-, nos parece estar asistiendo a una verdadera línea histórica ininterrumpida.

Ahora bien, dejando a un lado la gran habilidad literaria de Beneyto, ¿es posible sostener con fundamento que existe tal línea de continuidad?. Y, por otro lado, ¿cuáles son los principales presupuestos -que sin duda los hay- de los que parte el autor en su presunta reconstrucción del “gran proyecto de la España del siglo XX”, de la “europaización de España”?

Empezando por lo segundo, uno de esos presupuestos viene explícitamente indicado en la primera parte del título: “tragedia y razón”. Así, como se nos dice en la contraportada, “Tragedia y razón han sido las dos palabras que definen este siglo en Europa y en España”. Por eso, junto a los razonamientos de cada autor, Beneyto enfatiza -y a menudo exagera, e incluso inventa- su conciencia o actitud “trágica” o “agónica”.

Un segundo presupuesto -también explícito- es su creencia en la existencia de un supuesto *ensayo español*: una invención originaria y propia de los autores españoles del siglo, a través de la cual han querido relacionarse con el mundo de las ideas y del pensamiento. Esta fórmula literaria no ha pretendido “ser mera filosofía erudita, sino ante todo expresar, además, vida, sentimientos, pasiones” (pág. 18). Sin embargo, este *ensayo español* no parece ser tan “originario”, ni “particular”, ni “español” como afirma en un principio el autor ya que, como él mismo reconoce inmediatamente, ha sido importado de Francia.

Un tercer presupuesto -éste, implícito- es la creencia de Beneyto en que él mismo sería el último representante de ese *ensayo español* en el siglo XX. Porque nos dice en su libro que, ante la aceleración del proceso de integración europea, el problema de la identidad española y de la identidad europea se replantean en toda su radicalidad. Y precisamente sobre estas dos identidades nacionales o supranacionales han reflexionado los autores por él tratados. Por tanto, su revisión de esa pretendida línea de continuidad a propósito de la “europaización de España”, sería realmente algo así

como la búsqueda de la identidad nacional española y de la identidad europea.

Pero, ¿existe verdaderamente ese “ensayo español”, y existen esa “tragedia” y ese “agonismo” que se atribuyen a los personajes de los que habla? Lo cual se engarza con el primer problema que apuntamos: si está bien o mal fundamentada la existencia de esa línea de continuidad.

Creemos que la respuesta es negativa, por cuanto que en este libro se están mezclando autores muy diversos, de manera que la caracterización que se hace de los problemas y temas tratados por ellos es atribuible a algunos de estos personajes, pero no a otros. Por otro lado, el pensamiento de dichos autores no es tampoco unívoco, sino que fue cambiando con el paso de los años.

Si Beneyto acusa a Laín Entralgo de forzar la realidad en su empeño por establecer una línea de continuidad entre las generaciones del 98, de Ortega y la suya propia, lo cierto es que él mismo la fuerza aún más en su empeño por inventar eso del *ensayo español*, y por tratar de encorsetar en dicho *ensayo* a intelectuales con ideas irreductibles entre sí. De ahí que sea tan notorio el sentimiento de confusión y batiburrillo que se desprende de su libro.

Por ejemplo, en las págs. 17 y 232 nos habla de “regeneracionismo costista”, empleando ese término que tan útil le resultó a Tierno Galván en sus diatribas contra Primo de Rivera, Pérez Solís, Legaz Lacambra, etc.; que no diatribas contra el regeneracionismo en sí, cuyo pensamiento desconocía en buena medida. Eso a pesar de que a mediados de los años 70 el propio Tierno renunciara a seguir empleando ese término y la teoría a él ligada.

Sin embargo, en la pág. 31, Beneyto considera que, aunque Costa asume los planteamientos krausistas y regeneracionistas, va mucho más allá de ellos. Además, parece sugerir que los regeneracionistas no tienen que ver -al menos directamente- con los krausistas y con los que llama “sus seguidores positivistas”. Entonces, ¿Costa sería o no regeneracionista? Y los regeneracionistas -Mallada, Picavea, Morote, Senador, Isern, Silvela y Maura, al decir del autor-, ¿qué serían? Desde luego, parece que no estarían dentro de ese “regeneracionismo costista” que Beneyto menciona en abstracto. ¿O es que en la pág. 17 los regeneracionistas son “costistas” y Costa es regeneracionista, pero en la pág. 31 los regeneracionistas no son “costistas” y Costa no puede ser definido simplemente como regeneracionista?

Ahondando en esto, en las págs. 13 y 23 -por ejemplo-, y todavía más claramente en las págs. 127 y 197, se presenta a los regeneracionistas como distintos de la “Generación del 98”, mientras que en la pág. 214 se habla de “regeneracionismo noventayochista”. En definitiva, ¿es que el regeneracionismo y el noventayochismo son algo distinto en las págs. 13, 23, 127 y 197, mientras que en la 214 son lo mismo, porque así lo requiere la construcción literaria del libro, para que se cumplan los presupuestos del autor y los objetivos que se ha marcado? Parece que, efectivamente, es así, aunque sea a costa de forzar la realidad -y hacerlo en sentidos divergentes- según las necesidades de cada capítulo.

Lo mismo podría decirse respecto a otros temas y autores que trata en el texto, aunque por razones obvias de espacio no me extenderé más en ello, en la esperanza de que los ejemplos que he ofrecido sean debidamente significativos y clarificadores.

Por otro lado, mezclar a Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y María Zambrano a propósito del tema de la “europeización de España”, y tratar de establecer una línea continua entre ellos es tan exótico como, por ejemplo, afirmar que Ortí y Lara es regeneracionista por el simple hecho de que en la encuesta sobre Oligarquía y Caciquismo se declara a favor de “regenerar” España. Por supuesto, lo que entiende Ortí y Lara por “regenerar” España es muy distinto a lo que se refiere Costa con ese mismo término. Y también es tan exótico como el punto de vista de quienes pretenden incluir en el regeneracionismo junto a Mallada, Picavea, Morote, Senador e Isern, no sólo a Silvela, Maura o Polavieja, sino también a Cánovas, Sagasta, Alfonso XIII o Pidal y Mon.

No me canso de repetir que muchos de los personajes tratados en el libro tenían puntos de vista muy diferentes sobre qué era y significaba la “europeización”, y sobre si era o no deseable para España, con lo que no es defendible la idea de considerarlos integrados en una misma línea de pensamiento. Y tampoco su forma o medio de tratar el tema parecen reductibles a una única fórmula literaria que sería ese hipotético *ensayo español*, cuya existencia -creo que muy razonablemente- dudo, pues en el libro no se ofrece una prueba suficiente de ello.

Quizá, buena parte de los excesos de Beneyto vengan de que no parece imponerse un límite razonable a la hora de tratar de armonizar los puntos de vista que, sobre cada personaje y cada movimiento, ha ofrecido la crítica. Dado que sobre dichos personajes y movimientos existen interpretaciones muy diversas e irreductibles, esta clara pretensión implícita del autor es un imposible, y conduce a una continua contradicción y mezcolanza. Claro que si se tuviera una adecuada base de conocimiento empírico del pensamiento de estos autores, sería posible calibrar el valor real de cada una de las aportaciones de los comentaristas, aceptar las que se juzgaran acertadas y rechazar el resto. Pero, evidentemente, esto no es así en el libro.

Sólo desde el empirismo responsable y cuidadoso de un estudio serio, riguroso y crítico es posible encarar la reconstrucción de las verdaderas líneas -pues son varias- que ha seguido el “pensamiento español” a propósito de la “europeización”. Y si es deber de todas las personas, en cuanto tales, la búsqueda de las pequeñas verdades empíricas -hasta donde les es dado llegar humanamente-, los intelectuales tienen esa búsqueda y respeto por la verdad como un deber adicional, que les viene impuesto por su propia actividad o profesión.

De ahí que me pregunte hasta qué punto la lectura de este libro puede tener un efecto auténticamente beneficioso para una sociedad como la española, civilmente débil -según el autor-, con una acendrada tradición autoritaria, muy poco madura y tan dada a confundir la



Ana Campos

democracia con la demagogia, y la libertad con una patente de corso para imponer a voluntad los intereses egoístas de cada uno de sus miembros. Desde luego, el aire de continua confusión y mezcla de autores e ideas -que se respira en sus páginas- más parece una consecuencia o un efecto de esa situación que una posible solución a la misma.

Fernando Hermida

SEVERINO, A. J.: *A filosofia contemporânea no Brasil. Conhecimento, política e educação.* Petrópolis, Vozes, 1999, 255 págs.

El autor de esta obra, Antonio Joaquim Severino, doctor en filosofía por la Universidad de Lovaina y profesor en la Universidade de São Paulo, es actualmente uno de los intelectuales de mayor relieve dentro del panorama cultural brasileño. Nueve años después de la publicación de *A filosofia no Brasil (catálogo sistemático dos profissionais, cursos, entidades e publicações da área da filosofia no Brasil)*, el autor nos ofrece otra obra en continuidad con la primera, en la que se enfrenta con una problemática más amplia: la comprensión cualitativa de la práctica actual de la filosofía en Brasil, explicitando las posiciones teóricas de sus más importantes representantes en las diversas tradiciones y corrientes históricas de la filosofía. Como el propio subtítulo sugiere, la hipótesis que guía la construcción de la obra se basa en la convicción de la existencia de una íntima relación entre la filosofía, la educación y la política, buscando por lo tanto interpelar la filosofía en relación a su participación en la construcción de un proyecto civilizador.

El libro se compone de once capítulos muy bien estructurados y articulados entre sí. El primero, que lleva por nombre *O sentido do filosofar e sua expressão no filosofar brasileiro*, discute una cuestión preliminar e importante para el desarrollo de los capítulos subsiguientes: el sentido de un filosofar brasileño y la forma como él se manifiesta actualmente en esta cultura. Esta problemática, el significado de la filosofía en cuanto trabajo reflexivo y interpretativo de una conciencia nacional, es relevante pues la tradición histórica de la práctica de la filosofía en Brasil siempre indicó una grave dependencia cultural.

El objeto de análisis del segundo hasta al décimo capítulo consiste en una aproximación a los filósofos brasileños de hoy mediante la explicitación de sus relaciones con la tradición filosófica occidental, llevando en consideración, a la vez, sus vínculos con la cultura y con la historia del pensamiento filosófico nacional. Las corrientes y tendencias, donde el autor incluye a los filósofos brasileños en función de sus filiaciones filosóficas, son las siguientes: el neotomismo, el positivismo y el neopositivismo, el transpositivismo, la fenomenología, los neohumanismos, el culturalismo, la dialéctica, la dialéctica negativa y la arqueogenealogía. Esta clasificación presenta problemas que el propio autor reconoce, pues por más vinculado que esté un pensador a una corriente él siempre tiene alguna peculiaridad, no reduciéndose a un desdoblamiento lineal de sus fuentes originarias, además de asumir,

muchas veces, variadas influencias. Cada uno de estos capítulos tiene la siguiente estructuración: el delineamiento general de la matriz filosófica y sus principales posiciones; en seguida, la exposición de la presencia de la corriente analizada en el marco de la cultura filosófica brasileña, identificando sus principales representantes a partir de su producción bibliográfica y de las temáticas privilegiadas y, por último, el análisis, más detallado, de un nombre efectivamente representativo de la corriente en cuestión.

El último capítulo, titulado *A temática político-educacional no discurso filosófico brasileiro da atualidade*, pretende discutir e indagar la cuestión de la presencia o no de las dimensiones políticas y educacionales en el discurso filosófico (descrito y analizado en los anteriores capítulos) que viene constituyendo el tejido de la reflexión filosófica en Brasil. O más bien, cuestionar hasta qué punto las preocupaciones de naturaleza político-educacional están presentes en los proyectos y discursos de los pensadores brasileños, y hasta qué punto esas preocupaciones señalan la orientación de sus pensamientos.

En definitiva, es un libro que por sus importantes y serias aportaciones, así como por los nuevos caminos historiográficos que sugiere, constituye una lectura indispensable al interesado en filosofía latino americana y, en particular, por el pensamiento brasileño.

José Luiz de Souza Maranhão

Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo (1919-1995). Ayuntamiento de Santander-Sociedad Menéndez Pelayo-Fundación Hernando de Larramendi-Publicaciones Digitales-Fundación Histórica Tavera, 1999. Soporte en 3 CD's-Rom.

A la vez que aparece la versión digital de la obra de Menéndez Pelayo, a la que nos acabamos de referir, la Sociedad Menéndez Pelayo publica el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* desde los años 1919 hasta 1995. El *Boletín* nació “en 1919 con dos objetivos fundamentales: uno, el análisis de la figura y la obra de Menéndez Pelayo. El otro, aún más interesante por su universalidad, la continuación de la labor científica e investigadora de Menéndez Pelayo en los campos del saber que él mismo cultivó: pensamiento, historia y literatura”.

La instalación del programa de uso no nos ha supuesto especiales dificultades, y la consulta del material, en líneas generales, no varía notablemente de lo señalado en la reseña que a esta precede, dedicada al *Menéndez Pelayo digital*. El diseño es similar, aunque hay variaciones importantes, entre otras, en las teclas contenidas en la barra superior, varias de ellas dedicadas a la presentación, ya que en este caso se trabaja con imágenes y no con una transcripción de los textos, lo que sí supone una diferencia importante con respecto al otro material digital.

Por este último motivo, las búsquedas se limitan a los datos contenidos en los índices de los distintos Boletines y no revisan el contenido mismo de lo publicado. Una vez determinadas las variables buscadas, aparece el listado de los artículos, reseñas, etc., que las satisfacen, y entonces se selecciona lo que desea consultarse para realizar su lectura

o impresión. Como se trata de tres CD's-Rom, en ese caso el usuario ha de incluir aquél que el mismo programa le solicita en cada caso.

El material que se publica en este caso también tiene su importancia, ya no sólo por los muchos estudios y materiales que ahí se encuentran, cuya consulta se facilita notablemente en este caso, sino también porque se trata de toda una tradición historiográfica que recorre prácticamente toda la España del siglo XX, con los avatares sufrido por la historiografía nacional a lo largo de tantas décadas.

Esperamos que la Sociedad Menéndez Pelayo y todas las instituciones que con ella colaboran sigan facilitando en este soporte tan útil para la investigación materiales como éstos, que tanto contribuyen a continuar y profundizar en el estudio de nuestra propia historia.

Rafael V. Orden Jiménez

ORTEGA Y GASSET, J.: *La disumanizzazione dell'arte*. Roma, Settimo Sigilio, 1998. Saggio introduttivo de Luis De Llera.

La actualidad del pensamiento del filósofo español Ortega y Gasset, fuera del ámbito de habla hispánica, se evidencia por la creciente calidad de las ediciones críticas de sus obras más importantes. Hace dos años fue el excelente trabajo sobre *La rebelión de las masas* a cargo del profesor norteamericano Tomas Mermall, hoy nos encontramos con la traducción al italiano de otro libro emblemático de Ortega, *La deshumanización del arte* con un completo e inteligente estudio introductorio a cargo del profesor Luis De Llera.

