

# Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas

J. L. Mora García,  
Delia Manzanero  
Martín González  
Xavier Agenjo  
(Editores.)

X Jornadas Internacionales  
de Hispanismo Filosófico

**Universidade de Santiago de compostela**  
**2011**

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.  
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO  
DE COMPOSTELA  
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• MADRID, 2013 •



**CRISIS DE LA MODERNIDAD  
Y FILOSOFÍAS IBÉRICAS**

X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico  
Universidade de Santiago de Compostela  
13-15 de abril de 2011



José Luis Mora García  
Delia Manzanero  
Martín González  
Xavier Agenjo Bullón  
(Eds.)

## **CRISIS DE LA MODERNIDAD Y FILOSOFÍAS IBÉRICAS**

X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico  
Universidade de Santiago de Compostela  
13-15 de abril de 2011

Fundación Ignacio Larramendi  
Departamento de Filosofía. Universidade de Santiago de Compostela  
Asociación de Hispanismo Filosófico  
MADRID, 2013

Jornadas de Hispanismo Filosófico (10<sup>a</sup>. 2010. Santiago de Compostela)  
Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas : [actas de las] X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, Universidade de Santiago de Compostela, 13-15 de abril de 2011 / José Luis Mora García, Delia Manzanero, Martín González, Xavier Ajenjo Bullón, editores. – Madrid : Fundación Ignacio Larremendi ; Departamento de Filosofía. Universidade de Santiago de Compostela ; Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013.

560 p. ; 23,5 cm.

D.L.: M-6856-2013. – ISBN 978-84-936113-9-2.

1. Filosofía–Española–Historia–Congresos y asambleas. 2. Filosofía–Portugal–Historia–Congresos y asambleas I. Mora García, José Luis, ed. lit. II. Manzanero, Delia, ed. lit. III. González, Martín, ed. lit. IV. Ajenjo Bullón, Xavier, ed. lit.

1(460)(091)(063)

1(469)(091)(063)

Institución colaboradora:

Departamento de Filosofía. Universidade de Santiago de Compostela

Han colaborado en la preparación de esta edición:

Elena Trapanese, Ilíaris Avilés, Héctor Arévalo y Roberto Dalla Mora.

Esta publicación está impresa en papel offset permanente de 90 gr. que cumple con los requisitos de la Norma ISO 9706.1994 “Información y documentación–Papel para documentos–Requisitos de permanencia”.



ISO 9706.1994

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larremendi

Ilustración de la cubierta: Miguel de Unamuno y Fernando Pessoa.

Diseño de cubiertas y compaginación:

Antonio Otiñano Martínez, director de Arte de DIGIBÍS.

ISBN: 978-84-936113-9-2.

Depósito Legal: M-6856-2013.

Imprime: Star Ibérica. Madrid.

— ÍNDICE —

PRESENTACIÓN

- Luis Hernando de Larramendi Martínez  
Vicepresidente Ejecutivo de la Fundación Ignacio Larramendi ..... 11

PREÁMBULO

- Xavier Agenjo Bullón  
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi ..... 13

INTRODUCCIÓN

- José Luis Mora  
Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico ..... 17

Galicia y sus filósofos

A RECUPERACION DO PENSAMENTO GALEGO

- NOS ÚLTIMOS VINTECINCO ANOS  
Xosé Luis Barreiro Barreiro..... 25

APOLOXIA TEOLOXICA DO “DEUS DOS FILOSOFOS”

- Andrés Torres Queiruga..... 53

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA ENSAYÍSTICA DE RAFAEL DIESTE:

- LA VIEJA PIEL DEL MUNDO (1936)  
Arturo Casas..... 83

TRECE TESIS SOBRE JOAN VICENTE VIQUEIRA

- Ramón Regueira Varela..... 119

CARLOS GURMÉNDEZ O LA PASIÓN RACIONAL

- José Luis Mora García..... 159

Siglo XVI

CRISIS EN LA TEMPRANA MODERNIDAD. CASIODORO DE REINA

- María Martín Gómez ..... 187

LA ESCUELA DE SALAMANCA CONSIDERADA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA WEB SEMÁNTICA Y LA INFORMACIÓN EN LA RED Xavier Agenjo, Francisca Hernández y Patricia Juez .....	199
--	-----

## Siglo XIX

LA CIENCIA EN EL KRAUSISMO ESPAÑOL: LA CRÍTICA A LAS IDEAS DE LA MODERNIDAD Jesús Pedro Payo de Lucas .....	219
EL FERVIENTE Y DESCONOCIDO KRAUSISTA VENEZOLANO EDUARDO CALCAÑO (1831-1904) Gloria da Cunha .....	235

## Siglo XX

LA RAZÓN ENSAYÍSTICA DE OCTAVIO PAZ Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD Janusz Wojcieszak .....	251
LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA Y EL FASCISMO EN EL PENSAMIENTO REPUBLICANO DE ORTEGA Nel Rodríguez Rial .....	279
UN ARCO CIEGO EN LA MODERNIDAD ESPAÑOLA: LA POESÍA DE BERNARDO CLARIANA Goretti Ramírez .....	299
MODERNIDAD Y PAISAJISMO: UNAMUNO Y ORTEGA SOBRE LA FILOSOFÍA DEL PAISAJE Dezso Csejtei .....	307
LA CRÍTICA FILOSÓFICA DE LA RAZÓN MODERNA EN LA METAFÍSICA DE ANTONIO MACHADO María Rodríguez García .....	317
BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y EL MARXISMO CRÍTICO IBEROAMERICANO Aureliano Ortega Esquivel .....	333
PRIMEROS BROTES DE LA CRISIS DE LA RAZÓN MODERNA EN UNAMUNO Miguel Ángel Rivero Gómez .....	343



RAZÓN NARRATIVA Y NOVELA EN LA CONFLUENCIA DE LA METAFÍSICA Y LA ESTÉTICA DE ORTEGA Y MARÍAS. CONTEXTO Y REFERENCIAS Enrique Ferrari Nieto .....	365
LAS SENDAS PERDIDAS DE GAOS: EXPERIMENTACIÓN ESTILÍSTICA Y PROPUESTA PARA UNA NUEVA FORMA DE RACIONALIDAD Roberto Dalla Mora .....	383
EL ESTOICISMO COMO FILOSOFÍA DE CRISIS EN MARÍA ZAMBRANO Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey .....	401
CRÍTICA AL RACIONALISMO OCCIDENTAL: EL SENTIDO DE LA MODERNIDAD Y DE LA DEMOCRACIA EN MARÍA ZAMBRANO María Aránzazu Serantes .....	419
MARÍA ZAMBRANO Y LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO: LA PALABRA, LUGAR DE ENCUENTRO CON EL “OTRO” Elena Trapanese .....	431
LA BELLEZA COMO ESFERA DE RESISTENCIA EN LEOPOLDO MARECHAL Florencia E. González .....	441
APROXIMACIÓN A LA NATURALEZA CATEGORIAL DE NUESTRO PENSAMIENTO RECIENTE. EL CASO DE LA “HISPANIDAD” Y DEL “FALANGISMO LIBERAL” Miguel Ángel López Muñoz .....	453
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE SALVADOR PÁNIKER: UN PUENTE ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE Marta Nogueroles Jové .....	469
PAUL RICOEUR EN ESPAÑA Marcelino Agís Villaverde .....	481
Siglo XXI	
APROXIMACIÓN A UNA DÉCADA DE PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN ESPAÑA (2000-2009) Gerardo Bolado .....	499



## PRESENTACIÓN

Con la publicación de *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas* se cumplen quince años de colaboración entre la Fundación Ignacio Larramendi y la Asociación de Hispanismo Filosófico. Las actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico tituladas *Estudios sobre Historia del Pensamiento español*, fueron publicadas por la Sociedad Menéndez Pelayo en Santander, en 1998 por el entonces director de la Biblioteca Menéndez Pelayo y secretario de la Sociedad Menéndez Pelayo, Xavier Agenjo, ahora director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi, gracias a la ayuda de su maestro y amigo Ignacio Hernando de Larramendi y éste la canalizó a través de la Fundación Histórica Tavera.

Es claro que Ignacio Hernando de Larramendi vio que aquel proyecto que entonces se estaba fraguando tenía un evidente paralelismo con las ideas que ya se perfilaban en su mente sobre la elaboración de un gran *corpus* de acceso digital al pensamiento español, lo que sería la Biblioteca Virtual de Polígrafos, una de las que componen las Bibliotecas Virtuales FHL, accesibles en el sitio web de la Fundación Ignacio Larramendi.

Además, también percibió claramente, como ya lo había hecho a lo largo de las dos décadas precedentes en el campo de la edición y digitalización de textos con las Colecciones MAPFRE 1492 y los Clásicos Tavera, por citar los más descollantes entre los proyectos que llevó a cabo, la necesidad de contar con un apoyo teórico y sobre todo con una perspectiva que mejor que nadie podrían dar los especialistas en la Historia del Pensamiento hispano. De todo ello nació esta colaboración y quince años más tarde se hace de nuevo patente en este nuevo libro.

Es de notar que uno de los trabajos recogidos en el volumen está redactado precisamente por el ya citado director de proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi, con la brillante colaboración de Francisca Hernández Carrascal, de DIGIBÍS, y de Patricia Juez que sería, por citar correctamente su cargo, la Deputy Project Manager de la Fundación. El trabajo de estos

autores versa sobre la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca, que ha constituido un firme paso adelante en la consecución de los fines ya mencionados, es decir, acercar los textos del pensador –del polígrafo, como hemos querido llamar en la Fundación Ignacio de Larramendi al autor– utilizando para ello las técnicas más avanzadas de la informática aplicada a la gestión documental: Linked Open Data y en concreto las recomendaciones finales del W3C Library Linked Data Incubator Group, traducidas, adaptadas y accesibles en el sitio web de la Fundación Ignacio Larramendi, sitio en el que se encuentra también la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca.

El humanismo digital, sin duda alguna, será cada vez de mayor uso en los estudios hispanísticos y, de hecho, ya las *Obras completas* de Ortega y Gasset se beneficiaron de la aplicación de las tecnologías de la información como se recoge en el tomo X de la edición de la editorial Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset. Así, los editores incluyen la siguiente frase:

“Esta edición se ha podido realizar gracias a unas herramientas tecnológicas que no es habitual utilizar en un proyecto de este calibre. Buena parte de ello es contribución de DIGIBÍS, con Tachi Hernando de Larramendi y Jesús Domínguez, así como del asesoramiento de Xavier Agenjo Bullón, de la Fundación Ignacio Larramendi.”

Por lo tanto, la Fundación Ignacio Larramendi se siente orgullosa de poder prestar su colaboración en la edición de las actas de las X Jornadas de Hispanismo Filosófico, celebradas en la Universidad de Santiago de Compostela del 11 al 15 de abril de 2011, pues, como se ha dicho antes, sus fines coinciden con los de la Asociación de Hispanismo Filosófico y, aunque varíe el procedimiento de aproximación al estudio del Pensamiento Hispano, esta variación, a la postre, resulta enriquecedora para ambas instituciones.

LUIS H. DE LARRAMENDI  
Vicepresidente Ejecutivo de la Fundación Ignacio Larramendi

Madrid, 15 de febrero de 2013

## PREÁMBULO

La excelente introducción de mi ya viejo amigo José Luis Mora García, pues nuestra relación se remonta casi a veinte años atrás, me exime de la crónica de las circunstancias en las que se compusieron los textos que forman este libro y que suponen una parte importante del trabajo de investigación de quienes participaron en las X Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico celebradas en Santiago de Compostela los días 13 al 15 de abril del 2010.

No tuve la fortuna de asistir a las jornadas, máxime celebrándose, como se celebraron, en una ciudad de la que estoy enamorado desde la primera vez que la visité.

A lo largo de los años, y por razones profesionales, casi siempre en colaboración con mi buen amigo Ignacio Cabano, he tenido que visitar Santiago de Compostela, o por mejor decir, he disfrutado de la suerte de visitarla, tanto para las labores de elaboración del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico, a finales de los años 80, como de la implementación de Galiciana, la biblioteca dixital de Galicia, a mediados de la década pasada.

Muchos han sido los cursos y conferencias que he tenido la ocasión de impartir en Santiago y en muchas ocasiones he redactado artículo o corregido pruebas de imprenta de temática gallega en la ciudad del Apóstol. Sin embargo, aunque no tuve ocasión de asistir al congreso, Patricia Juez, persona fundamental de la Fundación Ignacio Larramendi, defendió nuestra comunicación de forma admirable y esto lo sé no solo por referencias directas sino porque me lo dijo un *paxariño*.

Escribo esta introducción mientras preparo la presentación que dentro de unos pocos días dictaré en las Jornadas organizadas por la Universidad Pontificia de Salamanca, justamente tituladas *El Maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: fuentes documentales y líneas de investigación* que lleva por título “La herramienta del humanismo digital TEI (Text Encoding Initiative)”.

Creo que se va a producir un encuentro muy fecundo entre quienes nos dedicamos a la creación de bibliotecas digitales y los estudiosos de los textos que se encuentran en ellas. Pienso, por ejemplo, especialmente, en aquellas que, como la Biblioteca Virtual de Polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi, tienen como propósito crear objetos digitales a partir del escaneado de las obras originales de los autores de corte filosófico y la asignación de metadatos que permiten su hipervinculación semántica con otras obras, con otros autores, con otras materias, con lugares y con líneas de tiempo, etc.

Es obvio que la gran cantidad de materiales digitalizados, cuando redacto estas líneas Europea ya supera los 26 millones de objetos digitales e Hispana ha rebasado los 4,5 millones, entre ellos centenares de miles de artículos de revistas especializadas y todo tipo de textos que recolecta en los repositorios institucionales de las bibliotecas, resultará muy útil.

Pero creo que la colaboración va a llegar más allá. Las bibliotecas digitales como las que crea DIGIBÍS, que son lógicamente las que mejor conozco, y muy en particular la Biblioteca Virtual de Polígrafos, digitalizan las páginas de libros, con frecuencia de muy difícil acceso, proceden a un reconocimiento óptico de caracteres y codifican cada palabra de cada una de las páginas mediante un esquema de metadatos denominado ALTO (Analyzed Layout and Text Object), lo que permite que posteriormente se pueda efectuar una búsqueda textual y que las palabras recuperadas aparezcan destacadas en la imagen facsimilar que digitalmente se muestra al investigador.

Pues bien, dentro de las diferentes corrientes del humanismo digital van surgiendo nuevas iniciativas, entre ellas las de la propia Fundación Ignacio Larramendi, para poder ir transformando de forma semiautomática todas esas palabras a sus categorías gramaticales, lo que en principio permitiría obtener unos índices que podrían ser verdaderamente *locupletissimi rerum naturalium thesauri accurata descriptio*, pero mucho más allá que todo ello, con leyes estadísticas sobre el lenguaje como las basadas en las de Zipf o las de Lotka que nos arrojarán una información preciosa sobre la frecuencia de las palabras en un texto, de lo cual se podrán desprender importantísimas consecuencias.

Si antes mencionaba la Text Encoding Initiative como herramienta que permite un tratamiento digital de un texto con fines fundamentalmente ecdóticos y que a lo largo de sus casi veinte años de existencia ha sido ampliamente utilizado por bibliotecas, museos, editores y sobre todo académicos con el fin de presentar los mejores textos posibles en línea, creando lo que ya

podríamos llamar una ecdótica digital, surge ahora, en un proyecto ya tan maduro como el de la Biblioteca Virtual de Polígrafos, la creación de textos etiquetados con los códigos TEI, pero ya con un valor puramente semántico.

Obviamente, si más de la mitad del trabajo lo proporcionan las bibliotecas virtuales con obras digitalizadas a texto completo y con cada una de las palabras de esos textos correctamente codificadas, gran parte de la tarea podrá estar realizada.

Se abre un nuevo campo de interés para los historiadores y los estudiosos de la filosofía y del pensamiento hispánicos que, probablemente trabajando en equipos pluridisciplinarios, podrán llevar a cabo ediciones críticas de la mejor calidad gracias a la ecdótica digital; y análisis filosóficos de las obras y corrientes del pensamiento más significativas (o no suficientemente valoradas) gracias a esta inmensa tarea previa informático-lingüística que las nuevas tecnologías aportarán.

El humanismo digital se abre paso de forma cada vez más rápida y el Hispanismo Filosófico no debe quedar, en mi opinión, fuera de esta corriente. Así, nuestra ponencia sobre la Escuela de Salamanca se inclina claramente hacia esa dirección, pero no hacía más que dar un primer paso en lo que dentro de muy poco supondrá un cambio de paradigma de cualquier tipo de estudio basado en el análisis de unos textos que pueden o bien ser el significante o bien el significado de expresiones líricas, de invocaciones gramáticas, de divertidas o patéticas narraciones o, como es el caso que nos ocupa y sobre todo nos ocupará, de un pensamiento que inevitablemente se reflejó en textos bien desde el mismo momento en el que fueron escritos, bien cuando fueron recogidos por oyentes y discípulos.

A esta nueva tarea quiero convocar a las futuras generaciones de estudiosos del hispanismo filosófico. Tengan por seguro que tanto DIGIBÍS como la Fundación Ignacio Larramendi estarán allí preparados para prestar esa ayuda bibliotecaria que tan bien reflejan los datos apócrifos de Virgilio y que han sido durante tantos años el lema de los bibliotecarios españoles: *Sic vos non vobis*.

XAVIER AGENJO BULLÓN

Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi

Madrid, 15 de febrero de 2013





## INTRODUCCIÓN

*A Janusz Wojcieszak*

*In memoriam*

Es difícil sustraerse a la circunstancia que condiciona la redacción de estas palabras de introducción a los textos que componen este libro, una parte importante del trabajo de investigación de quienes participaron en las X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, celebradas en la Universidad de Santiago de Compostela (13-15 de abril de 2011). Cuando pensaba en cómo comenzar y qué decir, recordaba los buenos momentos de aquellos días en que profesores más veteranos, otros de mediana edad o más jóvenes, convivían con estudiantes doctorandos o recién doctorados participando de la satisfacción intelectual por la calidad excelente de la mayor parte de los trabajos presentados, al tiempo que disfrutando del carácter y el clima afectuoso creado en torno a los amigos del Departamento de Filosofía de la universidad jacobea que habían puesto tanto de su parte para que todo estuviera en su sitio.

Mas ahora me encuentro con el correo electrónico que hace unas horas llegaba desde las tierras frías del norte de Polonia con la triste noticia del fallecimiento de un gran hispanista, entusiasta del pensamiento en lengua española, de la propia España y de los países americanos, y no menos del pensamiento portugués y su cultura. En Lisboa tuvimos ocasión de compartir unos excelentes días en 2009 pues hasta la capital portuguesa se acercó nuestro amigo para participar en aquellas jornadas peninsulares.

Janusz Wojcieszak ha representado la calidad del hispanismo de los países centroeuropeos que no se ha restringido al ámbito filológico o histórico sino que se ha esforzado por adentrarse en las claves del pensamiento filosófico, lo ha investigado y lo ha defendido con esmero y entusiasmo. El capítulo “La razón ensayística de Octavio Paz y la crisis de la modernidad” que se incluye en este libro será, pues, su último trabajo tras el que permanecen otros

estudios y traducciones imprescindibles para los estudiosos de cualquier lugar del mundo y, especialmente, para sus paisanos de Polonia.

Cuando lleguen estas palabras al lector habrán pasado esas semanas que diluyen el pesar y el golpe seco de los primeros momentos, mas, con seguridad, se habrá acrecentado el reconocimiento a su labor y a la persona amable y de modales exquisitos como buen universitario que era Janusz. Por ello, aunque el tiempo pase, este recuerdo mantendrá su sentido como expresión de un acto de justicia agradecida.

Tiene el lector entre sus manos un libro de investigaciones, realizadas por miembros de la una comunidad científica que estudia desde hace ya veinticinco años el pensamiento filosófico de las lenguas peninsulares, que incluye por igual a España, a Portugal y a los países de América. La *Asociación de Hispanismo Filosófico*, a lo largo de dos décadas, ha organizado jornadas con distintas universidades españolas. Desde las primeras, celebradas en Madrid (1992) [*El reto europeo*, Madrid, Trotta, 1994]; las celebradas, posteriormente, en años alternos, en la Universidad Complutense de Madrid, en la Real Sociedad Menéndez Pelayo de Santander, la Societat Catalana de Filosofia (Barcelona) más las organizadas por el Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa (2009) hasta las décimas que tuvieron lugar en Santiago de Compostela (2011), todas ellas representan una radiografía de la producción del conocimiento en este campo del saber.

No se trata de congresos en los que se acumulan aportaciones de distinta calidad sino de reuniones científicas que se organizan en torno a núcleos de conocimiento que se programan y debaten previamente y para las que se solicitan investigaciones propias, junto con las aportaciones de jóvenes que se hallan realizando sus tesis doctorales y, por consiguiente, ofrecen aportaciones inéditas que permiten conocer dónde y en qué autores se ha ido poniendo énfasis desde que se fundó este grupo (1988). Junto con la edición de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, estas aportaciones forman un *corpus* imprescindible que se une al trabajo de otros investigadores por recuperar y restaurar ámbitos poco conocidos de nuestra historia filosófica. Gracias a la Fundación Gustavo Bueno (las II Jornadas celebradas en la Universidad Complutense de Madrid están recogidas en *El Basilisco*. Segunda Época, 21, abril-junio 1996); a la Real Sociedad Menéndez Pelayo (las correspondientes a las III (1997) y IV (1999) publicadas en 1998 y 2000 respectivamente); y desde que tuvieron lugar las V, a comienzos del presente siglo (Sociedad Menéndez Pelayo, 16-18 de abril de 2001),

hasta las celebradas en Lisboa (26-28 de noviembre de 2009) publicadas por la Fundación Ignacio Larramendi, son siete los volúmenes que recogen los trabajos más valiosos de todas las ediciones que están a disposición de estudiosos e investigadores. El actual es el quinto de los publicados por la Fundación I. Larramendi y cierra, como decíamos, esta primera década del siglo XXI. Corresponde, pues, el presente volumen a las celebradas en abril de 2011 como señalábamos al principio.

El núcleo central, que se recoge en la primera parte de este libro, estuvo dedicado, lógicamente, a pensadores gallegos que han escrito bien en gallego o en castellano; o, como en el caso de Carlos Gurméndez, que, aún siendo uruguayo de nacimiento, terminó recalando e identificándose con las tierras de la ribera sacra que nos unen con la tradición, de las rías que se abren al infinito y de esa otra parte de Galicia que permite reflexionar hacia adentro. De esos tres elementos se nutre su pensamiento y tienen su reflejo y representación en los estudios recogidos en este apartado.

Habría de ser una andaluza, María Zambrano, quien nos descubriera que “Galicia no tiene partes sino que es una unidad entera en cada parte” y que lo hiciera evocando a un gallego, Rafael Dieste, de quien nos dice, ni más ni menos, que gracias a él descubrió Europa (“Rafael Dieste y su enigma”, *Las palabras del regreso*. Ed. de M. Gómez Blesa, Madrid, Cátedra, 2009). En torno a ese núcleo, local en sus inicios, que se proyecta sin destruirse hacia fuera de sí mismo, giraron los estudios que conforman el primer bloque y que incluye estudios sobre algunos de sus autores más importantes. El profesor Barreiro ofrece un extenso estudio sobre la recepción del pensamiento gallego en estas últimas décadas y los trabajos llevados a cabo por él y su grupo en pro de la reivindicación de la tradición gallega; junto a él, los trabajos sobre Dieste (Arturo Casas); Viqueira (Ramón Regueira), el gran impulsor gallego de las ciencias sociales, institucionista emparentado con la familia Landa con la que conformó un grupo muy comprometido con el conocimiento científico, la educación y la emancipación popular; y sobre Carlos Gurméndez (José Luis Mora). Otro carácter tiene el capítulo firmado por Andrés Torres Queiruga, quien desde la objetividad requerida por la reflexión filosófica, nos remite a su propio legado intelectual como parte de esta misma tradición. Claro está que la tradición gallega es mucho más amplia, que nos ha faltado un trabajo sobre Amor Ruibal y sobre otros pensadores que Marcelino Agís incluyó en su monografía sobre pensadores gallegos (2001) pero es una primera muestra que esperamos pueda ser completada en posteriores ediciones.

Ordenados por siglos se ofrecen las demás ponencias que constituyen trabajos monográficos sobre autores, algunos muy poco estudiados como es el caso de Casiodoro de Reina que presenta María Martín; o, en un orden bien distinto, del venezolano Eduardo Calcaño, analizado por Gloria da Cunha; el poeta español Bernardo Clariana, investigado por Goretti Ramírez; o el escritor argentino, Leopoldo Marechal, cuya presentación corre a cargo de Florencia González, también argentina.

Otros trabajos, sobre autores más conocidos, estudian aspectos importantes de sus respectivas producciones filosóficas, buscando focalizar la lectura, en algún núcleo que es clave para su comprensión, o tratan de corregir errores o lugares comunes. Los estudios sobre Unamuno (Miguel A. Rivero); Antonio Machado (María Martín); Ortega y Marías (Enrique Ferrari); Zambrano (Elena Trapanese, María Aránzazu Serantes y Ángel Casado/Juana Sánchez-Gey); o Salvador Pániker (Marta Nogueroles) comparten espacio con el dedicado a Bolívar Echeverría por el profesor de la Universidad de Guanajuato, Aureliano Ortega; o el dedicado a Octavio Paz por parte de Janusz Wojcieszak con un detallado y casi exhaustivo análisis del diagnóstico realizado por el escritor mexicano sobre la crisis de la modernidad.

Se incluyen en este apartado tres estudios dedicados a cuestiones puntuales y de carácter singular: el trabajo sobre filosofía del paisaje en Unamuno y Ortega del profesor de la Universidad de Szeged, Dezso Csejtei que adelanta, para lectores en español, una monografía más amplia que verá la luz en los próximos meses en húngaro; el trabajo de Nel Rodríguez, director del departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago, sobre la posición de Ortega y Gasset frente al fascismo; y el de Miguel A. López, profesor castellanomanchego, sobre un tema ampliamente debatido: el del “falangismo liberal”.

Señalamos también el trabajo de Marcelino Agís que versa sobre la recepción de Paul Ricoeur en España porque este tipo de estudios constituye un empeño de la propia Asociación por conocer mejor las recíprocas relaciones que se han establecido, o establecen, entre autores de distintas tradiciones que dialogan por conformar la tradición de carácter más universal.

Jesús Payo aportó en las jornadas, como anticipo de la que ha sido su gran monografía sobre Francisco Giner (Madrid, Dykinson, 2012), la concepción que de la ciencia tuvo el krausismo español de segunda generación. Completan así todos estos capítulos una aproximación muy centrada en el siglo xx (con la excepción de los trabajos dedicados al xvi y también los dos

que versan sobre el XIX) que marca los intereses de una buena parte de los investigadores de este grupo.

Las nuevas tecnologías y su uso para la difusión del *corpus* de nuestros autores se han convertido en una herramienta imprescindible y muy beneficiosa para romper, definitivamente, el viejo mito de la inexistencia de tradición filosófica en España. En este apartado la ponencia que ofreció Patricia Juez fue la muestra de una realidad viva, en la cual la Fundación Larramendi ha puesto muchos medios y personas hasta poder ofrecer a los estudiosos e investigadores buena parte del legado de nuestro riquísimo siglo XVI con la incorporación de los textos de la Escuela de Salamanca y Francisco Sánchez el escéptico.

Cierra el volumen un estudio basado en técnicas bibliométricas, realizado por el profesor de la UNED de Cantabria, Gerardo Bolado, sobre la producción filosófica de esta primera década del siglo XXI. Se trata de una aportación valiosa, poco habitual en los estudios de filosofía, que requiere paciencia y dedicación y ofrece, sobre un trabajo de campo, una primera valoración de nuestra comunidad filosófica y sus puntos de interés y, también, sobre sus puntos débiles. Puede comprobarse qué autores nacionales o extranjeros se leen con mayor asiduidad y sobre cuáles se investiga más. Previa a cualquier valoración ulterior de tipo cualitativo, imprescindible para entender los datos aquí aportados, queda el trabajo de recogida de los mismos que requiere meticulosidad y aprecio por el detalle. Son estas, cualidades que no abundan por ser hijas de la humildad.

Es obligado agradecer a los compañeros de la Facultad de Filosofía de Santiago de Compostela, especialmente a Nel Rodríguez, director del Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social, a Martín González, profesor del mismo, y a los estudiantes que les ayudaron, la organización de unas magníficas Jornadas en cuyo marco se realizó un reconocimiento al trabajo y larga trayectoria del profesor José Luis Barreiro, con una excelente exposición y la publicación del libro *Fidelidade a terra*, editado por la propia Universidad a cargo de Javier Barcia González (Santiago, 2011). Las jornadas, en verdad, son herencia de su trabajo. Lógicamente a su Rector que presidió la inauguración y al Decano de la Facultad, profesor Luis Modesto García Soto, que las apoyó y, además, nos ha facilitado el texto del profesor Torres Queiruga.

También, a todos cuantos intervinieron en ellas, presentando sus investigaciones y a quienes han ayudado en la presente edición, Delia Manzanero de manera especial.

Y, finalmente, a la Fundación Ignacio Larramendi que nos apoya en esta aventura de seguir estudiando lo mejor de nuestra historia hasta formar esta pequeña biblioteca que forma parte de la historia de la filosofía española de las últimas décadas en su esfuerzo por la recuperación de varios siglos.

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA  
Presidente de la AHF

18 de octubre de 2012

# GALICIA Y SUS FILÓSOFOS





---

## A RECUPERACIÓN DO PENSAMENTO GALEGO NOS ÚLTIMOS VINTECINCO ANOS

XOSÉ LUÍS BARREIRO BARREIRO  
Universidade de Santiago

Antes de comezar coa exposición do tema que me foi suxerido quixera facer unha serie de reflexións a propósito da miña intervención nestas Xornadas:

**Primeira:** Despois de escoitar as intervencións precedentes, xenerosas e esaxeradas, dos profesores amigos que me acompañan neste acto (Nel Rodríguez Rial, José Luís Mora, José Luís Abellán, Antonio Heredia, Marcial Gondar, Martín González) véñenme á mente as palabras pronunciadas por un colega meu, paisano e amigo, Xosé Luis Barreiro Rivas, por mor da presentación dun libro de A. Torres Queiruga (penso que *Repensar a resurrección: a diferencia cristiá na continuidade das relixións e da cultura*, 2003) cando, tralo asentamento dunha ducia de teses sobre a obra, remataba enfáticamente: “penso que o libro, despois da miña intervención, queda bastante mellorado”. Aplicándolle o conto ao caso concreto penso eu que o meu labor docente, investigador e de servicios prestados á Universidade de Santiago queda tamén moi, pero que moi, mellorado. Tan mellorado que me fai recordar aquela anécdota de Soeren Kierkegaard referida a un famoso libreiro de Copenhage, chamado Soldin (que eu teño comparado co histórico libreiro Eduardo da Rúa do Vilar de Santiago –que os máis vellos aínda recordamos–), cando nas súas conversas exuberantes e verborreicas perdía o fío do discurso e reclamaba a axuda da súa dona dicíndolle: “Rebeca, son eu mesmo o que estou falando?”. Para o meu caso concreto quédame a dúbida se realmente son eu mesmo, ou é outro, o suxeito das referencias dos meus colegas e amigos. (Lamentablemente xa hai anos que eu perdín a miña ‘Rebeca’ –Ana– para poder recabar a súa axuda, facéndolle a mesma pregunta).

**Segunda:** Eu respecto profundamente o imperativo de Bacon de Verulamio (*De nobis ipsis silemus*), que Kant sitúa no frontispicio da primeira das súas grandes críticas –a *Crítica da razón pura*– e que reza así:

Calemos sobre nós mesmos. Desexamos, en cambio, que a cuestión aquí tratada non sexa considerada coma unha mera opinión, senón coma unha obra, e que se teña por certo que non sentamos as bases dalgunha secta ou dalgunha idea ocasional, senón as da utilidade e dignidade humanas. Desexamos, pois, que, en interese propio (...) se pense no ben xeral (...) e se participe na tarefa. Asimesmo, que non se espere da nosa instauración que sexa algo infinito e sobrehumano, posto que en realidade é o término conveniente e o fin dun erro inacabable<sup>1</sup>.

Pero a esta cita eu engado: algo ‘puramente humano’, polo que ninguén agarde da miña intervención nada extraordinario.

Sen embargo, pese ao respecto do *De nobis ipsis silemus*, algo teño que dicir en relación a min mesmo. Quero lembrar que no seu día –por mor do concurso de acceso á Cátedra de Filosofía, ao me ter que referir a min mesmo no primeiro exercicio de presentación do curriculum e do proxecto docente– declaraba que non podía menos que experimentar un certo rubor por verme na circunstancia de ter que falar da miña persoa despois de vintecinco anos de servicios prestados na Universidade. Este mesmo rubor –ou se cadra máis acentuado aínda– o volvo a experimentar agora ao ter que referirme outra vez a min mesmo, despois de coarenta anos de dedicación á institución universitaria.

**Terceira:** Con todo, posto na tesitura de ter que dicir algo sobre min mesmo e tamén arredor de min mesmo, abordarei o tema en tres momentos: A) A recuperación propia do pensamento galego. B) A recuperación do pensamento galego na época contemporánea. C) A recuperación académica do pensamento galego.

### A). A recuperación propia do pensamento galego

Quero deixar claro desde os inicios o meu posicionamento respecto ao que eu entendo por pensamento galego, e por Galiza. Ao meu ver convén distinguir catro acepcións ou referencias cando se fala de Galiza: *de Galiza*, en canto a orixe ou procedencia; *en Galiza*, en canto referencia á ubicación

1 . Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978, B 11 (Traducción propia ao idioma galego)

dunha actividade racional (o pensamento) que en si mesma non ten patria nin fronteiras; é dicir, que é universal; *sobre Galiza*, en canto ao obxecto de reflexión nunha dimensión de matiz máis ben político-social e mesmo económico (e aquí se poden establecer dous momentos no proceso de configuración do pensamento e da identidade galega: a consideración de “Os problemas de Galicia” –momento correspondente á época da Ilustración, sec. XVIII, na que só Martin Sarmiento, pola defensa que fai da lingua e da cultura galega, pode ser considerado como un proto-nacionalista–; e a consideración de “Galicia como problema” –momento que se corresponde coa descuberta da propia identidade, a partir da segunda metade do século XIX. Deste xeito, do descubrimento dos problemas de Galiza, se pasa a considerar Galiza como problema). E, finalmente, *para Galiza*, é dicir, en clave de futuro, no senso de saber se a historia, amais de ser mestra da vida –como pensaba Cicerón–, pode ser tamén un instrumento ou factor de cambio e de emancipación social. Trátase nesta referencia proxectiva cara o futuro dunha historia que non se reduce a unha visión *pasadista ou arqueolóxica* do acontecido, coma se fose un fósil ou un lugar de escape ou de refuxio. Non se trata dunha historia pasiva, senón dunha memoria histórica activa, combativa e útil, concebida como un deber fronte á tentación do olvido; trátase dunha historia que sirva como instrumento co que poder construír un novo mundo, máis libre e solidario. Emilio Lledó expresa este *para* –en clave de futuridade– cunha claridade nidia:

Cómpre indagar na Historia, porque ignorármola sería descoñecermos a xe-nealoxía e renunciármos a utopía e a posibilidade de construción dun futuro diferente (...) A Historia é (...), sempre foi con todas as súas limitacións lóxicas elementais, a manifestación dun compromiso (...) Unha historia que se ve –e subliñen o de *ver*–, interpreta e analiza (...) Un pobo que non sabe quen é e de onde ven, é como un velliño cheo de esquecemento, cheo de alzheimer (...) Perder a historia é perder a mirada, esa mirada que revela as cousas de cada persoa e, desde logo, esa mirada coa que nos vemos. Mirámonos e encontrámonos; mirada no espello da nosa particular reflexión (...) A Historia quere dicir nas súas orixes (...) capacidade de mirar, de ser testemuña (...) De perder a memoria, perderemos esa longa experiencia histórica que non só nos trouxo ao concreto presente que vivimos, senón que continuamente nolo permite reler, repensar e reinterpretar; é dicir, con ela perdemos tamén o presente e o seu sentido<sup>2</sup>.

2 “A cultura: o modelo de pensamento e conducta único”, en *Globalización e cambio de milenio*, XVII Semana Galega de Filosofía (Pontevedra, 2000), Vigo, Edicións Xerais, (2001), pp. 72-74.

Ora ben, esta estrutura de momentos ou dimensións (*de, en, sobre e para* Galiza) implica unha dialéctica de integración e non de exclusión, da identidade e da diferenza, ou mesmo da identidade na diferenza; unha dialéctica do *et/et* e non do *aut/aut*; unha dialéctica integradora e modernizadora, inspirada no ‘universal concreto’ de Hegel; dialéctica que parte da aceptación do multiculturalismo e do pluralismo e que se opón a todo tipo de discurso centralizador e monopolizador (da historia, da cultura e da política). En virtude desta mesma dialéctica resultanme incomprensibles e unilaterais (e mesmo desfiguradoras da realidade histórica) determinadas consideracións, ás veces intempestivas, sobre os nacionalismos –como o galego, o catalán ou o vasco– que sosteñen que non son ‘sensíbeis’ á ‘historia común’ –que para eles é só a historia de España–, ou á ‘lingua común’ –que é só o español–, como se o galego, o castelán e o catalán non fosen linguas derivadas do mesmo tronco común, que é o latín. Claro está que este posicionamento –o meu e de moitos máis que pensan como eu– parte de, ou baséase na concepción dun estado español federal (concepción acorde, no caso galego, coa mellor tradición republicano-federal desde as *Irmandades da Fala*, pasando pola Xeración *Nós*, ata a constitución do Partido Galeguista, o nacionalismo durante o franquismo e os nacionalismos posfranquistas). A cuestión sitúase xustamente aquí: na contraposición Estado federal/ Estado unitario, e na contraposición Nación-Estado/Nación sen Estado (porque, como se sabe, hai Nacións con Estado e Nacións sen Estado). O recoñecemento da ‘nación-cultura’ (na vertente estritamente ‘culturalista’) por parte dos centralistas-unitaristas, no fondo, non é máis que unha concesión retórica que non modifica o punto de partida. E quero ilustrar o tema cunha anécdota que me ocorreu na Fundación Gustavo Bueno (Oviedo, 2000). Por mor da presentación da versión ao español da *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira, na sede da Fundación o Prof. Gustavo Bueno presentoume a un capitán da mariña mercante nos seguintes termos: “Barreiro, aquí tienes a otro gallego de Ferrol”. E o capitán, sen vir a conto e sen o pensar moito, respostou: “Sí, pero yo soy español antes que gallego”. Diante desta saída de tono, eu retruqueille de súpeto: Eu tamén son español, só que escribo ‘hespañol’ con *h*, o mesmo que ‘Hespaña’ que tamén leva *h*; é dicir, eu son ‘hespañol’ da *Hispania*, que inclúe a todos os pobos da Península Ibérica e mesmo aos pobos de Ultramar, isto é, de Hispanoamérica. Esta distinción clarificadora español/España (sen *h* que é a España centralizadora, e con *h*, referida á *Hispania*, confederada e integradora) está establecida e defendida permanentemente por membros

cualificados da Xeración *Nós*, como R. Castelao e X. V. Viqueira; distinción (e contraposición) que mesmo concorda co significado e sentido xenuino do Hispanismo Filosófico, que promove estas Xornadas. Unha pasaxe tomada de Carlos Taibo –especialista en temas relacionados coas políticas do Leste europeo e noutras moitas vertentes, como a cuestión nacional, a globalización capitalista, a teoría do decrecemento, a democracia directa, etc.– pode aclarar o que estamos a dicir:

O discurso dominante nas nosas sociedades mostra unha xeral vontade de demonización dos nacionalismos responsivos e de paralela lexitimación dos poderes estatais que agochan o vigor doutros nacionalismos que, silenciosos, están comodamente instalados nos seus privilexios. Non se trata de que os primeiros nacionalismos –os responsivos– non sexan portadores de problemas e incoherencias: naturalmente que uns e outros existen. O realmente significativo é que se esqueza que eses problemas e incoherencias están presentes con singular forza tamén en estruturas estatais que aos ollos de moitos pasan por ser naturais e, en consecuencia, inalterabeis (...). Ao lector intelixente probablemente non é preciso lembrar que a nosa visión dos feitos considera que no trasfondo destas discusións debe facerse valer unha inescusábel defensa simultánea de nacionalismo e internacionalismo. O primeiro sen o segundo é unha realidade xeradora de sospeitas e comúnmente ruín, que case sempre reflicte antes xenófobos sentimentos de superioridade que unha vontade de emancipación. O segundo sen o primeiro ben pode ser, pola súa conta, un exercicio valeiro, produto da ignorancia de moitas realidades marcadas pola opresión e a inxustiza”<sup>3</sup>.

Esta é xustamente a postura das *Irmandades da Fala*: a compatibilidade entre o nacionalismo e o internacionalismo, reflectida no lema “Galiza, célula de universalidade” (lema, cuxo significado a miúdo se esquece).

Cómpre dicir, asemade, que esta dialéctica integradora (de momentos e perspectivas) implica tamén un dobre tipo de discurso: o *sígnico-monosémico-monovalente* (que é o discurso ‘oficializado’, o discurso do poder, o discurso da ciencia e mesmo o da chamada filosofía ‘sistemática’); e o discurso *simbólico-polisémico-polivalente* (que é o discurso do pobo; discurso que se pode ver reflectido e aplicado, p. e. á lectura de Prisciliano –figura da que nestas

3 TAIBO, C., *Fendas abertas –Seis ensaios sobre a cuestión nacional–*, Vigo, Ed. Xerais, 2007, pp. 23-28. Cómpre distinguir entre nacionalismos impresentabeis –os non solidarios– e nacionalismos representabeis –os solidarios–, *Ib.*, pp. 42-43. Ramón Villar Ponte é un claro expoñente destas vertentes ou dimensións dialécticas no ensaio *O sentimento nacionalista e o internacionalismo* (1927); ensaio do que nos temos ocupado nun traballo específico, “O soño nacionalista/internacionalista de Ramón Villar Ponte”, *Roteiros –Arumes de Pensamento Crítico–*, tresCtres, Santiago, n. 0 (2006), pp. 99-112.

xornadas contamos cun especialista, Victorino Pérez Prieto, que vén de publicar o estudio máis completo no mundo hispánico sobre a súa figura<sup>4</sup>–, ou ao *Sermão aos Peixes* de Santo Antonio de Lisboa –en realidade quen construe o ‘sermão’ é o Xesuita, P. Antonio Vieira, posto en boca de Santo Antonio de Lisboa, 1654–. Vale a pena recordar o seu sentido alegórico-simbólico e os seus obxectivos: defensa dos pobres indíxenas do Maranhao -Brasil–; crítica da prepotencia dos colonos que os explotan; oposición a distinción entre cristiáns ‘novos’ e cristiáns ‘vellos’ e a lección metafórico-social que se pode tirar dalgún fragmento, como o seguinte:

A primeira cousa que desedifica, peixes, de vós, é que vós comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstancia o faz ainda maior. Não só vós comeis uns aos outros, senão que os grandes comen os pequenos. Se fora pelo contrario, era menos mal. Se os pequenos comeran aos grandes, bastaba un grande para muitos pequenos; mas como os grandes comen os pequenos, não bastan cem pequenos, nem mil, para un só grande<sup>5</sup>.

Fragmento ao que nós apostillamos: Se os pequenos comerán aos grandes, outros galos cantarían. Coa conxuncion destas catro referencias (*de, en, sobre e para* Galiza) pretendemos –como dicíamos– aplicar ou poñer en práctica unha dialéctica integradora *do et/et*, e non do *aut/aut* (ou da exclusión); dialéctica que responde exactamente ao que Hegel entendía por “universal concreto” ao soste que a filosofía non ten nada que ver, nin que facer con formulacións puramente teóricas ou abstractas, con universais abstractos, senón só con “universais ou pensamentos concretos”.

As catro referencias a Galicia constitúen unha mostra clara do ‘universal concreto’ de Hegel. Universal concreto que Miguel Torga (pseudónimo do médico-humanista portugués de Tràs-Os-Montes, Adolfo Rocha) traducía poeticamente ao afirmar que o universal non é máis que “o local sem pare-

4 PÉREZ PRIETO, V., *Prisciliano na cultura galega, un símbolo necesario*, Vigo, Ed. Galaxia, 2010.

5 VIEIRA, A., *Sermão aos peixes*, Biblioteca Digital. Coleção Classicos da Literatura Portuguesa, Porto Editora, 1997, c. V., p. 14. Lembro, ao respecto, o convite a un recital poético (durante a celebración do I Congreso Internacional luso-galaico-basileiro de pensamento, 1850-2000) sobre a Terra-Nai e sobre o Sermão aos Peixes, no que un Maxistrado de Lisboa recreaba este ‘sermão’, nun café-literaio, pertiño do Douro, no outubro de 2007. Mesmo semellaba que se podía ver, ou imaxinar, aquela loita pola sobrevivencia entre os peixes grandes e os pequenos, nunha época de maior abundancia de peixes, porque había menos captura e menos contaminación.

des'<sup>6</sup>, ou mesmo cando describe a súa terra natal –San Martinho de Antas, nunha dimensión universal– coma “Um reino maravilhoso”. Dialéctica integradora que o mesmo Castelao, a nivel prático, expresaba gráficamente ao pé dun dos seus xeniais debuxos: “Non lle poñades chatas á obra namentras non se remata; o que pense que vai mal, que traballe nela; hai sitio pra todos”. Ninguén queda excluído; todos están integrados e implicados. Dialéctica integradora que en Castelao é como a columna vertebral da súa concepción republicano-federal. Un só exemplo –a propósito dun comentario ao modelo internacionalista de Jean Jaurès– clarifica o que estamos a dicir: “Para este autor –di Castelao–, a patria universal non pode realizarse máis que a base das nacións autónomas e reconciliadas (...); o internacionalismo eficaz non deserta das patrias, senón que as transforma en órganos d-unha nova humanidade (...) Dígase o que se queira, a sociedade futura terá de crearse pol–a conxunción das sociedades presentes, de modo que o Estado mundial leve o cuño das patrias que o integren. Porque a patria non ten por fundamento exclusivo as categorías económicas apreixadas no estreito marco d-unha propiedade de clases, pois conta con outra fondura orgánica e outra meta ideolóxica”<sup>7</sup>.

Pois ben, o resultado concreto deste modelo dialéctico o podemos condensar nas seguintes vertentes de aportación propia:

1) Autores galegos estudados, en orde cronolóxica: Prisciliano (na Anti-güidade); Gómez Pereira (no Renacemento); M. Sarmiento, B. G. Feijoo, M<sup>a</sup>. Francisca de la Isla, V. do Seixo (na Ilustración); Indalecio Armesto, Octavio Lois, Rosalía de Castro, C. Arenal, E. Pardo Bazán, Ramón de La Sagra (no século XIX); X. V. Viqueira, A. Amor Ruibal, R. Castelao (nas dimensións

6 A mesma palabra ‘torga’ é escollida adrede para significar a pertenza ás orixes, a fidelidade á terra, porque ‘torga’ é un arbusto –a urce– con raíces profundas coas que se fai o carbón. Por iso describe garimosamente as súas orixes, e deveza sempre por retornar a elas: “No fundo, foi bom ter eu abandonado a casa paterna quase ao nascer. Fiquei sempre a ver as palhas do ninho como penas de aconcheço. Não houve tempo para mínima erosão. Envolvidas numa redoma de saudade que nunca foi quebrada, as impressões infantís guardam toda a pureza de um amanhecer sem ocaso. Intemporal e mítica, a paisagem geográfica é nos meus sentidos uma perpetua miragem; quanto á outra, a humana, tais virtudes lhe descubro, que parece que só junto dela sou gente” (TORGA, M., *Diário VII*, 3<sup>a</sup> Edição, Coimbra, 1983, pp. 65-66).

7 CASTELAO, A.D., *Sempre en Galiza*, C. IV (Paquebote Campana, xullo-agosto, 1947). Edición do Parlamento de Galicia/ Universidade de Santiago de Compostela, 1992, 432-33/676-77. E neste mesmo contexto integrador Castelao formula a súa proposta autonomista-federalista, concretada nos catro principios seguintes: “a) Autonomía integral de Galiza para confederarse cos demais povos de Hespaña. b) República Federal Hespáñola para confederarse con Portugal. c) Confederación Ibérica para ingresar na Unión Europea. d) Estados Unidos de Europa para constituir a Unión Mundial” (*Ib.* 477/725).

artística, de compromiso intelectual, e de política), Ramón Villar Ponte, Plácido Castro del Río, Ramón Piñeiro, I. Díaz Pardo, X. L. Méndez Ferrín... (século XX). Nomes aos que habería que engadir os presentados neste evento: Santiago Montero Díaz, José Antonio Míguez Rodríguez e Carlos Gurméndez.

2) De ensaios en galego sobre autores non galegos: G. de Ockham, G.E Lessing, C.G.J. Jacobi, J.G Fichte, S. Kierkegaard, F.W.J. Schelling, H. Marcuse, J. Ferrater Mora, L. Wittgenstein, Enzo Paci, M. Onfray...

3) Sobre temas galegos: As bases materiais do pensamento; Galicia como realidade histórica; o Camiño de Santiago; modelos de ilustración; a filosofía ilustrada en Galicia; trazos descritivos do pensar galego-portugués; 'os problemas de Galicia' e 'Galicia como problema'; identidades e fronteiras (Galicia/norte de Portugal); tendencias e presencias no pensamento galego contemporáneo; a historia como 'instrumentum honoris' e a historia como 'reivindicación'; a configuración dunha conciencia propia; o mito da identidade e a identidade como mito; o retorno ás orixes; o mito do celtismo; a tradición republicana en Galicia; función e compromiso do intelectual; filosofía e compromiso, filosofía e acción social; realidade e utopía; mito e razón; sonos e sonhos da razón, etc. Todas estas referencias (1/2) son aportacións propias dadas á luz e, en conxunto, se poden articular en catro etapas ou liñas de investigación: a) Etapa amor-ruibaliana. b) De escritos varios e traballos ocasionais. c) Etapa romántico-idealista. d) Etapa Ilustrada<sup>8</sup>.

## B). A Recuperación do pensamento galego na época contemporánea (1850-2012).

A recuperación (por aproximación histórica) ao pensamento galego durante esta longa época non pretende outra cousa que deseñar un cadro de carácter forzosamente informativo e indicativo.

### 1. *Na procura da propia identidade.*

É, partir da segunda metade do século XIX, cando se poden seguir os diversos momentos do proceso da toma de conciencia da identidade de Galiza,

---

<sup>8</sup> As referencias bibliográficas concretas a estas liñas de investigación constan no libro-home-naxe *Fidelidade á terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luis Barreiro*, Universidade de Santiago, 2011, pp. 503-507.



da súa singularidade como pobo diferenciado, dotado dun matizado *Volksgeist* propio. Son os momentos nos que Europa enteira se sente invadida por un sentimento romántico, por un desexo ardente (*Sehnsucht*) de recuperar as súas orixes e os seus modos de ser diferenciados. É neste ámbito onde o mito da *Ur-volk* (dun pobo primitivo, dotado dunha cultura excepcional, transmitida dun modo un tanto misterioso ate o presente) obtén plena funcionalidade, segundo as diversas dimensións establecidas, de tipo cronolóxico-fundacional. A lexitimidade, e mesmo a dignidade, dun pobo estaba en relación directa coas súas orixes: canto máis antigo, máis pobo é. Para o caso concreto de Galiza, as *Historias de Verea y Aguiar* (1775-1849), de Martínez Padín (1823-1859), de Benito Vicetto (1824-1873) e, mesmo, de Murguía (1833-1923), hipervaloran a compoñente celta, e cifran as orixes da conciencia histórica de Galiza nos tempos anteriores á ocupación polos romanos.

Pero, mitos a parte, o certo é que a recuperación da conciencia histórica de Galiza e a consideración de Galiza como entidade diferenciada iníciase a partir da segunda metade do século XIX, xusto cando xurde unha conciencia política que dá lugar a un movemento, ou a movementos, tendentes a exaltar e a reivindicar a singularidade histórica de Galiza e a súa autonomía política e administrativa. É dicir, esta toma de conciencia comeza a evidenciarse coa aparición do galeguismo (e de seguido co nacionalismo), como doutrinas teórico-políticas que xeran un movemento encamiñado a conseguir un poder de decisión efectivo para o pobo galego, en canto pobo diferenciado, dotado de personalidade propia. Este movemento complexo –que considera Galiza como problema e como obxecto de reflexión e de preocupación–, no seu devir histórico, foi susceptible de formulacións, acepcións e ideoloxías distintas, en canto a obxectivos, contidos doutriniais, programas e procedementos de tipo reivindicativo. A monumental obra do Prof. Xusto Beramendi (*De provincia a nación. Historia do galeguismo político*)<sup>9</sup>, froito dun labor investigador intensivo de vinte e cinco anos, analiza polo miúdo a complexidade, intres históricos, dimensións e persoeiros participantes e/ou vinculados a ese proceso de configuración en tres grandes apartados: *O Provincialismo*, *O Rexionalismo* e *O Nacionalismo de anteguerra* (cun *Epílogo* dedicado ao nacionalismo no franquismo e no postfranquismo). A esta obra nos remitimos e remitimos tamén aos lectores interesados, porque, obviamente, non podemos entrar agora na consideración particularizada das distintas fases ou etapas do galleguismo

9 BERAMENDI, X., *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*, Vigo, Ed. Xerais, 2007.

e do nacionalismo. Pero si queremos indicar que o nacionalismo durante o franquismo sufriu unha 'longa noite de pedra', en expresión atinada do poeta Celso Emilio Ferreiro. Durante a represión, algúns nacionalistas víronse na necesidade de emprender o camiño dun exilio forzoso e sen retorno para poder salvar as súas vidas; outros, menos afortunados, que ficaron no país, foron executados; outros, refuxiáronse no 'culturalismo', renunciando á actividade política; outros, en clandestinidade, participaron na actividade política, incorporando elementos de análise en clave marxista. Sobre o nacionalismo posfranquista –que forma parte do presente e constitúe tamén un enigma que só o futuro desvelará– é preferíbel gardar un prudente silencio, esperar a estudos máis paricularizados e esmiuzados. O mesmo Prof. Beramendi remata a súa mencionada obra cun capítulo relativo á segunda metade do século xx que, con carácter provisorio, titula: “Da noite ao novo abrente”. Capítulo no que vai narrando o proceso que pasa pola clandestinidade, o exilio, os primeiros pasos no franquismo, a mutación ideolóxica, o estatuto do 1980, a instauración da autonomía, a adaptación do nacionalismo ao novo sistema, a estrutura e funcionamento do Bloque Nacionalista Galego, luces e sombras na construción da nación, para concluir cunha especie de aviso para navegantes:

“...por fin no poder, pero acompañados (...) A política comparada di que o socio menor dunha coalición desequilibrada adoita encistarse nesa condición de acólito, pois tal posición inhibe as súas posibilidades de alcanzar e superar ó socio maior, e isto tanto se a coalición vai ben como se vai mal. De aquí os esforzos que está a facer nos seus primeiros pasos como gobernante de Galiza por facerse visible á sociedade como forza autónoma e eficaz dende as súas consellarías. Poida que algún día consiga ser a forza política maioritaria de Galiza. Poida que non. O futuro non está escrito. E menos podemos escribilo quen só sabemos escrutar o pasado con mellor ou peor fortuna”<sup>10</sup>.

(Palabras, as de Beramendi, posiblemente proféticas, despois do acontecido en Galiza nas últimas eleccións autonómicas).

## 2. *Tendencias e presencias no pensamento galego contemporáneo.*

No *I Congreso Internacional luso-galaico-brasileiro de filosofía*<sup>11</sup> temos presentado por encargo unha ponencia que pretende recoller, nin máis, nin menos, que cento cincuenta anos de pensamento en Galiza. Para poder rexistrar,

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 1134.

<sup>11</sup> *O pensamento luso-galaico-brasileiro –1850-2000–*, Porto, 2007. Actas en tres vols. (2009). I, pp. 83-130.

dalgunha maneira –aínda do proceso de configuración dunha conciencia propia– este longuíssimo período de tempo, optamos por sinalar unha serie de tendencias ou presenza que, de forma programática, se poden reducir ás seguintes:

1º. *Tendencia tradicionalista* (M. Freire Castrillón –1757-1820?–; J. Cao Cordido –1781-1859–; Hermenegildo Calvelo, 1856-1918; J. B. Armada y Losada, Marqués de Figueroa (1861-1932). E na segunda metade do séc. xx destacaría a Elías de Tejada (1917-1978) e algún dos seus discípulos<sup>12</sup>.

2º. *Tendencia científico-positivista-evolucionista* (J. Varela de Montes; A. González Linares, L. Calderón, Rodríguez Carracido; Octavio Lois). Tanto na Universidade Civil como na Eclesiástica houbo detractores (a maior parte) e defensores (a menor parte) do evolucionismo. Un dos últimos detractores foi o vigués Leopoldo Eijo Garay, máis tarde, cardeal-arzobispo de Madrid.

3º. *Tendencia agrarista e economicista* (O Congreso Agrícola de Santiago, 1864; M. Colmeiro; Basilio Álvarez; Unións Agrarias; Comisións Labregas. Lois Peña Novo; A. Bóveda). Na actualidade: X. M. Beiras, Xavier Vence; X. Fernández Leiceaga; E. López Iglesias...

4º. *Tendencia idealista –krausista e hegeliana–* (A. González Linares, L. Calderón, M. Varela de la Iglesia, X. Sieiro González; E. Luis André). A ‘Segunda cuestión universitaria’ estala xustamente en Santiago de Compostela. E como idealista hegeliano, I. Armesto Cobián.

5º. *Tendencia feminista de carácter social* (Rosalía de Castro –1837-1885–; Concepción Arenal –1820-1893–; Emilia Pardo Bazán –1851-1921–). Outras mulleres menos coñecidas. O movemento feminista na actualidade.

6ª. *Tendencia naturalista* (Leopoldo Alas ‘Clarín’; V. Blasco Ibáñez –como precursores e inspiradores–). E. Pardo Bazán.

7ª. *Tendencia federalista e anarquista* (figuras republicano-federalistas: das *Irmandades da Fala* a Castela). Ricardo Mella, anarquista libertario.

8ª. *Tendencia reformista utópico-social* (C. Arenal; R. de La Sagra –1798-1891).

9ª. *Tendencia metafísica anoadora* (A. Amor Ruibal, 1869-1930).

10ª. *Tendencia filosófico-política*. Provincianismo (Antolín Faraldo, F. Añón). Rexurdimento literario (Rosalía de Castro, M. Curros Enríquez, E. Pondal). Rexionalismo –conservador (A. Brañas); liberal (M. Murguía); federalista

12 De Elías de Tejada cómpre reseñar dúas obras sobre Galicia: *La tradición gallega*, Coruña, 1987 (segunda edición) e *El Reino de Galicia*, Vigo, Galaxia, 1966 (obras inxustamente esquecidas, posiblemente por mor da súa ideoloxía carlista).

(A. Pereira)–. *Irmandades da Fala* e Partido Galeguista: Tendencias e figuras: Castelao, Bóveda, Suárez Picallo, Porteiro Garea, Peña Novo (no espectro da esquerda); Losada Diéguez, R. Villar Ponte, V. Risco, Filgueira Valverde (na vertente da dereita); A. Villar Ponte, Otero Pedrayo e outros (nunha opción conservadora moderada). A figura estelar do pensamento filosófico da Xeración *Nós*: Xoán Vicente Viqueira, obxecto do discurso de encerramento destas Xornadas, a cargo do seu máximo especialista, R. Regueira Varela.

É xustamente nesta dimensión ou perspectiva (da ‘Galicia como problema’) onde se pode falar con precisión de ‘pensamento galego’. Así o recoñece expresamente o autor de *De provincia a nación. Historia do galleguismo político* –X. Beramendi–: “O pensamento vencellado ao galeguismo ou ao nacionalismo si que ten un carácter particular e propiamente galego”.

Pero, alongando esta liña de pensamento ata a actualidade, cómpre mencionar, entre outros, a R. Piñeiro López (1915-1990), como representante do ensaio filosófico e lingüístico; a Isaac Díaz Pardo (1920-2012), como representante dun tipo de ensaio ético-empresarial e artístico-cultural; e Xosé Luís Méndez Ferrín (1938), Presidente da Real Academia Galega, como representante do ensaio poético-literario-filosófico. Os dous primeiros poderían ser incluídos dentro da ‘Xeración do 36’. Piñeiro –xunto a outros galeguistas, como C. Fernández de la Vega, D. García-Sabell, J. Roff Carballo, F. Fernández del Riego, Xaime Isla Couto...–, forma parte do grupo ‘Galaxia’, constituído por intelectuais formados nas ensinanzas herdadas da Xeración *Nós* e do Seminario de Estudos Galegos. Ambos (Piñeiro e Díaz Pardo) experimentaron os traumas da guerra civil e da represión franquista. O primeiro, morreu no ano 1990; o segundo (Díaz Pardo) acaba de deixarnos tamén (xaneiro-2012), cumpridos os noventa anos de idade; e o terceiro, Méndez Ferrín, estaría máis ben no ‘grupo da posguerra’, pero igualmente sufriu a represión franquista, contra a que sempre loitou sen acougo. Os tres contan con algún tipo de actividade política, aínda que bastante diferenciada<sup>13</sup>.

Finalmente na mesma dirección, hai outra figura que ven pedindo paso, e merece unha consideración específica. Trátase de Carlos Taibo Arias, profesor de Ciencia Política e da Administración na Universidade Autónoma de Madrid; analista político, ensaista, escritor prolífico e conferencista, defensor apaixonado do movemento antiglobalización, así como da teoría do ‘decre-

13 Deste tres persoeiros xa me teño ocupado nas Xornadas do Hispanismo (2009). Aí remito aos lectores interesados para unha maior información ao respecto: “Pensar en Galicia. El ensayo filosófico en lengua gallega en la actualidad”, *Actas*, Ed. Larramendi (2010), pp. 349-382.

cimento' e da democracia directa. Vale a pena reproducir unha pasaxe ben significativa (para estes tempos de crise):

Na percepción común, na nosa sociedade, o crecemento económico, digámo-lo así, é unha benzón. O que case nos ven a dicir é que alí onde hai crecemento económico, hai cohesión social, servizos públicos razoablemente solventes, o desemprego non gaña terreo, e a desigualdade tampouco é grande. Creo que estamos na obriga de discutir hipercriticamente todas estas ideas. ¿Por qué? En primeiro lugar, o crecemento económico non xera –ou non xera necesariamente– cohesión social. Ao fin e a ao cabo, este é un dos argumentos centrais esgrimidos polos críticos da globalización capitalista. ¿Alguén pensa que na China hai hoxe máis cohesión social que hai quince anos? (...) O crecemento económico xera, en segundo lugar, agresións medioambientais que en moitos casos son, literalmente, irreversibles. O crecemento económico, en terceiro término, provoca o esgotamento dos recursos que non van estar a disposición das xeracións vindeiras. En cuarto e último lugar, o crecemento económico facilita o asentamento do que máis dun chamou 'modo de vida escrava', que nos fai pensar que seremos máis felices cantas máis horas traballemos, máis diñeiro gañemos e, sobre todo, máis bens acertemos a consumir<sup>14</sup>.

Por detrás de todas estas aberracións, pensa que hai tres regras de xogo que o impregnan case todo nas nosas sociedades. A primeira é a primacía da publicidade, que nos obriga a comprar aquilo que non necesitamos, e a miúdo incluso aquilo que obxectivamente nos repugna. O segundo é o crédito, que nos permite obter recursos para aquilo que non necesitamos. E o terceiro e último, a caducidade dos produtos, que están programados para que, ao cabo dun periodo de tempo extremadamente breve, deixen de servir, co que nos vexamos na obriga de comprar outros novos. E nunha Conferencia no Ateneo Libertario de Málaga (16.03.2011) volve sobre o mesmo tema: “A súa crise e a nosa, as súas respostas e as nosas”, resumindo ideas expostas no seu libro *A súa crise e a nosa. Un panfleto sobre o decrecemento* (2009): “O proxecto de decrecemento reclama uns principios e valores novos: redución do consumo, primacía da vida social fronte á lóxica do consumo, reparto do traballo, retorno á lóxica global, recuperación do local, democracia directa, ocio creativo, autoxestión, sinxeleza e sobriedade. Trátase dun proxecto social, ecolóxico e solidario, fronte ao capitalismo inmoral, excluinte e explotador. Esta é a lóxica da tradición libertaria e da ecoloxía radical que desde hai tempo se ven facendo. Se non acabamos decrecendo fronte ao capitalismo global do que formamos parte, o hiperconsumo ten pouco que ver coa felicidade(...) Máis

<sup>14</sup> Conferencia “Decrecemento e autoxestión”. Xornadas ‘Como te defendes ti da crise’, Córdoba, 25.11.2008.

alá do poder político e económico, más alá do sindicalismo homologado polo poder, más alá dos medios de comunicación sumidos e dependentes dos poderes, hai voces críticas que se alzan contra a crise con criterios independentes e con respostas solventes, voces de persoas que teñen moito que aportar e non teñen que adaptar o seu criterio aos intereses dos amos do poder, porque non dependen deles, porque nada lles deben”.

C. Taibo é unha desas ‘voces críticas contra a crise’; unha voz crítica libertaria. Autor de más de dúas dúzias de libros dos que, entre os publicados en galego e portugués, salientaríamos os seguintes: *O Castelo de fogos. Nove ensaios sobre o porvir da Europa do Leste* (1991. Premio da Crítica, 2002); *Imperio norteamericano e capitalismo global* (2003); *Os movementos de resistencia fronte á globalización* (2005); *Misérias da globalización capitalista* (2006); *Fendas abertas. Seis ensaios sobre a cuestión nacional* (2008)...

11<sup>a</sup>. *Tendencia vitalista* (Victoriano García Martí –1881-1966–, o ‘filósofo da Póvoa do Caramiñal).

12<sup>a</sup>. *Tendencia antropológico-humanista* (R. Novoa Santos –1885-1933–; J. Rof Carballo –1932-1933–; X. Manuel López Nogueira –1932-1983–; Grupo Galaxia –xa mencionados, R. Piñeiro, C. Fernández de la Vega, D. García-Sabell, X. Isla, F. Fernández del Riego...–), vinculados a este Grupo, como J. Chao Rego, A. Torres Queiruga, C. Fernández, e outros ensaístas –sen relación directa con Galaxia– que veñen publicando ensaios en proxección kantiana, romántico-idealista, neo-nietzscheana, heideggeriana e mesmo estruturalista, como F. Martínez Marzos, A. Leyte Coelho, F. Sampetro, Ignacio Castro, Carlos Oliveira...

13<sup>a</sup>. *A trinidad golfo-artábrica*: Santiago Montero Díaz (1911-1985), Antonio Míguez Rodríguez (1919), e Carlos Gurméndez (1916-1997). Quero indicar con este rótulo unha presenza que representa máis ben unha ubicación xeográfico-comarcal, ou unha referencia ao ‘de’, na nosa nomenclatura, relativa ás orixes. Trátase de autores nados, ou moi vencellados ao golfo Ártabro, denominación que Ramón Otero Pedrayo emprega para designar as rías de A Coruña, Betanzos, Ares e Ferrol; denominación que Otero toma dos xeógrafos greco-románs Estrabón, Pomponio Mela e Plinio, que a designaban como *Portus Magnus Artabrorum*.

Santiago Montero nace en Mugardos (Ferrol). De neno trasládase coa súa familia a Cuba. Retorna a Galiza para realizar estudos de ensino medio en A Coruña e no Ferrol e, posteriormente, na Universidade de Santiago, onde obtén o grado de Licenciado en Filosofía e Letras (Sección de Historia). Máis

tarde realiza a súa tese de doutoramento na Universidade Central de Madrid, e ingresa no corpo de Arqueiros, Bibliotecarios e Arqueólogos. Antes do comezo da Guerra Civil gaña a cátedra de Historia da Idade Media Universal na Universidade de Murcia. Dez anos despois obtén o traslado á Universidade de Madrid e recibe o encargo (durante moitos anos) da cátedra de Historia da Filosofía Antiga, substituindo nesta etapa a X. Xubiri, catedrático en excedencia de Historia da Filosofía (Facultade de Filosofía e Letras). A súa traxectoria política non estivo exenta de mutacións e avatares: no 1931 militaba nas filas comunistas; pasa a ser logo –con Ramiro Ledesma Ramos– un nacional-sindicalista –en sentido patriótico-revolucionario–, sendo o representante do ‘jonsismo’ en Galiza. Na época de Bibliotecario na Universidade de Santiago, foi membro da Comisión redactora do Estatuto Galego, aprobado na Asemblea rexional dos Concellos Galegos (1932). No ano 1934 causa baixa no nacional-sindicalismo ao non aceptar a fusión das JONS e da Falange Española. En carta dirixida a Ramiro Ledesma –a quen reconece como ao seu xefe– manifesta: “...cuando ingresé en las J.O.N.S., llevando un compacto grupo de militantes conmigo, hice de esta plataforma una consigna. Manteníamos el sentido patriota y revolucionario de las J.O.N.S. como nuestra bandera de combate más diáfana (...) Ya conoces la opinión que os remití. Centuplicar nuestras actividades, aclarar nuestra actitud; no fundirnos con un movimiento *cuyas limitaciones derechistas* eran bien patentes (...) los contingentes falangistas están muy lejos de entender y sentir los objetivos reales de nuestra revolución, y me impiden prestar la disciplina inquebrantable y fanática que necesito dar al Partido (...) Se llamará izquierdista a esta actitud, y no lo es. Es, en cambio, derechista la esencia misma de la Falange”. Trala Guerra Civil –el nunca estivera moi de acordo coa política do seu paisano F. Franco– tivo varios incidentes co Réxime. No 1965 participa nunha manifestación estudiantil; manifestación na que toman parte tamén os profesores López Aranguren, García Calvo e Aguilar Navarro. Como consecuencia dela, foron suspendidos de emprego e soldo durante dous anos; período no que Montero acepta unha invitación para impartir docencia no Instituto de Filosofía na Universidade da Concepción (Chile). Durante esta estadía entra en contacto co MIR (Movemento da Esquerda Revolucionaria chileno). Segundo relata F. Álvarez González, Montero declaráralle nunha conversa que en relación á política interna de España el era ‘nacionalista gallego’; que “Galiza era un país conquistado e escravizado por España”. Rematado este período, retorna a Madrid. É restablecido na cátedra; deixa de publicar; desaparece da vida

pública. “Cuando le conté a Constantino Láscaris-Comneno –sigue relatando Álvarez González– estas experiencias mías en Chile y algunas de las salidas y posturas de Montero Díaz, rió mucho y me explicó que siempre había sido así, mordaz, satírico y que todo eso, aparte su saber, eran las razones de que conquistase la buena voluntad y admiración de muchos de sus alumnos”<sup>15</sup>. Ao se xubilar, a Universidade Complutense outorgalle a medalla de ouro.

Pero, amais dos seus avatares ideolóxico-políticos, interesa sobre todo a súa figura en canto director de medio cento de teses de doutoramento sobre temas variados (filosofía, historia, historia das relixións, literatura, mitoloxía, xeografía...). En filosofía foi director das teses de coñecidos persoeiros como Rafael Calvo Serer (*Menéndez Pelayo y la decadencia española*, 1940); José María Sánchez de Muniain (*Teoría de la belleza del paisaje*, 1942); Constantino Láscaris (*El pensamiento filosófico de Quevedo*, 1946); Gustavo Bueno Martínez (*Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión*, 1947); Carlos Castro Cubells (*Aportaciones al estudio filosófico del Romanticismo*, 1747); Elías Martínez Ruiz (*El motivo de Los Problemas fundamentales de la filosofía y del Dogma*, de Amor Ruibal (1948); Saturnino Casas Blanco (*Demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal*, 1948); José Antonio Míguez Rodríguez (*Voluntad y vida en el pensamiento romántico alemán* (1949); Emilio Lledó Iñigo (*El concepto de 'poiesis' en la filosofía griega* (1956); Carlos Amable Baliñas Fernández (*La historicidad del ser. El concepto de historia*, 1963); Ramón López Caneda (*Prisciliano, su ideología y su significado en la historia cultural de Galicia*, 1964); Salvador Parga y Pondal (*Comarca natural de Bergantiños*, 1966)... Sallienta, ademais da dirección de traballos sobre autores e temas Galegos –como Prisciliano, Feijoo, Amor Ruibal, Tumbo A da Catedral de Santiago, Comarca de Bergantiños, Colección diplomática de Jubia– e polas súas publicacións sobre autores e temas galegos como *Galicia en el Padre Feijoo* (1931); *Las ideas estéticas del Padre Feijoo* (1932); *Las miniaturas del Tumbo A de la Catedral de Santiago* (1933); *La colección diplomática de San Martín de Jubia*, 977-1199 (1935)...

Ás referencias de B. Cores Trasmonte e [www. Filosofía.org](http://www.Filosofía.org), ao tempo de redactar estas páxinas, apareceron algún estudos máis completos sobre a súa figura e o seu pensamento (Xesús Montero Díaz, Xosé M. Núñez Seixas)<sup>16</sup>.

15 “Mi amistad con Constantino Láscaris”, *Acta Académica*, 24 (1999), pp. 168-175.

16 Cores Trasmonte, B., *O Estatuto de Autonomía de Galicia (1932-1936)*, Santiago, 2000. BALIÑAS, C., Entrada ‘Santiago Montero Díaz’, *Diccionario Enciclopedia do Pensamenrto Galego*, Santiago, 2008, pp. 205-207. VV.AA, *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al Profesor Santiago Montero Díaz, Gerión–Anexos*, II, Facultade de Xeografía e Historia, Madrid, Universidade Complutense, 1989. [www.filosofía.org](http://www.filosofía.org). Xesús Alonso Montero, “Santiago Montero



José Antonio Míguez Rodríguez (1919) é a segunda figura desta trinidad de golfo-artábrica. E quero recoñecerlle —e mesmo agradecerlle— a Antonio Heredia a súa chamada de atención sobre este personaxe, tan valioso como inxustamente descoñecido. Licenciábase en Filosofía e Letras, na especialidade de Filoloxía clásica, na Universidade Central de Madrid, e doutórase na mesma Facultade cunha tese titulada *Voluntad y vida en el pensamiento romántico alemán* (1949), dirixida polo seu paisano e Profesor Santiago Montero Díaz. Foi Profesor Axudante na Cátedra de Historia da Filosofía Antiga (da que estaba encargado Santiago Montero) no bienio 1950-52. A partir desa data é Catedrático de Lingua e Literatura Española no Instituto de Ensino Medio de Betanzos. Desde esa ría artábrico-betanceira leva adiante un labor sorprendente en diversas dimensións: como colaborador en determinados xornais (*La Noche*, de Santiago; *La Voz de Galicia* —sección de ‘Artes y Letras’; *Anuario Brigantino*; *ABC*, e outros). É fundador de Boletín *Albor* do antigo Instituto Laboral de Betanzos, e colaborador habitual da Revista *Arbor* (C.S.I.C) desde o 1970. Salienta, asemade, o seu labor como traductor (labor polo que recibiu determinados galardóns) dos seguintes autores: de Séneca (*De la brevedad de la vida*, 1954); Baumgarten (*Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, 1959; Santo Tomás (*De los principios de la naturaleza*, 1954); Kierkegaard (*Mi punto de vista*, 1959; *Estadios eróticos inmediatos o Lo erótico musical*, 1967); Schopenhauer (*Fragments sobre la historia de la filosofía*, 1966); Nietzsche (*Estudios sobre Grecia* —selección—1968); Bergson (*Obras escogidas*, 1960); Descartes (*Meditaciones metafísicas*, 1959; *Las Pasiones del alma*, 1963); J. Chevalier (*Conversaciones con Bergson*, 1960; *Bergson y el Padre Pouget*, 1960; *Historia del pensamiento*, 1958-68, 4 vols.); V. Cousin (*De lo verdadero*, 1968); Robert Etienne (*El Universo de las formas*; *La vida cotidiana en Pompeya*, 1970); Raimond Boudon (*Para que sirva la noción de estructura*, 1972); Platón (*Alcibíades*; *Teeteto*, 1960; *Eutritón*, 1963; *La República*; 1959; *Parménides*, 1963); Plotino (*Las Enéadas*, 1955-67)... Finalmente, o seu labor investigador e ensaístico queda consignado nunha reia de artigos significativos publicados en *Arbor*: *Estudios sobre el ateísmo*, 1970; *El ser y la moral de Blondel*, 1971; *Memoria y esperanza en San*

---

Díaz (Ferrol, 1911, Madrid, 1985): retrato de un intelectual, notas biográficas y unas breves incursiones en su condición ética y en su espléndida etapa marxista”, *FerrollAnálisis*, n. 29 (2011), pp. 141-153; Xosé M. Núñez Seixas, “Comunismo, fascismo y galleguismo imterial: la deriva particular de Santiago Montero Díaz”, en X. M. Núñez Seixas/Fernando Molina (Editores), *Los heterodoxos de la patria: biografías de nacionalistas atípicos en la España del Siglo XX*, Comares, Granada (2011), pp. 169-196; *Idem*: “As derivas dun fascista heterodoxo”, II, *Grial* (Vigo), T. 49, n. 189 (2011), pp. 57-69; n. 190 (2011), pp. 65-77.

*Juan de la Cruz*, 1972; *La filosofía de H. Bergson*, 1972; *Defensa del sentido común y otros ensayos*, 1972; *Poética de Aristóteles*, 1975; *Pensadores heterodoxos del mundo hispánico*, 1975; *El socialismo de Mounier*, 1976; *Alain Guy, Mounier y España*, 1976; *Una tesis sobre Joaquín Xirau*, 1978; *Sobre la prudencia política*, 1978; *Superrealismo y simbolización*, 1980; *Volver a Rousseau*, 1980; *Antonio Machado redivivo*, 1980; e moitas outras colaboracións no *Anuario Brigantino*, con referencias a personaxes galegos (p. e., F. Vales Villamarín, F. García Acuña, Martínez Balboa, Antonio de la Iglesia, E. Pardo Bazán...); sobre temas de cultura, de historia de Galiza, de actualidade e, mesmo, de creatividade poética (como *Poemas de la vejez*, con achegas sucesivas nos Anuarios de 1991, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1999, 2000, 2001...). No Anuario do 2003 atópase o seu último artigo (dos números revisados ata 2008) conmemorativo desta revista: “Una obra bien hecha: 25 años del anuario brigantino”. J. A. Míguez sempre dá mostras dunha enorme erudición (lembro, p. e. *Latines para la reflexión*, n. 21, 1998). E como obras de propia autoría, cómpre lembrar *En torno al romanticismo alemán* –tema/obxecto da súa tese doctoral–, 1949; *Introducción a Platón* (en *Obras completas*, 1966, E. Aguilar); *La tragedia y los trágicos griegos*, 1973; *Historia y vicisitud del Periodismo brigantino*, 1980...<sup>17</sup>.

Pese a todo, é preciso recuperar a súa figura nas súas diversas dimensións, desde a recopilación da súa obra ata a realización de estudos sobre diversas perspectivas do seu pensamento. Facéndome eco da chamada de atención de A. Heredia, con esta simple referencia, non pretendo máis que acreditar, agudizar e xustificar esa convocatoria premente. Un campo moi interesante queda aberto.

A terceira figura da *trinidad artábrica* é a de Carlos Gurméndez (1916-1997). Aínda que nado en terras de Montevideo, aos oito anos de idade trasládese a Madrid (o seu pai era consul xeral do Uruguai en España) e realiza estudos de Bacharelato e de Filosofía e Letras e de Dereito na Universidade Complutense de Madrid (e completa os de Filosofía na Universidade de Berlín). Por iso se considerou sempre a si mesmo coma madrileño. A súa traxectoria curricular tampouco estivo exenta de avatares: foi membro de FUE (organización xuvenil de esquerdas, onde coñece a Tuñón de Lara). Represaliado polo

17 *Gran Enciclopedia Gallega*, vol. 21, p. 44. Entrada elaborada por outro ilustre betanceiro, o P. Xesuíta Santiago de la Fuente García, estudioso de temas históricos relativos á cultura, a educación betanceiro-mariñán e mesmo á xeografía de Galicia. Foi promotor de UNTIA –Seminario de Estudios Mariñáns–, e profesor de Xeografía e Economía na República Dominicana, onde publicou determinadas obras como *Geografía dominicana*, *El río Bao y su área de influencia*, *Doctrina social de la Iglesia*, *Antropología Filosófica*, *Fundamentos de Teología*, etc.

franquismo tivo que abandonar España, exiliándose en Francia. Gardou silencio publicitario durante anos; só en *Índice* e en *La Gaceta Literaria* lle solicitaban, de cando en vez, algunha colaboración. En París, traballa como traductor na Unesco e colabora en la *Licorne* –revista editada por un grupo de surrealistas–, que lle permite coñecer a Sartre, S. de Beauvoir e G. Marcel. No 1954, animado polo seu amigo José Bergamín, trasládase a Uruguai como director interino de *Cuadernos* (na edición española). Mantén unha intensa actividade que comparte con Borges, Alberti, Victoria Ocampo e Lorenzo Varela. Volta a Europa como diplomático do Uruguai; é expulsado da carreira diplomática e retorna a España como asesor literario da Editorial Santillana. E comeza a publicación da súa actividade filosófica con *Teoría del humanismo* (1954). Desde entón vai ofrecer o mellor da súa produción nunha serie de libros que siguen e se entrecruzan: “Desde as súas reflexións sobre a alienación –una crítica severa da sociedade capitalista–, a unha antropoloxía radical de paixóns e sentimentos, que no fondo inclúe unha teoría do coñecemento” (*El País*, 08/02/1997).

Non é, pois, fillo natural de Galicia, pero sí é fillo adoptivo de Pontedeume, bautizando co seu nome un mirador sobre a ría de Ares. A este Concello a súa viuva, Emilia Patiño, cedeu a súa Biblioteca persoal mediante a firma dun convenio que obriga á institución municipal divulgar a súa obra e o seu pensamento mediante publicacións, cursos e seminarios. E de feito, así vén acontecendo cos sucesivos “Cursos de Pensamento Carlos Gurméndez”, desde o 1998. O mesmo C. Gurméndez recoñece que aquí está a fonte de inspiración e o lugar da escrita de obras nucleares: “En este rincón gallego he escrito mis libros más importantes, como *Teoría de las Pasiones* y *Tratado de las Pasiones*. Ambos los escribí en Centroña (onde, por certo, se atoparon restos dunha Vila romana) viendo el espacio abierto hacia Redes y Ares”...E na *Ontología de la pasión* recorda o ceo polícromo de Pontedeume: “Recuerdo que al contemplar ese cielo polícromo de Puentedeume no me quedaba a contemplarlo con placer tranquilo sino que retornaba a mi interior donde mana el pensamiento, y libre, desatado, escribía con asombrosa fluidez, como arrebatado por corriente desconocida. En algún momento, detenido en la meditación, oteaba aquellas aguas tranquilas que parecían no ir, ni venir, y de nuevo surgía el afán especulador, la audacia reflexiva. “Das Sein das Seienden ist das Wagnis” –Heidegger, *Sein und Zeit*– : El Ser de los seres es la aventura”<sup>18</sup>. E non só esa admiración pola paisaxe, senón que C. Gurméndez procurou recuperar o

---

18 *Ontología de la pasión*, Madrid, FCE, 1996, pp. 31-32

significado da vida e da obra dalgúns persoeiros tan cualificados, como Rafael Dieste, e outras figuras sobresaíntes da cultura galega –coas que mantivo contacto– como Eduardo Dieste (hirmán maior do anterior), Lorenzo Varela, Luis Seoane e o mesmo Isaac Díaz Pardo. Digamos tamén que a súa firma colaboradora vai aparecendo en *FerrolAnálisis –Revista de pensamiento y cultura–* desde o 1993 ( p. e. “Michel Montaigne y la Subjetividad”, 1993; “La obra ensaística y filosófica de Rafael Dieste, 1995; “El pensamiento de José Bergamín”, 1996; “La obra de Juan García Bacca”, –póstuma–, 1998...)

Despois dos diversos cursos celebrados ata agora, e despois da excelente intervención nestas mesmas Xornadas sobre ‘Carlos Gurméndez o la pasión racional’ –que non é a primeira– de J. L. Mora arredor do significado da súa obra –na que establece tres momentos evolutivos do seu pensamento: os anos da paixón, os anos da razón e os os anos da paixón racional (amais da súa consideración específica e matizada sobre a saudade)–, a min non me queda outra cousa que asumir e acreditar (como no caso de J. A. Míguez) a necesidade urxente coa que J. L. Mora –pese a todos os estudos realizados xa– ven reiterando. É preciso seguir afondando nas diversas dimensións dun pensador profundo, polivalente e mesmo atraínte.

O mesmo Gurméndez precisa que: “A ontoloxía da Paixón remata nunha antropoloxía unificadora dos mundos suxeitivo e obxectivo, fundamentais na formación e desarrollo infinito do ser humano, a súa dialéctica histórica”<sup>19</sup>. Na mesma carátula se recolle a estrutura desta obra en dúas partes: I *O reino da materia* –paixón terrestre, paixón cósmica, paixón humana obxectivada, coordenadas e conxuntadas polo traballo dos seres humanos–. II: *A materia sensible*– que ven ser unha investigación sobre o sentir da corporeidade, da que nacen os sentimentos que, cando non se pecham en perspectivas puramente idealistas, son paixóns suxeitivas proxectadas a transformar o mundo para crear un ser humano novo, cuxa plural riqueza será capaz de desenvolver, utilizando e inventando novas técnicas dirixidas somentes ao achádego deste último fin–.

E, como resume dos estudos realizados en libros anteriores, cuxos títulos poden servir de estímulo para investigacións específicas –*Ser para no ser* (1964); *El secreto de la alienación* (1967) *El tiempo y la dialéctica* (1971); *Teoría de los sentimientos* (1981); *Tratado de las pasiones* (1985); *Estudios sobre el amor* (1985); *El sector de la alienación y la desalienación humana* (1989); *La*

---

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 156.

*melancolía* (1990); *Crítica de la pasión pura*, I (1990); II (1993)—, la *Ontología de la pasión* (1996).

Pouco antes do seu pasamento, C. Gurméndez traballaba na elaboración dunha obra publicada póstumamente co título *Diez sentimientos clave*, na que de forma sinxela, accesible e agradable o autor presenta unha síntese do seu pensamento (só os grandes mestres poden facer as grandes sínteses, neste caso, dos sentimentos).

Na presentación desta obra na Residencia de Estudiantes, en presenza da súa viuva, Emilia Patiño, unha aserie de amigos lle renderon homenaxe, considerando a súa figura nas dimensións de filósofo, escritor, periodista e, sobre todo, como amigo dos amigos (El País, 9/02/2011). J. L. Abellán o considera como ‘o filósofo necesario’, amosando a súa preferencia polo libro *La melancolía*. Francisco Alonso Fernández definiuno como ‘un cabaleiro filosófico e grande comunicador’, que facía compatibles a súa sólida formación alemana (e o rigor) coa amenidade e mesmo co enxeño español. Romano García resalta a vocación filosófica de C. Gurméndez e a súa paixón pola liberdade. Xa previamente R. García reseñara —“En recuerdo de Carlos Gurméndez”<sup>20</sup>— o significado da súa fugura, recorrendo aos seus trazos persoais, pero atendendo, sobre todo, á problemática que estudou, ao método que utilizou e aos resultados teóricos que acadou, puntualizando os seguintes trazos configuradores: a) C. G. cultivou sempre a filosofía como vocación ou paixón, nunca coma profesión, nin coma medio de vida; b) o fundamental da obra de C.G. constitúe unha fenomenoloxía das paixóns; fenomenoloxía alicerada —á súa vez— sobre algunhas premisas do materialismo histórico<sup>21</sup>. c) pero cómpre precisar que se trata da asunción dun materialismo crítico (Derrida diría ‘filtrado’) que é o que pode chamar ás portas da fenomenoloxía: “La obra de Gurméndez sólo puede ser leída correctamente desde estas coordenadas (...) En la teoría de Gurméndez la pasión es activa por ser dialéctica: su actividad no se recluye en el hombre; su acción llega hasta la historia: el hombre por su pasión-acción constituye el origen y el sentido de la historia”<sup>22</sup>. No estudio sobre *La melancolía*, C. G., aborda en primeiro lugar o tratamento histórico (por medio dun

<sup>20</sup> *Isegoría*, 17 (1997), pp. 233-244.

<sup>21</sup> A posible compatibilidade entre fenomenoloxía e marxismo xa fora estudada por E. Paci e Guido D. Neri, aos que Carlos Gurméndez cita expresamente. Cfr. X. L. BARREIRO “El proyecto fenomenológico—co marxista de Enzo Paci”, en I Congreso Internacional de Fenomenología, Santiago, 1996. *Actas*, 1998, pp. 591-600.

<sup>22</sup> *Isegoría*, pp. 233-34

recorrido) desde os gregos ata a posmodernidade, pasando pola melancolía medieval e a romántica. Nun segundo momento ocúpase da melancolía revolucionaria (guiada polas promesas dun porvir que non acaba de cumprirse, pero que poden significar unha función utópica importante). Tamén fai un recorrido polas diferentes etapas da vida humana e pola mesma literatura, onde salienta, principalmente, a interpretación do caso de M. Proust –*Na busca do tempo perdido*–. Ao final destes percorridos, móstrase o carácter dialécticamente positivo desta paixón: “La melancolía es un estado de ánimo enriquecedor de la subjetividad”. Tamén interviñeron neste acto de homenaxe J. Muguerza, que destacou a súa inxente obra, con máis de vinte libros de filosofía, varias novelas, obras de teatro e miles de artigos de pensamento en periódicos e revistas especializadas. Ricardo Navarro en representación do Fondo de Cultura Económica recorda como C. G. “aprendeu a ser radical, sen ser dogmático e cómo ser tolerante sen ser escéptico”. E, finalmente, Jerónimo Gonzalo –compañeiro de redacción de *El País*– considérao como ‘el filósofo de El País’: “al igual que Ortega fue el filósofo de *El Sol* o Albert Camús el de *Combat*”, C. G. escribiu miles de artigos desde los tiempos de la censura en *Índice, Cuadernos para el diálogo* o *Triunfo* y ya en la etapa democrática en *El País, La Calle* y la *Revista de Occidente*”.

Cómpre tamén citar algúns traballos de C.G sobre determinadas figuras do pensamento galego (R. Dieste, José Luis Barros, Valle-Inclán etc.). Na recuperación desta figura, un rico campo de investigación queda aberto. Abertura que eu quixera entender e traducir nun proxecto non acabado, no sentido daquelas palabras de Lessing, que Max Plank fai súas, que eu tamén asumo e aplico, neste caso, a Carlos Gurméndez: non é a posesión da verdade, senon o afán por alcanzala por penetrala –*inter die Wabrheit zu kommen*– o que produce gozo ao investigador, porque sempre forcexamos por ir di relativo ao absoluto; e considera así mesmo Lessing que se Deus lle ofrecese na súa man dereita a posesión da verdade total e plena, e na esquerda o afán por ir detrás dela, non vacilaría en escoller a segunda posibilidade, mesmo ao “prezo de errar sempre e de ter que andar eternamente na súa procura”, porque a posesión plena da verdade é atributo da divindade, mentres que a busca da mesma é a característica propia da condición humana.<sup>23</sup>

### C) A recuperación académica do pensamento galego

23 Texto original, *Eine Duplik*, 1778 (S. W. V, 1000), que S. Kierkegaard valora moi positivamente no *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, 1846 (Editions de L’Orante, Paris, 1977, pp. 100-101)

1. *Situación académica da filosofía en Galicia*. Centros de estudio. A Historia se ocupa fundamentalmente do pasado, pero como nos queremos referir tamén ao presente, o relato vaise reducir, neste caso, a unha simple crónica de actualidade respecto á situación da filosofía en Galiza. Nestes momentos existen en Galiza os seguintes centros der Estudo de nivel superior: unha Facultade de Filosofía en Santiago na que se imparte docencia completa na Licenciatura de Filosofía (agora chamada “Grao”, segundo a denominación derivada dos planos de estudo, elaborados de acordo coas directrices do proceso de Boloña); unha Facultade de Humanidades no campus de Lugo (Universidade de Santiago); dúas Facultades de Humanidades na Universidade de A Coruña (campus de A Coruña e do Ferrol); unha Facultade de Historia no Campus de Ourense e unha Facultade de Filoloxía e Traducción no campus de Vigo. En todos estes centros é ministrada docencia, en maior ou menor medida, en Filosofía; e neles exercen profesionais da filosofía en calidade de profesores, investigadores e formadores de futuros docentes e investigadores.

Verbo da docencia específica en Pensamento Galego nos planos de Estudos do 1979 (despois da segregación de Filosofía e Ciencias da Educación da vella Facultade de Filosofía e Letras, curso académico, 1973-74) introduciuse unha disciplina, con carácter optativo, titulada simplemente ‘Pensamento Galego’. No plano de estudos do 1993, considerando que noutras materias –como a Literatura, a Historia, a Arte, a Antropoloxía a Socioloxía...– tamén existe pensamento, esta asignatura pasou a denominarse ‘Pensamento e Discursio. A Filosofía en Galicia’; denominación que amplía e enriquece o abano do pensamento e concorda coas diversas acepcións do término ‘Galicia’ que deixamos establecidas. Finalmente, no plano de estudos do 2009 (elaborado segundo a directrices do proceso de Boloña) refúndese (perdendo identidade e mesmo presenza horaria) en ‘Filosofía española e galega’. Da presenza do pensamento galego noutros niveis de estudo, me consta que hai anos tentaron algúns profesores de Ensino Medio de introducir e seleccionar algún autor galego para comentario de textos nas Probas de Acceso á Universidade, pero a proposta non tivo éxito, se ben hai un mes nunhas xornadas dedicadas ao “Pensamento Galego no Ensino” celebrouse como algo positivo o feito de que a Consellaría de Educación concedera un módulo de pensamento galego, nunha materia optativa, para Ensino Medio. Non é moito, pero pode ser un xermolo, un indicio. Pese a todo, se temos en conta a crise global na que estamos inmersos, para a área de Humanidades os ventos que corren non van

ser precisamente propicios; por iso, non podemos ser optimistas.