Buen conocedor de la cultura española, el autor comienza situando a Ortega en el contexto de esa España paradójica del cambio del siglo en la que se daban la mano la decadencia y el regeneracionismo, lo castizo y lo europeo. En dicho contexto, Luis De Llera presenta la figura de Ortega como la de aquel autor que iba a ser capaz de elaborar una síntesis de la tradición española y los nuevos valores europeos; de establecer un puente entre el siglo que agonizaba dominado por el escolástica, el krausismo y un débil positivismo; y el que se abría con un remozamiento de todos los géneros literarios, especialmente de la poesía y del ensayo.

Pero, buen conocedor también de la obra de Ortega, Luis de Llera nos ofrece una segunda contextualización, ésta de mayor alcance: la del pensamiento estético del filósofo en el hontanar de su pensamiento político y filosófico.

Señala el autor una fecha -1914- y un libro *El tema de nuestro tiempo*, para marcar el cambio de postura de Ortega que, hasta ese momento, se había limitado a intentar demoler o corregir por un lado el régimen de la Restauración; y por otro, el modernismo literario. A partir de esta fecha y de este libro, en el que Ortega propone colocar la cultura, la religión, el arte y la ética al servicio de la vida, deduce la necesidad de abandonar el realismo y el romanticismo -el objetivismo y el subjetivismo- como enemigos primeros de una cultura vital, en cuanto se han distanciado de la espontaneidad de la vida, que ahora se le presenta en su sentido más lúdico,

como juego o deporte capaz de salvarla del círculo cerrado del utilitarismo.

Pero es en la última parte del estudio, en la que Luis De Llera realiza un exhaustivo estudio de las influencias europeas de Ortega, donde realmente aparece la verdadera valoración de *La deshumanización del arte* en el contexto de la filosofía orteguiana. Según el autor, este libro no es sino la aplicación al terreno de la estética de la metafísica que el filósofo estaba ya elaborando y que se sostenía en dos pilares: la superación del objetivismo y el subjetivismo, y la adaptación de los mejores logros de la filosofía alemana a la circunstancia española.

De la defensa del sustrato metafísico de la estética del filósofo, parte pues el autor para desechar las críticas ingenuas que entienden el libro como un alegato contra las vanguardias en base, ya a un genérico humanismo de la filosofía orteguiana, ya al pulcro y académico estilo de vida de un filósofo en todo ajeno a la bohemia; pero también para desestimar aquellas otras interpretaciones que consideran al autor del libro como un mero “notario” o historiador de las nuevas tendencias.

En este apartado De Llera es contundente: el libro de Ortega es el mejor manifiesto de la vanguardia española. Y ello es así porque la adhesión de Ortega a las nuevas tendencias, al coincidir con algunos puntos centrales de su evolución filosófica, le hace escoger el ámbito de la estética como un terreno propicio, no sólo para subrayar la validez de su razón vital, sino para mostrar su capacidad para superar el regeneracionismo finisecular.

La identificación del arte nuevo con esa minoría selecta que debía ponerse a la cabeza de los destinos de Europa, frente a la masa que se identificaba con el arte realista y romántico, concuerda con las preocupaciones sociológicas que expresará unos años más tarde en *La rebelión de las masas*. Pero lo que es más decisivo, el “arte nuevo”, como manifestación histórica, revelaba una nueva época que se alzaba, mediante el antiutilitarismo y la irrealidad del objeto estético, a favor de lo más auténtico y superior de la vida.

María Luisa Maillard García

MARTÍN, F. J.: *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 415 págs.

Convendría decir de entrada que nos hallamos ante un libro escrito desde la honestidad y la independencia lo que redunda en beneficio, sobre todo, de Ortega, estudiado desde todos los ángulos con mucha o nula fortuna, según los casos pero que aún no ha acabado de liberarse de panegíricos o tempestades. Sobre algunos de estos maniqueísmos habla nuestro autor cuando se refiere a las hermeneútics de la veneración o las de confrontación que han rodeado la figura de Ortega. Mas, afortunadamente, no es éste el punto de vista escogido para esta densa y meditada lectura de Ortega sino uno mucho más lúcido y provechoso: tratar de explicar y definir a qué tradición perteneció nuestro filósofo.

Pudiera parecer una tarea sencilla pero no está al alcance de cualquiera pues requiere

antes que nada ocupar una posición adecuada en el cruce de caminos de las herencias filosóficas y culturales europeas para saber detectar los centros de interés de una obra. En este sentido, Francisco José Martín, español, profesor en la italiana Siena, con buena formación alemana y enorme capacidad de trabajo, ha construido una atalaya desde la que leer a Ortega en su integridad para ubicarlo, desde dentro, en la tradición a la que pertenece. Es bien sabido lo difícil que es descubrir algunas fuentes del pensamiento orteguiano cuando el propio autor quería esconderlas en aras del papel autoasignado en la historia de la filosofía. Precisamente ha sido este defecto, achacable a la condición humana, el que más le ha perjudicado pues le llevó a ocultar relaciones o herencias que le parecían poco “filosóficas” en el sentido académico del término o, incluso, si fuera posible, a admitir las menos herencias posibles.

Cuando en *La idea de principio en Leibniz*, como recuerda Francisco Martín, Ortega se quejara con amargura de que no se supiera ver que hablaba de “algo que se da como literatura y resulta que es filosofía” estaba reconociendo un cierto fracaso, provocado, en cierta manera por él mismo al no situarse en la senda que se había abierto en España hacia los años sesenta del XIX en que se replanteó el papel de la filosofía y su relación con la literatura en términos muy duros acerca de cuál de ambas debía servir como articulación de la sociedad española. Si bien este debate quedó inicialmente en tablas, con las opciones muy marcadas, sirvió para reabrir una posterior fase del mismo acerca del significado de la tradición española desde el siglo XVI. Los Unamuno, Baroja y Azorín, los modernistas por su parte, adoptaron una opción que tenía mucho que ver con el ajuste de finales de siglo, la ruptura de un modelo unitario del mundo de corte eurocéntrico y la aparición, con fuerza, de las nuevas ciencias sociales que apostaron por las explicaciones en términos de diversidad. Así que la opción literaria no fue casual, ni la concepción de la filosofía como estilo, en la terminología unamuniana, tampoco.

En verdad, la obra de José Ortega y Gasset, hijo de un periodista que había participado activamente en todo este debate, heredera este legado por más que, en su deseo, sea para superarlo. Mas quedó preso de él mucho más de lo que pensó. Las palabras antes mencionadas lo denuncian. Así que cuando Francisco José Martín utiliza el esquema de Grassi para leer a Ortega y lo sitúa en la tradición humanista, tal como ésta queda explicada en *La filosofía del humanismo* por parte de quien había sido discípulo de Heidegger, realiza un ejercicio hermenéutico que era muy necesario. Esta reconstrucción desde la filosofía de problemas abordados, en las tradiciones latinas, literariamente, desde el Renacimiento italiano, desde Cervantes y los escritores del barroco, prolongados luego en el XIX y hasta sus contemporáneos es la clave para comprender a Ortega. Y sin ella, sin esa tradición, no es nada por más que la arquitectónica sea germánica.

Puestas así las cosas, hablamos de una filosofía de trasvases, de redefiniciones de la propia filosofía, de la literatura, de la razón y de la vida. Pues nada puede ya

significar lo mismo y ocupar el lugar tradicionalmente asignado por unos dioses inexistentes como podríamos decir parafraseando a Bajtin, otro contemporáneo. Por tanto, el lenguaje se convierte en el espacio de todas estas confrontaciones pues a cada lugar se va desde otro: a la filosofía desde la filología, a la razón desde la vida, a lo sustancial desde las circunstancias, la metáfora traslaticia como barca que va y vuelve por los ribetes dialógicos del lenguaje, enhebrando y suturando realidades tradicionalmente separadas. A todas estas cuestiones dedica Francisco José Martín una serie de capítulos intensos en la tercera parte de su libro que no podían por menos de llevar sino a la meditación misma sobre el lenguaje, considerado inicialmente una herramienta que termina por convertirse en el objeto mismo de la filosofía. “La atención al texto desvela la *tradición velada*” (p. 191), dicho en palabras del propio autor, pues es en las palabras y en los nombres donde se manifiesta el hombre. Por eso el estilo, la voluntad de estilo, es mucho más que mera formalidad o didáctica brillante, es la vida misma, es la forma individual de vivir la vida, de entenderla y de explicarla. Muchos, después, no han sabido entender esto y por eso han acusado a Ortega de superficial y “literato”. Por eso no podía haber un sistema, tradicionalmente considerado, como con sorna le pedían los amigos: “Un sistema, Pepe, un sistema” (p. 38, cit. de Umbral). Si Ortega hubiera sido capaz de explicar por qué esto no podía ser posible se hubiera evitado muchas interpretaciones malintencionadas. Quizá no estaba todavía en situación de hacerlo como sí lo hizo su discípula María Zambrano.

En todo caso, el libro de Francisco José Martín deja muy claro hasta qué punto Ortega fue un gran renovador del lenguaje filosófico y, con ello, de la filosofía misma, último epígrafe del libro como no podía ser de otra manera. Ortega es presentado como un gran reformador de la filosofía como creo que lo fue en la medida en que se situó en esa tradición de la filosofía de la palabra, abierta por Vives y tan bien explicada por Ernesto Grassi y esto a pesar de que Ortega no se reconociera miembro de esa tradición.

Así pues, nos hallamos ante un libro, de larga gestación, muy meditado y elaborado con una cantidad ingente de información en torno a Ortega que ofrece al lector, primero, un esfuerzo por ubicar a Ortega correctamente en la historia. Ésta me parece la principal aportación del libro y la más novedosa. Por eso hablaba, al comienzo, de honestidad intelectual. Pero, además, un libro tan largo y denso como este ofrece mucho análisis pormenorizado, de detalle, sobre muchos aspectos de la obra orteguiana, realizado por un lector atento y que demuestra una muy buena formación en campos bien diversos del saber. Aunque todo el libro está dotado de la coherencia interna que le proporciona la tesis de fondo no quita para que algunos capítulos adquieran consistencia propia y puedan ser leídos por sí mismos. Finalmente, el aparato crítico me parece espléndido, con información y apoyo sólidos. Y la bibliografía final es de gran utilidad dada la dispersión de los estudios sobre Ortega. Quizá, y por subrayar una pequeña debilidad, propia de

quien convive con el autor objeto de estudio durante años hasta hacerle de la familia, le ha costado, o no ha sido capaz de ponerlo de manifiesto por esas mismas razones afectivas, hasta qué punto sugerencias capitales en el proyecto orteguiano quedaron sin completarse.

Estamos ante un libro sobre Ortega que espero los orteguianos tengan en cuenta pues, al acertar sobre la interpretación dada a nuestro filósofo, contribuye a una tarea ya larga, llevada a cabo por bastantes personas cual es la de situar adecuadamente las aportaciones realizadas desde España al desarrollo de la filosofía. En el suplemento literario “Babelia”, y a propósito del comentario de otro libro, su autor manifiesta que “un humanismo latino es lo que me gustaría rescatar”. Está bien, pero reconózcase que esta tradición se construye, al menos, desde hace quinientos años.

José Luis Mora

CACHO VIU, V.: *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Prólogo de José Varela Ortega. Intr. y ed. de Octacio Ruiz-Manjón.

Llama la atención que textos escritos en circunstancias y fechas tan diversas ofrezcan, sin embargo, una coherencia tan notable que ha permitido a su editor Octavio Ruiz-Manjón, rehacer un auténtico libro, de tal manera que los diversos capítulos avanzan sobre un único hilo argumental. A quien conozca la obra del historiador de las ideas Vicente Cacho Viu le extrañará poco, pues sabrá que toda su producción, desde la lejana publicación sobre la Institución Libre de Enseñanza, se centra en el intento por reconstruir el “mapa de ideas” de la España de entresiglos, dibujado sobre el perfil de las grandes propuestas ideológicas, como factor de cambio y transformación social que afloran en Europa desde el siglo XVIII y que Cacho reduce a tres: la liberal-iluminista; la nacionalista y la socialista. La entrega que hoy reseñamos forma parte de un proyecto que se habría titulado “Los intelectuales en la España de entre siglos”. *Repensar el noventa y ocho*, (1997) *Revisión de Eugenio D’Ors* (1997) y *El nacionalismo catalán como factor de modernización* (1998) son otros tantos componentes de ese proyecto inacabado cuya consumación, impedida por la muerte de su autor en 1997, habría supuesto la reconstrucción de la gran novela de las ideas de la España del siglo XX, tan actual y, por tanto, aún decisiva para el presente y el futuro de nuestra sociedad.

Que José Ortega y Gasset había de ocupar un lugar eminente en el panorama analizado por el profesor Cacho era inevitable, no sólo por el valor intrínseco de su obra filosófica sino por su significación en el debate de ideas que se desarrolla en España, al menos, entre 1908 y 1932. Ortega es estudiado aquí en su dimensión de intelectual comprometido “apasionadamente con el porvenir de su colectividad”, para decirlo con las palabras de Cacho. Los siete trabajos trazan un “perfil público de Ortega” y, seguramente algo más: una auténtica biografía intelectual restringida a la época señalada. Aunque el primero y el último de los trabajos (“El compromiso

público de Ortega con la España de su tiempo”, conferencia dada en Argentina, y “El imperio intelectual de Ortega”) abarcan toda la trayectoria vital, el resto de los trabajos se circunscriben rigurosamente a sus años de juventud y primera madurez, no sobrepasando la fecha de referencia que estableció Cacho para su mapa de ideas: 1917. El segundo y tercer capítulos trazan los avatares relacionados con la formación y primera actividad pública del joven Ortega. En “Ortega adolescente”, Cacho reconstruye la formación intelectual del filósofo, subrayando la influencia de lecturas francesas (Renan y Barrés, señaladamente), la inmersión temprana en la obra de Nietzsche o el hecho de que fuera a Marburgo después de haber leído ya a Kant en Berlín y no al revés, como se creía por un error de datación en una carta a Unamuno. Y en “Las primeras campañas políticas de Ortega (1908-1917)” reconstruye la a ratos angustiada y acelerada actividad política de Ortega, fundando revistas, dictando conferencias, estableciendo alianzas siempre con el norte de abrir a su ideal de modernización, centrado en la “moral de la ciencia” y en el ethos liberal, el sistema ya caduco de la Restauración. El cuarto capítulo, “Ortega y la imagen de las dos Españas”, está dedicado a reconstruir la textura conceptual del debate en torno a las diversas posiciones que los principales agentes de la escena intelectual -Costa, Unamuno, Maeztu, Azorín, el propio Ortega- sostenían sobre el tema de fondo de la regeneración de España. En “Unamuno y Ortega”, Cacho narra con detalle y humor los avatares de la relación personal entre estos dos “cerebros” que le habían nacido a España a comienzos de siglo, según expresión de un jovencísimo Ortega. Su intento por convertirse en líder intergeneracional, de lo que según Cacho dependía el éxito de su programa de “salvaciones” para España, pasaba por ganar a Unamuno para la causa de la moral de la ciencia europea o neutralizarlo. En “La Junta para Ampliación de Estudios, entre la Institución Libre de Enseñanza y la Generación de 1914” Cacho evoca la presencia, siempre discreta pero sostenida y eficaz, de Ortega en las instituciones que heredan el testigo de la labor de formación que había caracterizado a la Institución, señaladamente, la Residencia de Estudiantes y la menos conocida pero muy meritoria Residencia de Señoritas que dirigía María de Maeztu.

A pesar de la ya abundante bibliografía sobre la Edad de Plata y sus inicios en la crisis finisecular, no es éste un libro más. El hecho de que el profesor Cacho use siempre fuentes de primera mano le confiere una riqueza de datos muy poco usual que, combinada con el rigor en la interpretación, lo convertirá en un instrumento de estudio y consulta imprescindible.

José Lasaga

GAVILÁN, J.: *El legado de Ortega*. Málaga, Sarria, 1999.

El autor de esta monografía sobre Ortega se planteó al escribirla un doble reto: el de recuperar el legado de un filósofo aún ignorado en los departamentos de filosofía de su propio país -con la honrosas excepciones conocidas-, y

hacerlo de forma sistemática. Invocar el concepto de sistema respecto de la obra orteguiana es siempre problemático. El autor aclara en la introducción que se trata de un sistema abierto, menos orientado hacia la parte “mecánica o escolástica” y más centrada en dirección a su “articulación formal” o como dice un poco más adelante, hacia su “centro cordial”. Desde España como problema y Europa y una nueva idea de vida como soluciones, Gavilán reconstruye en la primera parte de su obra la circunstancia externa y el proceso formativo de la vida y obra de Ortega. Y ya en la segunda parte titulada “El hombre, el destino, la autenticidad” dibuja, partiendo de su fundamentación ontológica (de categorías no-eleáticas), la estructura de la vida humana, analizada en sus componentes categoriales decisivos como el yo entendido como proyecto de vida y quehacer ético, la “gente” y su dimensión de autenticidad/inautenticidad, etc.

Estamos ante una obra “personal”, pues el autor no recurre a apoyos bibliográficos, lo que no significa que los ignore, sino que se aventura en el proyecto de una lectura de Ortega sin mediaciones.

José Lasaga

ABELLÁN, J. L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid, Espasa Calpe, 2000.

Señala José Luis Abellán, en un momento de su libro, que el “viejo problema de España, tan arraigado en nuestra tradición, vuelve a ponerse en cuestión, como ocurre siempre en épocas de transición como la que vivimos” y la verdad es que si analizamos una parte de lo escrito con motivo de la conmemoración noventayochista o por haber pasado un cuarto de siglo desde la muerte de Franco, llegaríamos a esta conclusión, cualesquiera sean los términos que se utilicen. Marichal, Inman Fox, Javier Varela, Juan Beneyto o la propia Academia de la Historia que patrocinó un trabajo colectivo con el título, ni más ni menos, que “ESPAÑA”. Reflexiones sobre el ser de España”, constituyen algunos de estos hitos todos ellos con el denominador de una revisión de tópicos sobre nuestra tradición. Por supuesto, las reediciones de Biblioteca Nueva, algunos de los trabajos de Fusi en estos años, las exposiciones y congresos con motivo de los centenarios de los Carlos V y Felipe II abundan en este mismo sentido de relectura en clave de normalidad europea de nuestra historia. Los motivos, explícitos o implícitos, de todo este proyecto están claros para cualquier lector avezado. En todo caso, de nuevo, España como fondo de preocupación, bien que ahora ya no como un caso patológico o enfermo singular para el que no habría terapia y que como tal habría suscitado el interés de viajeros, de románticos o de arbitristas sino como alguien que ha pasado por las mismas enfermedades que el resto de sus próximos y a quien deben aplicarse los mismos remedios del Banco Mundial.

En medio de esta amplia literatura histórica han transitado otras de carácter más periodístico (donde debe incluirse alguna polémica preveraniega) o las pertenecientes al género de memorias que presentan claves e información de la España

reciente, entendiendo por tal el último medio siglo aproximadamente. Se trata de ofrecer las primeras respuestas a la pregunta ingenua de dónde se estaba antes de 1975, cuáles eran las conexiones de quienes se habían quedado aquí tras la guerra civil o bien habían nacido por esas fechas. Seguramente, tras veinticinco años de democracia, con tres partidos políticos ya en el poder, es decir, con todo el espectro político habiéndose mostrado, las preguntas surgen espontáneas a la vista de algunos comportamientos y las respuestas, pues, se han tornado inevitables. Unas han sido sinceras y creíbles y otras, la verdad, menos.

El libro de José Luis Abellán comparte, con seguridad, estas exigencias y forma parte, simultáneamente, de varios de los géneros apuntados con anterioridad. Es, primero y antes que nada, un libro de historia de la filosofía española en torno a la figura central y clave de Ortega que habría actuado como puente entre los mejores ideales anteriores a la guerra civil, personalizados en el proyecto de la Facultad de Filosofía que liderara como decano García Morente pero con el magisterio central del propio Ortega, y su proyección sobre la generación de 1956, a la que José Luis Abellán atribuye básicamente la iniciativa de la reconstrucción de la razón europea recogiendo el espíritu orteguiano.

En este sentido, los objetivos del libro son, al menos, estos tres: primero, recuperación de la figura humana de José Ortega y Gasset. Frente a los hagiógrafos que nos han transmitido una imagen encumbrada y relamida o los adversarios, bien los neo escolásticos o bien quienes no le perdonaron lo que consideraron tibiezas con el régimen, Abellán no trata de disimular nada pero utiliza una “perspectiva” serena para enjuiciar al personaje y sus circunstancias. La base documental utilizada, la riqueza de detalles y la forma de contarlos transmiten sinceridad y contribuyen a una valoración ajustada tanto del filósofo como de su obra.

En segundo lugar, José Luis Abellán quiere dejar clara cuál fue la distancia exacta de Ortega con el franquismo. Tras la afirmación sostenida por Gregorio Morán acerca de las nóminas, la carta del hijo de Ortega con motivo de la jubilación de su padre, que Abellán reproduce, parece corregir el equívoco. En todo caso, en ambos libros queda claro que Ortega no volvió a la universidad ni siquiera cuando fue invitado a ello, que sufrió las consecuencias de la política cultural del régimen y que, tras la guerra, compartió situación con los perdedores aunque el ambiente de los teatros donde dictaba sus conferencias pudiera, a primera vista, hacer creer lo contrario. Su vida fue peregrina, y, por tanto, no precisamente agradable, aun dentro de los parámetros que pudieran asignarse a una persona de la clase media, con prestigio internacional y apoyos sociales. Ahora bien, Abellán no deja de enjuiciar negativamente su vuelta en 1945, tras su periplo poco reconfortante en Argentina y su estancia en Portugal, frente a la postura mantenida por los exiliados que permanecieron fuera de España. Tampoco deja de criticar algunas conductas de autoridades académicas de los años cincuenta en torno a acontecimientos de 1955 y 1956 si bien lo hace con moderación y respeto a la trayectoria de esas personas.

Pero, y este es el tercer objetivo y más importante, Abellán pretende, y creo que lo consigue, dejar muy clara cuál fue la contribución filosófica más importante de Ortega. La biografía detallada que traza, la contextualización adecuada de cada obra, tanto en su juventud, en su periodo de madurez de los años veinte y treinta, como algunos textos de la posguerra y principalmente *La idea de principio en Leibniz* va marcando con nitidez lo más importante: Ortega tenía muy clara la necesidad de construir una filosofía española más allá de la tradición escolástica que contribuyera a consolidar una moral civil sobre la que asentar la España europea del futuro. Creo que este ideal lo heredó Ortega de las dos generaciones que le precedieron y que él tenía la mejor formación técnica para proyectarlo en la filosofía académica y, después, en la propia sociedad. La verdad es que este mérito de Ortega queda bien subrayado y no difiere de la conclusión del libro de Gregorio Morán aunque en éste se mezcle con anécdotas y algunas frivolidades.

Precisamente esta apertura a conceptos nucleares que habrían permanecido en nuestra historia “heterodoxa”, rescatados por una cabeza de formación neokantiana, con gran aprecio por las ciencias positivas, especialmente las sociales, y una gran sensibilidad por este aspecto de la tradición protestante que se vincula a la superación de la doble moral convierten a Ortega en una figura clave de nuestra filosofía. Y esto Abellán tiene mucho interés en que quede muy claro y lo muestra con toda clase de documentación en la polémica tras la muerte de Ortega con los textos de los jesuitas y del padre Ramírez. Las circunstancias y su talante más bien conservador habrían impedido que alcanzara una dimensión más épica y más ejemplarizante en momentos culminantes. Y aunque aquí tampoco se ponen paños calientes sí se hace desde la cordura que proporciona el tiempo.

Precisamente esta cordura es muy importante para explicar la importancia del legado de Ortega al cual vincula Abellán a la generación surgida en torno a los acontecimientos de 1956, al año siguiente de morir el filósofo. Aquí el historiador de larga y provechosa trayectoria que es José Luis Abellán se enriquece con sus propios recuerdos haciendo de las partes segunda y tercera, además de un relato histórico, una sincera confesión y hasta una crónica de acontecimientos que es bien útil para quienes no vivimos directamente los acontecimientos de esos años. A veces las anécdotas explican más que las grandes teorías o, más bien, éstas no existirían sin la materia sobre la que se proyectan. Esta parte por si sola ya constituiría una aportación de mucho interés. Mas no agota los propósitos de su autor.

Comienza así un libro nuevo donde se estudia el papel histórico de las tres generaciones que han protagonizado este medio siglo de historia de España: la de 1956, la de 1968 y la de 1982. A la primera Abellán atribuye el esfuerzo por reconstruir la razón destruida por el franquismo. Habría sido el grupo, plural y nada dogmático, que habría incorporado las ciencias sociales, la razón científica y la razón histórica como base de la modernización de la España democrática. El propio autor que pertenecería a este

grupo pone en el libro nombres, obras, compromisos y proyectos que conforman, al tiempo, información de mucha utilidad y un juicio moral positivo sobre una generación a la que considera se marginó cuando llegaron otros tiempos.

La generación de 1968 es vista por Abellán como la generación de la crítica negativa y radical que habría terminado por sostener postulados reaccionarios al no poder realizarse realísticamente sus utopías, esteticistas más que nada. En todo caso su labor, si no constructiva, habría sido de oxigenación contra un sistema que se resistía a morir. La información que se da sobre nombres y producción de este grupo de una manera ordenada y crítica me parece igualmente de utilidad para una valoración desde una distancia que probablemente comienza a ser suficiente. En todo caso queda claro que Abellán considera inferior a esta promoción hasta su fusión con la anterior si bien entre ambas conformarían la doble imagen constructiva y crítica que todo intelectual debiera poseer. Y en esta unidad radicaría lo más positivo de los inicios de la transición democrática en la España que Ortega hubiera soñado.

En cambio Abellán critica con dureza a la que llama generación del 82, año de la victoria del PSOE. Aun reconociéndola algunos logros en el terreno económico y en el campo internacional, esta generación de los nacidos tras la guerra civil habría traicionado los ideales de moralización y “de un proyecto colectivo de vida en común” que, al no existir por haber sido destruido, hace que anide el egoísmo y cierto cainismo. E, incluso, como señala el propio Abellán ha impedido “la posibilidad de un modelo español con mínima originalidad”. La perversión o “dictadura del lenguaje” sintetizaría la traición de este grupo a los ideales forjados por las dos generaciones precedentes, especialmente la de 1956.

No se trata aquí de someter a crítica todos y cada uno de los juicios del profesor Abellán. Estas podrían ir seguidas de otras y así sucesivamente de acuerdo a la posición ocupada durante estos años y a las experiencias mantenidas por cada uno. Algunos elogios pueden parecer excesivos a la vista de trayectorias posteriores, algunas otras críticas demasiado sencillas o, incluso, que el concepto de generación sirva para arropar a todos sus componentes. Todos emanan de la misma convicción, herencia de Ortega y lo que él representaba: que la razón, si no ha gobernado siempre España, sí debería hacerlo en adelante.

Quedarían pendientes dos cuestiones por explicar: primero, si el modelo de universalidad ilustrada del que nace ese tipo de racionalidad es aplicable, sin más, a lo que hoy se llamamos globalización. Dicho de otra manera: si no habrá habido una mitificación, bien que intencionada pero simplificadora, de la idea de Europa -herencia de Ortega y de otros- de signo opuesto a la que el casticismo hizo sobre la España eterna. Mientras que ahora estaríamos descubriendo la Europa real. Y, segundo, que como dice un personaje de “Arte”, la obra de Yashmina Reza de tanto éxito en la cartelera madrileña, lo más grande (no sé si lo dice en el sentido cualitativo o cuantitativo) que se ha hecho en la historia no siempre ha sido fruto de la razón sino más bien de lo contrario. Mas, sin

duda, el libro de José Luis Abellán está escrito desde el optimismo de la razón.

En todo caso, lo más importante es reconocer que la trayectoria de su autor avala la sinceridad de sus juicios tanto por la convicción que ha albergado acerca de la necesidad de reconstruir la historia filosófica de España, “una auténtica historia de la filosofía española, posibilitada a su vez por una interpretación armónica de la historia de España” (pp. 291-92) como él mismo señala; como porque esa convicción le ha hecho escribir sobre personas y corrientes cuando era muy incorrecto desde el punto de vista político hacerlo. Por ejemplo, haber hablado en serio del exilio exterior (1967) antes que del exilio interior o de los éxodos acaecidos durante el franquismo. Por haberse esforzado en sacar a esta disciplina de cierto aire de tragedia (o tragicomedia) que la ha rodeado desde los tiempos remotos de Laverde y Menéndez Pelayo: combatida por la reacción al defender que en España habría habido más que escolástica; y por la progresía ya que, supuestamente, consistiría en dedicarse a lo que no existe (Don Quijote, de nuevo) o, si existiera, debería ser estigmatizada por provinciana según un pretendido modelo de universalidad sin mediaciones. Y en esto su autor sabe que los pecados, si los hubiere, se reparten entre las tres generaciones, incluida la suya.

Así pues, estamos ante un libro que no deja indiferente, de lectura necesaria para las generaciones que han nacido con la democracia hecha; que recupera un buen Ortega y lo proyecta hacia el futuro, que informa de primera mano de ideas y situaciones vividas y reflexionadas y que se lee muy bien porque está muy bien escrito. Y porque aún la crítica con la propuesta, es decir, porque trata de recuperar la ilusión por el proyecto común que es la España europea. La mirada de Ortega que preside su portada es una forma de decir que esto no será posible si olvidamos nuestro pasado.

José Luis Mora

SÁNCHEZ BENÍTEZ, R.: *La palabra auroral. Ensayo sobre María Zambrano.* Morelia, Mich., Instituto Michoacano de Cultura, col. de ensayo Deslinde, 1999, 116 págs.

Roberto Sánchez Benítez, que ha sido becario de la Fundación María Zambrano, nos ofrece en este ensayo, en apariencia pequeño, un profundo conocimiento del pensamiento de María Zambrano. Comienza con un “Apunte biográfico” donde nos da una visión completa de su vida personal y de los acontecimientos históricos-políticos en los que estuvo implicada, así como de los intelectuales con los que ella se relacionó. Termina este capítulo con la relación de las obras, atendiendo al año de su publicación.

Trata a continuación “La crisis metafísica de Occidente”. Crisis que es analizada profundamente por Zambrano y expuesta de forma clara por Sánchez Benítez. Los tiempos modernos se han caracterizado por una gran efervescencia de ideas, y sin embargo Zambrano notó que frente a ello el espacio de convicciones, de creencias, se reducía de manera proporcional. Lo que se encuentra en

crisis, como recoge el autor, “son las creencias, es decir, el nexo fundamental con la realidad, de las creencias depende el que se pueda trascender a la realidad con el objeto de abarcar lo que no somos, y de permitir a lo que no somos que sea”.