2. *Liñas de investigación*. Sen nomear expresamente aos profesores (o elenco figura no *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego*, 2008), e aténdonos á dialéctica integradora da perspectiva adoptada (*de, en, sobre e para* Galiza, co que practicamente ninguén queda excluído) as diversas liñas de investigación acreditadas (nas áreas de Filosofía e Estética; de Lóxica e Filosofía da Ciencia; de Filosofía Moral e de Filosofía Política; e de Antropoloxía) poderían agruparse en catro blocos temáticos: a) de orientación histórico-metafísica (en senso amplo); b) de orientación positivista (incluíndo aquí as presenzas loxicistas, analíticas, semánticas, semióticas, epistemolóxicas, estruturais, retóricas e borrosas); c) de orientación suxeitivista (cun amplo abano de presenzas variadas –marxistas, fenomenolóxico-existencialistas, humanistas, personalistas, estruturalistas, iusnaturalistas, multiculturalistas, hedonistas, feministas, etc.); d) e un grupo máis heteroxéneo, no que entrarían o pensamento icónico, simbólico, metafórico, ecolóxico, bioético, estético, nacional-identitario e antropolóxico-cultural en múltiples dimensións. No ámbito extra-universitario (enténdase no Ensino Medio, fundamentalmente) as liñas de investigación acreditadas (unha considerable nómina de autores figura no mencionado *Diccionario*) poden incluírse tamén dentro dos mesmos blocos temáticos indicados.

3. *Medios de expresión* (revistas). Respecto aos medios de expresión (sen considerar outros medios de maior *impacto* a nivel nacional e internacional) citaremos só algunhas revistas, editadas en Galiza, de carácter filosófico, de ensaio ou de tipo cultural, como *Cuadernos de Estudios Gallegos* (Santiago, 1944 ss); *Revista Compostellanum* –Consejo Superior de Investigaciones Científicas– (Santiago, 1954 ss); *Grial* –Revista Galega de Cultura– (Vigo, 1963 ss); *Encrucillada* –Revista Galega de Pensamento Cristián– (Santiago, 1977 ss); *Enxergo* –Grupo galego de didáctica da Filosofía– (1988, Vigo); *Ágora* –Papeles de Filosofía–, Santiago, 1981 ss; *Agália* –Revista da Associação da Língua– (Ourense, 1985 ss); *Andaina* –Revista do movemento feminista galego–, 1982 ss; *Festa da palabra silenciada* –Revista Cultural Feminista–, Vigo, 1983 ss; *Estudios Mindonienses*. Anuario de estudos histórico-teolóxicos de la Diócesis de Modóñedo (1985 ss); *A Trabe de Ouro* –Publicación Galega de Pensamento Crítico– (Vigo, 1991 ss); *Télos* –Revista de Estudos Utilitaristas– (Santiago, 1991 ss); *Cadernos de Pensamento* (Extras de *A Nosa Terra*, Vigo, 1994 ss); *Tempo Exterior* –Instituto Galego de Documentación Internacional– (Baiona-Pontevedra, 1997 ss); *Cadernos de Pensamento* (Seminario



de Estudos Galegos, Santiago, 2000 ss); *Cadernos de Filosofía e Antropoloxía* (Departamento de Filosofía e Antropoloxía, Universidade de Santiago, 2000 ss); Colección *Baía-Pensamento* (A Coruña, 2002 ss); *Cadernos Ramón Piñeiro* (Santiago, 2002 ss); *La Tribuna* (Real Academia Galega, A Coruña, 2003 ss); *Roteiros –Arumes de Pensamento Crítico–* (Santiago, 2006 ss); e moitas outras publicacións de tipo histórico-cultural subsidiadas polos Concellos e Deputacións Provinciais de Galiza. A estas revistas convén tamén acrecentar as publicacións elaboradas por colectivos de profesorado de ensino medio como Galaxia, Noein, Noéma, Enxergo –grupo galego de didáctica da filosofía–, Anxel Fole, Alétheia, Mac Graw, Asociación de Estudos Filosóficos Doutor Castro, etc., a partir da década dos oitenta a nivel de manuais para BUP, COU, LOGSE..., e mesmo numerosos estudos temáticos ou monográficos.

4. *A Aula Castelao de Filosofía*. Dentro dos colectivos anteriormente citados a Aula Castelao de Filosofía (Pontevedra) merece unha consideración de honra. Desde o ano 1984, ao longo de vintenove anos sen interrupción, ven desenvolvendo un labor realmente encomiabel. Consolidada a súa estrutura en sesións de mañá (exposición dos grandes paradigmas teóricos), de tarde (aplicación dos paradigmas a Galiza) e de noite (a nivel de conferencias destinadas ao gran público), diante dun foro que vén superando cada ano un milleiro de inscritos e coa intervención sucesiva de profesores de todas as partes do mundo, as Semanas Galegas de Filosofía teñen sometido a revisión crítica os grandes temas (vellos e novos problemas) da Filosofía. Velaquí os seus títulos sucesivos: *Filosofía: teoría e praxe*, 1984; *Filosofía e Ética*, 1985; *Filosofía e Ensino*, 1986; *Filosofía, Ciencia e Sociedade*, 1987; *Filosofía e Identidade*, 1988; *Filosofía e Ecoloxía*, 1989; *Filosofía e Poder*, 1990; *Filosofía e Latinoamérica*, 1991; *Filosofía e Nación*, 1992; *Filosofía e Relixión*, 1993; *Filosofía e Democracia*, 1994; *Filosofía e Xénero*, 1995; *Filosofía e Lingua*, 1996; *Filosofía e Traballo*, 1997; *Filosofía*, 1998; *Filosofía e Autodeterminación*, 1999; *Filosofía e Cambio de Milenio*, 2000; *Filosofía e Tecnoloxía*, 2001; *Filosofía e Deporte*, 2002; *Filosofía e Compromiso*, 2003; *Filosofía e Cidadanía*, 2004; *Filosofía e Sustentabilidade*, 2005; *Filosofía e Violencia*, 2006; *Filosofía e diferenzas*, 2007; *Filosofía e Utopía*, 2008; *Filosofía e Educación*, 2009; *Filosofía e Economía*, 2010; *Filosofía e Mentira*, 2011 e *Filosofía e Europa* (2012).

Embora aínda existe moito material sen publicar, sí convén resaltar unha serie de publicacións derivadas ou relacionadas coas mencionadas Semanas, como *Antón Losada. Teoría e Praxe* (Vigo, 1984); *O Pensamento Galego na Historia. Aproximación crítica* (Santiago, 1990, 1992); *Posmodernidade e Poder* (Vigo,

1989); *América Latina. Entre a realidade e a utopía* (Vigo, 1997); *Globalización e cambio de milenio* (Vigo, 2001); *Filosofía e Compromiso* (A Coruña, 2004)...

**APÉNDICE I:** *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego* (E. Xerais, Vigo, 2008)

A) Autores históricos/ autores vivos (en conxunto, 110 autores). A Edición foi ben acollida, pese a algunhas críticas recibidas pola aplicación dos criterios de delimitación establecidos e, sobre todo, por omisións –conscientes ou inconscientes– (páxs. 7-325)

B) Parte temática (16 temas, páxs. 330-680): *Antropoloxía* (R. Mariño Ferro); *O pensamento científico* (F. Díaz-Fierros); *Dereito* (L. Rodríguez Ennes); *Economía* (F. Dopico/ X. López Facal); *Estética* (F. López Silvestre); *Exilio* (X. L. Axeitos); *Feminismo* (M<sup>a</sup>. X. Agra Romero); *Liberalismo e absolutismo* (X. R. Barreiro Fernández); *Literatura Galega* (D. Vilavedra); *Matemática* (R. Moreno Castillo); *Medicina* (X. A. Fraga/R. Sixto Edreira); *Pedagogía en Galicia* (A. Costa Rico); *Política* (X. L. Barreiro Rivas); *Prensa* (L. Álvarez Pousa); *Relixión* (V. Pérez Prieto).

**APÉNDICE II:** *Galicia 2020* (Ir-Indo, Vigo, 2000).

Velaquí os temas e os participantes: “Inventar o futuro”, Carlos Casares; “A Galicia do 2020”, X. L. Barreiro Rivas; “Algúns aspectos da política ambiental galega”, Xose Benito Reza; “As cidades e o territorio”, Anxel Viña Carregal; “Cidades, arquitectura e cultura urbana”, Xerardo Estévez; “Historia con algo de perspectiva”, Ramón Villares; “As finanzas”, X. L. Méndez López; “Agricultura e gandeiría”, J. C. del Álamo Jiménez; “A pesca”, E. López Veiga; “Ciencia e tecnoloxía”, Carlos Pajares; “A biotecnoloxía xenética”, C. Zapata Babío; “A sociedade da información en Galicia hoxe e dentro de vinte anos”, Domingo do Campo; “Galicia.com”, F. Campos Freire; “A muller”, T. Rey Barreiro-Meiro; “A Igrexa galega”, A. Torres Queiruga; “Ó peche”, X. L. Méndez Ferrín.

En clave de futuro o fragmento final de X. L. Méndez Ferrín (Presidente da Real Academia Galega) pode servir de guieiro orientativo:

... Pensaba eu, e penso, que o século XXI entra cunha Galicia freada, pexada, empozada, falta de ilusión e de interese en si mesma, demográficamente lanzada ao abismo. Pero pensaba eu, e penso, que esta Galicia actual está dotada

duns poderes para construírse do novo que nunca tivera na súa Historia. Sobre todo, está dotada de máis cultura científica, técnica e humanística da que xamais dispuxera; malia que sexa, para o mundo que nos agarda, aínda moi deficitaria e insuficiente. Acumula Galicia hoxe unha conciencia de nación máis forte da que ousara sentir en ningún intre da súa vida pasada; pero tamén é verdade que o máis dese nacionalismo ascendente é tímido nas súas propostas, non se atreve a manifestarse como tal e non se propón, ficando así diminuídos desde a orixe, os obxectivos necesarios e finais do dereito de autodeterminación. O nacionalismo galego, ou polo menos a súa corrente hexemónica, semella reprimirse a si mesmo e cada vez se identifica máis plenamente cun réxime no que Galicia non pode salvar nin a súa lingua nin a súa condición de nación soberana nin a súa identidade diferencial.

Eu non sei o que vai ser de nós cara o 2020. Pro sei ben o que eu desexo que aconteza. E iso é que Galicia acumule e concentre as súas partes dinámicas, sans e intelixentes, como fixera en 1931 e 1936 (Fronte Popular e Estatuto), e propicie un cambio de rumbo en dirección á apropiación de poder nacional sen interferencias. Que isto ocorra ou non ocorra depende das condicións obxectivas interiores e externas, é verdade; pero tamén pende da nosa vontade colectiva, da emerxencia de subxectividades soberanistas de novo tipo e da necesaria sabedoría táctica e estratéxica para transformar os soños e as materias económicas tanxibeis e as forzas sociais colectivas en realidade histórica” (“Ó peche”, p. 295).

Iso pensaba X. L. Méndez Ferrín respecto ao futuro de Galicia (ou *para* Galicia) no ano 2000. A día de hoxe, seguro que continúa a pensar o mesmo ou peor. Certo é que seu pensamento está afectado por unha forte dose de utopía; pero a utopía pode mover o mundo. En calquera caso, se lle podería aplicar o título dun libro de homenaxe á súa figura que reza así: *A semente da nación soñada* (Ed. Sotelo Blanco, Santiago, 2008).

E unha anécdota para rematar: Adoitaba dicir un amigo meu cando lle preguntaban por quen ía votar, ou votara nas eleccións, respostaba: “Nós non votamos, nós *botamos* –semente–” (E digo eu: cómpre facer que esta semente ‘botada’ agrome e medre. Trátase dunha utopía, pero concreta).

**APÉNDICE III:** *O estado da cuestión bibliográfica* (Do último cuarto de século á actualidade). Sen considerar os estudos e monografías de carácter individual (que son numerosos e valiosos) nos últimos anos –para unha información máis concreta remitímonos ao mencionado *Diccionario*– si cómpre facer referencia a outras publicacións recentes de carácter colectivo, como “Vintecinco años de ensayo en Galicia”, de C. García, *Revista de lenguas y literaturas castellana, gallega y vasca*, 5 (1996-97), 241-48; *El nacionalismo*

*gallego (1916-1936)*, de C. A. Antuña Souto, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V. Hª. Contemporánea, 13 (2000), 415-440; *A formación do nacionalismo galego contemporáneo (1963-1984)*, de M. A. Fernández Baz, Laiovento, Santiago de Compostela, 2003; “Vintecinco anos de Historia da Ciencia en Galicia”, de J. A. Fraga Vázquez, 2005; *Vintecinco anos de cultura galega: Vintecinco perspectivas para o século XXI*, 2005; “Donas de seu: 25 anos transformando a realidade e creando cultura”, de Mª. X. Agra, en *Galicia: unha cultura para o novo século*, 2008; *O darwinismo en Galicia*, (Coord. F. Díaz-Fierros), Universidade de Santiago, 2009... E pola temática abordada merecen salientarse:

María José López Sande, *Paisaxe y nación*, VII Premio de Ensaio Ramón Piñeiro, 2007

X. Ramón Quintana Garrido, *Un longo e tortuoso camiño: adaptación, crise e cambio no Bloque Nacionalista Galego (1982-2008)*, VIII Premio de Ensaio Ramón Piñeiro, Santiago, 2008.

M. Barros, *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo (1943-1981)*, 2 vols., E. Galaxia, Vigo, 2009.

AA.VV, *Historia de la Galicia Moderna* (Coord. Isidro Dubert). Recopilación das investigacións mais sobresaintes dos últimos vintecinco anos sobre esta época. Universidade de Santiago, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago, 2012.

R. López Facal, M., Cabo Villaverde, L. Fernández Prieto (Editores), *De la idea a la identidad nacional: estudios sobre nacionalismos y procesos de nacionalización*, Universidad de Santiago, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2012.

## APOLOXÍA TEOLÓXICA DO “DEUS DOS FILÓSOFOS”

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Universidade de Santiago de Compostela

Redondeando números, hai vinte anos que entrei nesta Facultade. Os vinte anteriores paseinos no Instituto Teolóxico Compostelán, pero sempre en contacto vivo e cordial cos traballos e os días da Facultade de Filosofía. En total, uns corenta anos. Para a mocidade estudosa que teño diante, poida que soe algo así como unha eternidade. Para min, á altura da xubilación, todo parece que foi onte, todo pasou *sicut fulgor, velut umbra*: como lóstrego súbito ou sombra de nube pasando ante o sol permanente da vida.

Pero non veño falar de nostalxias nin pretendo evocar saudades. Ollando o camiño percorrido –sombras pero tamén luces, lóstregos repentinos pero tamén fidelidades sostidas, asegúrovos que a vida paga a pena. Vida clarificada socraticamente pola luz da razón e, no meu caso, tamén secretamente iluminada e animada pola claridade sempre auroral da vivencia relixiosa.

Non é casual que evoque esta dobre luz, esta dual claridade. Porque dela quero falar, por ser asunto estreitamente ligado ás dúas etapas, antes evocadas, na miña carreira docente, marcadas pola teoloxía, primeiro e pola filosofía, despois. Marcadas pero nunca monopolizadas, pois non se tratou da simple sucesión de tramos adxacentes, abandonando o primeiro ao entrar no segundo, nin ignorando o segundo cando estaba no primeiro. Foi sempre unha íntima convivencia, unha coexistencia dialéctica, máis diferenciada cara a fora, cara aos destinatarios da miña docencia, que cara a dentro, cara ao laborío intrínseco da miña reflexión e ás prospectivas da miña busca.

Non sempre foi doado. Refírome ás leccións directamente en contacto co tema relixioso, como foron as dedicadas á Historia das relixións e, sobre todo, á que considerarei sempre a “miña asignatura”, a Filosofía da relixión. Pois agora podó confesar que non resultaba cómodo. Porque non o era falar durante anos dun tema tan fondo e comprometido, tan íntima e entrañable-

mente unido á miña paixón intelectual e relixiosa, e ao mesmo tempo –creo podelo afirmar con plena honestidade– manterme con coidado exquisito no plano estritamente filosófico.

Lección dura por veces. Pero lección extraordinariamente fecunda, porque ía directa a unha preocupación radical, á que sen dúbida non foi allea a influencia do noso Amor Ruibal, de cuxa evocación os oíntes fostes decote testemuñas... e espero que non vítimas. Refírome á preocupación por un xusto equilibrio entre a fe e a razón, entre a relixión e a cultura, apoiada nunha íntima colaboración entre a filosofía e a teoloxía.

A fundamentar esa colaboración dirixiuse xa, como indica o seu mesmo título, a miña memoria de oposición, que por algo fala da constitución “moderna” da “razón relixiosa”<sup>1</sup>. Os primeiros anos desta etapa na miña docencia foron, de feito, un tempo intensamente dedicado a esclarecer a posible converxencia entre o *logos* filosófico e o *logos* teolóxico (claro está, cando e onde tamén o primeiro se decide a afrontar o gran problema da Transcendencia). Como dicía entón: “Xuntas naceron, sen dúbida, a filosofía e a teoloxía na alba do pensamento; se logo foi necesario separalas porque a súa unión se pervertera en kantiana ‘loita das facultades’ ou en doméstica rivalidade de serva e señora, talvez estea chegando o momento dunha unión dialogal e igualitaria”<sup>2</sup>.

E chego así, antes de vos cansar demasiado, ao tema de hoxe. Xa por aquel tempo se me confirmara a sospeita que abriguei desde os meus estudos en Comillas: nunca fun capaz de aceptar ese abrupto afastamento dun suposto “deus dos filósofos”, como nunca concibín unha teoloxía que acaparase o “deus dos teólogos”, pónoo a cuberto das xustas e lexítimas esixencias da razón. O tempo e o estudo non fixeron máis ca me confirmar na sospeita, converténdoa en firme convicción. Dela quero falarvos hoxe, nunhas reflexións que, xustamente, aúnan os dous cabos da miña presenza nesta Facultade. Empezou cun interrogante, confeso máis cortés ca tímido: “Aínda o Deus dos filósofos?”<sup>3</sup>. Hoxe pónolle o ramo en modo máis decididamente indicativo, sen pretensións de apoditicidade, pero con claro enunciado da convición unitaria de ambos *logos*: “Apoloxía teolóxica do Deus dos filósofos”.

1 *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, Verbo Divino, 1992 (Pode atoparse tamén en: <http://www.todoebook.com/LA-CONSTITUCION-MODERNA-DE-LA-RAZON-RELIGIOSA-ANDRES-TORRES-QUEIRUGA-EDITORIAL-VERBO-DIVINO-LibroEbook-9788481692280.html>).

2 *Ib.*, 14.

3 “¿Todavía el Dios de los filósofos?”, *Razón y Fe* 242, 2000, pp.165-178.

Iso explica a estrutura deste discurso, que retomando a proposta inicial, trata de facer máis explícitos e acaso máis fundados os presupostos, os datos e mesmo o talante hermenéutico en que se apoia. Só me queda expresar que estas reflexións queren ser tamén unha agradecida homenaxe á nosa Facultade de Filosofía. Para ela, á que tanto debo, desexo unha renovada, creadora e longa navegación. Navegación que auguro comprometida coa cultura humanista e cos duros e graves problemas desta terra de nós, que merece todo o noso esforzo e toda a nosa entrega.

“Máis que a cuestión de se se cre ou non se cre en Deus, foi o Deus dos filósofos o que a través dos séculos determinou a relación amor/odio entre teólogos e filósofos”<sup>4</sup>. Para min foino certamente. Só que o foi sen a palabra odio, pois sempre me sentín cordialmente incurso nos dous lados, que, cada

### O problema: ¿de novo a dobre verdade?

Os grandes tópicos, como os grandes problemas, teñen sempre longa vida: expulsados pola porta, volven entrar pola fiestra; cando se crían superados, reaparecen baixo formas inesperadas e ás veces non doadamente recoñecibles. O tema da *dobre verdade* pertence sen dúbida a esta clase.

Problema grande e real, pois non resulta doado conxuntar razón e revelación, vivencia relixiosa e ocupación filosófica. Problema dalgún modo superado, pois hoxe non é tan comprensible soste hoxe o dualismo abrupto da súa forma tardomedieval. Pero problema que tende a reemerxer lateralmente, cando unha determinada manifestación, a forza de repetición, escapa inadvertida á reflexión crítica. Temo que co tema “Deus dos filósofos” pode suceder precisamente isto.

Se hai un Deus e este Deus é único, non pode haber un “deus” para os filósofos e outro para os teólogos ou simplemente para os crentes. Existen, claro está, diferenzas de estilo, pois danse mesmo entre as distintas relixións; e é certamente inevitable que a aproximación ao misterio divino resulte distinta segundo se faga dende a filosofía ou dende a teoloxía. Trátase certamente de distintos contextos “pragmáticos”<sup>5</sup>, pero o referente é o mesmo. Distinción

---

4 A. W. Houtepen, *Gott-eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh, 1999, p. 304.

5 Cf. as axustadas observacións de J. Gómez Caffarena, “Dios en la filosofía de la religión”, en J. MARTÍN VELASCO, F. SAVATER, J. GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, Madrid 1996, pp.59-62

non significa oposición e menos aínda pode converterse en exclusión: perspectivismo e pluralismo son conceptos xa familiares que deberían facer isto patente.

Tratar de restablecer a unidade, afirmándoa en principio e esforzándose por realizala na práctica intelectual non significa ignorar os abusos nin descoñecer a dificultade. Séculos de insistir nunha concepción do divino esgazada por un dualismo que a repartía entre unha visión filosoficamente exsangüe e outra relixiosamente sobre-naturalista, alimentaron —e en certo modo xustificaron— o equívoco da oposición. Logo o prestixio de Pascal, reforzado pola autenticidade dunha experiencia ardente con data precisa (noite do 23 ao 24 de novembro de 1654), así como pola súa xenialidade intelectual e literaria, converteu a distinción radical en tópico case que indiscutible: “¡Deus de Abraham, Deus de Isaac, Deus de Xacobe; non Deus dos filósofos e dos sabios!”.

L'an de grâce 1654

Lundi, 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe. Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi, FEU.

“ DIEU d'Abraham, DIEU d'Isaac, DIEU de Jacob ”

non des philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

DIEU de Jésus-Christ.

Deum meum et Deum vestrum.

Deum meum et Deum vestrum.

“ Ton DIEU sera mon Dieu. ”

Oubli du monde et de tout, hormis DIEU.

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Grandeur de l'âme humaine.

“ Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu. ”

Joie, joie, joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé:

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

“ Mon Dieu, me quitterez-vous ? ”

“O ano de graza de 1654.

Luns, 23 novembro, día de San Clemente, papa e mártir, e doutros no martiroloxio. Véspera de San Crisógono mártir, e doutros.

Desde ao redor das dez e media do serán, ata ao redor das doce e media da noite,

LUME.

“DEUS de Abraham, DEUS de Isaac, DEUS de Xacob”

non de filósofos e dos sabios.

Certeza. Certeza. Sentimento. Alegría. Paz.

DEUS de Xesús-Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

“O teu DEUS será o meu Deus”.

Olvido do mundo e de todo, excepto DEUS.

Non se encontra máis que polos camiños ensinados no Evanxeo.

Grandeza da alma humana.

“Pai xusto, o mundo non te coñeceu, pero eu coñecinte”.

Alegría, alegría, bagoas de alegría.

Eu afasteime del.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

“Meus Deus, abandonarásme ti? ”..



Que je n'en sois pas séparé éternellement.  
 “ Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. ”  
 Jésus-Christ.  
 Jésus-Christ.  
 Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.  
 Que je n'en sois jamais séparé.  
 Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile:  
 Renonciation totale et douce.  
 Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.  
 Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.  
 Non obliviscar sermones tuos. Amen.

Que eu non sexa separado eternamente  
 “Esta é a vida eterna, que te coñezan só Deus verdadeiro, e a aquel a quen ti enviaches, Xesús-Cristo” (Jn 17, 3)  
 Xesús-Cristo.  
 Xesús-Cristo.  
 Eu separeime del, fuxín del, renegueiño, crucifíqueino.  
 Que non sexa nunca separado del.  
 El non se conserva máis que polos camiños ensinados no Evanxeo:  
 Renunciación total e doce.  
 Submisión total a Xesús-Cristo e ao meu director.  
 Eternamente en alegría por un día de traballo na terra.  
 Non obliviscar sermones tuos. Amén.

Aos poucos días da súa morte, un servidor encontrou casualmente na súa levita un pequeno pergamino escrito á man (e nel tamén unha copia exacta en papel). A importancia que Pascal daba a esta experiencia –o famoso Memorial–, móstrao o feito de que levou sempre consigo este escrito, coséndoo e recoséndoo cada vez que cambiaba a roupa.

## 2. Un Deus “ante quen se pode danzar”

Convén, así e todo, unha alerta crítica: coma todo tópico, debaixo dunha gran verdade tamén este pode encubrir unha gran mentira. É claro que Pascal denunciaba, con toda razón, unha situación real: a dunha imaxe de Deus, de frío corte deísta, dominada polo *esprit de géométrie*, dunha metafísica racionalista e abstracta e dunha escolástica decadente. Fronte a elas tiña razón en postular unha visión máis viva, concreta e existencial, rexida polo *esprit de finesse* e atenta á rica experiencia da tradición bíblica. Pero abonda con pensar algo no que de ordinario non se repara: que, contra o que suxiren as palabras expresas, o “Deus” denunciado por el non era só o dos filósofos, senón tamén, e acaso en maior medida, o dos teólogos do tempo<sup>6</sup>. Así pois,

<sup>6</sup> O que non significa que fose sempre con razón: véxanse as medidas reflexións de L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del Jansenismo*, Barcelona 1996. Cf. para a contextualización histórica, H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris <sup>2</sup> 1971, pp. 10-65.

a contraposición non era –ou, cando menos, non era exclusivamente– entre o Deus dos filósofos e o Deus da teoloxía, senón entre o “Deus vivo” e o “Deus abstracto”, fose este filósofo ou teolóxico.

Noutras palabras, simplifícase e defórmase o problema, cando se enfrontan sen máis o “Deus da filosofía” e o “Deus da teoloxía”; ou cando se enfronta unicamente o primeiro co “Deus vivo” da *relixión*. O enfrontamento verdadeiro está entre este último e determinados modos dos dous primeiros. Do contrario, determínase *a priori* que o Deus dos filósofos ten que ser sempre abstracto, exsangüe e “deísta”.

Como queda dito, non faltan certamente motivos para pensalo. Contribuíu con forza toda unha tradición que se remonta xa aos Padres da Igrexa, que se consolida na escolástica co endurecemento da *cognitio supernaturalis* de Deus en canto extrinsecamente complementaria e contraposta á *cognitio naturalis*, e que culmina no deísmo e na ilustración cunha separación que chega aos nosos días<sup>7</sup>.

Pero non é lícito decidir *a priori* que ese fenómeno constitúe a *norma* e non simplemente a *deformación* histórica. Heidegger, aínda que por culpa da súa concepción excesivamente positivista da teoloxía non logrou superar aquí todas as ambigüidades, constitúe unha ilustración significativa. Foi el quen, *dende a filosofía*, postulou con vehemencia a superación do “*Deus ontoteolóxico*” –en definitiva o mesmo denunciado por Pascal–, precisamente á busca dun Deus máis vivo. Pois iso é o que significa a esixencia dun repensamento *filosófico* que supere a imaxe dun deus “a quen o home non pode rezar nin facer sacrificios”, ante quen “non pode caer reverente de xeonllos, nin tampouco tocar instrumentos nin bailar”<sup>8</sup>. (Observación á que fai eco Zubiri, cando recorda aquilo de que ninguén pode rezar: *ob tu, causa causarum, miserere mei, “ti causa das causas, ten piedade de min”*)<sup>9</sup>.

Por fortuna, non toda a filosofía está incursoa en tal acusación. De feito, unha vez disparada a alerta heideggeriana e con tal de non incorrer na dura unilateralidade das súas simplificacións históricas (xustamente denunciadas por Ricoeur), non resulta difícil comprobar como, ao lado da liña abstracta criticada por Pascal, existe tamén outra grande liña de fondo calado filosófico

7 Para os primeiros tempos cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie* I, Göttingen, <sup>2</sup>1971, 296-346, e para o proceso moderno, A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 149-161, coa bibl. fundamental.

8 *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1988, p.153.

9 *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, p. 131.

que se esforza por unha concepción viva de Deus. O mesmo movemento ilustrado, na súa intención máis orixinaria, buscaba ante todo unha renovación do pensamento relixioso que o fixese significativo dentro da nova situación cultural<sup>10</sup>; e, como é ben sabido, toda a reacción romántica levaba incluso unha carga máis intensamente relixiosa. Máis aínda, cando se baixa ao fondo dos grandes filósofos que fundan a Modernidade, apréciase un vivo latexar relixioso, que só por reacción fronte á estreiteza ortodoxa pode quedar moita veces enmascarado.

Así sucede no propio Descartes, máis traspasado pola viva infinitude de Deus de canto Pascal e certa historiografía están dispostos a recoñecer<sup>11</sup>. Así en Spinoza, co seu *amor dei intellectualis* como “unha parte do amor infinito co que de Deus se ama a si mesmo”<sup>12</sup>. Así no último Fichte, cando en idéntica dirección afirma que “neste amor o ser e a existencia, de Deus e o home son un, completamente amalgamados e fundidos”<sup>13</sup>. Así no último Schelling, todo el buscando a vida relixiosa no fondo da razón e da historia<sup>14</sup>. Así en Hegel, que non só constitúe Deus en “obxecto unitario e único da filosofía”, senón que chega a afirmar que “a filosofía é teoloxía, e que ocuparse dela, ou máis ben nela, é para si culto divino”<sup>15</sup>.

Non pertence a este lugar prolongar as referencias, que deberían chegar aos nosos días, con Whitehead, Jaspers, Marcel, Unamuno, Zubiri, Lévinas, Ricoeur, por exemplo. Pero, sen negar desigualdades, deficiencias e deformacións —¿onde non as hai?—, as citadas abundan para mostrar que

10 Cf., por ej. G. Gursdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella 1977, *passim*; cf. espec. p. 9-14: “Prólogo á edición española”. Xa antes, W. Dilthey, “Federico el Grande y la Ilustración alemana”, en: *De Leibniz a Goethe*, México 1945, 159-165 e E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México 3 1972, pp. 156-159..

11 Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, p, 11.; J. L. Marion, principalmente *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986.

12 *Ethica* V, prop. xxxvi.

13 *Die Anweisung zum seligen Leben*, en: *Fichtes Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, V, Berlin 1971, 540; cf. p. 518-522 (hai trad. cast. *Exhortación a la vida bienaventurada*, Madrid, 1995).

14 Entre a abundante bibliografía, cf. ., W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. I: Le système vivant 1794-1821; II La dernière philosophie 1821-1854*, Paris 1970 ; M. Maeschkalck, *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*, Leuven / Paris 1989 ; W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 ; E. Brito, *Philosophie et théologie dans l’oeuvre de Schelling*, Paris, 2000.

15 *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, 1984, p. 4.

non convén resignarse doadamente aos tópicos, dando por suposto que o Deus dos filósofos ten que ser necesariamente frío e abstracto, un Deus que non fala e a quen non se fala. A filosofía, cando descobre o Divino e logra sintonizalo na súa intencionalidade específica, pode chegar tamén ao “Deus vivo”, algunhas veces, mesmo, como proclamaba Hegel, mellor ca certa teoloxía<sup>16</sup>.

Pero non sería bo contentarse cunha simple constatación de feito. É preciso subir ás razóns de principio. Porque unha das miserias do pensamento, tanto filosófico como teolóxico, consiste en que moitas veces os avances e descubrimentos, mesmo unha vez aceptados na teoría, continúan sen efectividade —ou polo menos sen suficientemente efectividade— na praxe reflexiva. Proclámanse as novas evidencias, pero, en lugar de transformar mediante elas os problemas, mantense a rutina dos vellos tratamentos. No caso da relixión, debido, por un lado, á complexidade mesma do asunto e, por outro, ao ordinario endurecemento polémico das posturas, esta inconsecuencia faise notar con forza especial.

Lograr claridade non é doado e precisaranse aínda moitos traballos. O que aquí ofrezco son unhas aclaracións fundamentais, aínda que sexan esquemáticas. En principio, deberán atender ás dúas fronteas en cuestión, a filosófica e a teolóxica. Posto que ambas as dúas están afectadas, só unha reconsideración dual pode renovar a formulación. Só así resultará posible romper o excesivo dualismo que se converteu en moeda corrente á hora de explicar as relacións entre a razón e a revelación. Unicamente dende unha radical flexibilización de ambos os dous extremos poderá patentizarse a existencia dunha íntima converxencia de fondo.

Aquí tratarei con máis amplitude a fronte filosófica, insistindo na necesidade dunha “razón ampliada”, fiel ao seu carácter concreto e integralmente humano. Respecto da teolóxica deberei ser máis breve, insistindo na necesidade dunha concepción post-ilustrada (¡que non é o mesmo que “ilustrada”!) da revelación.

---

16 Fronte á teoloxía abstracta do seu tempo afirmou que “se conservou máis de dogmática na filosofía ca na Dogmática e na teoloxía mesma” (*o. c.*, 72). Unha excelente síntese deste problema pode verse en W. Pannenberg, “La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana”, en: X. Pikaza.-W. Pannenberg.-B. Forte, *Pensar a Dios*, Salamanca 1997, 210-227; máis amplamente, nas súas últimas publicacións: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 257-293; W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, pp. 260-289.

### 3. Cara a unha nova formulación: 1) revelación como maiêutica

A entrada da Modernidade supuxo un xiro revolucionario no concepto de revelación. Esta non pode xa continuar co seu carácter de pura remisión fideísta e en definitiva autoritaria á “palabra de Deus”, baixo a forma dun: debo aceptar o que Deus revelou, simplemente porque o di o profeta, sen que a min se me permita ningún tipo de verificación. A crítica bíblica, ao mostrar os innegables e inevitables condicionamentos históricos do proceso revelador, puxo en crise irreversible ese modelo. Pero por iso mesmo fixo posible tamén unha visión renovada.

Os estudos críticos mostran, en efecto, que a revelación ten unha xénese humanísima, porque se realiza necesariamente na indispensable mediación do espírito humano: a través do seu esforzo e acudindo a todos os seus recursos. E iso significa que a *fé* non consiste nun engadido ou suplemento que *só* se lle dea aos profetas e a través deles aos crentes: agora aparece máis ben no seu carácter de resposta particular e concreta que, xunto a outras, se articula dentro da común busca humana. É, pois, unha resposta *humana*, que no seu contido fundamental coincide con todas as demais de carácter afirmativo, sexan filosóficas ou relixiosas: algo que se aprecia claramente cando se ven na súa contraposición á negación atea. Polo tanto o “Deus bíblico” non é, neste sentido e en principio, distinto nin do doutras relixións nin do doutras filosofías. Nin sequera o diferencia o feito de que a Biblia insista expresamente en que é El quen se manifesta, pois iso dino igualmente todas as relixións, e ha de recoñecelo, en realidade, toda filosofía *concreta*: se se descobre a Deus, é soa e unicamente porque El está aí a sustentar a realidade e a se manifestar nela. Porque, se xa para calquera realidade, e máis se ten carácter persoal, vale que só é coñecida en canto dende si mesma se manifesta e se “revela” ao suxeito, moito máis vale para a realidade maximamente suprema e persoal. Unicamente vellos hábitos mentais puideron ocultar que o grande adaxio teolóxico ten tamén alcance filosófico: “a Deus só se o coñece por Deus”.

Claro está que sobre a coincidencia fundamental, cada resposta concreta representa unha perspectiva peculiar, que como tal ofrece trazos específicos e riquezas propias; pode mesmo contradicirse coas demais en determinados aspectos. Trátase, en definitiva, do *pluralismo* que afecta a todo coñecemento humano. Por iso ningunha visión pode considerarse única nin total, e alí onde ofrece algo novo ou contradictorio coas demais deberá apoialo en razóns e sometelo ao diálogo.

O cal vale, claro está, tamén para a Biblia. Unha tradición sobre-naturalista e a súa prolongación fundamentalista tratan de a excluír deste proceso, coma se a ela e *só a ela* se lle mostrase Deus por camiños únicos, en definitiva, extra humanos e milagrosos. O novo realismo nacido da crítica esexética, axudado pola nova filosofía do suxeito, permite ver que non é nin pode ser así. O revelado non se impón autoritariamente porque si, porque o di a Biblia, senón que é aceptado cando convence, é dicir, cando a visión de Deus e da vida que nela se expresa é percibida como resposta xusta e acertada ás grandes preguntas humanas nese ámbito preciso. Acudindo a unha categoría de Sócrates, levo tempo expresando isto afirmando que a revelación bíblica se presenta como unha *oferta maiéutica*. E iso significa que, ao contacto libre e crítico con ela, ou ben se recoñece que a súa visión reflicte a máis profunda e auténtica realidade *propia*, e entón acéptase; ou ben non se recoñece, e entón rexéitase.

En calquera caso, o decisivo é que a visión de Deus que así se acolle —o “Deus da relixión”— foi adquirida por camiños humanos, que como tales non só están abertos ao exame, senón tamén que, dentro da súa “dación” específica, están abertos á “verificación”. Que a Biblia é *revelada* non constitúe —a este nivel de estudio crítico e de principio— a premisa da aceptación, senón xustamente a conclusión: ao recoñecer que a resposta é xusta, recoñécese que é Deus quen a suscita. Por fortuna, o diálogo relixioso está a lograr que isto resulte claro respecto das distintas relixións. Chega o momento de comprender que debe suceder o mesmo respecto da filosofía (polo menos da que afronte en concreto a cuestión de Deus, como resposta a unha busca viva, existencial e real).

Comprendo que expresar algo tan denso e complexo, e facelo ademais con tal concisión e brevidade<sup>17</sup>, choca de fronte con hábitos arraigados e con “crenzas” (en sentido orteguiano) que parecen evidentes por indiscutidas. Pero creo tamén que é hora de ter polo menos a coraxe de o formular con claridade e de o discutir con liberdade. Esixe, dende logo, transformacións radicais; pero na medida en que van na dirección do cambio xeral de paradigma que segundo todos os indicios estamos a vivir a partir da Ilustración, non son tan impracticables nin acaso tan afastadas como de entrada puidese

---

17 Para unha fundamentación máis detallada, permíteme remitir aos meus traballos: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2ª edición, revisada y ampliada, Madrid, Trotta, 2008; *La razón teológica en diálogo con la cultura*, Iglesia Viva, 192, 1997, pp.93-118.

parecer. Talvez a dificultade principal, máis que da teoloxía (por desgraza, só da teoloxía crítica), vén hoxe do costado da filosofía. Pero son moitos os indicios de que tamén nel as cousas están a cambiar.

#### 4. Cara a unha nova formulación: 2) Unha “razón ampliada”

A contraposición abrupta entre filosofía e teoloxía, que se impuxo sobre todo a partir da Ilustración, respecto do problema de Deus levou, como estamos vendo, a unha concepción abstracta da primeira e a unha visión inmovilista da segunda. Nacidas supostamente de dúas fontes distintas, *razón* por un lado e *revelación* polo outro, aparecían –seguen aparecendo en moitos tratamentos– como magnitudes contrapostas e sen verdadeiro contacto, que viven ou na ignorancia mutua ou en loita permanente.

O contacto, de producirse, tende a funcionar no modo da absorción dunha por outra, poñéndoa ao servizo dos propios intereses. Kant expresouno ben, cando, en evidente resposta á “soberba pretensión” da teoloxía medieval de converter a filosofía na súa *escrava*, pregunta con ironía se esta “lle leva á súa digna señora o facho por diante ou a cola” por detrás<sup>18</sup>. E Hegel fixo notar, xa dende *Glauben und Wissen*, que dese modo, así como a fe se converte en fideísmo, perdendo a claridade crítica da razón, esta convértese en mero racionalismo superficial e pragmático, perdendo a profundidade da fe.

Por fortuna, non é esa a única alternativa: o proceso histórico da razón, ao mostrar as consecuencias desa (mala) “dialéctica da Ilustración”, fixo ver a necesidade dunha “razón ampliada”, lonxe das estreitezas ilustradas e pragmatistas. Hai sobre todo dous aspectos de inmediata relevancia para o problema de Deus: 1) o carácter situado e histórico da razón e 2) a súa apertura a integrar todas as dimensións da experiencia.

##### 4.1 Carácter situado e histórico da razón

O carácter *situado e histórico* foi impoñendo de xeito irreversible a súa evidencia para a razón en xeral, e está a pedir unha aplicación consecuente para o seu “uso relixioso”. A filosofía actual non pode ignorar o enraizamento da razón no humus dunha tradición fondamente marcada pola experiencia relixiosa. O cal non significa, claro está, que a deba aceptar sen máis como ver-

18 *La contienda de las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid 1992, p.11.

dadeira. Pero é evidente que non a pode ignorar; máis aínda: debe recoñecer que o *dereito* a examinala criticamente, que Kant proclamou como conquista irrenunciábel da modernidade, ten como contrapartida a *necesidade expresa* de o exercer sen prexuízos, se pretende tratar con seriedade o problema.

Nesta perspectiva, hai un fenómeno que resulta especialmente significativo. Como xa queda indicado, hoxe é comunmente aceptado o feito de que o pensamento filosófico bota as súas raíces nas tradicións relixiosas: algo moi estudado respecto dos presocráticos e que de modo máis xeral se tematiza ordinariamente baixo o epígrafe do paso do *mythos* ao *logos*.

Un elemental sentido histórico debería entón esixir moita cautela cando se considera sen máis a concepción grega de Deus como exclusivamente filosófica: sen querer, estanse a traspoñer a unha situación totalmente impregnada polo relixioso os esquemas da situación *secular* –post-ilustrada– do noso tempo. O título da obra de W. Jaeger –“A *teoloxía* dos primeiros filósofos gregos”<sup>19</sup>– abonda xa para alertar sobre o desenfoque neste punto. Desenfoque que se confirma con só examinar nesta perspectiva a filosofía do “divino” Platón e, con ela, a de todo o rico e variado platonismo posterior, así como a dos dous epicúreos e os estoicos; en realidade, de case toda a filosofía antiga.

Intimamente relacionado con isto está o tremendo equívoco –tan tópico e estendido– de considerar a Aristóteles como o contrapunto filosófico da concepción relixiosa de Deus. Algo no que, por certo, lle cabe unha forte responsabilidade histórica nada menos que a san Tomás de Aquino: foi el quen, ao convertelo no *philosophus* por antonomasia e totalmente alleo a calquera influxo “revelado”, cravou esa idea na conciencia occidental<sup>20</sup>. Resultaba talvez inevitable naquel tempo, tanto pola concepción excesivamente sobrenaturalista e particularista da revelación como pola típica falta de sentido histórico á hora de vulgar os sistemas filosóficos (que por certo subliñou con inigualada enerxeía o noso Amor Ruibal). Pero hoxe constituiría un anacronismo rampante ignorar que tamén o “Deus de Aristóteles” resulta inconcibible

19 *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952

20 W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, cit., 77, fai notar con razón: “Igual que os filósofos da antigüidade serodía, tamén os Padres da Igrexa atoparon menos agudas as diferenzas entre Aristóteles e Platón de canto máis tarde foi o caso no Medioevo latino”. Algo no que insistira incansablemente Amor Ruibal: sendo incompatibles os sistemas, comungan, con todo, nun fundamental fondo común, Aristóteles “al fin platónico fue antes de ser antiplatónico” “á fin platónico foi antes de ser antiplatónico” (*Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma VII*, Santiago 1933, p. 251).



na súa *xénese histórica*, e seguramente tamén na súa vivencia persoal, fóra do seo nutricional da relixión grega, que non por distinta da bíblica deixa de ser real e, ao seu modo, “revelada”<sup>21</sup>. Pode resultar diferente e acaso máis “frío” que o doutras visións, mesmo gregas. Con todo, non é excepción: por algo “a doutrina do Ser supremo, de Deus,” constitúe “a coroación da filosofía aristotélica”<sup>22</sup>; e Hegel non escolle por casualidade, como coroación da súa *Enciclopedia*, a famosa pasaxe na que o Estagirita proclama a Deus como “a vida eterna e mellor”<sup>23</sup>.

Por outra banda, o *carácter histórico* da razón é algo que despois da reacción romántica e sobre todo da filosofía idealista impúxose de modo irreversible á conciencia moderna: o historicismo do dezanove incorreu sen dúbida en esaxeracións, pero non fixo máis que sacar as consecuencias.

Concretamente respecto do ámbito relixioso, Hegel e Schelling puxeron de manifesto o fundamental. Hegel afrontou dende o comezo, con admirable agudeza, o problema da *positividade* histórica da relixión<sup>24</sup> e na súa madurez chegará a afirmar que “a filosofía da relixión está infinitamente máis preto [que a teoloxía] da doutrina positiva”<sup>25</sup>. En Schelling pola súa parte, sobre todo no Schelling da *Filosofía da Mitoloxía*, e da *Filosofía da Revelación*, a positividade da relixión non só non é allea á razón, senón que entra intrinsecamente na súa constitución, pois forma parte do movemento polo que se media consigo mesma.

Da importancia e da forza do problema dan conta as discusións seguintes, que, tanto dende a esquerda coma da dereita hegeliana, marcan unha das pautas fundamentais das discusións en torno ao relixioso. De Bruno Bauer a Ernst Troeltsch o carácter histórico da razón relixiosa impúxose de

21 Isto pode estrañar á primeira vista. Pero é hoxe unha aceptación común, dende logo na Fenomenoloxía da Relixión, pero tamén de xeito crecente na Teoloxía, que “todas as relixións son reveladas”, aínda que cada unha o sexa ao seu xeito e coas súas típicas limitacións. Esténdome sobre este punto en *Repensar la revelación*, cit., c. VIII, 389-448 e *El diálogo de las religiones*, Madrid, 1992.

22 H. G. Gadamer (Hrsg.), *Aristóteles Metaphysik XII*, Frankfurt a. M. 19948, 3; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, cit., 54, que o cita aprobándoo, engade que “o carácter teolóxico maniféstase xa no comezo do filosofar de Aristóteles” (*Ib.*)

23 *Metaf.* XII, 9: 1074 b 34; Hegel, *Enz.* § 577, *o.c.*, 605.

24 Léase, por ex., o admirable novo comezo (1800) de *La positividad de la religión cristiana*, en *Escritos de juventud*, México, 1978, pp.419-432.

25 *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid 1984, 42. Cf. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart / Bad Canstatt 1986, 314-377. Obra fundamental ao respecto.

xeito irreversible<sup>26</sup>. E, dende logo, hoxe resulta evidente que unha filosofía que queira afrontar criticamente o problema de Deus non pode prescindir de examinar a experiencia acumulada “na masa enorme da vida relixiosa” de que falaba W. Dilthey.

Iso, repito, non prexulga o éxito, positivo ou negativo, da empresa. Pero dun modo ou doutro –sexa no modo máis simple e directo de aprender da historia *magistra vitae*, sexa no hermenéutico da “recolección do sentido”, sexa no heideggeriano de “pensar o impensado” na tradición ou sexa, finalmente, no máis socio-crítico de “recuperar o reprimido” nesta<sup>27</sup> – a dimensión histórica do problema constitúe hoxe unha condición indispensable para calquera discurso que aspire á lexitimidade filosófica.

#### 4.2 *Apertura da razón a todas as dimensións da experiencia*

O segundo aspecto enunciado era o da *apertura integral da razón* a todas as dimensións da experiencia. Neste aspecto foi decisivo o impacto da Fenomenoloxía coa súa ruptura do interdito positivista, que impoñía un auténtico imperialismo da razón científica e instrumental. Non só porque puxo de relevo a estrita lexitimidade do estudio do relixioso como tal, senón tamén, e acaso sobre todo, porque fixo caer na conta da esixencia *filosófica* de acomodar o método ao “obxecto” estudado.

Difícilmente cabe expresar a importancia deste feito para a precisa cuestión que nos ocupa. De ordinario dáse demasiado doadamente por suposto que a consideración filosófica de Deus ten que ser abstracta, neutra e distanciada, sen se decatarse de que iso implica unha *infidelidade radical ás esixencias máis elementais da mesma filosofía*. Igual que non se pode comprender a amizade con métodos de laboratorio ou xulgar a experiencia estética dun cadro de Velázquez pola composición química das cores usadas, tampouco ten sentido abordar o problema de Deus cos métodos propios para captar realidades neutras, que non afectan ao sentido da vida, ou simplemente mundanas, que deben someterse os canons da experiencia empírica.

26 Véxase a exposición de W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie*, o.c.

27 Algo no que insiste con vigor a reflexión actual, moi influída polo pensamento xudeu, sobre a *razón anamnética*: cf. J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997)*, Mainz 1997 e R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid 1977.

Para quen busca, Deus poderá existir ou non existir, pero para o descubrir e comprender, é indispensable proceder co método correcto: mirando na dirección xusta e usando os instrumentos axeitados. Hegel expresara magnificamente o principio xeral no Prólogo á *Fenomenoloxía*, indicando que o verdadeiro coñecemento (el aquí chámalo “científico”) “esixe entregarse á vida do obxecto”, “mergullarse” no seu movemento<sup>28</sup>.

Trátase, pois, de entregarse á *cousa mesma*, deixándose guiar por ela, acomodándose como unha luva fiel e sensible ao seu modo de ser, e non recortándose procustianamente á medida dos propios prexuízos ou simplemente someténdose a métodos alleos. Non é casual que as descrições de Deus na Fenomenoloxía da Relixión resulten de ordinario moito máis realistas, vivas e concretas –nese sentido, máis “obxectivas”– ca moitas filosofías da relixión.

Este cambio fundamental na perspectiva enriquecese, como é ben sabido, dende moitas fronteas, pois a Fenomenoloxía non constitúe un fenómeno illado. Ela mesma formaba parte dun enorme plexo, ao que serviu certamente de catalizador decisivo, pero do que, á súa vez, era índice e manifestación. Móstroa ben o mesmo feito das súas “herexías” (Spiegelberg), así como o proceso interno que –unha vez superada a súa tensión coa historia, causada polos equívocos dun demasiado fácil “intuicionismo das esencias”– a levou a abrirse á historicidade do “mundo da vida”. Fíxose sobre todo eficaz na súa prolongación na Hermenéutica, tanto na forma inmediatamente existencial da “vía curta” heideggeriana, como na máis histórica da “vía longa” en Gadamer e Ricoeur<sup>29</sup>.

Por outra banda, o seu impacto conflúe e interinflúe con outros fenómenos que ampliaron a razón en distintas direccións e supuxeron un enriquecemento que está aínda en marcha.

Pénsese tan só no personalismo, no existencialismo, na ampliación da filosofía analítica cara á linguaxe ordinaria (coa admisión dos distintos “xogos lingüísticos”), no mesmo “marxismo cálido” (con enorme impacto na teoloxía, como no caso de Ernst Bloch), na rica e complexa acentuación da intersubxectividade e da “acción comunicativa”, e mesmo na nova sensibilidade postmoderna...

---

28 *Fenomenología del Espíritu*, trad. cit., 36; cf. 39.

29 Da rica e complexa armazón de relacións que aquí se aluden ocúpome con máis detalle en *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*, pp. 45-49, pp. 257-260 y pp. 266-273.

## 5. “No infinito coinciden filosofía e teoloxía”

Comprendo que estas reflexións poidan resultar un tanto abruptas, pois son consciente de que intentan introducir unha perspectiva que non resulta doada nin acaso cómoda. Non o resulta nin para o teólogo nin para o filósofo, pois demasiadas veces continúan mantendo o problema no carril dos tratamentos herdados, que non responden á nova situación filosófica e teolóxica. O teólogo propende a refuxiarse con excesiva facilidade no “misterio”, esquivando dese modo o rigor e as esixencias da crítica; o filósofo tende a persistir en obxeccións obsoletas, que non só descoñecen os avances da teoloxía senón que prescinden da sintonía metodolóxica co “obxecto” relixioso, impedindo así a *Einfühlung* axeitada, única capaz de lexitimar un xuízo verdadeiramente crítico. Pero a verdade é que, ao meu ver, respecto dos tópicos correntes acerca do “Deus dos filósofos”, a nova formulación resulta francamente enriquecedora e aínda liberadora.

En primeiro lugar, o suxeito adáptase á especificidade do seu “obxecto” nesa activísima pasividade (ou nesa pasivísima actividade) que constitúe o auténtico coñecemento. Evítase así o perigo de impor esquemas ou restricións aprióricas —que no noso caso converten necesariamente o Divino en algo morto e abstracto— e lógrase a verdadeira actitude: acollelo en toda a súa riqueza (*intellectus fit quodammodo omnia*, dicían xa os antigos) e abrirse á súa iniciativa (é sempre o obxecto o que, en realidade, se pensa a si mesmo no suxeito, dicía profundamente Hegel). Por outro lado, faise posible recuperar, de xeito expreso e baixo control metódico, toda a riqueza da positividade histórica. Canto a humanidade vivenciou respecto de Deus na vida relixiosa e expresou nos seus mitos, credos, teoloxías e mesmo reproducións artísticas ofrécese como canteira lexítima para a filosofía.

Non evidentemente, para ser aceptado sen máis, senón para ser examinado criticamente, como unha inmensa herdanza que, “dando que pensar”, amplía os horizontes e multiplica as posibilidades. A relixión, dicía Lévinas, sabe cousas que a filosofía ignora<sup>30</sup>. Naturalmente, como dixer, procedendo así, hai que contar *a priori* coa dobre possibilidade dun éxito positivo ou negativo do exame. Porque este pode levar á conclusión da non existencia de Deus. Entón o camiño da filosofía da relixión non será o de investigar a riqueza do Divino, senón o de constatar o seu baleiro. En consecuencia, ou abandonará

---

30 Non encontrei a cita; tomo a referencia de X. Tilliette, “Lo sguardo del filosofo sulla morte”, en: *Morte e immortalità*, a cura de G. Sansonetti, Brescia, 2011, p. 118.

sen máis a empresa ou, de continuuala, dedicarase –positivamente– a asegurar o ben fundado da propia postura e –negativamente– a criticar a validez e coherencia da postura teísta. En cambio, para unha filosofía da relixión que, como estadio primeiro e fundamental, chegue á afirmación da existencia de Deus, ábrese sen restrición todas as posibilidades indicadas. Theodor W. Adorno poderá ter ou non razón cando afirma que “un pensamento que non se decapita ten que desembocar no Absoluto”<sup>31</sup>.

Do que non cabe dúbida é de que unha filosofía *que chegue a el* e que queira ser verdadeiramente “saboría viva” –é dicir, compromiso vital e non mero exercicio retórico ou brillante xogo para eruditos–, terá necesidade de esforzarse por avanzar no seu descubrimento, vendo as consecuencias para a vida, examinando a posibilidade e a coherencia das afirmacións ou negacións, aproveitando todos os recursos para “entrar máis a dentro na espesura” fascinante. Noutras palabras, sentirase chamada dende a súa mesma entraña a romper os tópicos acerca do “Deus dos filósofos” e a transgredir os tabús que tenden a recludila na asepsia dunha consideración neutra, apriórica e abstracta. Co cal aparece claro que se abrirá unha ampla fronte de converxencia e contacto cunha teoloxía verdadeiramente crítica. O “Deus dos filósofos” e o “Deus dos teólogos” deixarán de ser distintos e distantes; máis ben, o teólogo e o filósofo, unidos acaso co poeta, cumprirán o dito heideggeriano de “habitar xuntos en montañas separadas”. Porque, en definitiva, aínda que partan de orixes diversas, ambos os dous buscan o mesmo: intentan internarse un pouco, de xeito crítico, metódico e consecuente, na inmensidade do misterio que se abre ante eles. Husserl díxoo admirablemente: “No infinito coinciden a filosofía (que cada vez se volve máis concreta) e a teoloxía (que cada vez se volve máis filosófica)”<sup>32</sup>.

## 6. Coda final, dez anos despois

### 6.1 Propósito

Tratando de Deus, a verdadeira cuestión, a pregunta que o decide todo, é en realidade esta: se o mundo no seu último e radical modo de ser remite

31 *Dialéctica negativa*, Madrid, 1975, p. 401.

32 Ms. E III 10, p. 19; tomo a cita de I. Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1986, 194; cf. 194-195. J. Ladrière, conxuntando tamén outras perspectivas, consagrou amplos estudos ao problema da racionalidade teolóxica; cf. principalmente *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III*, Paris 2004.

a un fundamento outro, que permita comprender e dar algún sentido á súa existencia. Con outras palabras: se Deus é esa realidade-outra que dalgún modo dá resposta e fundamento ao asombro abisal que, polo menos ás veces, todos perciben no oco inmenso de sermos nados sen que se nos poida pedir permiso; na aberta “saudade” dun paraíso non sabemos se perdido ou presentido; na tenebrosa angustia de non ser que en ocasións nos asalta ou nos lóstregos dunha plenitude que, entrevista, “pide eternidade”; ou que acaso, logra facerse brillar nalgún indicio de razón no dobre asombro pascaliano fronte ás dimensións dun universo que o mesmo cara ao inconmensurablemente grande que cara ao inmensamente pequeno rompe a capacidade da nosa imaxinación; ou que finalmente pode facer soportable, conferíndolle algún sentido, o sufrimento incomprendible dos nenos inocentes ou a brutal traxedia das inacabables vítimas da historia... Ante a difícilísima resposta a estas preguntas, que unha longa tradición tematizou como experiencia da continxencia, as outras cuestións son en definitiva secundarias, xogos agostinianos de neno á beira do océano inmenso.

Como non pode ser doutro xeito, a resposta divídese entre o si, o non e o non sei. Divídese, non porque a opción adoptada xerarquice as intelixencias, senón porque está condicionada pola integral realidade humana, que é intelixencia, corazón e liberdade. Ante a opción allea só cabe o respecto, e, cando se poida ou se queira, o diálogo. A simple afirmación á contra é absurda, porque todos estamos ante o mesmo interrogante e só ten verdadeiro sentido colaborar na busca da posible resposta.

A apoloxía que propón o traballo é xa interna a unha delas: a do si. A súa preocupación refírese á relación entre dúas modalidades, a filosófica e a teolóxica. A historia diferenciounas, agrandando cada vez máis a distancia, ata a contraposición abrupta. Foi un proceso comprensible e seguramente inevitable, pero parece que *de feito* empeza a remitir. A miña insistencia é que tamén debe facelo *de dereito*, cara a unha nova converxencia que seguramente non pode chegar á identidade, pero que, aínda que conscientemente asintótica, non debería renunciar á máxima proximidade posible.

Neste sentido, creo que paga a pena subliñar uns cantos puntos fundamentais.

## 6.2 Referente, significado e tópicos que escurecen o problema

Empezo polo máis elemental, pero que por iso mesmo, como sucede co aire que respiramos, tende a facerse invisible. Refírome á distinción entre

referente e significado. Se se dá o paso radical e se reconece a “Deus” (con ese nome ou con outros posibles) como o fundamento último, entón El constitúese en *referente* único e polo tanto idéntico para todos. Visto así, ten razón Robert Spaemann: “o Deus dos filósofos non é outro que o Deus de Abrahan, Isaac e Xacobe, ao igual que o luceiro matutino non é outro que o luceiro vespertino”<sup>33</sup>. As diferenzas sitúanse no *significado*: no duro e inacabable traballo por dar forma consciente e perfil cognoscitivo a “aquilo” a que todos nos referimos. Dende aí creo que non é gnoseoloxía inxenua ou dogmatismo serodio pensar que, a estas alturas, a filosofía e a teoloxía están en condicións de seren máis enérxicas para desbotar *tópicos* que enturban o ambiente e escurecen o diálogo.

Atrévome a situar entre eles a moda dunhas proclamas “politeístas” que, se poden ter algún fundamento psicolóxico contra abusos *fácticos* do mono-teísmo, sofren de clara anemia metafísica (¿por qué temer tanto esta palabra?) na cuestión de fondo. Mesmo, *pace* Kant, atrévome a incluír aí a afirmación de que o apoio na continxencia do mundo –o “argumento cosmolóxico”– levaría todo o máis á existencia dun “demiúrgo”. Persoalmente comprendo que se poida non concluír a un fundamento último, pero (aínda sendo moi consciente de que, cando alguén se empeña, as sutilezas e distingos poden multiplicarse sen fin), en caso de dar o paso, son absolutamente incapaz de pensar que ese fundamento poida ser finito e, polo tanto, continxente como o mesmo mundo; con máis razón hoxe cando a inmensidade do universo abre cada día o inimaxinable das súas dimensións<sup>34</sup>.

### 6.3 Pascal como síntoma dunha transición cultural

O segundo punto, aludido no título deste traballo, refírese á curiosa situación de Pascal, como gonzo que, acentuando a ambigüidade da situación, abre tamén o camiño á nova posibilidade. Recordando a distinción, tan querida por Maurice Blondel, entre *l'implicite vecu* e *l'explicite connu*, diría que o que Pascal *vive* e realiza coa súa protesta é moito máis profundo e verdadeiro ca o que *di* e pensa de xeito explícito. O que pensa impídelle captar toda a potencialidade encerrada no que vive.

<sup>33</sup> *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y la ilusión de la Modernidad*, Madrid, 2010, p. 14.

<sup>34</sup> Algo parecido sucede co famoso “abismo da razón”, ante o Ser que se preguntaría: Se todo vén de min, de onde veño eu (cf. A. Torres Queiruga, “De Flew a Kant: la objetivación de lo divino”, en: *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998, 233-259, en pp. 248-253.

A paixón relixiosa, sobre todo polo seu choque co librepensamento e o escepticismo, reforzada talvez pola súa pouco xenerosa comprensión de Descartes<sup>35</sup>, fíxoo atinado en percibir de xeito vivísimo a insuficiencia do modo en que *entón* se estaba a usar a razón para abordar o problema de Deus e da fe en xeral. Pero esa mesma paixón, mal asistida por unha lectura literal da Escritura (entón inevitable) e agudizada polo seu xansenismo, levouno a un forte *fideísmo* teolóxico<sup>36</sup>, facéndolle ver como un *dualismo* abrupto a *diferenza* razón-revelación.

Dende ese dualismo interpretou como froito exclusivo da fe e da graza todo aquilo que no descubrimento e a comprensión de Deus ten que ver co sentimento, a vontade e o corazón.

O resultado foi que Pascal non puido comprender que a súa propia existencia nas “*raisons du coeur*” ou no “*esprit de finesse*” implicaba e estaba a postular outra posibilidade: a de ver que tamén esas dimensións pertencen á razón-integralmente-humana, constituíndo *un* dos modos do seu funcionamento real.

Para o ver en toda a súa consecuencia, sen por iso recaer no intelectualismo abstracto que xustamente criticaba, era necesario un repensamento tanto da razón coma da revelación. Algo que entón resultaba talvez imposible, pois –recordémolo con simplificación esquemática– non se producira aínda a dobre revolución necesaria para iso.

Só trala “revolución romántica e idealista” se foi abrindo paso a que cabe chamar “a constitución moderna da razón relixiosa”<sup>37</sup> en canto *razón ampliada*, capaz de integrar en si mesma, sen perder a súa autonomía, o descuberto nas tradicións relixiosas (igual que, no seu peculiar modo, o fai a filosofía coas súas propias).

E só tras a crítica bíblica foi posible unha *idea de revelación* que permita salvagardar esa autonomía, porque xa non ve a palabra reveladora como “ditado” divino ou “inspiración milagrosa”, é dicir, como acontecemento que, irrompendo dende fóra na subxectividade humana, converta o revelado en algo totalmente inaccesible á razón, alleo ás súas leis e sen ningún tipo de verificación ou de control.

35 Paga a pena ler a exposición en contrapunto que de ambos fai H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, pp. 25-74 y 75-140.

36 K. Müller, *Glauben, Fragen, Denken*, Bd. I, Aschendorf 2006, 38, fala de afinidade co *credo quia absurdum* de Tertuliano (á letra, dunha *tertulianische Option*).

37 *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*



Xa queda dito, pero convén aclaralo algo máis, aínda que sexa de modo cruelmente breve<sup>38</sup>. Unicamente os estudos bíblicos fixeron posible —e con cantas resistencias, que perduran...— ver a revelación como acontecendo no proceso mesmo da común subxectividade humana *en canto* “razón relixiosa” (igual que, nos seus campos respectivos, sucede na ética en canto “razón práctica” ou na estética en canto “razón artística”). Nese sentido, a revelación, *po-lo que respecta á legalidade interna do proceso subxectivo*, é algo tan humano como a filosofía ou mesmo a física. O que a distingue é o seu “obxecto”, Deus, cuxo modo de “darse” determina a especificidade das leis da súa captación (insisto, estruturalmente igual a como o *faktum morale* determina as da ética ou a experiencia cuantificable, as da física). Cando a razón humana “descobre” a Deus, porque a realidade mesma no seu radical modo de ser a lava ao convencemento de que só contando coa existencia divina se pode comprender ultimamente a si mesma e ao mundo, resulta lóxico que trate de asegurarse do que significa un descubrimento tan literalmente transcendental e influente na vida. No fondo, iso é o que dende sempre instaurou e fixo imparabile a escura e difícil busca en que consiste a historia das relixións.

A *categoría de revelación* —debidamente renovada ou repensada— trata de explicar a fonda, escura e controvertida entraña desa historia. Centrándonos en como cabe entendela hoxe dende a tradición bíblica, a experiencia reveladora aparece como un proceso humanísimo de comprensión e interpretación. O que a caracteriza é, como dixeran, o *modo de dación* do seu obxecto. Ao descubrir a Deus como fundamento de toda a realidade, ve esta como creación libre e amorosa, non só fundada, senón tamén habitada e promovida por El. Comprende entón que, igual que o artista na súa obra, tamén o Creador —aínda que sexa de modo abisalmente máis radical— se manifesta activamente na enteira creación: na natureza, na historia, na experiencia individual.

O esforzo por captar e “caer na conta” do que Deus trata de expresar respecto de si mesmo e respecto de nós a través desa manifestación inevitablemente difícil e escura —non hai outra posibilidade, dada a “diferenza” divina e a precariedade nos medios de captación humana— constitúe o proceso da revelación. Proceso que, por forza, avanza de modo desigual nas distintas culturas e relixións; sempre, a base de tenteos insistentes e rodeos penosos, con descubrimentos fulgurantes e caídas terribles. Digo “por forza”, non por falta de xenerosidade divina, sexa como “silencio” voluntario ou mesmo

---

38 Para un tratamento detallado, remito a *Repensar la revelación, o.c.*

como a famosa “envexa dos deuses” (Hegel, evocando a Platón e Aristóteles, viu aquí mellor ca algúns teólogos)<sup>39</sup>, senón pola constitutiva limitación ou a libre resistencia da creatura.

A historia bíblica, a pesar da letra de tantas narracións, é un bo exemplo. O seu estudo crítico fixo posible comprender que a especificidade da revelación non está en contar con irrupcións milagrosas que rompesen a legalidade autónoma do espírito humano, senón en lograr “ver” a realidade *tamén* como un xesto ou “palabra” divina. A Biblia nun duro e exaltante traballo milenario logrou así unha visión global que, en expresión de Northrop Frye, se constituíu no “gran código” da cultura occidental<sup>40</sup>. Considerala como revelación é asumir que ese código constitúe unha lectura acertada da creación –mundo cósmico e historia humana– como expresión viva do proxecto divino sobre esta.

#### 6.4 Heidegger como confirmación

Unha aguda observación de Klaus Müller a propósito de Heidegger confirma significativamente a dialéctica pascaliana entre a negación explícita e a posibilidade implícita. A súa insistencia en que ante o Deus da filosofía non se pode rezar nin adorar, non se pode cantar nin danzar, mostra que, “aínda que dende o lado oposto, chegou ao mesmo resultado que Pascal”<sup>41</sup>. E chegou por idéntica razón: “debido á intransitable diferenza que marcou entre filosofía e teoloxía”<sup>42</sup>.

En efecto, tamén el parte dunha concepción sobrenaturalista e positivista (no sentido do *Offenbarungspositivismus* que Dietrich Bonhöffer lle reprochaba a Karl Barth) da revelación. Faino así dende as súas primeiras leccións sobre san Paulo, que matizará pero non logrará xa cambiar<sup>43</sup>: ve a revelación como

39 Cf. *Enzyklopädie*, § 564; trad. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 1997, p. 587; cf. tamén *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México<sup>2</sup> 1977, pp. 198-199.

40 *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, 1988.

41 *Glauben, Fragen, Denken, o.c.*, p. 42.

42 *Ib.*, p. 42.

43 Aínda en 1969 publica a conferencia *Phänomenologie und Theologie*, que pronunciara en 1927 (Tübingen) e repetira en 1928 (Marburg). Publicouna bilingüe –alemán e francés– en: *Archives de Philosophie* 32 (1969) 355-415, xunto cunha carta –*Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*– que enviara ao Coloquio Teolóxico celebrado na Drew-University, Madison, USA. En alemán apareceu ao ano seguinte, 1970, na editorial Vittorio Klostermann. Agora pode verse en *Wegmarken: Gesamtausgabe* 9, (1976)

unha fonte aparte que, pechada en simple positividade de opción crente, impide a *pregunta* da razón. Por iso, ao revés de Pascal, el entrégase de modo unilateral á esta, recludo a revelación nun silencio racionalmente inefable, onde morre toda pregunta.

Pero curiosamente, tamén en Heidegger, aínda que de xeito máis sutil e complexo, se dá a mesma tensión implícito/explicito que aparecía en Pascal. Tratei de analízalo con certo detalle hai xa algún tempo, falando de que, sobre todo na súa obra última, se dá algo así como “un teísmo das mil cualificacións”<sup>44</sup>. Por un lado, parte desa visión claramente reduccionista da revelación. Pero, por outro, na súa última etapa, cando fala do Ser, a súa “razón filosófica” acode a categorías que –como nun palimpsesto doadamente recoñecible– delatan unha evidente afinidade coa “razón relixiosa”:

Empezando pola caracterización xeral e máis decisiva do Ser a partir da *Kebr*e [volta ou conversión]. Toda a iniciativa pasa a el. Ao estatismo de ser como ‘mera presenza’ sempre aí e polo tanto dispoñible, sucede agora a dialéctica de mostración e ocultamento (*Entbergung-Verbergung*) que o home debe acoller e á que mesmo se lle debe ofrecer en ‘sacrificio’ (*Opfer*). O ‘despexamento’ (*Lichtung*) e ‘acontecer’ (*Ereignis*) son os que fan xermolar e vir á luz da existencia as cousas e os homes. O Ser decídeose e ‘destina’ (*Schickung*) todo. É ‘dar’ como fondo xeneroso. Heidegger chega mesmo a falar da ‘benevolencia’ ou a ‘graza’ do Ser (*Huld*, así traduce o grego *charis*); do seu favor (*Gunst*)”<sup>45</sup>.

Karl Löwith subliñou este feito ata case o converter en leit-motiv da súa máis radical interpretación de Heidegger. Sinala que aí reside non só a razón de que dende o comezo esa presenza do relixioso non só fose “entendida polos crentes”, senón de que sexa percibida tamén no ambiente cultural:

---

45-78. A bibliografía ao respecto é moi abundante; ver a excelente síntese de A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München 1974, pp. 7-10.

44 En A. Torres Queiruga, “Heidegger y Dios: entre el silencio y las ‘mil cualificaciones’”, no meu libro *El problema de Dios en la modernidad*, cit., 17-200. Refírome ao dito de Anthony Flew, que, criticando o teísmo tal como entón o interpretaba, coa súa famosa “parábola do xardineiro invisible”, fala do “ateísmo das mil cualificacións”. Para defender a existencia do inaprehensible xardineiro, o explorador “crente” ten que ir facendo tantas matizacións que ao final é igual ca se fose imaxinario ou simplemente non existise: morreu “coa morte das mil cualificacións” (A. Flew, “Theology and Falsification”, en: A. Flew. –A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1963, 96-99). Non deixa de ser curioso que, de modo realmente inesperado, dada a súa traxectoria filosófica, Flew escribira, segundo el como auténtico testamento, un libro titulado “Deus existe”: *There is a God*, HarperOne, 2007.

45 O. c., 196, alí remito ás referencias exactas.

“...o que se atopa no trasfondo de todo o dito por Heidegger e fai que moitos agucen o oído e oían atentamente é o tácito: o *motivo relixioso* que sae da fe cristiá, pero que, precisamente pola súa indeterminación non ligada a dogmas, interpela tanto máis a aqueles que xa non son cristiáns crentes pero que queren ser relixiosos”<sup>46</sup>.

Ata o punto de que pode afirmar, creo que con razón:

“O tradicional, metafísico pensamento de Deus non é rexeitado por el polo feito de que a súa lembranza do ser sexa irrelixiosa, senón porque este Deus dos filósofos ou da metafísica non é nada divino”<sup>47</sup>.

### 6.5 A Fenomenoloxía como apertura da razón

Se ata aquí tratei do sucedido coa revelación, a referencia a Heidegger chama a facer o mesmo coa *razón*. Aínda que non sexa debidamente subliñado nos manuais, talvez o máis renovador na proposta de Edmund Husserl foi o chamado por el mesmo “principio de todos os principios”. Referíase á necesidade –urxente, despois da que Zubiri considerou unha especie de “borracheira intelectualista” no século XIX– de respectar e recoñecer a riqueza polifónica do real, sen privilexios ou imperialismos de ningunha dimensión sobre as demais: “toda intuición en que se dá algo orixinariamente é un fundamento de dereito do coñecemento [...] pero tamén só dentro dos límites en que se dá”<sup>48</sup>.

O principio tiña unha clara aplicación á dimensión relixiosa. De feito, o cambio estaba xa no ambiente. No fondo, proclamáralo Friedrich Schleiermacher ao reivindicar para o relixioso unha “provincia específica” na subxecti-

46 Heidegger, *pensador de un tempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006, 287; cf. tamén os seus comentarios en “La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” (*Ib.*, 237-280, principalmente, 258-264). Todo isto converxe co que nunha ocasión lle escoitei a Max Müller: “Heidegger era un pensador piadoso que non lograba crer”.

47 *Ib.*, 328; cf. 179-180. 328-330; con isto converxe a súa tese de que Nietzsche só nega o “deus moral” (“La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Ib.*, pp. 237-280).

48 “Non hai teoría concibible capaz de errar en punto ao principio de todos os principios: que toda intuición na que se dá algo orixinariamente é un fundamento de dereito do coñecemento; que todo o que se nos brinda orixinariamente (por dicilo así, na súa realidade corpórea [*leibhaftig*]) na ‘intuición’, hai que tomalo simplemente como se dá, pero tamén só dentro dos límites en que se dá” (*Ideen I*, § 24, *Husserliana III*, 74; trad. cast. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/ Buenos Aires, 1962, p. 58).

vidade humana<sup>49</sup>. E, como o recoñeceu o propio Husserl a propósito da obra de Rudolf Otto, a Fenomenoloxía da Relixión estaba a exercelo de modo espontáneo. Heidegger, pola súa banda, reforzou a súa eficacia non só mediante a enérxica radicación na “facticidade” a partir da analítica do *Dasein*, senón que ampliou e radicalizou as súas posibilidades cos súa “fenomenoloxía do invisible”, en canto “mostración” no que se ve daquilo que non pode verse en si mesmo<sup>50</sup>. A dimensión relixiosa do real entraba así con pleno dereito dentro das posibilidades da razón.

Non só se rexeitaba, por fin, o positivismo estrito e estreito, senón que resultaba superada a desconfianza instintiva do filósofo fronte ao relixioso, desconfianza convertida para moitos en auténtico interdito. Xavier Tilliette fala ao respecto dunha “educación da mirada, unha actitude de receptividade espiritual,” e afirma que “Husserl abriu de par en par as fiestras pechadas” polo psicoloxismo, o neo-kantismo e o empirocriticismo<sup>51</sup>. Entre nós este mesmo fenómeno foi detectado con fina sensibilidade por José Antonio Marina, que non só alude ao seu alcance teórico<sup>52</sup>, senón que recoñece un real influxo autobiográfico: “Foi a finais dos sesenta cando por influxo de Edmund Husserl, ao estudio da filosofía ao cal me dedicaba intensivamente, me empecei a ocupar da actitude teolóxica, no ronsel da actitude fenomenolóxica que o meu mestre esixía”<sup>53</sup>.

---

49 Insiste con lucidez e enerxía neste punto R. R. Williams, *Schleiermacher the Theologian. The Construction of the Doctrine of God*, Philadelphia 1978, que chega a definir o seu intento como “teoloxía fenomenolóxica”. Remite tamén a E. Farley, *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality*, Philadelphia, 1975.

50 Explicao ben J. L. Marion, “Aspekte der Religionsphenomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung”, en A. Halder, K. Kienzler., J. Möller (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, pp. 84-103. Analizo o tema con certo detalle en : *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*, cap. 2, pp.85-147.

51 X. Tilliette, *Filosofí davanti a Cristo*, Brescia 1999, pp.387-398; as citas corresponden a pp. 388 e 396.

52 Na súa páxina persoal de internet: *Notas de Autor. ¿Por qué soy cristiano?* Versión 1.2. Diciembre 2005, principalmente, p. 3-4: “Me interesaba relacionar la religión con el tema de la “actitud”, que en aquel momento estudiaba desde la fenomenología. Husserl hablaba de la “actitud fenomenológica” como necesaria para descubrir una dimensión de la realidad que de otro modo quedaba oculta”.

53 *Los mejores libros de cristianismo para José Antonio Marina, El Ciervo*, 14.07.06 (pode verse en <http://blogs.periodistadigital.com/elciervo.php/2006/07/14/p36898#more36898>). Persoalmente tamén me ocupara do tema en: “La mostración fenomenológica de Dios”: *Razón y Fe* 78, 1990, pp.82-91.

### 6.6 A tarefa pendente

Para rematar estas indicacións quero engadir algo que me parece importante e que, sen dúbida, está a esperar un tratamento monográfico. Rota a desconfianza filosófica fronte á positividade histórica e renovado criticamente o concepto de revelación, a filosofía está en condicións de comprender que *tamén para ela* as relixións son, de seu, o lugar máis propio para o estudio da *intencionalidade relixiosa*. Igual que unha coidadosa formación e dedicación á arte constitúen a preparación axeitada para comprender a intencionalidade estética, a historia das relixións constitúe dalgún modo o “museu imaxinario” onde con máis riqueza e profundidade se pode estudar a captación e interpretación “do que se brinda orixinariamente” na dimensión relixiosa do real.

Claro está que isto non é unha patente de curso para facer sen máis aceptable todo o que se afirma nas relixións. Coa posibilidade positiva vai indisolublemente unida a restrición do “só dentro dos límites en que se dá” e polo tanto, a esixencia crítica de mostrar que se dá realmente. O cal enuncia toda unha difícil e complexa tarefa, que talvez sexa hoxe a máis urxente o mesmo para unha teoloxía crítica que para unha filosofía que queira establecer un diálogo serio e responsable con ela. Sería inxusto afirmar que a teoloxía e, como tratei de mostrar neste traballo, a filosofía non a veñan exercendo xa dalgún modo. Pero sería irreal non recoñecer o moito que resta por facer, aproveitando a dobre claridade que nos está a chegar tanto da crítica bíblica da *revelación* coma do novo e máis integral modo de ver a *razón*. O reto consiste xustamente en sacar con rigor as consecuencias, superando os restos, aínda moi fortes, de fundamentalismo bíblico, por un lado, e de racionalismo estreito, polo outro.

Dende a teoloxía, creo que a categoría de *maiéutica histórica* pode achegar claridade. A maiéutica implica un triplo e fundamental recoñecemento: 1) que a revelación non é unha intrusión milagrosa do divino no mundo, senón a captación de algo que a realidade, en canto recoñecida como creatura, está a manifestar a *todos*; 2) que esa manifestación pode ser descuberta pola razón humana (na súa “función relixiosa”), cousa que de ordinario logran inicialmente individuos especialmente dotados (sucede sempre: todos os físicos vían caer mazás, pero foi Newton quen soubo ler aí a lei da gravitación); e 3) que o descubrimento inicial ten en principio un efecto mayéutico sobre os demais, que entón poden velo e verificalo por si mesmos (unha vez descu-

berta por Newton, os físicos aceptan a lei porque poden vela e verificala eles mesmos).

Esta visión pode estrañar de entrada porque choca de fronte co dualismo fortemente ancorado na tradición teolóxica e na filosófica. Dualismo cómodo para ambas as dúas, pero tamén estéril: o teólogo séntese a cuberto nun espazo reservado e, en definitiva, inalcanzable para a crítica externa; o filósofo queda eximido de examinar por si mesmo e sentirse de verdade concernido pola cuestión (isto é obvio para quen dende a filosofía non concluíu á existencia de Deus; en cambio, para quen si o fixo, o perigo adoita ser o de incorrer nunha defensa fundamentalista da teoloxía “tradicional”, renunciando a achegarlle o seu traballo crítico e creativo)<sup>54</sup>.

Aínda que na teoloxía esta proposta non é a máis corrente e mesmo suscitou desconfianza oficiais ou oficiosas, non é tan estraña como parece. De feito, sen unha formulación clara, ten unha presenza intensa na tradición, dende falar do Espírito iluminando a todos, sen que deba haber neste sentido mestres nin discípulos, pois “todos serán ensinados por Deus” (Xn 6,45), pasando polo “mestre interior” de Santo Agostiño, ata chegar a Maurice Blondel (a conversión como converxencia do *fait extérieur* do anuncio co *fait intérieur* da propia intimidade) e a Karl Rahner (dialéctica entre revelación “transcendental” e tematización “categorial”). Franz Rosenzweig formulouno en frase perfecta: “A Biblia e o corazón din a mesma cousa. Por isto (e só por isto) a Biblia é ‘revelación’”<sup>55</sup>.

Dende o concepto fenomenolóxico de “redución” non resulta difícil ver que esta estrutura maiéutica permite —e mesmo esixe— unha verdadeira e auténtica verificación. Se a revelación consiste na captación e interpretación daquilo que o real, percibido como creación, “brinda orixinarmente” —digamos, na súa “dación relixiosa”— a todos, entón ten que ser posible “reducir” as súas expresións, é dicir, reconducilas ata o seu radical orixinarse na subxectividade humana. Dese xeito unha aceptación crítica debe consistir

54 Trato el problema en “Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología”, en: A. Pintor Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, Biblioteca Samanticensis. Estudios 321, 2009, pp. 395-408.

55 *Brief an B. Jacob*, 27 de maio de 1921, en F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk I. Briefe und Tagebücher 2*, Den Haag 1984, 708-709. O texto completo é: “Die Bibel ist eben *darin anders* als alle anderen Bücher. Alle andern Bücher kann man nur kennen lernen, indem man sie liest. Was in der Bibel steht, kann man auf zwei Wegen kennen lernen, 1. indem man hört, was sie sagt, 2. indem man dem Schlagen des menschlichen Herzens lauscht. (‘Induktion’ ist beides.) *Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche*. Deshalb (und nur deshalb) ist die Bibel ‘Offenbarung’”.

dalgún modo en refacela e vela por si mesmo. Os que Kierkegaard chamaba “discípulos de primeira man” e “discípulos de segunda man” son en realidade “contemporáneos” da revelación orixinaria<sup>56</sup>.

Isto non adoita verse así –nin por desgraza, presentarse dende a teoloxía–, porque *facticamente* o normal é partir das formulacións dunha tradición de fe como algo dado e pasivamente recibido. Pero, en principio e *de dereito*, tras as experiencias inaugurais e grazas a elas, unha fe crítica ten que poder dicir: *non vexo así as cousas porque creo, senón que creo porque eu mesmo ou eu mesma vexo así as cousas*. A aludida escena dos samaritanos é unha boa metáfora: “Xa non cremos polas túas palabras; que nós mesmos oímos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Xn 4,42).

Isto significa, claro está, que estamos a enunciar o proceso ideal. Na realización concreta, os modos multiplícanse e as gradacións críticas van dende a fe rutineira ata as alturas da experiencia mística. É o prezo da finitude: a reflexión busca desvelar a estrutura; a vida só pode achegarse a ela. Mesmo os propios místicos deben atravesar as súas noites escuras. O que cabe esperar é un alternativo sucederse de claridades e escuridades. Pasa con todo o profundo, aínda que no relixioso se acentúe pola abisal fondura da súa transcendencia<sup>57</sup>. Pero iso non ten por que ser proba de falsidade ou ilusión. Pode ser tamén, e creo que o é, indicio de verdade: xustamente a que corresponde á única que cabe esperar na intencionalidade relixiosa.

Para o noso tema: se o pensamento se mantén fiel á propia esixencia, deixándose adoutrinar polo seu obxecto, tanto o filósofo como o teólogo que se abran a el estarán entregados á mesma fonda, difícil e exaltante tarefa. Unhas veces Deus será o “lucero vespertino” tras unha longa e acaso penosa peregrinación filosófica, outras o lucero matutino acollido con gozo na reflexión teolóxica. Outras pode suceder exactamente ao revés: Deus pode ser deslumbramento matutino dunha intuición filosófica ou poética, mentres

56 *Migajas filosóficas o Un poco de filosofía*, Madrid, 2007; en *Repensar la revelación, o.c.*, pp.166-180, analizo este punto, apuntando algunhas reservas.

57 Cf. as lúcidas observacións que a este propósito fai Giovanni Ferretti, pois aclaran ben un aspecto do proceso mayéutico: “Coa empatía, en efecto, dalgún xeito podemos advertir ou ‘sentir’ (*mitfühlen*) as vivencias doutros e as correlativas verdades de valor que descubren nelas, mesmo sen as termos feito nosas e non sendo capaces de as ‘advertir’ directamente. Neste caso, trataríase dunha forma de ‘ver cos ollos de outro’. Unha forma coa cal moi a miúdo énos dado ampliar de feito a nosa experiencia da realidade e tamén de poder facer unha avaliación crítica” (*La teologia, volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo*: Studia Patavina 59 (2012) 1-24,, en p. 6). Remite en nota a M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1967.



o teólogo talvez se atope camiñando por vales escuros, tratando de atopar o brillo e a coherencia da fe nunha cultura que moitas veces parece facela imposible.



---

**FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA ENSAYÍSTICA  
DE RAFAEL DIESTE: *LA VIEJA PIEL DEL MUNDO* (1936)**

ARTURO CASAS

Universidade de Santiago de Compostela

Podría decirse que la filosofía de la historia –ese mito de la Ilustración (Marquard 2007)– ha funcionado a impulso de dos factores fundamentales: las grandes impugnaciones a regímenes consolidados de la razón y del conocimiento y los momentos de cambio profundo en las condiciones de vida histórica. Ambos factores convergieron de forma abrupta en el primer tercio del siglo XX, lo que explica la importancia de esos años e incluso de los inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial para la progresión y revitalización de la disciplina. En otras ocasiones ha sido uno de esos dos factores el que ha dado la pauta para la emergencia a menudo súbita de la filosofía de la historia tras etapas de un cierto anquilosamiento. Ocurrió así por ejemplo, debido a la fortaleza del primero de los dos factores, con Giambattista Vico en el siglo XVIII y con Wilhelm Dilthey en el XIX. Y probablemente ocurra algo semejante en el tiempo actual por incidencia primordial del segundo factor, coadyuvante en la reactivación del interés que se viene evidenciando durante los últimos veinticinco años y que, lo mismo que en otros momentos históricos abruptos –piénsese en Kant frente a la Revolución francesa–, otorga mayor autoridad a las voces que hablan desde fuera de los grandes conflictos abiertos que a las que lo hacen desde dentro. La novedad provendrá en cualquier caso del hecho de que uno de los apoyos básicos de la filosofía de la historia, la referencia a una universalidad/universalización hoy redefinida en términos de globalidad/globalización, ha desdibujado por completo la línea geosimbólica y semiótica de lo que está fuera y lo que está dentro, de lo que es periferia y lo que es centro, y también la crucial cuestión de la *simultaneidad de lo no simultáneo* de la que ya fueron conscientes los ilustrados,

pero que en nuestro tiempo se potencia de forma extraordinaria en un sentido acusadamente espacial (Rohbeck 2007). Todo ello, por cierto, a la vez que esa referencia a lo global-universal ha vuelto a poner en el disparadero otra de las referencias más frecuentes y controvertidas de la filosofía de la historia, el concepto de progreso (de Herder y Rousseau a Benjamin) o en general el propio programa de la Ilustración.

En la obra de Rafael Dieste (1899-1981) es permanente el interés por una indagación sobre el modo en el que accedemos al conocimiento (no solo al histórico pero a este también) y sobre la discursividad en la que ese conocimiento se expone y trata de convencer a quien lee de que el autor comprende aquello a lo que se refiere. La historia, por ejemplo. Sería inútil buscar una sistematización de esta atención y de su preocupación de fondo por la existencia y entidad de una historia universal, pues a menudo aquella fue bosquejada de forma circunstancial en artículos y apuntes, otras perfilada de forma ya más nítida en ensayos breves y en escritos de naturaleza crítica, y quizás solo en una ocasión convertida en elemento verdaderamente axial de uno de sus libros, aunque esto ocurrió en fecha tan señalada como la de 1936, por tanto –volviendo a Kant– en buena medida *desde dentro* del conflicto, el más importante del siglo XX si aceptamos que la guerra civil española fue en lo básico un preludio de la segunda guerra mundial.

Presentaré en concreto en este trabajo una relectura de la trayectoria filosófica de Rafael Dieste con atención a dos núcleos apenas estudiados de su pensamiento, el hermenéutico y el de la filosofía de la historia. Uno y otro se desarrollaron de forma conjunta por el autor desde antes de su exilio (1939-1961) mediante un análisis de las relaciones existentes entre racionalidad, historicidad, religión y mito. El diálogo fundamental lo estableció Dieste con Kant, Hegel, el materialismo histórico, Dilthey y en especial con Nietzsche. Su obra más significativa en este campo es *La vieja piel del mundo. Sobre el origen de la tragedia y la figura de la historia* (1936), ensayo publicado en Madrid semanas antes de la sublevación contra la República y revisado en una nueva edición en 1981.

### Algunas encrucijadas y desarrollos

Antes de dar paso a la necesaria concreción y a su contextualización no será ocioso efectuar un repaso esquemático de las ocupaciones y condiciones del autor en tanto intelectual y pensador, insuficientemente conocidas trein-

ta años después de su fallecimiento en 1981 y poco tenidas en cuenta en los balances e historias del exilio intelectual republicano, digamos que entre las propuestas publicadas por José Luis Abellán (1998) y por Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (2010)<sup>1</sup>. Esto es más llamativo si se tiene presente que Dieste fue un pensador de largo recorrido, en absoluto ocasional, y que en su obra se dan apreciables paralelismos con la obra de otros pensadores del exilio republicano, por ejemplo con la de María Zambrano y la de Eduardo Nicol. Y podríamos mencionar aun a otros filósofos que, como los anteriores, se marcaron como uno de sus objetivos no secundarios pensar la historia y pensar lo histórico, además de tratar de razonar el historicismo hispano en sus especificidades. José Gaos por ejemplo, y también Eugenio Ímaz, traductor al español de Dilthey, Collingwood y Cassirer y autor de la fundamental monografía *El pensamiento de Dilthey* (1946). Sin duda, una posible explicación para lo señalado vendría dada justamente por la reaparición en Dieste de esas características que el propio Nicol observó como constantes en la producción textual de la filosofía hispánica: su autoconsciencia a veces ensimismada en el marco de los problemas tratados, la tendencia –exacerbada en Unamuno y Ortega– a situarse a sí mismos como “protagonistas de su pensamiento” (Nicol, 1998: 137) y lo que podríamos entender como concesiones excesivas al ensayismo y al estilo –a la literatura– en detrimento de la teorización y la sistematicidad.

Rafael Dieste nació en el seno de una familia culta y acomodada, antigua propietaria de tierras en Galicia, Uruguay y Brasil y vinculada con la magistratura y el ejército españoles. Varios de sus hermanos mayores nacieron en Uruguay, donde se habían conocido sus padres, Eladio Dieste Muriel y

---

1 En el libro coordinado por los dos últimos, a diferencia de lo que ocurre en el influyente volumen de Abellán, sí se cita el nombre de Dieste, aunque no más allá de su localización en una nómina de cuarenta ensayistas exiliados preparada por Ricardo Tejada (pp. 203-229). Menos justificable me parece la falta de representación de la ensayística diesteana, y en la práctica casi del nombre del autor, en las mil páginas de la reciente antología *El ensayo español. Siglo XX* debida a Jordi Gracia y Domingo Ródenas (2009). En su extenso y en algunos tramos prolijo estudio introductorio (9-174) se muestra, por otra parte, una peculiar comprensión de lo que supuso la guerra civil en relación con el ensayo, tanto que se diría que los años 1936 a 1939 no hubieran existido nunca a efectos del género del que se ocupan los editores del volumen. Esto ocasiona que su referencia a *Hora de España* sea por completo tangencial e irrelevante (como “estupenda colección” se cataloga en la p. 825), grave error de apreciación en un volumen destinado a fijar no solo el canon de la ensayística española del siglo XX (la panoplia de adjetivos desplegados a tal fin resulta abrumadora) sino además la canonicidad asociada, esto es, los modelos y rasgos de repertorio promovidos en relación con un momento histórico dado y, de paso, los postulados sobre la propia actualidad desde la que se ejerce el acto crítico.

Olegária Gonçalves Silveira, él gallego y ella brasileña. Reclamada la familia desde Galicia tras el fallecimiento en 1885 del abuelo paterno, magistrado del Tribunal Supremo, el matrimonio tomó la decisión de instalarse en Pontevedra y posteriormente, debido a una quiebra patrimonial de origen bancario, en Rianxo (A Coruña), villa marinera de la ría de Arousa en la que en 1899 nacería Rafael, el menor de sus hijos. Entre los hermanos, por su incidencia en la formación intelectual y artística del más joven de los Dieste, destaca Eduardo, nacido en Rocha (Uruguay) en 1882 y formado en Teología y Filosofía y Letras en Santiago de Compostela. Reinstalado desde 1911 en su país natal, fue allí profesor, diputado nacional, notable polígrafo (ficción, estética y crítica de arte, teoría literaria, traducción) y diplomático.

Eduardo Dieste acogió a su hermano Rafael un tiempo en Londres a finales de los años veinte y desempeñó labores consulares en Madrid desde poco después de la proclamación de la Segunda República y hasta el estallido de la contienda, logrando aglutinar en torno suyo un grupo de jóvenes artistas y escritores que se citaba en la tertulia del Café La Granja El Henar. Desde este lugar promovió en 1935 *P.A.N. Revista epistolar y de ensayos*, en cuya nómina se cuentan algunos de los nombres que poco después constituirían el grupo fundador de *Hora de España* y que pese al carácter atribuidamente conservador de su mentor se situaban, no en proporción menor, en la izquierda y aun en el trotskismo<sup>2</sup>. La personalidad intelectual y política de Eduardo Dieste, a la que aquí no hay posibilidad de referirse en extenso, posee contemplada desde la actualidad el atractivo de lo paradójico, pues combina elementos de difícil encaje que acaban proyectándose en su pensamiento filosófico y estético más que en su propia producción narrativa o dramática. Se han mencionado por parte de Carlos Gurméndez, por ejemplo, una filiación orsiana y algunos paralelismos con Lukács, sin que se produzca en ello auténtica contradicción. Una de las vertientes que llama la atención en su obra es la elocutiva, en la que se detectan sin dificultad elementos

---

2 Una de las colaboraciones del último número publicado de *P.A.N.*, el séptimo, de julio de 1935, fue "Notas sobre la concepción materialista de la historia" (pp. 146-152), de la autoría de L. Fersen, pseudónimo de Enrique Fernández Sendón y viejo amigo y colaborador de Dieste desde mediados de los años 20. Sin duda, es un texto con el que entablará diálogo *La vieja piel del mundo* (1936). Fersen anota en su ensayo lecturas de Hegel, Croce, Labriola, Weber y Oliveira Martins, además de las obvias de Marx. El texto deja clara su aceptación del materialismo marxiano como filosofía de la historia, si bien se distancia de los que considera excesos de la ortodoxia mecanicista aplicada indebidamente en nombre de Marx.

propios del modernismo latinoamericano<sup>3</sup> con otros de procedencia barroca, con un estilo en ocasiones arcaizante y próximo a un ideal ascético muy castellano, unamuniano en casos y ajeno a toda marca de mundanidad. Lo destaco porque una proporción de lo señalado persiste, sin duda con matices, en la obra de su hermano menor. Y también porque los dos hermanos fueron intelectuales que en la esfera pública lograron casi siempre el respaldo colectivo y unánime de sus compañeros de trayecto en momentos de extrema tensión, incluso en aquellos en los que alguna forma de poder coaccionaba la libre acción o la libre expresión del criterio personal. Se ha mencionado por parte de sus biógrafos, los de ambos hermanos, un sentido muy profundo de integridad ética y entereza política, perceptible por ejemplo en la denuncia que Eduardo Dieste dirige en septiembre de 1936 a la Presidencia de la República del Uruguay cuando el gobierno de Gabriel Terra rompió relaciones diplomáticas con la República Española para pasar a apoyar a Franco. Léase en estas líneas una muestra:

Al conocer la ruptura de relaciones entre nuestro país y España que acaba de confirmarme el Sr. Encargado de Negocios en Madrid, un gran dolor acongojó mi espíritu viendo cómo se distanciaban dos pueblos en que la raza mantuvo una pureza de carácter más decantada, y que se manifiesta en la historia constante y heroicamente en favor de la libertad humana y del progreso político.

Cualquier atento observador de los sucesos españoles (y yo lo soy desde su origen) no tendría más remedio que reconocer objetivamente la dificultad de encontrar en la historia una revolución jugada con más honradez: la responsabilidad no caerá en modo alguno sobre el Gobierno de la República Española y sus hombres representativos. (*apud* Axeitos 1992: 104)

Esta carta ocasionó su salida de España en enero de 1937 y originó una efusiva muestra de solidaridad colectiva de la Alianza de Intelectuales Antifascistas para Defensa de la Cultura. Personajes tan diferentes como José Bergamín, Rosa Chacel, Rafael Alberti, Eugenio Ímaz, Delia del Carril y Rodolfo Halfter, entre otros, dirigieron un escrito al diario *Claridad* en el que destacaban la nobleza y ejemplaridad del diplomático uruguayo frente a la actitud del gobierno de Terra.

Antes de su convergencia con aquellos grupos actuantes en la España republicana Rafael Dieste vivió una juventud relativamente convulsa, con persistentes dudas profesionales y crisis espirituales y emocionales que oca-

---

3 En su reseña de *La vieja piel del mundo*, en el primer número de *Hora de España* (enero de 1937), Manuel Altolaguirre reconocía en Rafael Dieste el rastro de sus lecturas americanas, llegando a sugerir que de algún modo era “un escritor de ultramar”.

sionaron una breve instalación en México. Más adelante, tras dos años movilizado en la guerra colonial del Rif, optó por dedicarse al periodismo y a la crítica de arte. Destacó pronto su capacidad teórico-crítica para dotar de andamiaje estético y de fundamentos ontoepistemológicos al movimiento renovador de las artes plásticas en Galicia, en auténtica ebullición en un momento marcado por la recepción de la fenomenología y las vanguardias y a la vez por los debates identitarios y el auge del nacionalismo, con cuyas posiciones Dieste nunca llegó a converger pese a la fecunda contribución con su agenda y a la participación en proyectos tan decisivos como el Seminario de Estudios Galegos.

En general, cabe afirmar que en la obra de Rafael Dieste es notoria una proyección dialógica por la cual se reconoce la razón del otro y se asume la alteridad de la conciencia propia<sup>4</sup>. Toda individualidad se presenta en sus textos como compleja e irreductible. Por ello pudo asegurar, en expresión de stirpe unamuniana, que cada una de sus obras era en realidad un drama de ideas. Y en otro plano, el del sujeto, que toda poesía es dramática. Como literato y ensayista tuvo oportunidad de dar desarrollo discursivo amplio y variado a este principio, que es a la vez ético, estético, hermenéutico y político y que se vuelca a la comprensión y la mediación para preservar el carácter heterológico y heteroglósico de toda alteridad. Dieste aplicó esta marca temática y discursiva desde su comparecencia inicial como escritor de ficciones. Una de las obras que publicó al comienzo de su carrera, la comedia *A fiestra valdeira* [La ventana vacía] (1927), no habla en realidad de otra cosa, a pesar de la centralidad que en ella tiene el debate familiar y social sobre el retrato que un pintor hace de un indiano regresado a su villa natal tras poner fin a una exitosa etapa americana. Interesa a este respecto tener en cuenta algunos datos complementarios que ayudarán a calibrar mejor el vínculo entre anécdota y alegorización. Los tres principales son que en esta pieza teatral de Dieste los problemas dirimidos son simultáneamente individuales y colectivos (la memoria, la identidad, el proyecto de vida y convivencia); que esos problemas afectan, también a la vez, al mundo de la vida, a las dimensiones representativa y simbólica del arte y al pacto comunitario y socio-político que define un modo de estar en el mundo; y en tercer lugar que, pese a un cierto aire intemporal y abstracto, carente como en él fue habitual de alusio-

---

<sup>4</sup> He desarrollado estas claves por extenso en el capítulo titulado "Las nociones de *libertad* y *diálogo*. Por una antropología filosófica", del libro *La teoría estética, teatral y literaria de Rafael Dieste* (Casas 1997: 115-129).



nes cronológicas y espaciales precisas, la comedia aspira a trasladar la realidad social y cultural de unas circunstancias históricas concretas y bastante reconocibles.

La propensión a lo abstracto y lo alegórico se reforzaría aun en la breve pieza “O drama do cabalo de axedrez” [El drama del caballo de ajedrez], publicada en el diario *El Pueblo Gallego* el mismo 1927 y posteriormente incorporada al libro de cuentos *Dos arquivos do trasno* [De los archivos del trasgo] en su segunda edición. Ese drama, como siempre en Dieste, es simultáneamente individual y colectivo. En este caso se refiere a las reglas del juego de ajedrez. El caballo blanco de rey, ante los prejuicios del resto de las piezas, juzga excesivas y limitadoras esas normas. Le gustaría probar otras posibilidades de movimiento sobre el tablero y, por consiguiente, querría tener la experiencia de otras identidades, que lo sería también de unas alteridades percibidas ya de otro modo.

Este mismo carácter con otras características, en fin, ha llamado la atención a propósito de la obra más reconocida entre las escritas por Dieste en lengua castellana, sus *Historias e invenciones de Félix Muriel*, publicadas en Buenos Aires en 1943 y carentes de referencias textuales directas a la guerra civil o a la segunda guerra mundial, algo sin duda excepcional en un exiliado que venía de combatir y de perderlo todo, de pasar por un campo de concentración y de fundar una revista como *Hora de España*, a la que tendremos ocasión de referirnos con algo de detalle en las páginas siguientes. Las mismas marcas perdurarían, bastante reforzadas, en la que fue su última producción en el campo de la narrativa, el texto de publicación póstuma *La Isla* (1985), expresión de lo que Carlos Gurméndez distinguió en su prólogo a la obra con el rótulo de *lo maravilloso metafísico* (Dieste 1985: 7) y que Darío Villanueva describió como un proyecto novelístico que quiso fundir los discursos filosófico y teológico entreverando tal síntesis con una clara referencia homérica (Villanueva 2006: XLIII).

En correlato con lo hasta aquí señalado, Dieste es reconocido por los historiadores de la literatura ante todo como narrador y dramaturgo, aunque entre otras tareas fue también crítico de arte, poeta, traductor, guionista y adaptador literario, ejerciendo desde primera hora y hasta poco antes de proclamarse la Segunda República en lenguas gallega y castellana. Desde mediados de los años 20 elaboró una nutrida reflexión teórica referida a las artes plásticas, el teatro y la literatura, que he tenido oportunidad de estudiar con detalle (Casas 1997). Durante la guerra civil dirigió el Teatro Español

e impulsó revistas de tanta relevancia como la mencionada *Hora de España*<sup>5</sup>, y varias otras de nítida condición antifascista, además de lo cual participó en el frente bélico oriental algunos meses. A lo largo de un exilio de más de veinte años, transcurridos sobre todo en Argentina, México y Reino Unido, trabajó como editor y profesor universitario. En ese tiempo, poco a poco, la ocupación literaria fue cediendo ante la reflexión filosófica y una cada vez más absorbente dedicación a la geometría, en debate con los dos modelos no euclídeos, el de la geometría hiperbólica (Gauss, Lobatchevski, Bolyai) y el de la geometría elíptica (Riemann), parcela esta última que ha recibido recientemente la atención de Xosé Díaz en su tesis doctoral (2012). La lengua preferente de publicación de Dieste en ese tiempo, en realidad ya a partir de 1931, fue de modo claro el castellano.

Debido a la escasa atención que hasta ahora ha suscitado su producción filosófica en el ámbito académico, incluso, como he anotado, en el de los especialistas en el pensamiento del exilio republicano español, se hace necesaria una mínima descripción sobre esta parcela de su obra, que procederé a esquematizar a partir de trabajos anteriores. Me gustaría reiterar que siendo su trayectoria muy singular en más de un aspecto es también representativa de los quehaceres, proyectos y suerte de otros miembros significados del conocido como grupo de *Hora de España*, María Zambrano en especial. Algo se verá en esta dirección en las páginas que siguen.

Dieste escribió una serie de ensayos de fundamentación fenomenológica sobre teoría del conocimiento y teoría estético-literaria progresivamente más abiertos a la historicidad de la experiencia. La disposición aporética de su pensamiento, referida básicamente al acceso a la realidad y a su descripción fiable a través de diversos lenguajes –entre ellos el artístico– sustenta también buena parte de su obra literaria. Tal carácter se reforzó a menudo por

---

<sup>5</sup> *Hora de España* constituye en el criterio de la mayor parte de los investigadores de la cultura española del siglo XX la revista más sólida, influyente y duradera, y también la mejor compuesta, de cuantas surgieron en período de enfrentamiento bélico en la Europa contemporánea. Su título completo fue *Hora de España. Revista mensual. Ensayos. Poesía. Crítica. Al Servicio de la Causa Popular*. Se publicaron veintitrés números entre enero de 1937 y noviembre de 1938. Existe acuerdo general al señalar en Rafael Dieste al mentor de un proyecto cuya nómina de colaboradores fue amplísima. La fundación se debió al propio Dieste, Ramón Gaya, Antonio Sánchez Barbudo, Juan Gil-Albert y Manuel Altolaguirre, a quienes acompañarían en el consejo de redacción a partir de julio de 1937 María Zambrano, Arturo Serrano Pla y Ángel Gaos, y más adelante también Enrique Casal Chapí y José María Quiroga Pla. La revista estuvo sometida de modo formal en sus dos últimos números al control de un Comité Directivo formado por Zambrano, Quiroga Pla, Rafael Alberti y Emilio Prados, los tres últimos del Partido Comunista.

una discursividad favorable al empleo del diálogo, incluso en los ensayos filosóficos, y por la indefinición de los límites genéricos entre lo especulativo y lo ficcional, con marcada tendencia al empleo del símbolo, el oxímoron y la paradoja. Su interés por el aforismo como modalidad discursiva se vincula con otro de los rasgos que caracterizan su producción: la vocación por lo fragmentario y la síntesis expositiva, proclive a incorporar las marcas de la *detractio* retórica. Casi todo ello tiene repercusión estilística y compositiva directa en *La vieja piel del mundo*, el ensayo del que aquí nos ocuparemos de modo preferente, que Dieste clasificó empleando diversas etiquetas (incluida la de poema en prosa<sup>6</sup>) y que mantiene relaciones de intertextualidad no evidentes pero sí profundas con otras obras ensayísticas, narrativas y poéticas de su autoría.

Por otra parte, la vocación inicial de Dieste como publicista obedeció a un programa de antropología filosófica: pensar el ser humano como totalidad e integridad, sin desatender claves transcendentales que, a menudo a través del mito, deberían estar capacitadas para incorporar también lo misterioso y lo sagrado. Resulta clara en ese momento, ya a mediados de los años 20, la recepción del pensamiento de Kant, Scheler, Simmel y Ortega, así como de las líneas identificativas de la ética krausista-institucionista y de una voluntad regeneracionista que en aquella altura todavía supeditaba la vida al espíritu. El carácter deontológico de la ética diesteana en sus escritos de los años 20, que en términos más políticos que ideológicos derivó inicialmente en una defensa del liberalismo, toma de Scheler la reafirmación de una jerarquía axiológica por la que unos valores tienen primacía sobre otros y determinan la intencionalidad racional y sentimental de cada ser humano. Ese liberalismo de carácter paradójico, propiciado –como en María Zambrano y otros discípulos de Ortega (Gómez Blesa 2008)– en tanto *razón mediadora*,

6 Esto en concreto, de forma tangencial y sin gran convencimiento, figura en el borrador de una carta a la que se hará referencia detallada más adelante, escrita en 1974 y dirigida a Jaime Salinas. Lo cito porque parece revelador acerca de la concepción de la genericidad en Dieste, quien tampoco tuvo problemas para hacer de alguna de sus obras teatrales (*Revelación y rebelión del teatro*, 1935) una especie de ensayo escenificado, jugando aquí con el doble sentido del sustantivo. Fijémonos en que *La vieja piel del mundo*, lo mismo que unos años después “El alma y el espejo” (uno de los dos ensayos del volumen bonaerense *Luchas con el desconfiado*, de 1948), admite sin problemas la conjunción de lo ensayístico y lo narrativo, incluso de lo narrativo ficcional y la autoficción, en línea con lo señalado sobre la propuesta diesteana de que en todo texto se traslada un drama de ideas y un conflicto íntimo de la subjetividad. “El alma y el espejo” tematiza en buena medida esa convicción a fin de explorar la entidad del sujeto desde una doble perspectiva y una doble discursividad acopladas entre sí, la específica de lo ensayístico-argumentativo y la propia de lo narrativo-diegético.

aspiró a intervenir contra toda imposición dogmático-ideológica. En sentido estético, la clave axiológica explica también la prioridad concedida a la determinación conceptual del estilo como *sistema orgánico de preferencias*. Y de cada obra de arte como *revelación de valores*. La noción de estilo y la propia consideración disciplinar de la estética, inspirada por la atribución de contenidos en Croce, muestran en realidad las conexiones que ese ámbito tendría con una teoría del conocimiento y con una teoría de la comunicación. En realidad, la proximidad más evidente del pensamiento estético de Dieste se da con la estética fenomenológica, con lo que ello implica sobre la prioridad otorgada al objeto estético y sobre la consideración de la *epojé* como clave de la experiencia estética. Próximo aquí al pensamiento de Heidegger y al de Hartmann, en Dieste el objeto estético presupone una *aparición* que debe fundamentar una efectiva *alétheia* a través de la cual se manifieste la verdad esencial de lo representado (recuérdese lo dicho sobre *A finestra valdeira*). De ahí proviene precisamente su apuesta en los años 20 y 30 por una pintura del *furor ontológico* y de la *auroralidad*.

Otras indagaciones declaran también la inclinación hermenéutica del pensamiento diesteano. Entre ellas, las relativas a la naturaleza de la ficción, al lugar del mito o a la identidad disciplinar y discursiva de la historia. Varias de estas dimensiones aparecen en el ensayo *La vieja piel del mundo*, centrado en la posibilidad de constituir una razón histórica superadora de esquemas positivistas y naturalistas, con claro propósito de refutar una comprensión morfológica de la historia, por ejemplo en el sentido spengleriano. Por otra parte, en el ensayo de 1936 puede percibirse una irradiación hasta la fecha insuficientemente explorada por la crítica, la relativa al modo en el que la concepción diesteana del relato ficcional e incluso de la poesía están afectadas por lo explorado en *La vieja piel del mundo* sobre la historicidad y sus testimonios; pues no caben dudas sobre la presencia de esas claves en una obra como *Historias e invenciones de Félix Muriel* (1943) o, incluso antes, en el único libro de poemas publicado por el escritor, *Rojo farol amante* (1933)<sup>7</sup>. Valdría como lema para lo que intento expresar una frase tomada de Antonio Gómez Ramos (2003: 80). “Ser histórico es *tener que ver* la historia”, y ello con independencia de cómo se

<sup>7</sup> En relación con *Rojo farol amante* he podido analizarlo con detenimiento en un estudio que concluye que el tema seminal de un libro aparentemente tan disperso es la conciencia de la perduración del ser en su devenir (Casas 1995). Siempre en este plano que se acaba de destacar, es muy iluminadora a propósito del *Félix Muriel* la reciente monografía de César Andrés Núñez *Una patria allá lejos, en el pasado* (2011).

organicen tras ello las formas de verla, sus *visiones*<sup>8</sup>, tres básicamente en nuestra contemporaneidad si seguimos lo explicado por el mismo autor:

es ya secundario para una definición de la historicidad el que esa visión se oriente a un sentido colectivo en el que inmolara el destino individual una vez asumida la propia finitud, como en Heidegger, o la eficacia que el pasado como tradición tiene sobre nosotros cuando nos entregamos a él como sus intérpretes, como en Gadamer, o incluso a las ruinas que van creciendo a los pies del ángel de Benjamin. Son, en definitiva, visiones que, porque empiezan a percibir que la historia es opaca, asumen la incapacidad de recoger con la mirada todo el escenario, pero también la imposibilidad de no mirarlo. (Gómez Ramos 2003: 80)

La restante producción filosófica de Rafael Dieste, publicada en diversos momentos y volúmenes, procede casi en su totalidad de los años finales de la segunda guerra mundial, etapa en la que residía en Buenos Aires con su esposa Carmen Muñoz. Comprende una serie de ensayos agrupados como sigue: “Sobre la libertad contemplativa” y “El alma y el espejo” (reunidos en el volumen *Luchas con el desconfiado*, 1948); “Diálogo de Manuel y David”, “La Paloma Equis” y “Variaciones sobre Zenón de Elea” (reunidos en el volumen *Diálogo de Manuel y David y otros ensayos*, de 1965); y “Teoría del hábito” y otros textos más breves, compilados bajo el epígrafe *Tablas de un naufragio* en 1985 y publicados junto a la narración *La Isla*. Los libros de 1948 y 1965 fueron reunidos para la edición que en 1981 vio la luz con el título *El alma y el espejo*.

A todo ello conviene adjuntar una información que ha sido reiterada por Carmen Muñoz y reconocida por el propio escritor: la mayor parte de la obra escrita durante el exilio por Dieste fue destruida (incinerada) por él mismo de forma sistemática y prácticamente inmediata al acto de escritura. Esto se produjo así, de forma fehaciente, al menos durante el primer decenio bonaerense de su destierro, al que puso término en diciembre de 1948 para viajar por Europa comisionado por el Museo Nacional de Artes Plásticas de Uruguay con el cometido de asesorar la adquisición de pintura contemporánea por el gobierno de la República, labor que compatibilizó con su dedicación como traductor y, durante dos cursos académicos, a partir de octubre de 1950, con la impartición de clases de español en la Universidad de Cambridge.

---

8 El vocablo remite al conocido libro de Ferrater Mora *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, cuya primera edición fue la bonaerense de Losada, en 1945.

Señalaré a continuación de forma somera algunas claves de los ensayos filosóficos del autor. “Sobre la libertad contemplativa” estudia el problema de la aprehensión de la realidad y de cualquier objeto de experiencia, tanto de conciencia como externa. La cuestión de fondo, proveniente de la epistemología kantiana, es la de si la realidad concreta es causa de nuestro conocimiento de ella, algo que finalmente no se admite. Por vía de lo que denomina *humildad empírica*, Dieste asume que la realidad efectiva es antecedente del conocimiento, pero *solo* eso. La discrepancia es simultánea con el idealismo y con el materialismo, aquel “insuficientemente empírico” y este “insuficientemente humilde”.

“El alma y el espejo” converge con algunos de los presupuestos que la hermenéutica fenomenológica y las escuelas de Ginebra y de Constanza desarrollaron desde los años 60 en el ámbito de la recepción estética tomando como partida la obra de Roman Ingarden, el discípulo de Husserl que mayor atención prestó al fenómeno literario. Dieste analizó en este texto híbrido de carácter narrativo-ensayístico, emparentado con modos unamunianos y pirandellianos y a la vez próximo a la metaficción postmoderna, los diversos usos del texto literario y la polivalencia interpretativa de la obra, así como las complejas relaciones entre personaje, autor y lector. Además, en “El alma y el espejo” se presta atención a la lectura en cuanto constitución de un mundo vinculado a la estructura horzónica de la conciencia, en sentido gadameriano. Quizás sea este ensayo uno de los que mejor traslucen la influencia de Eduardo Dieste, quien había propugnado en su obra una superación de la estética que tendría que pivotar necesariamente en la tematización de la experiencia artístico-literaria y que él mismo calificaba en su libro *Teseo (Los problemas literarios)*, de 1938, acudiendo a una etiqueta tan llamativa como *filosofía de la literatura*.

Los temas tratados en “Teoría del hábito” y “Diálogo de Manuel y David” son básicamente el hábito, el juicio y las creencias. El primero de esos textos es en realidad una especie de introducción al segundo, donde Manuel y David se corresponden respectivamente con sendas actualizaciones de Kant y Hume, o, en otros términos, con el racionalismo realista y el empirismo escéptico. Como en otras ocasiones, el propósito parece ser el de conciliar tales posiciones para entender mejor la naturaleza humana. Para ello se postula la existencia de un hábito esencial previo a la experiencia y ya *orientado*, así como la conexión entre creencias y hábitos. El “yo” se presenta a esta luz como un substrato de hábitos.

Finalmente, el ser que da título al ensayo “La Paloma Equis” es la representación de cualquier ente sensible. El texto preconiza, nuevamente con metodología fenomenológica, la correlación entre realidad y subjetividad. Las ideas centrales son las siguientes: 1) si la paloma es actual/posible su mundo también lo es, 2) por habitar su mundo, la paloma habita igualmente el Mundo objetivo e ingresa además en los mundos que se corresponden con el resto de los seres, 3) ningún mundo es posible sin el Mundo objetivo, y 4) ningún mundo es prescindible para el Mundo. En la parte final del ensayo es apreciable un giro ético y político a través del cual se traslada la idea de que cada mundo es en realidad el Mundo.

Aquí concentraremos la atención en el ensayo *La vieja piel del mundo*, en principio una lectura crítica de las consideraciones de Nietzsche sobre el nacimiento de la tragedia y la dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872), pero que Dieste reorientó hacia una indagación sobre la sistematicidad del mito y sobre la historicidad. De modo particular, ese mito central resultará ser en Dieste el referido a Hermes/Mercurio, por él entendido como razón mediadora y fundamento de la propia historia. En este planteamiento puede señalarse un anticipo del curso posterior de la historia cultural y a la vez una recuperación de algunas claves de la *scienza nuova* de Vico, por defenderse que la historia no se entiende sin la poesía o sin la actualización permanente de los mitos<sup>9</sup>. En estos y otros argumentos sustento la propuesta de que *La vieja piel del mundo* es uno de los libros aurales de la hermenéutica moderna en España, producto además de un momento en el que por emplear la conocida fórmula de Reinhart Koselleck (2004: 126-135), por él aplicada al convulso arranque del siglo XIX en Europa, crecía sin tregua el abismo entre experiencia y expectativa históricas. En efecto, la inminencia de la guerra civil, preludio de una guerra mundial, es algo que parece proyectar su sombra sobre las páginas más intensas del ensayo de Dieste. Es inevitable que ocurra así para quien lea el presente del libro como su propio pasado.

Según lo sugerido, antes de 1936 es innegable que Dieste había dado muestras de interés por una indagación sobre el modo en el que alcanza-

---

9 Como ha descrito Cacciatore (2004-2005: 29): “El mito, la poesía, las fábulas, las creencias religiosas, las formas arcaicas del derecho, asumen en Vico una plena y propia dignidad cognoscitiva, filosófica y ético-práctica, y constituyen la esfera de lo pre-lógico y de lo pre-reflexivo, que no representa el escalón más bajo de lo instintivo y de lo irracional, sino la histórica manifestación de un momento de la evolución de la humanidad, que confía su significatividad a los productos de la fantasía, de las metáforas poéticas, de los símbolos religiosos”.

mos el conocimiento histórico y también sobre la discursividad en la que tal conocimiento puede y suele manifestarse. El debate estaba en el ambiente, como él mismo reconoce en carta de 11 de mayo de 1973 a Francisco Caudet referida al bagaje filosófico del grupo de *Hora de España* y a las coordenadas que sobre la conciencia histórica de lo occidental, lo europeo o lo hispánico se venían desplegando en el discurso público, con pujanza especial a partir de la dictadura de Primo de Rivera (Dieste 1983: 18-20). Además de observar *la ejemplaridad orientadora y confortadora* de Antonio Machado y Manuel Bartolomé Cossío y de nombrar las revistas y autores más frecuentados por el grupo –inevitablemente, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Ortega, D’Ors, Malaparte, *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya*...–, juzgo significativo que Dieste señale dos planos de referencias que decide encabezar con *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922) de Oswald Spengler y con *Virgin Spain* (1926) de Waldo Frank, libros que circularon en versión castellana desde 1923 y 1927, respectivamente traducidos por Manuel García Morente y León Felipe.

Se trata, en efecto, de dos planos diferentes que Dieste y sus compañeros de grupo se vieron en la necesidad de tener muy presentes a partir del momento en el que asumieron el reto de pensar la historicidad y la identidad cultural hispánica. A este propósito no debe olvidarse, por una parte, que Spengler tuvo una incidencia también relevante en el ámbito gallego y que influyó desde muy pronto en los dos teóricos del nacionalismo conservador que más contribuyeron a configurar una filosofía de la historia adaptada a su ideario. Me refiero a Vicente Risco (autor antes de su etapa nacionalista del libro *Las tinieblas de Occidente*, no publicado hasta 1990 pero escrito en fecha indeterminada entre 1912 y 1917) y a Ramón Otero Pedrayo<sup>10</sup>. Por

---

10 El libro de Risco, subtítulo *Ensayo de una valoración de la civilización europea* y muy próximo a los presupuestos spenglerianos, fue editado por Manuel Outeiriño en Sotelo Blanco (Santiago de Compostela, 1990). Risco señaló en su momento que la publicación por Spengler de *La decadencia de Occidente* había inutilizado su propuesta. Por otra parte, la filosofía de la historia de Otero Pedrayo se apoya en el propio Spengler y en Frobenius, y a la vez en Chateaubriand, Bergson y el saudosismo portugués para formularse como providencialismo secularizado (Duarte 2009). Con Risco y Otero sostuvo Dieste algunas polémicas públicas en páginas periodísticas a mediados de los años 20. En ellas está presente el problema de la conciencia histórica y la necesidad de reformular esta en sentido crítico como *reviviscencia* actualizada por una *perspectiva* volcada a la acción, términos de nítida estirpe fenomenológica y más en concreto orteguiana con los que el joven Dieste postuló la necesidad de que lo histórico dejara de verse como objeto de conocimiento arqueológico dissociado del presente. La crítica, ejercida desde su columna de opinión, se dirigía al nihilismo de ciertas comprensiones de la identidad nacional gallega y al inmovilismo servido por conceptos como *lirismo* o *saudade*,



otra parte, tampoco es irrelevante el modo en el que el libro de Waldo Frank presentó una forma de estar en el mundo que insistía en algunos viejos patrones desarrollados por los hispanistas y viajeros norteamericanos ya desde George Ticknor, a menudo en consonancia con las elaboraciones debidas a Friedrich Schlegel y el romanticismo europeo sobre el carácter profundamente diferenciado del pueblo español y específicamente de su literatura, *la más nacional* de todas las europeas. Aunque más importante que esto podría ser la fórmula que Frank consagró en el subtítulo de su libro (*Scenes from the Spiritual Drama of a Great People*), muy propicia para su recepción por los representantes del institucionalismo español y por el propio Dieste. Pienso en la idea de lo dramático interpretada a la luz del dialogismo, la isegoría y la dignidad individual, según ha habido ocasión de indicar. Dieste y otros miembros del grupo *Hora de España* desarrollaron incluso a partir de esa convicción una idea de ejemplaridad universal en la que la convivencia de los diferentes llegó a ser un horizonte esperanzado cuando el protagonismo se ceñía a lo popular, clave esta también presente en Frank. A propósito del decenio anterior al estallido de la guerra civil le señalaba Dieste a Caudet que había sido

un momento de gran apertura no sólo al exterior, sino también hacia dentro; hacia la hondura, gracia, sabiduría de la gran tradición española, entendida en sí misma y en su redescubierta trascendencia –no solamente “histórica”, en el sentido de pasada, sino también futura– para Europa y para el mundo. [...] hablo ahora no sólo de lo “cultural”, sino también de lo político, lo social, etc. (Dieste 1983: 19).

Fueron preocupaciones que durante la guerra acabarían concertando la atención del grupo de *Hora de España*, rótulo este promovido por el propio Dieste y de suyo ilustrativo de otra cuestión recurrente en el pensamiento del colectivo y de cada uno de sus miembros. De nuevo, la relación entre la historia y el presente, o entre la tradición y sus *efectos* (Gadamer) en la coyuntura, la contingencia, el acontecimiento<sup>11</sup>. Al respecto, Dieste desarrolló su

---

interpretados de forma inadecuada en su criterio. Frente a todo ello su propuesta pasaba por elaborar un índice de los principales problemas históricos que persistían en cada encrucijada y a partir de ahí buscar una intervención decidida surgida de un pacto entre el pueblo y las minorías que supieran razonar la prioridad de *su perspectiva* en el presente (“A reviviscenza da historia”, Dieste 1981b: 127-129). Sería aventurado pensar que con ello el periodista se alineaba con el Nietzsche de la *II intempestiva*, asunto al que en todo caso volveremos más adelante.

11 Recuérdese al respecto la apertura del ensayo de María Zambrano “La historia, ¿medio de visibilidad?”. Dice así: “Se hace visible la historia, ante todo, en los llamados momentos

propio análisis de lo que el grupo representó antes, durante y después de la guerra. En ocasiones se refirió a este núcleo, una especie de intelectual colectivo en el sentido que Bourdieu ha dado a la expresión, como *grupo de Misiones Pedagógicas*; y es que, en efecto, sus antecedentes estaban en ese proyecto social, cultural y político de la Segunda República, propiciador de un trato mantenido en el tiempo y adaptado a circunstancias muy cambiantes que no impidieron preservar una capacidad de debate intelectual abierto y autónomo frente a estructuras partidarias e incluso frente a las coordenadas meramente táctico-políticas que pudieran retratar a cada uno de sus miembros.

Uno de los lugares en los que Dieste se refiere a estos asuntos es la sección “Epistolario” del libro póstumo *Testimonios y homenajes* (1983), donde se recuperan algunas cartas de los años 70 dirigidas a Francisco Caudet, Juan Lechner, María Zambrano y Manuel Aznar Soler, este último editor del volumen. La nómina que Dieste reiteró en este y otros lugares estaba configurada por Antonio Sánchez Barbudo, María Zambrano, Eduardo Vicente, Ramón Gaya, Arturo Serrano Plaja, Luis Cernuda, Xosé Otero Espasandín, Enrique Azcoaga, Juan Gil-Albert, Lorenzo Varela, Urbano Lugrís, Miguel Prieto, Antonio Ramos y Cándido Fernández Mazas. Buena parte de ellos dejaron en *Hora de España* páginas importantes para la historia del pensamiento español del siglo xx y para la propia constitución, siempre compleja, del ensayismo hispánico. A sus nombres habría que añadir los de otros colaboradores que en el espacio difícilmente delimitable de pensamiento, crítica, estética y filosofía exploraron temas de su especialidad en alguno de los veintitrés números de la revista. Por la entidad de sus textos en los planos crítico o filosófico mencionaré a Max Aub, Enrique Díez Canedo, Joaquín Xirau, Antonio Machado, Dámaso Alonso, José F. Montesinos, Corpus Barga, José Bergamín, Julián Marías, Antonio Porras y León Felipe.

### *La vieja piel del mundo y la hermenéutica diesteana*

El libro de 1936 constituye un prelude inmediato de una de las líneas de pensamiento que con mayor intensidad fueron atendidas por el grupo de *Hora de España* en las páginas de la revista a partir de su aparición en el mes de enero de 1937, justamente la lectura de aquella durísima circunstancia histórica

---

históricos, más que en el paso de las generaciones que insensiblemente se suceden mientras uno de estos momentos históricos no se produce. Se trata, salvo excepciones, de una caída. La caída de algo que ya se ha consumido por virtud de un nuevo espíritu” (Zambrano 2007: 86).

sobre el fondo de la tradición y de la historia común europea desde los griegos, vistas –al modo de Kant, al modo de Goethe– como historia universal. *La vieja piel del mundo. Sobre el origen de la tragedia y la figura de la historia* salió de los talleres de la Editorial Signo, tan propicia a la generación del 27, mediando recomendación de Pedro Salinas. Pero lo hizo con tan mala fortuna que una parte importante de su tirada resultó afectada tras uno de los primeros bombardeos sufridos por Madrid, que como es sabido destruyó también las viviendas y las bibliotecas personales de algunos poetas del 27, Aleixandre y Salinas entre ellos<sup>12</sup>. Al mencionarlo aquí, es difícil sustraerse a la tentación de considerar parejas la suerte del libro y el reconocimiento de su autor en el campo del pensamiento hispánico del siglo xx. Pese a ello, el ensayo recibió algunas reseñas que será oportuno mencionar, una de ellas en el diario *La Nación* de Buenos Aires ya en agosto de 1936 firmada por Benjamín Jarnés; por otra parte, según carta de Eduardo Dieste a su hermano a la altura del invierno austral de 1937 era posible encontrar el libro en las librerías montevidéanas.

En este punto, es pertinente asimismo apuntar algo sobre los regresos de Dieste a su ensayo. Esa práctica, la de volver a los viejos textos para reescribirlos o al menos retocarlos en algún aspecto durante o después del exilio, fue habitual en el escritor. Lo hizo con su prosa narrativa, con sus farsas de guerra, con la poesía, con las piezas teatrales extensas y desde luego con su obra ensayística y teórico-crítica. *La vieja piel del mundo* había sido redactado en pocas semanas en París en el verano de 1935, tras la participación del autor en el Congreso Internacional de Escritores y poco antes de que se cumpliera el tiempo de la beca concedida a Dieste por la Junta para Ampliación de Estudios a fin de estudiar teatro y escenografía contemporáneos en Bélgica y Francia.

Antes de proseguir, recordaré que, asimismo en París y cinco años más tarde, escribió María Zambrano *La agonía de Europa*, libro ciertamente de la familia del de Dieste en su aproximación al nacimiento de la cultura europea y al lugar que en ello corresponde sobre todo al cristianismo y al idealismo (Ortega Muñoz 1994: 232-253), pero que cuenta además con un iluminador seguimiento correlativo de la violencia, el nihilismo y el análisis de la razón

---

12 En carta de 7 de junio de 1974 dirigida por Dieste a Jaime Salinas, director entonces de Alianza Editorial, se señala lo siguiente: "...no hace mucho, consultado el voluminoso estudio de Sobejano sobre *Nietzsche en España* me encontré con una amplia referencia a *La vieja piel*, "libro prácticamente desconocido", dice Sobejano. La razón del desconocimiento es que apareció en vísperas de la guerra civil. Su difusión quedó truncada. La edición, casi totalmente, desapareció –según se dice, sepultada en algún bombardeo que afectó a los depósitos de "Signo". No tengo datos precisos" (Dieste 1995: 741).

instrumental vista como dominio de la naturaleza y dominio del otro. Además, este libro de María Zambrano asocia de forma clara el nacimiento de Europa con la figura de Agustín de Hipona, por lo que puede afirmar a propósito de las *Confesiones* que “La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de san Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo” (Zambrano 2000: 65). No es posible detenerse ahora en los puntos de convergencia con las propuestas sobre la dialéctica de la Ilustración debidas a Horkheimer y Adorno pero juzgo de interés la reconsideración de la relación entre mito e Ilustración en Dieste y Zambrano a partir de lo publicado en los años 30 y 40 por los filósofos francfortianos, con sus importantes matices en torno a una racionalidad supuestamente emancipada del mito<sup>13</sup>, así como la invitación de Helmut Dubiel para leer la teoría crítica básicamente como una filosofía de la historia.

Sobre el proceso intelectual de Dieste resultan ilustrativas algunas de las menciones que su epistolario recoge en relación con *La vieja piel del mundo*. Las más gráficas son probablemente las que cruza con Jaime Salinas cuando a mediados de los años 70 se plantea preparar una compilación de toda su ensayística e incluso del resto de su producción literaria. Alguna de las cartas a las que me refiero se han incorporado al *Epistolario* del escritor (Dieste 1995), otras no. Un tercer grupo es el constituido por borradores de cartas acaso nunca remitidas que tuve oportunidad de consultar en el Archivo Dieste hace más de veinte años. Entre estas últimas señalaré en particular la que me parece más rica en términos informativos. Parece probable que fuera una primera redacción de la que efectivamente envió a Salinas el 7 de junio de 1974, ya mencionada, si bien carece de fecha. Entre sus observaciones merecen destacarse las siguientes: 1) en Buenos Aires, cabe suponer que hacia los primeros años 40 y en la Editorial Losada, Guillermo de Torre ofreció a Dieste reeditar el ensayo, proyecto que prefirió diferir “porque tenía que decantar mi propio juicio acerca de él”, algo que mediados los años 70 Dieste ya habría resuelto<sup>14</sup>; 2) la publicación del ensayo ocasionó al autor algunos

---

13 A propósito de lo que aquí se verá, es por ejemplo significativa la atención prestada a Vico por el joven Horkheimer en la cuarta y última sección de su ensayo de 1930 *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Horkheimer 1982: 13-118), la titulada en su traducción al castellano “Vico y la Mitología” (pp. 100-118).

14 Puede pensarse, en función de algunas cartas no publicadas que Dieste remitió a su sobrino Eladio Dieste, el célebre arquitecto uruguayo, y a Esther de Cáceres, poeta de la misma nacionalidad, que parte de esas reservas tuvieran carácter religioso. Dieste sugería el 13 de mayo de 1971 a su sobrino que algunas páginas de *La vieja piel del mundo* eran fruto de una desmedida

desencuentros en el mismo año 36: “Recuerdo una [reseña] de *Informaciones*, en conjunto elogiosa pero con alguna curiosa reticencia. Según su autor yo acababa por “arrimar el ascua a mi sardina”. Se adivinaba que la tal “sardina” era el marxismo, aun cuando no se mencionase a Marx<sup>15</sup>. Los marxistas, en cambio, estaban muy amoscados conmigo. Tuve que hacer prodigios de esclarecimiento para no perder muy entrañables amistades”; 3) para su autor, lo distintivo de su ensayo era que arrancaba de “una situación personal sentida como histórica, o del concepto mismo de la Historia contemplado y sentido como asunto personal”, *congoja* que en su criterio habría animado posteriormente el objeto de atención de los existencialismos<sup>16</sup>; y 4) el autor parece tener conciencia plena de la especificidad de su propuesta en el plano constructivo y discursivo<sup>17</sup>, hasta el punto de percibir que en algunos aspectos *La vieja piel del mundo* es en ese momento *más moderna* que cuarenta años antes —“el libro, a mi juicio (ya suficientemente decantado), será acogido (creo) como “modernísimo””—, percepción esta que a mi juicio podría asociarse con los recorridos de la novelística, la ensayística, la autobiografía y en general la llamada *literatura del yo* durante los años 60 y 70 en el ámbito in-

---

elocuencia juvenil y que contenían “algunas herejías promotoras de fe”. Este lenguaje podría estar condicionado por las convicciones católicas de sus destinatarios, aunque lo único que Dieste modificó de forma sustantiva en la edición de 1981 fue el tratamiento dado en 1936 a los judíos por uno de los dos personajes de la “Novela de los dos desnovelados”, el idealista, en especial en el capítulo decimoquinto.

15 En nota marginal se apunta que esas observaciones tenían como referente precisamente la “Novela de los dos desnovelados”, situada entre los capítulos undécimo y decimoquinto del ensayo.

16 Con probabilidad, Dieste pensaba aquí en Heidegger. Una carta dirigida a Juan Gil-Albert en 1963 señalaba la atenta lectura que ya en el exilio bonaerense había comenzado a efectuar del conocido como “segundo Heidegger”, luego continuada tras el regreso y su instalación en la casa natal de Rianxo. Pero es más. Dieste confiesa en su carta al viejo compañero de *Hora de España* que su impresión se parecía mucho a un haber estado esperando a Heidegger desde los días de 1935 en los que escribió en París *La vieja piel del mundo*, a lo que añadía que en su criterio Heidegger había llegado de forma magistral a donde él mismo hubiera querido llegar con su propio ensayo (Dieste 1995: 596). Se dirá algo más al respecto en la parte final del capítulo.

17 Las reseñas que Benjamín Jarnés, Manuel Altolaquirre y Antonio Sánchez Barbudo publicaron entre junio de 1936 y enero de 1937, sin dejar de reconocer la excepcionalidad en el ensayo, no llegaron a entrar en su estructura ni en su significación, quizás por un problema de orden retórico y pragmático o performativo, suscitado por ejemplo por Sánchez Barbudo en las páginas de *El Sol* (25 de junio de 1936, p. 2) mediante esta observación crítica: “Sus palabras nos arrebatan por dentro, pero no nos mueven. Las oímos y las olvidamos”. Más relevante que este juicio es otra propuesta de la reseña de Sánchez Barbudo a la que se aludirá más adelante.

ternacional, bien conocidos por Dieste, aunque también con la reactivación en ese tiempo del interés por el libro de Nietzsche *Also sprach Zarathustra*.

El autor partió en *La vieja piel del mundo* de la comprensión de la tragedia en el primer Nietzsche, pero contra la interpretación que determina que el origen de la tragedia consiste en una afirmación dionisiaca de la vida, defendió el nacimiento de la tragedia como un intento de asignar sentido al tiempo. La dualidad básica de principios que operan en la tragedia griega sería, pues, no la concretada por Nietzsche (Apolo/Dionisos) sino la existente entre historia universal y destino personal. Justo por la asunción de que la historia universal integra los mitos junto a la vida de los seres humanos, es Hermes-Mercurio –el mediador, el inductor del diálogo, el mensajero, el traductor– quien pasa a ocupar en Dieste el lugar prioritario que Nietzsche reservó a Dionisos. En él se señala en definitiva el principio fundamentador de la razón dramática o dialógica que en buena medida explicaría la civilización occidental. Esta centralidad del mito estaría capacitada para iluminar una filosofía universal de la historia, irreductible a cualquier filosofía naturalista o metafísica, de inspiración hegeliana o de otra índole. Además de esto, los cuatro capítulos finales del ensayo conforman una interpretación del conjunto de la obra nietzscheana, apoyada en fórmulas discursivas habituales en la ensayística posterior del autor, que como se ha indicado otorgó en sus libros no solo presencia sino también voz a filósofos como Kant o Hume, por ejemplo para dirimir la noción de hábito. De modo análogo, *La vieja piel del mundo* incorpora transducciones, paráfrasis, relecturas, incluso alguna vez parodias, de autores como Unamuno, Leibniz y Schopenhauer<sup>18</sup>. A menudo sin nombrarlos directamente pero sí aludiendo a ellos de forma inequívoca merced a un procedimiento que recordará al también usual en el propio Nietzsche, o incluso en María Zambrano, quien por ejemplo en su mayor contribución a una filosofía de la historia, *Persona y democracia. La historia sacrificial* (1958), si bien cita alguna vez de modo explícito a Hegel, Marx, Scheler, Spengler y sobre todo a Ortega y Gasset, ciertamente no llega a entablar diálogos diáfanos con sus respectivos programas como filósofos de la historia ni declara expresamente todas las referencias a ellos hechas.

18 El de Schopenhauer es el caso más destacado. A él se dedica la mayor parte del capítulo cuarto pero la referencia habitual no es su nombre. Dieste opta por hablar del *Pesimista*. Su retrato es el más duro de cuantos a título individual elabora Dieste a propósito del curso de la razón mediadora como razón histórica. En particular por su denuncia de la vida. En el plano colectivo el correlato es el de los dogmáticos. En él destacan quienes se limitan a *tolerar* la vida y la inocencia, entre ellos los administradores de la fe católica.

Entre los filósofos no citados de forma expresa por Dieste se encuentra Giambattista Vico, cuyo pensamiento —se ha sugerido ya en estas páginas— parece sobrevalorar los argumentos diesteanos sobre el mito y la historia en distintos aspectos<sup>19</sup>, todos ellos cruciales, pese a lo cual ninguno de los panoramas sobre la recepción del filósofo en la cultura hispánica se hace eco de tal proximidad. En particular, parecería que es así por lo referido a su *Scienza Nuova*, de alambicada recepción en España, hasta el punto de que su mayor reivindicación en los albores republicanos correspondió a Ledesma Ramos. Resulta conocido, por otra parte, que Ortega apenas se hizo eco explícito de las propuestas de Vico en relación con sus elaboraciones o con las de Dilthey sobre la razón histórica y sobre la sistematicidad de la experiencia y de la propia historia. Y además que, cuando lo hizo, tergiversó de modo sorprendente algunas de las propuestas del profesor napolitano (Marín Casanova 1991, Sevilla Fernández 1991). A todo ello se habrá de regresar en las páginas siguientes.

Indudablemente, la singularidad del libro de Dieste proviene de su especificidad hermenéutica. El tercero de los puntos detallados en relación con la carta a Salinas subraya una idea matriz, la aspiración de concretar una indagación sobre el concepto de historia interpretado y experimentado como *asunto personal*. No es sencillo dilucidar lo que signifique exactamente la expresión *asunto personal* en ese contexto pero no parece que detrás haya una deriva psicologista<sup>20</sup> sino más bien existencial, en especial por lo que respecta

19 Aunque otro tanto pudiera afirmarse a propósito de Croce, impulsor por cierto de la difusión hegelianizada de Vico por toda Europa partiendo de una dudosa correspondencia entre espíritu objetivo y Providencia. Horkheimer (1982: 105) prefirió describir tal correspondencia como astucia de la razón / *divinitas*, resaltando no solo el triunfo del espíritu objetivo sobre el caos sino además la conexión etimológica de la *divinitas* y la *providencia* con la comprensión de lo oculto y lo no previsto. Esto es de interés para su lectura de la mitología en Vico como forma primitiva de conocimiento, como antecedente de la interpretación antropológica de la religión por Feuerbach y, en fin, como trasunto simbólico de la efectiva vida social y sus conflictos, lo que en cierto modo constituye una sociologización del pensamiento viquiano.

20 Lo deja todavía más claro la reseña que Dieste publicó en la revista bonaerense *Sur* en septiembre de 1939 sobre la traducción al castellano del libro de Roger Caillois *Le Mythe et l'homme* (1938). Dieste asume la hipótesis de que a través de los mitos cabría rehumanizar la cultura de Occidente pero discrepa en lo tocante a lo que juzga exceso de pragmatismo del sociólogo francés, al ver este en el mito una proyección del instinto y un síntoma asociado a la conflictividad psicológica del individuo, que posteriormente se totalizaría y objetivaría en el espacio de la comunidad. La reseña aparece recogida en el volumen *Testimonios y homenajes* (Dieste 1983: 161-169). Una nota manuscrita de fecha indeterminada, localizada en la carpeta 8 del Archivo Dieste, recoge algunas observaciones sobre el debate con Caillois, quien vivió entre 1941 y 1945 en Buenos Aires y coincidió allí con Dieste. Lo más relevante es esta frase:

a la comprensión de la historicidad y a la propia vivencia crítica de la conciencia histórica, cuyos fundamentos parece fuera de duda que el autor había asentado solo a partir de su decisiva participación en el proyecto de Misiones Pedagógicas y de su compromiso con los ideales de Manuel Bartolomé Cossío. Es posible que todo ello se entienda mejor, de forma cabal, volviendo a las páginas de Waldo Frank en lo que el propio escritor norteamericano definió como aproximación a una historia sinfónica de España (Frank 1989: 30). Su *España virgen*, al retratar el conglomerado artístico-cultural y social del país, un poco al modo de Voltaire en su *Siècle de Louis XIV* (1751), supo retratar con apoyo en Cervantes y Velázquez, o en la picaresca y la mística, todas las tensiones e impotencias históricas de lo español, el exceso de heroicidad de la voluntad, la escasez de objetividad y de capacidad para el análisis justo por sobreabundancia de fantasía. Por supuesto, también la presencia de la religión católica y su asociación con el poder. En este sentido, puede decirse que *La vieja piel del mundo* aspiraba a leer la historia universal sin dejar de tener presente en ningún momento el conocimiento que Dieste tenía de la realidad española, de sus retratos más fidedignos y de las posibilidades existentes de superar tal estado de cosas con apoyo en un programa de intervención sociocultural como el de Cossío —influyente también en Frank, y no solo a propósito de El Greco— y en una razón histórica enraizada como hermenéutica y como mediación reconductora del exceso, del gesto y del abuso. El libro de Dieste abría así un cauce nuevo para el ensayo<sup>21</sup>, combinando una concepción estilística y argumentativa deudora de Nietzsche<sup>22</sup> con unas metas últimas que, aun nutriéndose de las premisas naturalistas y biologists del autor de *La Gaya Ciencia* (las primeras presentes incluso en Dilthey), hacían profesión de fe historicista y abrían el marco de atenciones de la hermenéutica de este último al mito y a otras formas culturales

---

“Si Caillois tiene razón, no tiene sentido *La vieja piel del mundo*. Pero yo he probado, según el mismo Caillois, testimonio de [José] Bianco, que sí tengo razón”.

21 En la reseña que Sánchez Barbudo publicó en *El Sol* se expresan serias dudas sobre la eficacia discursiva de la solución encontrada por Dieste para el tratamiento de un problema para él tan trascendental: “Creemos que su libro sería más eficaz para ayudar a describir el mundo si fuese sólo poesía o recordación”.

22 *La vieja piel del mundo* asimila del primer libro de Nietzsche además la pretensión de alcanzar conclusiones ontológicas desde el ejercicio crítico estético, la reivindicación de un lenguaje poético para la filología y la filosofía (de modo que la definición positiva de conceptos cede terreno a la descripción metafórica, a la analogía, al símbolo y a los juegos de lenguaje), la exposición de las marcas del adocenamiento cultural burgués y la crítica de las bases morales, axiológicas y antropológicas del cristianismo, que en Dieste se redirige a la Iglesia católica.



universales; y, ya sin rubor de ninguna clase, también a la experiencia de la vida, como en Ortega y Zambrano.

Esta vocación pionera, acaso excesivamente ambiciosa, la reconoció con exactitud Altolaguirre en su reseña de *Hora de España*, al señalar en *La vieja piel del mundo* la comparecencia “de un país nuevo, la desbordante necesidad de construir una tradición, de crear un nuevo sistema, de ser la piedra angular de una cultura”. Estaba Dieste por consiguiente también frente a lo que representaban Spengler y sus epígonos españoles. Se situaba al lado de quienes reconociendo en la historia facticidad y significación la asumieron como factor de intervención y de cambio histórico. Y en este sentido, quizás solo en este, se hacía eco Dieste del reto lanzado por Nietzsche en su segunda consideración intempestiva, redactada apenas dos años después de sus investigaciones sobre el nacimiento de la tragedia (1872). En efecto, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida] (1874) es una invitación a buscar otra forma de entender la función y límites de la historia, lejos del historicismo y del positivismo. Una propuesta para relacionarse con la historia nada más que en la perspectiva de que esta sirva a la vida y mueva a la acción (*memento vivere*); nada más, según se lee en el sexto capítulo de la segunda intempestiva, que en la medida en que ayude al ser humano en la difícil tarea de medirse con los acontecimientos que le son incomprensibles y que nadie puede asegurar que tengan relación entre sí.

En *La vieja piel del mundo* son diferenciables tres segmentos si priorizamos los ejes argumentativos del ensayo. En el primero se localiza la aportación diesteana a una filosofía de lo trágico y está configurado por ocho capítulos, los cuatro del principio y los cuatro del final. El segundo sector corresponde a los capítulos de la algo unamuniana “Novela de los dos desnovelados”, del XI al XV, que por su forma enunciativa y discursiva se diferencian claramente del resto del libro; si bien en su interior se reservan un par de capítulos, el XIII y el XIV, para un excursio-parábola referido a la vida de un cenobita en el que se reconoce a Jesús de Nazareth y que da paso a una compleja alegorización relativa a la Iglesia católica y al orden de las creencias<sup>23</sup>. El resto de capítulos, en dos series (V a X y XVI a XIX), corresponden a un seguimiento de la peripecia histórica de Hermes-Mercurio.

---

23 Obsérvese, por consiguiente, que lo que habilita el autor es un encaje doble: la “Novela de los dos desnovelados” está dentro de un ensayo que, a su vez, contiene un excursio ensayístico sobre algunos correlatos históricos de la tensión fraticida sostenida por los dos desnovelados.

No es sencillo, al margen de ello, resumir las claves fundamentales que desarrollan esos tres segmentos. Lo principal juzgo que sea lo siguiente. Para Dieste, la tragedia no es conciliación sino acto. ¿Qué clase de acto? Aquí comparece el lenguaje metafórico que reconduce la argumentación al orden tropológico. El acto sería, dice Dieste, el de *pedir nombre* a la historia universal. La idea de historia universal diesteana converge con la de Goethe más que con la de Kant, esta última volcada incluso desde antes de 1790 hacia la sociedad cosmopolita y la ideación como *télos* de la paz perpetua. Consiste en realidad en la historia de los seres humanos y la de sus correlatos míticos, siendo el mito la memoria en la que se expresa el universo histórico existente. Para Dieste esto no resulta problemático. Postula que a Dionisos se le debe no solo la danza y el teatro sino también la historia, de modo que en origen todo fue memoria y representación mutua. Su propuesta consiste en defender que no hay posibilidad de una filosofía de la historia universal pero sí de una filosofía universal de la historia, cuyo objeto queda perfilado en el primero de los capítulos de la “Historia de los dos desnovelados”, el undécimo<sup>24</sup>. Allí leemos lo siguiente, siendo los sujetos de la oración precisamente los dos desnovelados, nombrados como el materialista y el idealista: “Y no veían que se completaban y que eran un solo espíritu partido en dos, puro principio de individuación y puro principio de causalidad, cuya síntesis, cuando deja de ser pura y se aplica a la historia, es la filosofía universal de la historia en forma descriptiva” (Dieste 1981a: 235). La idea del uno partido en dos fue desarrollada en términos relativamente análogos por María Zambrano en *La agonía de Europa* (2000: 74-77), pues para la pensadora malagueña lo propio del *hombre europeo* a partir de Agustín de Hipona es *ser por lo menos dos*, al llevar cada ser humano otro dentro de sí:

---

24 El término *novela* tiene en Dieste con frecuencia significación peyorativa. O al menos fatigosa por sus exigencias, excesivas para un ideario estético marcado por lo sintético y por el propósito de contar solo lo imprescindible. Esta *novela* narra –en realidad, esquematiza– la vida de dos estudiantes ideológicamente distantes e incapaces de percibir su complementariedad; incapaces asimismo, y esto es más grave en el sistema axiológico del autor, de experimentar la duda, el debate interior. Los jóvenes demuestran pese a ello voluntad para mantener en el tiempo sus tensos encuentros, no exentos en algún momento del brote de la amistad. Pero la deriva fue finalmente hacia el temor mutuo y en consecuencia hacia el odio. En la conclusión del relato percibimos que ha transcurrido mucho tiempo. La elipsis temporal es tan abrumadora que asistimos ya a las muertes de los protagonistas de la novela, la del materialista solo recordada (murió violentamente, por el sablazo de un guardia), la del idealista en directo, aislado en su cátedra universitaria y recordando al viejo contrincante y su defensa del materialismo histórico. Si no existiera la edición de la primavera de 1936 el lector calcularía que Dieste alegorizó en los dos desnovelados la guerra civil española. Pero no pudo ser así. Si acaso llegó a preverla.

Aquel de quien huye, el yo en sombra, el que vive en desprecio, del que nos avergonzamos, el que irónicamente reconocemos como contrapartida obstinada de nuestro proyecto, y aquel otro de nuestros sueños con el que llegamos a confundirnos en los momentos afortunados, en esos raros momentos en que nos parece que de veras vivimos y somos. (Zambrano 2000: 74-75)

La propuesta diesteana se desarrolla indicando que la filosofía universal de la historia tiene su complemento en lo que el autor describe como una filología de la historia universal, cuya misión es interpretar el mundo (humanidad más mitos) en tanto cultura. De forma que esta filología podría verse como hermenéutica, como metahistoria y como semiótica cultural, o, a partir de Gadamer, ya como hermenéutica de la cultura. Añade a ello que del diálogo de las dos disciplinas surgiría una *novísima teología* ajena a la ideación de un dios personal y que tendría por objeto llegar a conocer *un mito incorruptible que diera sentido a los instantes* (p. 209) pero que no por ello remitiría el eterno retorno nietzscheano. En la parte final del libro, siempre en diálogo con Nietzsche –y, en función de lo que se acaba de decir sobre la complementariedad de filosofía y filología, sobre el vínculo entre metafísica e historia o sobre la significación culturológica del mito, parecería que también con Vico<sup>25</sup>–, Dieste expone su desacuerdo con la posibilidad de pensar la vida al margen de la historia. Para el autor radica justamente ahí el origen de la tragedia griega, volcada a hallar sentido al tiempo entre la historia universal y el destino personal<sup>26</sup> (p. 278). Esta última sería la oposición relevante, no la de fatalidad y albedrío, no la de lo apolíneo frente a lo dionisiaco ni la de representación frente a voluntad.

Pero resurge algo paradójico en esta proposición, puesto que si bien Dieste no atribuye lo trágico a una quiebra de lo absoluto por irrupción de la historia personal de un sujeto desgajada de una totalidad –aunque

25 Curiosamente, en las páginas introductorias, destinadas a explicar el grabado del frontispicio de su libro, Vico define la ciencia nueva como una *teologia civile ragionata della provvidenza divina*.

26 Las alusiones previas a Unamuno podrían inducir la sospecha de que Dieste considerase para estos fines la posible productividad de la noción de *intrahistoria*, pero es algo que me parece descartable. Ante todo por ese carácter equívoco del concepto que destacó Morón Arroyo (1974: 161-164) en su estudio sobre la presencia de Hegel en el escritor vasco, para lo que ahora nos importa por la posible y más que problemática convergencia de la *innere Geschichte* hegeliana y la intrahistoria de Unamuno. De las ambivalentes aplicaciones de lo intrahistórico en cuanto a la identificación de su sujeto (humanidad / pueblo / colectividad / tradición nacional) solo la primera interesó de forma decidida e indiscutible a Dieste en su ensayo. Otra cosa es lo ocurrido a partir de enero de 1937, según se percibe con claridad en los ensayos que publicó en *Hora de España*.

no cifre la *hamartia* en la mera individuación del héroe trágico, en su ser individuo— en ningún caso se deja de reconocer como fondo del problema la tensión dialéctica entre lo que es *una parte* y lo que se presenta como *totalidad*, la vida personal y la historia universal. La paradoja estriba en que, con toda probabilidad por la propia encarnadura antidialéctica del pensamiento diesteano, la polaridad se venga a asociar a la figura de la mediación, a un tercer vértice que aspira a comunicar los dos polos dados sin subsumir ninguno de los dos en el otro, tampoco en una síntesis. Hermes-Mercurio representa así para Dieste el surgimiento de una comprensión y un diálogo hermenéutico entre mundos; lo que, por cierto, para una poderosa tradición que parte de Goethe, desvanecería totalmente la posibilidad de lo trágico, pero que anticipa de algún modo los desarrollos por parte de María Zambrano de una razón mediadora cuyo horizonte sería la piedad (Gómez Blesa 2008) y cuyo antecedente es señalado por la autora en Séneca<sup>27</sup> y el estoicismo.

Según lo indicado, el tercer segmento del libro comprendería en nuestra lectura dos series de capítulos, la que va del quinto al décimo y la que va del decimoséptimo al decimonoveno. La primera sigue la historia de la humanidad hasta la era cristiana en forma de un acompañamiento del espíritu de mediación representado en Mercurio, quien para Dieste “es el principio inalterable en que se funda la razón dramática” (p. 222). Tal principio reaparecería a lo largo de la historia, en sucesivas manifestaciones, subraya. En Sócrates, por ejemplo. Y en Platón. Y en el Espíritu Santo del judaísmo y del cristianismo. El ensayo vincula esas reapariciones con la superación de fases de caos o de pérdida, y las asocia además al surgimiento de nuevas disciplinas y de nuevos principios, entre ellos la metafísica y la matemática, también la causalidad histórica y con ella el determinismo, también la caridad.

La segunda serie arranca con “La historia del nazareno” y se centra en dos periodos. Uno es el de la absoluta soledad de Mercurio a través de los siglos de *eterno descanso* promovidos por la iglesia de Roma. Mediante procedimientos propiamente narrativos, típicos del discurso ficcional y en ocasiones de clara marca irónica, Dieste sitúa a sus lectores en la perspectiva de Mercurio para intentar comprender la lógica de la redención y la de un paraíso prehistórico de armonía universal:

---

27 En Zambrano la atención a Séneca comenzó precisamente con un artículo que le dedicó en la revista *Hora de España*, concretamente en el número 17, de mayo de 1938.

Así, pues, había un universo que pasaba por la historia y no siempre podía rescatarse. Y había que rescatar a todos de la historia, es decir, salvarlos. Y como todos esperaban la tierra prometida y un emperador, y aquello –la salvación– no parecía ser lo prometido, cundieron las intrigas y el Hijo fue crucificado. Su confianza fue infinita. Sólo una vez dijo: Padre mío, ¿por qué me has abandonado? Pues estuvo quizá al borde del caos, de la ausencia... Al borde sólo, mas ¡qué angustia infinita para él...!

La historia quedó para mucho tiempo desacreditada... Lo cual sirvió maravillosamente a fines históricos a las grandes unidades y armonías del poder histórico. Fue un pacto pavorosamente equívoco entre la potencia y la impotencia en nombre del Espíritu... (Dieste 1981a: 257)

Finalmente, el ensayo plantea en su capítulo XIX, siempre bajo el prisma del eje organizador que se ha venido reiterando, un repaso de la filosofía occidental entre Leibniz y Kant –que enlazará tras la “Novela” en el sector dedicado a Schopenhauer y Nietzsche–, constituyendo este por otra parte el único momento en que se produce una referencia a un mito español, el de don Quijote, al que la filosofía occidental no habría comprendido nunca según Dieste.

En este momento se hace oportuno regresar a la frase que se ha citado ya varias veces en este análisis, la dirigida por Dieste a Jaime Salinas a propósito de *La vieja piel del mundo* en tanto resultado de una situación personal experimentada como histórica.

El profundo conocimiento que Sánchez Barbudo tenía en 1936 de Dieste por su participación común en las Misiones Pedagógicas y en *Hoja literaria. Poesía y crítica*, revista que él mismo había fundado en 1932 junto con Arturo Serrano Plaja y Enrique Azcoaga y en la que Dieste, Zambrano y Cernuda publicaron diversas colaboraciones, hace que cualquier observación suya sobre este ensayo merezca toda la atención. Lo que Sánchez Barbudo suscita en su nota crítica –además de lo antes señalado sobre el carácter heteróclito de un texto que hubiera funcionado mejor como poema o como crónica– es que lo que su compañero publicaba constituía una especie de abstracción autobiográfica. En sus términos exactos, decía lo siguiente: “Dieste se define a sí mismo en esta historia que nos hace de Mercurio”. Se trata de una perspectiva sugerente, que los biógrafos del autor y sus críticos probablemente admitan al menos parcialmente, más o menos como suele hacerse en relación con otro de sus ensayos, “El alma y el espejo”. Lo más relevante es destacar ahora que lo que el autor retrata en el dios mensajero es la posibilidad y necesidad de una comunicación entre esferas o actitudes con tendencia a desarrollar relaciones antidialógicas y contrarias al cambio histórico. De ahí,

sin duda, la inscripción ética y política de su ensayo<sup>28</sup>. De hecho, en la breve “Nota” que él mismo redactó para abrir la segunda edición de *La vieja piel del mundo*, la de 1981, se concluye lo siguiente:

Dieste se ve conducido, como Nietzsche, a extender sus conceptos a la historia o a la visión del destino humano, y de ahí que el libro se refiera al *origen de la tragedia* y a la *figura de la historia*, pero con esta particularidad: que tiende a conferir, por su significación, peso histórico a la mitología y, a la vez, una suerte de trascendencia mitológica (poética) al proceso histórico. (Dieste 1981a: 203-204)

La victoria de Hermes-Mercurio sería así la del diálogo, la memoria y la razón histórica. Inversamente, presupone la derrota del *eterno descanso*, la del discurso monológico y la de cualquier dialéctica sublimadora de síntesis clausurantes. A la pregunta de si persiste en ello un residuo de la filosofía especulativa de la historia<sup>29</sup> habría que contestar que en parte sí, aunque solo si Dieste concediera —y no lo hace fehacientemente, como tampoco lo hizo Vico— que, de alcanzarse, tal situación (*posthistórica*) sería definitiva o irreversible, conjurándose con ello toda posibilidad de regreso a la barbarie. En definitiva, si supeditara la vida a aquel plan general fluyente hacia el diálogo y la mediación<sup>30</sup>. Por otra parte, aplicada a lo trágico tal propuesta representa el rechazo de la integración de lo apolíneo en lo dionisiaco. Dieste no cree que esto explique lo trágico. En realidad, el nacimiento de la tragedia se produciría por el afán de hallar sentido al tiempo, tarea de nuevo hermenéutica que conjuga la posibilidad de una comprensión mutua entre la historia universal y el destino personal.

¿Se limita entonces *La vieja piel del mundo* a ser una filología de la historia universal? Entiendo que no. Dieste se propuso alcanzar un objetivo más am-

28 Sobre estos aspectos se ha extendido Sampredo (1995), quien atiende incluso a la toma de posición de Dieste contra la teoría del resentimiento en cuanto modelo explicativo del pensamiento marxista.

29 Aplico la terminología de Concha Roldán (1997), quien, siguiendo a William H. Walsh, contrasta la filosofía especulativa de la historia con la filosofía crítica de la historia, esta última “caracterizada por el estudio de todos o algunos de los problemas de los cuatro grupos fundamentales de cuestiones que él [Walsh] presenta, a saber: a) La historia y otras formas de conocimiento, b) Verdad y hecho en historia, c) Objetividad histórica, y d) La explicación en historia” (Roldán 1997: 115-116). Roldán establece en este mismo lugar muy pertinentes indicaciones sobre la correspondencia entre la polaridad de Walsh y la más conocida de Arthur C. Danto entre filosofía substantiva y filosofía analítica de la historia.

30 O hacia lo que en lenguaje actual sería un modelo hermenéutico-tractivo de la comunicación y de la interacción humanas. Incluso, en otra vertiente, hacia un modelo culturalógico. Respecto a la posibilidad de una filosofía de la historia integrada en una filosofía crítica de la cultura véase Rohbeck (2007).

bicioso a través del diálogo entre esta filología y una filosofía universal de la historia. De ser así, en el ensayo tendríamos materializada la *novísima teología* a la que hace referencia su segundo capítulo. Aquel *mito sin larva de cansancio*, dador de sentido a los instantes, no sería otro que el de la mediación, el de Mercurio. Por consiguiente, Mercurio se revela como el mito central generador de la *novísima teología*, configurada como un saber sobre el mito que, antes de nada, es un saber mediador y no normativo sobre el mundo, sobre la historia y sobre la vida, la de cada uno. En este plano alcanza todo su significado el amor a la eternidad de Nietzsche y su deseo de regreso del instante, algo que Dieste reformuló con reiteración en su obra literaria<sup>31</sup> y que en *La vieja piel del mundo* se plasma en forma de imperativo recuperando y transduciendo al filósofo alemán: “Obra en cada instante de manera que puedas querer su retorno” (Dieste 1981a: 274).

Esa apelación a la vida y a la individualidad en el ensayo diesteano hace pensar de nuevo más en Vico o en Dilthey<sup>32</sup>, incluso en Ortega y en Heidegger, que en la filosofía hegeliana de la historia. A través del mito perenne de la mediación Dieste reintegró dialógicamente historia universal e historia personal en la esfera amplia de la historicidad de la condición humana. Con ello amplificaba el sentido del viejo apotegma *verum ipsum factum*, por el cual, frente a la matematización cartesiana del conocimiento, el autor de la *Scienza Nuova* reforzó, hace casi tres siglos completos, la autonomía del conocimiento histórico basándola en una sencillísima clave que después retomaría y ampliaría el historicismo diltheyano: sabremos más sobre nosotros como colectividad y sobre cada uno de nosotros en tanto individuos no postulándonos como referencia de un análisis objetivante sino analizando experiencialmente —comprendiendo, tra(ns)duciendo, interpretando— aquello que hemos ejecutado o producido. El arte y las costumbres, el lenguaje y la fantasía, la cultura y los mitos, por ejemplo, aunque también el mundo institucional, social o civil.

Se trata de convicciones que cimentaron a finales del siglo XIX la autonomía de las ciencias del espíritu y que acabarían llegando a Ortega y Gasset y sus discípulos<sup>33</sup> a través de desarrollos propios y de un acceso tardío

31 Sin ir más lejos, en el poema que da título al libro *Rojo farol amante*, cuyos versos conclusivos son los siguientes: “Instante, de ti mismo / certero vaticinio, / volverás, volveré”.

32 Tengo presente el análisis de Alberto Damiani, quien observa que “las ideas de Vico son significativas para nosotros gracias a la problemática que Dilthey formuló sistemáticamente” (1997: 370).

33 Dieste lo fue a distancia (Casas 1997: 129-136 y 202-239).

aunque pionero fuera de Alemania al estudio del propio Dilthey, quien no se debe olvidar que manifestó en más de una ocasión su convencimiento de que comprender el arte es el camino más apropiado para comprender la vida. La historiología orteguiana entendida como metahistoria (Sevilla 2003) presupone de hecho la pre-estructuración lógica de la realidad histórica anunciada ya en parte por *El tema de nuestro tiempo* (1923) y que acabaría concretándose de forma definitiva en un ensayo aparecido en el mismo año 1936 de *La vieja piel del mundo*. Me refiero a la contribución al homenaje oxoniense a Cassirer, su “History as System”<sup>34</sup>, donde Ortega postula la sistematicidad de las experiencias y de las creencias activas en un momento histórico determinado partiendo de la base de que convicciones y creencias son *el suelo de nuestra vida* y aquello que constituye relacionalmente *el estado del hombre*. En ello podría atisbarse una aproximación no explícita a algunas de las ideas de María Zambrano y del propio Vico sobre la entidad de lo mítico<sup>35</sup>.

En este contexto querría situar, para finalizar, la concepción de la historia en María Zambrano, expuesta fundamentalmente en su libro *Persona y democracia*, resaltando a tal fin, como es lógico, aquello que muestra proximidad con los postulados diesteanos en *La vieja piel del mundo*. Algunas de las proposiciones que vertebran el ensayo de Zambrano, subtítulo según se ha indicado ya *La historia sacrificial*, son las siguientes: i) lo decisivo de nuestro tiempo, más que cualquier avance técnico-científico, es la conciencia histórica, cuyo reverso es la responsabilidad histórica; ii) la historia se ha comportado hasta el presente como una deidad que ha exigido renovados y constantes sacrificios humanos que solo podremos parar haciendo más y más extensiva la

---

34 Se publicó en castellano con el título “Historia como sistema” por primera vez en 1941 (Ortega y Gasset 2006). Otros eslabones de esa cadena son sin duda el curso *¿Qué es filosofía?* (1928-1929) y el prólogo a la traducción al castellano de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* de Hegel, que José Gaos publicó en Revista de Occidente en 1928. El prólogo de Ortega a las *Lecciones*, titulado “La “filosofía de la historia” de Hegel y la historiología” (en Hegel 1999: 15-32), activa un uso distintivo y muy interesante del sustantivo *figura* aplicado a la historia como *res gestae* o a cualquier otro tipo de conocimiento: lo hace equivalente a *forma* y a *estructura*. No me parece descartable que Dieste haya asumido este valor semántico del término, nada infrecuente en su prosa, cuando al subtítular *La vieja piel del mundo* se refiere a *la figura de la historia*.

35 José Luis Molinuevo recuperó en el volumen compilatorio *Notas de trabajo. Epílogo... distintos materiales que Ortega elaboró en 1943 y en años sucesivos*. El segundo bloque del libro se titula “Mirada hacia atrás” (Ortega y Gasset 1994: 121-272) y contiene, en asociación con “Historia como sistema” y con su “Leibniz”, algunas de las páginas más interesantes dedicadas por el filósofo madrileño a la mente mágica de los primitivos y al mito o pensar visionario relacionados con la poesía y la religión. Para Ortega el mito no pretendería ser una explicación sino más bien “la etimología (popular) de la realidad presente” (209).



conciencia histórica, lo cual se ha de lograr en un proceso largo y abierto en el que no tiene encaje la instantaneidad de la revolución; iii) la historia tiene argumento por estar constituida en forma de drama, que cabe leer como tragedia debido a que lo propio de la tragedia es un actuar sin saber y, a su vez, lo propio de la condición humana es adquirir conocimiento de sí actuando o haciendo más que pensando; iv) en la historia trágica el personaje se hace máscara; v) la historia es representación volcada a absolutismo, pues el nudo trágico de la historia occidental es ese y no otro, el absolutismo, equiparable a un querer algo absolutamente; vi) la historia tendría que dejar de ser representación sacrificial para entrar en una fase humana que supondría el paso de una historia trágica a una historia ética; vii) el error de todo absolutismo es siempre alimentar el propósito de detener e incluso retener el tiempo.

Proposiciones como la tercera y la cuarta revelan cierta semejanza con algunos de los desarrollos más conocidos de Hegel en el plano de la filosofía de la historia. Podría decirse incluso que las proposiciones señaladas y alguna otra amplifican lecturas hegelianas de Unamuno, más incluso que la siempre influyente mirada de Ortega sobre este tema cuando se habla de María Zambrano. Como ha expuesto Cerezo Galán (1996: 481), el paso dado por Unamuno tras su crisis religiosa de 1897 es comprensible en aquel plano como un abandono de la metafísica especulativa de la historia para ir, con Kant, hacia una praxis moral que, negando virtualidad a toda ley histórica, haría del conflicto –Unamuno y el 98 dirían mejor *de la lucha*– y de la fe moral el centro de toda observación sobre el sentido de la historia. Por esto mismo, Cerezo Galán refuerza brillantemente la clave que me gustaría destacar en este momento, según la cual el conflicto que sustenta la concepción trágica de la historia en Unamuno es el entendido “como dinámica interna de la conciencia en su aspiración a más conciencia”.

Frente a Hegel y a Marx ello constituiría la base de lo que el autor de *La agonía del cristianismo* calificó de posición *histórico/liberal* a propósito de su propia filosofía o *mitología* de la historia<sup>36</sup>, en la que como en Dieste y en Zambrano no es nada infrecuente el trazado de homologías o transposiciones entre los planos de la subjetividad y la esfera social, y entre la conciencia personal y la intrahistoria. La referencia a la persona fue la luz común que estos dos participantes en el programa de las Misiones Pedagógicas republicanas encontraron en su no renuncia a lo que con Ernst Bloch nombraríamos como

---

<sup>36</sup> Así opta por leerla Cerezo Galán a propósito de Unamuno, como mitología de la historia (1996: 492).

un principio esperanza y una función utópica. La persona como es convocada por Zambrano en *La agonía de Europa* y en *Persona y democracia*<sup>37</sup> y la persona tal como Dieste la asume tras sus lecturas anotadas de Scheler y Landsberg hacia 1927, fase en la que muestra mayor receptividad hacia el personalismo. En ese momento escribió que los libros de estos dos autores estaban suponiéndole la mejor preparación posible para leer después a Unamuno a nueva luz y para reinterpretar el concepto de individualidad sin borrar necesariamente el rastro de la espiritualidad humana (Casas 1997: 113-115), que el pensamiento occidental habría resuelto difuminar a partir de Kant.

El paso de una historia sacrificial a una historia ética y la toma de posición frente a aquella representación de máscaras volcada a absolutismo constituyeron sin duda ejes primordiales del proyecto de *Hora de España* durante la guerra civil e incluso de la trayectoria intelectual y civil de la mayor parte de sus miembros una vez exiliados. En la filosofía diesteana de la historia estas claves que he formulado con terminología propia de María Zambrano quisieron dialogar de modo preferente con Nietzsche, no solo con el primero, que es al que mayor número de referencias se localizan en *La vieja piel del mundo*. Quizás a través de Herder, Dilthey y Croce incorporaron además una aproximación hermenéutica al mito ciertamente próxima a la postulada por Vico. ¿Supuso entonces de algún modo *La vieja piel del mundo* una respuesta a la despedida de la divinidad o la Providencia como sujeto de la historia? En los términos en los que ha expuesto el asunto Odo Marquard (2007: 75-91), entiendo que sí. A lo que añadiré, para concluir, que las observaciones que aquí se han reproducido sobre el juicio del propio Dieste en torno a la actualidad recuperada de su ensayo a finales de los años 70 del pasado siglo se entienden efectivamente mejor considerando la producción del llamado *segundo* Heidegger, en particular su *Nietzsche* (1961), donde este es presentado como culminación del nihilismo consubstancial a la metafísica.

---

37 María Zambrano llega a establecer una correlación entre persona y democracia: “Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona” (2004: 169). Ello le dará pie en su ensayo para proponer una reconsideración de las ideas de *pueblo, masa y minoría*, entre otras.

## Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- AXEITOS, XOSÉ LUÍS, “Dos arquivos de Rafael Dieste: o diálogo epistolar dos irmáns Dieste, Eduardo-Rafael, ou a vida como literatura”. *Boletín Galego de Literatura*, 1992, 7, pp. 103-110.
- CACCIATORE, GIUSEPPE, “Leer a Vico hoy”. *Cuadernos sobre Vico*: 17-18, 2004-2005, pp. 21-36.
- CASAS, ARTURO, “Autoelexía do ser. Sobre a función lírica en Dieste”. *Grial*, 125, 1995, pp. 5-24.
- CASAS, ARTURO, *La teoría estética, teatral y literaria de Rafael Dieste*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1997.
- CEREZO GALÁN, PEDRO, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996.
- DAMIANI, ALBERTO M., “Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico”, *Cuadernos sobre Vico*, 6/7, 1997, pp. 357-375.
- DÍAZ DÍAZ, XOSÉ, *Rafael Dieste e a xeometría. Argumentos para unha concepción filosófica do espazo como índice de realidade*. Tesis doctoral inédita. Universidade de Santiago de Compostela, 2012.
- DIESTE, RAFAEL, *La vieja piel del mundo. Sobre el origen de la tragedia y la figura de la historia*. Madrid, Signo (texto revisado en el volumen *El alma y el espejo*, 1981), 1936, pp. 201-280).
- DIESTE, RAFAEL, *El alma y el espejo*. Madrid: Alianza Editorial (incluye los ensayos del volumen *Luchas con el desconfiado*, los de *Diálogo de Manuel y David* y *La vieja piel del mundo*), 1981a.
- DIESTE, RAFAEL, *Antre a terra e o ceo. Prosas de mocidade 1925-1927*, Sada, Edición do Castro, 1981b.
- DIESTE, RAFAEL, *Testimonios y homenajes*. Edición, prólogo y notas de Manuel Aznar Soler, Barcelona, Laia. 1983.
- DIESTE, RAFAEL, *La Isla. Tablas de un naufragio*. Prólogo de Carlos Gurméndez seguido de “Dos cartas incompletas” de Carmen Muñoz. Barcelona, Anthopos, 1985.
- DIESTE, RAFAEL, *Obras completas*. Tomo V: *Epistolario*. Edición, prólogo y notas de Xosé Luís Axeitos. Sada, Edición do Castro, 1995.
- DUARTE, JOSIAS ABDALLA, “A filosofía da história de Otero Pedrayo”. En Olivia Rodríguez y Laura Mariño Sánchez (eds.), *Novas achegas ao estudo*

- da cultura galega: enfoques literarios e socio-históricos*. A Coruña, Universidade da Coruña, 2009, pp. 239-262.
- FRANK, WALDO [1926], *España virgen. Escenas del drama espiritual de un gran pueblo*. Prólogo de Alfonso Reyes y traducción de León Felipe. Madrid, Aguilar, 1989..
- GÓMEZ BLESAS, MERCEDES, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*. Burgos, Gran Vía, 2008.
- GÓMEZ RAMOS, ANTONIO, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Tres Cantos, Akal, 2003.
- GRACIA, JORDI & DOMINGO RÓDENAS (COORDS.), *El ensayo español. Siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2009.
- HEGEL, G. W. F.[1837], *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos y prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- HOKHEIMER, MAX [1930-1938]. *Historia, metafísica y escepticismo*. Traducción de M<sup>a</sup> del Rosario Zurro. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- KOSELLECK, REINHAR [1975], *historia/Historia*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Trotta, 2004 .
- MARÍN CASANOVA, JOSÉ A., “La recepción de Vico en Ortega”, *Cuadernos sobre Vico*,1, 1991, pp. 81-96.
- MARQUARD, ODO [1973]. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Traducción de Enrique Ocaña. Valencia, Pre-Textos, 2007.
- MORÓN ARROYO, CIRIACO, “Unamuno y Hegel”. En Antonio Sánchez Barbudo (ed.), *Miguel de Unamuno*. Madrid, Taurus, 1974, pp. 151-179.
- NICOL, EDUARDO, [1961], *El problema de la filosofía hispánica*. 2<sup>a</sup> ed. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- NÚÑEZ, CÉSAR ANDRÉS, *Una patria allá lejos, en el pasado. Memorias e imaginación en las Historias e invenciones de Félix Muriel de Rafael Dieste*. México D. F., El Colegio de México, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1994). *Notas de trabajo. Epílogo...* Edición de José Luis Molinuevo. Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ [1936], “Historia como sistema”. En *Obras Completas*, t. VI: 1941-1955. Madrid, Santillana y Fundación José Ortega y Gasset, 2006, pp. 45-81.
- ORTEGA MUÑOZ, JUAN FERNANDO, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

- 
- ROHBECK, JOHANNES, “Por una filosofía crítica de la historia”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36. Traducción de Christian Baumann y Jorge Navarro Pérez, 2007, pp. 63-79.
- ROLDÁN, CONCHA (1997), *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1997.
- SAMPEDRO, FRANCISCO, “Sobre *A vella pel do mundo*”. En Arturo Casas (coord.), *Tentativas sobre Dieste*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco, 1995, pp. 117-123.
- SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN & FERNANDO HERMIDA DE BLAS (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid, Biblioteca Nueva y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M., “La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo xx hasta la década de los '70)”. *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 97-132.
- SEVILLA, JOSÉ M., ““La lingua con cui parla la storia ideal eterna”. El decir de la historia: razón narrativa-histórica (una perspectiva orteguiana de Vico)”. *Cuadernos sobre Vico*: 15/16, 2003, pp. 189-205.
- VILLANUEVA, DARÍO, “La integridad creadora de Rafael Dieste”. Prólogo a Rafael Dieste, *Obras literarias*. Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2006, p. IX-LI.
- ZAMBRANO, MARÍA [1945], *La agonía de Europa*. Prólogo de Jesús Moreno Sanz. Madrid, Trotta, 2000.
- ZAMBRANO, MARÍA [1958], *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid, Siruela, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA, *Algunos lugares de la poesía*. Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz. Madrid, Trotta, 2007.



## TRECE TESES SOBRE XOÁN VICENTE VIQUEIRA

RAMÓN REGUEIRA VARELA

Aula Castelao de Filosofía. Pontevedra

No meu estudo do pensamento de Viqueira parto de tres hipótesis, que marcan o desenvolvemento da miña “idea” sobre todo o seu pensar:

A) A primeira hipótese é que Viqueira pretendeu, conscientemente, ser un *filósofo*. En tempos de fuxida da filosofía baixo moitas formas é necesario recalcar esta afirmación. Non é un filósofo clásico que tenta colocar a filosofía diante da ciencia e da historia como pensamento “programador” e “creador” dos “campos” dos diversos saberes, nen é un “negador” do pensar filosófico como un “campo”, un “argumentar” e un “dicir” propio, senón que afirma a “necesidade” da filosofía como pensamento, que fundándose nos saberes concretos das diversas ciencias, no seu caso, sobre todo a Psicología e a Pedagogía, “cerra”, “pecha” ou “sistematiza” o conxunto co obxecto de “ter” unha “idea” da realidade, perspectiva e posibilidades de transformación aos mesmos campos desde os que partiu. Parafraseando e seguindo a E. Forner, diremos que “a perspectiva filosófica brota da actitude que pretende harmonizar en si as dimensións do *saber de* (teoría) e o *saber para* (praxe)” e con isto “lograr o esclarecemento teórico do que *hai* desde o fondo, isto é inquirindo polas condicións baixo as que pode acontecer algo así como o que aceptamos como dado ou real de seu, e sin que isto nos faga olvidar, senón ao contrario, o seu enxuizamento crítico con vistas a unha posta a punto para a transformación”<sup>1</sup>. No noso caso concretízase no esforzo para facer ver como o pensamento viqueirán é un “todo” no que cada parte é analisada desde *o concreto* e coas *técnicas* máis actuais da súa época (en verbas de G. Bueno fai

1 FORNET-BETANCOUR, R. “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, *Cuadernos Americanos* 18, (Novembro-Decembro), vol. 6, páx. 109.

o *regressus* categorial analisando cada compoñente: psicológico, pedagógico, social, político, etc.) co fin de chegar a esa “idea” (en verbas do Prof. Bueno, *progressus*) que continuamente “retroalimenta” dun xeito “aberto”, dado que se está continuamente definido ao aparecer novos elementos, ese todo ou conxunto (seguindo con Bueno, sería a *symploké*). Mais abaixo, ao ir aclarando as teses nas que trato de sintetizar a Viqueira, voltarei na práctica ao que agora “teóricamente” presento como hipótese gnoseolóxica. Só así creo, se pode ser crítico, é dicir, escaparse do que “hai” e decubrir tras do que hai o que “non hai”. Só así a razón deixa de ser instrumental para converterse en crítica. Aínda máis, só deste xeito se pode lograr unha auténtica filosofía materialista e dialéctica na que os acontecementos aperecen no tempo e aperecen porque as contradicións reais os fan aparecer.

B) A segunda hipótese gnoseolóxica de que parto, e que xa foi insinuada no apartado anterior, é ésta: o pensamento de Viqueira é un pensamento social. Quere isto dicir que a vida real, a vida social na que lle tocou vivir, é a que lle plantexa problemas. “É a vida a que determina a conciencia”, en verbas de Marx. Non se acerca, sen embargo, a esa realidade, non a vive, desprovisto de “a priori”. Acudindo a Lerena diremos que para Viqueira non son os problemas quen plantexano mesmo e dan a solución, senón que o fai desde unhas hipóteses, desde unha perspectiva onde a realidade económico-social, política e cultural, por certo multiforme, lle esixe e permite. Viqueira, en efecto, coñeceu e viviu a realidade de Europa, de España e de Galiza a fondo. Pero esa realidade, en verbas do xa citado R. Fornet, fai que “o conflito entre as filosofías sexa un conflito entre racionalidades, pero igualmente entre creencias.” Agora ben, estas racionalidades e creencias están ao inicio da filosofía no senso “en que vai tentando reaccionar reflexivamente diante dela. É a realidade a que ofrece as tarefas, os problemas, que hai que resolver. A realidade é o desafío primeiro con que comenza o pensamento.” Este desafío non é, en Viqueira, só teórico, senón que é a mesma acción a que lle pide un compromiso na “solución dos problemas que presenta esa realidade.” Non filosofa, xa que logo, para “divertirse”, para “contemplan”, para “teorizar”, senon cun obxectivo: a transformación da realidade.

C) O terceiro presuposto, a priori ou “idea”, que dirixe todo este traballo, é o da *coherencia*. Viqueira, como insinuamos denantes, non crea, en verbas de Castelao, “estupefacientes” para que a xente “se olvide” da realidade en que vive, senon que pretende “abrir os ollos” diante dunha realidade que pide ser coñecida, traballada e transformada. Pero da un paso máis, comprométese



persoalmente con esta realidade, como diremos na tese final. Non vive fora da realidade. Non vive fora da paideia. Vive dentro. Cree que hai “solución”, que hai un programa social, político, pedagóxico, económico alternativo. Non é un antiutópico. É un moralizador, non un desmoralizador. O seu programa non é só profiláctico, desde logo pretende a ascese, a inmunidade diante dos “coñecementos científicos” clásicos, apostando polos “coñecementos propios” do seu tempo, pero iso non lle impide, senón que lle esixe, un uso da razón ao servicio duns ideais que quere levar a tódolos campos desnates sinalados. O primeiro campo, o mais inmediato, é o seu propio ser. Viqueira vive, traballa e morre “dentro” e “conforme” a súa filosofía.

Sinalados os a priori desde os que traballei, paso a presentar as conclusións, ou teses, as que me levaron.

TESE 1<sup>a</sup>.— *Viqueira responde e é coherente, coas situacións reais do seu tempo. Coñece as circunstancias económicas, sociais, políticas e culturais de Europa, España e Galiza. Fronte as mesmas, non toma unha actitude teórica senón que trata de afondar nelas e darlle unha resposta.*

O noso pensador por razóns persoais vive a realidade europea representada ao fio da súa vida por Franza, Alemania e Inglaterra. Xa desde os primeiros anos da súa vida trasládase a Franza. Mais tarde, tras rematar a súa licenciatura en filosofía, vivirá tres longos anos en Alemania e logo en Inglaterra, e: qué vive? Vive unha realidade económico-social de fins do XIX e comezos do XX que se caracteriza por un desenvolvemento acelerado do capitalismo industrial que escomenza a converterse nun capitalismo imperialista. Quere isto dicir que os estados europeos unha vez que lograron unha coherencia interna co dominio dun modo de produción, buscan entradas e saídas para a súa economía, do contrario o sistema faríase inviable. O anterior xera dous tipos de crises: unha primeira, interna, que levará ao enfrentamento a morte entre un modo de produción tradicional, campesiño, ruralizado, que non entrou polo camiño da modernidade e outro industrial, urbano, que trata de imporse ao primeiro marcándolle os obxectivos e os medios para acadalos; e unha segunda, externa, entre os diversos estados que buscan territorios onde extraer materias primas e man de obra, nun primeiro intre, e, nun segundo, un mercado onde levar esas materias primas transformadas en produtos na metrópoli. Será esta segunda crise a que creará as condicións e causará a pri-

meira guerra mundial, que Viqueira vive e sofre como toda persoa racional. Os feitos anteriores levan emperellados outros como son: un desenvolvemento técnico acelerado, un desenvolvemento, tamén rápido, das comunicacións, a causa da necesidade de levar os produtos da periferia e dentro da metrópoli e traer as materias desde esa periferia, e, finalmente, sinalar a concentración financeira.