Para Zambrano el dilema central de nuestra civilización se establece en una razón diezmada, y una esperanza incierta. La crítica a la filosofía moderna es constante en ella, con la excepción a Spinoza. Frente a la razón, la vida quedó humillada y ofendida.

Es muy interesante el análisis que recoge el autor del hombre fascista, movimiento que preocupó a nuestra pensadora. Concluye analizando las otras formas de expresión del conocimiento humano, como la novela, confesión, diálogos, etc., que son “verdadero alimento intelectual para una España que presentaba un “horror por el sistema filosófico””.

En el tercer capítulo “La nada y la Piedad” Sánchez Benítez señala: “aún y cuando no haya recurrido frecuentemente a la noción de “nihilismo”, el pensamiento de María Zambrano se inscribe decididamente en lo que la misma designa: la condición humana caracterizada en Nietzsche por la “muerte de Dios” y la transvaloración de todos los valores”. Destaca de modo certero y riguroso la influencia de Nietzsche y de Heidegger en este problema del nihilismo. Para Zambrano en el tema que más le interesa de Nietzsche “la muerte de Dios” y el “superhombre”, éste “en realidad no es una idea, sino un viejo anhelo o delirio humano. Delirio que alumbra la historia del hombre occidental en su secreto, íntimo fondo,... el superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del inocente-culpable, resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación”.

La “piedad”, tan importante en el pensamiento zambraniano, ha sido escamoteada en la ética contemporánea, y ella considera que sería la guía para no perdernos en este mundo incomprendido en el cual se encuentra inmersa nuestra vida. “La piedad es la matriz originaria de la vida del sentir”. Como señala el autor es en la tragedia donde Zambrano encontrará la máxima expresión de los rasgos de la piedad.

En “Pensamiento y Vida” analiza la contraposición entre filosofía y poesía, tema fundamental de nuestra filósofa. La poesía ayudó a nacer a la filosofía, y cómo la poesía está ligada a los lenguajes secretos o sagrados. La distinción de lo sagrado y lo divino; el pensamiento transformará lo sagrado en algo idéntico a la acción de la inteligencia: unidad de identidad de ser y pensamiento que será el núcleo de lo que se llama Dios. Concluye con una clasificación de los distintos tipos de “razones” expuesta por Zambrano al final de *Notas de un Método*.

Merece atención el tratamiento que hace de “La Razón poética” refiriéndose a la concepción de la poesía y del lenguaje que Zambrano llegó a formular. Y es en este capítulo donde encontramos la “Palabra creador o auroral” que da título al ensayo. Es muy interesante la relación que el autor establece entre la filósofa y Octavio Paz. En ambos aparece la preocupación por encontrar el sentido múltiple y único a la vez, de la palabra, sus raíces ocultas

que velan y desvelan un misterio profundo. La razón poética se plantea como una reivindicación de lo particular de los sentimientos, nos señala el autor, y continua “el fin de esta razón poética es a la mar metafísica y religiosa, es recrear y descifrar el lenguaje originario, que debe situarse en la “aurora””.

Termina el ensayo con “De la historia en modo ético”, donde pone de manifiesto algunas ideas de Zambrano con relación a la Historia. La historia como sueño y la filosofía habría surgido para conformar una era de vigilia. Frente a una historia en el sentido sacrificial, otra mantenida con una impronta ética. Surge la necesidad, para abordar este tema, de referirse a la conciencia y a la inteligencia: la conciencia que tendrá la función de ordenar el tiempo y la inteligencia la función de actuar sobre el espíritu desentrañándolo. Zambrano se sitúa en un escenario filosófico caracterizado por la preponderancia del futuro o posibilidad, tan bien presentado por la ontología fundamental de Heidegger, como destaca el autor.

El drama y la tragedia son las dos formas fundamentales en que la historia se manifiesta, análisis que aparecen en las últimas páginas. Como conclusión nos dice: “el que haya historia depende de que al haber sociedad existe pasado, y al ser el hombre persona, hay futuro. El ser persona es una de las condiciones de la democracia.”

Este ensayo presenta con acierto y agilidad ideas importantes de María Zambrano y merece la atención de los interesados en estas cuestiones.

Mercedes Tineo

Sinaia. Diario de la primera expedición de republicanos españoles a México. Madrid, Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Fondo de Cultura Económica, Universidad de Alcalá, 1999, 165 págs. Edición facsimilar.

A lo largo del año 1999 se celebraron, en distintas ciudades españolas, una serie de congresos sobre la cultura del exilio republicano de 1939 bajo el título genérico de *Sesenta años después*. No ha dejado de crecer en las últimas décadas la bibliografía sobre el exilio desde el pionero, y ya lejano estudio, de José Luis Abellán aparecido en 1967 a propósito del exilio filosófico, pero dentro de esa gran cantidad de obras publicadas la que ahora reseñamos ocupa un lugar especial, fundamentalmente por razones sentimentales. En 1989 se publicó la primera edición de esta obra en México para conmemorar el cincuenta aniversario del exilio español y ahora aparece en España esta segunda como broche de oro a las conmemoraciones a que me refería al principio. El texto se acompaña con el prefacio a la edición mexicana de Adolfo Sánchez Vázquez y el prólogo de Fernando Serrano Migallón tomado de la misma edición; se añade, además, como epílogo otro texto de Sánchez Vázquez (“Fin del exilio y exilio sin fin”) donde el célebre pensador marxista reflexiona sobre la condición de exiliado.

El “Sinaia” era el nombre del barco que iba a trasladar a México la primera gran expedición colectiva de refugiados españoles (un total de mil quinientos), a la que luego seguirían otras en los barcos “Ipanema”, “Mexique”, “Nyasa” y

“Champlain”. El libro reseñado reproduce los 18 números (los mismos días que duró la travesía entre Sète, en la costa francesa, y el puerto de Veracruz) del periódico que diariamente se publicó en el barco entre el 26 de mayo y el 12 de junio de 1939 y en el que colaboraron un nutrido y brillante grupo de intelectuales y artistas que en él viajaban: Juan Rejano, Pedro Garfias, Manuel Andújar, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan Varea, Antonio Ballesteros, José Bardasano, etc. Cada número incluía una serie de noticias sobre España y sobre la Europa en guerra, información sobre el México al que se dirigían los refugiados españoles para comenzar una nueva vida o la crónica puntual de las actividades con que se entretenían los viajeros como, por ejemplo, las realizadas a propósito del 80 cumpleaños de Don Antonio Zozaya, el residente más viejo de la expedición. Se publicaron también numerosos artículos sobre historia, arte, cultura y costumbres mexicanas destacando, sobre todo, los dedicados a exponer las ideas del presidente Lázaro Cárdenas que tan generosamente acogía a los refugiados españoles. En el último número del periódico, Pedro Garfias publicó el célebre poema “Entre España y México”, del que son estos impresionantes versos:

España que perdimos, no nos pierdas,
guárdanos en tu frente derrumbada,
conserva a tu costado el hueco vivo
de nuestra ausencia amarga,
que un día volveremos, más veloces,
sobre la densa y poderosa espalda
de este mar, con los brazos ondeantes
y el latido del mar en la garganta.

Han pasado ya sesenta años sobre este poema, más de treinta desde la muerte de su autor, y para algunos llegó el día del regreso (aunque los más allí quedaron) pero no el del abandono del exilio pues, como precisa Sánchez Vázquez, la condición de exiliado no se pierde nunca: uno está condenado a serlo para siempre aunque se enriquezca con la suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas...

Antonio Jiménez García

VALVERDE, J. M.: *Obras Completas vol. 3. Escenarios. Estética y teoría literaria.* Madrid, Trotta, 1999, 656 págs. Pról. de José Jiménez.

La Editorial Trotta sigue adelante con la publicación de las obras completas de José M.^a Valverde. Ya en el número anterior de esta revista dábamos cuenta de la aparición de los dos primeros volúmenes donde se recogía toda su poesía (la original y parte de la traducida) y los estudios sobre aquellos escritores que dejaron una profunda huella en su pensamiento (Hölderlin, Rilke, Goethe, Eliot, Whitman, Joyce, Wilhelm von Humboldt, Kierkegaard, Cervantes, Unamuno, Azorín, Machado). Este volumen tercero, bajo el título genérico de *Escenarios*, reúne un conjunto de seis libros sobre cuestiones de estética y teoría literaria.

Los *Estudios sobre la palabra poética* (1952) contienen una serie de trabajos de crítica poética para ayudar al lector en la comprensión de las obras de unos pocos maestros: César Vallejo, Machado, Eliot, Jorge Guillén, Luis Felipe Vivanco,

San Juan de la Cruz y Verlaine. Un empeño loable que busca el ahondamiento y enriquecimiento en la lectura poética misma sin recurrir a la traslación a otros lenguajes.

Con *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno* (1959) Valverde se dirige, en forma epistolar, a un futuro misacantano para aleccionarle en su nueva vida y en su nuevo ministerio; de cómo un cura se convierte en un cliente, en un consumidor concreto de arte que tiene que organizar y decorar el espacio eclesial, utilizar una serie de objetos de culto, etc. Se trata, en realidad, de una auténtica reeducación del sacerdocio, pues la Iglesia se está convirtiendo en el cliente ideal del arte moderno ya que, “en este momento, muchos sacerdotes y seglares están descontentos de los templos e imágenes que han heredado” (p. 136). Se inscribe esta obra en una temática que venía siendo objeto de análisis desde los años veinte: la relación del catolicismo con el arte actual; basta recordar, por ejemplo, el artículo de Heinrich Lützel sobre “La renovación de la arquitectura religiosa”, traducido por Eugenio Imaz para la revista Cruz y Raya en 1934.

El texto *Breve historia de la literatura española* (1969) ofrece en ciento sesenta páginas de carácter divulgativo una guía breve y sencilla de nuestra historia literaria que encuentra su complemento en *Movimientos literarios* (1981), una historia de la literatura occidental en miniatura que pone su acento en las formas y estilos característicos de cada época más que en los nombres ilustres, y en *La literatura ¿qué era y qué es?* (1982), un a modo de tríptico donde planean algunas de las ideas centrales que Valverde ha ido repitiendo a lo largo de su obra: su concepción del lenguaje como factor constitutivo del pensar y del sentir, la literatura entendida como tradición y progreso, y, por último, la amenaza que sufre la literatura en nuestra época al ser desplazada la palabra por la imagen.

Se cierra este volumen tercero con *Breve historia y antología de la estética* (1987), fruto de su docencia en la cátedra de Estética de la Universidad de Barcelona que ocupó desde 1955, otra síntesis, ahora del desarrollo histórico de la estética sobre todo en su núcleo conceptual. Situado en el terreno de la historia de las ideas, Valverde se sirve de la teoría estética como enlace del plano de la historia literaria y artística con el de las ideas filosóficas, dejando así abierta la puerta al próximo volumen sobre historia de las mentalidades que se iniciará, precisamente, con *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental* (1980).

Antonio Jiménez García

LÓPEZ ARNAL, S., DE LA FUENTE CULLEL, P., DOMINGO CURTO, A., PAU VILA, M.
(Coords.): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores”*. Barcelona, E.U.B., 1999, 323 págs.

En 1968 se publicó en Barcelona un pequeño texto de Manuel Sacristán, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, que alteró notablemente el panorama de la filosofía española, y al que siguió una extensa réplica del profesor

Gustavo Bueno (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, 1970), con un posterior “ajuste personal de cuentas” (Vid. *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación*, 1995). Ambos trabajos fueron durante mucho tiempo punto de referencia inevitable para todo el que se preguntara acerca de qué hacer con la Filosofía. Treinta años más tarde (6 y 7 de noviembre de 1998) tuvieron lugar en Santa Coloma de Gramanet las II Jornadas del Grup de Filosofia del Casal del Mestre, cuyo punto de partida fue precisamente el opúsculo de Sacristán ya citado, no tanto para recordarlo en sí mismo, como para tener ocasión de debatir los cambios acontecidos desde entonces y la situación de la filosofía en ese 1998.

La primera parte del volumen que nos ocupa (cap. 1 y 2) recoge las dos ponencias de las Jornadas, a cargo de los profesores Manuel Cruz y F. Fernández Buey. En la primera de ellas (“Sobre el lugar de la filosofía en el conjunto del creer”), el prof. Cruz se desmarca de la vieja línea de demarcación entre académicos y no académicos, discutida por Bueno y Sacristán, y plantea la distinción entre dos tipos de filósofos: los que hablan con voz propia y piensan por sí mismos, y los “adjetivos”, que hablan por boca de otros, o recrean un pensamiento ajeno. Consciente de que los viejos discursos ya no funcionan como organizadores de las grandes “tramas de sentido, concluye subrayando la necesidad de revisar los supuestos de la actividad filosófica -“porque posiblemente ya no coincidan con los que fundamentaban idéntico quehacer hace treinta años”-, y repensar el vínculo que nos une a nuestras propias ideas. Y eso, señala, empieza “por volver a pensar en primera persona” (p. 25).

Por su parte, el trabajo del prof. Fernández Buey (“Para la revisión del lugar de la filosofía en los estudios superiores”), aunque comparte la tesis de Sacristán, subraya que el acento hay que ponerlo más en la crítica a la pretensión de “superioridad” cognoscitiva de la filosofía, que en su “sustantividad”. Al menos, si se tiene en cuenta la dirección que en los últimos han tomado las reflexiones acerca de la ciencia, su creciente reconocimiento y prestigio social, y su repercusión en la real o supuesta científicidad de no pocos saberes -que “se quieren” positivos- y en propio estado actual de la filosofía. Tras recordar la crítica de Sacristán a la “filosofía licenciada y burocrática”, analiza la situación de la filosofía y la universidad española en 1968 y los cambios producidos desde entonces, que en su opinión no son tantos como se piensa. La parte final está dedicada al tema de la relación entre los estudios filosóficos (y humanísticos en general) y la formación científica, como vía para superar la barrera entre las “dos culturas”. Su propuesta de esa “tercera cultura” -puente entre la cultura literaria y la científico-técnica- concreta incluso las grandes líneas de la “cultura científica” que los estudiantes de humanidades (y de filosofía) necesitan en este fin de siglo.

La segunda parte del volumen incluye las 20 comunicaciones presentadas en las Jornadas, divididas en dos bloques: las que estudian el pensamiento y la obra de Manuel Sacristán (“biblioteca de juventud”, “labor socrático-traductora”, etc.),

y aquellas otras referidas a cuestiones sobre la filosofía y su didáctica. El lector entenderá que no entremos en pormenores sobre cada uno de estos trabajos, aunque un vistazo a los títulos permite entrever la amplitud y actualidad de los temas que abordan: “La filosofía narrativa” (D. Cía Lamena), “La Filosofía como aprendizaje de la lectura” (A. Garrigós et alt.), “La interpretación boeciana del saber filosófico” (F. Tauste), etc.

Finalmente, la tercera parte (pp. 221-232) da cabida a tres trabajos de Sacristán que corresponden a diferentes etapas: los dos primeros abordan la reforma del plan de estudios de la Sección de Filosofía (“Un apunte acerca de la filosofía como especialidad”, 1966; “Nota sobre el plan de estudios de la sección de Filosofía”, 1968), mientras que el tercero es la transcripción de su intervención en las jornadas sobre “Cultura i Educació” de Interacció-84 (septiembre, 1984). El sentido y oportunidad de esta inclusión se justifica en la medida que, si bien fueron publicados en su momento en diferentes revistas, se trata de trabajos que hoy son de difícil consulta.