A segunda realidade que vive é española. Viqueira nace en Madrid, adúcase alí e é nesa cidade onde escomenza a súa profesión de ensinante. A súa orixe familiar lévao a ver a realidade española desde a torre dun funcionariado ao servicio dun Estado, neste caso o español. E: qué ocorre? a quen sirve este Estado? Qué conflitos provocan a súa acción? A resposta podémola dar contando coa realidade europea denantes analisada e na que falábamos de dúas crises, unha interna (enfrentamento entre dous sectores) e outra externa (enfrentamento entre as totalidades). Europa soluciona a primeira co dominio total, e sometemento por tanto, da economía campesiña ao sector industrial e moderno. O capitalismo penetra en todos os eidos e impón unhas regras únicas nas que a “producción” industrial sateliza e organiza todos os sectores productivos. A segunda crise, polo tanto, convírtese no eixo da etapa na que Viqueira vive. En España, sen embargo, ocorre que a segunda crise case non existe. E non existe porque non está solucionada a primeira. A loita entre o sector tradicional e o moderno da nosa economía é o eixo central. E seguirá a ser aínda despois da morte de Viqueira. Quere isto dicir que hai un desenvolvemento industrial, que hai un desenvolvemento urbán, unha concentración de capital, un aumento importante das vías de comunicación, etc., pero este desenvolvemento aínda non logrou “dominar” a vida española. O feito provocará o que perda o camiño do capitalismo industrial e do capitalismo imperialista. Perdendo as últimas colonias, quedamos sen mercados exteriores....

Finalmente, a derradeira realidade na que o noso pensador vive e na que crea a súa personalidade é a galega. Poucos meses despois do seu nacemento regresa a Galiza e aquí estuda o seu bachelato e sobre todo exerce a súa profesión de profesor de filosofía no Instituto de Santiago e logo no de A Coruña. Aquí cásase, ten os seus fillos e morre. Como nas realidades anteriores, podemos preguntarnos: qué vive? Vive a realidade dun pobo retrasado. Retrasado: por quen? Por unhas estruturas internas e externas que fan manterse nun estado de dependencia, de abandono e de bloqueo. As causas son endóxeas e esóxeas. Externas pola inserción no marco do Estado, que lle

impón unha morea de regras que lle impiden un desenvolvemento autónomo e centrado. Outras internas. Analisando estas derradeiras sinalaríamos unha industrialización escasa que non permite, nen cumpre, o papel asignado a este sector da economía. Non turra pola mesma, non produce excedentes, non necesita man de obra que hai que retirar do campo... e falaríamos, en segundo termo, dun retraso secular do sector agrario causado, sobre todo, por una realidade típica e tópica da Galiza do seis tempo: os foros.

Desde estas tres realidades, vive, pensa e actua o noso filósofo. Estas realidades constitúen o *medio* desde o que o seu “ser” se “fai”. Nél “o ser e o tempo” marchan unidos. Defínese nun tempo e coas posibilidades que lle da o mesmo. Non ignora, nen pasa de largo diante da realidade.

Se a realidade económica é esa, a realidade social é parella e só vou a insinuar as contradicións fundamentais que se dan nesas realidades e que se converten no motor do desenvolvemento. Na realidade europea é a loita de clases: burguesía-proletariado a contradicción principal e á que se subordinan todo o resto das chamadas contradicións secundarias. A burguesía, neste intre, tenta, por todos os medios, perfeccionar o aparello productivo e comunicativo das mercaderías. O proletariado vive un tempo de afirmación, de creación de conciencia da situación obxectiva.

En España, a contradicción anterior é aminorada polo feito de que a burguesía non conseguiu converterse na “única” clase do poder económico. Ten, pois, que loitar unha guerra a morte cos sectores tradicionais do Antigo Réxime, para poder pensar logo nun enfrentamento similar ao europeo de burguesías-proletariado. A loita entre os donos dos medios e donos da forza de traballo amosa unha faciana propia da realidade enorme de persoas que buscan a saída a súa situación na emigración a outros lugares. Este mesmo feito manterá o retraso de diversos sectores pola ausencia dunha competición forte que lles esixa progresar. Explícanse así os enfrentamentos entre sectores tradicionais, clero e nobreza, fronte a sectores novos, agresivos, urbanos, burgueses, que queren potenciar un desenvolvemento moderno de España. Esta transformación que no resto de Europa está superada, como xa dixemos, é aquí, aínda, motivo de confrontación real polo que as organizacións proletarias son mais febles que no resto de Europa.

En Galiza, o problema español agudízase e convírtese a economía campesiña na determinante da economía propia. Este sector, que produce para o autoconsumo e autosubsistencia, vive nun precapitalismo fácilmente visible.

Os sectores modernos son minoritarios e, ademáis, ou tratan de obter resultados pola explotación fácil dese sector tradicional ou son meros intermediarios dun sector moderno situado fóra do país. A loita, xa que logo, entre campo e sector moderno é anterior a loita patrón-obreiro. Incluso máis: as contradicións internas ao campo priorízanse fronte as anteriores. Non hai por tanto un modo de produción claro e determinante, senón que estamos nun momento de tránsito onde o sector moderno trata por todos os medios de imporse aos sectores regresivos. A loita obreira, que é necesaria e urxente, está como tapada por esa conflictividade do campo e da súa transformación.

A esta realidade económico-social responde a situación política da época, tanto en Europa, como en España e Galiza. Dixemos que unha clase social se impón polo que tratará por tódolos medios de defender e xustificar o seu posto. Desenvólvese un Estado e unhas leis que acudindo a defensa dos dereitos do individuo (poder constituínte) xere unha constitución froito do acordo, do consenso, dos cidadáns libres e iguais. Nesa constitución, que non pode de modo algún violentar os dereitos anteriores, entre os que está o da propiedade dos medios de produción, sinaláranse os poderes constituídos, representativos dos primeiros. A unión entre os dous está no voto democrático que elixe a quen debe exercer os segundos dentro do marco da constitución. Esta mesma actuación debemos trasladala a convivencia entre os estados co que o dereito internacional acada unha fundamentación igual á anterior dentro de cada Estado. Isto mesmo téntase de levar a realidade de España, pero aquí, como dixemos ao facer o análise económico-social, non hai unha clase, un modo de produción, que domine “totalmente” o poder. Dadse así un enfrentamento entre unha postura tradicional defensora da relixión, tradición, foros, etc., e fundamentadora do poder por Deus (suxeito do poder) e unha defensa do individuo, parlamento, constitución, igualmente fronte a lei, propiedade privada, etc., que fundamenta o poder nos dereitos do individuo, fronte de toda riqueza e de todo poder polo consenso dos cidadáns. O enfrentamento entre a sociedade tradicional e a sociedade burguesa –as chamadas dúas Españas–, o rexime de turnos, o cunerismo político, definen a forma de facer política nunha España onde os “grupos” gastan as enerxías en impoñer a súa “concepción” e a súa realidade social “teórica” e non na práctica “real” que levará deica o enfrentamento armado de 1936. A realidade galega é filla das anteriores, pero cunha pegada propia: *olvido do ser propio*. Aquí faise política de costas a realidade e isto fai que aparezan *Institucións alleas* e a súa consecuencia lóxica: o *caciquismo*. Galiza perde as tradicionais organizacións en aldeas, parroquias, bis-

barras, provincias e nación, e aparecen os concellos, os partidos xudiciais, as deputacións provinciais e as catro provincias que a unen administrativamente ao Estado. Xéranse con estas institucións unha morea de conflitos, como poden ser os de campo-cidade, galego falantes-castelán falantes, funcionario-campesiño, etc.; as institucións sepáranse dos individuos e crean unha morea de intermediarios que logren solventar esta separación. Con isto aparecen os caciques, que se converten en intermediarios políticos dunha sociedade desintegrada. Eles van a ser no futuro os auténticos fornecedores de votos duns políticos arredados da realidade galega. Son cuneiros, en xeral, que se acordan da Terra cando hai necesidade de pedir o voto lexitimador. A realidade vai por un lado e a política por outro. Os dous feitos anteriores: novas institucións e caciquismo, xeraron un terceiro dato político de magnitude esencial para Galiza: a necesidade de recuperar o seu ser. A recuperación dunha Galiza unida desde o Provincialismo ata o Nacionalismo, pasando polo Federalismo e o Rexionalismo, representan a loita por un desenvolvemento económico, social, político, diferente do que o Liberalismo nos asiñou. Son istos tres feitos: Institucións alleas, Caciquismo e Recuperación da conciencia nacional, os eixos políticos nos que o noso pensador se move en relación coa realidade de Galiza. Diante dos mesmos podemos sinalar *tres* actitudes: *Conservadora*, que quere voltar as institucións pasadas de Galiza, anteriores ao cambio liberal, porque estas institucións son naturais, as únicas posibles, incluso así saíran da man de Deus. É ésta a opinión dos carlistas e incluso dos nacionalistas de dereitas, que pensan que así defenden mellor os seus intereses; *Liberal*, pensa que hai que renovar Galiza, levala o progreso e este progreso esixe institucións novas que rachen coa Galiza rural, esclavizada por unhas institucións, como os foros, a Igrexa, a fidalguía, etc., esta revolución ten de vir de fóra, provocada por sectores importantes que traen o cambio, o progreso, a unha sociedade atrasada. Dentro desta actitude liberal podemos distinguir un segundo sector que quere cambiar Galiza, pero desde ela mesma. Se Galiza é campesiña e mariñeira, tera que ser desde esas condicións de onde se ha de partir para xerar unha nova Galiza insdustrializada, de acción superadora que faga innecesaria a fuxida do propio. A primeira é centralista, a segunda vai ser nacionalista. É un nacionalismo novo e progresista que cree no desenvolvemento político autónomo de Galiza. Pode falarse dunha terceira actitude que comenza a agromar, pero que non terá desenvolvemento forte na política galega do seu tempo: a *Socialista*. Viqueira únese os movementos nacionalistas —é o caso das Irmandades da Fala— e, dentro deles, trata de potenciar unhas

maneiras nas que se concilien a teoría e a práctica política; do contrario, a acción non producirá resultados.

Finalmente, e para rematar esta tese, diremos que no pensamento viqueirán, hai catro eixos nos que pretende incidir: o filosófico, o psicolóxico, o pedagóxico e o social. Por profesión, foi profesor, e, por tanto, a Pedagogía convértese no instrumento do seu facer profesional. Dentro desta profesión de ensinante, foino de Filosofía, polo que a filosofía é o obxecto do seu traballo. Ámbalas dúas teñen de fundamentarse nun saber científico e non en desexos mais ou menos voluntaristas: quen pode fundamentar esta nova ciencia? O coñecemento do ser, obrar e actuar do home é, en último termo, a quen se dirixen as anteriores, polo que a Psicoloxía convértese en ciencia primeira a que se subordinan as demais, xa que axuda, ou trata, de coñecer a realidade humana. Todos estes saberes teñen un fin: lograr unha sociedade nova, onde o home poida realizarse en todas as súas capacidades. Ao fío das teses seguintes, irei desenvolvendo o que agora só insinuo. Dentro da súa visión psicolóxica, son de suliñar os influxos de Wundt (é, para el, o fundador da Psicoloxía do presente e creador da Psicoloxía como ciencia experimental), F. Giner de los Ríos (é, dentro dos krausistas, o que introduce en España os estudos de Psicoloxía; só un ano despois da *Psicología Fisiolóxica* de Wundt, publica as *Leccións Sumarias de Psicología*), L. Simarro La Cabra (é, igual que Giner, mestre de Viqueira e o primeiro en crear un Laboratorio de Psicoloxía en España e lle da unha orientación empírica a Psicoloxía), as *Psicoloxías Introspectivas* (a Escola Constructiva –na que inclúe a Brentano, Lipps e Hurssel–, a Estructura –pon como exemplo a Dilthey–, a Crítica, onde sitúa a Natorp), Bergson (é o seu terceiro mestre, a súa concepción do psicoloxico como fluente, cualitativo que non pode apresar as ciencias naturais é a idea directiva da súa psicoloxía) e James (a súa concepción do Eu influirá negativamente en Viqueira, no senso de que non é un produto dos estados de conciencia, senon algo distinto deles, o mesmo ocorre coa súa concepción do relixioso como sumisión a algo trascendente; pero, na súa confrontación, na súa perplexidade ofreceralle solucións e esixiralle buscar outras), finalmente as chamadas *Psicoloxías Obxectivas* (os Materialistas –atributivos, causais e ecuativos–, os Enerxetismos (Ostwald), os Epifenomismos (Huxley) e os Conductismos (Watson)), e Freud. En conclusión, podemos dicir que coñecía a fondo a Psicoloxía de fins do XIX e comezos dos XX.

En canto a súa *filosofía*, pretende ser un contemporáneo. Os sistemas anteriores foron no seu tempo concepcións do mundo que funcionaron e deron

coherencia ao momento, pero hoxe están superadas. Catro grandes correntes están detrás do seu pensar e que desenvolveremos en novas teses: *Kant* (na liña da volta a Kant, da volta ao sano pensar, sitúase Viqueira; un pensamento crítico, superador do idealismo e do racionalismo dogmático; a súa estadia en Berlín, pono en contacto con toda a filosofía kantiana e neokantiana, que xa non abandonará); *Krausismo* (educouse e respirou o mesmo no Instituto Libre de Ensenanza; coñece a fondo o pensamento de Krause, Tiberghien, Ahrens, Sanz e Giner; no fondo, o seu pensamento late a dobre parte do sistema de Krause: a analítica e a sintética, pero esta concepción pasada pola mente de Giner), *Positivismo* (o positivismo representa unha dobre función: unha asimilación dos seus propósitos: os datos como fundamento da ciencia e unha superación, non son só os datos, os datos danse dentro dunhas circunstancias e perspectivas), *Vitalismo* (Bergson representa unha defensa dunha vida que se fai, da acción universal que no home se fai consciente) e a *Fenomenoloxía* (Husserl representa para Viqueira a posibilidade dunha nova fundamentación da ética, do coñecemento e da psicoloxía). No que se refire a Pedagogía, Viqueira educouse e educou desde unha concepción pedagóxica que podemos centrar en dous influxos complementarios e que só insinuamos, dado que os desenvolvemos ao fío das teses correspondentes, e son: krausismo e a pedagogía experimental. O primeiro defenderá un ensino activo, integral, desde a liberdade, neutro e unificao, onde o educando desenvolva dende sí as potencialidades existentes nel. A segunda tenderá a levar a mesma os métodos das ciencias experimentais. Meumann, discípulo de Wundt, será para o noso pensador o mestre ao que acudirá en moitos dos problemas analisados por el. Finalmente, e polo que se refire a *Sociedade*, Viqueira é produto na súa concepción social de catro variables que fan xermolar un pensamento propio e orixinal. Estes influxos son: Wundt (do que tomará, sobre todo, a chamada psicoloxía dos pobos), o Krausismo do I. L. E. (a chamada, por él, concepción metafísica do social procede de aquí), o Positivismo (coñece o pensamento de Comte, Durkheim e todos os positivistas sociais aos que se enfrenta en moitas ocasións, pero é defensor do espírito positivo que desde o individuo organiza a convivencia fundándose na observación do real e con métodos positivos que permiten coñecer os elementos e interrelacionar), finalmente o *Nacionalismo* (Viqueira entra nas irmandades desde o inicio da súa chegada a Galicia, e loitará nelas deica a súa morte, e estará na aparición de *Nós*).

Todas estas situacións: económico-sociais, políticas e culturais, amosan un cadro no que se desenvolveu e desenvolve o seu pensamento. Por orixe, por tra-

ballo e por actividade consciente, foi e tomou unha actitude liberal. Coñeceu a Europa e coñeceu a España do seu tempo e, por fín, viviu o problema de Galiza. Diante de Europa non é un romántico desexoso de tempos mellores, de tempos pasados onde todo tivo solución. Aposta pola novidade, pola orde científica, pola realidade, esta aposta levará a estar do lado dos grupos que, naquel momento, representan o progreso. Non é, pois, carlista na España, senon liberal con todo do que hai debaixo no momento; non é nacionalista-tradicionalista na Galiza, senon nacionalista liberal. Un nacionalismo que, anos despois da súa morte, apostará pola República, pola Constitución e pola Frente Popular. Non é un filósofo tomista ou agustiniano, é un filósofo novo, entendendo por tal aos que coñecen a Kant e aos seus epígonos e apostan por unha reflexión feita desde os eidos das ciencias: só desde o coñecemento da realidade empírica se pode reflexionar e acadar unha concepción do mundo que sirva para os novos tempos. Non é un pedagogo tradicional, é un pedagogo novo que cre na persona, no desenvolvemento, na capacidade personal, nas cualidades dos educandos, nos incentivos positivos, nas medidas da intelixencia, etc.

*TESE 2ª.— As respostas veñen dirixidas polo coñecemento do suxeito capaz de tomar conciencia, e actuar, fronte ás circunstancias sinaladas. É esta a razón da súa psicoloxía, como ciencia empírica, capaz de desvelar o ser do home. Só coñecendo a quen pode transformar o medio podemos intervir no camiño da historia. O individuo, o Eu, convértese no eixo fundante de todo saber e actuar. Ese Eu, por selo, é diferente. Por ser diferente, ten unhas capacidades propias que o fan suxeito dun modo de ser persoal.*

Pretendo nesta tese sinalar os puntos centrais da Psicoloxía de Viqueira. Parte, como direi o falar da Tese 7ª, da acción. Todo é acción. Todo nace da necesidade interna de desenvolver o que de potencial hai nel. No home este feito ten unha característica esencial: a conciencia. É capaz de darse conta de sí mesmo e pode, xa que logo, orientar esa acción cara os obxectivos que ou veñen dados ou se propón. A psicoloxía, por tanto, ten de coñecer o seu obxecto: a actividade do home, ou, como él dí, “a conciencia”. Só coñecéndonos poderemos, logo, controlarnos e dirixirnos. Con isto escápase as ataduras da chamada metafísica e convértese nunha ciencia empírica. A psicología moderna non necesita admitir ningún sistema metafísico. É unha ciencia con unha personalidade propia e unha praxe propia. Este obxecto ten de lograrse a través dun método, dado que é o camiño que nos levará ao fin, no noso caso, coñecer o obxecto da mesma. O método da psicoloxía moderna é



o método empírico, é dicir, os métodos experimentais e obxectivos, pero non son os únicos: a observación da actividade humana está chea de autoexperiencia ou introspección. Sigue, pois, a liña de Wundt e os seus sucesores, mais atemperando as exclusividades del e das psicoloxías conductistas, que só admiten aquilo que se pode observar. A discusión anterior, e a solución aportada por Viqueira, servíalle para afrontar un novo problema ligado ao método: a discusión entre obxectivismo e subxectivismo, entre concepcións materialistas e mecanicistas, entre organismo e máquina. O home, a persona non é unha cousa nen outra, senon un todo no que todo ten a súa verdade, pero sen exclusións. A mesma necesidade de conciliación dirixe outra das disputas causadas polo método: se a psicoloxía é descritiva ou explicativa. As ciencias empíricas, en xeral, son explicativas ou causais: mais, pódense sinalar causas no mundo da conciencia? Non é fácil en moitas ocasións, pero isto non impide que sexa posible noutras moitas. É, polo tanto, necesario superar, outra vez, os exclusivismos e dicir que a Psicoloxía é descritiva ou xenética, evitando a verba causal para non crear preuxiosos.

Na actividade humana, obxecto da psicoloxía, poden distinguirse aspectos diferentes. Isto vai crear as diversas ramas da Psicoloxía Empírica, con diversas especializacións e métodos. Viqueira centrase na Psicoloxía Xeral, ou ciencia das actividades psíquicas comúns, e nalgunhas partes específicas e especiais como foron: a Psicoloxía do Neno, a Psicoloxía dos Pobos e a Psicoloxía Diferencial. Finaliza os seu “corpus” cunha Antropoloxía ou Psicoloxía Metafísica, onde tratará o problema da *unidade* do ser humano. Dentro desta Psicoloxía Xeral, o punto céntrico é o estudo da *conciencia*. Na conciencia amósase a totalidade do noso ser. É nela onde a persona se da conta dos diversos *actos e procesos* que lle suceden. A característica central da mesma é a multiplicidade, dirá Viqueira seguindo a Giner, que hai que distinguir entre os *procesos*:

son diversas actividades da alma, a modo de diversas posicións da vida mental diante do mundo que nos rodea, representan necesariamente a multiplicidade sucesiva, ...Eu podo percibir –ver, ouvir, toca-los obxectos que me rodean–, percepción; podo recordalos –memoria–; podo pensalos, é dicir, ver que clases forman, en que relacións se dan –pensar–; podo imaxinalos.... He aquí as direccións posibles do espírito ou procesos da conciencia<sup>2</sup>;

2 VIQUEIRA, X. R., *Introducción a la Psicología Pedagógica*, Madrid, Beltrán, 1919, páx. 32. No sucesivo citaremos tan só a obra do autor sen facer constar o seu nome. [Nas versións do castelán, a tradución ó galego é do autor da ponencia, nas que se toman de texto en galego, mantense a grafía da época] [N.E.]

e os *elementos* de conciencia:

neses procesos atopamos certos aspectos cualitativos, certos motivos constantes que aparecen sempre de novo... si nos fixamos ben no que nos presenta a experiencia interna, atopamos que só hai dúas relacións posibles subxectivas e existentes de feito que se opoñen entre sí e que caracterizan dous grupos distintos de aspectos fundamentais. Hai entre elas a diferenza que existe entre experimentar e representarse, os sentimentos son experimentados; é dicir, son dados como algo intimamente unido ao meu Eu, como causa súa. Así digo: estou triste, e non estou azul, estou planta... Existe, por tanto, un grupo de elementos cuxa característica é a de ser experimentais: elementos afectivos ou sentimentos. As representacións (sensacións, ideas, conceptos...) non se experimentan, senon que se teñen presentes<sup>3</sup>.

O segundo aspecto da conciencia —os primeiros son os que vimos de sinalar, é dicir, os procesos e os elementos diferentes—, é o *tempo* (“nunha cousa natural o capital é a suma de partes, a masa constituída por elas, e as súas propiedades —cor, cheiro, sabor—, son só algo engadido... Na conciencia, as súas cualidades son realidades inmediatas que non se dan no espazo, senon no tempo... Isto fai que nela se dea a multiplicidade, pero fluida e cambiante... Na conciencia, cada aspecto é froito dun suceder diferente permitido por un Eu que é capaz de ter unha multiplicidade pero cualitativa de aspectos, en cada momento fluida e cambiante. Hai, polo tanto, elementos cualitativos irreducibles como tales elementos, pero nen tales son partes, nen os complexos son totalidades de partes. A conciencia é un continuo variar de cualidades”<sup>4</sup>). Nen que dicir ten que Viqueira, tanto na *Introducción a la Psicología Pedagógica*, como no *Bosquejo de Psicología Infantil*, o unas *Anormalidades mentales y educación*, e outros, desenvolve tódolos aspectos denantes sinalados: Percepción, memoria, pensamento, imaxinación, sentimentos, etc..., utilizando tódolos instrumentos ao seu alcance no momento, como os tests, a experimentación, a introspección, etc., todo cunha finalidade: desvelar a realidade humana. Esta realidade multiforme e diferente esixe que se observe desde cada unha desas cualidades.

Esta realidade que é a persona e que deica aquí analizamos como aspectos e procesos diferentes, exixe de nós unha nova resposta provocada por estas dúas interrogantes: estes aspectos, actúan sós? qué é antes, o todo ou as partes? A contestación as mesmas esixe o salto a Psicología Metafísica ou Antropoloxía, que ten que respostar a estas setes cuestións:

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 33.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 40.

1.-Relación da alma co espacio e o tempo. 2.- Causalidade psíquica. 3.- Substancialismo e actualismo. 4. Paralelismo e influxo recíproco. 5.- Personalismo. 6.- Evolución psíquica, e: 7.- Unidade Suprema do Psíquico<sup>5</sup>.

Ao primeiro destes interrogantes, resposta desde a creación libre que se desenvolve no tempo, o psíquico pode representarse no espacio, pero non é o espacio; ao segundo, desde as potencialidades co que supera ao substancialismo e o actualismo; ao terceiro, desde a interacción co que trata de superar o materialismo e o substancialismo monista; a cuarta, desde a personalidade como suma de potencialidades e actualidades, desenvolta desde unhas posibilidades que ofrece a cada quen o seu medio e realizadas no seu propio tempo (responde así ao 6º interrogante), e finalmente desde o Eu que unifica e permite esas actividades en tódolos momentos.

O Eu, en efecto, débese distinguir da personalidade. Sen un Eu non hai personalidade psicolóxica; pero a personalidade excede ao Eu. Unha persoa consta do seu corpo, de toda a súa vida pasada. O Eu é suposto de todos isto, sen ser nada disto. Podemos consideralo como a experiencia, que acompaña a todo fenómeno de conciencia, da súa pretensa ao suxeito. . . ., o Eu é o que fundamenta a unidade de conciencia e a unidade que constitúe a unha persoa<sup>6</sup>.

En conclusión, Viqueira crea unha psicoloxía propia cun obxectivo: coñecer a realidade diferente e multifactorial de cada ser humano. Seguindo a pegada de Wundt, Simarro, Gines, James, Dilthey, Husserl, Wattson, etc., crea un modelo psicolóxico no que o Eu, o suxeito, conciencia das súas capacidades ou aptitudes que terá que desenvolver desde un medio propio co fin de chegar ao máximo do seu ser, da súa personalidade, produto final en cada intre. O ser propio aparece nun tempo propio e desde unhas posibilidades propias. Só coñecendo esas capacidades, esas posibilidades e ese tempo se pode influir e dirixir cara o fin: desenvolvemento harmónico. A Psicoloxía convértese, xa que logo, na ciencia fundamento, no senso de que só desde o coñecemento do que “é” o home, se pode tentar a súa transformación. Agora ben, esta transformación ten que realizarse ao fío do tempo e do ser de cada quen (Psicoloxía) e desde un ideal (Ética). A psicoloxía, por tanto, ten de “abrirse” necesariamente, se quer chegar a “verdade”, as ciencias anteriormente sinaladas, sen olvidarse da Socioloxía, a Metafísica, a Lóxica e a Teoría do Coñecemento. A Psicoloxía do futuro, dirá Viqueira:

<sup>5</sup> *La Psicología Contemporánea*, Barcelona, Labor, 1930, pág. 172.

<sup>6</sup> “La Psicología experimental y el maestro”, en *BILE* (Boletín Escolar de la Institución Libre de Enseñanza), 677 (1916), pp. 234-235.

1.— Usará os métodos subxectivos e obxectivos. 2.— Será descriptiva e xenética á vez. 3.— Será orgánica e non procederá por composición. 4.— Será cualitativa e conservará as medidas psíquicas. 5.— Independente da Filosofía, propoñerá a ésta, sen embargo, importantes materiais”<sup>7</sup>.

TESE 3<sup>a</sup>.— *Este suxeito, que a psicología amosou como diferente, ten de desenvolverse desde o seu ser propio. Non pode, po tanto, encherse de instrucións alleas, senón que debe desenvolverse desde a súa diferenza e desde un camiño propio e tempo propio. A Pedagogía, por tanto, ten de fundarse na Psicoloxía. Só coñecendo ao suxeito a desenvolver se pode lograr que ese camiño se realice cuns resultados. A Actividade, a personalización da educación, ven esixida pola diferenza de cada ser humano.*

A persoa é un ser que se desenvolve, é unha praxe, é unha realidade por facer, é un *faciendum* non un *factum*. Dado que é así, e iso vímolo na Tese 2<sup>a</sup>, é necesario, e posible, falar, e pensar, no seu desenvolvemento, incluso máis, é necesario o facelo. Estamos desta maneira sinalando a orixe e fundamento da Pedagogía. A pedagogía fundáméntase na realidade humana. E unha realidade orixinal e diferente dun ser capaz de darse conta do seu ser personal a que exige a educación. O obxectivo, polo tanto, é un home como ser que se educa. Se nos temos que desenvolver, se temos que saír de nós mesmos, “*educere*”, o que de nós hai de potencial, énton educar é ensinar a concienciarse do camiño, a arte, os principios desta operación necesaria e capital. Ningunha obra mais perentoria, mais ineludible que a de darnos conta do noso facerse. Este ensino ten de desenvolverse, segundo Viqueira, desde uns principios que podemos agrupar ou clasificar nestes catro grupos: *Antropolóxicos* (existe o individuo; cada individuo ten as súas capacidades, esas capacidades hai que desenvolverlas e hai que desenvolverlas ao fío do tempo de cada quén); *Sociais* (o home necesita dun medio para converterse en realidade personal; hai medios diferentes como hai homes diferentes; adaptación da educación a cada medio diferente); *Éticos* (o home ten como fin chegar a harmonía; esa harmonía lógrase desenvolvendo uns hábitos determinados; con eses hábitos e con esa harmonía chega a felicidade); e *Metafísica* (todo é acción; no proceso da actividade xorden seres diferentes con naturalezas, fins e procesos diferentes; a harmonía cósmica leva a un fin último no que todo unificase no que podemos chamar humanidade). A pedagogía, pois, ten un fundamento, un obxecto, uns principios, con eles temos que lograr a educación que:

<sup>7</sup> *La Psicología Contemporánea, o.c.*, p. 167.

é, en xeral, un sistema de medios e procedementos para conseguir, nun individuo dado, o máximo desenvolvemento das dúas potencias, segundo o ideal da vida humana e segundo o que debe ser a vida humana en cada caso particular<sup>8</sup>.

Suposto todo o anterior, nen que dicir ten que a educación, para Viqueira, terá de ter en conta a idade, o sexo, o retraso, a anormalidade, etc., é dicir, todas las diferencias e utilizar todos los medios que axuden a lograr o seu fin: o desenvolvemento, polo que os debuxos, os xogos, as narracións, a literatura popular, etc., teñen o seu lugar nela. Só así logarremos que a *educación* sexa tal e non unha instrucción nunha habilidade concreta; que sexa *activa* (e non unha educación pasiva onde o educando sexa algo a encher, mente valeira onde o mestre trata de meter os contados cos libros sinalan; con isto o memorialismo, a reprodución libresca e o silencio apodéranse do educando que de centro pasa a ser a periferia); que sexa *integral* (logre desenvolver todas e cada unha das capacidades do educando concreto e non seres tolleitos que só desenvolven partes do seu ser real); que sexa *libre* (só desde a liberdade de cada quen se pode lograr unha educación non directiva e natural no que o alumno é responsable dos seus actos e hábitos; o home educado, cultivado, diferenciábase da masa, instruída ou non, en que é o que debe ser e actúa por ese deber ou motivo e non por incentivos, mais ou menos útiles, que o fan porse ao “servicio-de”); que sexa *neutra* (só desde a mesma a educación convértese en tal e non nun adoutrinamento, sexa religioso ou político; o home educado sabe elixir desde a súa formación as súas crencias e as súas decisións de cidadán) e finalmente *unificada* (a educación deber ser un “todo”, igual que o obxecto, o home, a quen debe servir; no home hai etapas, tempos, avances progresivos, pero non cortes, seleccións; nen no educando, nen no educador, poden darse rupturas; todo é un proceso único onde cada quen xustifícase por ese todo resultante e non polos “momentos”; non hai así etapas mais ou menos importantes, ou profesores mais ou menos esenciais, todos son iguais dada a necesidade de todos para lograr o produto final: a personalidade do educando).

Todo o que estamos a dicir da educación en xeral hai que repetilo no caso de Galiza. Son os memos os obxectivos e os principios que deben dirixir aquí o feito educativo. Pero hai un aspecto que Viqueira tenta sulñar por todos los medios: a diferencia do medio. A educación, dixemos nos principios sociais, ten de desenvolverse desde o medio e desde os medios diferentes. Isto non

---

<sup>8</sup> “Bosquejo de Psicología Infantil”, en *Revista General*, III (1917), p. 25.

se tuvo en conta en Galiza, é esta a razón de que o noso pensador berrase, unha e outra vez, reclamando: *contidos propios* da educación de Galiza, dada a realidade diferente; unha utilización de *métodos pedagóxicos propios* adaptados a esa diferenza; unha utilización, en todo o proceso, da *lingua propia* e situada ésta na súa evolución natural e non na violencia actual, é dicir, nunha normalización e normativización propias; e, derradeiramente, cunha *organización propia*. Poden servirnos estas verbas de Viqueira como resumo do que estamos a dicir: 1.– descentralización (“cobizamos que os galegos comencen de seu e por sí o estudio dos problemas educativos”) 2.– Creación en Galiza dunha escola técnica (“respondernos a todas as necesidades reás do momento e do país”); 3.– Creación dunha Universidade completa en Santiago (“na súa organización recolla canto hai de bon nas Universidades do mundo..., é preciso se cree canto antes se poida”); 4.– Non esquencer a educación da muller (“cobizamos a inmediata creación de modernas escolas secundarias e superiores para o ensino da muller”); 5.– Novos métodos (“facen cantos sacrificios se nos pidan, por termos un excedente profesorado e pola preparación pedagóxica de dito profesorado de todos os grados”); e 6.– Ensino en galego (“atope o seu debido lugar no ensino e non seja absurdamente relegado”<sup>9</sup>).

En conclusión, a Pedagogía de Viqueira está fundada nunha concepción da persona na que a vida como espontaneidade é o elemento primeiro a desenvolver. Esa vida esixe un compromiso activo e persoal. Ninguén pode facer polo educando o papel, ten der ser él, e só él, o que dun xeito práctico execute os actos que alumeen o que de potencial hai nel. É unha educación na que se busca que tódalas disposicións saian a luz. Non é un só factor, son tódolos factores os que se teñen que desenvolver no todo que é cada quen. Este desenvolvemento tense de facer desde un plan, desde un fin, desde un ideal que dirixa e xustifique os medios a utilizar. Non serve todo, nen todo pode ser o azar. Os actos teñen que xerar as formas convintes de ser. A educación, pois, memorística, na que a persona é algo valeiro que hai que encher de contados que fan que pase de non saber a saber; a educación libresca na que o libro é o senso, a referencia do que é ou non verdade, ben e liberade; a educación represiva onde os castigos aparecen, as espontaneidades son limitadas; a educación-exame na que continuamente se ten de estar controlando o que se asimilou; a educación-funcional, onde os profesores son vitalicios e dunha vez por todas están preparados para educar; a educación, nunha verba,

---

9 “Nosos Problemas Educativos”, en *A Nosa Terra*, 58 (1918), p. 6.

represiva da acción, da actividade, das diferencias personais; todas estas educacións sobran, e sobran en todos os sitios, sobre todo en Galiza. Como sobra en Galiza a educación feita de costas aos seus contidos, a súa lingua e a súa realidade social.

TESE 4ª.— *Todo desenvolvemento, sen embargo, ten outra sucesión, outra atadura, a do “deber”, a do “ideal”. Non é “facer por facer” o obxectivo último do educar, senón que ese educar ten de ser realizado con miras a un “fin” e cuns “medios”. O feito xustificará, ou non, o proxecto educativo. O feito de ser o home unha “obra”, un “produto”, insinuará que non todo é conveniente no desenvolvemento do mesmo. Cada material ten en sí mesmo unhas esixencias, unhas limitacións e unhas posibilidades que marcan o camiño a seguir. De feito, podemos ser “conscientes” das mesmas e podemos autodeterminarnos “conforme” a elas.*

O desenvolvemento que as ciencias psicolóxicas (Tese 2ª) e pedagóxicas (Tese 3ª) piden do home non poden realizarse sen máis. Necesitan ser dirixidas, organizadas e programadas desde un “ideal”. A persona pode renunciar a asumir o seu papel, é dicir, deixar nas mans de quen sexa –igreja, estado, clase, etc.– a decisión das súas obrigacións, dos seus deberes. É o home masa do que falamos. Este vive nas “crencias”, no “adoutramento” das elites que crearon as mesmas. Conforman a súa mente a elas sen porse a “reflexionar” no “por qué” e no “cómo” das mesmas. Para eses non fala Viqueira. Fala para aqueles que “asumen” a súa moral, o seu facerse, a súa praxe, e queren conformala desde “unha conciencia” aberta e responsable, que se propón uns fins para sí, para a súa vida, uns medios cos que levar a termo os obxectivos anteriores e uns principios que sinalen as regras ou leis conforme os que escoller eses medios para eses fins. Hai no seu pensamento unha aparente dúbida na fundamentación da súa Ética. Na primeira das súas obras –*Ética y Metafísica*–, inclínase claramente por unha fundamentación psicolóxica clásica, caseque aristotélica, da mesma. Cada persona é un ser diferente. A diferenza fai que teña unhas capacidades ou potencialidades distintas. O fin do seu vivir é o de lograr desenvolver todas esas capacidades a través dos seus hábitos (analisa o valor, a templanza, a xustiza, a prudencia, etc.), que darían a ese ser concreto a harmonía. É así o “ser diferente” de cada quen a norma, por unha banda, e, por outra, é o fin no senso de que a riqueza súa está en desenvolver ao máximo esa diferenza desde o medio e o tempo propio. Sirva como resumo do que dicimos, estas verbas de Viqueira:

1º.– ... É necesario manernos nunha firme confianza de que a vida ten un destino e de que mediante o esforzo espiritual imos descubrindo un ben maior. 2º.– É, pois, posible formular unha lei moral (un imperativo moral) que valga en absoluto para todas as diferentes tendencias éticas, e dito imperativo dí: cumpre o teu destino, e para cumprilo trata de coñecelo; por tanto, cultiva e eleva o teu espírito. 3º.– A conciencia ten, indudablemente, un valor biolóxico, en cada intre indícanos o que o noso ser esixe. 4º.– A felicidade (no senso dun estado afectivo que non se confunde co simple pracer, senón que é o goce do válido superior), é, no senso bergsonian, signo de éxito. 5º.– Aquí preséntanse problemas metafísicos (exemplo, o concepto de destino), que interesa a súa solución ética. E, 6º.– Na nosa conducta debemos, pois, respetar sempre a personalidade e o seu desenvolvemento, xa que o esixe a nosa afirmación anterior<sup>10</sup>.

Na segunda obra *–Elementos de Ética–*, é considerada a mesma como “unha reflexión sobre as distintas morais” desde ese “instinto personal” ou “conciencia”, que fai que vexa qué códigos morais merecen a aceptación das persona. Desde esta concepción, seguindo a Messer, analiza as diferentes éticas, xa sexan pasadas, pero que actúan no presente, como son o budismo, o helenismo e o cristianismo; deica as éticas actuais, como a positivista, a formal e a ética dos valores. Concluído que:

o verdadeiro progreso da ética actual non está tanto en atopar novos sistemas como en refinar e profundizar no sentimento ético dos homes [para que sexa] maior cada día, a pesar das aparentes regresións<sup>11</sup>.

Todo o que dixemos da ética en xeral aplícao Viqueira a unha posible Ética da Galeguidade, inda que él non a formule así. Se existe o individuo, en primeiro termo, e se éste se ten de desenvolver desde o medio, en segundo, será lóxico o concluir que “cada átomo de vida exáltase cobizando perdurar en sí mesmo e abranguer a mais maravillosa florazón. Existir é existir no propio ser, concretamente na individualidade. Se a individualidade concreta pérdese, sobrevén a morte no proveito doutro ser. O que non se afirme e perdone será asimilado, esmorecerá, despois morrerá”. A masificación xorde, xa que logo, non de deixar de ser, senón de deixar de ser diferente. Canto mais logramos desenvolver o que de potencial hai en nós, mais conseguimos ser persoas. A diferenza enriquece ao conxunto da humanidade. A pobreza está na anulación desas diferencias, na asimilación que xera xentes e non persoas. Estas personas sono desde o medio no que lles tocou vivir. Os pobos son

10 *Ética y Metafísica*, Madrid, Pueyo, 1926, pp. 50-51.

11 *Elementos de Ética e Historia de la Filosofía*, Madrid, Pueyo, 1926, p. 38.



eses medios que ofrecen as posibilidades coas que construír o ser. Pero os pobos poder ser ou deixar de ser: “Os pobos son persoalidades colectivas tamén nas súas grandes crises, sinten en toda a súa alma o dilema de ser ou non ser. E non equival esto o seren coa súa propia alma, coa súa propia esencia, ou non seren?”<sup>12</sup>. Os dous enunciados anteriores teñen de levarnos a un terceiro punto: unilos. Non hai diferenza entre persoas sen diferenza do medio no que viven, non hai medio diferente sen persoas autónomas que vivan desde o ideal. O ideal de chegar a ter unha personalidade tan plena que os faga independentes no sentir, pensar e actuar:

Temos que facer un esforzo, temos que profundizar en nós mesmos, chegar ao mellor de nós, ao noso mellor eu! Os esforzos individuais non abundan; temos de vivir na comunión espiritual co noso pobo e así por unha reviviscencia colectiva, poderemos reconquistar o que é mellor en nós<sup>13</sup>.

Podemos finalizar dicindo que trata de unir un todo ao individuo e ao medio. Da mesma maneira que o individuo se ten de facer desde as súas posibilidades co que ten de ser personal, activo e autónomo; así se ten de facer o pobo, ou nación, desde a que lle tocou desenvolverse, é cicer, ten de ser activo, autónomo e coherente co que pode ser. Non hai, pois, en Viqueira, unha ética individual, unha harmonía do ser humano, sen unha ética social, e á inversa. A conquista do poder non é o obxectivo último da sociedade, senón o desenvolvemento de tódalas potencialidades persoais e sociais. A sociedade, xa que logo, é necesaria para o individuo e o individuo é constitutivamente social. Isto que é así, en xeral, éo tamén, no caso galego. O compromiso do individuo consigo mesmo e co medio real, é dicir, coa realidade económica, política e cultural de Galiza, é o que se chama: Ética da Galeguidade, compromiso ou ética sen a que non seremos.

TESE 5<sup>a</sup>.— *Esta obra a desenvolver non pode lograr o obxectivo se non atopar os medios que lle permitan acadar a finalización. A convivencia convértese, xa que logo, nunha esixencia do desenvolvemento humano. A solidariedade está inscrita na nosa diferenza. Só na compañía dos outros atoparemos os produtos necesarios para lograr o noso ser. A sociedade potencia, por tanto, e non impide a creación do ser propio.*

<sup>12</sup> “Ser ou non ser”, en *A Nosa Terra*, 92 (1919), p. 3.

<sup>13</sup> “Divagacións engebristas”, en *A Nosa Terra*, 117 (1920), p. 2.

A concepción social de Viqueira, parte da realidade do individuo como ser potencial e que ten como fin a súa realización total. O individuo, xa dixemos noutros momentos, ten de ser coñecido (Psicoloxía), ten de ser desenvolvido (Pedagogía), a súa praxe ten de ser guiada (Ética), pero, para isto, necesita uns medios (Sociedade). A sociedade inscríbese, por tanto, nas súas esixencias biolóxicas e psicolóxicas. Non é posible realizar algo sen medios. Para iso necesitamos convivir. A convivencia convértese nunha necesidade da persoa. Permitíralle a mesma ao individuo o desenvolver as súas potencialidades. A persoa é, por tanto, o fundamento da sociedade:

O individuo debe tender á realización da suprema harmonía, é dicir, ao total desenvolvemento das súas facultades ou potencias dun xeito harmónico, sempre que se manteña firma na vida superior do seu espírito, que é o núcleo da súa personalidade e a condición desta harmonía... Podería pensarse, polo dito, que o individuo debía ser, no seu desenvolvemento, idéntico a calquer outro individuo e no fondo egoísta. Ningunha das dúas cousas é certa. A lei da división do traballo e o talento peculiar de cada un, esixen que a actividade de cada quen sexa diferente, que cada un teña diferente medio de ser e orientarse. En canto ao egoísmo, é preciso dicir que, o individuo é algo isolado, senón que depende do ben da humanidade enteira e das sociedades que a integran... Ademais, ao realizar na súa persoa o ben, debe saber que, canto maior sexa éste, maior será o proveito para as sociedades humanas<sup>14</sup>.

Podemos afirmar, polo tanto, que esta esixencia do desenvolvemento humano ten como obxectivo a solidariedade, é dicir, a sociedade non ven esixida pola competición, pola loita, senón pola axuda, pola necesidade de escapar do “non ser”, se os outros me axudan a facelo. Danse, pois, “entre os individuos humanos unhas relacións de interdependencia ou solidariedade, de xeito que, o individuo non pode alcanzar os fins da vida orgánica e espiritual máis que polos semellantes, e éstos, a súa vez, por él”<sup>15</sup>. Esta interdependencia amósase na vida orgánica, na vida económica e na vida social. Son exemplos da primeira a “herdanza” e o “contaxio”, da segunda a “división do traballo” e, da terceira, a imitación, a ciencia, etc.

No proceso de desenvolvemento, o home foi dando lugar a Institucións Sociais, dado que son as formas a través das que desenvolve o ser social e persoal. Non son institucións naturais, son institucións que ao fío do tempo aparecen como froito da interdependencia e que axudan a facerse ás persoas

<sup>14</sup> *Elementos de Ética e Historia de la Filosofía*.c., pp. 53-54.

<sup>15</sup> *Ética y Metafísica*, o.c., p. 66.

que nelas conviven. Analisa Viqueira ás diversas formas, que clasifica na obra *Elementos de Ética*, en *totais*, “comprenden a totalidade do individuo” (estarían aquí a familia, o estado e a humanidade), e *especiais*, “que só se corresponden cun aspecto da individualidade” (sinala as asociacións científicas, técnicas e artísticas). Na obra *Ética y Metafísica*, fai esta outra clasificación: *comunidades* (o individuo dilúese no todo sen existir como substantivo; sinala como exemplos, a familia, ás tribus, etc.), *asociacións* (“nacen dun conveio: as partes son antes que o todo”) e *personalidades totais* (“dase unha vontade común; pero cada un dos individuos que a forman recoñécese como independente e substantivo”). Non imos a desenvolver a “idea” de cada unha, só dicir que a súa concepción xira, en tódolos casos, sobre a necesidade dun desenvolvemento superior das organizacións para conseguir con isto un desenvolvemento total do home e das sociedades civís. O Estado, poñamos o caso, aparece para ofrecer ao individuo, e as sociedades civís, os medios que permitan, por un lado, desenvolverse e, por outro, gozar dos mesmos. O Estado enfréntase a dous tipos de problemas cando tenta levar a termo o seu fin: Problemas Internos (loitas sociais) e Problemas Externos (loitas entre os estados). Diante desta realidade interna, catro son os programas para solucionar e que tentan con eles chegar ao poder desde o cal tratar de realizalos: o *Conservador* (“non cre que sexa un problema, trátase, en todo caso, dunha cuestión de orde pública”), o *Liberal* (parece “crer nunha posible solución mediante unha serie de reformas crecentes e xenerosas que leven a un reparto máis equitativo da riqueza”), o *Socialista* (resólvea “en vistas dun novo sistema de organización económica, facendo que o Estado pase a ser propietario dos medios de produción”) e o *Anarquista* (“suprimindo o Estado”). Das catro solucións, inclínase claramente pola solución liberal, dado que a realidade ten unha causa, “a desigualdade económica das clases e grupos sociais” que só se poden aminorar con leis como “os retiros obreiros, os seguros contra ó paro forzoso, a protección a infancia abandonada, e tantos mais; só elevando o nivel económico e non descuidando a miseria de acabará cunha das causas da ignorancia e do man no mundo: a miseria”<sup>16</sup>. As outras tres, ou non ven o problema, a conservadora, ou si o teñen como tal, pero a súa solución non é acertada, o anarquismo fuxe del na solución dado “o estado é unha necesidade vital” no desenvolvemento das institucións sociais e na solución do problema social como axente de reparto da riqueza e creador da mesma; e o socialismo, que

---

16 *Ib.*, pp. 96-97.

si ve o problema e quer solucionalo, pero a súa proposta crea outros problemas, dado “que leva a unha tiranía do Estado inadmisíble”. En canto a loita entre Estados, o mesmo concepto de xustiza que debe dirixir a organización interna do Estado, debe dirixir a externa. Así como, “o verdadeiro principio de inguualdade non sería o que se declara a todos iguais senón o que considera a cada un según o seu valor e mérito personal”, así tamén a xustiza se debe aplicar aquí desde a equidade e solidariedade. A equidade esixe “dar a cada un o que lle é debido, o verdadeiramente seu”, a solidariedade esixe “o rexeitamento de todo egoísmo nacional representado por unha política chamada maquiavélica”. É posible, pois, chegar a uns principios internacionais, a uns dereitos que respetando as dúas normas anteriores, solucionen os conflitos entre os membros desa sociedade.

Os mesmos principios que aplicou no Estado: desenvolvemento do individuo e solidariedade, aplicaráos a tódalas *sociedade científicas* (nacen cun fin único que non poden transgredir nunca: “conquistar a verdade”) e *técnicas* (son necesarias dado que sen industria e comercio as necesidades non poden satisfacerse; permiten por tanto, unha independencia e solidariedade entre as persoas e pobos) e a mesma Humanidade. Os estados e as asociacións civís, en moitos casos, non son capaces de responder ás necesidades do momento, polo que se ven na obrigaón de xuntarse nunha sociedade nova que “representa unha ordenación suprema da vida humana”. A acción chegaría así a crear a Institución onde se lograrían estes dous obxectivos:

Obrigar aos pobos e ás distintas sociedades a unha vida en paz: funda, pois, a paz perpetua. Segundo, crea un sistema de relacións culturais e axuda recíproca que beneficia a tódolos pobos e grupos sociais do mundo<sup>17</sup>.

Con esta forma social pecha Viqueira o círculo que escomenzou no individuo, seguiu pola familia, continuou polas distintas sociedades civís e finalizou nas nacións, estados e, finalmente, na humanidade. Todas esixidas por unha interdependencia que fai que non sexamos como individuo, nen como especie sen a convivencia en igualdade.

TESE 6<sup>a</sup>.— *As sociedades, a súa vez, son esixencias históricas do mesmo ser. Na súa diferenza xeográfica e histórica, o individuo, vai necesitando de organizacións que respondan ás esixencias, que comenzan sendo personais e logo se transforman en*

<sup>17</sup> *Elementos de Ética e Historia de la Filosofía, o.c.*, p. 71.

*sociais. Quere isto dicir que toda organización aparece e se desenvolve no tempo respondendo ás necesidades do home. Pero, a súa vez, unha vez creada, ten as súas leis propias, as súas diferencias, que esixen o respecto. Ser, pois, nacionalista, poñamos por caso, é a defensa do ser propio dunha sociedade que tivo unha orixe, pero que boxe xa ten as súas leis.*

Os principios desenvolto na tese quinta, é dicir, o principio do individuo como fundamento da solidariedade como fin de toda convivencia social, permítenlle defender ás Institucións Proprias de Galiza. Institucións que, por certo, non son algo “natural”, senón un produto que aparece no tempo propio e desde unhas necesidades propias. Frente, por tanto, a unha concepción estática do “ser” de Galiza, frente a unha “concepción natural” da mesma como “ser agrario”, perfecto, acabado, ancorado no pasado, está a Galiza real que se fai no tempo, que non é perfecta, que cambia cara o futuro. Negar o tempo é pechar os ollos á realidade. A realidade galega non aparece sen máis, nen o seu idioma, nen as súas construcións... son froito da natureza, son froito do home no tempo:

O coñecemento de que toda produción humá, ou mellor, de que toda existencialidade, polo tanto a nación, ten o seu proceso histórico, desenvolve-se historicamente. O senso histórico, con toda a súa cultura, somente s'explica, considerando-a nun desenvolvemento proguedente, n'unha superación no tempo. O senso histórico fai comprensiva toda forma humá e deixa-nos abranquer unha concepción universal da humanidade.<sup>18</sup>

A familia, a aldea, a parroquia, o concello, a cidade e as nacións xurdiron na Galiza no tempo e por necesidades concretas. Ningunha é mais natural ou mellor que a outra. O que pode ocorrer é que viva de costas á outra. A visión viqueirán da realidade de Galiza é “metafísica”. Podemos, e debemos, vela nos dous camiños desa “visión metafísica” e que estudaremos na tese décima, e que son a vía do ascenso, desde o individuo deica a nación até chegar á humanidade, e descenso, desde a humanidade deica o individuo. Cada paso da lugar no seu tempo ao produto seguinte, pero pode suceder que neste tránsito, neste desenvolvemento, un produto queira frear ou renunciar ao seu papel. É o caso, para Viqueira, da cidade que hoxe non cumpre o papel que a historia lle asignou. A realidade agraria e mariñeira de Galiza pide unha industrialización que, aproveitando as materias primas ofrecidas por ese medio,

<sup>18</sup> “Divagacións engebristas”, *o.c.*, p. 3.

se convirtn en productos acabados capaces de satisfacer as moitas necesidades de Galiza. Pero non cumpliu este papel. Vive separada, alonxada da “campiá”, como di:

As gentes, habitantes de casupas agachadas nas vellas fragas e nas nosas carballeiras, poseían unha existencia propia, original, tiñan a súa lingua, os seus usos e do mesmo xeito que o labrego traballaba as leiras, co arado celta, gardaba a súa alma, no máis íntimo, milenarias reminiscencias. Os vellos deuses, cobizosos de fugir do exilio, moraban aínda nas congostras, n’os boscos, e n’os mariños penedos. Todo alí era primitivo, mais tamén rexo e sincero!... Alí se mantiña intacta a alma galega e milleiros de germens fecundos, latitantes agardaban somente un impulso para se desenrolaren, que non viña de ningures, porque a cidade, que debía dal’o, iñorábase a si mesma e a durmemente campiá. Dito d’outra maneira: non jurdía a visión crara dos problemas do país!<sup>19</sup>

Non turra, xa que logo, por un desenvolvemento forte polo que non queda outra saída que a emigración, a renuncia ao seu. Nesta fuxida do seu rol chega a vivir cara afora –“Houbo en Galiza unha época, e algúns viven aínda nela, na que se cultivaba unha vida falsa de irrealidade e apariencias; críase en cousas imaginarias e esquencíase a substancia e os problemas do noso povo. Os galegos deron en imitar unha existencia banal e leviana, decadente e amaneirada. Aínda nos momentos d’ esparguemento nos que parece tiña de predominar a espontaneidade, jurdía o rasgo d’exotidade que deviña ás veces de brutalidade. O canto e a poesía, entre outras cousas engebres, se desleixaban e as prazas de touros se lixugaban con sangue, entremetres, en festas bárbaras contrarias aos instintos raciais”<sup>20</sup>– olvidando o seu “ser” propio, senón odiando-o. Non é, pois, a cidade, a industria, a división do traballo... un mal, un fracaso, unha fuxida do seu, como dirán Risco e Losada, son algo necesario no desenvolvemento integral de Galiza; o que si é nefasta é a fuxida da realidade propia dado que leva a perda da marcha da historia. Hai, por tanto, que facer que a cidade volte a si, volte a cumprir o seu papel no tempo presente que é o seu. Se ocorre isto, a cidade convertirase no faro que ilumine aos que turran do presente cara un futuro onde non sexa necesario fuxir de si. Parece que isto xa comenza a suceder, en efecto:

un día escomenzou a cidade a por atención nas palabras dos que pregaban unha vida de intimidade coas propias realidades, emprincipiou a facerse consciente

19 “O campo e a cidade”, en *A Nosa Terra*, 84 (1919), p. 2.

20 *Ib.*

de si mesma, e tamén decatouse de que pertencía a unha unidade histórica constituída en grande parte polas aldeas perdidas entre a follage e os millos. Relembrouse do campo onde latitaban tantas cousas nobres iñoradas e apreceselle craramente a súa misión directora, creadora de novos valores<sup>21</sup>.

Nun momento de enfrentamento entre defensores dunha Galiza tradicional unida ao campo levanta a súa voz xa no 1919, para dicir que é cidade, o sector novo, a industria, o comercio o que ten de ser o primeiro en asumir a defensa de Galiza como un todo. Serán os novos homes de Galiza, os *urbanitas*, os que teñen de decatarse de que son membros dun “povo”, dunha “Terra”, onde é necesario o progreso e a conquista do futuro. Só sendo coerentes co medio se poderá ser realmente. Nesa evolución a aldea, o campo, non é algo atrasado de seu, é algo que pode, e debe, ser desenvolto. A cidade ten, pois, un papel. Pero o camiño non remata aquí. Pode ocorrer que as cidades, a súa vez, pretendan pechase nas súas murallas e non ver un novo “ser” na realidade galega que é *Galiza* como “todo”, como “nación” onde os anteriores son elementos, partes, dunha realidade individual, diferente e consciente de sí. Da mesma maneira que os individuos teñen procesos e elementos, pero tódolos procesos se unifican na personalidade e no Eu, así as nacións teñen individuos e diversas institucións (familias, aldeas, parroquias...) que representan a multiforme realidade da mesma. Da mesma maneira que esos individuos teñen o dereito, e o deber, de realizarse, as nacións teñen o dereito a ser desde a liberdade orixinal que lles permite, e esixe, ser responsables de sí. Só sendo coerentes co seu ser crearán produtos orixinais e aportarán á humanidade o mellor: o seu ser diferente. Agora ben, esta diferenza esixe como condición previa a de coñecerse ou ter conciencia de si:

O primeiro para unha nación sere libre é coñecer a súa propia esencia, o seu propio ser; millor aínda, sentilo varuda e fundamente, ser consciente d’el. ¡A única verdadeira política para as razas opimidas é o espertamento da súa alma!<sup>22</sup>

Coñecéndose poderá darse conta das súas capacidades para transformar ese medio onde lle tocou vivir e crear cultura propia:

O nacionalismo sendo evolución é-o polo tanto de produción: é fonte de productividade estética. Supondo un home músico, d’alma música... facédelle

---

21 *Ib.*

22 “Pensamentos”, en *A Nosa Terra*, 72 (1918), p. 2.

traballar na arte contra a súa propia lei e individualidade... ¿Que jurdirá? Nada de valimento. Considerade agora un povo na súa totalidade; facedelle proceder, por falla de cultura ou por outro motivo somellante, imitativamente, forsa de súa personalidade ¿Qué jurdirá? Obras de segundo orde. (por desgracia temos tantas na nosa terra!).<sup>23</sup>

O día, por tanto, en que Galiza asuma o seu ser diferente, as súas capacidades, converterase nun centro e poderá “facer que teña vida propia, grande, inmensa”. A morte dunha lingua, dunha cultura, dunha economía é, no fondo, a perda dunha posibilidade de ser no camiño histórico do conxunto da humanidade. O mundo sería mais probe.

Este camiño en que fumos das cidades a nación recórreo, tamén, a inversa, é dicir, desde a humanidade deica a nación:

O meu nacionalismo ten unha base cósmica e metafísica. A humanidade desfai-se en nacións, porque precisa orgos. As nacións son, pois, orgos da humanidade. Elas fan todo o que é facedoiro en cada tempo... A humanidade, para cumprir todas as promesas que leva en potencia (pois antes de ser, ¿onde jaz?) desfai-se en nacións. Ja a vida precisa, para ser, do principio de individuación, ou seja, de ser como individuo ou concrecións de individuos. O mesmo principio é o da evolución humá, que tamén é cósmica, é dicir, unha parte do proceso universal.<sup>24</sup>

As nacións, a súa vez, teñen de mirar cara o seu interior para ver os problemas de todo tipo que lle ocorren aos individuos que viven nela, e cara as outras nacións que foron xurdindo no proceso da historia e teñen, como ela, dereito a esixir e desenvolver tódalas súas capacidades. Á primeira das cuestións, é dicir, aos problemas internos, constesta Viqueira con un nacionalismo socialdemócrata e, a segunda, con federalismo. O socialismo de Viqueira (que ás veces chama liberalismo, hai que situarse na época) é coerente con todo o seu pensar. Se as sociedades non aportan os medios para que os individuos se desenvolvan, entón, serían inuteis. Teñen, pois, un fin: aportar esos medios.

Os povos en que unha loita civil (de probes e ricos) separe aos cidadáns, cedo ou serodiamente morrerán; mais os que se sinten en irmandade santa (onde as diferencias sociais son pouco notabeis ou son inexistentes) non teñen medo a eternidade.<sup>25</sup>

23 “Divagacións engebristas”, *o.c.*, p. 3.

24 *Ib.*

25 “Nacionalismo e socialismo”, en *Ensaio e Poética*, Vigo, Galaxía, 1974, p. 136.



O nacionalismo, a súa vez, é por esencia o sentimento da irmandade, da liberdade, da diferenxia e da necesidade dos outros. Se é así:

¿cómo sentindo o ideal de comunidade de patria, pode-se tolerar que haja cidadáns de dúas clás, os probes e esfameados e os ricos e privilegiados? ¿Cómo non sentir nojo en que para uns sejan todos os bens da vida e para outros nada? O nacionalismo non ve mais que irmáns na patria e el quere que todo o ben común pártse entre irmáns.<sup>26</sup>

O seu socialismo non é o socialismo chamado comunista, dado que, para el, nega a liberdade de dispor do seu. Non nega a propiedade dos medios de produción, senón que quere utilizar os poderes da nación para distribuir a riqueza e impedir o que os individuos non cheguen, por falta de medios, ao seu total desenvolvemento.

Ignacio Sotelo definía o Estado de Benestar, en sentido forte, que é a meta do chamado socialismo democrático ou socialdemocracia, como o produto deste:

catro elementos constitutivos: primeiro, o pleno emprego, é dicir, un índice de paro inferior ao 3% da poboación activa. Segundo, unha seguridade que abrangue a tódolos cidadáns, seguro de enfermidade, de accidente, de desemprego para os integrados no proceso laboral e unha axuda social para os que por diversas causas non o consigan ou non o pretendan. Terceiro, unha educación pública e gratuita, desde o xardín de infancia á universidade, obrigatoria deica a secundaria e os últimos tramos, abertos aos que mostren as capacidades requiridas (becas aseguradas para os que obteñan o nivel establecido e non contén cos recursos necesarios). Cuarto, a comprensión da política-social como o factor fundamental da redistribución da riqueza, e non só como instrumento para evitar situacións escandalosas para a nosa sensibilidade moral ou perigosas para estabilidade social.<sup>27</sup>

Se así define un filósofo social, que vive nos anos 90, ao socialismo democrático, só quero traer unha verbas de Viqueira, que por certo morre no 1924 e vive en Galiza e non en Berlín, para xustificar a miña definicións do mesmo, e son estas:

Vede eiqui o que debe ser o noso programa inmediato: 1º. Autonomía integral para Galicia (sustituindo ás actuaes diputacións, por un parlamento galego), 2º. Autonomía municipal (condicións as dúas para o que sigue). 3º. Leis sociais (liberación dos labregos, leis para os obreiros e labregos, retiros de velles, seguro contra o paro forzoso, enfermidade, etc. 4º Reforma do ensino (am-

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 135.

<sup>27</sup> Sotelo, I., "Estado y sociedad del bienestar", en *El País*, 31-1-1993, p. 12.

pliación de escolas, reformas do bachillerato, ampliación e renovación da universidade, creación das escolas técnicas). 5º. Fomento da riqueza (protección da agricultura, aumento das industrias pesqueiras, fundación das liñas mercantes e perfeccionamento dos portos, construción de ferrocarrís, polo menos o da costa, o de Santiago á Cruña, establecemento de privilexios aduaneiros, no senso librecambista, para Galicia.<sup>28</sup>

No 1919, nun artigo paradigmático, e seguindo co tema, titulado “O meu Programa Político” sinala estas catro partes: Hespaña, Liberdade, Democracia e Prosperidade. O poder xurde da liberdade, sen liberdade nada: “denates de todo liberdade en todo senso”. Se os homes son libres poderán rexirse por si mesmos. A democracia é “o goberno esixido pola liberdade”. A democracia a súa vez:

ten que recoller as novas orientacións sociás. Arelemos: unha democracia social que despois de abranguer a igualdade jurídica conquira a igualdade social. Só nas terras ricas, farturentas a liberdade surge. Porque somente alí os espritos poden, libres do queimor da fame e miseria, ousar os novos camiños do porvir, só alí existen os meios p’ra os homes chegaren as democráticas organizacións.”<sup>29</sup>

Como dixemos, as nacións teñen tamén que mirar cara o exterior e cando o fagan terán de respetar a máxima moral tantas veces repetida de que “o que non queiras para tí non o queiras para os demais”. Para tí non queres limitacións, freos ao desenvolvemento do propio. Só así logrará o máximo desenvolvemento cara adentro e a máxima aportación de posibilidades a humanidade. Con isto, a riqueza universal é maior. A diferenza, pois, enriquece; só empobrece a desigualdade. Cando aparece esta última? Cando unha nación quere crear o seu ser a conta da explotación do “outro”. A fronteira das nacións é fronteira separadora cando pretende, assimilar, incorporar; e é fronteira comunicadora, cando é lugar de contacto, de tránsito entre seres pertrechados pola súa personalidade diferente que os fai iguais, pero intercambian os seus produtos culturais nun proceso de regras iguais. Todo isto cumpre o federalismo.

O nacionalismo non é, politicamente, separatista; según os meus principios mesmo filosóficos o nacionalismo, fronte a todo separtismo é unionista. Toda nación hácha-se comprendida no seo da humanidade. Mais antes de chegar a esta súa comprensión suprema, a esta súa organización suprema (organización que eu presinto non só como política, senón como ideal), pode entrar noutros

<sup>28</sup> “Pensamentos”, *o.c.*, p. 2.

<sup>29</sup> “O meu Programa Político”, en *A Nosa Terra*, 105 (1919), p. 4.

enlaces unha nación, por novos atages podíamos dicir históricos, que a obrigan. Jurde entón o nexo federativo, e como as nacións se complementan na humanidade, comenza a súa complementación historicamente necesaria nas federacións.<sup>30</sup>

A nación, por tanto, ten de levar a unha consonancia nova porque non pode encher tódalas necesidades do home, ten, pois, que abrirse á humanidade, nela remata e escomenza o desenvolvemento social. É unha visión, como dixemos, cósmica e metafísica, que desenvolveremos nas teses seguintes.

TESES 7ª e 8ª.— *No desenvolvemento, na actividade dos individuos e das organizacións vanse creando unha morea de productos sociais: familia, aldea, concellos, nacións, sindicatos, estados, partidos, sociedades internacionais, humanidade, nos que a forza dese suxeito creador, que é o home, se plasma. Pero esta plasmación, que de feito é así, esixe tomar conciencia dela. Tómase conciencia polas ciencias concretas que separan unha “rexión” do ser e análísana. Só coñecendo as diversas rexións da “realidade” se pode influir nelas. Adiantarse ao futuro, programalo, só se pode lograr desde a “conciencia” do ser humano. El é a “razón” que pode “saber” para “dominar” ese futuro. O progreso está, pois, fundado nunha información metódica e autónoma que descobre as leis de cada “obxecto”. As ciencias son, pois, necesarias. E a primeira das ciencias é a psicoloxía, xa que trata de coñecer ao suxeito capaz de facer, crear a mesma ciencia (T. 7ª).*

*Todalas ciencias toman os seus principios dunha ciencia fundante. Pero esta mesma fundamentación é produto dos saberes anteriores. Quere isto dicir que o “ser” é froito dunha reflexión fundada no estudo dos “entes” que descubren unha rexión “totalizadora” desde a que entender o conxunto denantes analísado por pasos. Esa visión total diranos que todo é froito da “acción”, que todo é “actividade”, que todo é “produto”. Esta actividade penetra todo: o mundo material, o mundo espiritual, o mundo humano, o mundo social... As leis da acción son, pois, as leis do todo. Cada cousa ten as súas leis que dirixen ese facer, pero que poden organizarse contando con elas (T. 8ª).*

A unión das dúas teses ten un sentido: a visión viqueirán da orixe e función da *Metafísica*. Diante da Filosofía, en xeral, tomáronse historicamente tres posturas: A primeira, a *postura clásica*, segundo a cal é a filosofía como pensamento último, totalizador e planificador, a que organiza e asigna os

<sup>30</sup> “Divagacións engebristas”, *o.c.*, p. 2.

papeis aos saberes concretos. Ela define os obxectivos de cada ciencia particular que traballa o campo concreto asignado. É unha visión da mesma como “única”, como “*a Verdade*” que, por ser tal, ten de cumprir o papel asignado se quere ser coerente co seu papel. Este papel é o de ser o saber “fundamentante” ao que subordinan tódolos saberes necesariamente se queren acadar a “súa” verdade. Ocupa o lugar da relixión e cumpre o mesmo papel, só que utilizando, para “conciencialo” e “asumilo”, a razón.

A segunda postura, ou *moderna*, do papel da filosofía é aquela na que esta renuncia a ser distribuidora dos papeis, a fundamentar o saber, e convértese nun saber de segundo grao que fundandose nos saberes, nas verdades ofrecidas polas ciencias concretas, “reflexiona” sobre eles para crear esa visión de “totalidade” que pecha o sistema, creando a “idea globalizadora”. Son as ciencias formais, naturais e sociais as que ofrecen o material sobre os que traballa a Filosofía co fin de crear desde as “verdades” científicas ás “ideas” filosóficas nas que estas verdades se expanden e contraen.

Finalmente, a terceira, ou *superadora*, moi corrente desde comezos do século xx, trata de “anular” a filosofía como saber que non pode fundarse no método científico e que, polo tanto, debe ser substituído por un novo espírito, por unha maneira nova de saber e producir que é a ciencia. Cada ciencia, en último termo, terá de facer desde ela e desde a súa autonomía, personalidade e praxe, a reflexión totalizadora, pero sen sairse do marco que lle impón o método concreto.

Viqueira inclínase pola segunda actitude fronte ao papel fundamento e finalidade da Filosofía. Desde logo supera a primeira postura, a postura clásica. É verdade que a metafísica é unha “concepción do mundo”, pero esa concepción é “produto” dos saberes particulares e non “dirección” dos mesmos. Ten un *obxecto*: o todo (Tese 8<sup>a</sup>); un *fundamento*: os saberes concretos (Tese 7<sup>a</sup>); e unha *función*: servir de función totalizadora dos saberes anteriores (Teses 7<sup>a</sup> e 8<sup>a</sup>). Hai unha dialéctica entre saber científico e metafísica. O saber científico aporta os datos para esa visión totalizadora e unitaria. Pero esta visión, a súa vez, servirá para modificar o saber primeiro e lograr un novo desenvolvemento que acabará rachando a mesma “idea” totalizadora.

Non sempre nen en tódalas correntes existiu o mesmo concepto de metafísica... A metafísica é o coñecemento do real, do en sí, do fundamental, da esencia, da substancia e de senvolvemento do existente.<sup>31</sup>

31 *Ética y Metafísica, o.c.*, p. 37.

Representan estas verbas unha crítica da concepción clásica, pero tamén daqueles que pensan, desde a postura 3ª, que fala de algo “non real” ou “sen sentido”. As metafísicas xorden no tempo, pero todas elas co mesmo obxectivo: fundamentar o conxunto. A realidade crea a necesidade de dar unha resposta á mesma co fin de coñecela e, desde ese coñecemento, poder lograr a construción dun futuro onde, por un lado, nos adiantemos a el e, por outro, atopemos mellores posibilidades de ser. Quen nos da esa realidade? Que é a realidade? Pode darse a realidade sen o pensar? A resposta ás tres tres interrogantes esixe unha metafísica:

O feito de que a realidade desborde o pensar, obríganos xa, nunha doutrina dela, a tocar o problema basándonos nos datos da ciencia. Hai, polo tanto, unha base metafísica forzosa: a interpretación derradeira dos datos do saber; os sistemas metafísicos do presente son de base empírica e carácter hipotético polo tanto. A nosa metafísica non será, pois, un sistema, senón unha serie fragmentaria de vistas da realidade, mais ou menos coherente.<sup>32</sup>

Hai necesidade de ter “visións do conxunto” e non só visións parciais; do contrario daremos por suposto unha morea de aspectos que nos impediría, no mellor dos casos, ter unha “realidade” concreta, senón falsa. Agora ben, esa visión faise ao fío do tempo; é, pois, “hipotética”, “mais ou menos fragmentaria”, pero que serve de “modelo”, de “paradigma” do momento.

Dada a inadecuación de coñecemento e realidade desbordando esta a aquel, a filosofía, como coñecemento total e fundamental, é unha loita titánica por abarcar o Ser, o Ser e non algunhas regras do Ser como as ciencias especiais.”<sup>33</sup>

En conclusión:

[a] metafísica trata de elaborar unha concepción do mundo (mellor, do Ser), fundándose nos resultados das ciencias particulares e especialmente nos datos finais da Psicología, xa que o que nos é dado inmediatamente é o psíquico, e do seu coñecemento temos de partir para interpretar a realidade. A Psicología é, pois, un dos fundamentos máis firmes da Metafísica pero non o único.”<sup>34</sup>

Para Viqueira, a ciencia moderna destruiu a metafísica creada:

more xeométrico como ciencia de posibilidades, pero non a nova Metafísica que 1º enlaza estreitamente coa experiencia e procede por unha interpretación

32 “La Filosofía del Presente”, en *Ensaños e Poesías, o. c.*, páx. 40.

33 “Filosofía y Vida”, *Alfar*, 19-3-1924.

34 *La Psicología Contemporánea, o. c.*, p. 167.

crítica e unitaria das ciencias particulares. 2º É así hipotética (non subxectiva senón obxectivamente) e isto por dous motivos: 1. O seu valor depende dos datos empíricos que poden correxir-se e cambiar-se; 2. Partimos da nosa experiencia e trasladamos a súa interpretación ao que é en sí.<sup>35</sup>

Suposta, pois, a necesidade dunha metafísica e sinalados o obxecto, a función e o fundamento ¿cal é para Viqueira esa Metafísica? Analisa diversas metafísicas como os monismos materialistas, os monismos espiritualistas, os dualismos, os substancialismos, os historicismos, os positivismos e o realismo, para desde eles chegar a dicir que a derradeira realidade que explica todo é a *acción*: todo é froito do desenvolvemento. O *tempo*: Todo xurde nun tempo propio. Cada realidade ten así o momento en que a súa realidade aparece. É *ser e tempo*. A *actividade*: no desenvolvemento hai un ser capaz de darse conta de que todo xurde nun tempo e de que esa acción e ese tempo é posible aceleralo ou retardalo. Construílo ou destruílo, pero sempre desde as potencias ou capacidades de cada ser. Só coñecendo, pois, esa “rexión” do ser se pode chegar a ese avance ou a unha destrución provocada pola intervención arbitraria dese ser capaz de concienciar a acción e finalmente a “totalidade”. A acción realízase no seo de tódolos seres pasados, presentes e futuros. Cada acto ten de ser, xa que logo, visto no “conxunto” desa “realidade total”, do “*Ser*”, por certo difícil de abarcar, dado que, se aínda non “é”, é difícil, por non dicir que case imposible, abarcalo. De aquí a necesidade de pensar desde unha Metafísica hipotética onde non se ten o “*Ser*”, senón que se pretende.

Atopamos hoxe no pensamento filosófico unha curiosa mezcla de espírito crítico agudo, de interés trascendente ou metafísico e de arrebatador anhelos relixioso-moral. Todo ilo pode resumirse nunha frase: profundidade ilimitada no pensamento e na vida. Ningunha época tivo maiores esixencias que a nosa en canto a súa fundamentación filosófica. De aquí un certo e perenne descontento de nós mesmos, unha inquietude constante. Sí, é a nosa época, a do móvil e cambiante, a do buscar e perseguir con rigor unha liberdade de espírito deica agora descoñecida, o misterio da vida e das cousas. Todo ilo trae unha consecuencia máis: o pasado non nos satisfai, case, o presente, e non parece senón estamos dispostos sempre a dar un salto temerario no futuro.<sup>36</sup>

Finalizamos esta tese dicindo que, esta visión metafísica aplica-a Viqueira ao Ser de Galiza. A súa visión da mesma ten “unha base cósmica e metafísica. A humanidade desfaiase en naciós, porque precisa órgaos. As naciós

<sup>35</sup> *Ib.*, pp. 170-171.

<sup>36</sup> “La Filosofía del Presente”, en *o.c.*, p. 40.

son, pois, órgaos da humanidade. Elas fan todo o que é facedoiro en cada tempo.”<sup>37</sup> O nacionalismo representa, xa que logo, unha metafísica onde a visión do todo é froito dunha análise dos diversos elementos que o compoñen: económicos, sociais, políticos e culturais que non se desenvolven sen mais, senón que poden ou non facerse, depende das personas o que o fagan no tempo, que aparezca o que é “facedoiro”. Hai, pois, diversos elementos e esos elementos teñen de levarnos á visión do todo, á nación, e desde ela a súa vez, hai que voltar sobre eles para ver a súa “integración” ou “disgregación” no “ser” de Galiza. A saudade, o lirismo, o panteísmo e o humorismo que se definen como as notas “definitorias” do home galego poden aceptarse só si se teñen por iso: “definitorias”, pero non son, nen moito menos, “definitivas”, nen “naturais” do noso Ser, son só produtos no tempo que poden converterse en modelos de intelección do noso, pero son en iso “modelos”, “ideas” coas que organizar os saberes concretos que as ciencias ofrecen en Galiza.

TESE 9ª.— *Hai, pois, unha “orde” no universo. Hai unha “re-lixión” universal. Esa relixión ten de descubrirse, só sendo coerente coa relixión propia se pode lograr a harmonía personal, social, natural, internacional. Todo ser trae en sí mesmo esa orde, orde non desvolto, senón obxectivo a realizar. Ninguén é alleo ao “todo”. Calquera ruptura nese todo trae a desfeita, dado que se proxecta nas demais “relixións”. Ninguén pode, por tanto, desligarse da “realidade”.*

O pensamento viqueirán é fundamente relixioso, pero dunha relixión que non é unha teoloxía. Nunha liña krausista na que falaremos na tese seguinte, afirmará unha e outra vez a necesidade dunha “orde”, dunha “fundamentación”, dunha “religación”, pero esta orde, esta fundamentación, esta religación non ten porqué ser a de un Deus. A relixión é algo esencial na vida do ser humano, abarca todo o seu ser, do contrario sentiríase, e sería un ser “des-fondado”, “des-ordenado”, “sen-sentido”. Nada hai que interese máis. As relixións nas que vivimos soen sinalar estes tres aspectos que definen o seu ser: dogmas, ritos e salvación. Tódalas relixións teñen uns principios, unhas verdades, unhas realidades fundantes que soen formularse como algo definitivamente acadado. Eses dogmas, esas verdades son comunicadas por unha primeira realidade —aquí comenza un primeiro problema que separa as relixións—, xa que son diferentes e contrarios os camiños para chegar a esa

37 “Tres notas sobre la Religión”, *Ensaos e Poemas*, o.c., p. 61.

realidade. Viqueira reduce os camiños, na historia, a dous: “o coñecemento por presenza”, que utilizan os místicos para entrar en contacto directo e persoal con Deus, e o “coñecemento racional do divino. Teoloxía”. A teoloxía, xa que logo, igual que a mística son “camiños-para”, pero non son a relixión. Son maneiras de chegar ao fundamento. Ocorre, sen embargo, que sexa cal sexa o camiño de chegar a ese Deus, logo formulan os dogmas como “un credo, que é crítico no senso histórico da palabra; este credo é o seu dogma, o que ensinan como fixo e seguro, e refírese ao ser en sí, a realidade; di o que ela é, como foi creada e que procesos se realizaron nel con respecto ao noso destino.”<sup>38</sup> Aquí aparece a primeira ruptura de Viqueira: non é ese o camiño, nen o papel da relixión. A relixión ten de ser algo que nos poña en contacto co fundamento e non unha “teoría-sobre”, ou unha dogmática. O segundo elemento da relixión é o rito. Aquí está o centro das relixións, o fundamento do feito relixioso non son “nin a metafísica, nin a regulación social, nin a determinación de fins, nin a arte”, senón a unión co divino.

O rito, en efecto, consiste nunha morea de accións que teñen como fin expresar externamente a relación interna con o divino... O rito é a acción que afirma a nosa comunión coas potencias superiores. Aquí non se inclúen a natureza de ditas potencias, si son boas ou malas (de feito poden ser ámbalas dúas [cousas]), si son unha ou múltiples na súa natureza. Como potencias superiores pensouse na humanidade, nos espíritos, nos deuses, en dous deuses, nun Deus, etc. A súa característica é, pois, que son superiores ao home, delas depende o seu destino. Mediante certas accións, debe o home recordalo e volver sempre a elas, comunicar con elas... O home, polos ritos relixiosos busca tan só fortalecerse, afirmarse, vivir, atopar unha garantía, para a súa vida, volver sempre a observar a súa vida na fonte da vida.<sup>39</sup>

Cando chegamos a ter esa vivencia conseguimos realizar o terceiro dos elementos de toda relixión, e que sinalamos denantes: a salvación. “Calquera que sexa a representación que teñamos das forzas supremas, é evidente que o individuo ten o seu ser, non partindo del mesmo, senón dunha orixe, do que sempre saca novas forzas”. A relixión salva así o meu ser da forza, a enerxía do todo, “noutro caso, a vida do individuo morrería”. A relixión danos enerxía, esperanza, sentido, ten: “a). Un valor psicolóxico como forza de sostén de cada un. b). Valor como sendo o divino algo real que hai que afrontar. Ambos os dous problemas están estreitamente xunguidos, xa que psicolóxicamente

---

38 *Ib.*

39 *Ib.*, p. 65.



o home desexa descansar no fundamento que a relixión admite no divino.”<sup>40</sup> Ao ser así, dirá con Giner, que a educación ten de ir “forzosamente impregnada dun fondo senso humano..., e dun elevado espírito relixioso levando ao neno ao `presentimento dunha orde universal núcleo de toda relixión, pero deixando a un lado o ensino dogmático e confesional que corresponde á esfera privada.”<sup>41</sup>

A relixión, podemos, tamén analisala como un “feito” personal. Como un acto que se presenta no ser de cada quen. Isto faino a chamada Psicología Relixiosa. Pretende esta realizar un “estudo dos estados humanos que a acompañan”. Frente ao estudo teolóxico clásico, como o de Tomé de Aquino, que desde a lóxica e utilizando xuízos, razonamentos e conceptos, fai “un estudo racional” do relixioso no que a “diferencia” de cada persona queda anulada e non ten senso unha visión psicolóxica, levántase, di Viqueira, unha visión do relixioso como sentimento de “sumisión”, “dependencia” e “presencia”. Á súa vez, estes sentimentos podemos analisalos desde unha Psicología Individual (como fai James, na que se trata de “comprender” a “vivencia en si” e o “obxecto desa vivencia”, dado que a vivencia relixiosa é “comunión con un Deus trascendente e esta comunión é real, trascendente, e non meramente interna ou mental”<sup>42</sup>) ou desde a Psicología dos Pobos (como fai Wundt, que analiza a relixión como un produto do sentimento colectivo en forma de mito e das normas éticas).

Finalmente, só dúas ideas para ver a relación entre Ética e Relixión (non denfenderá que “a relixión é perxudicial ao home”, nen que a relixión é un “apoyo necesario da ética”, senón que dado que o fin do home é a Harmonía e a harmonía esixe se-lo con todo, entón “hai unha relación profunda”, pero unha ten como obxecto o “ideal do ben” e o outro “o ideal de orde”) e entre Metafísica e Relixión (“a relixión necesita dunha concepción do mundo”, e esta é-lle proporcionada pola metafísica, pero a relixión pretende outra cousa: “a unión con ese todo”, a parte dogmática das relixións podía moi ben ser unha metafísica).

TESES 10<sup>a</sup> e 11<sup>a</sup>.— *No estudio do todo real hai dous camiños complementarios: 1º.— o coñecemento, a verificación, a comprobación de cada ser concreto. É o obxectivo*

40 *Ib.*, p. 60.

41 *Ib.*

42 *La Psicología Contemporánea, o.c.*, p. 108.

*de cada ciencia. Os diversos “mundos” teñen de ser analisados, teñen de ser verificados. 2º.— a totalización, por dicilo dalgún xeito, desde a que xorden os seres anteriores e que explica, nun proceso analítico, a aparición histórica dos mesmos. Ámbolos dous aspectos son complementarios. Sen o primeiro non se descobre o inmediato, o cercano, o próximo. Sen o segundo non ten senso o conxunto (Tese 10ª).*

*A Psicoloxía, a Socioloxía, a Pedagogía, a Química, a Bioloxía... son ciencias particulares que utilizando os seus métodos propios, analisan e verifican o seu obxecto propio. Son necesarias dado que o home proxecta o futuro. Ese futuro só é organizable desde un coñecemento científico do que “é”. Estas ciencias, á súa vez, esixen unha “reflexión” posterior, que as situe na totalidade do “ser”. Este é o papel da Filosofía. Ela pode, e debe, fundamentar e lexitimar, desde o conxunto, o papel de cada “rexión” do mesmo “ser”. Só así é posible saber o porqué da aparición de cada ser e o porqué das “diferencias” de cada mundo. O tempo e a actividade xustificanse, logo, pola necesidade do desenvolvemento de todo. Incluso xustificanse as actividades e os tempos diferentes (Tese 11ª).*

Pretenden ambas dúas levar á mente do lectores de Viqueira o Método co que constrúe o seu pensamento filosófico. Na tese décima recalcar craramente, unha vez máis, a dobre parte, camiño, itinerario na construción de todo o seu saber: a analítica e a sintética. Dixemos, en máis dunha ocasión, que Krause chega a Viqueira a través de Giner. O sistema pechado do primeiro convértese en algo aberto no segundo. O home, en efecto, ten conciencia inmediata e intuitiva do Eu, pero ademáis pode utilizar tódolos métodos empíricos para coñecer ese Eu: é o que fai a Psicoloxía. Nun paso posterior, hai que transformalo: é o que fai a Pedagogía. Transfórmase desde un medio, hai que coñecer ese medio natural, social e histórico, que é o que fan as ciencias naturais e sociais. Toda esta transformación debe ser guiada desde un ideal: é o que fai a Ética... Así procede na Primeira Parte, na Analítica do sistema que nos conducirá á Metafísica e á Relixión, é dicir, a un absoluto onde as “diferentes” rexións se unifican. Todo isto faino utilizando os camiños marcados polas ciencias empíricas, e así un krauso-positivista, pero conservando o espírito conciliador de Krause, o harmonicismo dos contrarios, fronte á dialéctica superadora de Hegel. Unha vez situados nese absoluto, que, por certo, é froito de cada tempo, podemos, desde él, regresar ao mundo “real” das ciencias para desde esta “mirada” “reconstruír” a verdade xa conquistada. Só así a “verdade” acada ao “ser”. É a “idea” que pecha o

sistema acadando así o seu fin. Na análise, por tanto, ascendemos das partes ao todo, realizamos o *regresus*; na síntese descendemos, en cambio, do todo ás partes, pechando o sistema e realizamos a *symploké*. Na análise inducimos, verificamos e xeralizamos; na síntese deducimos. Na análise partimos do Eu, na síntese do absoluto, ámbolos dous son necesarios como momentos desa “idea”, dese “sistema”, desa *symploké* que clausura temporalmente ao mesmo.

Na tese undécima pretendo, desde ese método, dicir, como en Viqueira a ciencia é punto de partida da Filosofía, pero, tamén, como presupón unha morea de aprioris metafísicos, gnoseolóxicos e lóxicos que esixen “abrirse” a novos saberes que ampliando o círculo dos anteriores á vez os vaian pechando nunha “idea”. Aquí aparece o *papel da filosofía* e o papel dunha *historia da filosofía*, dunha *Teoría do coñecemento* e dunha *lóxica*. A necesidade de ver porqué en cada tempo se crearon unhas “ideas” que deron sentido a esa época e serviron de faro organizador de tódolos produtos e accións da mesma; a necesidade de ver os presupostos, os aprioris que hai en cada suxeito capaz de realizar e dirixir esa acción creadora ou destructora; a necesidade de coñecer as regras formais de cada xogo científico, é causado por estas ciencias concretas que traballan e esixen recoñecer estes materiais insinuados, é dicir, o seu estauto epistemolóxico.

TESE 12<sup>a</sup>.— *A coerencia coa Filosofía, coa Psicoloxía, coa Pedagogía e coa Sociedade é lóxica en Viqueira. Sen a visión e a análise dos seres concretos e o seu desenvolvemento, non é posible unha organización do conxunto, nen é posible un influxo real na sociedade concreta. É, polo tanto, coerente a súa adicación á Psicoloxía, Pedagogía e Filosofía, e a participación política no eido dun pobo diferente que é Galiza. Pobo que aparece nun tempo, desenvólvese nun tempo e ten un “ser propio”, que esixe unha evolución persoal cara unha harmonía universal no seo da humanidade. O aumento das diferencias é, precisamente, o mellor xeito de contribuir á universalidade como suma de seres diferentes que aportan o “mellor de sí”.*

Se a coerencia é a actuación consecvente con o que se defendeu, quixera nesta tese ver esa coerencia na produción “teórica”. Parte Viqueira da *acción*. Todo é froito dela. No home dase unha acción, pero el pode dirixila dándose conta de sí mesmo e adica o seu esforzo intelectual a descubrir de onde brota a acción humana e como controlala. Unha vez coñecido o suxeito humano, o que hai é que aplicar eses coñecementos á transformación de ese ser, e faino en toda a súa pedagogía. A pedagogía necesita ser utilizada non por utilizala,

senón desde un “plan”, desde un “ideal”: é o que fai na ética. Tanto a ética como a pedagogía, como a psicoloxía, necesitan dun medio que ofrezca ao home as “posibilidades” coas que construírse: é o que fai na socioloxía e na política. Tódolos saberes necesitan un fundamento: é o que fai na metafísica... Todo isto nun tempo de dez anos (desde 1914 a 1924). Non se pode pedir máis. A súa profesión de ensinante e de ensinante de Filosofía é realizada contando e analizando todos e cada un dos seus elementos.

TESE 13<sup>a</sup>.— *Os acontecementos posteriores á súa morte con todo o “problema” do seu enterro “civil”, amosan a coerencia persoal. É fundamentalmente “relixioso”, pero a práctica concreta é un problema persoal que cada quen debe realizar no seu interior e actuar externo, e non en ritos que amosen en público algo que é propio e íntimo.*

Se na tese anterior quixen falar dunha especie de coerencia “teórica”, no senso de que proxecta e realiza as súas ideas no que podemos chamar a súa profesión de ensinante, de concienciador; nesta pretendo ver o seu compromiso na vida persoal e social.

Viqueira defende na teoría e na práctica unha filosofía que non se quede na contemplación, senón que pase a acción. Pon o seu saber ó servizo dunha realidade: a realidade do seu tempo. Diante dun feito económico-social como é o que lle tocou vivir asume un compromiso real coa Galiza, España e Europa. Apoiará nas súas intervencións escritas e prácticas unha Galiza moderna, industrial, urbana, sen enfrontamentos entre sectores, dado que son parte dun todo no que a conciliación é a complementariade son actuacións esenciais. Esta conciliación virá desde ao menos, un desenvolvemento que permita ter traballo, educación e seguridade para todos. Para levar a termo as ideas anteriores, loitou políticamente en tódolos lugares onde chegou. Comprometeuse desde o primeiro momento que chega a Galiza con todo isto. Sinaí denantes a súa actitude no seo das Irmandades. Finalmente, traballou no eido cultural, tanto no campo da súa profesión concreta, como no campo público por un ensino e por un tipo de persona que desde a súa educación fose capaz de asumir a independencia, a diferenza e a responsabilidade do seu ser personal. Non puxo o ensino ao servizo da “domesticación”, senón da “liberación”, pero deixando claro que a liberación é proceso de conquista social e personal.

Na súa vida personal, á súa vez, quixera sinalar para terminar dous feitos: a súa enfermidade e a súa práctica coherente. Desde moi xoven convive coa

enfermidade. Non “ten” unha enfermidade, “é” un enfermo, pero isto non lle empidiu cumprir deica o final o seu papel de profesor, político, pai e escritor. Mostrouse como o intelectual que coñece a realidade e as posibilidades de transformala e loita deica ó final para cambear esa realidade sen proxectar sobre os demais os seus problemas. A súa coerencia personal quero centrala ou xustificala con toda a súa vida, pero vou a citar só dous feitos: o seu matrimonio civil do 1917 e o seu enterro civil de 1924. A súa concepción da relixión esixía actuar así, e así o fai.

Hai outras facetas de Viqueira non recollidas nestas teses e que están dentro desa visión de totalidade, como son a súa faceta de poeta e de músico; só quixera insinuar que, ao meu modo de pensar, o seu matrimonio coa enfermidade e coa soedade axudaron nesta faceta, pero tamén, a búsqueda da “unión con ese “fundamento”, do que falamos en teses anteriores, a través de novos medios que poñen en “comunión” e complementan o camiño lóxico do científico, que xeralmente non ten en conta outros elementos esenciais do ser humano, como é o sentimento que comprende, inda que moitas veces non explique.



## CARLOS GURMÉNDEZ O LA PASIÓN RACIONAL

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

Para ser justo con Carlos Gurméndez pensé en este título, que casi se corresponde con el del capítulo VI de su *Tratado de las pasiones*. En verdad, el título que el propio autor le puso es el siguiente: “Pasión racional y razón apasionada” y por eso parecería no haber sido tan justo como pretendía. Sin embargo, después de releer una muy buena parte de la obra de Gurméndez y ver los subrayados que había hecho en algunos de sus libros hace más de veinte años —cuando lo descubrí un poco por casualidad que era la manera de descubrir entonces a escritores que no enseñaban en las aulas— me quedo, efectivamente, con esta “pasión racional”, motor de la vida de un filósofo para quien la filosofía fue cultivada siempre con “vocación y pasión, no como profesión y medio de vida”, como bien escribiera de él Romano García en el monográfico que *Ferrol Análisis* le dedicó en 1997<sup>1</sup>, poco después de su fallecimiento. Si hubiera sido filósofo de profesión habría estado obligado a ejercer la razón a tiempo completo y la pasión tan solo en los ratos libres mas, al no serlo, dedicó su vida realmente a la pasión, a las pasiones y, al hacer de la filosofía una forma de vida, asumió con naturalidad que aquella debía ser racional. El propio Romano García añadía que su no pertenencia al “establecimiento académico [...] no le impidió cultivar el género del tratado académico”. Así adquiere sentido aquella confesión que hiciera, en una ocasión, a Ramiro Fonte de que ya no había filósofos, y que quizá fuese mejor no los hubiese para poder considerarse a sí mismo como un comentarista pues esta consideración avalaría la justeza de caracterizarle como “una pasión” que se reflexiona en la tertulia, en la conversación, en el compromiso personal y, solo después, se escribe a sí misma en forma de ensayo, artículo, novela y,

1 GARCÍA, R., “La filosofía como vocación y pasión”, *Ferrol Análisis* 11, julio 1997. Cuadernillo “Na lebranza: Carlos Gurméndez: o filósofo dos sentimentos e das paixóns, pp. 29-33.

algunas veces, en forma de casi tratado o hasta de tratado completo como veremos ocurre en las décadas de los ochenta y noventa. Incluso no dudó en titular así alguno de sus libros para balizar el lugar exacto de su pensamiento.

Cuesta un poco, en verdad, venir a hablar de Carlos Gurméndez a Galicia donde cuenta con tantos y tan buenos amigos que le han leído con rigor y devoción y donde ha sido tan querido él como su propia esposa, Emilia Patiño, gallega de origen y profesión, como apreciada ha sido y es su propia obra. Hijo adoptivo de Pontedeume, cuenta en Ferrol con amigos que han terminado por contagiarnos y contagiar, me gustaría a mi, a algún doctorando para que se atreva a hacer una tesis doctoral, si aún es posible hacer investigación sobre filósofos de vocación y pasión que no lo fueron de profesión y hacer carrera académica en tiempos “anecos”. Claro que esta reflexión sirve para recordarnos aquello contra lo que luchó el propio Gurméndez: la burocratización del conocimiento; y, también, para que no olvidemos que si solo hubiéramos estudiado e investigado a los profesionales de cada disciplina, las historias de la literatura y de la propia filosofía, entre otras, quedarían reducidas a la mitad. Y si estudiáramos solo a los que murieron bien alimentados reduciríamos aún más las páginas de nuestros manuales. Estudiemos, pues, a los que ha habido, profesionales o no, incluidas las “épocas deslucidas” como las calificó Gaos, afirmación que llevó al filósofo hispano-mexicano a dirigir la tesis de Olga Quiroz titulada *La introducción de la Filosofía moderna en España*. Sucedió esto a la altura de 1949<sup>2</sup>. Claro que esas cosas pasaban en México aunque nos hubiera gustado que no hubieran estado tan alejadas por aquel entonces de España. Mas seguramente estamos a tiempo de recuperar buena parte de aquel talante porque este trabajo se viene realizando, a pesar de los pesares, en México.

Esto es lo que han debido pensar los amigos de *Ferrol Análisis* cuando han abierto sus páginas al estudio de este intelectual de origen uruguayo, afincado pronto en España, luego trotamundos siguiendo las peripecias políticas de la Europa de la segunda mitad del siglo xx o el ejercicio de la carrera diplomática. Vendría a ser este autor, que terminó por identificarse con Galicia, la personalización de un sentimiento que se denomina *galeguidade* como aquel lugar, mitad físico y mitad simbólico, donde se concentra una vivencia realmente internacional si bien esta internacionalidad se asienta en raíces locales. Como señalaba Xosé Luis Axeitos, apoyándose en Luís Seoane, “se trataba de

---

2 Lleva como subtítulo “El eclecticismo español de los Siglos xvii y xviii”, El Colegio de México, 1949.



la propia aceptación a través de la reflexión que le llevó a abrazar y descubrir al próximo, reconocer a los marginados e recordar a los vencidos”<sup>3</sup>. Su aproximación a Galicia no respondió, pues, a la nostalgia ni a una postura esteticista o escapista. A través del contacto, desde sus primeras asistencias a las tertulias en el Café de las Flores del barrio de Argüelles, con algunos gallegos, con los hermanos Dieste, y con otros escritores provenientes de lugares bien diferentes, como la Andalucía de Alberti o el Chile de Neruda, inició una forja que tomó cuerpo tras dar la vuelta al mundo, geográficamente hablando; y a la razón europea de todo el siglo xx a través de una infinidad de lecturas, hasta hacer de él un lector impenitente, más aún que escritor, a pesar de que terminara por hacer una obra ingente. Por las noches, al parecer, las reuniones eran en la Granja del Henar, donde puntualmente asistía don Ramón María del Valle Inclán y donde, nos cuenta María Zambrano, fue ella misma y conoció a Rafael Dieste. Allí Galicia fue punto de llegada porque lo había sido casi de partida. Seguramente percibió Gurméndez en esta tierra su carácter de unidad, que está entera en cada parte. Así lo mencionaba una andaluza en este caso, María Zambrano, en el artículo “Rafael Dieste y su enigma” donde da cuenta de este descubrimiento a propósito de un artículo de Dieste en *Ínsula* “que –nos cuenta– di a leer a cuantos me rodeaban y que comenzaba diciendo que de Galicia no se podía hablar porque Galicia no tiene partes, sino que es una unidad que está entera en cada parte”<sup>4</sup>. No creo que pueda expresarse mejor el espíritu que guió a Gurméndez en su vida desde aquella tertulia inicial y sus, igualmente, iniciales lecturas en las que no faltaron los españoles de comienzos del xx hasta llegar a Pontedeume, pues hablamos de un hombre que no renunció a nada: a ningún individuo de los que conoció o aquellos sobre los que pudo pensar; tampoco sobre la pequeña historia de cada uno, incluido él mismo, pues nada hay que pueda hacerse sin explicar la posición del individuo respecto de la realidad. Fue –ha sido más bien– cultivado, lector y escritor, viajero y contertulio, comunicativo y melancólico, atento a las pequeñas historias y a los procesos de largo alcance, lugareño y universal, pero atento, con igual interés, al estudio de los procesos objetivos y racionales

3 AXEITOS, X. L., “Carlos Gurméndez in *Galaecia*; ou a estética da solidariedade, *Ferrol Análisis*, o.c., pp. 3-7. Concluye su artículo de esta manera: “...a galeguidade de Carlos Gurméndez non está tanto nos azares biolóxicos, nin siquera nos lazos familiares a raíz do seu matrimonio, senón na propia aceptación a través da reflexión que o levou a abrazar e descubrir ó próximo, reconocer ó marxinado e darlle memoria ós esquenidos.”

4 ZAMBRANO, M., “Rafael Dieste y su enigma”, en *Las palabras del regreso*. Ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 237-238.

que cruzan u orientan la historia. Atento, también, a los procesos psicológicos y, no menos, a los sociales, es decir, a los subjetivos y a los objetivos. Cuando se encontró con una tierra en la cual comprobó que la unidad está entera en cada una de sus partes la sintió como su lugar natural y no es, pues, casualidad que tenga tantos amigos en Galicia. Verdaderamente nada es casual aunque lo parezca a primera vista. A lo mejor su pequeño Montevideo encerrado en la desembocadura del río de La Plata añoraba un paisaje al otro lado, en el otro *Finisterrae*, cruzando océano y tierras adentro ya que no es posible consumir la unidad de todo lo complejo sin haberlo recorrido vitalmente, es decir, físicamente; habiendo hecho, en definitiva, el camino y no solo habiéndolo proyectado intelectualmente. Esta fue, sin duda, su gran pasión.

Porque en el inicio de Carlos Gurméndez fue la pasión. No hay acción, debió pensar, que no sea movida por la pasión. Y ella fue la que justificó su trabajo y, con seguridad, el nuestro. Para demostrárnoslo era necesario (re)construirla de manera racional, por paradójico que, de entrada, pueda parecer. De ahí el título, una variante de un núcleo sobre el que se movió Gurméndez pero, no menos, la propia María Zambrano y su “razón poética” o Rosa Chacel con la recreación de la “poética racional”. Y, desde su posición de catedrático de Metafísica, nada lejano estuvo José Ortega y Gasset. Variantes son todas ellas que tratan de encontrar el núcleo de “lo humano” frente a “lo divino”, por tener en el horizonte el famoso libro de María Zambrano. Les unía, por tanto, a todos los intelectuales nacidos un poco antes o un poco después del cambio de siglo, la pasión por el hombre y tan solo les diferenciaba la forma de proceder para alcanzar un conocimiento pleno de su realidad y los materiales empleados para conseguirlo.

Carlos Gurméndez lo hizo contando con lecturas, hablando y escuchando en las tertulias y viviendo múltiples experiencias. Su nacimiento fue en Uruguay el último día de 1916, con todo un año nuevo por estrenar. Tampoco se nace un día porque sí. Hay quien nace hacia la mitad del año o hacia el final. No es lo mismo. Luego, su pronto traslado a España, a un país por conocer desde la infancia y, no mucho más tarde, el temprano choque con una realidad política problemática, y la Guerra Civil que le sorprendió en la universidad cuando iniciaba su mayoría de edad. Demasiada pasión, demasiadas prontas pasiones a las que buscar algún sentido. Nos cuenta en su “Autobiografía intelectual”<sup>5</sup> que buscó por las páginas de Unamuno y su

---

5 “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* 120, mayo 1991, pp. 17-28.

“San Manuel” y en Hegel y su filosofía de la historia y, por paradójico que pudiera parecer de fuentes tan diversas, creyó encontrar en estos dos libros “la unidad de sentido de la realidad”. Y fue esta primera experiencia la que le condujo por un doble camino que, cual bifurcación que rodea el árbol fijo en el suelo o el obstáculo insalvable para ser cruzado perpendicularmente, le obligó a rodearlo por ambos lados: “por la búsqueda del conocimiento puro” y “por la acción”, por tímida que fuera, pues eso significaba superar el rechazo a cualquier procedimiento que le impidiera cruzar esa sutil frontera.

Eso le llevó a buscar en la literatura y en la filosofía respuestas a la dualidad y a buscar en las grandes obras literarias tipos que encarnaran las grandes pasiones. Lo hizo de la mano de Rafael Dieste, seguramente la persona más influyente en aquellos años junto a José Bergamín. En las lecturas filosóficas encontró la razón crítica de la mano del Kant de García Morente. Así pues, en la tertulia habitaba la pasión, la racionalidad trataba de encontrar su lugar en la Universidad Central, ubicada en el viejo caserón de San Bernardo, pronto a inaugurarse, para ser destruida casi de inmediato, ¡qué tremenda contradicción!, la Facultad de Filosofía. Por cierto, ¡qué ejemplo de manifestación de la pasión por crear, la puesta conjuntamente entre el decano García Morente y el arquitecto Aguirre, frente a las destructoras que después se hicieron manifiestas!

Veo a Carlos Gurméndez, desde sus años de formación, más como un hombre que no renuncia a la primera modernidad –la del Renacimiento– que a alguien que se echa sin más en brazos de la segunda –la del siglo XVII–. Dicho con otras palabras: más cerca de Montaigne que de Descartes. En verdad, creo que Gurméndez nunca renunció a ser un renacentista aunque fuera consciente del Barroco. Basta leer su artículo “Michel Montaigne y la subjetividad”, recuperado por la revista *Ferrol Análisis*<sup>6</sup>, para comprobar que no estaba dispuesto a achatar un “Yo” que no desea ser reducido sino, por el contrario, ampliado en la línea de Pico de Mirándola, sustentado en una política de tolerancia y respeto a las diferentes formas de la existencia humana. Fueron las circunstancias políticas las que le obligaron a seguir esa bifurcación que encontraría sentido más adelante. Aún le faltaban años y países por recorrer.

Es una pena pero no contamos con una buena biografía de Carlos Gurméndez. Hay zonas oscuras, las fechas se solapan, incluso con el error de su

---

<sup>6</sup> *Ferrol Análisis* 5, 1993, pp. 61.

lugar de su nacimiento en el “Retrato de Carlos Gurméndez”, escrito por Bernabé Sarabia<sup>7</sup>. Conocer bien la secuencia y el orden de los encuentros que tuvo con los intelectuales de la Francia en guerra: Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel, Susana Soca, etc., es imprescindible para fijar toda esta primera fase de su vida porque uno de los puntos de interés para estudiar a Carlos Gurméndez reside, precisamente, en su capacidad para conseguir que pasaran por él relaciones de intelectuales de formación y talentos muy distintos, que él los ahormara, interpretara y hasta les dotara de la necesaria unidad para entenderlos. Desafortunadamente, las semblanzas que se han escrito sobre él están lejos de constituir una investigación rigurosa en este sentido: por ejemplo, tenemos muy poca información de su estancia en Berlín antes de la guerra civil, de la peripecia durante la propia guerra; de su paso por Francia, por Holanda; de su marcha a Montevideo, del posterior regreso a Europa y de su actividad en los países en los que vivió como embajador; su depuración por los militares uruguayos, estancia en España; de su trabajo en el diario *El País*, algo más conocido, y las estancias gallegas de las últimas décadas cuando la obra de Gurméndez comenzó a circular y ser difundida. Tenemos, pues, aún muchas zonas oscuras, o no suficientemente bien ordenadas, para poder trazar una biografía intelectual fiable, imprescindible para entender una vida tan viajera e intelectualmente tan intensa. Hasta que no la tengamos será difícil establecer con rigor las etapas de su desarrollo intelectual, la génesis de sus cerca de veinte ensayos, cinco novelas y una obra de teatro y de un sinnúmero de artículos en revistas y periódicos. De todas maneras es imprescindible, llegados aquí, el agradecimiento a Luis Mera por el esfuerzo de editar algunos textos difíciles de encontrar y de recopilar artículos muy dispersos y por su pasión por la obra y por la figura de Carlos Gurméndez.

En todo caso, decíamos, en el principio fue la pasión. Y esa pasión tomó cuerpo en época temprana y fue en Holanda. Teniendo en cuenta que Johan Brouwer fue fusilado por los nazis el 1 de julio de 1943 y que este hispanista, que se había entrevistado con Unamuno durante su confinamiento en la propia casa del rector salmantino, ejerció una importante influencia en Carlos

---

<sup>7</sup> Se indica ahí que habría nacido el 3 de enero de 1917 en la madrileña calle Marqués de Urquijo n. 34, junto a las vías de un tranvía, cerca de Rosales y del Parque del Oeste”, *Antropos* 120, o. c., p. 29. Sin embargo, el testimonio de su esposa, Milucha, a través de Luis Mera confirma que habría nacido el 31 de diciembre de 1916 en Montevideo. [Correo electrónico de 25 de febrero de 2011].

Gurméndez<sup>8</sup>, pronto anduvo nuestro uruguayo español por las brumas nórdicas. Sus experiencias nos las dejó recogidas en su *Amanecer en Holanda* que hemos podido leer ahora en la edición de la colección “Ensaio”, coordinada por Luis Mera y Fernando Bores, sin fecha, en la que se pone, respetuosamente, la correspondiente a la primera edición<sup>9</sup>. Por su parte, Eduardo Fra Molinero, por invitación de los amigos ferrolanos, escribió una breve pieza teatral titulada *Gurméndez en un café de Delft*<sup>10</sup> que nos permite hacernos una idea adecuada, representada, de esta primera experiencia. Es la virtud del teatro que, como todos los ritos, hace presente y vigente en cada representación aquella realidad, originaria o no, con la cual se desea que el espectador confronte su propia vida con la realidad.

Y, ciertamente, algo de originario tuvo este año que pasó Gurméndez en la Holanda de Vermeer y de Van Gogh. Al teatro, cuyo misterio le habían inoculado los hermanos Dieste, su compañero de viaje, Rafael, autor de los teatros de títeres que se representaban en las Misiones Pedagógicas, y Eduardo, el hermano mayor y quizá menos conocido pero autor importante como ensayista y creador, se unía ahora la fascinación por la pintura que congela la realidad eternizándola a los ojos del espectador. ¿Cómo entender, si no, el concepto de *Ia, gezellig* que él nos dice “se utiliza mucho en Holanda para expresar una felicidad íntima, recogida, caliente”<sup>11</sup>? Mas ¿cómo conocer ese misterio de la intimidad sin la mediación del artista? Pues sabemos que es en la intimidad donde se produce la experiencia mística e íntima debió la relación que establecieron hasta conseguir fascinar al aún joven Gurméndez que un holandés, Brouwer, hubiera dedicado un libro a la mística española que recordará muchos años después en su ensayo dedicado a *La melancolía*. Nos lo cuenta así: “El gran pensador e hispanista holandés Johan Brouwer, en su obra *Sobre la mística española*, sostiene que el amor es iluminación mutua de dos seres que culmina en arrebatamiento. Una vez despejada la incógnita que nos unía –me explicaba en un café de La Haya–, se abren nuevos caminos al conocimiento amoroso que es, por esencia, sucesivo, analítico e inquietante”<sup>12</sup>.

8 GURMÉNDEZ, C., “Johan Brouwer: España y la guerra civil”, *Ferrol Análisis* 24, 2009, pp. 90-95.

9 La primera edición es de Madrid, Alcoma, 1947. V. Ferrol, Ensaio, s/f.

10 A Coruña, Edicions do Castro, 2001.

11 *Amanecer en Holanda*, o. c., p. 21.

12 GURMÉNDEZ, C., *La melancolía*, prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Espasa Calpe, Austral 1990, p. 114.

Seguramente este encuentro le hizo reflexionar acerca del arte, el paisaje y la vida que se esconden tras una mirada que trata de compendiar sueños, anhelos, quietud y exaltación, hechas pasión, que se mueven con las estaciones del año, más concretamente en el otoño de su llegada Holanda, hasta llegar al descubrimiento de la primavera siguiente, tras el invierno, para entrever que la “ansiamos la identificación total que tampoco podemos realizar. Entonces nos recogemos desalentados y nos interrogamos: Vivir, ¿para qué, y abrazarnos a la existencia entera? Después, ¿qué? La muerte de la vida y de mi vida. Pero la verdad que no muere está dentro de mí, es una absoluta pasión, la verdadera exaltación que no se apaga fugazmente, sino que brilla para siempre”<sup>13</sup>.

Será la pintura de Van Gogh la que le hiciera ver la verdadera realidad: que el hombre es, en definitiva, una pasión.

Una pasión que no quiere consumirse ni apagarse nunca, una desesperación viviente. La tierra, el campo de trigo, posee un color sombrío, nocturno, mientras el sol brilla allá en la cima. Ved al hombre que contempla unidas la vida y la muerte, y que tiene que decidirse entre ambas. La muerte es este campo de trigo que se siega, se corta, que desaparece, y, sin embargo, dice Van Gogh, no hay nada de tristeza en esta muerte porque un sol de oro fino ilumina la tierra. El hombre continúa afanándose, luchando, siendo. La salvación está en ese sol, en llevar ese sol dentro de sí para continuar segando, cortando. La pasión es lo que nos hace continuar, perseverar; es la verdadera infinitud; es ese sol que brilla más allá en la cima. Así, el paisaje de Van Gogh no es fugitivo, no puede morir, porque en él está representado todo el drama del hombre<sup>14</sup>.

En el prólogo que puso D’Ors a la edición de *Amanecer en Holanda*, que he leído en la reproducción de la revista *Anthropos*<sup>15</sup>, hacía un reproche a Gurméndez en el que creo advertir la denuncia de una cierta traición en la que habría caído Gurméndez al haberse refugiado en la calma y no haber visto el atropellamiento de otras zonas de Holanda como Ámsterdam misma o no

13 *Amanecer en Holanda*, o. c., p. 64.

14 *Ib.*, p. 101.

15 “Prólogo de Eugenio D’Ors para el libro *Amanecer en Holanda*, *Anthropos*, o. c., pp. 65-66. “No se acaba todo con La Haya o con Delf: también hay un Maestrich lóbrego, un Rotterdam tumultuario. En Ámsterdam misma, ¿qué significa la presencia, en el propio seno de una bruñida pulcritud, del *ghetto* sórdido. Con sordidez que se dijera voluntaria, pues se trata en suma de los grandes mercaderes brillantes? ¿Y qué significan siempre en interiores rupturas, la Holanda de los puertos, la Holanda de los *polders*, la Holanda de las sectas y las juderías, la Holanda de las Bolsas vociferantes y de la crudelísima colonización, la que ha juntado la prosa estetizante de *Couperus* y la filosofía implacable de Bolland y, en pintura, un Rembrandt o un Vermeer?”, p. 66.

haberse fijado más en otros pintores, como Rembrandt, o no haber recordado las épocas oscuras de la historia holandesa. Desconozco la génesis de este prólogo. Sea como fuere, en Holanda encontró la intimidad, solo reconocible en la mirada o en la palabra y le preocupó menos la actividad social o comercial, no por despreocupación sino porque como nos dejará posteriormente escrito en su *Diario de un resucitado*<sup>16</sup>, lo primero es darse cuenta de que uno está vivo. Lo demás viene después.

Y lo demás son los años sesenta y setenta hasta su asentamiento en Madrid y su incorporación al grupo que fundaría el periódico *El País*<sup>17</sup>. Los denomino los años de la razón y apenas están estudiados. Si se pide mayor precisión, habría que decir años de razón dialéctica fundamentalmente.

Creo que este tiempo lo pasó fuera de España. Según me ha comentado la profesora María Antonia Pérez Rodríguez, falta recuperar con rigor buena parte de los artículos publicados en Montevideo y nos falta, también, conocer, con mayor precisión, sus lecturas del existencialismo, del marxismo y, en general, de la filosofía europea en torno a los sesenta. Debíó leer todo, absolutamente todo. Como leyó toda la gran literatura, española y universal, pues no hay escrito suyo que no se ilustre con las grandes encarnaciones que representan los personajes de las novelas o con fragmentos poéticos traídos siempre de manera prodigiosamente rigurosa al hilo de sus reflexiones. Ya se sabe que la filosofía universaliza a través de los conceptos; la literatura lo hace mediante los tipos.

Fue también un sutil crítico de teatro, ese género que siempre seduce y aterriza hasta curar los males sociales con la simple puesta encima de un escenario, y en carne viva, de los problemas que nos acucian hasta asediarnos. Durante estos años no hubo manifestación filosófica o estética, proceso social, económico o político que le fueran ajenos. Y de esta atención surgió un proceso de reflexión-río al hilo de los acontecimientos pero buscando ensanches en los recodos como en esos caminos estrechos de montaña que buscan desesperadamente cómo ensancharse para facilitar el cruce de dos vehículos o para reposar y asomarse al precipicio desde un refugio suficientemente seguro. He ahí por qué avistamos a un Gurméndez más racional, lector de quienes ya no solo hablaban de la intimidad sino que analizaban los procesos objetivos por los que discurre la historia. Fueron sus años de mayor aproximación al mar-

---

16 Madrid, 1965. Debíó tratarse de una autoedición.

17 El primer número del periódico salió el 4 de mayo de 1976, pocos meses después de la muerte de Franco. Fue su fundador José Ortega Spottorno.

xismo sin renunciar nunca al *humanismo*. En verdad, su preocupación se centraba entonces en comprender cuál habría de ser la instalación del hombre —el sujeto— en una realidad histórica —objetiva— pues llegó a la convicción, como suele suceder en cierta época de la vida, cuando se ha vivido intensamente y los acontecimientos históricos han sido rocosos, en que el pensador comprende vital, y no solo intelectualmente, que los procesos responden a una racionalidad que supera al propio sujeto.

De 1954 es su *Teoría del humanismo*<sup>18</sup> y de 1977 *El hombre actor de sí mismo*<sup>19</sup>. Poco más de veinte años forman esta segunda etapa en la vida de Carlos Gurméndez. Comienzan con la salida de España, camino de Francia, donde obtiene un puesto de traductor en la UNESCO. Allí conoce a Susana Soca, editora de *La Licorne* y, a través de su círculo, entró en contacto con la intelectualidad francesa: Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel, etc. Luego vendría la vuelta a Montevideo de la mano de Bergamín y su puesto como director de *Cuadernos de Licorne*<sup>20</sup> que posteriormente serían cerrados por la dictadura militar. Después iniciará su periplo como diplomático por diversos países europeos y una amistad con Faustino Cerdón cuyo rigor le influirá de manera importante.

En aquellos años, como él mismo nos cuenta, ya no le bastaba la dialéctica subjetiva al modo de Kierkegaard, que no le bastaba tampoco la pasión, pues le parecía que esta conducía a la incertidumbre al no proporcionar conocimiento sobre los procesos objetivos y no permitir, por tanto, la intervención en los mismos. Y esto era así porque había comprendido que el sujeto mismo forma parte de un proceso objetivo que no puede entenderse estudiando solo su interior o, dicho de otra manera, que el sujeto no puede llegar a ser conocido exclusivamente estudiando la estructura de la subjetividad ni aunque esta sea considerada dialécticamente. “Nuevos y laboriosos estudios —nos confiesa en su “Autopercepción intelectual”— me llevaron a concluir que era necesaria la dialéctica objetiva para la comprensión de uno mismo. Y comencé a escribir *Ser para no ser*, donde intento demostrar que negando la individualidad patética se puede alcanzar la universalidad del Sujeto”<sup>21</sup>.

18 Montevideo, Reuniones de Estudio, 1954.

19 Madrid, Akal, 1977.

20 Se trataba de una edición bilingüe y Gurméndez fue su director de la edición en lengua española durante su periodo en Uruguay y hasta que la dictadura militar le obligó a salir del país.

21 *Antropos*, 120, p. 23.



De esta manera nos aparece aquí la otra gran preocupación de Gurméndez: la de articular, armonizar si es posible, lo particular con lo universal. Sabiéndose individuo, Carlos Gurméndez, como ha tratado siempre de probar la filosofía, se sabe al tiempo formando parte, para explicarse a sí mismo, de una realidad universal.

Mas, y esto es importante, él mismo nos lo señala, no solo fueron las lecturas las que hicieron virar su inicial rumbo introspectivo sino algunos testimonios personales de personas comprometidas como Alberto Fernández Mezquita, muy diferente al ensimismado Cándido Fernández Mazas —sobre quien escribió posteriormente un ensayo publicado en La Coruña: *Cándido Fernández Mazas*<sup>22</sup>, pintor e intelectual orensano comprometido con la causa republicana, a quien había conocido muchos años atrás como autor de *Santa Margorí, Cuadernos disparatados* y *Los estados mentales y los hechos de Estado*—. Si esta primera experiencia le había conducido a, nos dice, “concentrarme ajeno a cuanto me rodeaba”, al cabo de los años, la andadura y las nuevas relaciones “[me] ayudaron —son sus palabras— a redescubrir la concepción marxista del hombre, que había olvidado absorto por las antítesis de mi subjetividad. Entonces llegué a comprender que el marxismo no es únicamente sociología, una interpretación de la historia o una ciencia económica, como creíamos muchos, era también, y más importante, una antropología realista que desvela la situación actual del hombre”<sup>23</sup>. Escribe entonces una primera versión sobre el tema de la alienación: *La alienación humana*<sup>24</sup> que, confiesa, le ayudó a publicar Manuel Sacristán. Pero, sobre todo, de esta época su libro más significativo es *El tiempo y la dialéctica*<sup>25</sup>, además de una buena cantidad de artículos, aproximadamente 25, en el semanario uruguayo *Marcha* que dirigió durante más de una treintena de años el economista Carlos Quijano quien fuera detenido junto a Juan Carlos Onetti, no sé si a finales de 1973 o comienzos de 1974, clausurando así un periodo democrático en plena crisis del gobierno que presidía Bordaberry y que dio paso a un triste episodio en la historia reciente de Uruguay hasta la lenta restauración de las libertades casi una década después<sup>26</sup>.

22 La Coruña, Ediciós do Castro, 1981.

23 “Autopercepción intelectual”, *o. c.*, p. 25.

24 Madrid, Ayuso, 1973.

25 Madrid, Siglo XXI, 1971.

26 Algunos de estos artículos han sido recogidos en una meritoria edición no venal realizada por el Club de Prensa de Ferrol a cuyos promotores, con Luis Mera a la cabeza, debemos el enorme esfuerzo por mantener viva la obra de Gurméndez.

Gracias a este esfuerzo, y a la generosidad de los amigos ferrolanos, he podido leer los artículos de la sección “Cartas de Europa” que recoge artículos de Carlos Gurméndez, escritos durante estos años y que versan principalmente sobre filosofía, sobre arte, pintura y crítica teatral. Por sus páginas desfila el teatro de Brecht y Zuckmayer y, en general, de la vanguardia alemana, algunas obras de Sartre como *Los secuestrados de Altona*; de Ionesco, *El peatón del cielo*, etc.; también de la obra pictórica de autores como Cézanne, y Malévich. Pero, como señalábamos, los artículos más importantes son los filosóficos, principalmente sobre Lukács, Sartre, el propio Marx, sobre Bloch, sobre marxistas franceses como Lefebvre o Althusser, con algunas derivas a la obra de Benjamin, Marcuse, etc. Esto nos indica que la obra de Gurméndez está necesitada de una monografía exhaustiva que incluya tanto la catalogación completa de sus artículos, principalmente los de este periodo uruguayo como un estudio en profundidad de todos ellos para fijar con mayor precisión las etapas y evolución de su pensamiento.

A modo de aproximación me fijo en tres que parecen especialmente relevantes. Son los titulados “Georg Lukács y la crisis del marxismo”, “Existencialismo y Marxismo” y “La última palabra de Heidegger” que sirven de muestra de tres preocupaciones básicas de Gurméndez: aproximarse al pensamiento de Marx y Engels para conseguir la recuperación de su dimensión humanista; explicar el nacimiento del existencialismo; y justificar la ansiedad por buscar una salida al nihilismo.

1) Salvo que esté equivocado en mi interpretación, durante estos años le preocupó, sobre todo, buscar una salida a las interpretaciones sociologistas y economicistas del marxismo, incluso aquellas que le convertían en una doctrina científicista, cerrada y orientada a ofrecer una visión sistematizada de la historia. Trataba, por el contrario, de encontrar una vía que articulara una doctrina donde el análisis objetivo de los procesos realizado por Marx se pusiera al servicio de un humanismo real y positivo al estilo del defendido por Galvano Della Volpe para quien la sociabilidad concreta no solo no elimina la libertad humana, sino que es su base, por así decir pues “el marxismo es un humanismo real, positivo y no ideal, abstracto”<sup>27</sup>. A ello parecían ayudar tanto los Manuscritos de 1844 como *La ideología alemana*, textos publicados íntegramente en 1932 y que circularon con fuerza en los años de la guerra

---

27 “Georg Lukács y la crisis del marxismo”, *Ib.*, p. 17-23.

fría entre los intelectuales de la izquierda europea. Esto llevaría a invertir el orden tradicional de la interpretación marxista: “la teoría económica no vendría a ser más que una derivación y formulación explícita del humanismo concreto” por cuanto el tema central es el de la alienación humana que Gurméndez retomará años después desde una óptica mucho más amplia que la económica.

En todo caso, de la mano de Lukács, Gurméndez sostiene que deben revisarse las formas de hacer historia, prescindir de aquellas que se limitan a describir las ideas o personalidades dominantes por las que se ocupen de descubrir la génesis y las corrientes del tiempo histórico y la existencia viva, e incorporen una crítica inmanente que clarifique los procesos históricos de las ideas. Al fondo, su finalidad consiste en desmontar cualquier intento de reacción irracionalista o la de reducir el humanismo a subjetivismo, lo que sucedería si “el hombre se separa de la historia, de la realidad de otros seres y de su diálogo vivo y permanente con el mundo”<sup>28</sup>. Piensa Gurméndez que Lukács hace un llamamiento a favor de la razón del mundo y de la historia y en contra del irracionalismo, tanto el totalitario como el solipsista que serían los pensamientos de la reacción. Contrapone esta interpretación lukacsiana a la que haría Simone de Beauvoir, más atenta, según Gurméndez, a la libertad humana que hace del hombre una realidad plural y diversa y no una unidad racional.

Explicar esta tensión derivada de poner el acento solo en el Espíritu Subjetivo o en el Espíritu Objetivo era el tema de preocupación del Gurméndez de estos años por cuanto buscaba el equilibrio entre ambos, aquel punto en que se eliminara el riesgo del idealismo pero sosteniendo la capacidad del hombre para hacer la historia sin caer en el objetivismo que paralizara la acción del hombre. Lo mismo podríamos decir si nos fijamos en su preocupación sobre cómo articular las historias individuales, es decir, las biografías con la historia universal. ¿Está el hombre obligado a vivir la dialéctica sujeto-objeto de manera permanente? Esta era la pregunta que acompañaba a nuestro autor durante todos estos años de manera prácticamente recurrente.

Llegó a convencerse Gurméndez de que la propuesta sartriana, en su libro *El hombre y las cosas* (1947), podría superar las antinomias en las que se debatía el marxismo durante aquellos años. Recordemos cómo concluía Gurméndez su artículo sobre Lukács:

---

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 21.

Pero tal vez el destino del marxismo sea suprimirse al realizarse, permitiendo la libertad de la subjetividad humana y revelando la diversidad múltiple de las riquezas escondidas del hombre. Para ello, será necesario que se despoje de su ilusión revolucionaria y de la creencia ingenua de que la socialización produce la felicidad inmediata, la solución de todos los conflictos, porque, como dijo Marx en sus últimos años, en la tercera parte del CAPITAL, “el reino de la libertad comienza más allá de la producción material, económica porque el principio de esta, aun de la socialista, es la necesidad, el cuidado y la inquietud”<sup>29</sup>.

2) Aquí hallaba él la razón del nacimiento del existencialismo que había conocido en su primer viaje a Francia: en la insuficiencia teórica del marxismo, en su “aplicación esquemática y rigorista del método dialéctico” que “produce un vacío que viene a llenar el existencialismo con sus análisis de la situación del hombre concreto y real”. Así lo sostiene en el artículo “Existencialismo y Marxismo”<sup>30</sup>, escrito como comentario al número monográfico que dedicó el escritor polaco Jaroslaw Iwaskiewicz a Francia en su revista *Tworezosc*.

En este punto se asienta la preocupación teórico-filosófica de Carlos Gurméndez: salvar al individuo en su capacidad creadora como había aprendido de Unamuno, de Dieste, de los poetas de la tertulia madrileña de sus años jóvenes pero, al tiempo que los análisis se despojan de ingenuidad al incorporar la objetividad de que parecía dotarle el aparato crítico del marxismo. La recuperación y difusión de los escritos del joven Marx parecían ponerle en la senda que él buscaba y el existencialismo sartriano era, para él, un lugar adecuado de encuentro. Aunque el marxismo —llega a sostener—, sea “una descripción concreta del hombre de nuestro tiempo, de la humanidad en esta etapa histórica que vivimos [finales de los 50], en donde el predominio de lo económico es justamente lo inhumano”, no por eso se puede renunciar a la unidad. “Precisamente —añadirá—, la intensidad de estos mismos conflictos exige imperiosamente la realización del hombre total, meta y fin de la historia misma. Precisamente es Sartre quien pretende —según su forma de ver—, al iniciar esta revisión de sus premisas teóricas, volver a los orígenes del humanismo real de Marx, para no perder de vista al hombre y su praxis concreta. Su propósito consiste, pues, en llenar la laguna teórica y práctica del marxismo que es, probablemente, el responsable de la alienación social

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>30</sup> Dentro de la misma sección de la revista *Marcha*, “Cartas de Europa” lo tituló “Existencialismo y Marxismo”, pp. 24-28.

que se sufre todavía en el mundo socialista”<sup>31</sup>. Con el utillaje teórico que le proporcionaba la filosofía europea, Gurméndez quiere ser fiel a su formación inicial y a las experiencias de la Holanda, casi Arcadia, de sus años aún jóvenes, sabiendo ahora que no puede permanecer permanentemente en la bohemia, ni encerrarse en la pura subjetividad. Sus propios pensamientos, pues, no solo reflexionan sobre su tiempo, sino que forman parte de un proceso histórico que trataba de superar la individualidad buscando una explicación que no exigiera una renuncia que resultaría incoherente con sus principios forjados en años anteriores.

Asistimos, por tanto, a la lucidez que ha ido marcando el fin de la modernidad y de la que Gurméndez es sujeto pasivo y activo al mismo tiempo. Ha sido esta confrontación, que se asentaba sobre la dialéctica, la que se ha terminado por fracturarse dando lugar a una realidad distinta de la pensada. Por eso es necesario buscar una explicación. Se trata de hallar una racionalidad nueva y esto exige volver a recuperar muchos elementos anteriores a la interpretación que la racionalidad objetiva, sistemática, científica, si así queremos denominarla como razón hegemónica o incluso monopolizadora, había impuesto. Pero, al tiempo, hay que hacerlo sin ninguna tentación de cesión a la irracionalidad. Que Gurméndez llegara a la filosofía de manos de poetas y escritores tuvo mucho que ver con sus dudas y su pronta lucidez, aunque no estoy seguro acertara del todo en sus compañeros de lecturas.

3) Será en “La última palabra de Heidegger”<sup>32</sup>, un largo artículo escrito para *Marcha* a finales de los cincuenta a propósito del libro traducido, poco después, al español bajo el título *Qué es eso de Filosofía*<sup>33</sup>, donde Gurméndez nos descubra que nunca, en el fondo, había abandonado su apuesta por la pasión como motor de las transformaciones y su capacidad para propiciar la desalienación humana. Si era un hombre escindido en sus reflexiones, si no se abandonaba a ninguno de los extremos y si no querría cerrarse las puertas, ello no se debía a ninguna ortodoxia aunque tuviera claro que su opción era por la libertad y, en la misma medida, por la justicia.

Por eso, en el comentario a este libro de Heidegger recupera la necesidad de optar por la filosofía pues, citando a Stendhal, dirá que es el único negocio

---

31 *Ib.*, p. 27.

32 *Ib.*, pp. 29-34.

33 Se trata de la traducción al castellano del libro de Heidegger editado en Buenos Aires, SUR, 1960.

importante que “nos ocupa profundamente a todos los seres, porque somos de raíz filosóficos; al estar heridos por una realidad, circundados y conmovidos por ella, se despierta en nosotros una eterna sed de certidumbre”<sup>34</sup>. Y, curiosamente o no, es en este marco en el que se acuerda de algunas aportaciones de la filosofía española que consisten en no renunciar a preguntarse por el asombro como vocación humana. ¿De quién se acuerda para certificar esta afirmación? Pues de Unamuno. Y lo sostiene con estas palabras:

... tan solo partiendo de la interrogación erótica, subjetiva, personal de Unamuno, se podría encontrar un nuevo camino a la filosofía española, porque la pasión es la raíz de la disposición filosófica, el dejar llevarse, sufrir y padecer el mundo cediendo a su llamada. Pues solo en base a este diálogo del hombre con el universo, en esta correspondencia mutua, en una dialéctica incesante que va de la pregunta a la respuesta, en este viaje del Uno al Otro, en la perpetua interrogación y la eterna pregunta, se define el estado del ánimo filosófico<sup>35</sup>.

Recordemos lo que María Zambrano le escribía a Pablo de Andrés Cobos pocos años después:

El intelectualismo occidental creciente a partir del Renacimiento, es decir, no, Giordano Bruno no era así, a partir del XVII ha ido restringiendo los órganos o canales del conocimiento. Y como contrapartida surgieron los empirismos a la letra, los sensualismos, los materialismos, y etc. etc.; ahora el estructuralismo que nos quiere persuadir de que no hay creación —“poiesis”— sino estructura encarceladora. Si es que puedo seguir escribiendo, diré algo acerca de los diversos canales —perdidos o semi— del conocimiento, pero en cierto modo he ido ofreciendo una suerte de Teoría del Conocimiento más amplia, de más dimensiones que la que me dieron<sup>36</sup>.

Pues si no con las mismas palabras, Gurméndez podría haber sostenido algo muy semejante. El diagnóstico: una etapa de la filosofía que habría terminado y otra que se vislumbraba. En esto estamos. De ahí la crisis profunda y el envejecimiento de buena parte de la producción filosófica de esos años sesenta, setenta y parte de los ochenta, por cierto, no tan lejanos. Bien

<sup>34</sup> *Ib.*, pp. 29-30.

<sup>35</sup> Esta es la posición que defiende Gurméndez en un magnífico artículo titulado “Unamuno y la esperanza española de ser”, *Ferrol Análisis* 22, 2007, pp. 203-209.

<sup>36</sup> ANDRÉS, S. y MORA, J. L. (eds.), *María Zambrano Alarcón. Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, UAM Ediciones, 2011, pp. 263-264. (Carta de 26 de diciembre de 1971).

es verdad que las ideas tienen el poder de resucitar en otros lectores, si llega un tiempo propicio, pero será ya de manera muy diferente. Por ahora, como reconocía Jacobo Muñoz en la reseña que hizo del libro de Zambrano *España, sueño y verdad*, vendría a ser una suerte de filosofía que, no habiendo pertenecido al núcleo duro ni al canon filosófico de la que puede llamarse segunda modernidad, se ha impuesto como marco de reflexión en estos últimos años del cambio de siglo en adelante. En verdad, es una cierta vuelta al Renacimiento, allá cuando Luis Vives escribiera su *De anima et vita* y se ocupara de las pasiones como motor del comportamiento humano. Es verdad que los estudios sobre la objetividad no lo han sido en vano pero han caído en un reduccionismo tan grande como aquel contra el combatieron. Y Carlos Gurméndez, cuando fue dándose cuenta de ello, quiso salir de ese círculo para retomar el núcleo de su planteamiento inicial al que añadía la experiencia y las lecturas de estas décadas centrales de su vida.

Hablamos, pues, de su apuesta por la pasión racional, estadio intelectual y vital de sus últimos veinticinco años, es decir, de su propuesta postrera. Son, casi con seguridad, las obras de Gurméndez más estudiadas y apreciadas: *Teoría de los sentimientos* (1981); *Estudios sobre el amor* (1985); *Tratado de las pasiones* (1985); *El secreto de la alienación y la desalienación humana* (1989) y *La melancolía* (1990), sus grandes trabajos a los que debemos añadir los artículos de *El País* a cuyo grupo fundacional se incorporó poco después de su regreso a España<sup>37</sup>. Ahí retomó viejos temas afrontados desde nuevas lecturas junto a otros que constituyen su legado intelectual y personal con el ejemplo de su propia trayectoria tal como fue recordada en el acto que, con motivo de su fallecimiento, le hicieron sus amigos: José Luis Abellán, Javier Muguerza, Francisco Alonso, periodista de *El País*, y Ricardo Navarro, su editor de FCE ya fallecido. Y de los amigos de El Ferrol quienes le han dedicado jornadas y estudios publicados en *Ferrol Análisis* (julio, 1997 y en 2007): Xose Luis Axeitos, Ramiro Fonte, Luis Mera, Nona Inés Vilarino, Juan Antonio Díaz, Romano García, Germán Castro, José Ramón Ariño, Fernando Vidal, Jerónimo Gonzalo, Esperanza Guisán, Fermín Bouza, José Luis Tasset, Francisco Alonso Fernández, Antón Baamonde y Ana González Neira a quienes deben sumarse los colaboradores del monográfico de la revista *Anthropos* (en 1991). Ahí están los nombres de quienes debemos partir para conocer bien a Gurméndez.

<sup>37</sup> Los amigos de Galicia han editado una antología de los mismos: BORES, F. Y MERA, L., *Carlos Gurméndez en "El País"*, s/f.

Casi todos ellos se han fijado en esta última etapa: la de las pasiones, los sentimientos, el amor y la melancolía, esa joyita que prologó Muguerra con su fino sentido de perplejo en un guiño de complicidad con quienes sonrían de manera casi imperceptible porque lo hacen hacia adentro<sup>38</sup>.

Así pues, *Teoría de los sentimientos*, a comienzos de los ochenta, daba forma —o cuerpo— a esta etapa y lo hacía con un prólogo de David García Bacca, el más próximo a Gurméndez de los filósofos del exilio, para recordarnos que este libro “limpia, pule, da esplendor a la racionalidad de los sentimientos en el estado propio de ‘animal racional’ que *definitorial* y definitivamente, somos o podemos llegar a ser hombres”<sup>39</sup>. No hubiera hecho falta la propia confesión para saber que el libro está influido por la *Metafísica* de García Bacca “y su concepto de la experiencia sensible”, familiaridad de los sentidos con los sentimientos, la puerta con la realidad y el interior del hombre, allí donde se arman las preguntas que conducen al lector a preguntarse por los motores de su propia conducta.

Para terminar esta exposición, que pretende solamente ser una guía de lectura de la obra de Gurméndez, llamaré la atención sobre tres puntos que merecen especial relevancia, y lo haré de manera muy escueta: el primero versa sobre cómo el hombre asimila y convierte el material que le llega del mundo; el segundo tiene que ver con la naturaleza especial de la “saudade”; y, el tercero, sobre cómo debe ser la forma especial de escuchar que nos ayude a evitar la alienación de los sentidos.

El primer punto tiene que ver, efectivamente, con la consideración de Carlos Gurméndez acerca de que “toda pasión corporal es inquisitiva y, por consiguiente, mística”. Esta inquietud por la búsqueda no se agota en el puro conocimiento, en la síntesis reduccionista que se limita a dar una idea global de la existencia, como vendría a hacer la filosofía, consistente en “reinterpretar el universo” como si fuéramos puros sujetos o sujetos puros, como si pudiéramos quedar congelados en nuestra soledad cognoscitiva “ante la

38 “... cuando se trata de una de esas virtudes apellidadas teologales, por más que en este caso secularizada, la esperanza es algo que viene y se va, de suerte que la melancolía sería “el irse de la esperanza” o, lo que vendría a ser lo mismo, otro nombre para la desesperanza. Pese a lo cual, como ya he dicho, la desesperanza no sería óbice para continuar luchando contra la injusticia, tal y como es consustancial, o habría de serlo, a la melancolía resistente. Lo que no sabría decir ahora es si, para ello, la melancolía resistente no precisará del concurso de todavía otra virtud originaria teologal, como es el caso de la fe...” MUGUERZA, J., “Prólogo” a GURMÉNDEZ, C., *La melancolía*, Madrid, Austral, 1994, p. 21.

39 GARCÍA BACCA, D., “Prólogo” a GURMÉNDEZ, C., *Teoría de los sentimientos*, Madrid, FCE, 1981, p. 10.



inmensidad de los mundos reales y la infinitud de los posibles”. Esto no puede ser así porque habremos de saber que tras toda especulación habita una pasión que nunca es indiferente ni fría, porque el hombre termina volcándose hacia los objetos, cuidándose de no desaparecer en ellos, gozándolos o padeciéndolos y comenzando una historia “humana” que siempre se inicia por este contacto bajo la pasión sensible que une u opone a las cosas hasta producir un padecer del que tratamos de salir.

Si las cosas tiran de nosotros hasta ponernos al borde de la sumisión, el sufrimiento convierte el padecimiento, lo revierte para hacer del hombre un ser activo y consciente: “sabe lo que se siente, se da cuenta de cuanto pasa, percibe lo que está sintiendo y lo que vive”<sup>40</sup>, asevera el propio Gurméndez. Pasión racional que trata de perfilar, apoyándose en Spinoza, para sostener, frente al ensimismamiento de aquella primera etapa holandesa, aunque se apoye ahora en este otro holandés cuyo origen portugués no nos pasa desapercibido, para hablar de la antinomia pasión-acción, y para indicarnos que no basta el deseo que, sin embargo, es imprescindible pues pone de manera reactiva la base del padecer. Sin embargo, es la razón, al hacer consciente esa pasión, la que hace de esta la base de la acción: sentir, sentimiento, pero con sentido, es decir, con significación. Sin este doble apoyo, los riesgos serían, de una parte, el ensimismamiento; de otra, la pura objetivación. El sentimiento será, por consiguiente, ese lugar de encuentro entre la pasión y el conocimiento. Ser sentiente porque todo sentimiento humano es, a la vez, consciente. Ello evita cualquier instalación mecánica del hombre en el mundo al abrirle a una pluralidad de significaciones.

Gurméndez, en un capítulo espléndido, se fija en aquellos que se mueven entre la alegría y el dolor y analiza con detenimiento la tristeza y la melancolía, sentimiento al que dedica, como ya hemos señalado, un libro entero, propiamente el último que escribió. A este sentimiento quedan asociados estos otros: la pena, la congoja, la ansiedad, la angustia, etc. Todo un desarrollo fenomenológico por cuyas páginas discurre un análisis de la pena, la aflicción, el tedio, la congoja, el descontento y lo hace apoyándose en los grandes tipos de la literatura universal, aquellos en que los escritores los han personificado en su máxima intensidad: textos de Baudelaire, Víctor Hugo, Chéjov, Machado, César Vallejo, etc., que demuestran un conocimiento deslumbrante de la literatura universal.

---

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 45.

El segundo punto tiene que ver con el sentimiento que genera el lugar en que nos encontramos: Galicia, la tierra hacia la que se condujo Carlos Gurméndez. Se había casado ya con la poeta Emilia Patiño y, al volver de Copenhague, pasó un verano en Pontedeume donde escribió *Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza*<sup>41</sup>. Fue el paso previo para escribir su *Tratado de las pasiones*, una vez que, como nos confiesa él mismo, su libro sobre los sentimientos no acababa de satisfacerle. Pero antes de abordar tan intenso libro nos había dejado un análisis muy fino sobre la saudade galaico-portuguesa que vincula a la melancolía y a la nostalgia germánica pero estableciendo significativas diferencias entre ambas.

Considera a la primera “ausencia como presente que duele, hiera a la vez, se goza de un bienestar quejumbroso. La soledad es el origen de la *saudade* por la lejanía del amigo o de la amante. El *saudoso* está solo pero acompañado por la imagen del otro por quien suspira. Su estado de ánimo es la *soidade*, pesadumbre de sentirse pobrísimo, sin nada. En este sentido, la poesía galaico-portuguesa es ontológica, pues describe una dimensión fundamental de la existencia: la soledad como carencia, privación del ser, limitación originaria”. Distingue, no obstante, Gurméndez la *soidade* de la *senlbeira* que reduce a sentimiento individual, carente de la grandiosidad de quien se identifica operísticamente con un universo invadido por la soledad tan inevitable como exigida a poetizar un viaje hacia el infinito en una peregrinación sin fin que nos remonte al origen: la tierra perdida, el amigo o amante que quedó al otro lado. La gran paradoja de la saudade residiría en “que se quiere y a la vez, no se desea el hallazgo del amado, porque este se busca siempre”<sup>42</sup>, es decir, que nos adviene cuando el amado es una figura ideal, tan deseada como inalcanzable. Esta experiencia acabaría por trocarse en un sentimiento de “tristura íntima empapada de líquida ternura, que puede llegar a la desesperación o gozarse en la serena suavidad melancólica”, al tiempo que el dolor queda suavizado por la esperanza eterna de conseguir el anhelado encuentro convirtiendo la pena en algo secreto. Solamente si la saudade pierde la esperanza se convierte en *soedade*, soledad pura, desnuda, sin esperanza.

Por el contrario, la segunda, *la melancolía germana* “no nace de una imagen presente en su ausencia, como la *saudade* galaico-portuguesa ni tiene a nadie a quien aferrarse. El melancólico germano, señala Gurméndez, “está

41 Publicado en Madrid, Libertarias, 1987.

42 GURMÉNDEZ, C., *Los sentimientos*, o. c., p. 98.

solo, pero siente la desazón, un impulso vago y oscuro que la causa el Mundo en su totalidad”<sup>43</sup>. El análisis es igualmente muy interesante pero creo que la diferencia con *saudade* se resume en que mientras esta es producida por una imagen o un recuerdo y, por consiguiente, tiene un sustento biográfico e histórico, la nostalgia germana se ancla en una concepción, en un concepto, no tiene por consiguiente recorrido ni, por tanto, deja lugar a la esperanza pues cualquier atisbo se considera un espejismo.

En realidad fue esta reflexión intermedia, con seguridad, la que dispuso su ánimo hasta un tercer punto: convencerle de que debía afrontar el *sentir* como frontera de la razón, de la razón que no es pura, que no es pura razón; el sentimiento que era insuficiente para explicar la acción. Que no hay acción sin pasión, sin *padecer*, es decir, sin proyección hacia personas u objetos que no pertenecen al hombre mismo. Pero hemos de tener en cuenta, nos dirá Gurméndez, que pueden alienarse y esto es muy grave para el individuo por cuanto los sentimientos quedan deformados y hasta desnaturalizados. Esto le lleva a realizar un examen muy interesante de cómo esto puede ocurrir con cada sentido si se convierte en un “órgano meramente utilitario”. Así la vista cuando se limita a *ojear, vislumbrar, atisbar, avizorar u otear*<sup>44</sup>; o el tacto cuando se vuelve ciego en la posesión de los objetos; o el olfato y el gusto cuando “se diluyen en su pura funcionalidad cotidiana”. Y sucede con el oído llamado a estar vinculado al sentido musical, a oír “la voz del deseo, del amor, de la dicha y de una gama infinita de sentimientos”. Pero sabemos que el oído puede ser como una tabla, no percibir ninguno de los sonidos y, si esto sucede, nos quedamos en un “saber de oídas”. Seguro que García Bacca estaba también al fondo de estas reflexiones para denunciar que “podemos vivir, escuchándonos sin oírnos jamás”.

Gran importancia concede, pues, Gurméndez al escuchar, “sentir la música que solo se logra *abriendo los oídos* y no simplemente *haciendo oídos* y menos *tapándose los oídos*. De lo que se trata, concluye Gurméndez, es de “percibir la unidad entre el sentido del sonido y la significación de la palabra, es decir, lo que está oculto tras ella, su ligazón con el conjunto de la lengua. La finalidad del oído es social, unir a todos los hombres mientras que, si solamente escuchamos, nos aislamos e individualizamos”<sup>45</sup>.

---

43 *Ib.*, p. 100.

44 *Ib.*, p. 112.

45 *Ib.*, p. 114.

Con ello tenemos bien claras las dos grandes pasiones que movieron a Carlos Gurméndez en su esfuerzo intelectual y vital por ejemplificar personalmente la coherencia, lo que puede ser resumido de la siguiente manera: hablamos del hombre como ser que actúa movido por las grandes pasiones, todas ellas racionales en la medida en que cada una tiene una razón que la justifica. Muy atrás quedaba la tentación del solipsismo o del ensimismamiento. Pero, también, había quedado superada la misma tentación respecto de reduccionismos de tipo objetivo que tan sugerentes le fueron durante un tiempo.

Ahora tenía claro que toda acción es alimentada por la pasión, por las grandes pasiones que nos deben llevar a una relación dialéctica con la realidad para evitar la totalidad y, más aún, el totalitarismo como le ha sucedido a la pura razón. Pero, también, que la pasión que no nace de la evocación del objeto está enferma y enferma es la pasión que olvida el objeto del que nació porque la lleva a ser convertida en delirio.

Hablamos, pues, y por fin, del tema de la alienación y de la desalienación humana. La desalienación humana, esa fue la gran tarea de nuestro autor finalmente: mostrar las causas de la alienación y ofrecer un discurso en que el hombre se pudiera mostrar íntegramente, donde la razón no fuera una facultad represora. “Pasión racional y razón apasionada” decíamos que reza el capítulo VI de su tratado. El orden no es en absoluto casual a mi entender pero la realidad humana exige completar el círculo.

Y a esto dedicó principalmente sus esfuerzos en la etapa final. Si consideramos sus *Estudios sobre el amor* (1985) y *La melancolía* (1990) dos capítulos desarrollados de su libro sobre los sentimientos y las libertades exquisitas que se permitía en sus semblanzas o microrreflexiones del diario *El País*, pequeños ensayos escritos al hilo de una u otra actualidad y para mantener lúcida la inteligencia, su legado se completa, tras una vida intensa, con *Tratado de las pasiones* (1985), ya citado, y *El secreto de la alienación y la desalienación humana*<sup>46</sup>.

Muy buenos estudios se han realizado sobre este libro en las jornadas veraniegas de Pontedeume. Las tienen en los cuadernillos monográficos de *Ferrol Análisis* donde quiero ver algunos puntos de concomitancia con la obra de Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* de 1985 con prólogo de Ferrater Mora; o con el *Manifiesto bedonista* de

---

46 Barcelona, Anthros, 1989.

1992 que abría paso a toda una línea de ética utilitarista muy del gusto de Gurméndez aunque no ha dejado la profesora Guisán de poner en evidencia algunas de sus carencias como hizo en su artículo “El capitalismo y el amor”.

Yo me quedo, no obstante, con la magnífica historia que de las pasiones nos ofrece Gurméndez así como con la clasificación que de ellas hace: la codicia, la envidia, los celos, el orgullo, la ambición, la venganza, la avaricia, el trabajo, el deseo, el amor pasional, paternal o filial, el odio, etc. Muy interesante saber diferenciar entre las que desde la religión se consideran virtudes o vicios y desde la filosofía, pasiones. Operan en dos discursos bien diferentes. El propio Gurméndez lo explica así:

Sobre las pasiones se han desarrollado dos tesis opuestas en la historia de la Filosofía: una, que intenta destruir las pasiones, como la religiosa; y otra que trata de liberar las pasiones racionándolas, tarea que lleva a cabo el materialismo moderno. Uno de los primeros en liberar las pasiones fue Diderot cuando dice: “Sin ellas no hay nada sublime en las costumbres, en las obras literarias, en las creaciones artísticas, pues la virtud se convierte en minucia”. Y aconseja que vivamos las pasiones, que nos entreguemos a ellas sin temor a perdernos en remolinos, ya que siempre nos llevarán a buen puerto, es decir, al cumplimiento personal.

En definitiva, pues, que “la vida es una pasión que nos consume en su ígnea y profunda llama, pues a través de ella se exteriorizan las pasiones útiles constitutivas del hombre y necesarias para su realización”<sup>47</sup>. Quiere ello decir que

la actividad unificadora, teleológica de la pasión [es] necesaria para vivir, sobrevivir, pero también para afirmarse y realizarse. Es la más importante manifestación del hombre —afirma taxativamente—, al operar la objetivación de sí mismo. Por esta razón, es una alienación positiva, la expresión libre de lo que se es o se quiere ser. (...) es la praxis que permite al hombre realizar todas sus pasiones (...) el trabajo en sí es la vida misma del hombre, la expresión de su ser y no una condenación ni solo un medio de subsistir<sup>48</sup>.

La lógica de este discurso exigía un análisis sobre la alienación y la desalienación que llevó a cabo a finales de la década de los ochenta. Se trata de un trabajo, a mi manera de ver, realmente interesante. Su estudio y comentario nos llevaría aquí demasiado tiempo pues se trata de un trabajo muy de-

<sup>47</sup> GURMÉNDEZ, C., *Tratado de las pasiones*, o. c., p. 280.

<sup>48</sup> *Ib.*, pp. 174 y 175.

tallado. Curiosamente, después de haber recorrido toda la filosofía europea, Gurméndez vuelve sobre sus pasos para ampliar algunas de sus reflexiones iniciales sobre filosofía española. Y puede decirse que así concluye. *Ferrol Análisis* publicó en 2007 un artículo del propio Gurméndez titulado “Unamuno y la esperanza española de ser”<sup>49</sup>. No es complaciente con el escritor vasco salmantino pero eso no le impide confrontarse con él ya que, a pesar de considerarle un egotista, sostiene que “su humanismo afanoso de conservar lo humano y de perpetuarlo” que parece encerrarse, en realidad se le abre un camino, una salida. Y por ahí Gurméndez indaga en una fuente fundamental de la función que la literatura realiza en la construcción de la conciencia individual y colectiva, es decir, en la construcción de la nación. Crítico con el subjetivismo radical de los hombres del 98 “porque no se ven a sí mismos en su realidad ni alcanzan a poseer una cabal conciencia de lo que son”<sup>50</sup>, lo que les hace moverse en el filo de la navaja a Machado, Azorín, Baroja... No sé si Gurméndez leyó a Nicol<sup>51</sup>, pero comparte una buena parte de sus comentarios negativos sobre los noventayochistas aunque desde otros presupuestos. No así con la Generación del 27 por la que muestra sus preferencias. La generación de la *Verdad* y la *Convicción* como cierra su “Proclama de la Generación del 29” Carlos Díez Fernández, el médico autor de *Castidad, Impulso, Deseo* en la colección “Nueva Generación”<sup>52</sup>. Nos sirve este lema para explicar la posición de Gurméndez en los tres últimos capítulos de la segunda parte cuyo título genérico es “La alienación humana”: “Desalienación artística”, “Desalienación española” y “La generación del 27”<sup>53</sup>.

Hablando de crisis de la modernidad y filosofías ibéricas, en estas posteriores páginas expone su posición sobre lo que significaron el krausismo, las figuras del 98, Ortega y la Generación de 1927. A Ortega, precisamente, atribuye Gurméndez el haber ganado “una batalla decisiva, pues toda persona culta de la clase media española se sintió partícipe de esta lucha generalizada contra el tradicionalismo cultural y político. Y con Ortega, por vía opuesta, “entenebreciendo la realidad”, Valle Inclán, sin un mensaje

---

49 pp. 203-209. Publicado inicialmente en *Entregas de La Licorne*, nº 4, Montevideo, 1954. Citado en la nota 35.

50 GURMÉNDEZ, C., *El secreto de la alienación y la desalienación humana*, o. c., p. 141.

51 NICOL, E., “Conciencia de España” en *La vocación humana*, El Colegio de México, 1953, pp. 203-220 [Este texto es de 1947].

52 Madrid, Morata, 1930, pp. 7-10.

53 *Ib.*, pp. 249-282.

tan claro, habría conseguido sublevar “las conciencias de sincera indignación ante las desesperantes atrocidades que descubren la novela y el teatro, en la sociedad tradicional española”.

Lo que le importa a Carlos Gurméndez es señalar que “estas influencias filosófico-literarias fueron creando una conciencia revolucionaria de la necesidad de cambios que los acontecimientos políticos y sociales confirmaron”<sup>54</sup>. Mas, para lograr la desmitificación completa, era necesario un examen crítico de la historia, una crítica filosófica y un nuevo futuro: esperanza utópica pues “la esperanza es la posibilidad de la realidad”<sup>55</sup>. Hablamos, por tanto de la necesidad de un conocimiento veraz de lo sucedido y de una esperanza que sirva de motor frente a la inmovilidad de un pasado que se resiste. Seguramente tenía a Bloch como referente pero podríamos hablar de la propia Zambrano quien hubiera firmado también con Gurméndez que “la esperanza emerge tímidamente de la reflexión y crítica sobre la realidad”.

Seguramente, de haberlo podido conocer, hubiera coincidido con Colmeiro en la defensa del concepto de memoria comprensiva, como la califica con acierto en *Memoria histórica e identidad cultural*<sup>56</sup>, frente a la pura memoria colectiva como manera de atender a la necesidad de hacer real la esperanza para evitar, precisamente, la desesperanza o la desesperación. Creo advertir en el último Gurméndez una crítica a la tecnocracia en la medida en que favorece y apoya el mantenimiento de valores arcaicos capaces de sobrevivir a pesar del desarrollo industrial.

\* \* \*

No esperemos de Gurméndez ninguna salida que no pueda realizarse dentro de la razón moderna. Creo, sinceramente, que hablamos de un intelectual que encarna una razón moderna, humanista, revisor –que no revisionista– de la modernidad y no tanto crítico cuanto selectivo de esa modernidad que frente al olvido de la razón, por parafrasear a Juan José Sebreli<sup>57</sup>, debemos evitar sus derivas pero sostenernos en ella. Pasión racional o razón pasional, he ahí el equilibrio imprescindible expresado de manera casi peda-

---

54 *Ib.*, p. 264.

55 *Ib.*, p. 268.

56 Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 17-18.

57 SEBRELI, J. J., *El olvido de la razón*, Barcelona, Debate, 2007.

gógica en esta especie de ideario de valores que oponer a los contravalores y que le gustaría memorizáramos: frente a la superstición aldeana, la fe auténtica; frente a la creencia, reflexión; frente a la inmovilidad, innovación; frente a la mansedumbre, inquietud; a la repetición opongamos el progreso; al aislamiento, el compañerismo; al individualismo, el sindicalismo; al interés propio, el universal; al prejuicio, el juicio; a la represión sexual, la libertad moral; a la leyenda poética, es decir, la mitificación, la historia; frente a la brujería, la ciencia<sup>58</sup>.

Piensa que buena parte de estos valores tenían sus bases puestas en la tradición pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza. A la altura de finales de la década de los ochenta en que escribe, piensa Gurméndez que la desalienación española está por realizar y cada uno podrá pensar si la triple lucha que defiende “contra las falsas esperanzas que crea el neocapitalismo de perspectivas progresistas e ilimitadas, contra los valores industriales de racionalidad opresora y contra los valores tradicionales que todavía nos sojuzgan”<sup>59</sup>, mantiene su actualidad. Pienso que así es.

El pasado 7 de febrero de 2011 se cumplieron catorce años de su fallecimiento. Su obra está ya abierta al estudio y su testimonio de hombre de bien, como le describen quienes le trataron, es patrimonio de recuerdos y lectores. Como concluía José Ramón Ariño su artículo “Algunas anécdotas biográficas”, Gurméndez confesaba que le gustaba volver a Galicia donde había enraizado su vida intelectual y afectiva. Cita el propio Ariño un artículo de Gurméndez titulado “El espacio abierto” en el que dejó escrito lo siguiente: “El hombre actual que intenta protegerse viviendo dentro de sí mismo se automutila. Yo busco mi salvación en la Naturaleza y vuelvo a Galicia para asomarme a sus rías, allí encuentro siempre el espacio abierto”<sup>60</sup>. Seguramente fue así por aquella razón que daba Zambrano a propósito de Dieste: por ser la tierra que es una unidad y que está entera en cada parte. No es casual. Nada s casual. Y, como concluía Ariño, “aquí siguen con nosotros sus ideas y su recuerdo”.

---

58 GURMÉNDEZ, C., *El secreto de la alienación... o. c.*, p. 269.

59 *Ib.*, p. 270.

60 *Ferrol Análisis* 22, 2007, p. 114.



## SIGLO XVI



## CRISIS EN LA TEMPRANA MODERNIDAD. CASIODORO DE REINA

MARÍA MARTÍN GÓMEZ  
Universidad de Salamanca

Si en sentido filosófico la modernidad no es sino el modelo epistémico que trata de imponer un determinado uso (crítico) de la razón, el rasgo más importante de este modelo, moderno/postmoderno, sería la fractura del discurso (teórico) de las grandes tradiciones filosóficas. Desde esta consideración el propósito de este trabajo no es otro que presentar un nuevo modelo de racionalidad proporcionado en el siglo XVI por la figura de Casiodoro de Reina (1520-1594).

Casiodoro de Reina, monje, traductor y reformador protestante, fue capaz de romper con la tradición del pensamiento católico más ortodoxo al proponer un nuevo tipo de racionalidad que cuestionaba las raíces más profundas del catolicismo. Por este motivo creemos que su pensamiento bien merece un estudio en unas Jornadas tituladas *Crisis de la modernidad y Filosofías Ibéricas*. Como intentaremos demostrar en nuestra intervención, antes de hablar de la crisis de la modernidad, debería quedar claro que en la temprana modernidad, en los orígenes y comienzos de la era moderna, coexistieron diferentes modelos de racionalidad que hacen muy difícil poder hablar de una unidad de pensamiento.

### Introducción

Seguramente, si preguntásemos a nuestros jóvenes estudiantes quién fue Casiodoro de Reina muy pocos –o casi ninguno– sería capaz de darnos algún dato cierto sobre este autor. Tampoco estoy segura de que pudieran responder a la pregunta de ¿quién fue el primer traductor que trasladó la Biblia al castellano? No sucedería lo mismo si hiciésemos esta pregunta (cambiando,

claro está, “castellano” por “alemán”) a los estudiantes germanos. La gran empresa de la Reforma protestante en general, y de Martín Lutero en particular, fue, precisamente, el hecho de haber entregado a los alemanes una traducción de la Biblia en lengua vulgar. Semejante contribución cambió sustancialmente el desarrollo de la Iglesia luterana y aun de la lengua germana. La traducción de la Biblia al alemán favoreció, de manera decisiva, el desarrollo del alemán como lengua vernácula e inició un camino hasta entonces desconocido: la lectura individual de las Sagradas Escrituras. Como sostiene el profesor de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, José Manuel Sánchez Caro, “muchas cosas aportó la reforma protestante a Europa: una de ellas fue ese individualismo religioso ante Dios, menos necesitado de la asamblea litúrgica que el catolicismo. Y dentro de esa nueva conciencia del trato individual y directo con Dios, sin intermediarios, se sitúan estas traducciones de la Biblia”<sup>1</sup>.

Algunos críticos (entre ellos Reinhard Richter) han asegurado que fue gracias a la Reforma luterana que la filosofía alemana pudo alcanzar semejantes cuotas de profundidad y precisión<sup>2</sup>. El pietismo de corte protestante o el hecho de poder interpretar por sí mismo el mensaje bíblico, fueron propulsores de una nueva mentalidad más crítica y sistemática. De ahí, al desarrollo del pensamiento filosófico en Alemania, sólo había un paso. Mas ¿qué sucedió en España? Como sostiene de nuevo Sánchez Caro, la Biblia traducida por Casiodoro de Reina no pudo contribuir a la afirmación del castellano como lengua propia pues nació en unas circunstancias poco favorecedoras para la traducción bíblica<sup>3</sup>. En nuestros días, nos hemos acostumbrado a disponer a nuestro antojo de distintas traducciones de la Sagrada Escritura,

---

1 SÁNCHEZ CARO, J. M., *La aventura de leer La Biblia en España*, Salamanca, Kadmos, 2000, p. 37.

2 En un libro titulado *Nationales Denken im Katholizismus der Weimar Republik*, Reinhard Richter escribía que Lutero, Hegel y Nietzsche habían sido los precursores de ese desarrollo. (Las palabras originales eran éstas: “*An dieser Entwicklung hätten Luther, Hegel und Nietzsche großen Anteil*”). Véase RICHTER, R., *Nationales Denken im Katholizismus der Weimar Republik*, Münster, LIT Verlag, 2000, p. 341.

3 Afirmaba a este respecto el profesor de teología: “la Biblia del Oso no pudo desgraciadamente contribuir a la afirmación del castellano como lengua, pues nació en unas circunstancias tales, que se la consideró desde un principio como instrumento anticatólico y, en consecuencia, antiespañol. De hecho, si la versión de Casiodoro todavía guarda las formas y podría haber sido acogida en algún momento por la España católica la revisión de Casiodoro (Valera) tiene ya otro aire y es consciente de que se trata de un instrumento de la reforma protestante”. (SÁNCHEZ CARO, J. M., *La aventura de leer La Biblia en España*, o. c., p. 38).

pero no debemos olvidar que hasta 1793, con la Biblia del padre Felipe Scío de San Miguel, la Iglesia católica no permitió la difusión e impresión de la Biblia al castellano<sup>4</sup>. Hasta entonces, los autores que se atrevían a trasladar la Palabra de Dios eran perseguidos, sus ediciones quemadas y confiscadas, y el creyente tenía que conformarse con las versiones latinas o griegas de la Biblia.

En esta misma línea podría traerse a colación un breve artículo que Eugenio Trías publicó hace unos años en el periódico *ABC* titulado “La Biblia y nuestros hábitos de lectura”. En este articulito, Trías partía de un hecho por todos comprobado: en España se lee poco o, más bien, muy poco. Lo sorprendente de su escrito es que Trías considera que “esa indigencia lectora tiene su origen, posiblemente, en peculiaridades del catolicismo contra-reformista”. Decía Trías: “A diferencia de las confesiones reformadas, el catolicismo romano ha sido culpablemente remiso a entregar al feligrés el texto bíblico”. Así, no duda en afirmar que “esa carencia lectora (de la Biblia) decidió, sin duda, la menesterosidad que poseemos en hábitos de lectura”<sup>5</sup>.

El artículo de Trías no debió dejar indiferente a nadie ya que al día siguiente, el escritor Juan Manuel de Prada publicaba un artículo en el mismo periódico titulado “El genio religioso de Lutero”. En él, de Prada advertía los peligros que puede ocasionar la libre lectura de la Biblia al escribir que “la lectura de la Biblia requiere la estrella de la fe, pero también conocimientos culturales sólidos y hábitos curtidados de meditación. La lectura luterana de la Biblia desató la enfermedad de la inteligencia denominada diletantismo, que luego ha contagiado la lectura en general y, por proceso virulento de metástasis, la cultura occidental toda: deseo orgulloso de saber sin estudiar, soberbia de la ignorancia, etcétera”<sup>6</sup>.

---

4 El 13 de julio de 1757 se publica un decreto de la Congregación del Índice, aprobado por el Papa Benedicto XIV, por el cual se concedía permiso para traducir la Biblia a las lenguas vulgares. (LORENZO VILLANUEVA, J., *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, Valencia, 1791, p. 195.) En España habrá que esperar hasta el 7 de enero de 1783 cuando la Santa Inquisición emite un Decreto en que se permiten las traducciones de la Biblia al castellano.

5 El artículo de Eugenio Trías finaliza con la siguiente conclusión: “no haber gozado de esa impregnación lectora –que en países de tradición reformada, evangélica, anglicana o calvinista ha determinado el encuentro con el texto bíblico– constituye, quizás, la razón principal de nuestra inapetencia lectora, o de nuestro mal encaje en esa era de Gutenberg que tuvo en Martín Lutero el genio religioso que mejor se le ajustaba”. TRÍAS, E., “La Biblia y nuestros hábitos de lectura”, en *ABC*, 29.06.2008.

6 DE PRADA, J. M.: “El genio religioso de Lutero”, en *ABC*, 30.06.2008.

Sin querer entrar ahora en el debate de si la lectura de la Biblia traducida por Lutero trajo más inconvenientes que ventajas, lo que sí parece manifiesto es que el hecho de haber tenido una traducción de la Biblia impulsó el desarrollo de un pensamiento crítico o, si se quiere, de un pensamiento filosófico que influyó notablemente en el avance de la modernidad. En todo caso, enseguida hay que advertir, que la fundamentación de este nuevo tipo de racionalidad no careció de problemas. Tanto en España como en la propia Alemania, la Reforma protestante tuvo que hacer frente a diversas dificultades y críticas desde sus mismos orígenes. Lo veremos en el caso de Casiodoro de Reina.

### Casiodoro de Reina

Como el nombre de Casiodoro de Reina es para algunos un nombre todavía desconocido, nos vemos obligados a elaborar, de manera preliminar, un apartado sobre la biografía y la bibliografía de este autor protestante. No sólo por eso. Desde que leemos a don Miguel de Unamuno sabemos que los grandes pensadores no construyen sus sistemas filosóficos desde instancias ajenas a las circunstancias concretas de sus vidas. Como dijo el antiguo Rector de la Universidad de Salamanca:

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica<sup>7</sup>.

Pues bien, un apartado de estas características debería comenzar diciendo que Casiodoro de Reina nació en torno al año 1520, probablemente, en algún pueblo de Extremadura. Según la versión de la Inquisición española, Casiodoro de Reina procedía del municipio de Montemolín, pero si nos apoyamos en el informe que el secretario del embajador español de Inglaterra hizo de Casiodoro de Reina en 1563, éste debió ser un “morisco granadino”<sup>8</sup>. Pero al decir de los biógrafos contemporáneos (A. Gordon Kinder o José C. Nieto) Reina debió nacer en la provincia de Extremadura, siendo cristiano antiguo, y no de origen judío converso<sup>9</sup>.

7 UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Akal, 1983, p. 58.

8 Véase MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, BAC, 1978, p. 97.

9 Véase KINDER, A. G., *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century*, London,

El siguiente dato que sabemos de él es que fue monje jerónimo en el Monasterio de San Isidoro de Santiponce, en Sevilla. Allí residió con otros hermanos de la misma orden hasta que en 1557 huye a Ginebra, debido a las investigaciones que sobre él había comenzado a elaborar la Inquisición española<sup>10</sup>. No sabemos muy bien cómo entró el protestantismo en el convento de San Isidoro. Según el profesor Manuel Pecellín Lancharro, “aquel cenobio (el convento de San Isidoro) había llegado a ser el núcleo andaluz de la Reforma, entre otras causas por la enseñanza que en la próxima Sevilla, donde tanto se había leído a Erasmo, propagaban personas como Egidio o Constantino Ponce de la Fuente, y porque en dicho monasterio se reciben obras como el *Antiguo Testamento* traducido por Juan Pérez de Pineda y los numerosos tratados ‘protestantes’ que allí introduce Julián Hernández, el valeroso ‘Julianillo’, quemado al fin por la Inquisición”<sup>11</sup>. Por nuestra parte, pensamos que se trató de un movimiento espiritual que apareció en España de forma paralela a la reforma protestante.

En este sentido considero que el juicio que emite el investigador José C. Nieto resulta muy adecuado a este respecto. Explica el investigador de la Reforma protestante en España que “había pues ideas y doctrinas luteranas en muchos que sufrieron los autos de fe de Sevilla y Valladolid, así como también de Toledo, etc. Estas ideas, sin embargo, no los hacían luteranos ni ellos se tenían por tales. Ellos seguían siendo fieles católicos cristianos y como tales vivían sus vidas”<sup>12</sup>. Así pues, fueron otros los que les pusieron la etiqueta de herejes. Fueron otros los que les obligaron a emigrar a Ginebra al no aceptar esa diversidad de opiniones que aconteció en nuestra modernidad. Como expresa el profesor Juan Carlos Suárez Villegas,

---

Tamesis Book Limited, 1975, p. 18 y NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España*, Genève, Librairie Droz, 1997, p. 468.

10 No debemos olvidar que la efigie de Casiodoro de Reina fue quemada en el auto de fe de 1562. Ver *Relación del auto de fe celebrado en Sevilla el 26 de abril de 1562*, en LÓPEZ MUÑOZ, T., *La Reforma en la Sevilla del XVI*, vol. II, Sevilla, Eduforma, 2011, p. 259.

11 PECELLÍN LANCHARRO, M., “Casiodoro de Reina”, en DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, J. F., *Humanæ Litteræ. Estudios de Humanismo y tradición clásica en homenaje al profesor Gaspar Morochó Gayo*, Universidad de León, León, 2004, p. 392. De la misma opinión se muestra Enrique Fernández y Fernández al señalar que fue Constantino Ponce quien introdujo el luteranismo en el convento de San Isidoro. Cf. FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, E., “Dos traducciones del Cantar de los Cantares (Fray Luis de León y Casiodoro de Reina)”, en *Studium Ovetense*, 7/8 (1978-1979) pp. 291-318.

12 NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España*, o. c., p. 155.

los españoles reformados exiliados como Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Juan Pérez de Pineda o Antonio del Corro, entre otros, supieron integrarse en distintas confesiones protestantes, en muchos aspectos dispares entre ellas en sus doctrinas. Su talante tolerante y la aceptación de la fe como un ejercicio de libertad personal, siempre del compromiso y la comunión con Cristo, les permitirá adoptar una postura mucho más flexible con los contextos culturales en los que ejercieron su fe<sup>13</sup>.

De este modo, debido a su talante tolerante, Casiodoro de Reina nos parece que ilustra muy bien ese pensamiento plural que puede ser característico de la modernidad española.

Por citar a otro reputado investigador, podríamos decir junto a Marcel Bataillon que

si estos hombres se vieron incitados a romper con la Iglesia oficial para abrazar confesiones heréticas, no fue por sus intercambios de opiniones con extranjeros. Se convencieron de que la religión tal como ellos la concebían era también la religión de los mejores espíritus de todas las naciones, de que su triunfo era la meta de los esfuerzos del Emperador, y de que el Concilio tenía finalmente que hacerla suya si quería renovar la Iglesia<sup>14</sup>.

De nuevo Casiodoro de Reina nos sirve de ejemplo. Casiodoro huye de España porque le cuentan que en Europa existe una libertad religiosa inimaginable en la España inquisitorial. Pero al llegar a Ginebra, Casiodoro se encuentra que la religión calvinista –religión que él parecía profesar– acaba de condenar a Miguel de Servet a la hoguera (1553). Casiodoro no duda entonces en criticar la ejecución de Servet asegurando que los calvinistas están cometiendo los mismos errores que la Inquisición española<sup>15</sup>. A partir de aquí, Casiodoro se ve obligado a viajar por Inglaterra, Alemania y Flandes en busca de una tolerancia religiosa que no acabará de encontrar. Debido a las continuas persecuciones de la Inquisición española, que no se daba por vencida, y a la enemistad contraída en Ginebra con los calvinistas, la vida de Casiodoro nunca tuvo el remanso de paz necesario para traducir correctamente (sin prisas ni interrupciones) la Sagrada Escritura.

13 SUÁREZ VILLEGAS, J. C., “Teología y política en la reforma protestante”, en SUÁREZ VILLEGAS, J. C. (ed.), *Reforma protestante y libertades en Europa*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 188.

14 BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, FCE, 2000, p. 517.

15 Según nos informa el investigador Carlos Gilly, Reina parecía sentir una profunda admiración por Servet afirmando “*Que Servet avoit esté bruslé iniustement*” y “*par fault de charité*”. Cf. GILLY, C., *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, Basel/ Frankfurt am Main, Helbing und Lichtenhahn, 1985, p. 359.



Es por ello que el caso de Reina ilustra muy bien la tesis que queremos defender en esta breve investigación: que en la temprana modernidad (siglos XV y XVI) ya encontramos casos de pensadores que supusieron una crisis en el paradigma vigente de la época. Si con el profesor Luis Jiménez Moreno pensamos que modernidad puede significar “un modelo epistémico determinado” caracterizado por su “racionalidad, científicidad y uniformidad”<sup>16</sup>, entonces entenderemos que no existió un modelo exclusivo que pueda definir por sí sólo la amplitud de la modernidad. Al contrario, si estamos dispuestos a hablar de una modernidad filosófica española, ésta pasará por admitir la multiplicidad propia de la filosofía española.

En este sentido me parecen muy acertadas las palabras que José C. Nieto dedica a estos autores del siglo XVI. Dice Nieto que “a la pregunta de si eran luteranos se puede contestar sí y no, depende del punto de vista: conciencia personal o Inquisición. Tal idea de Reforma no era una idea luterana, y ciertamente no de la Contrarreforma. Era la idea de una reformatión católico cristiana universal y bíblica, pero que como tal ignoraba la jerarquía eclesiástica y su orientación romanista”<sup>17</sup>. Estamos, por tanto, ante un pensador poco dogmático que tan pronto predicaba el Evangelio “como miembro de la Iglesia catholica”, como sostenía que sólo creía en los sacramentos del Bautismo y la Comunión<sup>18</sup>. Si la modernidad española del siglo XVI equivale a hablar de *Escolástica, racionalidad o unidad*, entonces estos autores “heterodoxos” fueron los alentadores de una crisis de sentido que hizo tambalear los presupuestos más firmes de la España inquisitorial. Crisis de sentido que quedará expresada en el hecho de haber traducido la Sagrada Escritura al castellano. Tan sólo con una versión vernácula de la Biblia el hombre podía tener libertad para expre-

---

16 JIMÉNEZ MORENO, L., “Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del siglo XX”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 10 (1993), pp. 94-95.

17 NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España, o. c.*, p. 158.

18 En la *Confesión de fe cristiana* que Casiodoro de Reina firma en Londres (1559) se puede leer los siguientes fragmentos: “Por esta Confesión protestamos que somos miembros de la Iglesia cathólica, y que ningún comercio tenemos con ninguna secta o heregía antigua ni moderna que o niegue la distinción de las personas en la unidad de la divina natura, o confunda las propiedades y officios de cada una de ellas, o quite a Jesús el Christo o al Espíritu Sancto el ser y dignidad de Dios, poniéndolos en el orden de las criaturas” (cap. I, 5). También son destacables estas otras palabras: “Déstos no hallamos en la divina historia, quanto a los verdaderos Sacramentos toca que él avía instituydo, más de dos, que propiamente se pueden llamar Sacramentos, instituydos y ordenados para el fin ya dicho, los quales son el Baptismo y la Sancta Cena” (cap. XI, 3). Ver REINA, C.: *Confesión de fe christiana*, Exeter, University of Exeter, 1988, pp. 8 y 23.

sar su opinión y mostrar su “libre interpretación”. Con todo, comprobamos una vez más, que Casiodoro de Reina entiende que su traducción –lejos de ser un atrevimiento– es una obra propia de la mentalidad de su época.

### Un nuevo modelo de *unidad*

En la primera hoja de la *Biblia del Oso* de Casiodoro de Reina encontramos transcritas las Reglas tridentinas (III y IV) que, para la prohibición de libros, fueron confirmadas en la constitución *Dominici gregis custodiae* el 24 de marzo de 1564. Según dictaban estas normas, las traducciones de la Biblia podrían ser permitidas solamente cuando las realizara un autor docto y pío, y cuando el obispo o inquisidor entendieran que de la lectura de las Biblias traducidas podía seguirse un crecimiento de la fe y la piedad.

Casiodoro de Reina utiliza estas dos normas en favor de su traslación manteniendo que su traducción sigue y respeta lo decretado en el Concilio de Trento. (“Tenemos ya bien materia de que hacer gracias a Dios en esta parte, que ha dado luz a los padres del concilio Tridentino, para que, advirtiendo mejor a esta causa, hayan puesto algún remedio en esto con un Decreto (...) y así recibirá en servicio este nuestro trabajo de darle a tiempo la divina Escritura en su lengua vulgar, para que desde luego pueda gozar de la facultad que por el Decreto dicho le es concedida”)<sup>19</sup>.

Y para que no se dude de que él es también un autor docto y pío reconoce que él se considera a sí mismo un fiel católico. Reproducimos a continuación las palabras de nuestro pensador:

Cuanto a lo que toca al autor de la traducción, si católico es el que fiel y sencillamente cree, tiene y mantiene, determinado por el Espíritu Santo, por los Cánones de la Divina Escritura, en los Santos Concilios y en los Símbolos y sumas comunes de la Fe, que llaman comúnmente el de los Apóstoles, el del Concilio Niceno y el del Atanasio, católico es”<sup>20</sup>.

De esta forma, no es extraño que un crítico como José Luis Abellán haya sostenido que “la *Biblia del Oso* es una Biblia católica escrita por un autor protestante”<sup>21</sup>.

19 REINA, C., *Amonestación del intérprete de los sacros libros al lector y a toda la Iglesia del Señor, en que da razón de su traslación así en general, como de algunas cosas especiales*, en *Biblia del Oso*, Madrid, Sociedad Bíblica de España, 1985, sin paginar.

20 *Ib.*

21 ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 338.

Marcelino Menéndez Pelayo considera, por el contrario, que en realidad, estas declaraciones fueron dichas para engañar a los lectores españoles. Así, según el parecer del ilustre investigador, Casiodoro es ambiguo y solapado en su defensa del catolicismo. Basándose en una frase que encontramos en el *Prefacio* de la Biblia del Oso (“una Iglesia que acaba de renacer y está todavía en la cuna”), Menéndez Pelayo mantiene que Casiodoro no disimula su herejía<sup>22</sup>.

Pero son muchos los textos que podrían traerse a colación para contrarrestar esta opinión. En primer lugar, el mismo pasaje al que se refiere don Marcelino. Casiodoro de Reina habla de un renacer de la Iglesia (*renatam Ecclesiam*) lo que significa que, en sus fundamentos, sigue siendo la misma Iglesia. Se trata de una renovación, de un renacer –si se quiere de una Reforma– pero nunca de una Iglesia nueva y recién creada. Y es que no hay que olvidar que estos autores representan el origen mismo de la Reforma protestante. Antes de que Lutero escriba sus obras más significativas, los denominados “protestantes españoles” ya aludían a una nueva teología que buscaba las fuentes en su lengua original, hacía accesibles a los Padres de la Iglesia y simplificaba la disciplina eclesiástica.

Analicemos, desde esta otra perspectiva, otros textos del propio Casiodoro de Reina. En la misma *Amonestación* a su Biblia del Oso, Casiodoro dedica unas palabras a los herejes en las queda de manifiesto que de ningún modo él se tenía por un hereje. Queriendo defender una vez más los beneficios de las traducciones vernáculas de la Biblia, Casiodoro afirma que

perverso juicio es que por evitar el inconveniente de los errores, que dicen en algunos, priven a todos del medio con que podrían salir de la ignorancia, errores, herejías, idolatría, pecado y toda corrupción e iniquidad en que nacimos y fuimos criados, y de que nuestra corrupta naturaleza se abreve, como dice Job (15,16) como los peces del agua<sup>23</sup>.

En realidad, lejos de confesar la supuesta herejía que veía Menéndez Pelayo, Casiodoro se muestra convencido de que muchos errores dogmáticos podrán resolverse a partir de su traducción. Cuando el creyente reflexione por sí mismo el contenido de las Escrituras se dará cuenta de cuál es el verdadero mensaje de la Palabra de Dios.

Lo más paradójico de esta época histórica es que los autores protestantes españoles no eran conscientes de las repercusiones que iban a ocasionar sus

---

22 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, o. c., p. 144.

23 REINA, C., *Amonestación*, o. c., sin paginar.

doctrinas. Naturalmente saben que se están distanciando de la Iglesia romana al afirmar la salvación por la sola fe en Cristo o al negar sacramentos como el de la Confirmación, pero no se sienten culpables de la ruptura de la Cristiandad. Es más, ellos anhelan poder reestablecer la unidad religiosa. Tómense como ejemplo de lo que decimos estas afirmaciones de Casiodoro de Reina: “Oramos al Señor con todo affecto, nos dé un mismo sentir y querer en sí, para que en su Iglesia no sea hallada división, donde en su nombre se professa summa concordia”, o también “no entendemos aver en la Iglesia de los fieles más de una sola jurisdicción, cuyas leyes son la Divina Palabra y las que con ella se conformaren, y el supremo juez en la tierra el christiano magistrado”<sup>24</sup>.

Sin embargo, para ellos, la unidad de la cristiandad no pasa por volver a la Iglesia romana. No se trata de criticar la Iglesia católica y dejarla tal cual estaba. Ellos quieren reformarla, corregir sus errores y hacerla más tolerable. De esta forma, la pretendida unidad religiosa sólo se logrará cuando la Iglesia católica otorgue mayor libertad al creyente, cuando la España de Casiodoro de Reina deje de ser martillo de los herejes. En términos filosóficos, podríamos decir que se trata de conseguir un concepto plural de modernidad, en donde pudieran tener cabida diversas creencias y modelos epistémicos.

En este sentido, las palabras con las que Casiodoro de Reina cierra su *Confesión de fe cristiana* son muy ilustradoras. En ellas, Casiodoro se describe como “un testigo fiel de la verdad”, como un cristiano “que no haze nada de nuevo” y, en definitiva, como un creyente que sólo quiere poder discutir sus creencias en público sin tener que pensar en que eso significa una crisis para la modernidad.

Si el mundo ahora resiste a esta doctrina, no es maravilla, porque no haze nada de nuevo o de estraño a su condición, como lo haría si la abraçasse sin contradicción alguna. Mucho menos nos deve espantar su grande diligencia en perseguirla sus Inquisidores, sus familiares, sus cárceles más duras que la misma muerte, sus tormentos, sus sambenitos, fuegos y lo que (al juyzio de la carne) es más que todo: la vergüença de aver caýdo en sus manos a título de hereges. Porque todos estos son aspavientos y visages vanos, con que el diablo (por ellos y en ellos obra) pretende espantar los que tentaren a salirse de su miserabile captiverio a la libertad de hijos de Dios. Que si el Señor, después de avernos hecho partícipes de su luz, fuere servido de llegar nuestra Fe a tales pruebas, escogiéndonos por mártires y testigos fieles de su verdad, beneficio singular suyo es, por el qual le devemos nuevo agradecimiento. Las mercedes y

---

24 REINA, C., *Confesión de fe cristiana, o. c.*, pp. 6 y 28.

regalos especiales que nos comunicará en medio de tales pruebas serían más que bastante recompensa de todo nuestro padecer, pues ¿quál premio será el de aver sido compañeros de su vergüença y cruz? Salgamos, salgamos con él fuera de los reales llevando alguna parte del opprobio que él llevó por nosotros, asegurados que si con él padeciéremos, con él también reynaremos. A él sea gloria, y alabança eterna, que con el Padre y Espíritu Sancto reyna en los cielos, donde nos espera. Amén. Amén<sup>25</sup>.

---

25 REINA, C., *Confesión de fe christiana, o. c.*, p. 43.



LA ESCUELA DE SALAMANCA CONSIDERADA  
DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA WEB SEMÁNTICA  
Y LA INFORMACIÓN EN LA RED

XAVIER AGENJO BULLÓN

Fundación Ignacio Larramendi

FRANCISCA HERNÁNDEZ CARRASCAL

DIGIBÍS, Producciones Digitales

PATRICIA JUEZ GARCÍA

Fundación Ignacio Larramendi

## Resumen

Se describe el proyecto Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca, así como su estado actual, que forma parte de la Web de la Fundación Ignacio Larramendi. Se muestra la constante adaptación del proyecto a las transformaciones de las tecnologías de la información y la incorporación al mismo de nuevos estándares de normalización de la catalogación, como *Resource Description and Access* (RDA), así como a los modelos internacionales de vinculación de datos como European Data Model (EDM) o Linked Open Data (LOD). El objetivo, conformar un objeto digital complejo formado por las referencias biobibliográficas de los autores seleccionados como integrantes de la Escuela.

## Introducción

A finales de los 90, Ignacio Hernando de Larramendi<sup>1</sup> decidió dedicar su actividad a los proyectos de Bibliotecas Virtuales, promovidos por la

---

1 Ignacio Hernando de Larramendi (1921-2001), abogado y escritor, reconocido empresario cuya labor transformó MAPFRE en una de las mayores empresas españolas. Firme impulsor de la cultura en general y de la española en particular, creó instituciones y empresas y llevó a cabo, a partir de ellas, ambiciosos proyectos; supo siempre rodearse de personas muy adecuadas para cada uno de ellos. [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3558](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3558)

Fundación que lleva su nombre. Su deseo era que estas Bibliotecas Virtuales se considerasen una herramienta fundamental para la difusión de obras relacionadas con el pensamiento filosófico iberoamericano, que fueran accesibles internacionalmente, de forma muy particular en Hispanoamérica, y que contribuyeran a dotar a las futuras generaciones de un conocimiento objetivo y no discriminado del pensamiento escrito de nuestra historia.

En este sentido y siguiendo la estela del proyecto planteado por Ignacio Hernando de Larramendi se ha emprendido uno de los proyectos más ambiciosos que la Fundación Ignacio Larramendi ha realizado hasta la fecha, la creación de una Biblioteca Virtual dedicada a la Escuela de Salamanca.

La Escuela de Salamanca no tiene en sí misma un carácter formal, como ocurre con cierta frecuencia en la historia del pensamiento y de las ideas. Sin embargo, la crítica ha querido ver en un grupo de pensadores españoles de los siglos XVI y XVII determinados factores comunes. Esta *Escuela* es probablemente, con la posible excepción de la Escuela de Traductores de Toledo, la mayor aportación que hasta el momento ha tenido España, realmente Hispanoamérica, al pensamiento occidental y mundial.