En conjunto, y pese a la inicial impresión de dispersión por la variedad de temas tratados, los trabajos que se agrupan en este volumen, además de repasar viejas polémicas de orden académico-corporativo -no superadas aún del todo-, ofrecen la ocasión de reflexionar en torno al viejo problema de la filosofía y el filosofar, un tema inevitable y recurrente sobre el que sabemos que hemos de volver una y otra vez.

Ángel Casado

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo.* México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 329 págs.

El presente trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez se presenta como una compilación de textos minuciosamente seleccionados y, a la vez, encuadrados en temáticas distintas; si bien este encasillamiento puede responder a la necesidad de estructuración de una obra semejante, en cambio es claro que por los asuntos que trata y por la dimensión de los mismos pueden prescindir de tal estructuración, tomándose como un todo que responde a una inquietud intelectual y cultural del autor.

El libro está dividido en tres grandes bloques temáticos: Política, Socialismo y Utopía. El primero de ellos consta de nueve artículos; unas consideraciones previas sobre el poder y la obediencia, en las que se afirma que el poder implica dominio, éste la fuerza, y el resultado o consecuencia es la obediencia del dominado, junto con la interpretación de la obediencia (con sus componentes cognoscitivo, valorativo y moral) en tanto segundo término en la relación con el poder, dan paso al autor al tratamiento de la cuestión del poder en Marx; el poder no es algo inmanente, sino que depende de algo exterior: la relación entre los hombres; según el autor, en Marx sí hay una teoría del poder político, aunque en un nivel inferior a la misma en el terreno económico; se hace un repaso por los conceptos políticos en Marx, refiriendo también los límites de su autonomía. En “Marx y la democracia” se presenta la noción que tuvo de democracia,

definiéndola como un todo orgánico donde todos los elementos colaboran a su formación en el mismo grado; la democracia en Marx es la unidad de lo político y lo social, es la democracia de la libertad y la democracia para la mayoría; según el autor, la democracia es hoy un valor generalmente admitido y demandado, a pesar de las críticas que padece (su imposibilidad, su negación, el rechazo a sus excesos, los problemas con la tecnocracia...). También se abordan las cuestiones referidas al binomio igualdad-desigualdad; estas dos categorías no pueden tomarse de un modo abstracto, pues existen diferencias, a pesar de lo cual sí pueden afirmarse una serie de principios válidos para todos, como los derechos humanos, la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades, la satisfacción de las necesidades básicas; a los cuales Marx añade otros dos: la distribución de los bienes de consumo y la distribución de las necesidades de cada individuo. El artículo titulado “Anverso y reverso de la tolerancia” presenta al siglo XVII, y más concretamente a Spinoza y Locke, como el comienzo en la consideración de la tolerancia como categoría ineludible a la hora de ver la imbricación entre la esfera de lo político y la de lo social; la tolerancia se da en las relaciones humanas, se tiene que ser consciente de ella, no cabe la indiferencia, se debe respetar, y el diálogo es fundamental; lo cual no implica que no tenga sus propias limitaciones, no sólo en las ideas, sino en la realidad misma. Tras unas palabras sobre la necesidad de la reflexión filosófica respecto de los efectos de la técnica, así como sobre las relaciones entre la técnica y la moral, aborda en el último artículo de este bloque la cuestión de la distinción izquierda-derecha, que permanece en todo su esplendor en la actualidad siempre que se mantenga un criterio de distinción política abierto y plural; esa diferencia no sólo se da en política, sino en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la reflexión, y también en la moral, pues esa dicotomía se proyecta en la presentación de determinados fines para el logro político.

El segundo bloque está dedicado al Socialismo. Presenta Sánchez Vázquez el socialismo como un ideal que debe superar la dimensión utópica que lleva implícito, siendo para Marx un momento de transición hacia la sociedad comunista: “como fase del desarrollo social o nueva sociedad que ha de suceder al capitalismo y constituye a su vez la fase de transición a la sociedad comunista” (189). Tomando en consideración las distintas versiones que se han dado sobre el “socialismo real”, concluye que en tanto movimiento histórico ha de presentarse como una meta a alcanzar. Las relaciones entre el marxismo y el socialismo han sido problemáticas, aunque deja claro que el marxismo sigue vigente porque lo necesita el socialismo, a pesar de que no sea éste su único apoyo. También trata el tema del papel del mercado en la sociedad socialista: en el capitalismo el mercado lleva la voz cantante, aunque no hay que perder de vista que también es fuente de desigualdades y enfrentamientos, por lo cual, y desde el punto de vista del socialismo, deben imponerse una serie de limitaciones o restricciones a su desarrollo y expansión. Finaliza este bloque sobre el socialismo echando un vistazo y realizando

una reflexión sobre la implantación o no del socialismo en la URSS, y el desarrollo de la “perestroika”, abogando por la búsqueda de identidad de la izquierda desde el plano del socialismo: “Con la disolución del PCUS y la desintegración de la URSS llegaba a su término el derrumbe del “socialismo real”, arrastrando con él -al menos en un futuro previsible- la alternativa socialista. Esto significaba, asimismo, el fin de la “perestroika”” (243). Concluye aseverando que el socialismo no fue posible no sólo por unas circunstancias internas y externas, sino porque en las condiciones en que se originó y pretendió implantar resultaba algo imposible.

Finalmente, la utopía es el núcleo temático de sus últimos artículos. La investigación sobre si *El Quijote* puede entenderse como novela utópica (según él, sí), posibilita la relación de sus características: se refiere a una sociedad futura; no es, aunque debe ser; es valiosa y deseable; es una alternativa al presente; la aspiración a realizarla la hace posible; lo que hoy no es puede ser mañana; es subversiva. Por tanto, en *Don Quijote* se da la crítica de lo existente, y con ello, la posibilidad de la utopía, siempre basada en la práctica y en la realización presente de ese proyecto ideal futuro. La relación entre la utopía y el socialismo se aborda partiendo del hecho de que las contradicciones y males del capitalismo de hoy hacen posible el plantearse la necesidad de la alternativa socialista; para hablar de socialismo en sentido utópico, aquél tiene que pretender la liberación del hombre y la socialización de los medios de producción y del poder, pues sólo así puede presentarse como utopía y como recambio del capitalismo. Por contraposición a las utopías antiguas, puramente ideales, las modernas se caracterizan por su faceta humana y terrenal; esto hace posible que la utopía persista siempre que haya malestar y exista disconformidad con el presente. Remata sus consideraciones afirmando que la utopía socialista de una sociedad más justa e igualitaria conserva toda su vigencia para el inmediato siglo XXI.

Podemos concluir diciendo que todas las reflexiones que se plantean en el presente trabajo no vienen sino a corroborar la importancia del papel que en la sociedad actual juega el discurso filosófico; un discurso que no es exclusivo de un campo determinado, sino que puede abarcar, y debe, todas las esferas del ser humano en su relación con el entorno que le rodea. Artículos como el de la tolerancia, dentro del campo político, como el del mercado dentro del socialismo, o como el de *El Quijote* en tanto caldo de cultivo utópico, ponen de manifiesto la maestría intelectual y cultural de Sánchez Vázquez, un autor que nos obsequia con esta extraordinaria obra didáctica para deleite de los neófitos en estas materias.

Julián López Cruchet

GALILEA, S.: *Wspinaczka ku wolności* (Ascenso a la Libertad). Warszawa (Varsovia), Wydawnictwo Książki i Artystów Marianów, 1997, 102 págs. Trad. de Jolanta Gromacka.

La corriente latinoamericana de pensamiento mejor conocida en Polonia es

sin duda la teología de la liberación. Hasta el fin del año 1988 aparecieron en polaco casi 500 entradas bibliográficas sobre el tema. En su mayoría eran artículos de información y divulgación en periódicos polacos publicados tanto por la Iglesia católica como por el partido comunista en el poder por entonces. A pesar del gran número de publicaciones, el valor científico de su mayoría era muy pequeño. Las investigaciones polacas sobre el tema se han encontrado con muchas barreras y limitaciones de carácter ideológico.

Como es bien sabido, en los años ochenta en el debate en torno a la teología de la liberación se han introducido factores poco interesados en el estudio imparcial del tema: la jerarquía suprema de la Iglesia católica y el aparato del Partido comunista. Ambas muy poderosas por entonces las fuerzas políticas manipulaban y tergiversaban el tema, estaban interesadas más en tratar a la teología de la liberación como un instrumento en la lucha ideológica entre sí que como un objeto de un análisis serio y desapasionado.

Antes de la condena del radicalismo de la teología de la liberación por el Vaticano en 1984, las pocas publicaciones polacas sobre el tema simpatizaban con muchos aspectos de la misma. La situación cambió radicalmente cuando el Papa Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger expresaron sus reservas profundas ante dicha teología. Enseguida el tono de la prensa católica se ha endurecido en cuanto a la teología de la liberación, en cambio la prensa comunista y atea han comenzado a hacer grandes elogios a los teólogos más izquierdistas de la liberación. Tan sólo en los años 1984-1986 aparecieron cinco veces más artículos en la prensa polaca sobre el tema de la teología de la liberación que en todos los años anteriores.

Es de notar que en ambas partes de la contienda polaca casi nadie leía los textos de los teólogos y filósofos de liberación en español o portugués y a pesar de la moda y del gran ruido teológico no se ha traducido al polaco ningún libro sobre el tema tan controvertido, salvo las famosas conversaciones de Fidel Castro con Frei Betto.

Por lo general, la teología de la liberación ha tenido muy pocos seguidores entre los polacos, en cambio, ha tenido críticos muy agudos, entre los cuales destacan en el mundo de hoy no solamente el Papa Juan Pablo II, sino también Miguel Poradowski (un sacerdote católico de extrema derecha, residente como profesor en Chile) y un famoso filósofo liberal Leszek Kolakowski, residente en Oxford.

Algunos pensadores católicos polacos después de una reacción inicial muy desfavorable a la aparición de la teología de la liberación en América Latina, un poco más tarde han empezado a notar fenómenos analógicos en Polonia en el período de los repartos y las luchas por la independencia y justicia social en el pensamiento principalmente romántico filosófico-religioso y socialista del siglo XIX (August Cieszkowski, Piotr Sciegienny, Ludwik Królikowski). Otros (el actual Papa Juan Pablo II y sobre todo un sacerdote muy anticomunista Franciszek Blachnicki) querían ver incluso en la historia del siglo XX una “teología polaca

de la liberación”, una teología mesianista y de derecha nacionalista.

Józef Tischner, un famoso sacerdote católico e independiente catedrático de filosofía en la Academia Pontificia de Cracovia, ha trazado un interesante paralelismo -algunas semejanzas y diferencias- entre la teología de la liberación latinoamericana y la ética de la Solidaridad polaca, que han subrayado tanto la importancia del factor religioso de salvación en la praxis de liberación social y en el compromiso terrestre de los cristianos en lugares tan distantes entre sí.

En los años noventa, después de la caída del “socialismo real” en Polonia y en otros países de la región, el interés de la prensa polaca por la teología de la liberación ha desaparecido casi totalmente, aunque los mismos teólogos de la liberación no se preocuparon demasiado por el evento tan histórico del derrumbe del comunismo. La tendencia neoliberal dominante ahora en Polonia ha menospreciado y criticado despiadadamente a la teología de la liberación por su utopismo profético y populismo, supuestamente muy perjudicial para la democracia y progreso económico del país. Autores polacos (por ejemplo Marian Bebenek y Jan Andrzej Kloczowski OP) siguiendo a Besançon, Voegelin y Kolakowski caracterizan a la teología de la liberación y al comunismo marxista como ejemplos típicos de la mentalidad gnóstica, de la gnosis ideológica y política.

Aunque la década pasada no ha favorecido el estudio y difusión de la teología de la liberación, no obstante precisamente en esta década han sido presentadas en varias universidades las primeras tesis de doctorado sobre el tema (en la circunstancia actual será muy difícil publicarlas, desgraciadamente) y han comenzado a aparecer primeras traducciones polacas de libros de los moderados teólogos de la liberación, traducciones efectuadas del original español y no, como antes, del inglés o francés.

Actualmente tal vez el autor más conocido en Polonia de la tendencia religiosa latinoamericana que aquí nos interesa es Segundo Galilea, un sacerdote, profesor de teología y filosofía chileno, perfectamente conocido fuera de su país. Galilea representa una tendencia muy moderada dentro de la teología de la liberación y desde hace un tiempo está distanciado un poco de la misma. En 1992 apareció la traducción polaca de su libro cristológico *El seguimiento de Cristo*, publicada por la sección misionera de los sacerdotes Verbistas (*Societas Verbi Divini*) en Pieni“óo. En noviembre del mismo año Galilea visitó a Polonia y concedió una entrevista interesante para el número monográfico dedicado a la teología de la liberación de la revista académica “*Przeegl d Religioznawczy*”, en la cual destacó una semejanza entre la religiosidad popular polaca y latinoamericana.

En 1997 aparecieron en Polonia dos nuevos libros de Galilea: *Cuando los santos son amigos* (una colección de ensayos sobre santos escogidos) y el reseñado aquí *Ascenso a la Libertad*, ambos publicados por la Editorial de los sacerdotes Marianos, misioneros como los sacerdotes Verbistas casi tan intensivamente como ellos interesados en América Latina. El libro de Galilea sobre la libertad muestra de una manera breve el sentido de la libertad cristiana,

también de la justicia y la liberación de los pobres y oprimidos.

La misma editorial ha publicado un libro del cardenal Eduardo Pironio y en 1999 ensayos de Segundo Galilea sobre el fenómeno de la santidad, que es el cuarto libro suyo publicado en Polonia. Estas publicaciones, aunque preparadas por editoriales confesionales, contribuyen considerablemente al estudio sereno de la problemática teológica latinoamericana.

Eugeniusz Górski

SAVATER, F.: *Etyka dla syna* (Ética para Amador). Warszawa (Varsovia), Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1996, 183 págs. Trad. de Janusz Wojcieszak.

Fernando Savater es un filósofo y escritor español de las últimas generaciones que pertenece a los más leídos tanto en España como en el extranjero. Es autor de más de treinta libros y panfletos dirigidos “contra el todo” (la Ley y lo Universal, el Bien y el Mal, el Poder y el Estado, el Bien Común y contra cualquier yugo de lo gregario), escritos provocativos y llenos de ironía. Espíritu rebelde, escéptico integral, influido por Nietzsche, Cioran, existencialistas y postestructuralistas franceses, se opone a dogmas de la “clericanalla, militares, ciertos marxistas, nacionalpatriotas” y a todo lo sagrado.

Como “un incrédulo de completa buena fe” cree no obstante en el valor de la vida, de la libertad y dignidad humana. Se opone a cualquier fanatismo, heteronomía e hipocresía moral, a la negación del cuerpo y a la apología del Poder jerárquico. Savater supone que en el porvenir “han de surgir nuevas morales y nuevas comunidades que se federen libremente en torno a objetivos dictados por pasiones cuya fuerza desprejuiciada hoy apenas intuimos: pero los nuevos mitos federativos, las éticas de los grupos que vendrán, deberán aceptar como inevitable sustrato la radical soledad de los hombres libres” (*Panfleto contra el Todo*, Alianza Editorial, 1995, p. 196).