Una de las características de *la* Escuela de Salamanca es el complicado entramado de las relaciones que existieron entre sus miembros (casi todos ellos hombres de la Iglesia); muchas veces se sucedieron en las cátedras de la Universidad o polemizaron entre sí; en otras ocasiones se vieron implicados en terribles polémicas e incluso en ataques legales, bien procedentes del brazo secular, bien procedentes de la Inquisición; y en ocasiones se atacaron y se defendieron. En muchas ocasiones, el nombre de alguno de estos autores aparece en las aprobaciones de los libros de otros, o bien en los escritos panegíricos que, junto a las aprobaciones, figuraban en los preliminares de la estructura del libro español antiguo.

El pensamiento desarrollado por estos autores fue absolutamente fecundo y su influencia enorme desde el primer momento. Sin embargo, es difícil encontrar en la literatura de la época declaraciones explícitas de los autores a los que influyeron. Éstas sólo se hacen presentes en los pasajes en los que el autor recurre al tono crítico, a veces panfletario. Recordemos, por ejemplo, las *Lettres provinciales*<sup>2</sup> de Pascal (1623-1662).

Pero, si bien Descartes (1596-1650) o Leibniz (1646-1716) tienen una influencia directísima de nuestros autores, lo cierto es que, o bien la disimu-

---

2 <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-101478>



laban, o bien la mencionaban someramente. Así, por ejemplo, ya hace mucho tiempo que Francisco de Vitoria (1483-1546)<sup>3</sup> es considerado el *padre* del Derecho Internacional y su inmensa influencia sobre Grocio (1583-1645) está más que demostrada.

En este sentido, Eduardo Nicol (1907-1990) ha rastreado la influencia directa de Francisco Suárez (1548-1617)<sup>4</sup> en Locke (1632-1704) y a través de él en la Constitución de Pensilvania<sup>5</sup> y en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* e incluso en su propia Constitución<sup>6</sup>.

A partir de la publicación *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*<sup>7</sup> de Schumpeter, se ha reconocido la inmensa influencia que las doctrinas de la Escuela de Salamanca han tenido en el desarrollo de la teoría económica y es obvio que *Tratado y discurso sobre la moneda del vellón*, cuyo título original es *De monetae mutatione* que aparece en los *Septem tractatus*,<sup>8</sup> de Juan de Mariana (1536-1624)<sup>9</sup> es un precedente clarísimo de la Teoría Moderna del Dinero. No es de extrañar que autores como Martín de Azpilcueta (1492-1586)<sup>10</sup> o Tomás de Mercado (1523-1575)<sup>11</sup>, estudiaran con enorme rigor todo lo que sucedía desde el punto de vista económico y se dieran cuenta del inmenso impacto que produjo el descubrimiento de América y el comercio entre ambos lados del Atlántico.

## La Escuela de Salamanca propiamente dicha

Como se ha apuntado en líneas anteriores, la Escuela de Salamanca como tal no existió nunca, pero se puede establecer cierta relación, que por supuesto no abarca a todos los miembros de dicha escuela, con el convento de San Esteban de la ciudad del Tormes.

3 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3711](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3711)

4 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3153](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3153)

5 [http://www.fold3.com/page/88\\_the\\_pennsylvania\\_archives/](http://www.fold3.com/page/88_the_pennsylvania_archives/)

6 NICOL, EDUARDO, *La vocación humana*. México, El Colegio de México, 1953

7 *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* Joseph Schumpeter, Markus C. Becker and Thorbjørn Knudsen *The American Journal of Economics and Sociology* Vol. 61, No. 2 (Apr., 2002), pp. 405-437

8 <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=4663>

9 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3025](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3025)

10 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3112](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3112)

11 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3142](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3142)

Es aquí donde merece la pena explicar un aspecto poco conocido de las reformas cisnerianas. El famoso Cardenal Cisneros (1436-1517), como otros hombres eminentes de Iglesia de la época del Renacimiento, se había dado cuenta de que era necesario llevar a cabo una profunda reforma de la Iglesia. En un principio intentó reformar la Universidad de Salamanca, pero tanto los estatutos de la universidad, como la resistencia del propio claustro se lo impidieron. Este fue el principal motivo por el que fundó la Universidad de Alcalá de Henares y donde curiosamente quedaron excluidos los grados en Derecho para centrarse en una Teología reformada.

Imaginemos por un momento lo que hubiera pasado si Cisneros hubiera sido más joven cuando Carlos I (1500-1558) llegó a España y le hubiera podido dirigir en lugar de sus consejeros flamencos e italianos. Esta velada reforma cisneriana estaba muy cerca de la Reforma luterana que arraigó, debido en gran medida a intereses políticos de muchos de los estados que conformaban el Sacro Imperio Romano Germánico. O por ejemplo, imaginemos qué habría pasado si la edición de la Biblia Políglota Complutense (1514-1517) hubiera llegado a Roma, en lugar de pasar casi completamente desapercibida, tras perderse casi íntegramente en un naufragio.

Sin embargo, hubo algo en lo que Cisneros sí pudo influir y fue en los estatutos del convento de San Esteban de Salamanca y no cabe duda de que ello tuvo enormes consecuencias. La principal de ellas, el tema que se trata en esta comunicación. Aunque, como ya se ha señalado anteriormente, algunos de sus miembros más destacados nunca estuvieron en este convento.

Por ejemplo, el padre Mariana, uno de los intelectos más poderosos que ha producido España, nunca estudió allí ni impartió clases en Salamanca. En este caso, Juan de Mariana enseñó solo como catedrático durante cinco años (tiempo en el que obtuvo el título de doctor), primero en Palermo y luego en París, pero cayó enfermo y se retiró a Toledo en 1574, donde vivió en su celda consagrado a sus escritos hasta 1624. Sin embargo, sus escritos están muy relacionados con el resto de los miembros de la escuela.

### **¿Quiénes conforman la Escuela de Salamanca?**

No es fácil discriminar con un criterio seguro quiénes son los autores que configuran la Escuela de Salamanca. La selección que aquí se presenta está basada en un amplio conjunto de fuentes bibliográficas y monografías críticas, pero quizá esta selección sea discutible.

Como se ha indicado anteriormente, muchos de los autores están vinculados con el convento de San Esteban de Salamanca y en él vivieron e impartieron su enseñanza, pero también lo hicieron en la propia Universidad de Salamanca. Sin embargo, hay autores que no tuvieron esa relación, como ya se ha visto con el ejemplo de Padre Juan de Mariana.

Francisco de Vitoria, por ejemplo, tras el casi preceptivo paso por París, fue profesor en otro de los centros clave de esta escuela, el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde fue profesor de Teología hasta que en 1526 logró por oposición la cátedra de Teología de Salamanca. Allí fue profesor directo de Melchor Cano (1509-1560)<sup>12</sup>, Domingo Báñez (1528-1604)<sup>13</sup> y Domingo de Soto (1495-1560)<sup>14</sup>, todo ellos dominicos como él.

Melchor Cano estudió en Salamanca, fue alumno directo de Francisco de Vitoria, y profesó en el convento de San Esteban. Siguiendo una biografía muy similar a otros miembros de esta escuela, fue enviado al Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde estudió con Bartolomé de Carranza (1503-1576) y con Fray Luis de Granada (1504-1588)<sup>15</sup>.

Ya se empieza a esbozar la interrelación de unos autores con otros; por ejemplo destaca la enorme importancia de Martín de Azpilcueta como economista. En su tiempo fue conocido como el ilustre jurista que defendió en Roma, desde 1577 hasta su muerte, al recién citado Bartolomé de Carranza quien, siendo nada menos que arzobispo de Toledo y cardenal primado de España, fue acusado por la Inquisición. Azpilcueta fue catedrático en Salamanca durante catorce años y entre sus discípulos figura Diego de Covarrubias (1512-1577)<sup>16</sup>. También conviene señalar al hablar de Azpilcueta que no sólo fue profesor en Salamanca, sino también en la Universidad de Coímbra<sup>17</sup>, recién refundada por los monarcas portugueses.

Diego de Covarrubias estudió no sólo con el citado Azpilcueta, sino también con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Fue uno de los numerosos autores que participó en las discusiones sobre el derecho natural de los

---

12 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3128](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3128)

13 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3140](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3140)

14 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=8861](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=8861)

15 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3125](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3125)

16 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=8858](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=8858)

17 Salamanca y Coímbra mantuvieron una relación estrechísima y no fue Azpilcueta el único que profesó en ambas universidades.

indios, siendo partidario del antiesclavismo. Desde el punto de vista de la economía, desarrolló conjuntamente con Luis de Molina (1535-1600)<sup>18</sup>, una teoría sobre la subjetividad del valor y del precio; conforme a la moderna teoría económica, justificaba el valor de las cosas en el libre acuerdo del precio entre el comprador y el vendedor y, al fin y al cabo, eran la escasez o la abundancia, lo que hoy llamaríamos la oferta y la demanda, las que establecían uno y otro.

De Luis de Molina hay que citar no sólo su aportación económica sino también su posición, fuertemente criticada por Pascal en las ya mencionadas *Provinciales*, acerca del libre albedrío. Fue jesuita y encontró un apoyo importante entre los miembros de su orden, mientras que fue criticado por los dominicos.

Ya hemos nombrado también a Domingo de Soto, uno de los grandes intelectos del siglo XVI. Prácticamente no hay aspecto del conocimiento humano en el que no tomara partido e incorporase sus amplios conocimientos. Resulta muy interesante su aportación al nacimiento de la ciencia moderna, fundamentalmente en relación a la caída de los graves, desarrollada posteriormente por Galileo (1564-1642), que está probado que conocía la obra en la que Soto expresaba su teoría. Participó en las polémicas sobre la cuestión indígena y sucedió a Melchor Cano en su cátedra de la Universidad de Salamanca.

También formó parte de la denominada Junta de Valladolid (1550-1551) que debatió la cuestión indígena denominada en algunas ocasiones como la *Cuestión de los justos títulos*, o en otras *Polémica de los naturales*. Polémica iniciada por la disputa entre los escritos de Bartolomé de las Casas (1484-1565)<sup>19</sup> y la respuesta de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)<sup>20</sup>.

Sepúlveda es fundamentalmente conocido por la citada *Polémica*, sin embargo, llevó a cabo también otros importantes estudios tras su estancia en el Real Colegio de España en Bolonia, donde entró en contacto con las corrientes humanistas. Tradujo en 1548 *La política* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y justamente en las teorías del Estagirita basa en gran parte su defensa de la legitimidad de la conquista de América. Excelente helenista, revisó la edición griega del *Nuevo Testamento* y Carlos I le nombró su cronista. Contrario a las *Leyes nuevas* de 1542, acabó influyendo en su derogación, lo que mo-

18 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3148](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3148)

19 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3106](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3106)

20 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3109](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3109)

tivó la vuelta a España de Bartolomé de las Casas quien, tras algunos escritos polémicos, promovió la creación de la Junta de Valladolid ya mencionada.

Bartolomé de las Casas es, sin duda, el más conocido internacionalmente de los autores de la Escuela de Salamanca, aunque en realidad carece de la originalidad de Vitoria. Puede decirse que sus escritos fueron el acicate que produjo las diferentes polémicas y las reuniones citadas en las que se vieron envueltos la mayoría de los autores de la Escuela de Salamanca y cuyos resultados son justamente lo que constituye la aportación esencial tanto al Derecho Internacional Moderno como al origen de la Teoría de los Derechos Humanos. Conviene insistir en el hecho de que estudió junto con otros destacados autores de esta *Escuela* en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, que reunía apenas a veinte estudiantes, pero en el que llegaron a coincidir, junto con Bartolomé de las Casas, Melchor Cano, Luis de Granada y el propio Francisco de Vitoria.

Juan de la Peña, otra figura destacada de la Escuela de Salamanca, coincidió también con los citados autores en el Colegio de San Gregorio, y tuvo una participación relevante en el proceso que la Inquisición promovió contra su antiguo maestro Bartolomé de Carranza quien, como ya se ha señalado anteriormente, fue defendido por Martín de Azpilcueta. Su obra ha permanecido inédita hasta que ha sido editada por uno de los especialistas fundamentales para conocer de una forma crítica la denominada Escuela de Salamanca, Luciano Pereña (1920-), editor del *Corpus Hispanorum de Pace* donde se recogen gran parte de los autores que conforman esta Escuela.

No deja de ser curioso que Juan Roa Dávila (1552-1630)<sup>21</sup> naciera en Alcalá de Henares y es más que probable que su familia estuviera vinculada con alguna actividad universitaria. Estudió leyes en la Universidad de Salamanca e ingresó en la Compañía de Jesús. El carácter sumamente polémico de alguna de sus obras y, muy en particular, de *De Regnorum Iustitia*, en la que abogaba por un control democrático, si puede aplicarse este término con el sentido que se le da actualmente a un autor del siglo XVI, motivó que tuviera que abandonar España y refugiarse en Roma.

La figura de Tomás de Mercado es, desde un punto de vista moderno, una de las más atractivas de la citada Escuela. Además, gran parte de su vida se desarrolló en México, dónde se unió a la Orden de Santo Domingo. Completó sus estudios en la Universidad de Salamanca y es uno de los autores cuyas

---

21 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=8881](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=8881)

obras, realizadas a instancias de los mercaderes de Sevilla, tuvieron una mayor influencia en la práctica mercantil cotidiana gracias a la edición en 1569 de *Los tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, reeditada en 1571, esta vez en Sevilla, con el título de *Summa de tratos y contratos*. Mantiene una postura muy abierta en relación a los tipos de interés, profundizando en la denominada Teoría Cuantitativa del Dinero.

El hecho de que sus obras se publicaran en castellano tuvo una enorme importancia entre los mercaderes sevillanos, muchos de los cuales desconocían el latín. A diferencia de las teorías que suelen achacarse a los cristianos y a los hidalgos viejos, Tomás de Mercado (1523-1575)<sup>22</sup> se basa nada menos que en Hesíodo<sup>23</sup> y en Plutarco<sup>24</sup> para alabar la dignidad social que el comercio trae consigo. Llama la atención que la *Summa de tratos y contratos* cuente entre las censuras que habían de aplicarse al libro antiguo en España y, muy en particular, en la Corona de Castilla, con una del padre Fray Luis de León, catedrático de Teología en la Universidad de Salamanca.

En efecto, Fray Luis de León no sólo es un fabuloso estilista, poeta y traductor, sino también un hombre vinculado con la Escuela de Salamanca desde el punto de vista doctrinal. No sólo desarrolló un tratado completo sobre teoría política, denominado *De legibus*, sino que, por ejemplo, en 1588 redactó un dictamen relativo a la explotación de las minas de azogue de Perú. Había estudiado con Melchor Cano y fue compañero de curso de Cipriano de la Huerga (1509-1560)<sup>25</sup>, orientalista, catedrático de Biblia en Alcalá de Henares, que formó al autor en las lenguas orientales y en particular el hebreo. Como consecuencia de la adquisición de estos conocimientos, Fray Luis de León llevó a cabo determinadas versiones, directamente del hebreo, que fueron muy combatidas por otros intelectuales del momento, entre los que destaca el dominico Bartolomé de Medina (1527-1580)<sup>26</sup>.

Aunque Bartolomé de Medina haya pasado a la historia como uno de los personajes que condujeron a Fray Luis de León a la cárcel, su aportación al pensamiento es sumamente importante. Fue alumno directo de Francisco de Vitoria, llegando a ser catedrático de Teología en la Universidad de Sa-

---

22 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3142](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3142)

23 *Los trabajos y los días*.

24 *Moralia*.

25 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3701](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3701)

26 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3136](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3136)

lamanca. Fue el creador de la doctrina del probabilismo, doctrina en la que se apoyaría después la defensa del libre albedrío y de la libertad. Esta teoría fue defendida y propalada por los teólogos jesuitas que la extendieron por toda Europa y América y combatida con gran dureza por los jansenistas, especialmente por Blaise Pascal. El probabilismo es una de las bases del llamado casuismo, típicamente jesuítico y opuesto a las teorías deterministas defendidas por los jansenistas de forma prácticamente unánime.

Otro de los miembros de la Escuela de Salamanca que desarrolló la Teoría del probabilismo fue el jesuita Gabriel Vázquez de Belmonte (1549-1604)<sup>27</sup>. Fue profesor en Alcalá de Henares y en Roma, siendo en Alcalá donde escribió la mayor parte de sus obras filosóficas y teológicas.

También ligado al convento de San Esteban de Salamanca, Domingo Báñez ingresó en 1546 en aquel centro donde fue alumno tanto de Francisco de Vitoria como de Domingo de Soto y donde, posteriormente, amplió sus estudios con Melchor Cano y Pedro de Sotomayor. Báñez fue confesor de Santa Teresa (1515-1582)<sup>28</sup> a la que ayudó y asesoró en sus proyectos reformadores. Tras una breve estancia en el convento de San Esteban, pasó al Colegio de San Gregorio de Valladolid donde ejerció el cargo de rector.

Como otros muchos autores de la Escuela de Salamanca se vio sometido a la investigación del Tribunal de la Inquisición, a pesar de lo cual opositó a la Cátedra salmanticense de Durando (Guillaume Durand, 1230-1296, cronista francés), que ocupaba hasta ese momento el ya citado Bartolomé de Medina y al que sucedió, tras su muerte, en la cátedra de Prima de Teología. Participó como otros muchos autores de la Escuela de Salamanca en la polémica *De auxiliis*, que resulta uno de los temas recurrentes de los escolásticos españoles de la época, en los que siempre estaba presente la cuestión del libre albedrío, cuestión que traía consigo el hecho de que determinados autores pudieran estar próximos al protestantismo. Así, puede decirse que el dominico Báñez represente el extremo opuesto a la doctrina del jesuita Luis de Molina.

Uno de los elementos fundamentales para el desarrollo de la Escuela de Salamanca fue la creación de la Universidad de Coímbra. En 1537 el Rey Juan III de Portugal (1502-1557) reinstauró la Universidad en Coímbra, aunque contaba con un antecedente del *Estudo Geral* fundado en 1290 en Lisboa y transferido a Coímbra en 1308. Pero fue en el siglo XVI, tras su reins-

---

27 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3598](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3598)

28 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3131](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3131)

tauración, cuando alcanza su gran importancia y se establece una relación directa entre Salamanca y Coímbra, hasta el punto de que con cierta frecuencia los profesores de una y otra universidad intercambiaban sus cátedras. Sin duda una de las figuras más destacadas de este entorno es Pedro de Fonseca (1528-1599)<sup>29</sup>, conocido en su época como el “Aristóteles portugués”, lo que nos da una idea clara de cuáles eran sus cimientos filosóficos.

Pedro de Fonseca tiene una importancia fundamental, no solo como autor de obras propias, sino también como editor general del denominado *Curso filosófico conimbricense* que, junto al *salmanticense*, jugó un papel muy importante en todos los estudios filosóficos desarrollados desde entonces; tuvieron una enorme repercusión en toda Europa, especialmente en Alemania, y resulta sorprendente observar la frecuencia con que muchos de los grandes filósofos alemanes fueron hijos o se educaron en ambientes vinculados a pastores protestantes formados con los cursos conimbricenses, así como con los textos ya comentados de Francisco Suárez<sup>30</sup>.

Existe una relación muy interesante entre la doctrina de Fonseca y la expuesta por Luis de Molina sobre la controversia del libre albedrío: con frecuencia, especialmente si se parte de fuentes portuguesas, la doctrina ampliamente expuesta por Luis de Molina fue primero esbozada por Pedro de Fonseca.

Juan de Mariana, de quien hemos hablado al principio de este epígrafe, cumple la práctica totalidad de los diferentes perfiles que se atribuyen a la Escuela de Salamanca. Así, fue economista, con su memorable *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*; politólogo, entre cuyas obras destacan *Del rey y de la institución de la dignidad real*, dos veces quemada en París como consecuencia de los sucesivos magnicidios de Enrique III (1551-1589) y Enrique IV (1553-1610); y teólogo. Se le conoce, sin embargo, por su monumental obra *Historia de España*.

Una de las más intrincadas historias de las relaciones intelectuales españolas del siglo XVI se fraguó cuando Juan de Mariana acudió en defensa de la ortodoxia de la edición de la Biblia Regia –y, sobre todo, de su editor Benito Arias Montano (1527-1598)<sup>31</sup>–, en la que encontramos, por cierto, a Fray Luis de León de nuevo, pero esta vez en el papel poco conocido de acusador,

---

29 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=8770](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=8770)

30 <http://www.filosofia.org/>

31 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3139](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3139)



dándose al final la curiosa circunstancia de que, efectivamente, Arias Montano pertenecía a un conventículo heterodoxo a pesar de ser a quien Felipe II (1527-1598) había encargado no sólo la edición de la Biblia postridentina, sino también la ordenación de la extraordinaria biblioteca del Escorial, donde no faltaban todo tipo de obras heterodoxas.

Juan de Mariana ha pasado a la posteridad por su *Historia de España*, primero escrita en latín y luego en español y actualizada por diversos autores hasta el siglo XIX, obra que ha contribuido como muy pocas a fijar el imaginario colectivo de los españoles, para usar la expresión del título de la célebre obra de Eric Hobsbawm (1917-2012), *The invention of tradition*.

Por el contrario, José de Acosta (1540-1600)<sup>32</sup> se inscribe en la tradición científica española y en sus excepcionales aportaciones en el campo de la antropología y de las ciencias naturales. Estudió en el Colegio de la Compañía de Jesús y posteriormente en la Universidad de Alcalá de Henares, pero desde los treinta y dos años trabajó y estudió en América, primero en Perú y posteriormente en Nueva España. A la vuelta a España dictó clases, como no, en San Gregorio de Valladolid y acabó imprimiendo sus sermones en Salamanca. Finalizó su carrera como rector de la Universidad de Salamanca, en un momento cumbre de la Escuela. La edición de 1590 de su *Historia natural y moral de las Indias* tiene un subtítulo que conviene reproducir aquí para poner de manifiesto cuál fue el alcance de su estudio. Dice:

en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes, y gobierno, y guerras de los indios.

Se trata de una obra que alcanzó un número elevadísimo de ediciones y traducciones en multitud de países y a multitud de lenguas.

La inclusión en esta Escuela de Diego Pérez de Mesa (1563-aproximadamente 1633)<sup>33</sup> constituye su reconocimiento como hombre del Renacimiento, pues escribió y publicó sobre matemática y en especial sobre geometría y sobre las artes náuticas, que en ese momento poseían el carácter de material muy reservado, pues jugaban un papel crucial en la geopolítica de la época; reflejó todos estos conocimientos en sus estudios geográficos. Redactó *Política o razón de estado*, sacada de Aristóteles, aunque la parte sustancial de su obra permanece aún inédita.

---

32 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3150](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3150)

33 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=8801](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=8801)

Quizá convenga cerrar esta lista con uno de los pensadores, filósofos, teólogos y politólogos más importante que ha conocido España, Francisco Suárez. Jesuita, estudió tanto en Salamanca como en Coímbra y falleció en Lisboa, que en aquel momento formaba parte de la monarquía hispánica.

Es muy difícil de medir la influencia de Suárez en la filosofía de la modernidad, pero según relata Xavier Zubiri (1898-1983)<sup>34</sup>, Heidegger (1889-1976) se refería a él con la frase “Der ist der Mann”, señalando que fue sobre su obra sobre la que se produce el cambio de paradigma que con frecuencia se atribuye a Descartes. Aunque la afirmación es, sin duda, discutible, la importancia de su obra, como muy bien atestigua el apéndice que le dedica José Luis Abellán (1933- ) en su *Historia crítica del pensamiento español*<sup>35</sup> en la que recoge la enorme cantidad de ediciones que vio, queda demostrada por su uso como libro de texto tanto en universidades católicas como protestantes.

Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912)<sup>36</sup> señalaba que en España se habían dado seis corrientes o escuelas de filosofía de alcance verdaderamente universal y que estas eran las basadas en Séneca (4 a.C.-65 d.C.)<sup>37</sup>, Averroes (1126-1198)<sup>38</sup>, Maimónides (1138-1204)<sup>39</sup>, Lull (1232-1316)<sup>40</sup>, Vives (1492-1540)<sup>41</sup> y Francisco Suárez<sup>42</sup>.

Su importancia como jurista es fundamental, tanto desde el punto de vista del derecho internacional como del *iusnaturalismo*, encontrándose ya en su obra la idea del pacto social.

Como se ha adelantado unas líneas más arriba, es Suárez quien esboza el principio de democracia que desarrollado por Locke desembocará en los textos fundamentales de la constitución política de los Estados Unidos, según estudió con rigor Eduardo Nicol en *La vocación humana* publicado en

---

34 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3285](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3285)

35 ABELLÁN, JOSÉ LUIS (1933-), *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991.

36 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3267](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3267)

37 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3035](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3035)

38 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3062](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3062)

39 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3063](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3063)

40 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?id=3073](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?id=3073)

41 [http://www.larramendi.es/i18n/consulta\\_aut/registro.cmd?control=POLI20090013537](http://www.larramendi.es/i18n/consulta_aut/registro.cmd?control=POLI20090013537)

42 MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO (1856-1912). *La ciencia española*. Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1954.

1953<sup>43</sup>. En suma, con Suárez culmina la Escuela de Salamanca, es su mayor representante en su etapa jesuita. Se deja aquí esbozada la evolución que para la Escuela de Salamanca supuso la creciente sustitución de destacados dominicos y agustinos por los miembros de la Compañía.

## La Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca. Metodología de trabajo

Como ya se ha señalado anteriormente, se trata de uno de los proyectos más ambiciosos que en el marco de la Biblioteca Ignacio Larramendi de Polígrafos se ha emprendido hasta la fecha. No sólo por la importante repercusión histórica y filosófica de los personajes seleccionados de esta denominada Escuela de Salamanca, sino porque uno de los efectos, tanto visuales como funcionales, que el proyecto presenta de forma inmediata es la creación de entradas de carácter enciclopédico, estructura digital y alta visibilidad y accesibilidad en la Web. Todo ello no solo pone a disposición del usuario una mejor información biográfica y bibliográfica de los autores sino que pone a su disposición la obra en sí misma.

Desde un primer momento quedó claro que se trataba de lograr una gran visibilidad en la Web aplicando las técnicas más avanzadas de posicionamiento de estos autores y sus obras.

Todo el entramado de esta biblioteca virtual, conforma un avance tecnológico muy importante: aplica toda la nueva normativa de descripción de registros bibliográficos y autores (Resource Description and Access<sup>44</sup>), dotándolos de unos metadatos fuertemente normalizados a partir de las últimas

---

43 NICOL, EDUARDO, *La vocación Humana*. [México] : [Gráfica Panamericana], [1953].

44 Resource Description and Access (RDA) sobre los Functional Requirements for Bibliographic Records (FRBR) Traducción española: *Requisitos funcionales de los registros bibliográficos: informe final*. Grupo de estudio de la IFLA sobre los Requisitos funcionales de los registros bibliográficos; traducción de Xavier Agenjo y María Luisa Martínez-Conde. [Madrid], Ministerio de Cultura, 2004. <http://travesia.mcu.es/portallnb/jspui/bitstream/10421/422/1/frbr.pdf> (En Travesía, Ministerio de Cultura de España) <http://www.ifla.org/files/cataloguing/frbr/frbr-es.pdf> (Servidor de IFLA) y los Functional Requirements for Authority Data (FRAD) Functional Requirements for Authority Data. A Conceptual Model. Edited by Glenn E. Patton. (München: K.G. Saur, 2009). La versión española *Requisitos funcionales de los datos de autoridad*, realizada por la Comisión de Traducción de la Biblioteca Nacional de España integrada por Elena Escolano Rodríguez, Luisa María Landáburu Areta y Ricardo Santos Muñoz, puede consultarse en: [http://www.bne.es/opencms/es/Servicios/NormasEstandares/Docs/FRAD\\_espaxol.pdf](http://www.bne.es/opencms/es/Servicios/NormasEstandares/Docs/FRAD_espaxol.pdf) <http://www.ifla.org/publications/functional-requirements-for-authority-data> <http://www.rdaonline.org/> RDA Toolkit <http://www.rdatoolkit.org/>

versiones de sus esquemas, como SKOS<sup>45</sup>, CRM<sup>46</sup> y OAI-ORE<sup>47</sup>, y utiliza —es la primera aplicación en España que lo hace— tecnología Linked Open Data<sup>48</sup> (LOD, siglas en inglés de Datos Abiertos Vinculados) y EDM (que no es otra cosa que la versión europea de LOD). La aplicación de todas estas tendencias y técnicas es lo que permite al usuario final tener una información interrelacionada y contextual, superando las limitaciones que para ello plantean las reglas de descripción actuales puesto que el objetivo final de toda esta normativa es precisamente facilitar la relación entre conceptos y extender los contenidos informativos más allá de los límites de la gestión bibliotecaria.

Se han incorporado igualmente otros esquemas de metadatos como DublinCore<sup>49</sup>, METS<sup>50</sup> y PREMIS<sup>51</sup> y ALTO (Analyzed Layout Text and Object)<sup>52</sup>, para la gestión de colecciones digitales, lo que garantiza su calidad y sienta las bases para su preservación digital. Todo este proceso de creación de objetos digitales vinculados tiene como pilar fundamental la idea de Tim Berners-Lee de vincular los objetos digitales existentes en la red mediante la integración del protocolo de comunicaciones TCP/IP y el lenguaje de marcado hipertextual HTML. Gracias a una concreción de esos lenguajes de marcado, de HTML a XML y de XML a RDF se ha propuesto una semántica basada en el concepto *Same As*, que nos está permitiendo relacionar semánticamente, dos objetos digitales a través de ese concepto o propiedad.

---

45 Simple Knowledge Organization System, que es uno de los puntos clave del modelo Linked Open Data para permitir el enlace semántico entre los conceptos, referenciando además la equivalencia entre conceptos pertenecientes a diferentes esquemas.

46 Conceptual Reference Model (CRM), elaborado por el International Committee for Documentation of the International Council of Museums (ICOM CIDOC) en la norma ISO 21127:2006 <http://www.cidoc-crm.org/index.html>

47 Object Reuse and Exchange, cuyo objetivo fundamental es la identificación y descripción de agregaciones de recursos web.

48 Desde un punto de vista tecnológico, quizá no esté de más recordar aquí que la Wikipedia, transformada en cuanto a su estructura en la DBpedia, es el centro de Linked Open Data: todos los enlaces de esta presentación a la Wikipedia serán transformados en sus correspondientes entradas según la estructura de la DBpedia. Por ejemplo: Tomás de Mercado en la DBpedia.

49 <http://dublincore.org/specifications/>

50 <http://www.loc.gov/standards/mets/>

51 <http://www.loc.gov/standards/premis/>

52 ALTO (Analyzed Layout Text and Object) <http://www.loc.gov/standards/alto/>: que identifican cada carácter de cada palabra en unas coordenadas concretas referidas a la página de origen, todo lo cual proporciona una enorme visibilidad a los registros.

Es decir, permite asociar el objeto digital *Comentario resolutorio de cambios*, de Martín de Azpilcueta, con el objeto digital, *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung*, pues ambos contienen metadatos comunes que permiten su interrelación mediante el concepto *Same As*.

### Estructura de los objetos digitales

Como ya se ha adelantado, el objeto digital resultante está configurado conforme al EDM, el sabor europeo de LOD, nodo central al que se vinculan todos los agregados de información que conforman el objeto digital.

El objeto digital está compuesto por:

1. **Representación gráfica del autor**, si se dispone de ella, aunque se trate de una atribución, cosa no infrecuente.
2. **Biografía** expresada en forma digital .
3. **Bibliografía** del autor
4. **Temática** de todos los autores.
5. **Referencias**. Todo el conjunto digital se ha completado con las referencias de las que se ha sacado la información<sup>53</sup>.
6. **Líneas del tiempo de las ediciones de las obras de un autor**.

Así, el conjunto de objetos digitales relaciona conceptos tales como **profesiones, instituciones, áreas geográficas, materias, fechas, escuelas de pensamiento** y, sobre todo, los objetos digitales se relacionan con otros registros similares de otras instituciones.

De igual manera, se ha creado una relación de **lenguas**, convenientemente codificadas, que puede dar idea de las diferentes expresiones que en su momento tuvieron las obras de estos autores que, escritas fundamentalmente en castellano o latín, o muy ocasionalmente en portugués, experimentaron, sin embargo, una considerable difusión, y de hecho lo siguen haciendo en versiones en multitud de lenguas y, en la actualidad, en ediciones facsimilares o críticas acompañadas frecuentemente de un estudio introductorio.

---

<sup>53</sup> Las fuentes que se validan son las siguientes: el *Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia*, el Fichero de Autoridades de la Biblioteca Nacional; Virtual International Authority File, Library of Congress Authorities, *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, de Gonzalo Díaz y Díaz, *Diccionario de Filosofía Española*, de José Ferrater Mora, la Biblioteca Virtual de Patrimonio Bibliográfico, Hispana, OAIster, Europeana, WorldCat, CERL (Consortium of European Research Libraries), Novum Regestrum, Recolecta, Teseo, y el *Handbook of Latin American Studies (HLAS)*.

Gracias a todas estas relaciones el usuario puede navegar entre los datos presentados, según distintos conceptos o parámetros, los vínculos que unen un autor con una escuela filosófica, un centro de enseñanza, un periodo cronológico, una localización geográfica y, en último término, con otros autores a los que su obra pudo influir o de los que recibió una influencia; permite observar el fenómeno de la recepción y transmisión del pensamiento imprescindible para mostrar la historia y la evolución de la Historia del Pensamiento Español.

Otra de las novedades que presenta el corpus digital de cada autor es la asignación a las diferentes obras de una entrada tipo autor-título que permite acceder a todas las ediciones de una obra. Esto supone una agrupación bastante interesante para los usuarios, puesto que de un solo golpe puede acceder a los datos bibliográficos de un autor e incluso acceder a las copias digitales de las propias obras.

De esta manera, la creación de estos agregados digitales presenta un aspecto clave, que es la nueva perspectiva sobre la estructura y relaciones de los registros bibliográficos y de referencia. A ese aspecto hay que añadir un vocabulario más preciso para ayudar tanto a los catalogadores como a los diseñadores de sistemas a satisfacer las necesidades del usuario y a encontrar, identificar, seleccionar y obtener de una mejor manera lo que se está buscando<sup>54</sup>.

El usuario, cuando busca a un autor dentro de esta biblioteca virtual, obtiene como resultado un agregado digital en forma de ficha de carácter enciclopédico. En ella encontrará recogidos los datos biobibliográficos del autor perfectamente estructurados y descritos, conforme a la normativa internacional vigente, lo que le permitirá la navegación entre conceptos estructurados semánticamente que le ayudarán a ampliar el conocimiento sobre el autor, que vincularán al autor con otros autores pertenecientes a la misma escuela, que mostrarán la línea del tiempo de las ediciones de sus obras y los países de publicación de las mismas y, lo más importante de todo, que permitirán acceder no sólo a la relación bibliográfica de sus obras, sino a las obras mismas.

Además, los bibliotecarios podemos, gracias a la incorporación de los estándares de metadatos mencionados a todos los registros, recolectarlos e incorporarlos a sus repositorios desde donde, a su vez, podrán ser recolectados por

---

54 TILLET, BARBARA: *¿Qué es FRBR?. Un modelo conceptual del universo bibliográfico*. Traducción de "What is FRBR?" emitido por The Library of Congress Cataloging Distribution Service washington dc, 2004 <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/Que-es-FRBR.pdf> [Consultado el 30 de marzo de 2011].

las más importantes instituciones, ya sean nacionales, como Hispana, o internacionales, como Europeana<sup>1</sup> o WorldCat<sup>2</sup>, lo que multiplicará su visibilidad en la Web y, en consecuencia, el conocimiento de y sobre estos autores.

Se va a incorporar a la Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos la API OpenSearch de Europeana<sup>3</sup> que ofrece la posibilidad de realizar una consulta desde nuestra propia base de datos y buscar directamente en Europeana, transfiriendo automáticamente los resultados encontrados como nuevos registros. Por ejemplo, la consulta Azpilcueta en nuestra base de datos proporcionará 140 registros, sin embargo, con la API OpenSearch<sup>4</sup> mencionada, encontrará también automáticamente en Europeana –y mostrará en la Web junto a nuestros datos– una cifra muy superior de registros de los que nosotros tenemos en nuestra base de datos. Es evidente que esta funcionalidad será tremendamente útil, puesto que se podrá, con el tiempo, ejecutar sobre otros repositorios.

Toda esta normativa se incorpora a la Biblioteca Virtual de Polígrafos –conocida en inglés como The Polymath Virtual Library–, gracias al programa DIGIBIB, desarrollado íntegramente por DIGIBÍS, que se va ajustando a las especificaciones funcionales y a la normativa que Europeana va estableciendo.

## Conclusión

Son ya cerca de mil obras las que, procedentes de las bibliotecas de toda Europa, se están reuniendo en esta Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca. Esta labor constituye el resultado de un doble esfuerzo. Uno, de análisis bibliográfico y estudio conceptual y, otro, de análisis informático de alto nivel y de desarrollo de aplicaciones informáticas avanzadas.

La Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca es, tal vez por primera vez en España, el resultado concreto del establecimiento de relaciones semánticas entre obras y autores, entre materias y títulos, entre espacios y tiempos, utilizando la tecnología y, sobre todo, la radical concepción de la información en la red, tal como ha prefigurado la Web Semántica y ha concretado de forma importante Linked Open Data.

---

1 <http://www.europeana.eu/portal/>

2 <http://www.oclc.org/oaister/>

3 Cuando se publica este libro, ya ha sido incorporada.

4 <http://group.europeana.eu/web/guest/news/-/blogs/europeana-api-services-launched>





## SIGLO XIX



## LA CIENCIA EN EL KRAUSISMO ESPAÑOL: LA CRÍTICA A LAS IDEAS DE LA MODERNIDAD

JESÚS PEDRO PAYO DE LUCAS  
IES. Alfonso X el Sabio (Madrid)

1) Un aspecto fundamental es la importancia excepcional que el krausismo español da a la *Ciencia*. “*La ciencia es una de las formas más altas de la cooperación humana, de la creación social*”, afirma Luis Araquistain<sup>1</sup>.

Es otra de las esferas autónomas, soberanas y armónicas. Para Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y, en general, para todo el krausismo, tanto la filosofía como la religión y la moral han de ser actividades científicas. De hecho, el sistema krausista se denomina: “sistema de la ciencia”. En la ciencia se mezcla la elaboración teórica, la educación en los nuevos avances y una manera vital de existencia. Para Giner, se trata de traer las ciencias al servicio de los hombres, al servicio de los españoles.

La ciencia tiene que ser, en todos los casos, independiente.

Escribe Adolfo Posada:

Para el espíritu, en la actitud krausista, la verdad no es sólo “conocimiento”, pura relación intelectual, sino que debe también ser inspiración para la acción en la vida. En todo momento debe la verdad ser norma o motivo de la norma para la conducta... Continúa diciendo... Para el krausismo español, la ciencia no es el resultado frío, indiferente de la reflexión del sujeto sobre la realidad dada, objeto: es, en su caso, un problema de conciencia.

La ciencia, dice Sanz del Río, es cosa de conciencia. La ciencia, dice Krause, como conocimiento debe acompañar al hombre en los caminos de la vida, como luz divina ilumine sus pasos. La Ciencia aclara porque es luz: pero además obliga porque enseña; se ha de buscar la verdad para vivir en y según la

---

<sup>1</sup> ARAQUISTÁIN QUEVEDO, LUIS, *El Pensamiento Español Contemporáneo*, Prólogo de Luis Jiménez de Asúa, Col. Cristal del Tiempo, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962. También en *Índice*, 167, 1962.

—, *Marxismo y Socialismo en España*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1980.

verdad. Las raíces de la ciencia están adentro, en el ser, o sea, en el alma del filósofo, del hombre que vuelve hacia sí, y del alma se ha de partir al actuar en la vida”<sup>2</sup>.

La ciencia, dice Julián Sanz del Río (1814-1869), debe estar a la medida del hombre; también la realidad se examina y la unidad de la ciencia: un sistema de la realidad que unifica al mismo tiempo la realidad objetiva y el conocimiento subjetivo en una unidad superior, base sobre la que se asienta el concepto de organismo, tanto de la ciencia como de la realidad, y su búsqueda se desarrolla en el proceso analítico<sup>3</sup>.

Para Krause (1781-1832), la ciencia es el Organon por excelencia. Y la ciencia primera es la *Metafísica o Ciencia del Ser*. Las demás ciencias dependen de ella y se ocupan de los otros seres (la naturaleza, el espíritu, &c.). Su meta es la verdad a través de un sistema y un método que necesita de un conocimiento bien fundado y de la libre reflexión. Así, todos los krausistas desde Sanz del Río van a mostrarse convencidos de encontrar en Krause el modelo para una nueva ciencia. Desde el Organon o ciencia superior, la ciencia puede subdividirse por el modo de conocer del sujeto y la fuente que utiliza, lo cual nos permite el acercamiento a los hechos empíricos y resuelve el problema del conocimiento. Esta clasificación intenta armonizar la teoría y la práctica, el conocimiento y la realidad, el espíritu y el cuerpo, la lógica y la moral, todas necesarias para comprender las cosas, combinando los datos empíricos adquiridos a través de los sentidos y los conceptos filosóficos de la doctrina krausista: la realidad como organismo, el Yo como subsistema, la Humanidad, elementos básicos para la construcción de un conocimiento más perfecto y adecuado al conocimiento de la realidad.

Aunque en Krause hay una mezcla de idealismo y realismo: rechaza las categorías formales como única forma de conocimiento; concede, por otro lado, importancia al conocimiento empírico, a la comprobación por la experiencia. Por este camino entroncará más adelante el krausismo con el positivismo y con el evolucionismo. Se trata de demostrar los principios y leyes generales de la ciencia, lo que necesita de la evidencia inmediata para todos y admitida por todos.

---

2 G. POSADA, ADOLFO, *Breve Historia del Krausismo Español*, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 27-28.

3 RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA, *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Serie: El Derecho y la Justicia, 23, 1991, pp. 94-95.

De esta manera se enriquecen y diversifican los contenidos de las diferentes ciencias particulares, basadas en el dato de la experiencia y de los intereses del que conoce. Así la ciencia adquiere un carácter sobre todo realista, dependiente del sujeto y de su entorno. Aparece en el krausismo un enorme interés por el conocimiento empírico de lo real. Éste será un motivo de enlace con el posterior positivismo, como decimos, pero sabiendo diferenciar entre el científico krausista y el científico positivista.

Para los krausistas seres y ciencias constituyen un todo armónico:

El sistema de la ciencia debe comprender todo el conocimiento posible al hombre, y, bajo este concepto, las ciencias particulares deben ser organismos parciales del sistema científico total, relacionadas entre sí y con el todo, a la manera que los miembros y órganos de nuestro cuerpo se ligan entre sí y con todo el cuerpo. Concebimos, según esto, la ciencia como unidad de conocimiento, interiormente una y múltiple, es decir, unidad orgánica, donde el organismo es la forma, el saber es la materia o contenido de la ciencia<sup>4</sup>.

La ciencia es, pues, un pilar fundamental, tanto que será parte del programa político presentado por el krausismo español hacia 1860. La ciencia es el camino de ascenso desde el Yo hasta Dios. Sólo la reconstrucción científica del mundo nos lleva a la comprensión del Ser (*Wesen*). La ciencia, y también la política como veremos, se han de basar necesariamente en la razón.

2) Pero, ¿cuál es el estado de la ciencia y la técnica en la España de Giner?

A) Empezando por el Sexenio, podemos decir, en resumen, que se vive un momento de apertura a las nuevas ideas científicas, tal como afirma Th. F. Glick<sup>5</sup>. La España anterior, desde el punto de vista de la ciencia, vive un tremendo estado de postración. Pero a finales de los 50 comienza un lento camino hacia el progreso con algunos cambios: aparece la Facultad de Ciencias (1857), se reorganiza el Museo de Ciencias Naturales de Madrid, se crea la Sociedad Antropológica Sevillana o la Sociedad Española de Historia Natural, el Real Jardín Botánico y así, se comienza a realizar una buena labor docente –de calidad, de investigación y práctica, y sobre todo, con libertad de

<sup>4</sup> SANZ DEL RÍO, JULIÁN, *Sistema de la Filosofía, Metafísica, Parte Primera: Análisis*, Madrid, 1860, p. 16.

<sup>5</sup> GLICK, TH. F., "Science and the Revolution of 1868, notes on the reception of darwinism in Spain", en Lida, Clara E., and Zavala, Iris M. (eds.), *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, New York, Las Américas Publishing Co. 1970, pp. 267-268.

cátedra— e institucional en disciplinas variadas como la zoología, botánica, geología y medicina. Sobre todo ésta, pues contó con desarrollos especializados en cirugía, anatomía, ginecología, fisiología, &c. Sin duda estos avances deben mucho al comienzo de la entrada del positivismo —cuyo principio es basarse en lo real y concreto—, a la moderna terminología científica y la llegada de textos extranjeros traducidos, tanto en el campo de la filosofía como en el de la literatura y la vida científica. Prepara el desnudamiento de la realidad. También se desarrolla la astronomía, que deja otras viejas teorías escolásticas. Sólo así sería posible la modernización.

Pero, sobre todo, se debe a la labor primordial de los hombres nacidos en la década de los años 20 y 30, la conocida “generación de sabios” (entre los que destacan Laureano Pérez Arcas, Miguel Colmeiro, Felipe Picatoste, Echegaray y Rey Pastor), que buscaron fomentar la ciencia usando el poder político, siendo el Sexenio un período favorable y dinamizador, sobre todo bajo el ministerio de Eduardo Chao, que reorganizó los estudios en las facultades de Ciencias y Filosofía, fomentando el estudio al modo germánico y privilegiando las investigaciones científicas, sobre todo en los campos de las Matemáticas, Física, Química y Biología.

En estas intenciones reformistas y modernizadoras se encuentran las ideas krausistas, favorables a la ciencia, aunque no a toda ciencia, pues tuvieron encendidos debates contra ideas positivistas y materialistas (en un principio, el evolucionismo, con su base materialista chocaba con ideas metafísicas de los krausistas).

Pero con todo, hubo una libre discusión científica, el nacimiento de la comunidad científica y el comienzo de la autonomía de la ciencia, despegada de asuntos teológicos y otras adherencias entorpecedoras. Es evidente que estos cambios no dieron resultados a corto plazo, pero abren la posibilidad de grandes resultados más adelante. En este sentido señala Antonio Jiménez-Landi:

Con la llegada del krausismo, con su nuevo espíritu innovador frente al inmovilismo y la tradición conservadora, descriptiva y metódica, la situación comenzará a cambiar. Con los planes de Gómez de la Serna y de Pidal comienza a renacer la Universidad y las ciencias, coincidiendo con el viaje de Julián Sanz del Río a la Universidad de Heidelberg (1843), fecha clave para el resurgimiento científico contemporáneo<sup>6</sup>.

---

6 JIMÉNEZ-LANDI, ANTONIO, "Científicos de la Institución", VV.AA. *En el Centenario de la ILE*, Madrid, Tecnos, 1977, pp. 92-93.

Pero los actores tradicionales ofrecieron una importante resistencia a los avances de la ciencia, con limitaciones continuas usando para ello el campo de la moral o de la teología, pues, como señala Sánchez Ron, en su la ciencia y la religión en esos momentos son mundos antagónicos y en conflicto, pues mantener una postura evolucionista o librepensadora era oponerse a los valores del catolicismo<sup>7</sup>. En el interior de la sociedad científica se producen instancias represivas a la innovación, es una especie de inquisición científica que ahoga, junto al conformismo, el futuro de la ciencia.

Así pues, es obvio que el choque más grande sucedió con la llegada de las teorías transformistas de *Charles Darwin*, pues produjo un feroz debate contra los partidarios del creacionismo y de las teorías religiosas neotomistas. Como ejemplo de nuestro atraso con respecto a los países europeos, hay que señalar que la llegada a España de la traducción del *Origen de las Especies* se produjo en 1877, dieciocho años después de su publicación en Inglaterra. Se hacía necesario salvaguardar la libertad de la ciencia con la aparición del nuevo paradigma ecológico. Esto se convierte en algo consustancial a la posibilidad del desarrollo científico.

También habría que resaltar la divulgación que se comienza a hacer de la ciencia, no sólo con los libros especializados, sino también a través de otras publicaciones como periódicos y revistas –*Revista de España, La Humanidad* de Barcelona, *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias* de Sevilla, *Revista Contemporánea, Revista Europea*—. En esta labor socializadora del discurso científico tuvieron gran importancia los krausistas. En efecto, el propio Sanz del Río propagaba en sus clases y en sus obras la ciencia. También los positivistas y materialistas de los años 70 lo hicieron. Éstos se convirtieron poco a poco en críticos del idealismo, y no escaparon a su crítica algunas ideas krausistas importantes.

Otra polémica que se suscitó en la época fue sobre el papel de la ciencia española y su aportación a la cultura universal. En este debate intervinieron principalmente Echegaray y Felipe Picatoste.

El primero, afirmando su inexistencia, con un diagnóstico muy negativo por la intolerancia de la Inquisición, lamentando, con acritud, que España no hubiera sido capaz de producir ni un solo genio de las ciencias como Newton o Descartes. El segundo, manifestando cierto esplendor. Esta polémica sobre la capacidad de nuestra ciencia viene de muy lejos, ya en los últimos años

---

7 SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL, *Historia de la Ciencia en España –siglos XIX y XX–*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 45-59.

del siglo XVIII, Nicolás Masson de Morvilliers, en un artículo sobre España, se lamentaba, señala Antonio Jiménez-Landi, "...de la mezquina situación económica e intelectual en que se hallaba nuestro gran pueblo por culpa de su pereza, de su orgullo, de la Inquisición y de la Monarquía"<sup>8</sup>. También añade Jiménez-Landi: "La aportación de los españoles a la cultura universal es mucho más importante, sin duda, en los campos del humanismo y de las bellas artes que de las ciencias". En el fondo subyacen las ideas de lucha contra el inmovilismo para superar el atraso de España con respecto a los países europeos y unas enormes apetencias de renovación. Las ciencias han avanzado enormemente en otros lugares, en colaboración con la industria, y han penetrado en las universidades, en los gabinetes, en las corporaciones privadas, que a su vez han fomentado más avances. Pero no en España. Era necesario coger el tono de la época, con esfuerzo y con ganas de cambio.

Estos debates, ya en 1876, enfrentaron también a Azcárate y a don Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo, pero nadie convence a nadie. Se abrió en el Ateneo una discusión en torno al tema: "Si el actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista puede constituirse en un grave peligro para los principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización". Revilla dice al respecto: "Mientras en España dominó sin rivales la escuela krausista, la cuestión y el debate en el Ateneo no tenía razón de ser. Entonces el krausismo era el que luchaba contra el ultramontanismo, de una parte, y contra el espiritualismo de otra. Pero la más audaz y temible es la positivista, de aquí la actitud del Ateneo"<sup>9</sup>.

Si la ciencia quería cambiar y actualizarse necesitaba emanciparse de presupuestos morales que la condicionaran y, sobre todo, de gobiernos reaccionarios que se lo impidieran. Y de la reacción de la Iglesia, que ya condenó el liberalismo tras el Concilio Vaticano I (1869). El krausismo tuvo que hacer compatibles la libertad y la razón con el teísmo y con ideas progresistas e incluso materialistas, sobre todo a partir de los años 70. Así fue, podemos afirmar la gran dificultad de los krausistas para apoyar el progreso científico con sus ideas espirituales y sus límites morales, a veces estrechos.

En efecto, la llegada del positivismo en los años 70, produjo en España un fuerte debate como podemos ver en algunas obras como la de Patricio de Azcárate "Del Materialismo y Positivismo Contemporáneos" (1870) o la

---

8 JIMÉNEZ-LANDI, ANTONIO, "Científicos de la ILE", VV.AA. *En el Centenario de la ILE, o. c.*

9 REVILLA, MANUEL DE LA, *Revista Crítica*, I, 1875, p 126.



de Urbano González Serrano “Los Principios de la Moral con Relación a la Doctrina Positivista”.

Pero ya es la época también del evolucionismo y de las nuevas teorías biológicas de autores como Pasteur o Spencer, Agassuz o D’Omalius, que llegan a España desde la *Revista Europa*, en defensa de la experimentación como única vía de conocimiento.

B) Ya en los primeros años de la Restauración se prolonga el mismo clima cultural, que no favorecía en absoluto el desarrollo de la ciencia y de la técnica en España.

El debate o polémica fundamental en esta época fue sin duda el darwinismo, pues implicaba un profundo cambio con consecuencias paradigmáticas en todas las ciencias. Julio Caro Baroja escribe:

Médicos, naturalistas y científicos se iban enterando de doctrinas nuevas sobre ‘los orígenes’: origen de las especies, de la Humanidad, de la Religión, del Lenguaje, de las Instituciones sociales. La ciencia europea de la segunda mitad del siglo XIX estaba empeñada en aclarar el tema del origen de las cosas. Y la respuesta era la noción de ‘evolución’, que no concordaba con la fe católica. Comienza el entusiasmo por Darwin y otros hombres de ciencia<sup>10</sup>.

Comienza a haber una explicación coherente a la evolución natural desde el punto de vista materialista, incluyendo a la especie humana. Y eso tenía repercusiones ideológicas. Todo organismo estaba sometido a la selección natural, y éste, a su vez, estaba condicionado por su entorno, y a la necesidad de adaptación. Nace así la “ecología”, con un tipo peculiar de investigación: la metodología experimental. Y esto tiene repercusiones ideológicas, como decimos, y políticas, pues se fundamenta la idea de progreso, y es la Física y la Biología las que comienzan a sustituir por su rigor y solidez a la antigua moral y a los principios religiosos. La ciencia puede lograr el bienestar humano, abriendo la puerta a un nuevo tipo de hombre superior, con mayor libertad de pensamiento y de conciencia, bases del mundo civilizado. De esta manera el liberalismo asumió con optimismo la idea de la evolución y de un mundo regulado por la lucha entre las especies –*darwinismo social*–, la imagen del nuevo mundo burgués laicizado.

Pero, además de Darwin, la gran influencia de esta nueva visión del mundo fue la de Spencer, el que mejor desarrolla el paradigma biológico al incorporar ideas físicas, éticas y políticas en su pensamiento, y también reli-

10 CARO BAROJA, JULIO, *Introducción a una Historia Contemporánea del anticlericalismo español*, Colección Fundamentos, Madrid, Istmo, 1980, p. 210.

gias, a diferencia del materialismo de Haeckel, al crear la noción de lo “incognoscible”. Tanto las ciencias naturales como las sociales tienen un punto de partida común: la verificación experimental y positiva, que comienzan a transformar viejos modelos idealistas, y que influyen en corrientes como el marxismo o el anarquismo (Ferri, Kropotkin), e incluso en el krausismo, dando lugar a una síntesis denominada krausopositivismo, por el clima de fervor cientifista.

Así pues, defendieron el evolucionismo personas cercanas al krausismo como Antonio Machado y Núñez o Fernando Flores desde la Universidad de Sevilla, Rafael García Álvarez, desde Granada, José Monlau y José de Letamendi, desde Barcelona o Peregrín Casanova desde Valencia. Pero, sobre todo, fue González de Linares desde Santiago el máximo exponente con sus conferencias (joven orador en el Ateneo de Madrid, dando conferencias sobre el naturalismo) junto a la Sociedad Antropológica Española y los médicos—sobre todo los del núcleo madrileño como Simarro, Cortizo, Cano, Ustáriz—los que difundieron el nuevo paradigma. Destacar que la labor de Blas Lázaro, discípulo de Colmeiro, fue clave en la difusión de la teoría de las especies.

Pero hasta principios del siglo xx el proceso de introducción del darwinismo no concluirá en España, pues muchos sectores católicos y pensadores como Unamuno combatieron, como decimos, estas tesis transformacionistas que no compartían como Zeferino González o el obispo de las Palmas en su persecución contra escritos evolucionistas como Gregorio Chil. Hasta en la literatura de Núñez de Arce que publica en 1875 *Los Gritos del Combate*, satiriza a Darwin incitando a su ataque. *El origen de las especies*, de 1859, es el horror de muchos cristianos hacia la idea de descender del mono. Es, sobre todo, un asunto de trascendencia ideológica, pues están en juego la fe en la ciencia.

En España se acentuó aún más. Así, Julio Caro Baroja escribe en su artículo “El Miedo al Mono o la cuestión universitaria de 1875” lo siguiente que expongo de manera resumida:

1. La teoría darwiniana y el evolucionismo en general encontraron un crédito mayor entre personas de tendencias liberales, democráticas y aun socialistas, que entre las conservadoras en conjunto. En una conferencia de González de Linares escribió: “el transformismo de las especies y la evolución cósmica en general, no eran una teoría científica, sino la Ciencia misma.” Igualmente sus enseñanzas iban

contra las doctrinas de Linneo (*Species tot sunt diversae, quod diversas formas ab initio creavit infinitum*) y Cuvier, sobre la fijeza de las especies.

2. Tanto la Iglesia católica como las comunidades protestantes de Europa y América, se mostraron muy hostiles durante bastantes años al evolucionismo. Ciencia y revolución frente a religión y orden. Orovio atacó duramente las enseñanzas de González de Linares, tachándolas de antirreligiosas y ridículas.
3. Éste, sin embargo, parecía haber llegado a su mayor pujanza hacia 1890; pero hacia 1900 comienza a haber una reacción entre biólogos y etnólogos, sobre todo alemanes, contra el método empleado por los evolucionistas clásicos, reacción independiente, hasta cierto punto, de la controversia teológica.
4. No obstante, en el campo de la Paleontología y de la Prehistoria, las tesis evolucionistas van perfilándose más y más, y a partir de ciertas fechas hay incluso sacerdotes católicos que contribuyen de modo poderoso a este perfeccionamiento, que, en última instancia, llegan a hacer una síntesis modificadora del viejo evolucionismo, pero evolucionista de todas formas, como la del padre Teilhard de Chardin (1881-1955)<sup>11</sup>.

El nombramiento de Orovio y Echagüe (1817-1883), como ministro de Fomento, durante la Restauración resultó un freno importante para el desarrollo del nuevo paradigma científico. Obligó a presentar programas de docencia a los profesores de Universidad para ser aprobados por el Gobierno, rechazando aquellos que fueran contra el dogma católico –los catedráticos no podían explicar nada contra la fe religiosa católica–. Esto representaba un ataque contra la libertad de enseñanza, ocasionando las protestas de numerosos profesores, acabando con la suspensión y confinamiento en Cádiz de Giner, lo que como sabemos, precipitaría a su regreso a Madrid la creación de la I.L.E. en 1876. La Institución, abierta el 29 de octubre del 76, resultó clave para el desarrollo de la ciencia a partir de esta fecha. Aquí desarrollaron su pensamiento naturalistas como Augusto González de Linares (discípulo de primera hora y predilecto de una serie de generaciones sucesivas, dejó los estudios de Derecho y Filosofía por el cultivo de las Ciencias Naturales,

---

11 VV. AA., *En el Centenario de la ILE, o.c.*, pp. 24-25.

siguiendo los consejos de Giner) o el químico Laureano Calderón. Muchos jóvenes científicos pasaron por la I.L.E., con una formación integral y sistemática, dando buenos resultados para la ciencia española en terrenos como la Física, las Matemáticas o la Biología a más largo plazo. Se comienza a organizar una *intelligentsia española*.

Por el momento, a comienzos de la Restauración, como decimos, se vive una debilidad estructural de la ciencia, una falta de vigor, que terminará en las polémicas de Azcárate y Menéndez Pelayo reflexionando sobre el estado de la ciencia y la más o menos brillantez de nuestros científicos, y el choque entre la nueva teoría transformista y la teoría celular frente a las teorías creacionistas, ya señalado. En 1895, Odón de Buen fue expulsado de su cátedra por enseñar la doctrina darwinista. Salmerón escribía en el “Prólogo” del libro de J. W. Draper *Historia de los Conflictos entre la Religión y la Ciencia*: “La intolerancia ha retenido el progreso y contrariado la difusión de la verdad en el mundo”. Draper señaló la incompatibilidad entre el desarrollo científico y la Iglesia. En este sentido, se decantaron Manuel de la Revilla y José de Perojo, partidarios de la separación entre ciencia y religión. En ese año, 1876, Giner publica sus *Estudios Filosóficos y Religiosos*. En esta obra heterogénea, dedicaba un gran análisis al espíritu científico, donde incluye un ensayo escrito en 1866 donde reprochaba a la Iglesia española de “ser responsable de una opresión abrumadora capaz de ahogar el libre desarrollo de nuestro genio patrio, hasta desembocar en una vida entera de nuestro siglo radicalmente divorciada de la religión católica, en la ciencia como en el arte”. Será el darwinismo de *El Origen de las Especies*, y en general el avance de la ciencia, para el ministro Orovio su auténtica bestia negra en 1875.

Destacar también que entre 1876 y 1877 positivistas madrileños difundieron textos de Soury, Tubino o Loewe cuyas bases eran las ideas de Haeckel. Así el evolucionismo va alcanzando la difusión necesaria hasta la llegada de la primera traducción castellana de *El origen de las especies* de Darwin en 1877, junto a la teoría celular de Virchow que penetra en nuestro país un año antes. Los krausistas, y sobre todo desde el Boletín de la I.L.E. y la *Revista Europea* que difundieron las ideas del evolucionismo, difundiendo los nuevos paradigmas tanto de la célula como de la evolución. Rápidamente la oposición polemizó contra estas ideas de la mano de Menéndez y Pelayo, Gumersindo Laverde, Pidal y Mon, Joaquín Fonseca, incluso Juan Valera y Leopoldo Alas. El libro de Draper y el darwinismo fueron sus blancos favoritos. Así, Tomás Cámara, en 1879, afirmaba que entre la religión católica y la ciencia no podía

haber conflicto. Pero en realidad lo que se pedía era la sumisión de la ciencia a la fe, que la ciencia dependiera de etiquetas morales y religiosas, dejando bien centradas las cuestiones sobre el evolucionismo, la naturaleza y el origen del universo a través de la exégesis bíblica.

A estos debates contribuyeron los grupos krausistas que defendieron la unidad entre Mundo y Ser, incluyendo el orden del Mundo en el de Dios y la armonía del Ser. Pero para ellos no había nada contrario a la nueva ciencia. Escribe Jorge Uría: “Los científicos krausistas brillaron en materias donde primaba la observación taxonómica y el análisis minucioso: biología, paleontología, mineralogía, donde era necesario una construcción educativa. Así implantaron un verdadero paradigma ecológico”<sup>12</sup>.

En resumen, el positivismo llegaba a España con notable retraso, respecto al rumbo que seguía Europa. El positivismo aparece en Madrid en la revista *El Pabellón Médico* (1868) y en *Anales de Ciencias Médicas* (1876).

Pero con el paso del tiempo, durante la Restauración, la Ciencia va penetrando, como no podía ser de otra forma, en la Universidad, haciendo hincapié en su autonomía y su flexibilidad en las distintas asignaturas. Desde ella, y poco a poco, se irán formando minorías que impulsarán la ciencia en nuestro país, gracias a la aceptación de la mentalidad positiva y de la ciencia experimental. Esta mentalidad, además, se verá impulsada por la creación de instituciones zoológicas, botánicas, sociedades geográficas, laboratorios, estudios en el extranjero, con una mayor demanda científica por parte de toda la sociedad. El resultado fue la formación de figuras tan importantes como Cajal (afirmaba que sólo la ciencia podría ayudarnos a salir de la postración nacional) o Torres Quevedo. La mentalidad positiva, pese a las resistencias del tradicionalismo, era un valor que impregnaba muchas esferas científicas.

Así, las leyes biológicas, recientemente difundidas, llegaban al Derecho, a la Economía o a la Historia con una única idea: el progreso del hombre. Esta regeneración era impulsada desde el Estado, mediante la estabilidad de las instituciones científicas, equipos científicos, una nueva actitud ante la ciencia e invirtiendo los resultados de la ciencia en los espacios públicos y en la vida cotidiana de los ciudadanos. Así, el triunfo de la ciencia en la mentalidad de unas minorías logra llegar a ser una cuestión de interés para amplios sectores sociales: lucha contra las enfermedades (gracias al desarrollo

---

12 URÍA, JORGE, *La España Liberal (1868-1917). Cultura y Vida Cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 153-154.

de la medicina y la farmacia), aprovechamiento de los recursos naturales, mejoramiento de la alimentación, nuevas tecnologías (automóvil, electricidad, ferrocarril...), nuevos experimentos, desarrollo de los valores que ofrecía la Naturaleza impulsando fenómenos como el excursionismo, tal como planteaba la I.L.E., con reflexiones educativas y científicas o la defensa del medio natural y de las especies.

En todo este camino tuvo mucho que ver una institución cercana a la I.L.E.: La Junta para Ampliación de Estudio e Investigaciones Científicas, que otorgaba becas para la formación en el extranjero, unas 3.000 hasta 1936, y contaba además con una red de laboratorios al alcance de los mejores investigadores a su vuelta. Se habla de la “cajalización” de España, fruto de un “pacto por la ciencia” entre muchos sectores de la sociedad: la nueva figura del científico como impulsor, como renovador y regenerador de una nueva situación cultural, favoreciendo a los más capacitados, independientemente de su poder económico. Algunos hombres eminentes que recibieron becas fueron: químicos como Blas Cabrera, Enrique Moles, matemáticos como Rey Pastor. Detrás de la J.A.E. se encontraba un discípulo de Giner: José Castillo, enormemente influido por las ideas de la I.L.E., sobre todo, en su mantenimiento. Igualmente se crearon residencias y asociaciones de estudiantes, también cercanas a la Institución, como es el caso de la Residencia de Estudiantes de Madrid, basada en su apertura a las vanguardias y la austeridad, ideas claves ginerianas. La J.A.E. contaba con el *Laboratorio de Fisiología General*, donde trabajarán Grande Covián o Severo Ochoa. Esta labor obtuvo con el tiempo excelentes resultados en muchos campos de la ciencia, y ello gracias al nuevo modelo científico que provenía del darwinismo. La J.A.E. sería, por tanto, la gran animadora de la ciencia, abriendo el camino para el desarrollo del avance también tecnológico de la España del siglo xx.

3) ¿Cuál es la observación de Giner? Desde mediados del siglo xix, dice, España no ha desarrollado una actividad científica brillante —*el lamentable y ca-zurro atraso por el que además se enseñoreaba la nación*— debido, entre otras causas, a la persecución implacable de la Inquisición y la Iglesia, aunque es cierto que en el último tercio del siglo xix, desde 1875, se va a producir la irrupción de nuevos planteamientos científicos —más teóricos que técnicos— y pedagógicos, como explica J. L. Abellán. Giner cree que ésta también es una de las causas que la decadencia de nuestro país. Se necesita un cambio radical en la importancia que tiene la ciencia para buscar una regeneración de nuestra sociedad.

Igualmente, se hace necesario cambiar la educación como ideal de progreso, tanto científico como moral de nuestros hombres, pues el triunfo del conformismo científico ahogaría el futuro de la ciencia, como explica Carlos París<sup>13</sup>. Creemos que aquí radica una de las raíces fundamentales de la nueva antropología gineriana. Esto supone un giro fundamental en la concepción del hombre y del mundo. Es evidente que los frutos de esta nueva forma de pensar se recogerán en el siglo XX, basados en la renovación de las costumbres y en la incorporación de ideas ilustradas (progreso, perfectibilidad del hombre, bondad,...) que hasta ahora no habían aparecido ni en la cultura ni en la sociedad española, como afirma José Luis Abellán<sup>14</sup>.

Giner no rehusó nunca, como todo el grupo krausista, la preocupación por su país, y para él el remedio a nuestra decadencia estaba en la educación.

Nuestro pensador, además de filósofo del Derecho y maestro, fue un “extraordinario agente catalizador”, como señala Jiménez-Landi, que hizo reaccionar a los grandes cerebros del país e incorporarlos a la causa de la ciencia, como ya hizo Sanz del Río. Entre ellos cabría destacar a Nicolás Achúcarro, Pío del Río Ortega, Antonio Medinaveitia, Juan Negrín, Gonzalo R. Lafora, Paulino Suárez, José Gay, Francisco Grande Cobián, Severo Ochoa, Gregorio Marañón, Rodríguez Carracido, Blas Cabrera, Ricardo Baltzer, Pedro Jiménez-Landi, Arcimís, Antonio Machado Nuñez, José Macpherson, Salvador Calderón y Arana, Tomás Antonio Laureano, Augusto González de Linares, Francisco Quiroga, Ignacio Bolívar, Antonio de Zulueta, Alejandro San Martín, Federico Rubio, Luis Simarro, Manuel Varela, &c. Algo que hizo también Giner y su Institución fue, como indicamos, la creación en 1912 de La Residencia de Estudiantes, con sus famosos laboratorios, intercambiando estudiosos españoles y extranjeros.

Escribe el artículo titulado “Condiciones del Espíritu Científico”, recogido en el tomo VI de sus Obras Completas, *Estudios Filosóficos y Religiosos*<sup>15</sup>, donde expone las bases para la creación científica y la búsqueda de la verdad y la realidad. Podemos leer allí:

13 VV.AA., *En el Centenario de la ILE, o.c.*, pág. 60.

14 ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Tomo IV: Liberalismo y Romanticismo; tomo V, volumen 1: La crisis Contemporánea (1875-1936), Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 466 y ss.

15 GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO, *Estudios Filosóficos y Religiosos*, Prólogo de Manuel García Morente, Madrid, La Lectura, 1922, pp. 11-15.

La Ciencia necesita contener la verdad; pero la verdad probada, segura, cierta. Este debe ser el único anhelo del científico: hallar verdad probada que abraza su pensamiento y vida, y que comunicar a otros, para que, a su vez, también la conozcan y abracen”.

Y añade algo que nos parece fundamental sobre la condición del científico:

La condición del científico está ligada, íntimamente, a la cuestión ética. La verdad se ofrece a cualquier espíritu sencillo, pero paciente, severo, libre y dueño de sí... la verdad es objeto del pensamiento y condición primera de la vida; y ambos aspectos son el valor esencial para el cumplimiento del destino humano. El que así la considera y cultiva... ese obedece en esta esfera la ley moral de toda actividad y fin.

Giner exige la verdad probada, segura, cierta, que a veces no consta por evidencia empírica. La ciencia es el pleno conocimiento de la realidad. Para el desarrollo de la ciencia, añade Giner, que es necesario el concurso de la lógica, la metafísica y el enciclopedismo, pues en último término la ciencia es multiplicidad en la unidad.

Como consecuencia de ello, podemos decir que la ciencia para Giner tiene la siguiente cuádruple dirección:

- a) la ciencia como búsqueda de la verdad, en su función liberadora y de espíritu independiente.
- b) la ciencia como camino hacia el conocimiento preciso, es una función de responsabilidad intelectual.
- c) la ciencia como camino hacia Dios, es una función doctrinal.
- d) permite la transformación de la historia, función soteriológica.

Lo resume de la siguiente manera:

En este proceso de la ciencia, también cabría distinguir dos funciones:

1ª.- Penetrar con sus nuevas ideas y descubrimientos en la conciencia de la sociedad, aumentando sucesivamente el patrimonio intelectual de las diversas clases, en razón de la distancia a que cada cual se encuentra respecto de los centros superiores de la investigación.

2ª.- Debe refinar el sentido crítico de una sociedad, acrecentando su reflexión, ennobleciendo su ideal, purificación el sentimiento, la voluntad y la conducta<sup>16</sup>.

---

16 GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO, *Filosofía y Sociología, O. C.*, tomo XI: La Ciencia, como Función Social, La Lectura, Madrid, 1925, p. 50.



“Por lo tanto el rigor y el método son sus cualidades fundamentales”, dice José Villalobos<sup>17</sup>.

4) La ciencia es una de las esferas fundamentales en la vida del hombre. La ciencia ayuda al hombre como individuo y al hombre en sociedad. Es evidente para Giner que cada periodo histórico posee su propio desarrollo científico y colma las necesidades de cada sociedad. Por lo tanto, la verdad absoluta parece que se escapa y que ésta tiene muchas caras. Por eso, la actividad científica es inacabable.

Pero si la ciencia quiere atrapar la verdad son necesarios para el krausismo: el conocimiento empírico, la demostración, y también la especulación racional. Por ello sigue *planteamientos metodológicos típicos de la ciencia experimental*: a) observación y experimentación de datos y hechos. b) establecer hipótesis, establecer teorías racionales que den explicación a los hechos. c) aplicación de esas teorías a la sociedad con la idea de perfeccionarla y mejorarla. Estamos ante lo que Kuhn llamará una *revolución científica*, es decir, la pretensión de incorporar al trabajo científico la exigencia de levantar nuevas hipótesis, revisando las teorías vigentes.

Giner en ciencia no es nada conformista, y está a favor de las grandes innovaciones científicas, o como dice Carlos París: “no es una mente domesticada por los hábitos de la ciencia oficial o por las categorías dominantes”<sup>18</sup>. Piensa que la ciencia tiene que tener ante todo un compromiso social, superando la razón técnica e instrumental, caracterizada por la intromisión pública, la computación censual de la existencia, la mercantilización de la existencia y el gusto por el bienestar, como señala J. L. López Aranguren en *Moral y sociedad* (p. 100), superada, como decimos, por la razón moral sustancial al servicio del ser humano (conocida en la actualidad por razón ultramoderna y plenificadora), y como añade Aranguren, nostálgica de la dignidad individual<sup>19</sup>.

No obstante, Giner, para ser exactos, se encuentra en un término medio entre la Ciencia Positiva y la Ciencia de los Primeros Principios del Ser y

17 VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, JOSÉ, *El Pensamiento Filosófico de Giner*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad. Anales de la Universidad hispalense, 1969. Tesis de licenciatura leída el 19 de junio de 1968 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1969, pp. 47-48.

18 PARÍS, CARLOS, *Las Ideas Pedagógicas de don Francisco Giner*, VV.AA. *En el Centenario de la ILE, o.c.*, p. 60.

19 LÓPEZ-ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Moral y Sociedad. Introducción a la moral española en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 1981. (1ª edición: enero de 1966).

de la Filosofía. La verdad depende de la cosa conocida y de nuestro conocimiento. En este sentido, nos recuerda a Kant. Aunque Giner hace mayor hincapié sobre todo en la fundamentación del conocimiento puesto que así será la ciencia de las cosas. Por eso, como afirma María Nieves Gómez, la concepción gineriana de la ciencia se identifica más, como vimos, con lo que los alemanes llamaron *Wissenschaft* o ciencia suprema, frente a la concepción francesa de la *Science*, más cartesiana y exacta<sup>20</sup>.

El desarrollo de la ciencia permitirá el desarrollo del conocimiento y de la vida, pues como Krause, también Giner creía que la ciencia es para la vida, afirma Rafael María de Labra<sup>21</sup>. La ciencia tiene también una aplicación práctica (desde el punto de vista krausista sería una “soteriología”). Es, pues, una guía de la vida. Esta es la verdadera tarea del científico. Su desarrollo permitirá no solamente el bienestar individual sino el bienestar social. El científico debe comprender la realidad y para ello ha de usar un método basado en principios experimentales y en principios de la “razón”. Pero en casos en que ésta se atasca, Giner propone echar mano de la imaginación, una especie de método intuitivo, puesto que nuestro entendimiento es limitado. Por lo tanto, la ciencia se abre paso a través de dos caminos: la certeza y la intuición. Y la ciencia que totaliza el saber humano es la Filosofía.

En el BILE, año IV, Madrid, 8 de octubre de 1880, núm. 87, escribe Giner el discurso inaugural de ese año como rector de la ILE. En él podemos leer:

... que la enseñanza sea siempre experimental, que presente a los sentidos del alumno hechos, datos, formas individuales y concretas sobre lo que luego levantar sus conclusiones. La observación sensible, con todos sus procesos particulares, tiene lugar sin duda, y prepotente, en los primeros tiempos del desarrollo del espíritu, que entonces apenas excede esos límites, de los cuales ha de alzarse un día a más amplias esfera<sup>22</sup>.

20 GÓMEZ MOLLEDA, MARÍA DOLORES, *Los Reformadores de la España Contemporánea. Historia de España en el Mundo Moderno*. Prólogo de Vicente Palacio Atard, Madrid, C.S.I.C. 1966, p. 36.

21 LABRA, RAFAEL MARÍA DE, *Giner Visto por Galdós, Unamuno, Machado, Juan Ramón Jiménez, Alfonso Reyes, &c.*, Selección y notas de R. L., Instituto Luis Vives, Colegio Español de México, 1969, p. 133.

22 GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO, *BILE*, año IV, Madrid, 8 de octubre de 1880, núm. 87, p. 138.

---

EL FERVIENTE Y DESCONOCIDO KRAUSISTA  
VENEZOLANO EDUARDO CALCAÑO (1831-1904)

GLORIA DA CUNHA  
Morehouse College (Estados Unidos)

A pesar de la extraordinaria atención crítica que las obras de la Hispanoamérica finisecular han recibido, todavía existen vacíos que menoscaban el conocimiento de esa realidad, como es el caso del efecto que ejercieron las corrientes filosóficas europeas del siglo XIX en el pensamiento y en los planes de modernización de las naciones que se llevaban a cabo en la región. Un ejemplo de esta afirmación es el pensamiento venezolano porque los textos continúan reunidos por la ausencia de revisión bajo el rótulo de Positivistas, cuando en realidad pertenecen a diversas tendencias filosóficas. De este corpus resalta tanto por la importancia como por el abandono la prosa de marcada inclinación krausista de Eduardo Calcaño.

Eduardo Calcaño y Panizza (1831-1904) fue un prominente doctor en jurisprudencia, poeta, ensayista, dramaturgo, periodista y político de la Venezuela decimonona, que ocupó altos cargos políticos durante el gobierno de Antonio Guzmán Blanco, como ministro de Relaciones Exteriores (1876-1877, 1879) y ministro plenipotenciario de Venezuela en Madrid (1882). Si bien muy conocido como poeta, Calcaño sobresalió por su oratoria que lo convirtió en el orador oficial del régimen. También fue reconocido por su profundo interés por los asuntos de índole histórica y literaria, habiendo sido miembro fundador de la Academia Venezolana de la Lengua (1883) e Individuo de Número de la Academia Nacional de la Historia (1901). Entre sus obras que pertenecen al derecho constitucional y a la literatura se hallan *De la justicia criminal* (1890), *El derecho de Venezuela en la cuestión con Inglaterra* (1895), *La familia Jugo* (1883), el cuento "La loca de Macuto" (1896), la colección de ensayos de temas históricos y literarios *Páginas literarias* (1891), el monólogo dramático *Policarpa Salavarrieta* (1891), *Tratado de derecho inter-*

*nacional* (1897), *Tratado de la constitución federal de los Estados Unidos de Venezuela* (1889) y el extenso ensayo *Un grano de incienso, a Bolívar en su centenario* (1883). No obstante, esta obra creativa no ha recibido el merecido estudio ya que hasta la fecha existe sólo un libro, *Eduardo Calcaño: maestro de maestros universitarios* (1957) de Willy Ossot<sup>1</sup>. Tampoco posee una bibliografía completa puesto que la mínima existente no incluye trabajos dispersos en bibliotecas de otros países, como Alemania o Colombia, caso del poderoso ensayo *Algo sobre la educación de la mujer* al que todavía no ha sido posible hallarle la fecha exacta de publicación. También deberíamos añadir dos novelas que fueron publicadas con el pseudónimo *Rosina Pérez* ya que una exhaustiva investigación de los autores y obras de la época, así como por la comparación interpretativa de las mismas me permite atribuirle la autoría: *Historia de una familia* (1885) y *Guaicaipuro. Episodio de la guerra de la conquista (1559-1573)* (1886). Estas novelas confirman mi creencia según la cual el olvido en que permanece la obra de Calcaño es grave porque, como fue notable figura política durante un gobierno “Positivista” como el de Guzmán Blanco, su estudio revelaría el efecto de su pensamiento en la sociedad venezolana mediante los tratados de Derecho que escribió, o la contribución de su prosa literaria al pasaje ideológico sobre la nación moderna. El valor especial que le concedo a Calcaño se debe a la convicción que se desprende de sus obras literarias de que toda modernización debería ir precedida por un cambio de mentalidad que revisara el pasado para incluir en la historia y en el presente a todos los miembros de la sociedad, en especial a las mujeres y en el caso de la venezolana, a los indígenas también. Esta creencia se proyecta de las tres obras que considero una trilogía por su unidad temática krausista, similar estructura y discurso narrativo: el extenso ensayo histórico *La familia Jugo* (1883), en cuya interpretación basaremos nuestro estudio por las semejanzas con las dos novelas que le atribuyo la autoría, *Historia de una familia* (1885) y *Guaicaipuro* (1886).

Es muy posible que Calcaño haya recibido el influjo inicial del krausismo a través del gran krausista puertorriqueño Eugenio María de Hostos, quien pasó por Caracas en 1879, para luego empaparse directamente durante su estancia en Madrid en 1882. Creo que el krausismo le brindó la plataforma ideológica apropiada para demostrar que una auténtica modernización debía partir de la innovación del pensamiento para transformar las artes, la

---

1 A pesar de grandes esfuerzos, no he podido localizar ningún ejemplar de este libro, ni hallar nuevas publicaciones en torno a la obra de Calcaño.

educación, la filosofía, la historia y la política, eliminando la influencia ciega en el pragmatismo de las ciencias positivas. El aspecto más llamativo de las tres obras es el claro influjo del libro *Ideal de la humanidad* (1860) de Sanz del Río, del cual proviene la creencia de Calcaño según la cual el progreso de la humanidad parte de una simple unidad, atraviesa una etapa de diferenciación y finaliza en la armonización de los contrarios en una unidad superior, es decir, las tres edades de la existencia de todo ser finito. La aplicación de esta creencia a la Venezuela decimonona indicaría que, según Calcaño, la revisión completa del pasado no sólo permitiría observar la etapa en que se hallaba, sino la dirección correcta hacia la modernización. Esta labor se observa en el ensayo *La familia Jugo* ya que Calcaño efectúa una semblanza de los varones de esta familia apoyándose en la relación krausista entre historia universal, nacional e individual y en el valor dado a la libertad, en este caso a la que corresponde a la patria. Esta revisión también se advierte en las novelas que le atribuyo. En las tres obras que componen la trilogía también están presentes otros temas krausistas que apuntalan su convicción, como la interpretación filosófica de la historia, la libertad, la responsabilidad, la paz, la concordia, la política, el contraste entre historiador y escritor, y el emblema cardinal del ejercicio del ideal de armonía social, la necesidad de inclusión de todos los miembros de la sociedad, mujeres y grupos minoritarios.

En el ensayo histórico, las vidas de los varones representan una progresión hacia la patria universal en la que el krausismo encuadra la evolución armónica de la humanidad, la de la república venezolana en este caso, que se desprende de la narración porque revela el proceso de análisis y luego otro de síntesis. Mediante el analítico, Calcaño muestra que los varones pasan de la primera etapa dominada por caóticas luchas por la libertad patria, a una de conciencia de libertad y de moral y a la última, en la que se tiene conciencia histórica de la evolución, de que la superación se debió a esfuerzos anteriores en los que se apoya y de los cuales fructifica la armonía<sup>2</sup>. El proceso sintético, por su parte, se observa en el desarrollo inverso que sigue la narración, que va

---

2 Dice *El Ideal de la humanidad*: "Cuanto mejor y más claro comprendan los hombres el sentido de la historia universal, hasta la suya particular contenida en aquélla, tanto más seguros y confiados caminarán a su fin... Las luchas heroicas por la independencia nacional y la individual, que expresan en su más enérgico carácter la vitalidad de nuestra naturaleza y la confianza en su destino y preparan nuevas épocas de derecho y amor entre los hombres, las contempla sin desanimarse, y no rehúsa acudir a donde es llamado como compañero de combate. Sabe dar la justa estima a las virtudes históricas del heroísmo y hasta a la trágica grandeza de las crisis sociales" ([www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org), S/P).

desde la historia general y finaliza en la del ser humano individual, la del Héroe de Turbaco, en este caso. La semblanza se abre con una reflexión general en la que Calcaño establece la relación entre las historias: “No se puede pedir a la historia general de un pueblo, que en la vista sintética con que abraza el conjunto de los sucesos para perseguir el hilo que los une y la razón que los preside, o bien para poner de relieve la grandeza del personaje múltiple en que se refunde la nación, se detenga a considerar puntos concretos”<sup>3</sup>. Por lo tanto, para Calcaño, la historia

cuando universal apenas describe a un pueblo como uno de tantos miembros de la constelación de acciones y delinea los rasgos generales de su vida que bastan a señalar su individualidad [...] la nacional pone *toda su lente* en el sólo ámbito del pueblo a que se circunscribe y... ve nacer, progresar, retroceder y resucitar su civilización, modificarse sus razas y cambiarse sus costumbres, y asiste a sus batallas, y ve renovarse sus instituciones, y canta sus glorias, y llora sus caídas y las exhibe ante el mundo en el constante y formidable esfuerzo con que aspira a subir la cuesta del progreso tras el ideal de la suspirada perfección.

Para completar las etapas, se señala en la semblanza, es preciso que se cumpla la tercera, la que permite “analizar las fuerzas elementales creadoras del gran impulso que los produjo, *tomar cuenta individual de todos y todos los personajes de las variadas y entretajadas escenas*, dibujar sus fisonomías, contar sus sacrificios personales”<sup>4</sup>.

El autor une estos conceptos de historias al de libertad e inclusión de otras figuras anónimas porque los eventos, según él, no fueron productos sólo de un puñado de héroes:

No fue sólo el esfuerzo colectivo de las masas populares, y el genio y valor homérico de nuestros grandes generales, sino la acción directa de cada individualidad, el impuesto patriotismo pagado con lágrimas, con hambre, con dolorosas peregrinaciones, con amarguras indecibles, con el último aliento, por ancianos, por mujeres, por niños, por familias enteras, lo que obró el portentoso y bendito milagro de la redención de un mundo y de su angustiosa ascensión a los cielos de la libertad .

Esta relación entre historia universal, nacional e individual, así como las tres fases de la evolución humana, se proyecta mediante la división de la narración en las tres etapas de las luchas individuales por la libertad: la

---

<sup>3</sup> CALCAÑO, E., *La familia Jugo*, Caracas, Imprenta Bolívar, 1878.

<sup>4</sup> La cursiva es nuestra.

del padre y el hijo mayor, la del hijo del medio y la del pequeño. Cada una de ellas muestra un cambio y un avance notable hacia la perfección humana que culmina en la del menor, el histórico Héroe de Turbaco. La primera etapa revela que la lucha por la libertad de la patria llevada a cabo por el padre y el hijo mayor fue física, casi primitiva, sometida a los más dolorosos y máximos sacrificios, como presidio, escapes y hasta muerte por martirios presenciados al estar atados a árboles enfrentados. La vida del hijo del medio también estuvo plena de sacrificios heroicos y dolorosos: herido y capturado en batalla, hecho prisionero y decapitado por fusilamiento en la plaza pública. No obstante, la aparición de la conciencia histórica señala el cambio y el avance. La fortaleza de las convicciones del hijo del medio sobre la libertad se proyecta del hecho de que tuvo la oportunidad de salvar su vida si hubiera sido perdonado por el jefe español. Como se negó rotundamente a cambiar sus ideales, porque sus creencias nunca flaquearon, se confirma su estada en la segunda etapa al triunfar su espíritu, aunque no su cuerpo. El hijo/hermano menor, sin embargo, es el que encarna la representación de la etapa superior. Inválido de nacimiento, obtuvo las promociones de rango y las mayores condecoraciones posibles durante un incomparable ejercicio militar haciendo severísimos sacrificios por la patria. Pero Calcaño enfatiza que haya rechazado el grado de General por considerarlo injusto en comparación con la vida de los Jugos que lo precedieron por el sólo hecho de haber vivido más. Este Héroe de Turbaco de la historia de Venezuela representa para Calcaño el perfecto ideal de armonía humana de las fuerzas del cuerpo y del espíritu.

Para apuntalar esta presentación filosófica, Calcaño utiliza en el ensayo novedosas estrategias escriturales y discursivas que luego reiterará, perfeccionándolas, en las novelas. Las partes de las obras están divididas simétricamente y siguen un desarrollo analítico-sintético, de lo general a lo particular y viceversa. El ensayo posee cuarenta y nueve capítulos y los primeros veintitrés tratan del valor de la historia universal y nacional para hundirse despacio en la lucha y sacrificio de cada varón finalizando en la segunda etapa de la evolución, mientras que el capítulo veinticuatro se dedica al último hijo varón, el niño que a pesar de su invalidez triunfa en cuerpo e intelecto. En el capítulo veinticinco se historia la lucha y el sufrimiento aún más silencioso de las mujeres de la familia, que se intercalan con dos de ficción antes de regresar en los próximos veintitrés a la historia nacional y universal, tal como se había comenzado. No obstante, la concentración no es total en los miembros de la familia Jugo ya que Calcaño también rescata a la vez figuras

de la masa popular, como la designa él, algunas famosas o de variado origen territorial y racial, para mostrar la inclusión histórica. Cada capítulo del ensayo, como luego en los de las novelas, reitera a su vez internamente una estructura analítico-sintética similar: se parte de temas generales y paulatinamente se enfoca en uno particular, en los minuciosos detalles de vida de las figuras históricas tratadas. Otro detalle sobresaliente es el tono intimista de la prosa que surge como un instrumento fundamental para acercar y atraer al lector a la visión de Calcaño de la historia. La misma proviene del empleo constante de expresiones que buscan mantener la historia total, por ejemplo: “Pero no alteremos el orden que nos hemos propuesto dar a estos apuntes”; “De Curazao, donde los habíamos dejado... , les veremos salir...”; o “Allí vamos a dejarlos por el momento...”. Estos ejemplos revelan que el intimismo de la prosa proviene del uso del pronombre *nosotros*, que hace que el lector se sienta cercano y participe de hechos minúsculos que van apareciendo a medida que se enfoca en los detalles particulares de la figura histórica recreada. El pronombre también actúa como la *lente* de una cámara fotográfica, a la que Calcaño hacía alusión en el párrafo citado al inicio. La misma nos van acercando al detalle que nunca habíamos prestado atención antes para observarlo con claridad, como si fuéramos llevados de la mano, y de los que luego nos aleja imitando la vía analítico-sintética. Este acercamiento-alejamiento es rasgo esencial del discurso histórico-literario de Calcaño en *La familia Jugo* y como se observa también en las novelas, es una de las razones para despejar la autoría.

Otra preocupación krausista trascendental de Calcaño como forma para lograr la armonía social, como mencionara, es la inclusión de la mujer en primer plano, que confirma además, la separación filosófica del positivismo que la mantenía en opresión. Esta presencia es otro aspecto del pensamiento del autor que se amplía en las novelas y es fundamental para reafirmar la genuina autoría de las mismas. El interés por el papel de la mujer puede considerarse también un legado de Eugenio María de Hostos por los claros rastros del ensayo *La educación científica de la mujer* (1873) de este puertorriqueño en el de Calcaño *Algo sobre la educación de la mujer*, en el que afirma:

Estamos asistiendo, quizás sin saberlo, al acto más solemne de nuestra vida social, porque estamos sembrando en esas almas vírgenes la semilla del porvenir que lleva en su seno los destinos de la civilización la suerte de nuestra felicidad. [...] La educación de la mujer es el tipo de cultura y moralidad de las naciones, el termómetro de su civilización. [...] ¿Por qué hemos de negarlo? ¿Por qué la



soberbia de la filosofía humana y la altivez de nuestro sexo que se han de obstinar en no reconocer lo que la filosofía divina y la misma naturaleza tienen sancionado como verdad evidente: la influencia decisiva de la mujer sobre el destino del hombre?... Cuando queráis difundir una idea en la humanidad, ponéla como germen en el pensamiento de una mujer... Edúquese el alma de la mujer, y yo respondo del porvenir. Que la mujer ame el bien para enseñarlo y la justicia para inspirarla, y el hombre será bueno y la sociedad será justa (380-382)<sup>5</sup>.

De esta reinterpretación de la historia pasa Calcaño a *Historia de una familia* que narra la saga de personajes de tres generaciones de mujeres que progresan, como los varones Jugo, hacia el perfeccionamiento humano armónico junto al de la patria<sup>6</sup>. Estos hechos se desarrollan durante un período que va desde antes de la independencia hasta los albores de la república recreando el ambiente del interior, las dificultades para la transformación de la sociedad colonial en republicana y el de colonos en ciudadanos. Conservando ciertos rasgos del Romanticismo, la novela se ubica en un temprano marco realista y refleja un desarrollo psicológico de los protagonistas, centrándose en lo cotidiano, en esa actualidad viva de seres sacudidos por los hechos históricos, cargados de polémicos temas políticos, morales, de género y religiosos. La vida de esas tres generaciones de mujeres también progresa hacia el perfeccionamiento humano armónico, tal como sucede con las de los varones Jugo. No obstante, el valor especial proviene de las pistas sobre la autoría que contiene el prólogo de *Historia*. En éste, la supuesta autora, Rosina Pérez, dedica la obra a Eduardo Calcaño y Heraclio de la Guardia y justifica su escritura, hecho muy común entre las mujeres escritoras del XIX de quienes no se esperaban estos frutos literarios. A la vez, insinúa razones para el ocultamiento de su verdadera personalidad empleando una cita y una referencia intertextual. Dice en un momento la supuesta autora al final del prólogo:

---

5 HOSTOS, E. M., *La educación científica de la mujer*, San Juan, Universidad de Puerto Rico Press, 1993. Dice Hostos en su libro: "En ella [la mujer americana] más que en nadie es perceptible en la América latina la trascendencia del cambio que se opera en el espíritu de la humanidad, y si ella no sabe de dónde viene la ansiosa vaguedad de sus deseos, a dónde van las tristezas morales que la abaten, dónde está el ideal en que quisiera revivir su corazón, antes marchito que formado, ella sabe que está pronta para bendecir el nuevo mundo moral en donde, convertida la verdad en realidad, convertida en verdad la idea de lo bello; convertida en amable belleza la virtud, las tres Gracias del mito simbólico descienden a la tierra y enlazadas estrechamente de la mano como estrechamente se enlazan la facultad de conocer lo verdadero, la facultad de querer lo justo, la facultad de amar lo bello, ciencia, conciencia y caridad se den la mano"(72). CALCAÑO, E., "Algo sobre la educación de la mujer", en Rojas, J. M., *Biblioteca de Escritores venezolanos contemporáneos* (377-387), Caracas, Rojas Hermanos, 1900.

6 PÉREZ, R., *Historia de una familia*, Caracas, Alfred Rothe, 1885.

El verdadero talento, además, es indulgente y no debe desdeñar una sonrisa benévola, que puede servir como voz de aliento a menos dotadas de inteligencia. Mi ánimo, por otra parte, no puede ser otro que ofrecer un público testimonio de admiración, pues en cuanto a contar con el prestigio de vuestro nombre para darle interés a este libro, bien sé que si él no es bueno, *aún cuando lo ponga debajo de las alas del hipogrifo de Astolfo y a la sombra de la clava de Hércules, no dejarán los Zoilos, los Aretines y los Bernias de darse un filo en su vituperio sin guardar respeto a nadie*<sup>7</sup>.

Por lo demás, la *Historia de una familia es una novela sencilla que aspira a describir costumbres, tipos y caracteres nacionales*, y acaso sin otra pretensión que la de excitar a más levantados ingenios a ejercitarse en este ramo de la amena literatura tan poco cultivada entre nosotros<sup>8</sup>.

La cita documentada del prólogo de las *Novelas ejemplares* de Cervantes y la clara sugerencia a las obras de Fernán Caballero, pseudónimo de la española Cecilia Böhl de Faber, abren una cadena de intertextualidades. Tal cadena se forma por el significado del hipogrifo en el *Quijote* y en poemas de caballería anteriores, como por ejemplo, en el *Orlando furioso* de Ariosto, considerado a su vez continuación del *Orlando enamorado* de Boiardo. Este hecho indicaría que se juzga *Historia* parte de una cadena de creaciones literarias, tal vez con *La familia Jugo* como el eslabón anterior y *Guaicaipuro*, el posterior, hecho que formaría su trilogía krausista. El encadenamiento también trae a la memoria la reiteración de la incompreensión de valor de las obras, y de los autores, por parte de los críticos. Esta situación lo experimenta y representa doblemente Cecilia Böhl de Faber (1796-1877), alias Fernán Caballero, por el género de la autora y por el subgénero al que pertenecen sus creaciones. Las suyas fueron las primeras novelas realistas, la novela *nacional*, por el sencillo costumbrismo local, que influenciaron poderosamente a escritores posteriores como Benito Pérez Galdós. Esta era la cuestión más candente en los momentos históricos literarios de *Historia de una familia*, como dijera al inicio. En otras palabras, el prólogo sugiere que la novela también representaba un modelo nuevo de novelar, en este caso, la novela nacional, realista y psicológica. Por lo tanto, el encubrimiento del verdadero nombre está guiado por la voluntad de que la creación fuera juzgada por sí misma, aunque se es consciente de la posibilidad de censura y críticas. Al enviársela a sí mismo, Eduardo Calcaño sabía que su nombre estaría protegido, como ha sucedido en efecto, ya que nadie aceptó su desafío de que pudiera existir

7 La cursiva pertenece al original.

8 En este caso la cursiva es nuestra.

una relación a la inversa con la autora española que se escondió detrás de un seudónimo masculino, ni mucho menos de que la obra se adelantara literariamente a otras de su época.

No obstante, es en la novela histórica *Guaicaipuro* donde descuellan las características temáticas, discursivas y estructurales de la prosa de Calcaño.<sup>9</sup> La novela narra la historia de la conquista y pacificación de los indígenas hasta la fundación de la ciudad de Caracas, aunque la sencillez encubre una complejidad muy superior por la dificultad que emana de la multiplicidad de temas y las diferencias entre las etapas de vida de los numerosos personajes. Los principales temas que reiteran el proceso tripartito en *Guaicaipuro* son: las etapas del proceso de formación de la nación venezolana; las del proceso evolutivo de cada una de los grupos raciales y de género que intervienen; las del proceso para hallar las vías de pacificación, –diplomacia, tolerancia y convivencia–; las del proceso de interpretación y escritura de la historia; el registro de las ideas de libertad; la función del historiador y la del escritor. Pero el tema que *Guaicaipuro* narra por excelencia es el de la formación de la identidad representada en la fundación de la nación venezolana mediante la de su capital, Santiago de León de Caracas. Tal formación se origina en la lenta combinación hacia la unión armónica de las personalidades de las dos razas, española e indígena, a la tercera, la venezolana, por lo cual el proceso escritural y los temas pasan por las tres etapas evolutivas del krausismo. En suma, la obra plantea que la identidad venezolana representa la etapa de combinación armónica de razas sin que ninguna tenga superioridad sobre otras al desaparecer en estado de pureza.

La novela se inicia con la presentación del estado general de la región en la primera etapa del encuentro de las razas, revelando que la pacificación no fue posible por el ambiente de caos y el desconocimiento mutuo profesado. En este ambiente, actúa Fajardo, el mestizo, quien busca conquistar a los indígenas mediante la diplomacia al poder desenvolverse como puente entre las razas dada su capacidad de hablar el idioma de ambas y conocer sus costumbres. No obstante, fracasa porque este conocimiento no era intelectual, el que permitía saber el funcionamiento mental de cada grupo, sino concreto, de hechos, costumbres y lengua. De aquí que los españoles, enquistados en la creencia de superioridad racial, cultural y militar, no tuvieran en cuenta la capacidad y poder real de los indígenas. Por esta razón Fajardo no logra

---

<sup>9</sup> CALCAÑO, E., *Guaicaipuro. Episodio de la guerra de la conquista (1559 a 1573)*, Caracas, Alfred Rothe, 1886.

conquistarlos, aunque no desiste en su empeño. Ya en la segunda etapa de la narración, cuando la conquista se convirtió casi en un imposible, los españoles comenzaron a pensar y respetar a los indígenas como enemigos serios, reconociendo y teniendo en cuenta su potencia guerrera como único modo de efectuar logros militares o colonizadores más duraderos. Estos comenzaron a darse cuando tantos españoles como indígenas se apoyaron en el intelecto, en el razonamiento para llegar al conocimiento del *otro*, tomando conciencia de la historia mediante el análisis e interpretación de los hechos pasados. Esta transformación permitió fundar con éxito la ciudad, como se narra en la tercera etapa, luego de que Losada lograra el consentimiento de los indígenas para hacerlo. Este proceso de pacificación y conquista, según la perspectiva krausista que sigue la narración, revela que era necesario el conocimiento intelectual como única forma para superar los obstáculos concretos y llegar a la armonía de vida. El resultado intangible de este proceso fue que cada grupo humano dejó de ser lo que era para aprender y asimilar aspectos del otro a través de un lento proceso de transculturación registrada o inventada por Calcaño muchísimo tiempo antes de que se estudiara y así se denominara a dicho proceso<sup>10</sup>. De modo que la novela propone que la identidad de la nación venezolana comenzó a formarse luego de la mutua adaptación y adopción de los rasgos del *otro*: los españoles tuvieron que indigenizarse primero para poder vencer a los indígenas, mientras que los indígenas absorbieron la españolidad recién después de ser conquistados. Es decir, la obra plantea que la identidad venezolana representa la etapa de combinación armónica de razas sin que ninguna tenga superioridad sobre otras porque había desaparecido en estado de pureza.

Como he dicho, de la narración se evidencia que, cuando se encontraron, cada grupo humano se hallaba en similares estadios de evolución, aunque el desconocimiento mutuo impedía observar este hecho. De aquí que el autor haya creído que sólo mediante la invención literaria, tan valiosa para el krausismo, se pudiera recrear la desconocida sociedad de los indígenas para destacar el lento pasaje histórico de relaciones. Es así como de la lectura se desprende el aliento de las ideas de los primeros habitantes, con costumbres muy civilizadas, con genuinas formas de relacionarse ancladas en la memoria colectiva, con capacidad de amar y sacrificarse por la tierra-patria, con objetivos precisos de vida en común de la incipiente nación, la práctica de la paz

---

10 El hecho se dio en 1940 en el estudio del cubano Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*.

legataria de la diplomacia, empleando a menudo el matrimonio como táctica de unión y pacificación al igual que en la vieja Europa. Estos significativos detalles borran los rasgos salvajes con los que en general se los asociaba en esos momentos. En este imaginar la desconocida sociedad indígena, el autor destaca dos aspectos de gran valor y únicos para ese momento histórico venezolano. Uno se refiere a la belleza de cuerpo e intelecto otorgada a la mujer indígena por medio de la libertad que posee al no experimentar las limitaciones de la sociedad católica. El otro, se relaciona al adelanto educativo y al peso social que se le confiere que encarna el pensar krausista sobre la posición ideal de la mujer en la sociedad que resulta verosímil debido a la ausencia de personajes femeninos católicos. Es notable también la presentación del cacique Guaicaipuro ya que es no es posible dejar de compararlo con Bolívar, porque también es el héroe máximo que aparece a lo lejos envuelto en un halo de atrayente misterio. La novela también sugiere que el mestizo racial, en este caso Fajardo, representa la segunda etapa y cuando el mestizaje se hace cultural, en la tercera etapa, recién se hace posible la pacificación mediante la convivencia armónica.

Para alcanzar la correcta expresión literaria de ideas y visiones, la elaborada estructura narrativa reitera la del ensayo *La familia Jugo*. El esquema evolutivo tripartito del comportamiento individual y colectivo, que el lector capta por la repetición, proviene de uno similar, el del desarrollo analítico-sintético interno de la obra, de los capítulos y de los personajes. Cada capítulo de *Guaicaipuro* va desde un tema general iniciático, por ejemplo, una descripción inicial de la geografía física en pocos pero certeros trazos, hasta acercarla al lector nuevamente como un lente de cámara para que la examine al detalle. Las características geográficas reafirman las de los personajes que se dan a continuación. En otros capítulos, los temas generales iniciales son interpretaciones de la actuación de los grupos humanos involucrados en el pasado, que corroboran inmediatamente la personalidad o aspectos psicológicos de los protagonistas, permitiendo que el lector conozca y comparta el desarrollo de los conflictos humanos desde varias perspectivas. La narración proporciona de un modo balanceado detalles minúsculos de las razas en pugna necesarios para que el lector se familiarizara con la tierra, las costumbres, la historia y la idiosincrasia colectiva de españoles e indígenas en la época del contacto primerizo. Los veinticuatro capítulos también están temáticamente divididos de un modo simétrico. Los temas van apareciendo y repitiéndose una vez del lado español y luego del indígena, para mostrarlos como seres

humanos exactamente iguales en sus reacciones, aunque diversos en su modo de actuar en las mismas circunstancias históricas: unos que luchan por dominar y otros por impedir ser dominados. Cada personaje tiene su opuesto similar, un español en un indígena o viceversa, y lo que le sucede a uno pronto le acontece al otro. Según se muestra en la novela, el gran deseo de libertad o de dominio, la lucha a muerte para triunfar, las traiciones recibidas y las hechas, las mercedes o las crueldades realizadas, fueron experimentadas tanto por españoles como por indígenas. Por ejemplo, Fajardo y Losada resultan semejantes a Terepaima y Guaicaipuro, las buenas intenciones de unos no fructificaron o fueron traicionadas por otros, así como Fajardo lo fue por Collado o Guaicaipuro por Cayare. La gestión de Losada, cuyo triunfo se debió a la muerte por traición de Guaicaipuro, fue pronto traicionada por los españoles que les reemplazaron. Las crueldades que padecieron indígenas como Sorocaima reiteran las que habían sufrido los españoles a manos de Lope de Aguirre o sugieren que, para el autor, el fracaso o triunfo eran temporales, como testimoniaría pronto la derrota de los españoles en las batallas por la independencia.

El rescate de la evolución histórica de un trayecto del pasado lejano es el objetivo evidente de la novela, el hilo conductor, la corriente interna que va creciendo porque la acción de los capítulos se dirige hacia la unión de razas antagónicas al punto históricamente inevitable, en este caso, el de la fundación de la identidad venezolana encarnada en la capital Caracas. El vaivén narrativo entre ambos grupos no se limita al aspecto militar, ni a la mera comparación de los indígenas con los españoles, ni mucho menos a dar una visión idealizada de ellos, como sí lo hacían muchas novelas hispanoamericanas de la misma época. Si bien la denuncia de la opresión de los indígenas era un rasgo característico de la novela romántica hispanoamericana, en *Guaicaipuro* adquiere una dimensión muy diferente y atrayente por su actualidad. Teniendo en cuenta que los primeros pobladores de la región de Caracas habían desaparecido, era obvio que el autor debía ir más allá del cuestionamiento de su situación porque ya no existían en estado de pureza racial ni cultural. De aquí que la novela se presente como una defensa, en muchos casos directa, ante la historia y ante los venezolanos del propio momento histórico del escritor. Para éste, el rescate imaginado del papel del indígena en la formación de la nación era esencial para comprender la formación de la identidad y de la Venezuela del período republicano y la progresión a la de finales del siglo XIX, Era necesario revisar no sólo las identidades por separa-

do y en el momento de choque de ambas, sino principalmente la del proceso de unión en una tercera, que se recoge para siempre en el nombre completo de la ciudad, Santiago de León de Caracas.

Otro aspecto del krausismo, ya observado en las obras anteriores, que se patentiza aquí es la función del historiador. El autor organiza el caos del pasado mediante el análisis de la evolución humana para mostrarla como las causales de los eventos históricos y la síntesis armónica que representa la identidad venezolana. Las tres etapas progresando hacia una superior por la que atraviesan los grupos humanos de modo individual y colectivo se corresponden con la historización de las mismas. Así se explican las alusiones y citas constantes a las historias de Oviedo y Baralt que se efectúan<sup>1</sup>. Sin estas dos anteriores versiones de la historia del hecho tratado, las obras suyas no hubieran sido posibles. La colonial de Oviedo brinda un relato caótico de los sucesos, resultando una exposición desorganizada, primitiva, sin conciencia histórica, sin análisis, ni síntesis que continúa en la segunda, la etapa de la historia republicana de Venezuela de Baralt, poseedora de pasajes con opiniones muy subjetivas que todavía no revelan una verdadera conciencia histórica para realizar una interpretación filosófica de la historia. Para el lector, la historia narrada en las obras de Calcaño, *La familia Jugo*, *Historia de una familia* y *Guaicaiupuro*, surge como la propia de la tercera edad filosófica de Venezuela ya que por la vía analítica se rectifica la historia, conjugándola con asuntos socio-culturales, hacia la síntesis unitaria, armónica del pasado en el presente en la que la imaginación cumple una función primordial para completar los vacíos existentes. De aquí que el autor no haya escrito libros de historia, sino ensayos y novelas, para poder intercalar por medio de la fantasía ese qué pudo haber sido, que tuvo que imaginar. De este modo, Calcaño enfrenta el historiador al novelista, conflicto siempre de gran actualidad. El primero se encarna en Oviedo y Baralt, versiones incompletas que cuentan o repiten los eventos, y la del ensayista y novelista, superior por el equilibrio entre el discurso narrativo y las ideas profundas y novedosas que ofrece.

Esta presentación de las características fundamentales de la que considero la trilogía histórica de Eduardo Calcaño destaca rasgos de una olvidada época que merecen nuevos estudios al mostrar la fuerte relación entre el pensamiento español e hispanoamericano en las décadas decimononas finales.

---

1 OVIEDO Y BAÑOS, J., *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*, Madrid, Gregorio Hermosilla, 1723.

BARALT, R. M., *Resumen de la historia de Venezuela*, Curazao, A. Bethencourt e Hijos, 1887.

Esta obra desconocida críticamente hasta ahora prueba que no todos los pensadores venezolanos eran positivistas, pero sí que el Positivismo ejerció un dominio más fuerte de lo que se pensaba puesto que impíos como Eduardo Calcaño, pagaban sus irreverentes ideas con el silencio del anonimato epocal y el olvido histórico posterior. Sin duda, estas cualidades otorgan a la obra de Eduardo Calcaño un halo de misterio que seduce a los estudiosos por el atrevido fervor con el que defendió sus creencias y por la actualidad que se proyecta de sus planteamientos.



**SIGLO XX**



---

## LA RAZÓN ENSAYÍSTICA DE OCTAVIO PAZ Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

JANUSZ WOJCIESZAK  
Universidad de Varsovia

En un texto, publicado en 1990, Blas Matamoro, con su habitual perspicacia, constataba lo siguiente:

Octavio Paz puede considerarse un precoz meditador, en el mundo hispánico, acerca de la crisis, tal vez final, de los tiempos modernos. Hoy, con la boga de la posmodernidad, ello es un tópico, pero, muy por el contrario, en las décadas del cincuenta y el sesenta, pocos eran los que advertían que, paradójicamente, la modernidad se estaba anticuando<sup>1</sup>.

Hemos acudido a esta opinión para justificar la importancia que reviste la reflexión de Octavio Paz sobre distintos aspectos de la crisis de la modernidad, tema principal de estas Jornadas. Desde luego, somos conscientes de que la abundancia de estudios sobre nuestro autor, estudios que ya en los años ochenta del siglo pasado alcanzaban “dimensiones abrumantes”<sup>2</sup> y que después de la concesión del Premio Nobel en 1990 y la muerte de Paz en 1998 han ido creciendo de forma vertiginosa, dificultan enormemente cualquier labor investigadora entrañando el riesgo de recorrer esquemas de interpretación demasiado trillados y forzando a una selección cuidadosa y a menudo, si la consideramos desde distintas ópticas, desacertada. No obstante, la imposibilidad de llegar a conclusiones absolutamente novedosas no debería ser un obstáculo insalvable para continuar examinando los textos del vate mexicano por tratarse de uno de los autores cuya aportación al tema sigue guardando vigencia.

---

1 MATAMORO, B., “El ensayista Octavio Paz”, en *Octavio Paz. Premio “Miguel de Cervantes” 1981*, Barcelona, Editorial Anthropos/Ministerio de Cultura, 1990, p. 113.

2 VERANI, H. J., *Octavio Paz: bibliografía crítica*, México, UNAM, 1983, p. 6.

No es, sin embargo, la abundancia de estudios la razón principal que vuelve espinoso cualquier trabajo académico sobre Paz. Hay otras de más peso. Por poner un ejemplo, el problema de la relación entre la parte poética y la parte ensayística de su obra. Bien se sabe que el primer período en la trayectoria artística de Paz está dominado por la poesía. Podría decirse que es la publicación de *El laberinto de la soledad* en 1950 la que constituye el punto de partida para una riquísima producción ensayística<sup>3</sup> que en los años siguientes ha venido ocupando cada vez más espacio en la labor creadora del que, según afirmaba continuamente en sus propias declaraciones, se consideraba fundamentalmente poeta<sup>4</sup>.

Así y todo, Paz insistía al mismo tiempo en la relación estrecha entre la actividad creativa (poesía) y reflexiva (ensayos). En una entrevista de 1989 decía a los periodistas japoneses: “He escrito ensayos porque mi temperamento es más bien reflexivo. Desde joven mis modelos fueron aquellos poetas que reunían dos vertientes, la vertiente de la creación y la de la reflexión<sup>5</sup>.”

Es de notar que la crítica, por lo general, ha tratado de subrayar la unidad de la obra de Paz, resaltando una interrelación existente entre la poesía y la prosa<sup>6</sup>. No obstante, los investigadores, a la hora de ponerse a examinar los

3 La mayor parte de la prosa juvenil de Paz, anterior a *El laberinto de la soledad* fue recogida por E. M. SANTÍ en PAZ, O., *Primeras letras (1931-1943)*, Barcelona, Seix Barral, 1988, con una excelente nota introductoria del compilador explicando el contexto biográfico-artístico.

4 Paz, desde siempre, ha subrayado el lugar preferencial de la poesía en su obra y en su vida. En el prólogo al primer tomo de *Obras Completas* opinó que la poesía seguía siendo su “pasión más antigua y constante”, mientras que los ensayos “los he escrito de modo intermitente” para “justificar [...], defenderla o explicarla”, *Obras Completas*, vol. 1, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999 (2 ed.), p.12.

5 PAZ, O., *Pequeña crónica de grandes días*, México, F.C.E., 1990, p. 109. Por su doble actividad Paz se inscribe en la larguísima lista de poetas-ensayistas en la cual figuran autores de la talla de W.H. Auden, J. Brodski, L. Cernuda, T. St. Eliot, S. Heaney, Z. Herbert o Cz. Milosz. Un aspecto particular de esa actividad de Paz, la del poeta-crítico, analiza, entre otros, E. M. SANTÍ, *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, México, FCE, 1997, pp. 246-257.

6 La poetisa española, R. Chacel, por ejemplo, durante la Semana del Autor celebrada en Madrid en 1988 afirmó: “en Octavio Paz ensayo y poesía son una misma cosa”, en MONTROYA RAMÍREZ, E. (coord.), *Octavio Paz*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, p. 19. C. Fuentes, a su vez, en el prólogo a *Los signos en rotación*, señaló: “Los ensayos de Paz, inseparables de su poesía, no son sólo una extensión crítica de ésta; más bien, ambas formas integran un todo crítico y participan de un signo idéntico”, C. FUENTES, “El tiempo de Octavio Paz”, prólogo a O. PAZ, *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 13. Véanse también al respecto las opiniones de J. FRANCO en su artículo “Octavio Paz y la prosa del mundo”, *Ínsula*, 523/524, 1991, pp. 27-28, y de J. SOLOGUREN en el artículo “Po-liedro de Paz”, *Ib.*, pp. 30-31.

textos, han optado o bien, y con más frecuencia, por el análisis de la poesía, o bien han centrado su atención predominante o exclusivamente en la prosa paciana.

A nuestro modo de ver, y sin hacer caso omiso de las observaciones pertinentes de no pocos críticos, el examen por separado de las dos vertientes de la obra de Paz, no tiene por qué equivaler a una tergiversación de la naturaleza misma de su pensar. Lo demuestra un buen número de publicaciones consultadas. Pero la elección de la ensayística de Paz como materia prima para este análisis se debe también a otros motivos. Nos interesa Paz como pensador que se propone elaborar una interpretación de la realidad histórica y actual, participando de forma muy activa en los debates intelectuales en distintas áreas. Para poder enjuiciar sus ideas al respecto los textos en prosa resultan, pues, bastante más transparentes. Por lo demás, la poesía requiere otro aparato instrumental y otro enfoque interpretativo<sup>7</sup>.

Hay más razones que hacen problemático cualquier examen de la obra de Paz con pretensiones académicas. Es que el pensamiento de nuestro protagonista se caracteriza por lo que podríamos denominar “la irreverencia asistemática” (al decir de un comentarista de Savater), de modo que ajustar a fuerza la interpretación del ideario paciano a los moldes académicos supone en muchos casos –hay que reconocerlo– encasillarlo en categorías y conceptos que lo empobrecen quitando a su obra el sabor de originalidad creadora que conlleva. En nuestro planteamiento, por lo tanto, no aspiramos a convertir a Paz en un tratadista, productor de teorías esquematizadas<sup>8</sup>.

Es de observar, además, que Paz, en su empeño por explorar lo más íntimo de la condición humana, así como de la realidad circundante, acude a la reflexión y a la autorreflexión. De esta manera consigue englobar y someter a la mirada crítica un abanico relativamente amplio de temas haciendo alarde de una erudición poco habitual. Algunos intérpretes se aventuran incluso a compararlo con “un hombre del Renacimiento que se niega a la especialización que le impone la tecnología moderna, cada vez más deshumanizada”<sup>9</sup>.

---

7 Cabría señalar que nos identificamos en este aspecto con la postura del autor de una valiosa monografía sobre los ensayos políticos de Paz, X. RODRÍGUEZ LEDESMA, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, México, Plaza y Valdés, 1996, p.17.

8 A. KATZ en su breve, pero no por ello menos estimulante y esclarecedora reflexión sobre la naturaleza de la ensayística de Paz afirma: “Su pensamiento no apela a los sistemas de la razón sino a los sistemas de pensamiento”, A. KATZ, “Octavio Paz”, *Vuelta*, 169, 1990, p. 38.

9 BERNÁLDEZ, J. M., “La universalidad de Octavio Paz”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343/345, 1979, p. 104. No puedo resistir la tentación de citar aquí *in extenso* la opinión

Tenemos que ver, sin ninguna duda, con un escritor e intelectual que, al manifestar incesantemente una vocación universalista, no deja de dar pruebas de su apego a lo particular mexicano y/o latinoamericano. A lo mejor ese continuo vaivén entre lo universal y lo local<sup>10</sup> (Carlos Fuentes lo llamó “peregrino de civilizaciones”) manejados con mucha destreza, es otra de las características de la obra paciana que la vuelven tan sugerente y compleja a la vez.

Sea como fuere, consideramos necesarias esas breves aclaraciones para darnos cuenta de múltiples condicionamientos (los hay más) que ponen al descubierto la complejidad de la obra que aquí nos interesa.

### Diagnóstico de la crisis

Ahora bien, algunos elementos de la problemática de la crisis aparecen ya en los primeros textos juveniles de Paz, escritos en los años treinta del siglo pasado, para irse transformando con el correr del tiempo en uno de los ejes centrales de su reflexión. Veamos pues cuales son las principales líneas de la visión paciana de la crisis y como el ensayo se convierte en un instrumento tan apropiado para expresar el estado de ánimo del que está absolutamente convencido de que nos ha tocado vivir en una época muy singular, puesto que “estamos en la encrucijada de la historia”, en el momento de “pausa universal”, del “fin de un período histórico y comienzo de otro”<sup>11</sup>. La humanidad presenta en esta etapa de su evolución síntomas de una profunda crisis de carácter general. Al decir de Paz: “Vivimos un gran vacío en el dominio de las ideas sociales y de la moral colectiva”<sup>12</sup>. Esta valoración, de tono tan pesimista, se hace aún más palpable cuando el autor pasa a enumerar (y a veces también analizar) numerosos aspectos de lo que en su opinión son

---

de E. KRAUZE: “Imagínate un filósofo griego, un tribuno romano, un humanista del Renacimiento, un poeta metafísico, un sabio de la Ilustración, un revolucionario girondino, un rebelde romántico, un poeta del amor, un anarquista natural, un héroe de la razón, un politeísta secular, un fervoroso socialista, un socialista desencantado, un incómodo liberal, un crítico apasionado. Todas esas corrientes de civilización, y muchas más asumidas, encarnadas, recreadas por una sola persona. Eso es, aproximadamente, Octavio Paz”. Citado por E. PONIA-TOWSKA, *Octavio Paz. Las palabras del árbol*, Barcelona, Lumen, 1998, p. 84.

10 Véase CHAVARRI, R., “Universalismo y localismo en la nacionalidad cultural mexicana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 342/345, 1979, pp. 90-96.

11 PAZ, O., *Al paso*, Barcelona, Seix Barral, 1992, pp. 22 y 82.

12 *Pequeña..., o. c.*, p. 130.

indicios muy preocupantes de la situación crítica que la humanidad vive en estos momentos. Entonces cabe preguntar: ¿a qué se debe el vacío al que se refiere Paz en sus escritos?

Siendo nosotros herederos de la Razón ilustrada —advierte Paz— hemos creído hasta hace poco en la idea del progreso infinito y necesario. Esta creencia, basada en el culto de la ciencia y la técnica, fracasó. Resultó ser una ilusión. El progreso está limitado por la escasez de recursos naturales, por ser una amenaza para el medio ambiente y además por los peligros que puede ocasionar el desarrollo incontrolado de la ciencia y de la técnica. Los acontecimientos de la última centuria (uso de armas nucleares, bacteriológicas etc.) demuestran que la civilización viene perdiendo el control sobre sus propias invenciones y va a la deriva. Junto con la caída del Dios Progreso, el siglo XX nos ha traído el derrumbe definitivo de todas las utopías e ideologías con pretensiones universalistas.

La historia vista desde la perspectiva metahistórica, con un fin y una dirección, ya no tiene razón de ser. El hombre —según Paz— sabe ya que la historia, en contra de las tesis deterministas, es imprevisible. Se nos muestra las más de las veces como una “caja de sorpresas”, dominio del azar y la contingencia. Sin embargo, esto no quiere decir que la casualidad sea la única ley del universo. Se trata más bien —argumenta Paz apoyándose en las opiniones de Einstein y evocando el poema de Mallarmé— de una lógica cuyos principios son impenetrables para la mente humana<sup>13</sup>. Al carácter indeterminado y contingente del proceso histórico contribuye sobre todo el hombre mismo, su principal agente. Por ser él “indeterminación en persona”, también lo es la historia.

Todos estos factores provocan un cambio considerable en la mentalidad de las sociedades. La humanidad parece dispuesta a renunciar a las soluciones globales, cerrándose en el egoísmo nacionalista, fundamentalista o personalista. La historia pierde su unilateralidad, cediendo el paso a las normas del relativismo. En vez de buscar núcleos de lo universal, nos dejamos llevar por lo particular, nos sumergimos en una creciente privatización de ideas, prácticas y creencias. Es en la economía de mercado el campo donde este fenómeno ha cobrado dimensiones alarmantes.

El mercado se ha vuelto otro Dios de nuestra época. Pero es “un ciego mecanismo” cuyos objetivos se reducen a producir más y consumir más. Pro-

---

13 *Ib.*, pp. 8-13 y 159-160. Véase también *Al paso, o. c.*, pp.122-123.

ducimos para consumir y consumimos para producir: un círculo vicioso<sup>14</sup>. En este sentido el triunfo del mercado equivale al triunfo del nihilismo y conduce a una suerte de masificación de hombres y pueblos. Paz a cada caso nos advierte de los peligros que la humanidad corre al aceptar ciegamente las reglas del juego consumista. En un artículo de 1994 afirmará:

La lucha en contra de las amenazas frente a la noción de la persona humana, entre las que están la adoración de la técnica, que deifica a los medios sobre los fines, la de las sociedades democráticas capitalistas que han degradado la idea de persona humana cuando piensan que el centro de la sociedad es el mercado, que producir y consumir es la misión de los hombres, que una sociedad funciona bien si se produce, se compra y se consume. Esta es una idea muy pobre, muy baja de los seres humanos<sup>15</sup>.

Por si fuera poco, la dominación imparable de las leyes intransigentes del mercado supone además, en la interpretación de Paz, un grave obstáculo para la convivencia del hombre con la Naturaleza, con el Cosmos. Es que el poder del mercado significa una especie de idolatría de las Cosas, adoración de lo cuantificable y medible. La Razón instrumental, pragmática y materialista –continúa argumentando nuestro autor– se impone en todas las esferas de nuestra existencia.

La tecnificación del mundo, cada vez mayor, hace pensar en una nueva clase de esclavitud que Paz califica de altamente peligrosa. Las sociedades se han vuelto desalmadas (Paz habla del “ocaso del alma”), esquivando la gran tradición humanista de las épocas precedentes<sup>16</sup>.

---

14 E. Fromm, analizando la categoría de *homo consumens* decía: “l’homme dont le but principal n’est pas initialement de posséder des choses, mais de consommer de plus en plus, et de compenser ainsi son vide intérieur, sa passivité, sa solitude et son anxiété”, en E. FROMM, *De la désobéissance et autres essais*, Paris, Robert Lafont, 1983, p. 30. La visión del ser humano en los ensayos de Paz parece acorde con afirmaciones del eminente discípulo de Freud. Es interesante ver también que M. DE UNAMUNO en el *Diario íntimo*, escrito allá por el año 1897, formulaba juicios que bien pueden considerarse como un rechazo de la actitud dominante en la época moderna. “¿Trabajar para más trabajar? ¿Producir para consumir y consumir para producir, en el vicioso círculo de los jumentos? He aquí el fondo de la cuestión social. Si el género humano es una mera serie de hombres sin sustancia común permanente, si no hay comunión entre los vivos y los muertos y estos no viven sino en la memoria de aquellos ¿para qué el progreso?” (usamos la edición de Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 44).

15 PAZ, O., “Debe criticarse también a las sociedades democráticas”, *La Jornada* (México), 6 de marzo de 1994, pp. 1-3.

16 En cuanto a la crítica del mercado, compárese también las respuestas de Paz en la entrevista concedida a J. GARCÍA SCHERER, publicada en la revista *Proceso* (México), el 18 de octubre de 1993, p. 12, así como sus reflexiones en *Al paso, o. c.*, pp. 183-184.



En este ambiente tan hostil a todo que trascienda el área restringida de lo medible, no es de extrañar, pues, que incluso la idea del amor haya entrado en crisis: “sus enemigos no son los antiguos, la Iglesia y la moral de la abstinencia, sino la promiscuidad, que lo transforma en pasatiempo, y el dinero, que lo convierte en servidumbre”<sup>17</sup>.

Pues bien, todas estas características de la época contemporánea las proyecta Paz como síntomas de la crisis de la modernidad. De este modo la cuestión pasa a ser ahora aún más enmarañada, puesto que la noción de modernidad peca de bastante ambigüedad (al igual que el concepto de crisis). A lo largo de la historia se la ha entendido de diferentes maneras, de acuerdo con la posición filosófica del investigador<sup>18</sup>. En alguna ocasión el eminente filósofo polaco Leszek Kołakowski subrayaba, ni más ni menos, sino nuestra ignorancia en cuanto a la percepción del concepto de modernidad<sup>19</sup>. Sin hacer caso omiso de semejantes objeciones no resulta demasiado complicado detectar ciertas líneas de enfocar la crisis de la modernidad que se repiten en los innumerables estudios de esta cuestión.

En primer lugar, la crisis de la modernidad suele verse con frecuencia como una crisis de la civilización moderna en su totalidad. Se trataría entonces de un concepto global de la crisis (P. Ricoeur). La conciencia de un estado crítico que padecen las sociedades contemporáneas ha sido, en este sentido, objeto de análisis exhaustivos por parte de tales clásicos del pensamiento universal como Simmel, Weber, Durkheim o Husserl, para nombrar sólo algunos de los más representativos. Para este último, por ejemplo, la crisis de la modernidad lleva implícita una crisis de la espiritualidad, al socavar las bases de la creencia en la validez de las normas e ideales. Empezamos a dudar de todo. El hombre moderno del Occidente ya no sabe a qué atenerse, ni siquiera distinguir entre el bien y el mal<sup>20</sup>.

17 PAZ, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 171.

18 Véase el cuidadoso estudio del sociólogo polaco, Z. KRASNOŁĘBSKI, “Kryzys nowoczesności a świat przeżywany” [La crisis de la modernidad y *Lebenswelt*], en su libro *Postmodernistyczne rozterki kultury* [Vacilaciones posmodernas de la cultura], Warszawa, Oficyna Naukowa, 1996, pp. 9-42. Además, para darse cuenta de lo complejo del tema habría que acudir por lo menos a los obras ya clásicas de S. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press, 1990 o de A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991 y, del mismo, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

19 Véase KOŁAKOWSKI, L., “Cywilizacja na ławie oskarżonych” [Civilización en el banquillo de los acusados], en VV. AA., *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo* [Sobre la crisis. Conversaciones en Castel Gandolfo], Warszawa, Res Publica, 1990, p.76.

20 Cf. KRASNOŁĘBSKI, Z., *o. c.*, pp. 9-42.

En segundo lugar, cuando se discute el tema de la crisis de la civilización moderna se hace referencia a los procesos que tienen su punto de arranque, por lo general, en el siglo XVII y XVIII y, por lo tanto, están estrechamente relacionados con los debates en torno a la herencia racionalista de la Ilustración.

En los ensayos de Paz cualquier lector notará ecos de todas estas controversias cuyos orígenes se deben a la imprecisión conceptual. Es pertinente advertir que al referirse a lo moderno Paz usa, según parece indistintamente, cuatro conceptos: “la modernidad”, “los tiempos modernos”, “la época moderna” y “la Edad Moderna”. Una lectura atenta de numerosos pasajes de la obra paciana permite llegar a la conclusión de que el autor mexicano termina por conformarse con la imprecisión terminológica y declara que “la modernidad es una palabra en busca de su significado”<sup>21</sup>. Obviamente esa indefinición o, mejor dicho, esa *surcharge sémantique* (sobrecarga semántica) repercute en el carácter ambivalente de la actitud de Paz frente a lo moderno<sup>22</sup>.

En cuanto al problema del comienzo de la época moderna, Paz, tras recordar la diversidad de opiniones al respecto, se inclina por admitir, como lo suelen no pocos estudiosos del tema, que la modernidad tiene su inicio en el siglo XVIII<sup>23</sup>. Sin embargo, le queda claro que las raíces de la postura moderna habrá que buscarlas ya en el Renacimiento, cuando se produce un auge considerable del nuevo modelo de la civilización occidental basado en la idea del cambio. Tanto el Renacimiento, como la Reforma y la Ilustración vienen a constituir, al fin y al cabo, nada más ciertos antecedentes sustanciales, una suerte de raíces imprescindibles para el surgimiento de la Época moderna propiamente dicha cuyas manifestaciones sigue Paz con más detenimiento – El Romanticismo y la revolución industrial. En *La otra voz* opina:

21 PAZ, O., *Convergencias*, Barcelona, Seix Barral, p.14.

22 El crítico canadiense, Y. Grenier, en su lúcido estudio de la obra ensayística de Paz, comenta al respecto: “Paz’s position on modernity is ambivalent, for he is both a „fellow-traveller of modernity”, as philosopher Jürgen Habermas suggests, and a severe critic of modernity. Ambivalence does not mean contradiction; modernity is ambivalent” (GRENIER, Y., *From Art to Politics. Octavio Paz and the Pursuit of Freedom*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001, p. 78). Paz hizo un resumen de las principales pautas de toda su reflexión sobre la Modernidad en la conferencia que pronunció en Estocolmo, en 1990, con ocasión de la entrega del Premio Nobel. Véase “La búsqueda del presente”, en O. PAZ, *Convergencias*, o. c., pp. 7-22.

23 Cf. O. PAZ, *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 32; también *idem*, *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1989 [1 ed. 1987], p. 20. Bien es verdad que en uno de sus últimos libros nuestro autor afirmará: “La modernidad comienza con la Reforma”, PAZ, O., *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995, p.120.

El siglo XIX puede verse como el apogeo de la modernidad. Ideas nacidas de la crítica y que tenían un valor polémico en el XVIII —democracia, separación de la Iglesia y el Estado, desaparición de los privilegios nobiliarios, libertad de creencias, opiniones y asociación— se convirtieron en principios compartidos por casi todas las naciones europeas y por los Estados Unidos. Occidente creció, se extendió y se afirmó<sup>24</sup>.

Ahora bien, lo que cabe enfatizar en este contexto es que Paz, en sus tentativas de definir la modernidad y ofrecer unas pinceladas de su desarrollo histórico, recurre frecuentemente a Charles Baudelaire, el primero en usar el concepto de “modernité”<sup>25</sup> (para Baudelaire la modernidad estaba asociada fundamentalmente a lo fugitivo, lo transitorio, lo nuevo). En todo caso, Paz relaciona la modernidad sobre todo con una postura particular frente al factor temporal. El hombre, argumenta el autor mexicano, se ha guiado por la idea del tiempo lineal, sucesivo, herencia de la concepción judeo-cristiana. Por esta razón en la época moderna ha prevalecido la actitud orientada hacia el futuro<sup>26</sup>. Lo que importa es la originalidad respecto al pasado. El hombre moderno tiende a toda costa al cambio. En el cambio, en el progreso —lema popularizado y aceptado idolátricamente por la civilización occidental— espera satisfacer los deseos más íntimos de su condición humana. Se vuelve esclavo del progreso técnico y material, descuidando cada vez más, como ya se ha dicho, el componente espiritual. Paz pone énfasis en el hecho de que: “La modernidad nació con la afirmación del futuro como tierra prometida”<sup>27</sup>. En otro lugar desarrolla esa idea:

El tiempo moderno es un permanente allá, un futuro siempre inalcanzable e irrealizable. Ese futuro es indefinible puesto que no tiene fin ni finalidad: su

<sup>24</sup> *La otra voz...*, o. c., p.37.

<sup>25</sup> Ver la interpretación de W.A. MORGAN en su tesis doctoral, *The concept of “modernidad” in the essays of Octavio Paz*, University of Pittsburgh, 1976, especialmente pp. 2-8. Paz reconoce su deuda a Baudelaire en varios textos, por ejemplo: “Presencia y presente. A propósito de Baudelaire”, *Mundo Nuevo*, 23,1968, pp. 4-10 y “Risa y penitencia”, en *Puertas al campo*, Barcelona, Seix Barral, 1989 [1 ed. 1969], pp. 155-171. Como acabamos de observar a estas constataciones de Paz alude J. HABERMAS, “Modernidad *versus* postmodernidad”, en J. PICÓ (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 87-102. Habermas, al repasar brevemente la historia del término “moderno”, concluye diciendo: “El espíritu y la disciplina de la modernidad estética asumió perfiles definidos en la obra de Baudelaire” (p. 89).

<sup>26</sup> V. Fuentes ha notado que “A lo largo de sus escritos Octavio Paz insiste en destacar como factor principal de la crisis de la modernidad el hundimiento de su concepción del tiempo lineal”. FUENTES, V. “Octavio Paz y la modernidad”, *Plural*, 233, 1991, p. 19.

<sup>27</sup> *La otra voz...*, o. c., p. 50.

esencia consiste en ser un futuro intocable. A medida que el futuro se aleja, el pasado también se aleja: también es intocable<sup>28</sup>.

La exaltación futurista del hombre moderno va unida, como mencionamos, al culto del progreso. “El futuro es progreso”, afirmará Paz. Por otro lado, y para precisar, el progreso significa ante todo el progreso tecnológico, una fascinación irreparable y acrítica por la ciencia y la técnica<sup>29</sup>.

El cambio que ha hechizado al hombre moderno se ha manifestado de forma más patente en la atracción ejercida por la idea de la Revolución. Paz declara que este concepto es privativo de la época moderna y fue totalmente desconocido por las sociedades del pasado que veían con desconfianza cualquier cambio siendo admiradores y veneradores de un principio, cualquiera que sea, que esté inmune al cambio, que consagre el dominio del ser sobre el devenir. Para Paz la revolución “es la idea encarnada en un grupo y convertida tanto en arma de combate como en instrumento para edificar una nueva sociedad”<sup>30</sup>. La Revolución en este enfoque resulta ser heredera de ciertos postulados racionales y de la evolución general de la sociedad. Sus orígenes más antiguos se remontan a Grecia y al cristianismo con sus anhelos de redención. Desde otra perspectiva, la Revolución está permeada de una dualidad constitutiva. Por una parte es hija de la historia, del tiempo sucesivo y lineal y por la otra participa del mito. Apela a los sentimientos utópicos postulando un cambio radical de la situación de la injusticia social. Promete instaurar una sociedad radicalmente distinta, encarnación de los ideales del tiempo del origen, en que la palabra desigualdad no tenía razón de ser. Paz inserta su análisis de la idea revolucionaria en el marco de sus propias experiencias personales, así como de las experiencias del hombre actual, autor y testigo de los grandes actos revolucionarios del siglo xx. Sondeando las veleidades de su propia postura ideológica en *Itinerario* y refiriéndose a la posición asumida en los años 30 llega a afirmar: “La revolución me seguía pareciendo, a despecho de las desviaciones y rodeos de la historia, la única puerta de salida del impasse de nuestro siglo. Lo discutible eran los medios y los métodos”<sup>31</sup>.

---

28 *Vislumbres...*, o. c., p. 208

29 Este motivo se ha convertido en una constante en la ensayística de Paz. Para profundizar en diferentes aspectos de la postura paciana acerca del concepto de progreso consúltese una vez más el libro de W. A. MORGAN, *The concept of Modernity...*, o. c., pp. 26-39 y 85-94.

30 *Itinerario*, México, F.C.E., 1993, p. 44.

31 *Ib.*, p. 67. Para más información sobre la postura ideológica de Paz en aquel entonces y en el periodo posterior consúltese, por ejemplo, los siguientes estudios: la introducción de

Como era de esperar Paz constata que el fracaso ruidoso de los intentos revolucionarios revelado en el derrumbe del comunismo supone una crisis ideológica cuyas consecuencias son aún difíciles de prever. Las analiza en varios ensayos reunidos, entre otras colecciones de ensayos, en *Pequeña crónica de grandes días*, *Itinerario* y *La otra voz*. En este último libro Paz intenta asociar la idea de la Revolución a los procesos evolutivos de la poesía moderna, sobre todo en cuanto a la relación que existe entre la experiencia poética moderna y los conceptos del mito y la revolución<sup>32</sup>.

Ahora bien, la idea del cambio, tan inseparablemente unida a la modernidad, ha provocado una escisión de las conciencias, su progresiva dispersión, como resultado de la exaltación del individualismo. “Sin la acción y el esfuerzo del individuo, no habría cambios; asimismo, sin cambios, el individuo no podría desarrollarse; sería como una planta a la que le faltan el agua y el sol. Cambio e individuo se completan”<sup>33</sup>. La escisión de la conciencia, otra característica de la modernidad, no sólo es una consecuencia del culto individualista, sino también efecto de la discordia creciente entre las costumbres y las ideas<sup>34</sup>.

Como puede desprenderse de lo que llevamos diciendo, Paz, lejos de ser excesivamente novedoso en sus planteamientos, eso sí, ha sabido plasmar en su concepción de la modernidad, algunos de los componentes sustantivos de la actitud moderna, entre los cuales un lugar destacado ocupa la crítica<sup>35</sup>. Paz opina, sin más, que: “Todo lo que ha sido la Edad Moderna ha sido obra de la crítica, entendida ésta como un método de investigación, creación y acción”<sup>36</sup>. La crítica que a partir del XVIII ha ido abarcando todas las esferas de la vida —la religión, la filosofía, la moral, el derecho, la política y la economía— se ha convertido en un instrumento inexcusable para combatir toda suerte de actitudes ortodoxas y fanáticas. Y si Paz insiste tanto en el papel de la crítica es porque siempre ha luchado fervorosamente contra cualquier

---

E. M. SANTÍ a *Primeras Letras*, *op. cit.* pp.15-59; el artículo de R. POZAS HORCASITAS, “La libertad en el ensayo político de Octavio Paz”, *Vuelta*, 237, 1996, pp. 29-38 y el libro de F. VIZCAÍNO, *Biografía política de Octavio Paz o La razón ardiente*, Málaga, Ed. Algazara, 1993.

32 Es ineludible para la interpretación de la idea revolucionaria en Paz la lectura del ensayo “Poesía, mito, revolución” que forma parte de *La otra voz*, *o. c.*, pp. 55-68.

33 *Vislumbres...*, *o. c.*, p. 75.

34 Véase *Itinerario*, *o. c.*, p.43.

35 Morgan subraya que es una de las mayores contribuciones de Paz a la interpretación de la modernidad. Véase *The concept of Modernity...*, *o. c.*, p. 9.

36 *Vislumbres...*, *o. c.*, p. 32.

tipo de posturas dogmáticas, frutos de la intolerancia. Son bien conocidas sus críticas y condenas permanentes de las instituciones absolutistas del Estado burocrático y de la Iglesia. Asimismo desaprobará las tendencias nacionalistas y fanatismos religiosos de las últimas décadas<sup>37</sup>.

Además, la crítica –según Paz– está indisolublemente asociada al oficio del escritor (el tema del rol del escritor-artista en la sociedad actual es una de las cuestiones muy presentes en la trayectoria literaria de nuestro autor y merecería un estudio aparte). En breves líneas Paz asigna a la crítica una función eminentemente creadora siendo, a la vez, “una forma libre del compromiso”. Esta última matización es importante, puesto que refleja uno de varios dilemas a los que tuvo que enfrentarse Paz y que no siempre resultan tan fáciles para solucionar como nos lo presenta el autor en sus generalizaciones bastante ambiguas. (¿Es compatible la libertad y el compromiso cualquiera? ¿La crítica como tal estaría exenta de condicionamientos ideológicos, históricos, contextuales etc.?). El hecho es que Paz resalta en muchas ocasiones de que el escritor debe permanecer al margen del compromiso político concreto (un partido o una iglesia). Es más, su oficio –y desde luego no es Paz el primero en reiterarlo– requiere una marginalidad constitutiva que implica saber “soportar la soledad”<sup>38</sup>.

Pues bien, las deliberaciones pacianas acerca de la crítica como elemento diríase constitutivo de la modernidad empalman también con su interpretación del proceso histórico latinoamericano. Paz, siempre tan atento a los avatares de la historia mexicana y latinoamericana, autor que ha buscado causas del atraso de América Latina en la evolución de las instituciones políticas y culturales, así como del estado deplorable de sus economías, nota como rasgo distintivo de la modernidad latinoamericana precisamente la falta del elemento crítico. La tesis de Paz es la siguiente:

En realidad no tuvimos siglo XVIII: ni Kant, ni Rousseau, ni Hume, ni Voltaire [...] Entre nosotros la modernidad no sólo fue relativamente tardía, sino que, al principio, al otro día de la independencia, fue una ideología impuesta por una élite [...] la Ilustración –la edad crítica por excelencia– no tuvo en España ni en sus posesiones ultramarinas la importancia, la profundidad y el brillo que tuvo en Inglaterra, Francia y Alemania<sup>39</sup>.

37 Véase *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortíz, 1981 [1 ed. 1979], *passim* y también, *Tiempo nublado*, Barcelona, Seix Barral, 1987 [1 ed. 1983], pp. 156-159.

38 *El ogro...*, o. c., p. 34.

39 *Itinerarios*, o. c., p. 173 y 242-243. En otro lugar dice: “Nosotros, los hispanos, podemos vislumbrar un poco lo que significa la ausencia de una tradición crítica porque nuestras dificultades

Paz, al resaltar estas singularidades de la Ilustración en América Latina y fijándose en el impacto que ésta tuvo en los procesos posteriores ocurridos en el continente, prefiere usar el concepto de pseudomodernidad que –según declara– corresponde mejor a las características esenciales del caso latinoamericano: “A principios del siglo xx estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo”<sup>40</sup>.

Con afirmaciones parecidas, Paz no pudo sino despertar más interés entre los participantes del debate sobre el sentido y las particularidades de la modernidad en América Latina. Sin entrar en detalles de esas polémicas interminables y harto conocidas, podría decirse que por un lado hay quienes, eso sí, con matices, corroboran en sus estudios, hasta cierto punto, la valoración del autor mexicano haciendo hincapié en el carácter inconcluso de la Modernidad (Modernidad incompleta)<sup>41</sup>. Pero, por otra parte, en las últimas décadas se ha desarrollado otra línea de interpretación que ha intentado revalorizar la modernidad en América Latina. Es, por poner un ejemplo, el caso del sociólogo chileno, José Joaquín Brunner, que ya a principios de los años 90 sostenía que “América Latina está encadenada de mil maneras a la modernidad. Estamos condenados por eso mismo a reconocernos en ella para así poder asumir sus nuevos desafíos”<sup>42</sup>. Desde otra perspectiva, pues, se

---

para modernizarnos se derivan, en buena parte, de la debilidad del pensamiento hispano en el siglo xviii”, *Vislumbres...*, o. c., p. 138. Consúltense al respecto también varios pasajes de *El ogro filantrópico*, o. c., especialmente pp. 34-35, 44 y 254.

40 *El ogro...*, o. c., p. 64.

41 Es útil consultar a este respecto varios estudios de H. CANCINO TRONCOSO. Por ejemplo en su artículo: “Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos xix y xx” (incluido el volumen colectivo *Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina*, Varsovia, CESLA, 2002, pp. 11-29) el autor hace un repaso esclarecedor de las principales tendencias en dicha materia. También sería interesante aludir a la opinión de H. Urbano que afirmó alguna vez lo siguiente: “No es por sus huellas nacionalistas o sus características de experiencia histórica singular que las sociedades latinoamericanas ignoraron el discurso filosófico de la modernidad. ¿Será que la presencia de un discurso católico contrarreformista creó las condiciones para un alejamiento secular respecto del pensamiento crítico? Impidió la tradición religiosa precolombina, donde ganará raíces una práctica católica con rostros americanos, el brote de una conciencia moderna. No lo podría decir. Lo cierto es que hasta nuestros días el pensamiento crítico moderno no sentó ampliamente sus reales en el continente”: “Modernidad en los Andes: un tema y un debate”, en URBANO, H. (comp.), *Modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991, p. XXV.

42 BRUNNER, J. J., *América Latina en la encrucijada de la modernidad*, Documento de Trabajo FLACSO – Programa Chile. Serie: Educación y Cultura, n.º. 22, Santiago, 1992, p. 29. Un

trataría, de interpretar la modernidad sin seguir un único patrón de su desarrollo impuesto por la postura eurocentrista, sino verla como “pluralidad de modernidades” (no un solo proceso, sino varios ya en la misma Europa, según la interpretación de Charles Taylor al que seguimos en este comentario). De esta manera el filósofo canadiense plantea la necesidad de enfocar de modo distinto la modernidad en las culturas no occidentales<sup>43</sup>.

Volvamos al discurso paciano. Como llevamos subrayando Paz, al repasar la evolución de tradición moderna en distintas áreas de la vida socio-política y cultural, tiende a reafirmar el carácter particular de la época actual. Vivimos en un período en el cual la modernidad dejó de suministrar a la humanidad un sustento necesario para el desarrollo (“Vivimos el fin de la Modernidad y el comienzo de otro tiempo”<sup>44</sup>). El ocaso de la fe moderna en el futuro supone el fin de una época, pero lo que más nos inquieta es que nos es imposible vislumbrar “la nueva estrella intelectual que ha de guiar a los hombres. No sabemos siquiera si vivimos un crepúsculo o un alba”<sup>45</sup>. Nuestra época es excepcional, es un período de la vuelta de los tiempos, edad de transición cuyas características permanecen opacas. Paz en tal situación se ve obligado a buscar remedios que puedan desbrozar el camino tan embrollado por la historia.

Permítaseme abrir aquí un breve paréntesis y señalar que Paz en algunos intentos de delimitar los atributos de las tendencias actuales se opone al uso

---

repaso sugerente de las polémicas en torno a la modernidad en América Latina en los años 90 del siglo pasado (J. J. Brunner, P. Morandé, N. García Canclini) lo hace J. F. GARCÍA en su estudio “Modernidad”, *Boletín de Filosofía*, 9, vol. 2, 1997-1998, Santiago de Chile, Universidad Católica Las Cañas, pp. 154-174. Un caso aparte es el de E. Dussel que propone una superación de lo que llama “el mito de la modernidad” con su eurocentrismo y “justificación de una praxis irracional de violencia”. El filósofo argentino-mexicano plantea la necesidad de “una Trans-Modernidad como proyecto mundial de liberación [...] como una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica [...] del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por una pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad”, E. DUSSEL, *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, México, Ed. Cambio XXI, 1994 (1 ed. 1992), pp. 208-211.

43 Cf. TAYLOR, CH., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków, Znak, 2010, p. 9 (consultamos la traducción al polaco de la edición inglesa, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004). El enfoque de Taylor invita también a la relectura del ensayo más famoso de Paz, *El laberinto de la soledad*, para repensar la relación entre la modernidad y la identidad en el contexto no sólo mexicano, sino universal. En este sentido una referencia obligatoria es el estudio de L. ZEA, “Octavio Paz: identidad y modernidad”, *Cuadernos Americanos*, 70, 1998, pp. 11-22.

44 *Itinerario*, o. c., p. 159.

45 *La otra voz*, o. c., pp. 50-51.



imprudente del concepto de postmodernidad que, según cree, es: “Nombre equívoco. Si nuestra época es “postmoderna”, ¿cómo llamarán a la suya nuestros nietos: postpostmoderna? [...] Aquello que está después de lo moderno no puede ser sino lo ultramoderno: una modernidad todavía más moderna que ayer [...] Llamarse postmoderno es una manera más bien ingenua de decir que somos muy modernos [...] es seguir siendo prisionero del tiempo sucesivo, lineal y progresivo”<sup>46</sup>.

## Modos de salvación (de superación de la crisis)

### 1. Nueva filosofía política

La propuesta de Paz en cuanto a la búsqueda de remedios para superar la crisis de nuestra época ostenta rasgos de una nueva filosofía política. Esta exige un remodelamiento completo de las posturas habituales que deben asumir, eso sí, con no pocas salvedades, la herencia del ideario bien conocido en la historia de la humanidad. Paz busca un ideal —podría hablarse de una suerte de matrimonio perfecto— que empareje el legado del liberalismo, identificado por él con la libertad, y del socialismo que a su vez identifica con el orden basado en la justicia. La vuelta a este doble legado debe guiarnos, según el ambicioso proyecto de Paz, en el futuro<sup>47</sup>. Paz está convencido de que tanto en el primero como en el segundo componente hay valores que aún pueden servir para vislumbrar el futuro de la humanidad más feliz. “El socialismo —dice— no fue ni es una utopía: es un ideal respetable y en muchos aspectos admirable. Debemos rescatar lo que tenga de rescatable. Y tiene

<sup>46</sup> *Ib.* p. 6 y 51. Paz vuelve a opinar lo mismo en *Itinerario*, o. c., p. 160. No deja de ser significativo que en algunas ocasiones Paz repite literalmente las afirmaciones de KOŁAKOWSKI, sostenidas en el estudio ya citado “Cywilizacja na ławie oskarżonych”, o. c., p.76. Por lo respecta a la posmodernidad de Paz, V. Fuentes ha afirmado que “desde finales de los 50 su pensamiento coincide, en algunas de sus líneas esenciales, con el de los pensadores del postestructuralismo y el posmodernismo” (Fuentes enumera la opción por lo plural, abolición de las distinciones entre crítica y creación y entre géneros literarios, la crítica del lenguaje y del discurso, reconocimiento de la otredad etc.). Véase FUENTES, V., o. c., pp.18-22. Es necesario consultar al respecto las observaciones que hace sobre la posmodernidad de Paz Y. GRENIER, *From Art to Politics...*, o. c., pp. 98-103.

<sup>47</sup> Paz en muchos ensayos y entrevistas alude a esa solución. En *Pequeña crónica de grandes días*, expresa de manera clara su ideario: “Pienso, finalmente, que las nuevas generaciones tendrán que elaborar, pronto, una filosofía política que recoja la doble herencia del socialismo y el liberalismo”, o. c. p. 167. Consúltese al respecto asimismo: *Itinerario*, o. c., pp. 128, 163-164 y *passim* y *La otra voz*, o. c., pp. 63-68 .

muchas cosas rescatables”<sup>48</sup>. Por supuesto Paz no piensa en la tradición de la ideología “socialista” en la URSS y sus satélites. Es harto conocida su crítica del socialismo burocrático soviético y del régimen opresor basado en los principios dogmáticos del marxismo-leninismo<sup>49</sup>.

En lo que atañe al liberalismo tampoco la simpatía de Paz resulta incondicional. Como se ha dicho, la libertad es un valor irrenunciable, legado del liberalismo, y que le parece esencial para incluir en su propuesta de una nueva filosofía política. No obstante, al darse cuenta de las limitaciones de la concepción liberal, Paz matiza su posición advirtiendo que no es liberal “porque el liberalismo deja sin respuesta a más de la mitad de las grandes interrogaciones humanas”<sup>50</sup>. Sea como fuere, Paz retoma varios componentes de la tradición liberal que se convierten en principios fundamentales de su propio ideario.

Así, cuando reflexiona sobre la gran herencia liberal –la rescatable– piensa principalmente en las aportaciones de Rousseau, Hobbes, Montesquieu, Smith y Tocqueville y otros próceres del pensamiento moderno<sup>51</sup>. Todos ellos, opina, deberían ayudarnos en rescatar la tradición crítica. Paz en ese contexto resalta una vez más la importancia de la postura crítica, “la negación creadora”, tratándola como punto de partida en la búsqueda de medios que permitan remediar la decadencia de la civilización. Cabe añadir que la crítica en la concepción de Paz viene unida con lazos insolubles a la democracia. Esta resulta impensable sin aquélla<sup>52</sup>.

El autor que goza de un respeto particular de Paz como clásico del pensamiento crítico es Kant. Paz lo considera el filósofo más importante de la

---

48 *Itinerario, o. c.*, pp. 193-194.

49 Paz desde los años 40, a consecuencia de los contactos con un grupo de intelectuales (Víctor Serge, Benjamín Péret, Jean Malaquais, entre otros) que “ejercieron una influencia benéfica” en la evolución de sus ideas políticas, así como a raíz de la revelaciones de David Rousset sobre la existencia de los campos de concentración en la URSS, se convirtió en uno de los primeros y no tan numerosos escritores-intelectuales de izquierda que se negaron a apoyar el régimen “revolucionario” soviético. Para darse una idea del contexto histórico e intelectual del cambio de la postura política de Paz es necesario consultar, entre otros, los siguientes textos: *Itinerario, o. c.*, especialmente pp. 13-99; *El ogro filantrópico, o. c.*, p. 331 y *Pequeña crónica... o. c., passim*. Consulte también varios estudios críticos de E. M. SANTÍ, y, en especial, su mencionada introducción a *Primeras Letras, o. c.*, pp. 27-59. Además, es recomendable el libro de F. VIZCAÍNO, *Biografía política de Octavio Paz o La razón ardiente*, Málaga, Algazara, 1993.

50 *Pequeña crónica... o. c.*, p. 126.

51 *Ib.*, p. 126 y también *Itinerario, o. c.*, pp. 163-165, 226 y 236.

52 *Itinerario, o. c.*, pp. 227 y 238.

modernidad que sentó las bases de la tradición crítica<sup>53</sup>. En las múltiples referencias al filósofo alemán, por lo demás bastante lacónicas, Paz reconoce sobre todo su papel fundamental en trazar los límites de la razón, el haber observado que la razón no es un instrumento absoluto del conocimiento humano –aunque sí, el más seguro– sino uno de los caminos para llegar a conocer los secretos de la realidad<sup>54</sup>. Además, gracias a Kant –según Paz– estamos conscientes de la imposibilidad de “fundar una moral sobre la historia” que se nos revela como un continuo transcurrir sin leyes ni constantes<sup>55</sup>. Por fin, –siempre en la interpretación de Paz– la obra de Kant nos permite reconstruir un puente entre lo universal y lo particular, lo parcial y la totalidad, entre la ciencia y la filosofía, tradición cultivada por los presocráticos y los filósofos clásicos, pero olvidada o marginalizada por los pensadores de nuestra época. Son éstos, según parece, los dilemas a los que Paz hacía alusión cuando se refería a los grandes interrogantes que el pensamiento liberal dejaba sin respuesta. La posición del Nobel mexicano al respecto viene bien resumida en un párrafo de *Itinerario* donde afirma:

Los únicos que hoy se hacen las preguntas que se hicieron los presocráticos y los filósofos clásicos son los físicos, especialmente los cosmólogos, así como los biólogos (biología molecular y neurofísica sobre todo). Si la filosofía deja de preguntarse sobre temas como el origen y el fin del universo, el tiempo, el espacio y otras cuestiones semejantes, ¿cómo podrá decirnos con autoridad algo sobre los hombres y su destino o sobre el arte de la convivencia con nuestros semejantes y con la naturaleza?<sup>56</sup>

Además, la nueva filosofía política –tal como la concibe Paz– debería salvar también por lo menos una parte de la tradición clásica, la de los grandes filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles (esta idea la formula Paz, al igual que otras más, en términos muy generales). Se trataría de restablecer los vínculos entre la ética y la política, para fundar los cimientos de una sociedad civil en todas sus dimensiones<sup>57</sup>.

Por otro lado, la búsqueda de remedios para afrontar la crisis le lleva a Paz, inexorablemente, a fijarse en la gran tradición literaria, de los trágicos

---

53 Véase la entrevista con Paz realizada por F. SAVATER, “Octavio Paz en su inquietud”, *Vuelta*, 178, 1991, pp.10-12.

54 *Itinerario*, o. c., pp. 207-208.

55 *La otra voz*, o. c., pp. 67-68.

56 O. c., pp. 127-128.

57 *Ib.*, pp. 236-237.

griegos, de Dante, Shakespeare o Cervantes, con el fin de hallar en ellos un punto de arranque para la recuperación del componente espiritual y afectivo del ser humano. Lo humano, en la visión de Paz, no puede reducirse a lo racional. Lo afectivo y lo sentimental (“pasiones y deseos” – el amor, el odio, la envidia, el interés, la amistad, la fidelidad) son otros aspectos constituyentes de la condición humana. Por ello, en la proyección paciana, el nuevo proyecto de las relaciones sociales no puede soslayar la importancia de las pasiones en la vida de los individuos y de las sociedades enteras<sup>58</sup>. De modo que Paz aboga por “la resurrección del amor” como condición indispensable para “el renacimiento de la noción que ha sido el eje de nuestra civilización: la persona”. A su vez, esa recuperación debería “reinventar al hombre” como “una criatura única, irrepetible y preciosa”<sup>59</sup>.

En su intento de reconstruir la sociedad a base de fundamentos tan anhelados de libertad y justicia Paz expone también toda una serie de ideas que demuestran su preocupación por el poder que las leyes del mercado han alcanzado en la actualidad (problema que ya mencionamos). En este sentido formula proposiciones cuyo objetivo es oponerse al dominio del mercado, cada vez más ilimitado e implacable. Sin negar los logros de la economía basada en este principio, Paz propone lo que se le ocurre llamar la humanización del mercado lo cual significa el no olvidarse de los intereses y necesidades de distintos grupos sociales. Al lanzar esta idea advierte que no todo es mercancía, no todo tiene precio, y, en consecuencia, el mercado no debería imponer sus reglas del juego cuando y dondequiera. La verdad, la solidaridad, el amor, el arte (aquí cabe la literatura y en especial la poesía), entre otros, son cosas y valores que hay que preservar de la dominación agresiva de sus leyes. En suma, Paz cree que por varias razones, ya señaladas, el mercado impide la reconciliación del hombre con el universo en su totalidad.

Indudablemente los remedios aludidos no dejan de parecer a primera vista adecuados, atractivos y convincentes. Pero hay otra cara de la moneda. Pues si bien los postulados del autor mexicano cumplen plenamente con los requisitos de un pensamiento que podríamos calificar (por falta de otra palabra) de humanista con todas las connotaciones positivas que conlleva, a la hora de reflexionar sobre las posibilidades de su realización (en vista de la *Realpolitik*) resultan bastante menos prometedoras. Obviamente no es que

58 Véase: *Ib.*, pp. 64 y 238.

59 *La llama doble...*, o. c., pp. 171-172.

sea necesario renunciar al pensamiento utópico para resignarse a la realidad que requiere tantas transformaciones<sup>60</sup>. Más bien hace falta una conciencia autocrítica en cuanto a la insuficiencia de medios disponibles para lograr los objetivos propuestos. En este sentido Paz hace gala de su realismo, a pesar de las inclinaciones idealistas y proféticas, al proclamar, no sin su habitual tono pesimista y como contradiciéndose a sí mismo, que “conocemos el mal, pero no conocemos el remedio”<sup>61</sup>.

## 2. *El principio dialógico, el pensamiento poético y la razón ensayística.*

Los remedios que busca Paz para afrontar la crisis de la modernidad encuentran su culmen en la postura dialógica y más específicamente en el diálogo con la Naturaleza, con el Otro, y consigo mismo.

La idea del diálogo ocupa un lugar preferencial en la obra de Paz. Paz subraya que la crisis es, en lo esencial, resultado de un proceso de abolición del diálogo en nuestra época. Por ello, obviamente, para Paz la superación del trance en que vivimos será posible solo a través del diálogo multilateral, acompañado de la autorreflexión, del soliloquio, que en cierto sentido también es una forma del diálogo. En otras palabras la recuperación del diálogo viene a transformarse en un instrumento más pertinente para paliar los males de la actualidad.

En el discurso pronunciado en Francfort, en 1984, Paz confesó: “Escribí y escribo porque concibo a la literatura como un diálogo con el mundo, con el lector y conmigo mismo y el diálogo es lo contrario del ruido que nos niega y del silencio que nos ignora”<sup>62</sup>.

El diálogo con el Otro reviste para Paz una importancia singularísima. Tanto es así que en algunos textos se hace cada vez más imperiosa la identificación del Otro con la zona sagrada del ser<sup>63</sup>. Para Paz la comunicación con el Otro –un deber ineludible de nuestras sociedades– supone tanto una actitud

---

60 A propósito del papel del pensamiento utópico en la época que se ha vuelto muy anti-utópica consúltese, por ejemplo, estudios de H. CERUTTI-GULDBERG, *Ensayos de Utopía I y II*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989 y “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?”, *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 50, 1995, pp.130-136, entre otros más.

61 *La llama doble...*, o. c., p. 131.

62 *Pequeña crónica...*, o. c., p. 81.

63 Compárese el artículo de Paz en *Lettre Internationale*, o. c., pp. 27-29. El ya citado crítico español V. FUENTES dice que Paz, desde *El laberinto de la soledad* “propone, parafraseando a Ortega, como, ‘el tema de nuestro tiempo’ el de la otredad”, o. c., p. 19.

favorable y comprensiva hacia otras culturas, otras ideologías, como el afán de aceptar otros individuos, con su diferente modo de pensar y comportarse. Paz rehusa el modelo de la sociedad uniformizada. La uniformidad es comparable con la muerte del espíritu, provoca su petrificación. Paz optará, por lo tanto, por la pluralidad y la democracia en la que confía firmemente a pesar de sus fallas, tratándola como “uno de los pocos bienes verdaderos de la falaz civilización tecnológica”<sup>64</sup>.

La idea del diálogo con el Otro incluye en el enfoque de Paz también otro aspecto, aparentemente contradictorio, que hace tambalear la coherencia interior del concepto de diálogo en su acepción restringida. Resulta que Paz termina por dialogar consigo mismo (en la conversación con Carlos Castillo Peraza dirá: “Dialogo conmigo mismo, con esa parte de mí mismo que no se reduce a la razón”<sup>65</sup>). De modo que el diálogo se va convirtiendo en la exploración de su propio interior, que le permite percibir un núcleo las más de las veces inefable, aunque íntimamente unido a la naturaleza humana.

Paz desde muy temprano había sentido una obligación inapelable de explorar su propia intimidad. No es nada extraño en un ensayista, sobre todo cuando cultiva también poesía. El ensayo siempre se ha caracterizado por el tono autoreflexivo y confesional. El “yo” del ensayista se ha transformado en el imperativo constante y sumamente indagador. El acto de introspección, acompañado de la necesidad de exteriorización, nos pone al descubierto una parte escondida de nuestra humanidad, revela lo que Antonio Machado llamó la heterogeneidad esencial del ser humano<sup>66</sup>.

El diálogo y el soliloquio se complementan entonces como dos formas de discurso que usa Paz para acercarse a la Verdad. Por algo San Agustín aparece entre los precursores del ensayo. Sus *Soliloquios* y *Confesiones* encierran elementos que han permanecido (sufriendo modificaciones correspondientes) en la tradición ensayística. Mientras que para San Agustín el soliloquio, “el debate interior”, era la única vía del conocimiento seguro, Paz situará en el centro mismo de su reflexión el diálogo. Este cambio considerable de acento se de-

---

64 *Proceso*, o. c., p.19. Sobre la importancia de la pluralidad en la obra de Paz consúltese, por ejemplo, el artículo de M. DURÁN, “Octavio Paz: Premio Nobel de Literatura, 1990” que en su versión española se publicó en *Explicación de textos literarios*, vol. XX-2, California State University Sacramento, número especial 1991-92, pp. 68-74.

65 Esta conversación ha sido incluida en *Pequeña crónica...*, o. c., p. 156.

66 Véase el epígrafe a *El laberinto de la soledad*, o. c., p. 141 y *Al paso*, o. cit. p. 35. Para analizar con más profundidad lo subjetivo en el ensayo remito una vez más al libro de J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, o. c., pp. 53-57.

bería a la evolución que la mentalidad antigua y medieval ha ido sufriendo a lo largo de la historia. La caída sucesiva de todos los dioses que sirvieron de guías y puntos de referencia sólidos dejó al hombre desamparado. A finales del siglo XX, cuando a la humanidad le faltan criterios fijos para la orientación ética, estética y política, nuestra responsabilidad obliga al diálogo, a la búsqueda de soluciones por medio del intercambio libre de opiniones.

Lo que venimos comentando nos lleva inevitablemente al concepto de pensamiento poético como expresión del afán dialógico y, por ende, como una vía ineludible hacia la superación de la crisis. En una entrevista de 1988, al referirse a esta categoría, Paz diferenciaba tres tipos de conocimiento: el filosófico, el científico y el poético<sup>67</sup>, asignándoles a cada uno de ellos otros ciertos atributos en el proceso cognitivo. No obstante, es de ver que mientras que el conocimiento científico y el filosófico reciben varias calificaciones negativas, el conocimiento poético viene caracterizado con tonos sumamente positivos.

Por lo que respecta al conocimiento científico la desconfianza de Paz se debe a una serie de motivos que tienden a resaltar las limitaciones de la ciencia a la hora de someter sus resultados a un examen riguroso. Paz observa que la ciencia hoy en día se ve afectada por la dispersión y la progresiva impotencia para cumplir con los requisitos impuestos por el espíritu moderno. Condena, por lo tanto, la tendencia a lo que califica de *cientismo*, postura en su opinión injustificada, puesto que “Cada ciencia puede hablar con autoridad de su dominio particular: no hay ciencia sino ciencias. Pero el cientismo traslada el discurso de la física, la química o la biología a dominios que no son los de las ciencias naturales: la historia y las sociedades humanas, el individuo y sus pasiones”<sup>68</sup>. En esta constatación salta a la vista que según el autor mexicano la ciencia adolece de cierto reduccionismo, “aísla parcelas de realidad”<sup>69</sup> en vez de buscar una explicación y visión del conjunto, separa, en lugar de unir. Por otra parte impone sus métodos a numerosas áreas que no son de su incumbencia o, para expresarlo mejor, que por su naturaleza piden otros métodos de exploración. De esta forma —parece sugerir Paz— la ciencia malinterpreta o hasta falsifica fenómenos y hechos que examina.

El conocimiento filosófico —como mencionamos— tampoco merece juicios favorables. En opinión de Paz la filosofía desde Descartes se convirtió

---

67 Véase: “Poesía de circunstancias. Conversación con César Salgado”, *Vuelta*, 138, 1988, p. 15.

68 *La otra voz, o. c.*, p. 93.

69 *El arco y la lira*, México, F.C.E., 1986 (1ª ed. 1956), p. 219.

“en el monólogo interminable del sujeto” siendo “un todo en el que faltan muchas cosas”<sup>70</sup>. Cuando el autor mexicano hace alusiones a las carencias de la filosofía como discurso con pretensiones absolutistas está criticando sobre todo el abandono de todo tipo de cuestiones de carácter absolutamente fundamental para cualquier ser humano. De ahí que el diagnóstico de Paz sobre el estado actual de la filosofía también se caracterice por un profundo pesimismo. En una de las entrevistas con Julián Ríos, por ejemplo, dirá que “Desde hace tiempo la filosofía se repite, vive en un callejón sin salida”<sup>71</sup>.

Lo que importa para nuestros fines es que Paz suele identificar tanto la ciencia como la filosofía con una postura que se había extendido en la modernidad y que él se niega a aceptar. Se trata del racionalismo radical que concede a la razón pura competencias exclusivas para descubrir las leyes que rigen el universo, así como para explicar mecanismos que constituyen la esencia de lo humano. El autor mexicano se opone a este exclusivismo y reduccionismo racionalista. Se ve obligado a llamar la atención sobre los peligros que conlleva. Por ello advierte que “la razón no es una diosa sino un método, no es un conocimiento sino un camino hacia el conocimiento”<sup>72</sup>.

Además, cuando Paz arremete contra el racionalismo absolutista y se pone a buscar argumentos en contra de la idolatría de la razón se vale frecuentemente de las referencias al espíritu geométrico (“La tentación geométrica es la tentación intelectual por excelencia” –comentará en *Hombres en su siglo*<sup>73</sup>). Desde luego, al usar este concepto, quiere una vez más denunciar las consecuencias desastrosas de los procesos de racionalización moderna. El amor a los números, cálculos, definiciones y sistemas resulta ser expresión de este modo de pensar estéril que él no puede menos que rechazar. La realidad rebasa el ámbito de modelos y sistemas que al fin y al cabo pretenden ajustarla a sus exigencias idealizantes. “Todo sistema, tanto por su carácter abstracto como por su pretensión de totalidad, es el enemigo de la vida” – afirmará a continuación<sup>74</sup>. Pues, repitamos, para Paz ambos conocimientos, el filosófico y el científico, no son sino expresión de la esterilidad del espíritu geométrico

---

70 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Mortiz, 1987 (1 ed. 1967), pp. 70 y 118.

71 *Obras Completas, Miscelánea III. Entrevistas*, t. 15, Barcelona, Círculo de Lectores y F.C.E., 2003, pp. 712-713.

72 *Itinerario, o.c.*, p. 208.

73 *Hombres en su siglo*, Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 45.

74 *Ib.*



ofreciendo una visión fragmentaria en la cual la riqueza de la vida queda reducida a lo que llamará en un texto de 1943 (“Consuelos de la filosofía”) “la pobre regularidad de nuestro pensamiento lógico”<sup>75</sup>.

La incompatibilidad entre el sistema y la vida (o, como menciona en otros textos, entre la razón y la vida) es uno de los postulados más llamativos de toda la concepción. Paz cree que toda la riqueza de la vida, de la realidad, no se deja encerrar en conceptos. La lógica y la regularidad de la explicación racional no llegan a abarcar todos los aspectos de la realidad. Esta insuficiencia de la razón se debe sobre todo a la naturaleza del ser humano cuya complejidad hace imposible cualquier tentativa de análisis exhaustivo y terminante. El hombre, este centauro ontológico que participa del mundo de aquí y del mundo del allá, huye con facilidad de los encasillamientos siempre reduccionistas del discurso racionalista cualquiera. Tal vez sea interesante notar que la argumentación de Paz a favor de la idea del hombre como ser único e irreducible al espíritu de sistema hace pensar en la fórmula pascaliana: “El corazón tiene razones que la razón no comprende”. Asimismo en la reflexión de Paz se dejan sentir huellas de la crítica orteguiana del “racionalismo racional”<sup>76</sup>. Si bien es cierto que Paz encuentra en el raciovitalismo de Ortega y Gasset algunas lagunas entre las cuales la más palpable sería la falta de “la otra orilla”, del “otro lado”<sup>77</sup>, al mismo tiempo sigue en lo sustancial varias líneas de razonamiento del filósofo español, considerándole además su gran maestro en el arte ensayístico. Por consiguiente Paz, como buen discípulo de Ortega, intenta explorar otra vía para conciliar la razón y la vida. Plantea la necesidad del tercer conocimiento, el conocimiento poético, que sin sustituir a los dos anteriores, esté exento de las debilidades reduccionistas de aquellas.

El concepto de pensamiento poético lo usó Paz por primera vez en una reseña de 1943 escrita a raíz de la lectura de la antología, publicada por J. D. García Bacca<sup>78</sup>. En este breve texto Paz hace referencia con aire nostálgico a lo que llamará la visión directa del mundo de algunos de estos pensadores griegos (Empédocles) que propone releer para “intentar la reconquista de esa perdida

75 *Primeras Letras*, o. c., p. 371.

76 Cf. WIECZOREK, K., “Rozum po hiszpańsku. Refleksje nad racjowitalizmem José Ortegi y Gasset” [La Razón en español. Reflexiones sobre el raciovitalismo de José Ortega y Gasset], en M. JAGŁOWSKI I D. SEPCZYŃSKA (eds.) *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej* [Del pensamiento español e iberoamericano], Olsztyn, Instytut Cervantesa w Warszawie, Instytut Filozofii UWM, 2006, pp. 97-111.

77 *Hombres en su siglo*, o. c., p. 106.

78 Véase: “Los presocráticos. Jenófanes, Parménides y Empédocles”, *Primeras letras*, o. c., p. 247.

unidad de visión que permite contemplar al mundo con ojos humanos, de poeta-filósofo y no de miope especialista”<sup>79</sup>. No será de más recordar remontarse aquí a la tradición bíblica. En la primera epístola del apóstol San Pablo leemos: “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces [cuando venga lo perfecto] veremos cara a cara”<sup>80</sup>. Posteriormente, en una entrevista con C. Salgado ampliaba su idea declarando que el conocimiento poético es el conocimiento que sin dejar de ser distinto, es igualmente válido como instrumento de la aprehensión de la realidad. Pero es más, debido a sus características es un conocimiento que tal vez (Paz se abstiene de ser categórico en este punto) más posibilidades tiene para convertirse en el primero: “Si se eliminase el conocimiento poético, nos empobreceríamos espiritual y emocionalmente. Esto es lo que comienza a suceder en el mundo moderno”<sup>81</sup>.

Para Paz, entonces, el arte poético se convierte en uno de los remedios irremplazables en este periodo de la crisis de la civilización. Y es porque la poesía, la imagen poética, nos abre el camino hacia la recuperación de la unidad primordial. Y como ya señalamos, el redescubrimiento de la unidad primordial del hombre con la Naturaleza, con el cosmos, constituye para Paz el imperativo fundamental de la época. La pérdida de esta unión es, a nivel global, una de las causas más profundas de la crisis en cuestión.

Para acentuar la importancia del problema el Nobel mexicano se vale aquí de la comparación entre la actitud de las civilizaciones precolombinas y la nuestra. Se ve obligado a constatar la superioridad de aquellas culturas en este aspecto. Las culturas precolombinas veían la naturaleza, junto con el hombre, como una parte integral del orden cósmico. Era el dominio del *sacrum* en que el hombre participaba y que a la vez iba creando. Era su obligación y el fin supremo. Sería conveniente, afirma Paz, si no rescatar tal cual aquel modelo –tarea imposible– cuando menos inspirarse en él para repensar nuestro convivir con el medio natural<sup>82</sup>.

Paz, desde luego, no cree en la posibilidad de una resantificación de la naturaleza. El mundo antiguo del *sacrum* en la naturaleza, de los bosques y de las fuentes, pobladas de dioses y semidioses (dríadas y náyades) sufrió un proceso de desacralización y es irrecuperable, debido –según lo interpreta– al

---

79 *Primeras Letras, o. c.*, p. 248.

80 Citado por La Santa Biblia, ed. de Sociedades Bíblicas de América Latina, 1960, p. 1063.

81 PAZ, O., “Poesía de circunstancias”, *o. c.*, p. 15.

82 Véase: *Itinerario, o. c.*, pp. 27-29.

cristianismo y a la ciencia moderna. “El cristianismo le retiró al mundo su aureola divina: la naturaleza fue naturaleza caída, como el hombre [...] La Edad Moderna desacralizó la naturaleza [...] La naturaleza dejó de ser un teatro de prodigios para transformarse en un campo de experimentaciones”<sup>83</sup>.

Es constante en la obra de Paz esa inquietud por recuperar y cultivar la relación fraternal con el cosmos. Así, durante el brindis en Estocolmo insistirá en la correspondencia entre el mundo humano y el natural apelando al restablecimiento de “la fraternidad cósmica”, al renacimiento del “sentimiento de hermandad con la naturaleza”, como único medio para “defender a la vida”<sup>84</sup>.

La apertura hacia el cosmos implica la apertura hacia la Transcendencia, hacia alguna forma del Absoluto. Es que la condición humana —no es Paz el primero en señalarlo— conlleva un perpetuo “hueco”, “hoyo”, “vacío”, “sed” de algo que siempre se nos escapa y que sin embargo no nos cansamos de buscar y rebuscar<sup>85</sup>. El restablecimiento de los lazos fraternales con el Cosmos implica, por ende, el reconocimiento de la unidad perdida del hombre, la constatación de la comunidad fundacional de los seres humanos con las plantas y con los animales, con todo el mundo natural. El hombre, con su conciencia escindida, su visión fragmentaria del universo promovida por el auge del espíritu moderno, encuentra en el pensamiento ecologista una vía de recuperación de la identidad original que tanta falta le hace en esta época de transición e incertidumbre<sup>86</sup>.

Conviene enfatizar una vez más que para Paz la poesía es la que puede contribuir de modo sustancial a estos cambios necesarios. La poesía, gracias a su apertura hacia la Otredad, “somete a unidad la pluralidad de lo real”<sup>87</sup> y a diferencia del pensamiento sistémico homogeneizador (que tiende a suprimir la voz disidente y ahogar, por lo tanto, la vida) salva la diversidad y la libertad. Al atribuir al pensamiento poético el poder unificador, aunque no homogeneizador, Paz sigue al parecer la línea trazada por Antonio Machado. Bien se sabe que el gran poeta español también oponía en *Juan de Mairena* el pensamiento que llamaba lógico o matemático, tachándole de homogeneizador, al pensamiento poético que caracterizaba de heterogéneo y creador.

---

83 *Ib.*, pp. 156-157 y 194-195.

84 *Al paso, o. c.*, pp. 185-187.

85 *Pequeña crónica...*, *o. c.*, p.149.

86 Véase *Itinerario, o. c.*, pp. 195 y 239.

87 *El arco y la lira, o. c.*, pp. 98-99.

La poesía, pues, resulta ser ante todo un diálogo constante con estas esferas de la realidad que no se reducen a la razón. A fin de cuentas Paz postula un cambio radical de nuestro modo de pensar. De ahí que afirme la unión del pensamiento y de la poesía. De todos modos, la huella más evidente en la actitud de Paz al respecto la dejó sin duda la obra y el trato personal con María Zambrano<sup>88</sup>. Paz lo reconoce, por ejemplo, en una de las entrevistas concedidas a Fernando Savater donde, por lo demás, se explaya en la explicación de distintos matices del concepto de pensamiento poético. Refiriéndose a su función observa: “El pensamiento moderno ha triunfado en el terreno de las generalidades [...] el pensamiento futuro tendrá que ser pensamiento poético [...] un pensamiento que recoja lo particular, lo cualitativo, lo sensible, lo sensual y lo ponga en relación no avasalladora con el todo”<sup>89</sup>. Cabe volver a señalar que de acuerdo con estas afirmaciones el pensamiento poético es para Paz el único que puede reflejar la pluralidad del universo. La metáfora poética, la imagen y la otra voz del poeta que dice algo que está más allá de las palabras, son instrumentos que revelan áreas misteriosas de la existencia, vedadas a la razón instrumental. En este contexto habría que examinar tal vez toda una poética del silencio que Paz desarrolla en varios textos. No obstante, para nuestros fines basta con mencionar que Paz revaloriza el silencio como signo de sabiduría. El silencio es lo que se corresponde con lo inefable, con lo indecible de la realidad realmente real. Es lo que está en blanco en el poema, diciendo sin decir. Pero es también el callarse del sabio que está después del conocimiento como en el caso del Buda cuya actitud Paz reiteradamente evoca<sup>90</sup>. De esta manera Paz llega a contraponer la sabiduría y el conocimiento. Para nuestro autor el silencio del sabio es la única solución posible para un pensador que se niega a aceptar su condición del ser incompleto, condenado a un continuo peregrinar en busca de una verdad definitiva y segura. Paz opta por la imparcialidad contemplativa, por la suspensión de juicios, porque la considera “la forma más alta de la comprensión que abarca ver y entender”<sup>91</sup>.

---

88 Para darse cuenta de esas coincidencias remito a una de las obras más representativas de Zambrano, *Filosofía y poesía*, comentada magistralmente por J. F. ORTEGA MUÑOZ, “Filosofía y poesía en María Zambrano”, en VV. AA., *Filosofía y poesía*, Madrid, Fundación Rielo, 1994, pp. 31-52.

89 *Obras Completas, Miscelánea III...*, o. c., p. 70.

90 Véase *Claude Lévi-Strauss...*, o. c., pp. 125-128.

91 *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 1988 (1ª ed. 1974), p. 44.

En conclusión, los ensayos de Octavio Paz —a la luz de lo dicho y no dicho— pueden interpretarse como una de las manifestaciones más contundentes de esta relación tan íntima, analizada en varios estudios, entre el espíritu del ensayo y la modernidad. Se ha llegado a afirmar en alguna ocasión que el ensayo es, sin más, “género de la modernidad” (P. Cerezo Galán). A su vez, a mediados del siglo pasado M. Picón-Salas constataba que: “Por su propia naturaleza el ensayo se desarrolla de preferencia en épocas de crisis, cuando el hombre se siente más confundido y están crujiendo, amenazantes —antes que emerjan otros— los valores de la vieja cultura”<sup>92</sup>. Estos vínculos entre ensayo —modernidad— crisis han sido objeto de excelentes estudios de P. Cerezo Galán quien se ha esforzado en demostrar como ciertas características del ensayo lo convierten en un instrumento particularmente propicio para expresar la crisis (o las crisis continuas) de la modernidad<sup>93</sup>. Remitiendo a sus textos sólo nos gustaría aludir a tales conceptos como: circunstancialidad, momentaneidad, fragmentarismo, el espíritu poético de creación, actitud de viaje, pensamiento perplejo y problemático, experimento/juego con la diferencia etc., que todos ellos le sirven al filósofo granadino para examinar los lazos que unen la forma ensayística con distintos aspectos de la crisis de la modernidad. Huelga añadir (y repetir) que los ensayos de Octavio Paz pueden considerarse como ejemplo paradigmático de las tesis comentadas. El universo se le revela al autor mexicano como una realidad en perpetuo movimiento, imposible de asir en un acto de reflexión sistemática<sup>94</sup>. Busca, por lo tanto, una vía que le permita rozar la frontera entre lo fragmentario y lo fugitivo, por un lado, y la plenitud de lo permanente, por el otro. La encuentra en la razón ensayística que, en su caso, lleva implícito el componente poético. Así, Paz, en tanto que poeta-ensayista-artista contempla el mundo desde una perspectiva particular, con categorías estéticas. El arte en la interpretación de

92 Citado por J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Teoría del ensayo*, México, UNAM, 1992, p. 139.

93 Cf. CEREZO GALÁN, P., “El ensayo en la crisis de la modernidad”, en VV.AA., *El ensayo español hoy*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1991, pp. 34-59 y del mismo: “El espíritu del ensayo”, en VV. AA., *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, Editorial Comares, 2002, pp. 1-32.

94 Recientemente Ricardo Tejada, siguiendo las observaciones de varios estudiosos del ensayo volvió a recordar que “el ensayo no puede tener un centro desde el cual se organice un todo orgánicamente, sino que está descentrado, exiliado de todo, inválido de un saber definitivo, pero abierto a toda experiencia que extraiga nuevos saberes”, R. TEJADA, “El ensayo: ventana sin par del exilio republicano español”, en A. SÁNCHEZ CUERVO, F. HERMIDA DE BLAS (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, CSIC, 2010, p. 221-222.

Paz adquiere rasgos de una actividad fundamental en la búsqueda del Sentido, actividad que hace de puente hacia el mundo verdadero o –para usar un concepto más paciano– hacia la *realidad realmente real*. Según Paz “El hombre se comunica consigo mismo, se descubre y se inventa por medio de la obra de arte”<sup>95</sup> lo cual significa que sin esta experiencia inexcusable no acabaríamos de vislumbrar la otredad que nos constituye. Es de notar que Gadamer, al examinar en su obra clásica, *Verdad y método*, la naturaleza del fenómeno artístico, hará alusión a las mismas particularidades. El sentido filosófico del arte consiste para él precisamente en el hecho de que nos hace experimentar una Verdad inaccesible por otra vía y que además, se resiste a todo *raisonnement*<sup>96</sup>.

El crítico español, Manuel Benavides, considera que Paz representa el punto culminante en la historia del pensamiento en cuanto a “la afirmación de que la Metafísica sólo puede ser Estética”<sup>97</sup>. Siendo así, Paz continuaría el camino de Borges, adalid de los que profesan el escepticismo esencial (el escritor argentino también postulaba juzgar las ideas filosóficas sólo por su valor estético, y no por las verdades que encierran). Su discurso es uno más en el “juego de lenguajes” como les gustaría decir a los postmodernistas. Habiendo socavado los fundamentos del conocimiento racional no le queda más remedio que conformarse con un absoluto quizá, buscar refugio en un *entre* perpetuo, tierra de nadie que la libertad creadora del artista podrá poblar con sus asociaciones ilimitadas.

Y ya para concluir señalaré que es interesante observar que hoy en día el ensayo como género, con su incertidumbre constitutiva, con “el abandono deliberado de las pretensiones científicas”<sup>98</sup>, ha ido adquiriendo prestigio en tanto que “el estilo mental de la filosofía” sin más (Cerezo Galán). Sería, tal vez, otra señal del fracaso de la modernidad en sus aspiraciones absolutistas y exclusivistas, tan ajenas, como creemos haber demostrado basándonos en la obra de Octavio Paz, al espíritu mismo de la forma ensayística.

---

95 Claude Lévi-Strauss..., *o. c.*, p. 62.

96 GADAMER, H. G., *Prawda i metoda* [Verdad y método], Kraków, Inter Esse, 1993, p. 34.

97 BENAVIDES, M., “Claves filosóficas de Octavio Paz”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345, 1979, p. 11. En el posmodernismo, a partir de Jacques Derrida, es común la reducción de la filosofía a la literatura.

98 LYNCH, E., *Filosofía y literatura. Identidad y/o diferencia*, México, FCE, 2007, p. 142.

---

## LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA Y EL FASCISMO EN EL PENSAMIENTO REPUBLICANO DE ORTEGA

NEL RODRÍGUEZ RIAL

Universidade de Santiago de Compostela

Sin duda, el asunto más polémico y controvertido de la rica personalidad y obra de Ortega sea el de su militancia y su pensamiento políticos. Tengo el convencimiento de que este aspecto de la vida y obra del pensador madrileño ha sido el menos comprendido y el que más deformaciones y traiciones ha sufrido a manos de algunos críticos no exentos de cierta malevolencia y prejuicios en sus estudios.

De hecho, aún hoy en día, en algunos ambientes ilustrados, en círculos políticos e intelectuales, sean de derechas o de izquierdas, en muchas de las aulas universitarias españolas se sigue pensando que Ortega era un pensador burgués reaccionario, un viejo liberal protofascista, en cuya obra encontraron inspiración los fundadores de la Falange española y un traidor a los altos ideales y también a las muy frágiles realidades de la Segunda República. ¿Qué hay de cierto en estas graves acusaciones? ¿Fue Ortega un pensador antidemócrata, despreciador de los derechos y valores del pueblo, defensor de los privilegios de las élites ilustradas, un pequeñoburgués que odiaba el socialismo y el comunismo y que en sus últimos años flirteó con la dictadura del general Franco?