Su pensamiento negativo, nihilista y liberador a la vez, se define fuera del reino de la razón establecida en la sistemática filosofía académica. Es filósofo atípico, inconformista e iconoclasta (expulsado de la universidad durante la dictadura, prisionero en los calabozos de Carabanchel, en las fichas de policía franquista definido como un “anarquista moderado”), admite que toda verdad es fragmentaria. Propone salvar a la subjetividad del dogma sistemático, propone una diversificación creadora en vez de monolítica unidad homogénea. Su filosofía de la vida apasionada es muy relacionada con una ética autoafirmativa del amor propio y con el mundo de deseos y acciones. Savater entiende la ética como un arte para vivir cuyo fundamento es ausencia de sanciones y códigos rígidos.

Uno de los libros más divulgados es su *Ética para Amador*, dedicada a su hijo Amador y dirigido a toda la juventud. Es un intento bien logrado de hacer accesible ideas éticas a un joven que quiere ser libre y feliz, pero debe también ser responsable. Es una lectura interesante, viva, llena de estilo literario, de humor, bromas y anécdotas. El libro ha sido

éxito editorial no solamente en España, sino también en varios países extranjeros tanto católicos como protestantes (por ejemplo en Dinamarca).

La impecable traducción del libro al polaco por Janusz Wojcieszak (un estudioso profesional del pensamiento hispánico) salió a la luz bajo el título de *Etyka dla syna* (Ética para el hijo), omitiendo así el desconocido nombre de Amador. La traducción polaca, basada en la 21ª edición española, realizada por la Editorial Ariel de Barcelona en el año 1994, ha aparecido gracias al apoyo financiero de la Fundación liberal de Stefan Batory. La nota en la cubierta del libro, publicado durante el gobierno de las izquierdas por una editorial polaca especializada en publicaciones de materiales didácticos para escuelas y colegios, dice que la lectura del libro puede ser atractiva no solamente para los adolescentes, sino para cada uno que busque una respuesta para la pregunta cómo vivir para ser feliz.

Es la segunda traducción al polaco del libro de Savater, ya que antes, en 1990 había aparecido en la Editorial Wydawnictwo Morskie de Gdańsk su *Diario de Job*, traducido por Hanna Igalson-Tygielska, una obra de ficción, pero muy repleta de contenido existencial y filosófico. Aparecieron también algunos textos en revistas y periódicos: un fragmento de su *Diario de Job* en “Autograf” (1990, n. 3) y un ensayo sobre el ateísmo en “Forum” (1992, n. 50), reproducido de “La Repubblica” italiana. El 26 de julio de 1997 el diario liberal “Gazeta Wyborcza” reprodujo un artículo de condena al terrorismo vasco, artículo publicado once días antes en “El País” precisamente por Fernando Savater, el filósofo amenazado duramente por ETA -aunque nacido en San Sebastián y profesor, antes de su traslado a Madrid, en la Universidad del País Vasco en Bilbao-.

Con motivo de la aparición de su segundo libro en Polonia el Instituto de Cervantes en Varsovia y su editor polaco invitaron al autor español para que pronunciara el 6 de febrero de 1998 una conferencia sobre la ética del fin del siglo y para firmar ejemplares de su obra, la obra que no ha merecido hasta ahora, desgraciadamente, debida atención de parte de los lectores polacos, ya que todavía no ha aparecido ninguna reseña sobre la misma en la prensa polaca. La visita en Varsovia del famoso pensador del origen vasco, catedrático de ética en la Universidad Complutense de Madrid, fue también una ocasión para conceder una entrevista, titulada *Los hombres libres son solitarios*, para el diario más popular y prestigioso de Polonia (“Gazeta Wyborcza” del 21-22 de febrero de 1998). Savater hablaba allí de una manera muy interesante sobre agudos problemas morales, políticos y económicos de la civilización actual, sobre el liberalismo y varios fundamentalismos, comentando de una manera poco favorable algunas opiniones tanto de Juan Pablo II como de Fukuyama.

Las opiniones de Savater se han encontrado enseguida con una dura crítica de parte de un filósofo católico, del arzobispo Józef Zyciński, filósofo católico quien dijo públicamente en el día de la aparición de la entrevista: “Con espanto he leído la entrevista con el prof. Fernando Savater. Savater puede manifestar opiniones absurdas, pero las preguntas hechas en la

entrevista son un testimonio de un deshonesto telar periodístico del autor. De la entrevista me he enterado que Juan Pablo II es igual de fundamentalista que Jomeini”. Enseguida, en el próximo número del diario Adam Michnik, director del mismo y gran amigo de España, escribió: que le asombró que el arzobispo se había espantado después de haber leído la entrevista con el destacado intelectual español Fernando Savater y que tal estado de ánimo como espanto no permite formular opiniones tranquilas y bien pensadas. Le invitó para que escriba una polémica tranquila en vez de echar invectivas.

También Artur Domszawski, el periodista acusado, públicamente estigmatizado y por eso un poco asustado, respondió al arzobispo diciendo que sus opiniones son injustas y le preguntó qué forma de la defensa del Papa le satisficaría. Añadió también que su periódico escribe siempre con respeto sobre el Papa y que en Polonia parece imposible cualquier debate abierto sobre el magisterio del Papa. Acordó que procuraba polemizar con Savater, diciendo que la respuesta del Papa a las manifestaciones de la crisis de la democracia liberal difiere de las recetas del fundamentalismo. Dijo que ni él ni incluso Savater habían dicho que Juan Pablo II sea un fundamentalista idéntico a Jomeini. De hecho Savater hablaba sobre la evolución del cristianismo y catolicismo, religión de más edad que el más enérgico ahora Islam.

Parece que al arzobispo le han enojado las siguientes, aquí relativamente suaves, palabras de Savater: “El Papa está contra todos fundamentalismos con excepción del suyo. Supongo que Jomeini está en contra del fundamentalismo de Juan Pablo II, pero no contra el suyo. Cada fundamentalismo está en contra la sociedad de individuos libres. Tal sociedad no les gusta tanto a los fundamentalistas islámicos como a los católicos”. Preguntado si ve un peligro para la libertad en el magisterio del Papa respondió con benignidad: “No, mientras una sumisión a sus exigencias, por ejemplo en materia de educación o moralidad, sea moderada. Pero si el Papa se convierte en un oráculo, surgiría un peligro de una sociedad más autoritaria y dogmatizada”, añadiendo en palabras finales de la entrevista algo sobre su país: “España es un país muy católico, pero la obediencia al Papa en tales cosas como sexo y moral es pequeña. El Papa es escuchado con atención y querido, pero es más difícil con una obediencia a él. Diré sinceramente que eso me tranquiliza”.

El arzobispo Zyciński, un importante funcionario de la Iglesia polaca y reconocido catedrático de la filosofía en la Academia Pontificia en Cracovia, quien ahora está vigilando a la Universidad Católica de Lublin, no respondió a los redactores Michnik y Domszawski, pero una semana después de la aparición de la entrevista con Savater fue publicado en el mismo periódico un artículo de Jerzy Turowicz, benemérito director de la revista cracoviense “Tygodnik Powszechny”, en el cual procuraba demostrar que elementos del fundamentalismo habían existido en el magisterio del Papado en tiempos remotos, pero que seguramente brillan por su ausencia en Juan Pablo II. Turowicz escribe que la acusación al Papa Juan Pablo II por el fundamentalismo es un malentendido absurdo

y sugiere que Savater sea una víctima de su propio fundamentalismo.

Recientemente, en febrero de 2000 en el diario “Rzeczpospolita”, el arzobispo ha atacado de nuevo a Savater (le ha cotejado con Fidel Castro y Che Guevara) y a otros autores hispánicos críticos de la Iglesia católica y divulgados por “Gazeta Wyborcza”. Contestando al arzobispo en “Gazeta Wyborcza” (23 de febrero de 2000), Artur Domszawski ha mostrado que en la obra de Savater hay amor y respeto al hombre y un esfuerzo de responder a las dramáticas preguntas éticas de nuestro tiempo. Citando ampliamente a su *Política para Amador*, Domszawski ha demostrado que Savater no sea un demonio del anarquismo y de las dictaduras, sino uno de los más ilustres filósofos de la lengua española, pensador muy sensible y lleno de talante literario.

Después de tales acusaciones dirigidas contra Savater, acusaciones provenientes del arzobispo Zyciński y redactor Turowicz (ambos representantes, dicho sea de paso, de una fracción relativamente moderada en el catolicismo polaco, acusados ellos mismos por la extrema derecha nacionalcatólica por ceder al supuesto influjo de una izquierda liberal y postmoderna), parece poco probable que pudieran “perdonarle los ortodoxos” polacos; parece, pues, poco probable que alguien se atreviese recomendar el libro del autor español -escrito para formar y estimular librepensadores- como un manual de ética (en vez de la religión) en las escuelas polacas, al menos durante el actual gobierno de Solidaridad, cuyo declarado fin es combatir ideas postmodernas en nombre de valores eternos y “fuertes”.

Para muchos polacos tradicionalistas, que suelen llamarse como los latinos al borde del río Vístula, las opiniones de Savater en materia de moralidad parecen demasiado liberales. Hablando, por ejemplo, sobre las restricciones en cuanto al tipo de traje de baño en las playas durante el franquismo (la prohibición del bikini), Savater declara que ahora las mujeres españolas pueden aparecer en las playas en cualquier traje e incluso sin nada. Los españoles podrán quedarse asombrados al oír lo que declaró en otra ocasión Jaroslaw Sellin, el portavoz oficial del gobierno polaco en aquel tiempo, en julio de 1998: “Estoy decididamente contra el *topless* en las playas. Porque existe algo como una constancia de la cultura contemporánea amenazada por la intrusión de la barbarie; y estigma y símbolo de la cultura mediterránea es un respeto para el cuerpo y su intimidad. Es una buena suerte que en nuestras playas esta moda no está tan difundida como en Occidente. Para mí esto es una prueba de que seguimos estando en la vanguardia de los países de la cultura latina, que profesamos los valores cristianos tradicionales. Creo que esto debe ser nuestra contribución a la Europa en el proceso de integración”.

Eugeniusz Górski

GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L.: Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana. Madrid, Miletto, 1999, 223 págs.

Más allá de la pos-modernidad representa un nuevo esfuerzo teórico en busca

de un consenso que supere el vacío creado a raíz del cambio de paradigma protagonizado por la “posmodernidad”. Gómez-Martínez propone una lectura “antrópica” que permita la presencia de un centro que quede localizado dentro y fuera del contexto, al asumir la otredad como paso previo al acto de significar. El libro propone, además, una solución final al enfrentamiento existente entre la inevitable globalización de las estructuras socio-culturales de procedencia europea, y las protestas de los grupos étnicos y culturales que reclaman su derecho a una independencia cultural.

El ensayo queda dividido en cinco capítulos: los dos primeros sirven de fundamentación teórica a los tres siguientes, que son ejemplo del proceso hermenéutico en el marco la literatura iberoamericana. El primero, titulado *El debate teórico actual*, es un repaso que hace Carmen Chaves Tesser de varios conceptos teóricos y corrientes críticas desde el formalismo ruso hasta nuestros días. La presentación del debate teórico actual sirve de marco introductorio a la segunda parte -que es la central del libro-, titulada *El discurso antrópico y su hermenéutica*. Allí se desarrolla una crítica del discurso posmoderno (y su pretensión de un centro inmóvil), y se propone una alternativa en diálogo con la anterior: un “discurso antrópico” que toma como referente al ser humano en su estar siendo y cuyo centro, por tanto, es dinámico y sujeto a una constante transformación. La definición, así pues, se basa en la propia transformación.

Los tres siguientes capítulos suponen una apuesta en práctica en el contexto de la literatura iberoamericana, de la construcción hermenéutica expuesta en el segundo capítulo. La tercera parte del libro *La cruz invertida en la contextualización de una época*, estudia la novela del argentino Marcos Aguinis desde el marco teórico del pensamiento iberoamericano de la liberación. La cuarta sección, *la cultura indígena como realidad intercultural* propone una “filosofía intercultural”, que surge como alternativa a la confrontación entre la dimensión ética del pensamiento iberoamericano de la liberación y la deconstrucción posmoderna. Este discurso filosófico analiza los conceptos de “cultura” e “interculturalidad” en el contexto de la globalización, y cuestiona el paternalismo de la corriente neoindigenista, de la que afirma lo siguiente:

“Se trata de una antropología cultural de corte positivista que, desde unos presupuestos anclados en la modernidad, se desea cosificar el concepto de cultura como si se tratara de especies vegetales o animales. Se habla así de culturas en peligro de extinguirse [...] El término *extinción* implica: a) la cultura como algo estático de transmisión hereditaria; b) la cultura, en este sentido es algo hecho, también como un algo que forma parte de la esencialidad del individuo, que “dejará de ser” si se sale de su “cultura”; y c) la imposibilidad de ser auténtico y evolucionar a la vez.” (162-3)

Gómez-Martínez desea restaurar en el término “cultura” a dimensión dinámica inherente a todo lo humano. El ser humano sufre una constante transformación, por tanto, lo mismo ha de ocurrir con la cultura, que no se puede concebir en términos de permanencia y perfectividad,

sino que se debe integrar en la dimensión dinámica que nace de su constante transformación. La quinta y última parte, *Mestizaje y frontera como categorías culturales iberoamericanas*, aplica las premisas defendidas en el segundo capítulo a la construcción de una “narrativa” de la evolución del desarrollo cultural iberoamericano por medio de los conceptos de frontera y mestizaje.

La crítica posmoderna pone en duda la modernidad y acaba con los paradigmas anteriores, pero se limita a posponer el momento de hallar un centro trascendente, dejando así demasiadas preguntas sin responder. Su discurso teórico acaba con la idea de un centro cultural incuestionable, difiere o niega el acto de significar, pero da la impresión de dejar la tarea incompleta. *Más allá de la pos-modernidad* es un estudio ambicioso que propone salir de ese ambiente de confusión por medio del “discurso antrópico” que propone. Del mismo modo que en su tiempo se criticó al estructuralismo de ser antihumanístico, Gómez-Martínez propone resolver el dilema de la posmodernidad a partir de la definición del “nos-otros”. De entre los proyectos surgidos en los últimos años con la intención de presentar un esquema teórico que deje de ser pos-algo para representar una alternativa válida, *Más allá de la pos-modernidad* representa, sin duda, uno de los estudios más completos y valiosos.

Ignacio López Calvo

KLAPPENBACH, A.: *Ética y Posmodernidad*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1990, 118 págs.

Con *Ética y Posmodernidad* Augusto Klappenbach ha producido, con la modestia y el rigor que caracterizan su labor intelectual, quizá el mejor texto disponible en habla castellana sobre tema tan complejo. Y es que el enfoque revela -sin posible confusión- una clara preocupación latinoamericanista de base. En este libro se encuentra el lector abundantes referencias al contexto en que ha sido gestado y éste no es otro que el de aquellas sociedades en que las “diferencias” crecientes en tanto dolorosas desigualdades constituyen “...el síntoma de la sumisión de los hombres concretos a leyes situadas más allá de la voluntad y las posibilidades de acción de cada sujeto” (p. 118).

El autor procede reconstruyendo el debate, examinando los síntomas, revisando las interpretaciones y reubicando las preocupaciones éticas con sus exigencias de universalidad y respeto a las auténticas diferencias, en tanto carencias en un planeta errante y limitado, con el afán de responder a las demandas de vida plena impostergables de los seres humanos que aquí habitamos.

La gran ventaja de este trabajo, respecto de otros producidos en nuestros ámbitos culturales, es que mira con simpatía comprensiva a la sensibilidad posmoderna. No la descalifica de entrada, sino que trata de comprender y vivenciar su experiencia por dentro. Esto no sólo no le impide, sino que le capacita para realizar una crítica pertinente. La argumentación puede así deslizarse suavemente y sin saltos abruptos de la percepción misma de los fenómenos que podrían caracterizarse como posmodernos a las lógicas que intentan dar cuenta de

ellos, con el exigible y pormenorizado examen de sus antecedentes intelectuales en ciertos aspectos de las obras de Nietzsche y Heidegger. Pero, será a partir de Kant, sin moralismos y con aspiración a respetar las dimensiones éticas que de facto se manifiestan en la vida de los seres humanos, que procederá a clarificar conceptos, enfoques y problemas. Procura, desde luego, que no se encubra el tema fundamental de la ética: "... las relaciones concretas de unos hombres con otros, incluyendo en ellas las dimensiones económicas, políticas y, por supuesto, las internacionales" (p. 96).

Por eso puede prestarle atención al entramado de poder que aparece implícito en el diagnóstico de la posmodernidad. El "nuevo absolutismo" de la sociedad posmoderna ya casi no necesita represión, censura o castigo para imponerse; ya no tiene enemigos (efectivamente viables como tales...). Y aclara el autor a renglón seguido en un párrafo esclarecedor de su posición que conviene reproducir:

"Es necesario advertir [...] que este modelo se reduce a las sociedades industriales avanzadas. En el tercer mundo (es decir, en la mayor parte del mundo) el poder no ha logrado llegar a un acuerdo con el placer y ha debido mantener su carácter coactivo y represivo, más allá de las diferencias en sus regímenes políticos y sociales. Y conviene recordar, de paso, que ambos mundos se alejan cada vez más aunque algunas modas superficiales de la posmodernidad se estén universalizando progresivamente" (p. 37).

Estas realidades, que resisten a una fácil dilución en aras de simulacros interminables, requieren brindar cuentas de ellas. La ética, por tanto, está allí como parte de una dimensión utópica indisociable de la praxis humana y como acicate de apertura de cualesquiera cierres conceptuales que aherrojen sus manifestaciones más sentidas.

Hay que agradecer así a Augusto Ángel Klappenbach por haber escrito un trabajo que ayuda a reflexionar a fondo sobre estas cuestiones con todas sus implicaciones y a la Universidad de Alcalá de Henares por haberlo editado. Aunque sería de desear que texto tan sugerente pudiera alcanzar una difusión mayor de la que suelen brindar las instituciones universitarias, con todo y su más que nunca loable labor editorial.

Horacio Cerutti Guldberg

QUESADA MARTÍN, J.: *El nihilismo activo. (Genealogía de la Modernidad)*. México, Ed. de la Universidad de Guadalajara, 1999.

Esta colección de trabajos intenta, ensaya una reflexión sobre nuestra situación intelectual de europeos herederos de los "desastres" espirituales del siglo XX y abre un manejo de perspectivas, para vivir con ello. Hablar de "superación" estaría fuera de lugar en un horizonte teórico que renuncia expresamente a cualquier forma de optimismo dialéctico. "Nihilismo" sigue siendo, desde que lo acuñara Nietzsche para diagnosticar el nivel valorativo de nuestro tiempo, el término más preciso para designar esa atmósfera de "crisis" en que vivimos desde el "acontecimiento" de la muerte de Dios. Y el calificativo "activo" apunta

a que no se trata tanto de aumentar la lista de síntomas y diagnósticos, como de atreverse a ensanchar el discurso crítico en dirección a propuestas de solución, aunque aquí “solución” sólo puede entenderse como un hacerse con las cosas, un seguir luchando por volver este mundo comprensible y habitable, a pesar de toda su inhospitalidad. El autor, en consecuencia, trata de rehacer el camino que ha recorrido nuestra modernidad filosófica, quizá hartado apresuradamente, llevando a cabo una serie de “genealogías”: del principio de razón suficiente leibniziano, de la voluntad de Schopenhauer, de las relaciones entre novela y filosofía, y novela y democracia, de las propuestas nietzscheanas en el *Zaratustra*; en fin, de la brecha abierta por uno de los libros más influyentes del siglo (*Ser y tiempo*), como punto de partida para interrogarse acerca de las implicaciones onto-políticas de su autor, aportación a un nuevo subgénero del pensamiento filosófico de nuestro fin de siglo, el denominado “Pensar Auschwitz” (véase C. Delacampagne, *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Barcelona, Península, 1999). En *El nihilismo activo* se reconstruyen algunas rutas de la modernidad para comprender la situación en que nos encontramos como ciudadanos europeos que no hemos renunciado a hacer filosofía. Es convicción de Julio Quesada que cabe tal pretensión, a pesar de los múltiples diagnósticos de “muerte”, “disolución” o como quiera que se exprese... de la filosofía.

A la multiplicidad de trabajos y a la variedad temática del libro subyace una notable unidad que se origina en ser continuación y afinamiento de la línea de reflexión iniciada en su publicación anterior, *Ateísmo difícil* (Barcelona, Anagrama, 1994). Allí se dialoga con Nietzsche, Rilke y Ortega, en un esfuerzo por articular una posición “metafísico-política” que tendría su núcleo de sentido en el lema de Rilke -que da título a la segunda parte del ensayo-, “¿Quién habla de victorias? Sobreponerse es todo”. El argumento de *El nihilismo activo* se podría resumir señalando que en él se trata de no abandonar la orientación e impulso que la Ilustración dio a la filosofía en el mediodía de la época moderna, aunque depurándolo de sus errores, basados en un optimismo que surge del abandono de su más íntima vocación: la de ser crítica racional contra el prejuicio. El “criticismo” kantiano, la exigencia de “veracidad” de un Nietzsche, la asunción de la teoría como inseguridad permanente que remueve las creencias de un Ortega, la alegre aceptación de la condición finita y limitada de lo humano de un Camus son algunos de los eslabones de la tradición a la que se siente adscrito Quesada, a quien le importa tanto mostrarse crítico de las insuficiencias de la Ilustración, como hacerlo desde dentro de su propio proyecto de secularidad.

Merece la pena señalarse que en estos ensayos las fuentes filosóficas europeas, es decir, griegas, alemanas, francesas o anglosajonas, conviven, en plano de igualdad, con las de la propia tradición filosófica en lengua española. Las referencias a Cervantes, Ortega, Gaos, Domingo Blanco o Fernando Savater se entretajan con las del resto de los autores, clásicos o actuales, en una actitud que destaca por su excepcionalidad. Pues, en contra de lo que pueda parecer,

es más frecuente entre nosotros, preferir citar las “autoridades” en otras lenguas, aun cuando no añadan gran cosa a lo que ya estaba pensado. No se trata de reivindicar ningún “nacionalismo filosófico” -pues se filosofa en una lengua y una tradición conceptual, no desde una comunidad, estado o nación-, sino de aceptar que filosofar es también una actividad *circunstancial* y que, por tanto, no se elige la lengua nativa desde la que se interpreta espontáneamente el mundo. No es uno de los menores méritos de estos ensayos su esfuerzo por registrar una continuidad de asuntos y preguntas entre la corriente central de la filosofía europea, por ejemplo, Nietzsche, y su afluente español, por ejemplo, Ortega y Gaos.

La línea de pensamiento de J. Quesada se mueve, pues, entre dos rechazos: el rechazo de aquellas filosofías que aspiran a superar el nihilismo a fuerza de entroncar su discurso con “lo auténticamente originario” y recetar a partir de ahí; y aquellas otras que siguen esperando con un inflexible y patético optimismo que el futuro verá realizada la utopía, no importa cuál sea el precio a pagar. Queda entre medias una afirmación: la inseguridad del camino frente a las seguridades del origen y de la meta. No es casualidad, por tanto, que en este libro se nos recuerde la existencia de héroes caminantes (o navegantes) como Odiseo (“Ulises o nada”), como el Sísifo de Camus, capaces de sonreír a pesar de la maldición de los dioses en el instante en que aceptan la dura exigencia que conlleva el seguir vivo, o, en fin, nuestro asombroso Don Quijote, el caballero entregado al ideal, pero también el “novelista de sí mismo” que descubre que es más sabroso el camino que la posada. La idea común a muchos de los ensayos del libro, y que los resume, queda bien expresada por la lectura que propone del mito de Sísifo que encontramos, no por casualidad, en el trabajo que abre el libro (*Sísifo a la luz del eterno retorno y la voluntad de poder*) y en el que lo cierra (*¿Por qué nuestra condición efímera reclama el tiempo y la voz del poema?*). En el primero leemos: “Sísifo sabe en el fondo de su corazón de hombre que la roca es el Eterno Retorno de un quehacer inútil y sin fin: ausencia de finalidad metafísica de la vida” (pág. 20). Y sin embargo ha descartado el suicidio y lleva la pesada carga con una resignación no exenta de irónica alegría.

José Lasaga

GABILONDO PUJOL, A.: *Menos que palabras*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, 179 págs.

La aparición del presente volumen de trabajos que rubrica el profesor Ángel Gabilondo no puede ser sino motivo de atención, interés y regocijo intelectual. *Menos que palabras* es el último de sus escritos publicados, al menos en el formato definitivo *libro*, y que ha tenido a bien facilitarnos la poderosa y no menos exigente editorial Alianza.

El conjunto consta de siete capítulos correspondientes a una concienzuda selección de varios textos confeccionados al amparo de diversas intervenciones públicas del autor. Pero lo que pudiera parecer una tara creativa, al contrario, se

convierte en un logro visto el resultado final, pues como el autor señalaba en la introducción a su espléndida y, hasta ahora, última investigación sistemática (*Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*. Madrid, Tecnos, 1997) no se llega a saber cuál es su origen... si la preparación de unas clases, la elaboración de una conferencia, la idea de un artículo para que se geste un proyecto, o, por el contrario, sea el constante fraguar de un pensamiento aderezado con el trabajo diario del especialista y las muchas y nuevas lecturas, el que inicie y dirija los derroteros de un proyecto de investigación.

Efectivamente, al margen de la esmerada labor respecto al cuidado del lenguaje (como, por otro lado, exige la propuesta esbozada por el autor junto al elenco de filósofos que le acompañan en ruta) que consigue trascender en voluntad de estilo y el no menos firme esfuerzo sobre la redacción final que costura bellamente el conjunto otorgándole unidad; hemos de insertar este ensayo en lo más hondo de un proyecto filosófico que el profesor de Metafísica de la UAM, Ángel Gabilondo, viene desarrollando apasionando y apasionantemente, tras años de dedicación, en diversos frentes de acción. Desde la Hermenéutica, la Historia de la Filosofía, a la Estética o la Teoría de la Literatura, Gabilondo ha ido focalizando sus inquietudes y recogiendo sus frutos cargados con la impronta de su personalidad como en sus iniciales investigaciones sobre el concepto del lenguaje en Hegel, en su posterior trabajo sobre Dilthey, *Dilthey: vida, expresión e historia* (1988) o en su revulsiva aportación sobre Foucault, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente* (1990); sin olvidar, desde luego, su incansable tarea en la preparación de ediciones, artículos o conferencias, y, algo que suele olvidársele al profesional de la docencia, el arrojo constructivo, implicado y estimulante con que ha arropado sus clases y dotado a sus intervenciones.

Debemos agradecer, por tanto, al libro que se nos presenta, la actitud desde la que se ha concebido y, a continuación, confeccionado. La actitud de apuesta, de no detenerse sino de volcarse en lo dicho, el riesgo, la toma de postura, la determinación y la integridad ética de asumir consecuentemente el trazado filosófico por el que se ha optado, todo lo cual nos aproxima más a una actitud vital por parte del profesor Gabilondo con el que arrostrar los empujones de la existencia que a un mero ejercicio intelectual o divagatorio.

Así, la exposición de los contenidos se va entretejiendo y adquiriendo forma por la brillante combinación entre una apuesta descarnada por el lenguaje como vehículo y productor de conocimiento, la original lectura de los autores abordados (Bataille, Foucault, Deleuze, Derrida vislumbrados a propósito de posibles tradiciones arremolinadas entorno a Descartes, Nietzsche o Heidegger), la asunción radical e impregnada de las tesis recogidas y la construcción discursiva de un pensamiento con múltiples estribaciones filosóficas, éticas y estéticas que se irán desplegando en siete capítulos o núcleos argumentativos:

Aprender a nadar desarrolla el juego generador de una metáfora que desde Kant o Hegel

nos ha hablado del ‘arriesgarse’ o ‘arrojarse al pensar’ y que a partir del ‘correr los riesgos del propio cuerpo’ y con Deleuze nos ha enseñado a pensar en la verdad como producción de existencia.

El cuerpo imposible nos descubre una interpretación del cuerpo y del lenguaje como alma de la existencia y fundadora de una nueva y relevante noción de sujeto. Se nos presenta, así, un modo nuevo de contemplar, con Bataille, la libertad, la finitud y la muerte desde la trasgresión.

Un reír absoluto nos zambulle en el reír de Nietzsche, explora los límites de lo posible y lo imposible, y sin olvidar a Bataille, también convoca a Foucault en el análisis de las fronteras indiscernibles del ser con el placer y el dolor.

Sin lugar apunta la genial intuición de un espacio sin lugar que destapa posibilidades para un desplazamiento de lo cotidiano, tanto como una defensa de la insignificancia y la fugacidad para definir ‘otro ser’ que de algún modo ya se prefiguraba en Heidegger.

Sin y Nunca (lo imposible y las palabras) renueva el encuentro con diferentes perspectivas para asimilar nuestro propio cuerpo en relación con la ‘comunidad’ y el lenguaje. Derrida y Foucault indagan en la necesidad de la escritura como forma de escribirnos a nosotros mismos, y se nos brinda la oportunidad de acompañar a Derrida en el innovador camino de decodificar las palabras y todo aquello que habita tras ellas, mediante el recurso al aforismo, el examen de conceptos desvirtuadores como ‘deslizamiento’ o ‘desquiciamiento’, o el juego que posibilita la consideración del ‘espectro’ como herramienta descifradora... con objeto de ofrecernos descubrir horizontes divergentes de reconocimiento. También en el espacio de un nuevo estatuto para el ‘sin’ y el ‘con’ es donde el texto, probablemente, decaiga en juego de palabras y pierda su deslumbrante poderío.

El futuro Perfecto: un indicativo abre las puertas a la relación entre el tiempo y el espacio (yendo más allá de las palabras) de forma que sea posible establecer nuevas condiciones de experiencia.

Las pasiones de la palabra despide el libro reactivando buena parte de los aspectos esgrimidos, reformulados ahora desde el revelador prisma de las pasiones, enraizadas con la percepción del cuerpo y el aglutinante de las palabras promoviendo, finalmente, una caracterización ética de la libertad, el lenguaje y la amistad.

Un texto valioso, de una belleza singular que permite hacer resonar las palabras entre los argumentos y las refulgentes aportaciones para evocar un contenido perfectamente expuesto, dilucidado y anudado haciéndose siempre merecedor de la reclamada perturbación del lector. Un trabajo el de Ángel Gabilondo que hemos de inscribir en el marco de un auténtico proyecto filosófico de futuro.

Juan Antonio Muñoz Santamaría

LIBROS RECIBIDOS

BLANCO MARTÍNEZ, R.: *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental.* Madrid, Akal, 1999, 245 págs.

Partiendo de la utopía como un radical antropológico, un constitutivo permanente de la existencia humana en su constante búsqueda de “espacios felices”, el autor intenta definir sus parámetros racionales desde el ámbito de la historia de las ideas. Tras el estudio del concepto, sus características y tipologías, así como una exposición breve de la historia de las utopías, se concluye con una reflexión sobre la ciudad ausente, la utopía sin utopía, o la utopía que pretende ser eutópica, de la mano de María Zambrano.

LAGUNA, A.: *Dioscórides. Pedacio Dioscórides Anarzabeo, acerca de la Materia Medicinal y de los venenos mortíferos.* Madrid, Fundación de Ciencias de la Salud, 1999.

Se trata de la edición facsímil según el texto de 1566 de esta famosísima traducción realizada por médico segoviano Andrés Laguna sobre cuya figura tuvo lugar el pasado año un congreso en su patria chica. Es una edición sobria y elegante, precedida de seis estudios introductorios de gran interés, realizados por figuras muy reconocidas en este campo: *Andrés Laguna* por Pedro Laín Entralgo; *Estudio bibliográfico de Andrés Laguna* por Juan Riera; *Felipe II y la sanidad* por Francisco Javier Puerto; *Las ediciones de la obra de Dioscórides en el siglo XVI. Fuentes textuales e iconográficas* por Aurora Miguel Alonso; *La materia medicinal de Dioscórides y la farmacia* por Juan Esteva de Sagrera; y *Tras la huella de Dioscórides* por Juan Luis Tamargo.

Sin duda, una importante contribución a la difusión de este texto canónico de la historia de la medicina y la farmacología pero no menos de nuestro humanismo renacentista en su sentido más amplio.

OCAÑA GARCÍA, M.: *Molinismo y libertad.* Córdoba, Publicaciones CajaSur, 2000, 611 págs.

Nos encontramos ante un estudio del concepto de libertad en diferentes filósofos tomando como punto central y radical de la exposición la filosofía española del Renacimiento, concretada en su famosa polémica *De auxiliis*. Se pretende demostrar que las posiciones de Domingo Báñez (1528-1604) y Luis de Molina (1535-1600) son dos constantes en la historia de la filosofía, bien que con diferente terminología y desde perspectivas desteologizadas.

GÓMEZ CANSECO, L. (Ed.): *Anatomía del humanismo: Benito Arias Montano, 1598-1998.* Homenaje al profesor Melquides Andrés Martín. Huelva, Universidad de Huelva, 1998, 475 págs.

Contiene las Actas del Simposio Internacional celebrado en la Universidad de Huelva del 4 al 6 de noviembre de 1998 con ocasión del IV Centenario de la muerte del ilustre humanista extremeño, que reunió a un grupo de expertos en el autor, su obra y la época.

CERVANTES, M. DE: *Obras Completas*. Madrid, Castalia, 1999. Ed. de Florencio Sevilla.

Producen, a quienes nos dedicamos a la historia del pensamiento en España, cierta sana envidia ediciones como esta que comentamos sobre la obra de Cervantes. Conocida es la situación existente acerca de lo escrito por buena parte de nuestros pensadores y filósofos. Afortunadamente, nuestro principal novelista cuenta con estudiosos que conjugan el rigor académico, el análisis detallado sobre los textos, fruto de la investigación de años, y la sencillez personal que permite que buena parte de ese trabajo se presente en un volumen asequible para el lector, sin aparato crítico, como indica el propio editor, pero con “el respeto casi reverencial a los originales, optando en cuantos casos cabía una explicación filológica admisible por la conservación de la lectura primitiva, más allá de alardes correctistas que, so capa de originalidad crítica, terminan deturpando académicamente la letra y el espíritu de Cervantes.” En la Universidad Autónoma de Madrid esta labor vienen realizándola, desde largo, Antonio Rey y el propio Florencio Sevilla.

La edición lleva una presentación no muy amplia pero sí útil como introducción para cualquier lector, y una bibliografía donde figura una selección de estudios de la obra cervantina. El resto es Cervantes.

GÓMEZ PEREIRA: *Antoniana Margarita*. Universidade de Santiago de Compostela y Fundación Gustavo Bueno, 2000. Estudio preliminar y versión al español de José Luis Barreiro Barreiro.

Con gran satisfacción damos cuenta de la recientísima aparición de esta edición de la famosa *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira preparada por el profesor José Luis Barreiro con la ayuda de Concepción Souto en su traducción y de Juan Luis Camacho en la actualización lingüística. Se trata de la reproducción facsimilar de la edición de 1749, de su traducción al español y de un documentado estudio introductorio que sitúa adecuadamente la figura de este médico de origen gallego-portugués que vivió en Medina del Campo.

Sin duda, estamos ante una aportación de gran interés historiográfico para la filosofía española que facilitará el conocimiento de una figura más citada que leída. Con ello vamos conociendo mejor la trayectoria de estos médicos de nuestro siglo XVI como el propio Andrés Laguna, también objeto de estudios recientes o de Miguel Servet al que están dedicando especial atención en Navarra.

El profesor Barreiro ha hecho un magnífico trabajo que merece la mejor de las fortunas en su difusión y conocimiento.

BLANCO WHITE, J. M.: *Bosquejo del comercio de esclavos y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política y cristianamente*. Ed. de Manuel Moreno Alonso, Sevilla, Alfar, 1999.

En los últimos años la figura del sevillano José María Blanco White no ha hecho sino crecer en importancia. Buenas razones hay para ello como vamos descubriendo por los textos que van apareciendo gracias al esfuerzo de quienes creyeron en el interés de la cultura española

con anterioridad al flujo krausista que durante algún tiempo parecería haber inaugurado el nuevo tiempo en España.

Entre quienes han indagado con rigor, tenacidad y buen tino en ese periodo de la primera parte del XIX está el profesor de la Universidad de Sevilla, Manuel Moreno Alonso. Su dedicación por Blanco White se ha revelado fundamental ya con anterioridad a su gran obra *Blanco White: la obsesión de España*, ya reseñada en estas páginas. Fruto de ese esfuerzo es esta edición de un libro clave acerca de un problema en el que Blanco se mostró pionero: la necesidad de abolir la esclavitud. Con su corazón puesto aún en España tras cuatro años de vida en Inglaterra y la cabeza puesta en su nuevo país acertó a desarrollar sus tesis acerca del que consideraba “el mayor mal del mundo”. En la línea de un ilustrado, defensor de los derechos humanos este texto de Blanco nos resulta hoy sorprendente por su lucidez, anticipación y buen conocimiento de todos los argumentos de teoría política, economía, antropología y sentido religioso conjugados de forma conjunta para demostrar que la esclavitud era ya insostenible.

Aún pasaría tiempo para que sus propuestas fueran definitivamente escuchadas pero eso aumenta la importancia de este sevillano que desde Inglaterra no renunció a ser la conciencia de España. La documentada introducción del profesor Moreno Alonso nos ofrece las claves de la posición de Blanco White.

SCHMITZ, S.: *Spanischer Naturalismus. Entwurf eines Epochen profils im Kontext des “Krauspositivismo”*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, 341 págs.

Partiendo de un estudio del contexto histórico en el que surge el krausismo y se prolonga en el krausopositivismo, la autora analiza de manera muy sugerente la originalidad del naturalismo literario español -no es reflejo del francés-, especialmente a través de la obra de Galdós y Pardo Bazán. Se trata de una obra bien documentada, con uso de abundante bibliografía y con índice de nombres.

LLERA, L. DE: *La modernización cultural de España, 1898-1975*. Madrid, Editorial Actas, 2000, 347 págs.

El presente volumen recoge una serie de ensayos publicados en revistas españolas e italianas (el autor es catedrático de Literatura española en la Universidad de Génova) sobre diferentes aspectos de la cultura española más reciente. Desde el estudio sobre los intelectuales españoles ante el problema colonial y la guerra de 1898, el análisis de la generación literaria de 1914 o la pujante vitalidad de la cultura española en las tres primeras décadas del siglo XX, hasta la radiografía profunda de la España franquista tomando como eje ya el estudio de la prensa y la censura, ya el estado de la universidad y la investigación en la etapa autárquica o la filosofía católica en el período comprendido entre 1939 y 1975. Concluye el libro con un ensayo sobre el exilio español que pretende deshacer algunos tópicos muy fuertemente asentados.

DELGADO IDARRETA, J. M. (Ed.-Coord.): *La Rioja-Madrid, Madrid-La Rioja en la España de los siglos XIX y XX*. Gobierno de La Rioja y Centro Riojano de Madrid, 1999, 164 págs.

Esta publicación es fruto de un ciclo de conferencias celebradas en el Centro Riojano de Madrid, y con ella se quiere mostrar que la presencia de riojanos en la capital fue decisiva para la transformación de muchos aspectos de la vida económica, social, cultural o política, tanto de la ciudad como de España entera. Los capítulos del libro son: *El universo madrileño de Sagasta* (José Luis Ollero Vallés), *Recepción e influencia de la prensa madrileña en la prensa riojana* (José Miguel Delgado Idarreta), *Corrientes en de renovación cultural en España, 1840-1923: la Institución Libre de Enseñanza y su impacto en La Rioja* (Gonzalo Capellán de Miguel), *La influencia de Madrid en la masonería riojana* (Abilio Jorge Torres) y *La creación del Consejo Regulador de la denominación vinícola "Rioja"* (Carlos Navajas Zubeldía). La publicación parece ser un primer paso en la elaboración de una base de datos de biografías (unas 500) de riojanos ilustres en Madrid, que se nos anuncia en la presentación del libro como homenaje al Primer Centenario del Centro Riojano de Madrid en el 2001.

RIUS, M.: *La filosofía d'Eugeni d'Ors*. Barcelona, Curial, 1991, 458 págs.

Estudio de la filosofía de d'Ors intentando aclararla desde las perspectivas orsianas: Imperi, Raça, Obra-ben-feta, consideradas como clave interpretativa de toda su obra. El libro incluye bibliografía e índice alfabético.

PENELLA, M.: *Dionisio Ridruejo, poeta y político. Relato de una existencia auténtica*. Salamanca, Caja Duero, 1999, 371 págs.

Biografía del escritor y político Rdruejo, realizada por quien es, a su vez, un magnífico prosista y un inmejorable conocedor de Ridruejo, pues fue su secretario.

ASCUNCE, J. Á.: *San Sebastián, capital cultural (1936-1940)*. San Sebastián, Michelena artes gráficas, 1999, 226 págs.

Tras el estallido de la guerra civil San Sebastián, que ya era la ciudad turística por excelencia de la clase aristocrática y de la intelectualidad, va a pasar a convertirse también en residencia más o menos permanente de los intelectuales del nacional-catolicismo. Por allí pasan, entre otros, José M.^a Pemán, Fernández Flórez, Víctor de la Serna, Eugenio D'Ors, Asín Palacios, Jardiel Poncela, Edgar Neville, Agustín de Foxá, etc. La ciudad se convertirá también en sede del Instituto de España, que agrupa a todas las reales academias, y en centro de una gran labor editorial que publica revistas como *Vértice*, *Fotos*, *Mujer*, *Y*, *Revista Geográfica Española*, *Marca* (diario deportivo todavía existente), *Nueva Economía Nacional* y comics como *Pelayos*,

Flecha, Flechas y Pelayos, Maravillas, Chicos, Mis chicas y La ametralladora. Publicaciones que difunden la ideología falangista, nacional-católica o carlista de la España sublevada.

VERA, F.: *Evolución del pensamiento científico.* Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1999, 218 págs. Ed. y Pról. de José M. Cobos Bueno.

En su exilio bonaerense, la Editorial Suramericana publica esta obra en 1945 que ahora se reedita; una obra en la que el matemático Francisco Vera, que antes de la guerra civil se había acreditado como un excelente historiador de las ideas científicas, expone el cuadro sintético de la evolución del pensamiento científico desde los orígenes de la civilización en el oriente caldeo, babilónico y egipcio, hasta la 2ª guerra mundial.

FERNÁNDEZ, D.: *Historia y economía de la Unión Europea.* Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1999, 515 págs.

El profesor Donato Fernández, economista de profesión que ha dedicado buena parte de su actividad en los últimos años al estudio de la construcción europea con largas estancias en la Sorbona, ha escrito un libro que contiene información imprescindible para los estudiosos de este tema. Consta de tres partes y dieciséis capítulos con tres anexos en los que hay una serie de estadísticas con datos económicos muy útiles. Pero, además, ha tenido la sensibilidad de incluir en este documentado y técnico libro un largo capítulo con todos los pioneros y “soñadores” de un proyecto que comienza a tener una importancia sobresaliente en nuestras vidas. Entre éstos incluye a los principales pensadores españoles a quienes se puede ver en sintonía con intelectuales de otros países y sin los cuales este proyecto hubiera sido imposible. Así pues, libro para especialistas para también para quienes deseen tener una información completa sobre un proceso largo y complejo que afecta, también, a la producción del conocimiento.

HERNÁNDEZ, A. Y ESPINOSA, J. (Eds.): *Modernidad y Posmodernidad.* Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, 102 págs.

Este libro incluye las cinco conferencias del ciclo que con el nombre que figura en el título se impartieron en el Colegio Gil de Albornoz de la ciudad encantada durante la primavera de 1998. Con una breve introducción de los editores, las conferencias son las siguientes: Reyes Mate, “Pensar de nuevo la política”; Julián Carvajal, “En la cumbre de la modernidad: fundamentos de la paz como un derecho de la humanidad (lectura de Zum ewigen Frieden)”; Carlos Thiebaut, “¿Democracia de iguales, democracia de diferentes?”; Antonio Hernández, “Dionisiacos y apolíneos: Pesimismo filosófico y optimismo científico”; José Luis Mora, “La modernidad del pensamiento español”.

HENRÍQUEZ UREÑA, P.: *Ensayos*. Madrid, ALLCA XX, 1998, XXVIII+939 págs. Ed. crítica, Coord. José Luis Abellán y Ana María Barrenechea.

Se trata de una antología del intelectual dominicano organizada con criterio temático por Enrique Zuleta a partir de los seis ideales que fueron su inspiración principal y permanente: clásico, creativo, filosófico, hispánico, americano y nacional. Más de la mitad del libro contiene una colección de ensayos críticos realizados por José Luis Abellán, Enrique Zuleta, Ana M.^a Barrenechea, Oscar Terán, Soledad Alvarez, Francisco López Estrada y otros.

FORNET BETANCOURT, R. (Ed.): *Quo vadis philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation eiener Weltumfrage*. Mainz in Aachen, Wissenschaftsverlag, 1999, 337 págs.

Se trata de una encuesta en la que unos 100 filósofos de todo el mundo responden a 5 preguntas acerca del sentido de la filosofía y se tarea en la actualidad. Las respuestas están en uno de los siguientes idiomas: alemán, español, inglés y francés.