Dada la necesaria brevedad en que se ha de desenvolver esta intervención y a fin de contribuir modestamente a levantar el velo de culpable ignorancia que estas injustas e injuriosas descalificaciones han sobrepuesto sobre la figura y obra de Ortega, trataré tan sólo tres asuntos o problemas que considero de cierta relevancia en su pensamiento político y que tal vez no sean demasiado conocidos por el público. El primero lo he llamado “España como problema”: de la invertebración de España a la España autonómica”. El segundo asunto sobre el que me detendré es “La crisis de la democracia y

el ascenso del fascismo”; y el tercer y último problema al que tan sólo aludiremos cuando desarrollemos el segundo, lo he llamado “Los nacionalismos como problema, los Estados Unidos de Europa como solución”.

Los he elegido, porque creo que tienen cierta vigencia en la actualidad nacional. Me refiero a estos dos procesos crecientes que se están dando en nuestra vida pública: el primero, es el de las críticas indiscriminadas hacia el Parlamento y los partidos políticos, realizadas sobre todo por ciertos medios de comunicación reaccionarios o neoconservadores. Son críticas que contribuyen a acrecentar el desprestigio de tan importantes instituciones ante la sociedad, lo que fomenta la desafección y la apatía políticas, hasta el punto de que la opinión pública considere hoy que la clase política es uno de los más graves problemas que tiene nuestro país; y el segundo, no menos preocupante, es la creciente crítica a los nacionalismos, acompañada de la idea de que, en el estado de las autonomías, se ha ido demasiado lejos, habiéndole transferido a las Comunidades Autónomas un exceso de competencias. Es, por ello, que se propone la conveniencia de iniciar un proceso de recentralización del poder, recuperando buena parte de la capacidad competencial por parte de la administración y el gobierno centrales, tratando de rectificar un modelo autonómico que, personalmente, considero que ha sido el causante principal del desarrollo social, económico y también político que ha experimentado nuestro país en estos últimos treinta años.

Como pueden ver, he seleccionado un problema de alcance español —el de la invertebración de España—, un problema de naturaleza europea —el de la necesidad de construir una Europa unida— y un problema transversal a ambos, de cariz, pues, más general que Ortega vivió con extrema preocupación: el deterioro de los sistemas democráticos de convivencia y de ejercicio del poder, el desprestigio del Parlamento como institución central de la vida política, y el correlativo ascenso y turbulenta presencia de los movimientos populistas, fascistas y revolucionarios en la vida pública europea.

### **1. “España como problema”. De la invertebración de España a la España autonómica.**

He de confesar que no conozco otro pensador como Ortega que haya elaborado una filosofía tan apegada a la circunstancia, tan solidaria de los acontecimientos y necesidades de su sociedad y de su época, un pensamiento tan orientado a comprender y a salvar, esto es, a mejorar el destino de su patria,



esa España que, para él y los de su generación, no sólo era un grave problema sino, sobre todo, un hondo “dolor”.

Como he ya sugerido, el pensador madrileño, más que ningún otro intelectual, se dedicó a la ineludible tarea de pensar su tiempo. Haciéndolo, fue tejiendo y construyendo en buena medida su filosofía. De la necesidad de atender a las circunstancias<sup>1</sup> en las que su vida y su pensamiento se desenvuelven, de poner sus capacidades intelectuales y emocionales al servicio de España<sup>2</sup>, se hace consciente a edad muy temprana. En las cartas que desde Alemania el joven Ortega escribe a sus padres, a su novia, a Unamuno y a otros amigos son frecuentes y numerosos los pronunciamientos sobre la necesidad que siente de bienformarse<sup>3</sup> a fin de poner remedio a los males de su enferma patria<sup>4</sup>. Esta fue su apuesta, esta su vocación primera y última: formarse bien para luego dar él una bella forma, una buena *Bildung* a España; educarse con mimo para luego más tarde ejercer una saludable *paideia* nacional, a fin de educar y guiar a su patria hacia una necesaria renovación espiritual y social; ilustrarse a fondo, para realizar una labor de *Aufklärung*

---

1 “Yo soy yo y mi circunstancia. Esta expresión que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente.” (“A una edición de mis obras” (1932), en *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, 347). En lo sucesivo citaremos de manera abreviada: título del trabajo, O. C., número del volumen, número página.

2 “Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además un servicio a mi país. Por eso toda mi obra ha sido servicio de España.” (*Ib.*, 351).

3 Un ejemplo, entre otros muchos que se pudiera entresacar de su rico epistolario desde Alemania: “Este año todo va como una seda: el trabajo angustioso del pasado año sobre alemán y sobre griego me ha traído cosecha este año abundante: llenando voy mis trojecillos mentales con que un día pueda labrar blanco pan de Idea para mis hambrientos paisanos.” (ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Ediciones El Arquero, 1991, p. 264). En lo sucesivo, citaremos abreviadamente por *CJE*, seguido de la página correspondiente.

4 Cuando estaba buscando la solución para España en un proceso de europeización de la misma, descubre bien pronto que también su querida Europa necesita salvación: la primera Gran Guerra le hará caer en la cuenta, de modo ya definitivo, de que la cultura de su tiempo —deudora del inviable idealismo y subjetivismo del siglo XIX e hija del pesimismo que lo recorre— necesita también una profunda reforma. Europa es también un problema y tal vez de España pueda venir la solución. Un nueva filosofía, una nueva ética y hasta una nueva estética han de ser elaboradas, y tal vez España pueda y deba contribuir con ello a la regeneración de Europa. Y estas fueron precisamente las tareas que Ortega emprende entre 1911 y 1916: encontrar una “vía española” para la filosofía y la Europa de su tiempo.

pública, esto es, política y cultural que pusiese a España, tras siglos de decadencia histórica, al nivel de los otros pueblos de Europa.

Pues la España con la que se encuentra el adolescente Ortega es la de 1898<sup>5</sup>, año en el que inicia su carrera universitaria con quince años, y que deja profundamente lacerada la conciencia no sólo de aquella generación adscrita a tan fatídica fecha, sino también a la siguiente, la de Ortega, la de 1914. Ese mismo año, en su famosa intervención, “Vieja y nueva política” reconoce la impronta dejada en ellos por aquel triste acontecimiento:

No se debe olvidar que formamos parte de una generación iniciada a la vida en la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza.<sup>6</sup>

La España que Ortega hereda de la generación anterior es una España herida en su orgullo nacional, encerrada sobre sí misma, una España cavernícola y “tibetanizada” como dirá al final de su libro sobre Leibniz<sup>7</sup>, incomunicada, aquejada de una anemia cultural casi crónica; un país con una mentalidad insana y estrecha, “agarbanzada”, como dice en una carta enviada a su padre en diciembre de 1906 desde Marburgo; chabacana, fanatizada<sup>8</sup>, propensa al

---

5 El mismo Ortega recuerda en una carta a Unamuno que su despertar intelectual se produjo en esta situación de quiebra de la leyenda española: “Desearía, pues, que no diera usted la carta mía sino como es estado mental de un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria.” (*CJE*, 33).

6 “Vieja y nueva política” (1914), *O.C.*, I, p. 303. Esta *disciplina de la esperanza* la aprenderá en buena medida de Cervantes, a través de la obra que su amigo Francisco Navarro Ledesma publicó sobre el autor del Quijote en 1905. Haremos referencia a este asunto en el apartado segundo del presente trabajo. (Vid. RODRÍGUEZ RIAL, N., “*Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset o “experimentos de Nueva España”, en *Diacrítica. Revista do Centro de Estudos Humanísticos*, nº 19/2 (2005), Universidade do Minho, Braga, 9-67.)

7 Habla en concreto en uno de los textos que aparece como apéndice a esta obra. Se trata del segundo, titulado “Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma” (1947), donde escribe: “Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene por lo mismo, un origen ajeno por completo a las cuestiones eclesiásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la “tibetanización” de España.” (*O.C.*, VIII, 356. En la nota 1 de esa misma página vuelve a ofrecer más aclaraciones sobre este concepto).

8 “Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad” (“Una primera vista sobre Baroja” (1910), *O.C.*, II, 118)

histerismo<sup>9</sup>, al impropio<sup>10</sup>, al chulismo<sup>11</sup>, a lo desaforado de los gestos, y sobre todo a la exageración en las acciones. Una España de religión rancia y fanática practicante de un catolicismo intransigente, enemigo de la libertad, del progreso, de la ilustración y modernización del país<sup>12</sup>; una España todavía muy castiza<sup>13</sup> en el ámbito de la creación artística y literaria; una España analfabeta, atrasada en todos los niveles de la educación, la investigación y las ciencias; una España, pues, en la que necesariamente tenía que imperar la

---

9 Vid. "Hipótesis del histerismo español" (*O. C.*, II, 107-111) en el trabajo "Una primera vista sobre Baroja". Ortega también afirma: "encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional." (*Ib.*, 111). Es este un aspecto de la obra de Baroja, como lo era de la personalidad de Unamuno, que distanciará a Ortega intelectualmente de ambos escritores.

10 Ortega elabora precisamente una "Teoría del impropio" en su escrito "Una primera vista sobre Baroja" elaborado en 1910, y que era la parte final de la tercera de las "meditaciones" anunciadas para su obra *Meditaciones del Quijote*, titulada "Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa", y que quedó entre los papeles inéditos de Ortega, sin formar parte, pues, de sus *Meditaciones*. En este escrito de 1910 afirma: "El impropio, típico elemento en el vocabulario de Baroja, merece algunas reflexiones" (*O.C.*, I, 105). Está de más subrayar que las reflexiones que le merece no son nada elogiosas: el estilo abrupto de la escritura de Baroja, su uso de vocablos que habitan en los barrios bajos del Diccionario no eran del gusto estético de Ortega, quien pensaba que este estilo no era el más adecuado para mejorar la sensibilidad estética del país, ni tampoco era el mejor camino para hacer arte. Un contraejemplo de este estilo "grosero" de Baroja es el de Cervantes en el *Quijote*, que Ortega pone como ejemplo, salvando las distancias y peculiaridades históricas en cuanto al *modus dicendi* de cada época, de lo que él llama un estilo verdadera y auténticamente "clásico".

11 "El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza podrían muy verosímilmente reducirse a manifestaciones de histerismo colectivo." ("Una primera vista sobre Baroja. Apéndice" (1910), *O.C.*, II, 111)

12 "Por los años 70 quisieron los krausistas, único esfuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros en los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, harto repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos. En fin, se confirmaba la continuidad de nuestra producción cultural de modo que no había para qué ir a buscar fuera orientación y disciplina." ("Una respuesta a una pregunta" (1911), *O.C.*, I, 212).

13 "Hubo un tiempo en que irrumpieron la literatura unos ilotas de la república poética llamados "escritores de costumbres". Sus obras, útiles acaso un día para los historiadores, como hoy nos es útil Pausianas, carecen de valor estético." ("Azorín: primores de lo vulgar" (1917), *O.C.*, I, 180).

incompetencia científica y técnica a la hora de estudiar y resolver los asuntos públicos, de atajar los problemas económicos, los conflictos sociales; en la que faltaban en todos los ámbitos y actividades de la vida pública minorías bien formadas que pudiesen dirigir el país, capaces de llevar adelante las reformas necesarias en todos los campos y conseguir así la regeneración y modernización cultural, social y económica de España<sup>14</sup>. Una España que, en política exterior o internacional, arrastraba una larga y dolorida agonía, agravada por la humillante pérdida en 1898 de sus posesiones en ultramar, que la arrinconaron y la habían dejado ya, de manera definitiva, en una relación muy ancilar en el comercio y en el mapa geopolítico internacional. Una España, que en política interior, arrastraba también una profunda crisis institucional, resultado de una inoperante, estéril y “vieja política” representada por los dos partidos de la Restauración, conservadores y liberales, ejecutores de una infecunda alternancia en el poder (“unas bandadas de buitres –como dice Ortega– que alternativamente se ponían sobre el presupuesto”<sup>15</sup>), practicantes de un caciquismo férreo en los municipios y provincias; una España con una Monarquía con gran poder de intervención en la vida política, apoyada por una vieja oligarquía celosa de sus privilegios y propiedades latifundistas, sustentadora de una clase política corrompida y de una administración centralista del Estado que era usada como alternativo pesebre de los dos partidos que se turnaban el poder; en definitiva, instituciones todas ellas sordas a los problemas reales del país, representando a una “España oficial” que nada o muy poco tenía que ver con la “España vital”<sup>16</sup> y germinal de las nuevas generaciones, de las que formaba parte Ortega. Éstas sentían la necesidad de implantar una “nueva política” revitalizadora del enfermo y anémico cuerpo nacional, de la cual Ortega era uno de sus inspiradores más eminentes.

Los que acabamos de citar serían para Ortega los más importantes males que constituían el cuadro clínico de la *patología nacional*, males que estanca-

14 “España es la inconsciencia –concluía yo el “Lunes” pasado–; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa.” (“Asamblea para el Progreso de las Ciencias” (1908), *O. C.*, I, 105).

15 “Ideas” (1917), *O. C.*, X, 379.

16 “Y entonces hoy sobreviene lo que en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: una *España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, una *España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia.” (“Vieja y nueva política” (1914), *O. C.*, I, 273)

ban y corrompían las fuerzas vitales del presente e impedían la salud futura del país. De ahí la creciente necesidad que sintió nuestro pensador de realizar inicialmente una lenta y suave labor de pedagogía política y de dulce educación cívica. A ellas se entregó en sus primeros años de vida pública, pero muy pronto cayó en la cuenta, ante el poder y la resistencia de las fuerzas reaccionarias, de que era necesaria una terapéutica mucho más drástica: había que acabar con la política exangüe de la Restauración monárquica iniciada con la Constitución de 1876, había que refundar el Estado sobre nuevos principios constitucionales y organizativos. “Se trata —declara en julio de 1924— de organizar el Estado nacional, de articular según nuevo plan nuestro cuerpo político.”<sup>17</sup>

Este nuevo y original plan de organizar el Estado que Ortega perfila por estas fechas<sup>18</sup> y que perfecciona unos pocos años más tarde en *La redención de las provincias* (noviembre 1927-febrero de 1928) no es sino el *modelo autonómico del Estado* que luego se copió e implantó, con ligerísimas variaciones, en la España democrática, tras la muerte de Franco y que hoy está vigente. Lo que todavía muy pocos españoles saben es que Ortega fue el inventor de este modelo. Con él trataba de revitalizar la vida política y social española, descentralizando no sólo el poder ejecutivo central, sino también el legislativo con su propuesta de que cada una de las diez regiones autónomas que él fijaba contasen con su Parlamento para legislar en los ámbitos y competencias que le fueran transferidas sus competencias con el fin de corregir el “particularismo”<sup>19</sup> de las más altas instituciones políticas del Estado —la

---

17 “Ideas políticas” (1924), en *O.C.*, XI, 47.

18 La idea de vertebrar España con un modelo de organización política nueva, la autonómica, lo comienza a proponer Ortega en el año 24, en época, pues, de la Dictadura de Primo de Rivera. El primer escrito donde aparece publicada tal idea es “Ideas políticas” (1924) (*O. C.*, II, pp.32-49), un conjunto de artículos publicados en *El Sol* donde Ortega reflexiona sobre las razones de la aparición de las dictaduras y los fascismos en Europa, así como de la correlativa crisis de los Parlamentos y cómo se podría mejorar su función y prestigio.

19 Conviene recordar que el título que inicialmente Ortega tenía previsto para titular la obra *España invertebrada* era “Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social”, título que luego puso al frente de la Primera Parte de dicha obra. Ello nos indica hasta qué punto la vertebración autonómica de España era una respuesta tendente a fortalecer la vida Parlamentaria española y evitar la acción directa y la fuerza, a la que habían acudido los militares y a la que podían acudir cualquier otro grupo o clase de la sociedad española. De la importancia que Ortega le daba al “particularismo” da buena cuenta esta confesión: “A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*, y si alguien me preguntase cuál es el carácter más profundo y más grave de la actualidad española, yo contestaría con esta palabra” (*España invertebrada*, *O. C.*, III, 67).

Monarquía, el ejército, los partidos políticos gobernantes, los grupos con poder social y económico—; particularismo que consistía en mirar tan sólo por sus intereses particulares, desentendiéndose de los fines e intereses nacionales; comportamiento que llevaba aparejado lo que Ortega llamó “*la acción directa*”, esto es, la actitud de cada institución, de cada grupo, de cada clase social de imponer sus intereses particulares y su voluntad a todos los demás a través de la acción directa y del ejercicio de la fuerza ilegal, y no a través de la acción legal, esto es, la acción indirecta del diálogo y el acuerdo político alcanzado por negociación de todas las partes en el seno de las instituciones democráticas, en especial, en el Parlamento:

Pues bien, —escribe Ortega en *España invertebrada*— en estados normales de nacionalización [entre los cuales no se encuentra España], cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con los demás. En lugar de proceder inmediatamente a la satisfacción de su deseo, se cree obligada a obtenerlo al través de la voluntad general. Hace, pues, seguir a su privada voluntad una larga ruta que pasa por las demás voluntades integrantes de la nación y recibe de ellas la consagración de la legalidad. Tal esfuerzo para convencer a los prójimos y obtener de ellos que acepten nuestra particular aspiración, es la acción legal.

Esta función de contar con los demás tiene sus órganos peculiares: son las instituciones públicas que están tendidas entre individuos y grupos como resortes y muelles de la solidaridad nacional.

Pero una clase atacada de particularismo se siente humillada cuando piensa que para lograr sus deseos necesita recurrir a esas instituciones u órganos del contar con los demás. ¿Quiénes son los demás para el particularista? En fin de cuentas, y tras uno u otro rodeo, nadie. De aquí la íntima repugnancia y humillación que siente entre nosotros el militar, o el aristócrata, o el industrial, o el obrero cuando tiene que impetrar del Parlamento la satisfacción de sus aspiraciones y necesidades. Esta repugnancia suele disfrazarse de desprecio hacia los políticos, pero un psicólogo atento no se deja desorientar por esta apariencia.<sup>20</sup>

Conviene que guardemos en nuestra memoria esta limpia y clara defensa que Ortega hace del carácter mediador de las instituciones democráticas, sobre todo de la más importante, el Parlamento, así como de la clase política<sup>21</sup>,

<sup>20</sup> *España invertebrada* (1922), en *O. C.*, III, pp. 79-80.

<sup>21</sup> Es muy contundente en muchos lugares de los artículos de prensa de los años 22: “Así, considero que es un deber oponerse a la idea, avencindada en casi todas las cabezas españolas, de que los gobernados somos mejores que los gobernantes; los electores, que los elegidos; la nación, que el Parlamento.” [...] “No es cierto que los parlamentarios sean, en ningún sentido, de peor condición que el resto de los ciudadanos.” (“Ideas políticas” (1922), *O. C.*, II, p. 18 y 19). “La masa española, piensa, en efecto, que la culpa de los males patrios la tienen los

y de la correspondiente condena de la acción directa, esto es, del ejercicio de la violencia por grupos o clases sociales determinados a fin de imponer por la violencia a los demás sus intereses y fines particulares, pues para él ésta será una de las características más perversas del modo de comportarse del fascismo y de los totalitarismos, “particularismo” a la que no fue ajena tampoco, según el sentir y decir de Ortega, la vida de las clases sociales y los partidos durante los turbulentos años de la República.

El nuevo modelo de Estado autonómico propuesto ya claramente por Ortega en *La redención de provincias* (serie de artículos publicados entre noviembre 1927 y febrero de 1928), contemplaba crear 10 autonomías que hacía corresponder con las 10 grandes regiones –Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva–; autonomías que tendrían su administración pública, su propio Parlamento y muy amplias competencias en la gestión de todos los asuntos de la vida pública:

Yo imagino, pues, que cada gran comarca se gobierna a sí misma, que es autónoma en todo lo que afecta a su vida particular; más aún: en todo lo que no sea estrictamente nacional. La amplitud en la concesión de *self-government* debe ser extrema, hasta el punto de que resulte más breve enumerar lo que se retiene para la nación que lo que se entregue a la región.” [...].

La vida local sería regida por una Asamblea comarcana, de carácter legislativo y fiscal, y por un Gobierno de región emanado de aquella. La Asamblea se compondría de un número bastante grande de diputados –uno por cada diez mil habitantes–. La elección derivaría de un sufragio universal. A este fin se dividiría la comarca en circunscripciones, reuniendo en cada una tres o más de los antiguos distritos. Desaparecería por completo el pequeño distrito rural, el liliputiense político de la vieja Constitución, y de la provincia provinciana se borraría, si fuese posible hasta el recuerdo.<sup>22</sup>

Esta nueva concepción del Estado tendría, pues, una doble virtualidad: hacía arriba, serviría para amortiguar el poder centralizador y vampirizador de energías nacionales del único Gobierno de la Nación y compensar su inveterada ineficacia, y hacia abajo, ser un freno respecto de la estructura caciquil, que amordazaba toda vida municipal y provincial y generaba esos polí-

políticos, y que, extirpados estos, el pueblo español vivirá feliz y en un buen orden. Si el movimiento militar ha querido identificarse con la opinión política y ser plenamente popular, justo es decir que lo ha conseguido por entero. Nada puede halagar tanto a la gran masa de españoles como que se les diga eso: que unas cuantas personas, con nombres propios y notorios, son las responsables de sus desventuras.” (“Sobre la vieja política” (1923), *O. C.*, XI, pp. 26-27).

22 *La redención de provincias y la decencia nacional* (1927-1928), *O. C.*, XI, pp. 258-259.

ticos corruptos y de espíritu liliputienses que tanto irritaban a Ortega. Este nuevo modelo, basado en la descentralización del poder y en la constitución de un Estado autonómico, trataba también de solucionar otros dos viejos y graves problemas políticos de España que nuestro autor había enfrentado con valentía en 1922, en su obra *España invertebrada*: el primero era el de la apatía y la invertebración social y política del país, de la crisis crónica del poder central, crisis aguda tanto del Gobierno como del Parlamento –pensemos que en 11 años, los que van de 1902 (fecha de la jura de la Constitución por el joven monarca Alfonso XIII) al año 1913, hubo 13 gobiernos distintos–; y el segundo gran problema, agudizado por esta debilidad e inestabilidad políticas del gobierno y del parlamento, era el de dar respuesta a los movimientos nacionalistas de “secesión étnica y territorial” o independencia que se hacían sentir con fuerza en Cataluña y el País Vasco.

Ortega confiaba sobre todo en que, con la creación de estos órganos intermedios de la administración, el gobierno y los parlamentos autónomos, se podría definitivamente dinamizar la vida institucional, política, social y económica, tanto en el ámbito local como regional, y conseguir así la participación e implicación ciudadanas en los asuntos públicos que le afectaban, movilizándolo de manera decisiva lo que hoy llamamos “la sociedad civil” y acabar poniendo a “España en pie”:

La idea de la gran comarca significa el ensayo de construir un Estado que, por otra parte, se acerque al hombre provincial, le proponga cuestiones públicas afines a su sensibilidad y le invite a resolverlas por sí mismo. En suma: un Estado que le interese. La institución del Gobierno regional y su Asamblea adjunta convierte en problemas públicos, en tema de lucha y de organización políticas los asuntos mismos que habitan de sólo en la preocupación del español medio. Por otra parte le obliga a ser responsable de su propia existencia.<sup>23</sup>

Todos estos esfuerzos suyos y los de su generación fueron en la década de los veinte sugeridos por Ortega en vano. Escribió el último artículo, titulado precisamente “La idea de la gran comarca o región”, de la serie titulada “La redención de provincias”, con la intención de ser publicado hacia fines de febrero en *El Sol*, como lo había sido el resto. En él proponía, ya de modo mucho más explícito que en los trabajos de 1924, este modelo autonómico para España. Dicho artículo acabó sobre la mesa del Dictador Primo de Rivera, quien lo censuró, quedando sin publicar.

---

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 260.



Ante la imposibilidad de renovar el obsoleto Estado, de dotarlo de una nueva estructura descentralizada, ante la resistencia de la Monarquía<sup>24</sup> a ser nacionalizada, esto es, de ponerse al servicio de los intereses del pueblo y, con ella, de nacionalizar el ejército, la Iglesia, la oligarquía, los partidos políticos, los sindicatos y demás instituciones y grupos sociales, como Ortega había pedido en su famoso discurso del año 1914, *Vieja y nueva política*, llega al convencimiento de que la Monarquía y su corte de parásitos han de ser derruidos y un Estado nuevo, republicano, debe de ser fundado. Por eso se suma a un amplio movimiento ciudadano que demandaba un cambio de régimen, creando con Marañón y Pérez Ayala la Agrupación al Servicio de la República y publicando artículos a favor del advenimiento de la misma, destacando el famoso escrito “El error Berenguer”, publicado el 15 de noviembre de 1930, sin duda uno de los más famosos de la historia del periodismo español, en el diario *El Sol*, un escrito en apariencia contra la “dictablanda” del general Dámaso Berenguer, pero que podemos considerar como el detonante que inicia la voladura de todo el sistema monárquico, y que finaliza con aquella atronadora invocación: “¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo! *Delenda est Monarchia*”<sup>25</sup>.

En efecto, la monarquía cae y con la República ya constituida, siendo Ortega diputado por la circunscripción de León, interviene de manera decisiva en las Cortes Constituyentes a la hora de discutir el texto del Estatuto Catalán e interpretar la nueva forma autonómica que se había establecido del Estado. Realiza una intervención de resonancia histórica (la de 13 de mayo de 1932, prolongada en otra de 2 de junio), en las que reflexiona con sus colegas de hemiciclo, entre ellos Azaña<sup>26</sup>, sobre la diferencia entre federalismo y auto-

---

24 “La Monarquía de Sagunto no ha sabido constituirse en una institución nacionalizada, en un sistema de Poder público que se supeditase a las exigencias profundas de la nación y viviese solidarizado con ellas, sino que ha sido una asociación de grupos particulares que vivió parasitariamente sobre el organismo, usando del Poder público para la defensa de los intereses parciales que representaba. Nunca se ha sacrificado aceptando con generosidad Las necesidades vitales de nuestro pueblo, sino que por el contrario, ha impedido siempre su marcha natural por las rutas históricas, fomentando sus defectos inveterados y desalentando toda buena inspiración. De aquí que día por día se haya ido quedando sola la Monarquía y concluyese por mostrar a la intemperie su verdadero carácter, que no es el de un Estado nacional, sino el de un poder público convertido fraudulentamente en parcialidad y en facción.” En “Agrupación al Servicio de la República. Manifiesto.” (1931), en *O.C.*, XI, p. 126.

25 “El error Berenguer” (1930), en *O.C.*, XI, p. 279.

26 Vid. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ y AZAÑA, MANUEL, *Dos visiones de España: discursos en las Cortes constituyentes sobre el estatuto de Cataluña* (1932). Prólogo de José María Ridaio, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2010.

nomía, entrando en una exposición y controversia de hondo calado sobre el concepto de soberanía. Como diputado de las Constituyentes y presidente de la Comisión de Estado, logra por fin que el proyecto de Estado federal, que presentaban algunos grupos parlamentarios, sea rechazado, y se imponga el criterio de un estado autonómico<sup>27</sup>, aunque la redacción final está pensada más para las tres regiones con una cultura nacional propia, que para el conjunto de las diez regiones históricas, como proponía Ortega. La nueva Constitución republicana de 9 de diciembre de 1931, así lo recogía en su artículo 11:

Si una o varias provincias limítrofes, con características históricas, culturales y económicas comunes, acordaran organizarse en región autónoma para formar un núcleo administrativo, dentro del Estado español, presentarán su Estatuto con arreglo a lo establecido en el Artículo 12.<sup>28</sup>

Pero no sólo la constitución republicana, con la restricción que acabamos de señalar, fue sensible a esta nueva concepción orteguiana del Estado, sino que los responsables de elaborar la vigente constitución de 1978 que consagra el actual Estado de las Autonomías, tuvieron –como han reconocido algunos<sup>29</sup> de los que en ella trabajaron– a Ortega como uno de sus inspiradores más directos.

---

27 El “Título Preliminar” de la Constitución recoge esta naturaleza autonómica del Estado: “La República constituye un Estado integral, compatible con la autonomía de los Municipios y las Regiones”.

28 El artículo 12 establecía las condiciones para acceder una región a la Autonomía: “Artículo 12. Para la aprobación del Estatuto de la región autónoma se requieren las siguientes condiciones: a) Que lo proponga la mayoría de sus Ayuntamientos o, cuando menos, aquellos cuyos Municipios comprendan las dos terceras partes del Censo electoral de la región. b) Que lo acepten, por el procedimiento que señale la ley Electoral, por lo menos las dos terceras partes de los electores inscritos en el Censo de la región. Si el plebiscito fuere negativo, no podrá renovarse la propuesta de autonomía hasta transcurridos cinco años. c) Que lo aprueben las Cortes. Los Estatutos regionales serán aprobados por el Congreso siempre que se ajusten al presente Título y no contengan, en caso alguno, preceptos contrarios a la Constitución, y tampoco a las leyes orgánicas del Estado en las materias no transmisibles al poder regional, sin perjuicio de la facultad que a las Cortes reconocen los artículos 15 y 16.”

29 Así lo reconoce Fernando Morán, en su trabajo “Ortega y Gasset y Azaña ante el estatuto de Catalunya”, *Los Cuadernos del Norte*, sep.-oct., 1981, pp. 8-19, y el que era por aquel entonces ministro del gobierno Suárez para las Regiones, Manuel Clavero Arévalo: “Debo decir que mi objetivo, desde el principio fue a favor de orientar el proceso hacia una ausencia de discriminación entre comunidades, pero sin ignorar que la conciencia autonómica no se daba por igual en todos los pueblos de España. Me sentía, entonces y ahora, fortalecido por las palabras de Ortega y Gasset cuando condenó en 1931, el intento de hacer una división de dos Españas diferentes: “una compuesta por dos o tres regiones ariscas; otra, integrada por el resto más dócil al poder central” (Cfr. CLAVERO ARÉVALO, MANUEL: *España, desde el centralismo a las autonomías*, Barcelona, Editorial Planeta, 1993, pp. 13-14.

## 2. La crisis de la democracia y el ascenso del fascismo. “Los nacionalismos como problema, los Estados Unidos de Europa como solución”.

La intención que me mueve al reflexionar sobre las ideas que Ortega mantuvo respecto del fascismo es, como pueden suponer, conjurar un viejo prejuicio, asentado todavía en algunas conciencias de que Ortega fue un pensador procedente de la clase burguesa (cosa que es cierta), más afecto a los sistemas autoritarios de gobierno, que a los modos democráticos de pública convivencia (afirmación sin duda alguna falsa y, por tanto, injusta). De los que así piensan, tal vez muy pocos hayan leído el escrito de condena que elabora con motivo de la constitución por Mussolini del Estado fascista en 1925, que supuso, como saben, la disolución de todos los partidos (excepto del “partido único” fascista, con obligación de afiliación universal), la supresión del Parlamento, de la libertad de imprenta, la instauración de un Estado totalitario, caracterizado por una estructura vertical de poder, por adoptar un nacionalismo imperialista, por ser antiliberal, anticomunista y antisemita.

El diagnóstico que Ortega hace del fascismo aparece ya vinculado a otro fenómeno epocal de largo alcance, que empieza a ser motivo de preocupación para Ortega al inicio de la década de los años 20, y que será centro de atención en su obra futura *La rebelión de la masa*. Nos referimos al protagonismo histórico que empieza a tener el hombre masa, ese tipo humano presente en todas las clases sociales, en todos los oficios y profesiones, de comportamiento bárbaro y alma plebeya, niño mimado por el progreso y el bienestar, ser caprichoso que sólo se cree con derechos personales y no con deberes y obligaciones sociales, cegado intelectualmente por su especialismo científico, comportándose política y moralmente en una actitud de “minoría de edad culpable”, por no pensar y actuar por sí mismo, y por dejarse llevar por pulsiones gregarias y populistas, lo que facilita que elijan dictadores que los pastoreen con ayuda de sus mastines militares:

Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia de rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín.<sup>30</sup>

---

30 “Socialización del hombre” (1930), *O. C.*, II, p. 745.

Este niño mimado, que sólo sabe de derechos y no deberes, que cree que los bienes de que disfruta son regalados por el abundante e inagotable cuerno de la rica civilización en la que vive, se ha desentendido de la vida pública y sólo se preocupa de acrecentar el bienestar de su vida privada, se ha vuelto desafecto respecto de las instituciones democráticas, ha dejado de cuidarlas, de velar por ellas, de participar en ellas. Por eso, cree Ortega, que la vida política y cívica se ha debilitado y degradado y las dos más importantes instituciones democráticas, el Gobierno y el Parlamento<sup>31</sup>, han sido abandonadas por los ciudadanos a su suerte. Son esta apatía y desafecto políticos los que, en verdad, hacen posible que cualquier desaprensivo que tenga alguna resolución pueda hacerse con el poder y su Gobierno. Ortega es muy claro al respecto:

Sólo puede imaginarse una situación en que, efectivamente, a un puñado de hombres les es fácil adueñarse del poder público: cuando éste es *res nullius*, cuando el resto del cuerpo social no se siente solidario de él, cuando nadie estima las instituciones vigentes. Entonces, claro está, cualquiera que tenga alguna resolución y no se ande con miramientos podrá echar mano de un Gobierno que todos, en rigor, han desamparado. Pero esto nos lleva a una regla contradictoria de la que el susodicho lugar común formula; basta que una minoría resuelta se haga dueña del poder público para poder afirmar que la vida política de ese país atraviesa una gravísima anomalía. Cuanto más indómito vea al fascismo ejercer la gobernación, peor pensaré de la salud política de Italia.<sup>32</sup>

El desprestigio de las instituciones democráticas y la correlativa aparición de los fascismos cree nuestro pensador que “es el síntoma más grave en toda la vida política contemporánea. Procede de las modificaciones radicales en las ideas y los sentimientos de los europeos, y va a ser –profetiza– el agente secreto de todo el largo proceso en que ahora ingresan las naciones continentales, quien sabe si también Inglaterra.”<sup>33</sup> Como sabemos, en esto último se equivocó, pero no en el resto. En efecto, Ortega piensa que no sólo Italia puede caer bajo el dominio fascista. La desafección hacia las instituciones democráticas “*est partout*” y ello fragiliza la vida política, abona el terreno para las soluciones populistas o autoritarias y la ruina de los sistemas de poder democráticos “Y si se mira la Europa continental, se advierte que el poder

31 “El Parlamento es la cima de las instituciones democráticas. En él se resume y destila el espíritu que anima a éstas” (Cfr. “Ideas políticas” (1924), *O. C.*, XI, p. 33-34).

32 “Sobre el fascismo” (1925), *O. C.*, p. 505.

33 *Ib.*, p. 500.

legítimo está, dondequiera, apoyado en telarañas y a merced del primer puño ilegítimo que quiera dar al traste con él.”<sup>34</sup>

Una de las razones de la existencia y triunfo del fascismo es, pues, para Ortega, esta debilidad cívica, esta merma de estima por parte de la ciudadanía de las instituciones democráticas, del desprestigio en que ellas han caído ante la conciencia ciudadana. “Fascismo y cesarismo –afirma– tienen, como supuesto común, el previo desprestigio de las instituciones establecidas.”<sup>35</sup> De ahí, que la fuerza de las camisas fascistas consista, según él, más bien en la debilidad, el escepticismo y el “descamisamiento político” de las personas liberales y demócratas, en su falta de fe en las instituciones y en su peligroso apoliticismo.

Pero hecha la crítica a los descamisados demócratas, que minan desde dentro con su apatía la democracia, Ortega dirige sus dardos al propio fascismo, tratando de hacerles ver a los lectores de la época –recordemos que en España gobernaba el Dictador Primo de Rivera con el amparo de la monarquía– la naturaleza extremadamente perversa de este régimen político. Perversidad que viene de las dos características esenciales del fascismo: el uso de la violencia y sobre todo la ilegitimidad sobre la que se asienta este tipo de régimen. Del fenómeno del fascismo, escribe Ortega, puede contemplarse su dintorno y su contorno. Visto desde dentro, por su dintorno, el fascismo es, según él, un partido autoritario, antidemocrático, nacionalista y revolucionario,<sup>36</sup> como lo eran en cada uno de los casos otros partidos de la época. Por eso no son estas características lo que lo definen. Será observando su contorno, cómo mejor aparezca la especificidad única del fascismo respecto de otros movimientos políticos:

Es más interesante la fisonomía que el fascismo presenta cuando se le mira desde fuera y se atiende exclusivamente a lo que de hecho es, no a la canción interior que él canta. Entonces vemos destacar dos caracteres, uno de los cuales, el más importante, no he visto que haya sido suficientemente subrayado. Estos caracteres son la violencia y la ilegitimidad. De ambos, es el primero consecuencia del segundo, y sólo en unión con éste adquiere un significado peculiar. Porque la violencia venía siendo practicada por otros partidos y, más o menos, ejercida a su hora por casi todos.

---

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 504.

<sup>35</sup> *Ib.*

<sup>36</sup> “El fascismo es un partido autoritario, como lo son otros muchos; confusamente antidemocrático, como lo venían siendo todas las derechas e izquierdas extremas; nacionalista, como otra media docena de grupos, y revolucionario, como los comunistas, socialistas, realistas, carlistas, etc.” (*Ib.*, p. 501).

En cambio, es el fascismo ilegítimo, cabría decir, ilegítimista, en un sentido privativo, verdaderamente extraño y casi paradójico. Todo movimiento revolucionario se adueña del poder ilegítimamente; pero lo curioso del fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto lo diferencia radicalmente de todos los demás movimientos revolucionarios. Quien no advierta la importancia de este síntoma no podrá, a mi juicio, hacerse cargo del significado genuino que el fascismo tiene como fenómeno histórico, y tenderá deplorablemente a emparejarlo con otros hechos contemporáneos, sobremanera heterogéneos.<sup>37</sup>

La advertencia nos parece de una extrema importancia y hasta de una gran novedad y perspicacia hermenéutica en la comprensión de un fenómeno que aún, por aquellas fechas de 1925, no había tenido ocasión de mostrar históricamente toda su perversidad. Ortega capta perfectamente que el fascismo es ilegítimo no sólo por origen, sino sobre todo por ejercicio: “El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas –las 300.000 camisas de fuerza– (escribe con ácida ironía Ortega), y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes. [...] No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo.”<sup>38</sup>

El fascismo no somete, pues, su gobierno al imperio del derecho y sus leyes, sino que lo ejerce con el imperio de la fuerza y la violencia, esto es, de la “acción directa”, movilizándolo violentamente a sus huestes bien formadas y uniformadas. Ya vimos cómo Ortega caracterizaba los sistemas de convivencia y gobierno democrático como sistemas donde imperaba la “acción indirecta”<sup>39</sup> de los agentes y grupos sociales a la hora de defender sus ideas e intereses particulares; acción indirecta que venía caracterizada por aceptar las reglas del juego democrático, respetar los derechos de los grupos sociales y políticos minoritario, y canalizar las demandas y conflictos a través de la negociación en el seno de las instituciones democráticas, y no a través del ejercicio de la violencia y la fuerza. Si en los regímenes democráticos la violencia sólo se usa para afirmar e imponer la prevalencia de un derecho justo, soberana y democráticamente

---

<sup>37</sup> *Ib.*

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 502

<sup>39</sup> “La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Lleva al extremo la voluntad de contar con el prójimo y es prototipo de la “acción indirecta”. El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir todos los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría”. (La rebelión de las masas, o. c., IV, pp. 191-192).

instaurado, en los sistemas fascistas no se busca legitimidad alguna, la fuerza parece bastar para sostener *de facto*, que no *de iure*, al sistema o partido:

En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda ilegitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente. Y esto, rigurosamente entendido. Porque no se trata tampoco de que el fascismo caiga en la trivialidad de decir: la violencia, la fuerza es derecho. [...] Lo que otorga un altísimo rango como síntoma histórico al hecho italiano es que nos presenta el gobierno de un poder ilegítimo “como tal.

La novedad histórica y también la extrema perversidad política del fascismo no radica tan sólo en que no se moleste en dar un aire de legitimidad a los actos de su gobierno, sino que, a juicio de Ortega, lo peor es que la nación, esto es, el pueblo acepte que se conculque la legalidad, que se la destruya y se gobierne sin ella; lo terrible y novedoso, es que un partido fascista logre tener la adhesión popular, logre triunfar electoralmente y gobernar triturando todo ejercicio del *logos*, al eliminar el Parlamento y toda representación democrática, y prescindir de todo derecho, de todo *nomos*, con el pseudoargumento de preservar la suerte y destino del *ethnos*, de la nación, esto es, arguyendo tan sólo un simple y falaz motivo: el de salvar la patria.

Toda preocupación [se refiere al fascismo] por consagrar mediante un derecho el ejercicio del poder está sustituida por la mera declaración de un motivo: “hay que salvar a Italia”. Y esto, que baste un motivo, que no haga falta ni siquiera la pretensión de un derecho, para que un partido triunfe y se afirme y sea aceptado de hecho por una nación contemporánea, es, cuanto más se mira, lo sorprendente, lo sintomático, lo esencial del fascismo como fenómeno histórico.<sup>40</sup>

Ya sabemos la excesiva facilidad con que los pensadores conservadores y los dictadores invocan con harta frecuencia la salvación de la patria con el oscuro fin de quedarse después con ella y, de paso, claro está, con la libertad de todos sus conciudadanos. El joven Ortega, en un escrito de 1912, comenta ya con un alto sentido republicano, estas palabras dichas, hacía años, por el gran político Castelar:

Y tenedlo entendido de ahora para siempre: yo amo con exaltación a mi patria, y antes que a la libertad, antes que a la república, antes que a la federación, antes que a la democracia, pertenezco a mi idolatrada España.

Esto decía Castelar. ¿Puede aplaudir ese estado de espíritu? ¿Es aprovechable para labor alguna de alta cultura? ¿No son un poco grotescos esos sentimientos

---

40 *Ib.*, pp. 502-503.

familiares con que Castelar se aproxima a Viriato? ¿No es un inconveniente preferir la patria a la libertad?.

[...] ¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera!<sup>41</sup>

También ese mismo año de 1925, en que escribe “Sobre el fascismo”, Ortega contesta, con extrema gracia, a un artículo-manifiesto del Conde de Romanones, en el que éste pretendía componer en época de la Dictadura de Primo de Rivera una nueva fuerza política nacional de amplio espectro ideológico, y persuadir a Ortega de que se integrase en ella. Este viejo conservador, que era Romanones, que invocaba la necesidad de constituir esa fuerza nacional para defender los intereses de la patria y la libertad perdida a manos de la Dictadura, Ortega le contesta que tiene poca credibilidad dados sus antecedentes: “Usted mismo conde, ha demostrado con frecuencia su amor a las libertades –de la manera que el verdugo al ahorcado–, suspendiéndolas.”<sup>42</sup>

Ortega no se identificaría nunca con el dicho de Cicerón “*Ubi patria, ibi libertas*” (“Donde la patria, allí la libertad”), un Cicerón que creía que, ciertamente en su patria, Roma, en su tierra, entre los suyos, los de su sangre, era el único lugar en que se sentía libre. En verdad, Ortega preferiría invertir el dicho: “*Ubi libertas, ibi patria*” (“Donde la libertad, allí mi patria”). Pues el pensamiento político de Ortega se coloca, sin duda alguna, más allá de una racionalidad étnica; en él, tiene más preeminencia política el *demos* que el *ethnos*, porque es en el nuevo espacio que se constituye, no sobre el territorio compartido, ni sobre la sangre común de nuestros antepasados, sino sobre el espacio más abstracto del *demos* y el *nomos* que la libertad es posible. El fruto más elevado del ejercicio del *demos*, es el *logos*, el ejercicio parlamentario del *logon didónai*, del dar y recibir razón unos de otros en el ágora pública. Y del ejercicio del *logos*, de la razón, nace su hijo más privilegiado que es el *nomos*, la ley, el derecho común a todos, las normas razonadas que fundan y garantizan, en pie de igualdad, precisamente el ejercicio de la libertad. De ahí la prioridad de la libertad sobre la patria (recordemos la interrogación afirmativa de Ortega: “¿No es un inconveniente preferir la patria a la libertad?”). Por eso el espacio de la libertad garantizado por leyes justas es la verdadera patria de todos los ciudadanos, pertenezcan a la nación, a la cultura, a la religión o al *ethnos* que sea. Ortega defiende la legitimidad de los pueblos a preservar sus diferentes culturas y lenguas. Buena prueba de ello fue el invento del modelo

41 “Nuevo libro de Azorín” (1912), *O. C.*, I, p. 242.

42 “Entreacto polémico” (1925), *O. C.*, p. 62.



de organización autonómica del Estado, que imagina hacia 1922 y concretiza en 1927 en *La redención de las provincias*, y la defensa de los derechos culturales del pueblo catalán que hace en su famosa intervención sobre el Estatuto de Cataluña, el día 13 de mayo de 1932. Ahora bien, de lo que sí se distancia es de toda mentalidad étnica, de todo nacionalismo no inclusivo, que opera en la beligerancia contra otros *etnos* a fin de afirmar su diferencia. Por eso, no es de extrañar que, con el propósito de superar los “particularismos” y la “acción directa” de estos, de erradicar las mentalidades nacionalistas y belicistas de los viejos Estados europeos, que eran las que habían conducido a la primera Gran Guerra, propusiese también para esta Europa invertebrada y mal avecinada, la creación de lo que llamó, en *La rebelión de las masas*, los Estados Unidos de Europa. También en esto, le cabe a Ortega el honor de haber sido uno de los padres del nuevo modelo de organización política de Europa.

Por eso, no es de extrañar que, a fin de superar las mentalidades nacionalistas de los viejos Estados europeos que eran las que habían conducido a las dos guerras, propusiese también para esta Europa invertebrada y mal avecinada, la creación de lo que llamó, en *La rebelión de las masas*, los Estados Unidos de Europa. También en esto, le cabe a Ortega el honor de haber sido uno de esos muchos padres que, desde el lejano Petrarca<sup>43</sup>, soñaron y propugnaron un nuevo modelo de organización política de Europa. Por muy pocos días, el cruel destino le impidió asistir al nacimiento de esa Europa unida. Una Europa que le homenajó y condecoró en sus últimos años de vida, mientras que en la caverna española gobernaba un sanguinario saurio llamado Franco, con su corte de reptiles que trataron de silenciar, zaherir, matar social y civilmente a Ortega en cuanto pensador y en cuanto ciudadano comprometido con las libertades y derechos de su pueblo y nación.

Ortega, zahorí habilidoso del futuro, presiente ya en 1925 que el fascismo es, tal como ya citamos con anterioridad, “el síntoma más grave en toda la vida pública contemporánea”, el cual procede de profundas transformaciones ideológicas y también emocionales en la ciudadanía europea, prediciendo que “él va a ser el agente secreto de todo el largo proceso en que ahora ingresan las naciones continentales”. No le faltó, como sabemos, perspicacia y razón. La misma España y una buena parte de Europa fue anegada, justo

---

43 Vid. DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, ACILIO, “Europa como Ideosofema: Paz, Cosmopolitismo, Federalismo”, en *Europa. Globalização e Multiculturalismo*, Vila Nova de Famalicão, Museu Bernardino Machado, 2006, pp. 19-74.

una década más tarde, por las hordas fascistas, llegándose a vivir y a sufrir brutales experiencias que laceraron de manera inimaginable e insoportable la conciencia de la humanidad. Una conciencia que tal vez haya aprendido a sangre y fuego que si cada uno no cuida y vela por el sistema democrático de convivencia acabaremos todos tutelados por mastines y condenados de nuevo a la barbarie. También el perspicaz Ortega había previsto tan cruel experiencia educativa:

El paso por la dictadura creo yo que será una admirable experiencia pedagógica para las sociedades actuales. Al cabo de ella, aprenderán las masas —que no se convencen con razones, sino por los efectos sufridos en su propia carne— que ciertas libertades han dejado de ser banderas de combate para convertirse simplemente en principios universales como los de la cortesía.<sup>44</sup>

Tal vez sea cierto que el auténtico y verdadero pensador —como le ocurre al artista— suele llevar una existencia desdichada. Creo no errar si afirmo que el alma dolorida suele ser un lugar propicio para la inspiración. Las Musas parecen mostrar su predilección por las almas atribuladas, por los cuerpos escarnecidos y enfermos, por los espíritus acongojados. Tal vez, la España tibetanizada, cavernícola, cainita en la que la diosa Fortuna encarceló a Ortega, no le dio, a la postre, sino el destino que los encadenados de la caverna platónica hubieran dado al liberado que logró salir de la caverna si le tuvieran en sus manos. ¿Lo recuerdan? Sí, todo prisionero que despierta del sueño de las *dóxai*, de las sombras, todo aquel que rompe con las cadenas de los *ídola fori*, de los prejuicios, las ideas y costumbres socialmente adoptadas; todo aquel que sale fuera de la caverna no sólo vuelve con los ojos enrojecidos y escarnecidos por la luz, sino que, como nos advierte Platón, se expone al ridículo de los demás y que se diga de él —como en verdad se dijo de Ortega— que por el orgullo de querer subir a lo alto se ha estropeado precisamente los ojos, y que, por consiguiente, no vale la pena intentar marchar más hacia arriba. Y que si intentase desatar y conducir a sus compañeros de caverna hacia la luz, ¿no lo matarían si pudiesen tenerlo en sus manos? Precisamente creo que tal cruel destino fue el que sus compatriotas, tanto de derechas como de izquierdas, propinaron durante décadas al esclarecido, al iluminado Ortega. Terminó sus días con el mismo afán, con la misma exigencia que mantuvo a lo largo de toda su vida: ¡la claridad! Como saben, sus últimas palabras antes de cerrar para siempre los ojos fueron: “Rosa, oriéntame. No veo claro lo que ocurre”.

---

<sup>44</sup> “Ideas políticas” (1924), *O. C.*, XI, p. 35.

---

## UN ARCO CIEGO EN LA MODERNIDAD ESPAÑOLA: LA POESÍA DE BERNARDO CLARIANA

GORETTI RAMÍREZ  
Concordia University, Montreal

La historia cultural del exilio republicano (aproximadamente 1939-1975) simultáneamente ilumina y oscurece nuestro conocimiento de los complejos procesos que atravesó la modernidad española. Con el exilio, en efecto, lo que era ya una nación representada en producciones culturales inherentemente contradictorias entre sí desemboca en una modernidad plurinacional y fragmentada, con más contradicciones internas incluso. Se produce así un proceso de ósmosis entre diferentes ideologías de la modernidad: la República de los años treinta, la República del exilio y el franquismo dentro del territorio nacional.

Uno de los ejemplos más reveladores de esta complejidad es la consideración de las tensiones que la modernidad española experimentó ante el capitalismo norteamericano. Según han mostrado teóricos del capitalismo como David Harvey y otros, el tiempo moderno es lineal y voraz en su avance hacia el futuro. Se trata de una idea en esencia afín al deseo de progreso tanto del franquismo como de la República, pero que choca frontalmente con la espiritualidad y el peso de la tradición que ambas ideologías atribuyen a la identidad cultural española frente al resto del mundo occidental. En estos parámetros, llama la atención el vacío de estudios sobre los exiliados en un país epítome del capitalismo como Estados Unidos (con las excepciones de los estudios sobre poetas más canónicos, como Guillén, Salinas, Jiménez y Cernuda), frente a la proliferación de investigaciones sobre exiliados en el México de Lázaro Cárdenas o en otros países latinoamericanos donde el capitalismo estaba menos instalado. A pesar de ser menos numerosas, las producciones culturales de estos exiliados en Estados Unidos ofrecen gran rendimiento crítico porque dejan entrever esas tensiones que la modernidad

española experimentó frente al capitalismo en general y, en particular, frente a la temporalidad capitalista norteamericana.

En este marco, la consideración de las producciones culturales del exilio republicano en Estados Unidos permite desvelar una paradójica coincidencia entre la República y el franquismo que Mari Paz Balibrea neutraliza conceptualizando el exilio republicano como una “contramodernidad” (*countermodernity*): una modernidad alternativa que acoge los proyectos expulsados de la modernidad hegemónica franquista y que, al mismo tiempo, lucha contra el tiempo lineal capitalista<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, la representación de la subjetividad exiliada en Nueva York en la poesía de Bernardo Clariana resulta particularmente reveladora<sup>2</sup>. Si se desarrollan las observaciones de Mari Paz Balibrea, la tercera parte del poemario *Arco ciego* (1952) sugiere que la *contramodernidad* exiliada republicana supuso igualmente una reivindicación del papel de la memoria personal como antídoto contra la historia oficial de la nación capitalista. Sin embargo, en su cuestionamiento de los principios de la temporalidad moderna capitalista, *Arco ciego* no logra atisbar el carácter creador que otras producciones culturales exiliadas (como, por ejemplo, las de José Bergamín) encontraron en el regreso al pasado, ni logra reconciliarse con el presente, ni tampoco llega a proponer una fe en el futuro de la nación. *Arco ciego* desemboca así en una vía sin salida donde se manifiestan algunas de las contradicciones teóricas que surgen a la hora de determinar el papel del exilio republicano en la modernidad española.

Bernardo Clariana publica en 1952 su poemario *Arco ciego*, inspirado, en buena parte, en su experiencia en Nueva York durante el exilio. Se trata de un momento histórico particularmente significativo en las relaciones entre Estados Unidos y España. El aparato del estado franquista trata de presentar a España como reserva espiritual de Occidente frente al capitalismo norteamericano, que es atacado con particular vehemencia por medio de la cultura de masas. Sin embargo, ese mismo aparato del Estado se encuentra

1 BALIBREA, M. P., “Rethinking Spanish Republican Exile. An Introduction”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, volumen 6, número 1, marzo de 2005, pp. 3-24.

2 CLARIANA, BERNARDO (1912-1962), poeta y traductor de Catulo, luchó con el bando republicano durante la guerra civil. En 1939 comenzó su exilio por Francia, Cuba y Santo Domingo, para establecerse finalmente en Estados Unidos. A pesar de ser hoy una figura bastante desconocida, en el exilio publicó dos poemarios que fueron saludados por reconocidos intelectuales: María Zambrano prologó su *Ardiente desnacer* (La Habana, Ediciones Mirador, 1944); y Jorge Guillén encabezó con un poema su *Arco ciego* (Madrid, Gráficas Versal, 1952). Su obra poética abarca también *Ardentísima cura* (Nueva York, Gemor Press, 1944) y *Rendezvous with Spain* (Nueva York, Gemor Press, 1946).

seducido por una posible inclusión en la estela de ayudas del Plan Marshall. El resultado serán los Acuerdos de Cooperación de 1953 y algunos retoques en la autarquía económica de la década anterior. Al mismo tiempo, algunos intelectuales exiliados están estableciendo vínculos con intelectuales disidentes en el territorio español y acabarían regresando años más tarde.

Una buena parte de *Arco ciego* explora la representación de la subjetividad en un mundo capitalista deshumanizado cuya materialidad ha terminado por tener más presencia que los valores espirituales. Por ejemplo, el poema “No me recuerdes aquí” denuncia que el despliegue de luces en movimiento de los anuncios publicitarios en el Times Square neoyorquino suplanta la realidad:

La bañista del *Jantzen*  
se zambulle en el azul automático del cielo de neón  
mientras el aviador del *Camel*  
arroja bocanadas de vapor  
y la Coca-Cola insiste en entontecer la vida por un níquel  
por más que la pistola de un film de Bogart  
ponga un poco de drama en la epidermis de los espectadores.  
Parece de día bajo las marquesinas  
del *Times Square*  
pero es mentira<sup>3</sup>.

En medio de esa realidad falseada que está suplantando a la realidad verdadera, el poema “Perry Street (Biografía)” busca respuestas a los enigmas de la existencia:

Es la edad de la físico-matemática y de la psicología aplicada  
la lucha contra el cáncer la democracia y la planificación  
de la felicidad colectiva  
y nadie sabría diagnosticarme  
la úlcera sentimental de mi desvío<sup>4</sup>.

Tal denuncia de la ciudad como espacio donde los valores económicos superficiales prevalecen sobre los sentimientos espirituales profundos es un lugar común en la poesía moderna occidental. Se trata de un cuestionamiento de la modernidad no tanto como proyecto ilustrado para el progreso de la humanidad, sino como coyuntura histórica en la que el progreso está basado en una temporalidad acelerada de los procesos económicos y un crecimiento

---

<sup>3</sup> CLARIANA, B., *Arco ciego*, o. c., p. 64.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 61.

constante<sup>5</sup>. En consonancia con las observaciones que se desprenden de los estudios de David Harvey, el capitalismo representado en *Arco ciego* es un estado económico definido por una temporalidad que avanza de un modo lineal y voraz. Por ejemplo, en los bares de Nueva York “la vida se escapa / como un “Metro” expreso”<sup>6</sup>.

Al igual que otros poemarios modernos, *Arco ciego* propone el regreso al pasado como antídoto contra esa temporalidad lineal capitalista que avanza hacia el futuro: “Ven, ven, ven ya tú a regresarme hasta la infancia”<sup>7</sup>. La memoria personal adquiere así su significación como oposición a la historia oficial de la ciudad capitalista; o, según Mari Paz Balibrea, como contralectura o ruptura de la continuidad del tiempo lineal moderno<sup>8</sup>. En este sentido, el deseo de huir del presente urbano apunta a un pasado cuyo referente inmediato es la Segunda República española. Puede remontarse a España en la década de los treinta: “Es muy difícil leer en Manhattan a Ovidio / como solíamos hacer de novios en Valencia”<sup>9</sup>. O puede suponer también la República en el exilio:

Explicadme igualmente por qué no creo en nada  
 por qué después de haber hecho la guerra de España  
 [...]
 me da aún por soñar en los cuentos de corzas y de hadas  
 y en mi Gabriela blanca  
 que fue mi primera novia tan cristiana  
 [...]
 y muerta ha tres años en la alta Meseta mejicana  
 igualmente exilada  
 mientras yo arrastraba  
 un vergonzoso mal por las calles de La Habana<sup>10</sup>.

Ese pasado feliz de la República es también anterior al mundo que ha sido devastado por la Segunda Guerra Mundial:

5 HARVEY, D., *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 121. Véase también, para ideas generales, HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackbell, 1990.

6 CLARIANA, B., *Arco ciego, o. c.*, p. 65.

7 *Ib.*, p. 62.

8 BALIBREA, M. P., "Rethinking Spanish Republican Exile. An Introduction", *o.c.*, p. 15.

9 CLARIANA, B., *Arco ciego, o. c.*, p. 70.

10 *Ib.*, p. 62.

El hombre ha lanzado dos bombas atómicas  
para acortar la guerra,  
pero también en la paz la vida se disgrega.  
No me recuerdes aquí.  
Suéñame donde antes<sup>11</sup>.

De este modo, además de lamentar la desazón producida por el progreso de la temporalidad lineal moderna, *Arco ciego* denuncia la devastación producida por las guerras recientes (Segunda Guerra Mundial y Guerra Civil). En la conexión de ambas circunstancias, al cabo, puede hablarse nuevamente de otro de los fenómenos que David Harvey señala en la modernidad capitalista: el tiempo destruye al espacio<sup>12</sup>. En este caso, el devenir histórico del siglo xx (guerras, avance lineal de la temporalidad capitalista) destruye los espacios utópicos de la República en España. Como también señala Mari Paz Balibrea, el exilio republicano se convierte en “cronotopo de crisis”<sup>13</sup>.

Paradójicamente la voz del exilio coincide aquí con la voz del franquismo. Como se ha comenzado a señalar recientemente<sup>14</sup>, la intelectualidad republicana en el exilio hizo suyos algunos argumentos que tienen una inquietante coincidencia con el proyecto franquista de considerar a España como reserva espiritual de Occidente frente al capitalismo occidental y norteamericano. Mari Paz Balibrea disuelve esta semejanza considerando que el exilio republicano se aleja del pensamiento reaccionario por dos razones:

First of all, that its resistance is exercised, not from a negation of modernity, but from alternate, residual and incompatible versions of a modernity understood as a historically and geopolitically defined configuration of the modern. And second, that its resistance is exercised, not from a denied inside, but from a consciously excluded outside, from the radical impossibility of coming back, to re-insert or to be reinserted in the nation and its constituted form of modernity<sup>15</sup>.

11 *Ib.*, p. 68.

12 HARVEY, D., *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, o. c., pp. 83 y 244.

13 BALIBREA, M. P., *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Barcelona, Crítica, p. 83.

14 Véanse, por ejemplo, diferentes modulaciones e implicaciones de esta idea en BUNDGÅRD, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000; FABER, S., *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, Nashville, TN, Vanderbilt University Press, 2002; PALENZUELA, N., *En torno al casticismo: Los exiliados españoles*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 2003.

15 BALIBREA, M. P., “Rethinking Spanish Republican Exile. An Introduction”, o. c., p. 13.

Sin embargo, no se trata del mismo caso que *Arco ciego*. En principio, podría pensarse que su deseo de regresar al pasado republicano se inscribe en el grupo de producciones culturales exiliadas alentadas por una “idea taumática de la República”<sup>16</sup>: la República aparece representada como estado utópico no del futuro sino del pasado. Uno de los casos más significativos es el de José Bergamín, que propone un regreso desde la temporalidad moderna hacia la República:

Si el tiempo no lo impide, habrá una Tercera República en España; tal vez venga sola, como se dijo que vinieron las otras dos. Conforme va pasando el tiempo nos vamos confirmando más en esta suposición, que para muchos españoles (desde luego lo es para mí) es esperanza. Y esperanza esperanzadora y no desesperante<sup>17</sup>.

Desde esta perspectiva, el exilio se convierte en una condición más temporal que espacial porque supone un eslabón o tiempo muerto entre el pasado (Segunda República, ya perdida) y el futuro (Tercera República, que ha de venir). Como en las *Tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin<sup>18</sup>, José Bergamín reivindica la necesidad de una mirada redentora sobre los fragmentos de una historia que no está fijada, sino que puede aún ser objeto de interpretación e incluso de especulación contradictoria: “El hombre hace la historia, decía Marx. Y, por consiguiente, la deshace. La puede deshacer. Y a la inversa. El hombre al que la historia hace, la misma historia lo deshace”<sup>19</sup>. Frente a la nostalgia en la que se estancan otros exiliados, José Bergamín propone una mirada recreadora sobre el pasado; es decir, una mirada que no reduzca la República a mero fósil de la historia, sino que vuelva a leer e interpretar sus signos. Se trata de un exilio hundido en la nostalgia, pero movido por la esperanza.

Frente a estas circunstancias, *Arco ciego* desemboca en una aporía: el pasado ha desaparecido; el presente no se acepta; y el futuro (signo del progreso capitalista en la modernidad) es desolador. Reinsertarse en el pasado es imposible porque no supone un estado edénico abstracto de la infancia o los

---

16 MAINER, J. C., *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 278.

17 Citado en PENALVA, G., *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y obra de José Bergamín*, Madrid, Turner, 1985, p. 210.

18 BENJAMIN, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*, traducción de H. A. Murena, edición de Ignacio de Solá-Morales, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 77-89.

19 BERGAMÍN, J., *Las ideas liebres*, edición de Nigel Dennis, Barcelona, Destino, 1998, p. 38.



tiempos mejores de la República; ni tampoco, de un modo más significativo, supone un estado que pueda proyectarse desde el pasado hacia el futuro como propusieron José Bergamín y otros exiliados. Al mismo tiempo, tampoco se acerca a la temporalidad franquista porque no contempla la idea de algún momento presente o futuro de la historia como ideal al que ajustarse. *Arco ciego* queda entonces como eslabón suelto en la historia cultural no sólo del exilio republicano, sino también de la modernidad: es, como el título mismo indica, un arco ciego.

“No me recuerdes aquí. / Tú que descansas en paz / bajo la tierra de España”<sup>20</sup>, dice uno de los poemas de *Arco ciego*. La República, dentro de España y en el exilio, estuvo llena de contradicciones que nunca fueron resueltas. La consideración de *Arco ciego* muestra cómo el exilio republicano en Estados Unidos permite abrir nuevas vías en la historiografía no sólo del exilio, sino de la modernidad española, que, lejos de ser unidimensional, aparece como un proceso con múltiples líneas en conflicto. En particular, la temporalidad moderna del capitalismo queda como una contingencia frente a la que no hay salida. La *contramodernidad* de *Arco ciego* lucha contra el tiempo lineal de la modernidad capitalista mediante la utopía de un pasado que no es capaz de proyectarse hacia el futuro.

---

20 CLARIANA, B., *Arco ciego, o. c., Ib.*, p. 65.



---

MODERNIDAD Y PAISAJISMO:  
UNAMUNO Y ORTEGA  
SOBRE LA FILOSOFÍA DEL PAISAJE

DEZSÖ CSEJTEI

Universidad de Szeged (Hungria)

Quisiera partir de la tesis fundamental de que una de las víctimas más grandes del desarrollo que empezó con el advenimiento de la modernidad ha sido la transformación de la relación del hombre hacia la naturaleza. Desde la edad de la modernidad, el nexo del hombre hacia la naturaleza se ha convertido fundamentalmente en *antitético*, frente al mundo de las épocas premodernas, donde esta ruptura todavía no ha ocurrido. Esta ruptura en el ver del mundo fue determinada por Descartes con una exactitud ejemplar que dividió el mundo en dos partes antitéticas, la *res cogitans*, por una parte, y la *res extensa*, por otra. Desde aquel momento la naturaleza perteneció al terreno de la res extensa y llegó a ponerse en contraste con el hombre como cosa pensante; se convirtió en *antagonista*, más aún, en *enemigo*, y desde entonces uno de los objetivos máximos del hombre fue la conquista y la subyugación de esta naturaleza, convertida en enemigo.

Ahora bien, el paisaje, desde un punto de vista filosófico, es un aspecto de esta naturaleza convertida en enemigo, pero no es igual a ella. Esto lo vio ya claramente Georg Simmel quien hizo la distinción siguiente entre las dos:

Por naturaleza entendemos la conexión sin fin de las cosas, el ininterrumpido producir y negar de formas, la unidad fluyente del acontecer que se expresa en la continuidad de la existencia temporal y espacial [...], pero precisamente la delimitación, el estar comprendido en un horizonte visual momentáneo o duradero, es absolutamente esencial para el paisaje; su base material o sus trozos aislados pueden ser tenidos, sin duda alguna, por naturaleza, pero representada como 'paisaje' exige un ser-para-sí, quizás óptico, quizás estético, quizá conforme al sentimiento.

En este pasaje Simmel destaca quizá la diferencia más importante entre la naturaleza y el paisaje que consiste en que la expresión “naturaleza” la concebimos, en la mayoría de los casos, en la forma de la *distinción* del hombre, mientras que “paisaje” significa, propiamente dicho, la zona de la *relacionalidad* fundamental entre hombre y naturaleza, el terreno, en el que hombre y naturaleza —a pesar de todas las diferencias antropológicas y ontológicas— *se interpenetran*.

Podría ser objeto de una meditación especial, si no, ¿por qué una de las representaciones más bellas del paisaje la hicieron, precisamente, los escritores y pensadores españoles a finales del siglo XIX y a principios del XX? Arriesgamos una respuesta provisional: quizá los escritores de esta época sintieron que, hablando históricamente, ellos estaban en el último momento en que —todavía anterior al advenimiento y la expansión de la moderna civilización industrial— podían examinar y eternizar por última vez el paisaje español en su belleza imperecedera. Ahora bien, la filosofía del paisaje de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, dos cumbres intelectuales de la filosofía española del siglo XX, significa un capítulo excepcionalmente conmovedor de esta historia.

Generalmente podemos decir que Unamuno y Ortega —de un modo muy contradictorio y complejo— representan las dos ramas contrarias, antagónicas del desarrollo de la filosofía española en el siglo XX. Para nosotros lo importante es que esta dualidad, con respecto a sus contornos principales, se dibuja muy bien en el concepto del paisaje de los dos pensadores. En lo que sigue, vamos a esbozar el tema partiendo de esta estructura dual.

Ante todo, tenemos que fijar el punto de partida general de la filosofía del paisaje: en el caso de Unamuno se trata, fundamentalmente, de una estructura *anti-tética*, mientras que en el caso de Ortega de una estructura *sin-tética*. En Unamuno, como sabemos, la existencia humana está saturada por una estructura fundamentalmente *agónica* del ser, cuyo contenido consiste en una lucha contra la muerte y, al mismo tiempo, un combate para ganar una conservación, una inmortalidad personal. Puesto que esta lucha, con respecto a su resultado final, es desesperada y baldía, *sin objeto* —está mantenida solo por la lucha misma—, de eso se sigue que la concepción unamuniana del paisaje también desecha la teleología; es decir, se trata, en última instancia, de una filosofía *ateleológica* del paisaje, en la que las estructuras finales de la existencia humana dan lugar a la *contemplación* y, por ello, la filosofía unamuniana del paisaje es, primordialmente, *contemplativa*. El paisaje puede ser

considerado como la suspensión de la estructura agónica del ser, el terreno de la *paz metafísica*.

En Ortega la dirección general es de otra índole. En él, la realidad absoluta primordial es algo  *sintético*: “lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias”<sup>1</sup>. Utilizando la fórmula de Heidegger podemos decir que la vida, la existencia humana en el sentido primario, es ser-en-el-mundo. Bueno, esta co-existencia formal, por su parte, contiene también contradicciones —por ello se entiende que la metáfora que más use sea la del *naufragio*—, pero, a pesar de esto, el fenómeno de la vida puede ser una empresa *conducente*, su esencia consiste en la realización de las *metas de la vida*. Conforme a esto, la filosofía orteguiana del paisaje, con respecto a su dirección fundamental, no es contemplativa sino, más bien, como veremos más adelante, *proyectiva*.

El planteamiento contemplativo y, respectivamente, proyectivo muestra diferencias en relación a la instancia suma de la hermenéutica, el *sentido*. Ahora sólo podemos señalar que en el caso de Unamuno el paisaje tiene un carácter de *cumplimiento del sentido* —es decir, la contemplación del paisaje contiene un cumplimiento final del sentido—, mientras que en el caso de Ortega podemos hablar, más bien, de un carácter de *dar sentido*, es decir, cómo somos capaces de dar un sentido al paisaje.

Obtenemos un resultado interesante si preguntamos por la *esencia* —o la *definición* posible— del paisaje. Los dos pensadores están más cerca entre sí en este aspecto, sin embargo no podemos hablar de una identidad tampoco en este caso. Unamuno cita con frecuencia el aforismo según el cual el paisaje es *un estado de conciencia*; o, usando sus términos, “el campo es una metáfora”.<sup>2</sup> De esto podemos extraer que el paisaje nunca es una cosa objetivamente dada, sino, más bien, que se trata de que el mundo natural, exterior, se *convierte en* un paisaje en virtud de una disposición especial del ser subjetivo del hombre.

Pues bien, ¿qué podemos decir de Ortega en este sentido? En primer lugar, tenemos que distinguir entre la significación de *circunstancia* y *paisaje*, respectivamente. El concepto de la circunstancia es, por decirlo así, un esqueleto, una base *antropológica y filosófica de vida* del concepto del paisaje en que dominan, más bien, los elementos *culturales, históricos y nacionales*.

1 ORTEGA Y GASSET, J., *Prólogo para alemanes*, O. C., IX, p. 158.

2 UNAMUNO, M. DE, *El sentimiento de la fortaleza*, O. C., I, p. 338.; *Ciudad, campo, paisajes y recuerdos*, O. C. I, p. 361.; *El campo es una metáfora*, O. C., I, p. 497.

Aparte de esto, su pensamiento se asemeja al de Unamuno. En su ensayo *La pedagogía del paisaje* dice: “Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma [...]. Dime el paisaje en el que vives y te diré quién eres”<sup>3</sup>. Es decir, el paisaje es también aquí una función del alma. El mismo pensamiento gana otra expresión más profunda, ontológica, en un escrito posterior: “El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan”<sup>4</sup>. De todo esto se sigue que el paisaje es una instancia *interpretativa*, no es nunca dado en su ser en sí, sino que necesita de un complemento interpretativo.

Para obtener alguna vivencia del paisaje, en la mayoría de los casos, tenemos que *viajar*. El enfoque diferente de los dos filósofos es evidente también en este sentido. En Unamuno viajar, el descubrimiento del paisaje, aparece en una *empresa* casi *mística*, a veces se convierte en un modo de *expiación*. A fin de que podamos disfrutar de la experiencia del paisaje auténtico, tenemos que tolerar, algunas veces, los esfuerzos, realmente *tenemos que sufrir* por el paisaje. Ortega es mucho más “civilizado”, “cómodo” en este aspecto. En su caso una excursión a pie ocurre sólo en casos excepcionales, su instrumento de viajar es el tren, a veces el coche o, en el peor de los casos, viajar montado en un asno. Se puede observar que durante el viaje Unamuno está casi *sumergiéndose* en el paisaje, mientras que Ortega guarda, en la mayoría de los casos, la posición del *observador* externo, es decir, “del *espectador*” que está frente a la situación del “hombre *contemplativo*”.

El paisaje, debido a su naturaleza, se dibuja siempre durante el proceso del *aisthesis*, de la *percepción*, tomada en un sentido general. Por eso merece la pena examinar brevemente qué experiencias *visuales* y *acústicas* inmediatas contribuyen a la formación del paisaje.

En primer lugar, ¿qué diferencia hay entre la *mirada* unamuniana y orteguiana? La diferencia es más que evidente: los ojos funcionan de un modo diferente. El ver de Unamuno es la mirada del *místico*, que intenta escudriñar la esencia eterna, supratemporal del paisaje. El ver unamuniano es, propiamente dicho, una *visión*, que contiene dos cosas al mismo tiempo, la *apariencia* y la *aparición*. La mirada auténtica es, además, un tesoro en el caso de Unamuno que debe ser *guardada, cuidada, cultivada*. En realidad, la mira-

3 ORTEGA Y GASSET, J., *La pedagogía del paisaje*, O. C., I, p. 102.

4 ORTEGA Y GASSET, J., *Prólogo para alemanes*, O. C., IX, p. 161.

da auténtica es un estado excepcional que nos eleva a otro orden del ser. Al contrario, durante el ver vulgar, la mirada está ensuciada por las banalidades del mundo cotidiano. Por ello, para obtener una mirada auténtica, tenemos que limpiarla. De los otros momentos del ver auténtico, propio, hablaremos en lo que sigue.

Si el ver de Unamuno es la mirada de un místico, en el caso de Ortega predomina, en primer lugar, la mirada *fenomenológica*. Se puede observar que Ortega, a veces, da un paso atrás para examinar *la mirada misma*, como tal. Así es, por ejemplo, el análisis profundo de la diferencia entre la mirada castellana y asturiana en su ensayo *De Madrid a Asturias o los dos paisajes* y, de un modo más detallado, el ver fenomenológico está incluido en su libro sobre *Don Quijote* durante la descripción del fenómeno del bosque. Pues bien, si en la vivencia del ver unamuniano está presente la apariencia y la aparición del paisaje al mismo tiempo, en Ortega esta dualidad se expresa en la dualidad del aspecto *patente y latente* del fenómeno visto: “Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”<sup>5</sup>. Es decir, esta mirada fenomenológica, como una visión interpretada, contiene también en sí la dimensión *hermenéutica*.

Ahora bien, en el campo de la *acústica* se hallan igualmente diferencias importantes entre los dos pensadores. Unamuno, por su parte, considera el *silencio* la calidad acústica de más valor del paisaje que tiene, naturalmente, también sus rasgos místicos. En su interpretación el silencio no es, ni mucho menos, una *interrupción momentánea del ruido*, un “ensanche” acunado entre los ruidos, sino una realidad *sui generis* autónoma y sustantiva. El valor sumo del silencio consiste para Unamuno en que en él cesa toda dirección, todo teleologismo. El silencio originario, indiviso, profundo nos rodea en forma de un círculo concéntrico, no tiene ninguna dirección. El ruido, el estruendo es, al contrario, algo dividido, pues se trata siempre del ruido *de algo*, el ruido siempre tiene una *fuerza*, una *dirección*.

En el caso de Ortega el silencio desempeña un papel importante no tanto en su filosofía del paisaje, sino en su filosofía de la lengua. En sus ensayos paisajísticos hace caso, más bien, a la *mudez* en vez de al silencio, pero no le atribuye tanta importancia como Unamuno al silencio. Tanto más le interesa el fenómeno del *sonido* en su filosofía del paisaje. Se puede decir que el sonido tiene un papel indispensable en la *constitución del paisaje*; ejemplo famoso

---

5 ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, O. C., I, p. 769.

de esto es el sonido de los arroyos y oropéndolas durante la percepción del bosque. El sonido tiene importancia no sólo en la estimación recta de la *dirección* y la *distancia* desde un punto de vista fenomenológico, sino, además, es esencial para dar sentido al paisaje. Pues bien, la diferencia de la concepción de la acústica entre los dos pensadores consiste en que mientras la filosofía unamuniana del paisaje el *silencio* es uno de los valores supremos, la de Ortega no puede imaginarse el paisaje sin la intervención de algún sonido.

Pero volvamos a las conexiones más profundas de la mirada. En el caso de Unamuno la mirada profunda y comprensiva casi ve el *pasado*, la *historia*, en el paisaje. Sin embargo, la historia que aparece y se expresa en el paisaje no es la historia superficial y habitual, sino la llamada *intrahistoria* cuyo contenido es la *tradición eterna* que simplemente no pasa con el tiempo. El fenómeno de ver la historia en el paisaje aparece también en los ensayos de Ortega –de un modo quizá más plástico en el escrito *Notas del vago estío*– pero ésta nunca obtiene un contenido místico, siempre queda en el nivel de la historia profana, que se puede investigar científicamente.

Ahora bien, si ahora ojeamos la textura fundamental de la historia, al *tiempo*, entonces hallamos que la balanza bascula de nuevo hacia Unamuno. El filósofo vasco delinea de un modo complejo, con una rica metáfora, la naturaleza del tiempo, apareciendo en la vivencia del paisaje. Según su opinión no se trata sólo de que podamos ver el tiempo en el paisaje, sino también de que en el paisaje, a la vez, podemos ver allende el tiempo. El punto de partida de su explicación es que el tiempo físico no puede ser el fundamento y esencia del tiempo que se halla en el fondo del paisaje. Al contrario, el tiempo métrico que generalmente consideramos como el tiempo más real –pues con base en esto contamos y registramos el tiempo– es, en última instancia, el tiempo menos real, una pura ficción. Uno de sus ensayos se cierra con las siguientes palabras: “Nos acercábamos a Ávila y al día 25 de este mes de octubre de 1921. ¿Qué es esta fecha? Nada; una superstición”<sup>6</sup>. Para Unamuno el ingrediente más importante del tiempo es que se halla, de algún modo, allende del tiempo físico, métrico; así, por ejemplo, habla del tiempo de la intrahistoria que se encuentra “bajo” el tiempo vulgar, o de la dimensión del tras-porvenir del tiempo: esencial es que el tiempo auténtico del paisaje no se pueda encajar en la secuencia del tiempo físico. Y si, con todo esto, se trata del tiempo numérico, entonces Unamuno mistifica aún estas unidades

---

6 UNAMUNO, M. DE, *Frente a Ávila*, O. C., I., p. 491.



objetivas. En este sentido habla sobre las llamadas horas cuadradas y cúbicas: “Hay que buscar el tiempo de dos y tres dimensiones, ancho y profundo a la vez que largo. Y esto se logra mejor encerrándose en estos retiros de las viejas y pequeñas ciudades que parece que no se mueven ni progresan”<sup>7</sup>. A esto se puede añadir que desde el punto de vista de la autenticidad, a Unamuno no le interesa tanto la continuidad del tiempo, sino, más bien, sus protuberancias, aquellos *puntos* fructíferos y gruesos *del tiempo*, en los cuales, por decirlo así, se condensa. Estos puntos del tiempo son los *instantes* distinguidos del tiempo; y lo que llamamos, a veces, suprat tiempo o, más aún, eternidad, está encerrado en la piedra preciosa del momento. “También él atesoró momentos huideros, y los eternizó; eternizó la momentaneidad momentaneizando la eternidad”<sup>8</sup>. Es decir, la eternidad, evocada por el paisaje, no se halla allende del tiempo, sino precisamente en lo más profundo, en el momento. De este modo Unamuno integra en su filosofía del paisaje algunos elementos esenciales de la concepción kierkegaardiana del tiempo.

La sensibilidad orteguiana del tiempo, con respecto a la filosofía del paisaje, es mucho más modesta. Aparte del tiempo personal, el otro tipo distinguido de tiempo es el social e histórico, sin tonos concomitantes místicos.

Se podrían analizar detalladamente los elementos singulares del paisaje; pero de éstos vamos a tocar ahora sólo el problema de la *ciudad*. Este elemento es importante porque el paisaje, en ambos pensadores, no es igual a la naturaleza pura y vacía, sino que a él pertenecen también los establecimientos humanos (ciudades, castillos, iglesias, etc.): “También la ciudad es naturaleza; también sus calles y sus plazas, y sus torres enhiestas de chapiteles son paisaje”<sup>9</sup>. Sin embargo, ambos aceptan sólo las clásicas ciudades pequeñas (Salamanca, Ávila, Sepúlveda, Sigüenza, etc.) desde un punto de vista de filosofía del paisaje, pero excluyen las metrópolis, como si ambos siguiesen la tipología spengleriana de las ciudades. Especialmente Unamuno sufrió mucho durante su destierro en París.

Llegado este punto, resulta necesario acudir a la *normatividad*, al *valor pedagógico*, del paisaje. En este caso la situación es más favorable para Ortega ya que Unamuno no reflexiona en profundidad sobre esta cuestión. Ortega atribuye un alto valor pedagógico al paisaje. Nos dice:

---

7 UNAMUNO, M. DE, *En la quietud de la pequeña vieja ciudad*, O. C., I, p. 397.

8 UNAMUNO, M. DE, *En la fiesta de San Isidro Labrador*, O. C., I, p. 587.

9 UNAMUNO, M. DE, *La torre de Monterrey a la luz de la belada*, O. C., I, p. 466.

el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún solaz te prometo componer frente a la admirable 'Pedagogía social' del profesor Natorp otra más modesta, pero más jugosa: 'Pedagogía del paisaje'<sup>10</sup>.

Para Unamuno, por el contrario, el paisaje no entraña ningún valor normativo al que debieramos de ajustarnos, sino, más bien, representa un valor en sí mismo.

Esta diferencia lleva consigo otras consecuencias. En primer lugar, en el paisajismo orteguiano el paisaje europeo —especialmente el francés— es un punto importante de referencia, cuyo adversario, el paisaje español, parece algo bárbaro e incultivado. Más aún, en el caso de Ortega el ejemplo extranjero o la ayuda de las ciencias es una llamada a los españoles a cambiar el paisaje alrededor de ellos:

El paisaje no determina casualmente, inexorablemente, los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros<sup>11</sup>.

Y a base de los cambios se alza España como una *posibilidad*, como una España *posible* —junto a la España real—. En estos momentos la filosofía orteguiana del paisaje se acerca más al canon de la modernidad, mientras que Unamuno la rechaza.

Finalmente hay que mencionar la pregunta de la *autenticidad* e *inautenticidad* en relación al paisaje. En este caso Unamuno hace la distinción más aguda. Él habla, en muchos ensayos, en un tono despreciativo sobre el *turismo* de entonces; el *turista* le parece el destructor del paisaje, pero no a causa de la contaminación del mismo, sino porque en él falta absolutamente la disposición íntima, condición ineludible para la unificación final con el paisaje. Usando un término heideggeriano, el turista utiliza el paisaje como *estar a la mano*, lo degrada en un instrumento de la explotación visual. Además, el turista queda fundamentalmente como un cartesiano, examina el paisaje como un objeto externo que está enfrente de él, como sujeto. En cambio Ortega no rechaza el punto de vista del turista, quizá porque a veces él mismo adopta la relación del turista frente al paisaje: tiene un gozo profundo en él, pero no se identifica con el paisaje con un entusiasmo místico como Unamuno. Sin embargo, ambos tienen la misma opinión sobre cómo evitar las regiones más

10 ORTEGA Y GASSET, J., *La pedagogía del paisaje*, O. C., I, 101.

11 ORTEGA Y GASSET, J., *Temas de viaje*, O. C., II, p. 492.

turísticas de España, por ejemplo, Andalucía; es interesante observar que para ellos existen sólo los dos tercios septentrionales del país, más o menos la región que está al norte de Toledo.

Pues bien, de todo esto se dibuja la relación *auténtica* hacia el paisaje en ambos casos. Esto significa, en ambos pensadores, alguna *vivencia de la unidad*, el sobrepasar la dualidad del sujeto y objeto. En el caso de Ortega encontramos esta vivencia de unidad, por ejemplo, en el fin de la Meditación preliminar de su libro sobre *Don Quijote*. En Unamuno este tema es mucho más elaborado. En primer lugar, la unificación con el paisaje se realiza, en la mayoría de los casos en un sitio distinguido, en la cumbre. Ahora bien, en el paisajismo unamuniano la cumbre es el punto ateleológico culminante, el punto metafísico-existencial, que excluye todo tipo de “más allá”, que “llega a fin”, en el sentido más estricto de la palabra; la cumbre es el fin exterior temporal y espacial que abre, al mismo tiempo, la infinitud interior. “Porque la radical vanidad de los paraqués humanos, en ningún sitio se siente con más íntima fuerza que en estas cimas del silencio”<sup>12</sup>. Por otro lado, esta vivencia de la unidad es la que conduce a la desrealización total, a la instancia suprema unamuniana, a la vivencia del *sueño*: “Allí, en la cumbre, allí sí que parece la vida un sueño y un soplo. Pero un sueño restaurador de la vela”<sup>13</sup>. Por tanto parece que la identificación final con el paisaje no se realiza en la contemplación del paisaje, sino, más bien, en el soñar del mismo.

En resumidas cuentas, podemos decir que Unamuno y Ortega, como pensadores españoles, hicieron el mayor esfuerzo para que en el hombre de nuestro tiempo se quede y se conserve la afinidad y el amor hacia el paisaje, que es algo natural y humano al mismo tiempo.

---

12 UNAMUNO, M. DE, *El silencio de la cima*, O. C., I, p. 357.

13 UNAMUNO, M. DE, *En la Peña de Francia*, O. C., I, p. 416.



---

## LA CRÍTICA FILOSÓFICA DE LA RAZÓN MODERNA EN LA METAFÍSICA DE ANTONIO MACHADO

MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA  
Universidad de Sevilla

El tema que centra estas Jornadas es la *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas*, una problemática que, en el presente estudio, vamos a abordar desde la metafísica presente en la obra de Antonio Machado, poeta andaluz cuya obra recoge una amplia preocupación y crítica con su tiempo que se manifiesta en una conjunción entre literatura y filosofía característica del pensamiento hispánico. Asimismo, el poeta se inscribe en el intenso oleaje intelectual de la Generación del 98 o, lo que es lo mismo, de la crisis finisecular, de la cual partimos para adentrarnos en la cuestión que nos ocupa.

La situación de Europa, a finales del siglo XIX, se caracteriza por la decepción ante el fracaso de las revoluciones liberales, del racionalismo y la concepción metodológica de la cultura. Es la desilusión, podemos decir, ante la modernidad. La vida del hombre se ha reducido a puros mecanismos racionalistas más allá de su ser interior, lo que fue a su vez desencadenante, en estos años, de la tensión entre los ideales ilustrados y los románticos. Mientras que los primeros se aferraban al papel emancipador de la ciencia, los segundos apostaban por un subjetivismo que, lejos de los preceptos científicos, atendían los designios de la vida de los hombres, tratando de ofrecer un sentido u orientación que no se podía ni tan siquiera rastrear en los principios ilustrados.

La Europa y, por ende, la España finisecular vislumbran la pérdida de sentido de los valores supremos. Ya no hay metarrelato garante de salvación o justificador de realidad posible: el hombre se ha emancipado a partir de la historia, una historia de contiendas ideológicas en la que la expansión colonial y el dominio sobre los otros hombres prevalecía al desarrollo político, económico y cultural.

La preocupación por España y la identificación con el paisaje castellano en tanto que reflejo del estado anímico eran rasgos claves en los escritores de este tiempo, que a partir de sus personajes apostaban por la regeneración del país desde una perspectiva literaria que se interesaba por el compromiso social y político. Desde este punto de vista, la voluntad de creación, al modo nietzscheano, se convertía en la actitud preponderante en estos autores. En torno a este revulsivo contra la conciencia nacional se mueven los autores del 98, quienes eligen la acción, la creación al modo nietzscheano frente al pesimismo contemplativo schopenhaueriano. En el caso de Machado, y al igual que sucederá con Unamuno y posteriormente con Ortega, estaríamos ante una clara defensa del espíritu creador como modo de trascender la nada a la que el espíritu de la época estaba abocado.

La posibilidad de una regeneración cultural toma las riendas en un país que necesita redimirse de su obcecación intelectual. A ello nos remite Machado a partir de los siguientes versos:

Más otra España nace,  
la España del cincel y de la maza.  
Con esa eterna juventuda que se hace  
del pasado macizo de la raza.  
Una España implacable y redentora,  
España que alborea  
con un hacha en la mano vengadora,  
España de la rabia y de la idea.<sup>1</sup>

Sólo desde esa rabia vengadora, referida por Machado, se puede portar el cincel que nos permita crear y ser la España de la idea, la misma que busca fundarse más allá de la envidia y la egolatría que nos escudaron en un falso honor zambullido en la vergüenza del perdedor y la desesperanza del vacío existencial.

El pensamiento presente en la obra de Antonio Machado es una clara respuesta contraria al solipsismo propio de la modernidad. Y es en boca de sus personajes apócrifos como se nos hace presente toda su metafísica de la alteridad.

Desde Abel Martín hasta Juan de Mairena, pasando por Jorge Meneses, apócrifo a su vez del maestro Mairena, Machado es portavoz de un pensamiento cuya base radica en el intento de superación del subjetivismo del

---

1 MACHADO, A., *El mañana efímero*, en *Poesías Completas*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 226.

siglo XIX, símbolo indiscutible de la militancia individualista de un yo que domina la relación con el objeto. Machado reacciona contra este modo de aprehender la realidad en la medida en que desemboca en un solipsismo que pone en tela de juicio la existencia de la otredad. Este planteamiento nos conduce a una cuestión a fondo tratada por Abel Martín y su discípulo Mairena: el problema de la conciencia.

Según Martín, la conciencia se define desde el claro impulso hacia lo otro inasequible, algo así como la tensión erótica entre un yo y el ser amado: es la sed metafísica del otro, el cual se representa como inmanente al yo pero que, a su vez, nos es exterior. “La conciencia – dice Abel Martín – como reflexión o pretengo conocer del conocer, sería, sin el amor o impulso hacia lo otro, el anzuelo en constante espera de pescarse a sí mismo. Mas la conciencia existe, como actividad reflexiva, porque vuelve sobre sí misma, agotando su impulso por alcanzar el objeto trascendente. Entonces reconoce su limitación y se ve a sí misma, como tensión erótica, impulso hacia lo otro inasequible”.<sup>2</sup> Estamos pues, ante una situación de anhelo del ser –otro–que–yo que se manifiesta en el impulso hacia lo trascendente. Cuando somos conscientes de que la sed metafísica que padecemos no puede resolverse mediante un cambio sustancial que reintegre físicamente lo otro en nosotros, la conciencia vuelve sobre sí y acepta el fracaso de su impulso por alcanzar el objeto trascendente: se descubre así la esencial heterogeneidad del ser, también subrayada por Mairena: “*lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía *en lo otro*, en “La esencial Heterogeneidad del ser”, como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece *lo uno*”.<sup>3</sup>

Así pues, la comprensión de la heterogeneidad del ser de Martín recordada por Mairena reconoce la conciencia desde un ejercicio que la hace volver sobre sí, tras lo cual el hombre descubre la otredad y a la vez su propia soledad, bañada por un sentimiento de angustia existencial que podría equipararse al “ser arrojado” del hombre, que expresa Heidegger: el encontrarse en el mundo desde la angustia que se revela ante la pregunta por el ser, o lo

2 MACHADO, A., *De un cancionero apócrifo*, en *Poesías completas, o. c.*, p. 335.

3 MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2009, p. 85.

que es lo mismo, ante la necesidad de suelo existencial en el abismo vital al que fuimos arrojados.

Como ya hemos visto, la cuestión de la heterogeneidad del ser queda íntimamente relacionada con el problema de la conciencia en Machado. En el momento en que el hombre descubre la alteridad como conciencia ajena imposible de aprehender por sí, descubre, a su vez, la soledad de su propio sí mismo: si yo no puedo llegar a conocer en último término la conciencia del otro, éste tampoco puede hacerlo conmigo, con la alteridad que a él le supongo. En este sentido se refería Machado al origen del sentimiento de angustia en los hombres, momento en el que se descubre la nada y se experimenta el asombro ante el ser: ante la conciencia que se interroga por el ser, ante la pregunta por la esencia o el sí mismo de cada cual y de los otros, la poesía y la metafísica se erigen como respuestas creativas. Hablamos por ello de una capacidad ejecutiva del arte, que se cifra en la creación frente al abismo de la nada, frente a la ausencia de respuestas para una realidad cuyos viejos paradigmas de comprensión han sido ya invalidados.

Para Machado, el descubrimiento de la nada por parte del hombre es la base de la capacidad ejecutiva del arte: la creación artística se comprende como respuesta a una época donde todo lo aprendido es cuestionado y donde todo lo real no está acotado por el ente. Y esta comprensión es un pilar fundamental de la concepción filosófica de Machado, quien desde el espíritu creador trataba de constatar la capacidad del arte para erigirse como paradigma cognoscitivo, algo que no es del todo extraño si tenemos en cuenta que Machado destacaba la aspiración de todas las artes (incluida la música y la poesía) de ser “frutos intemporales”<sup>4</sup> Esa aspiración a la universalidad y a la intemporalidad son rasgos esenciales tanto en la creación artística como en los paradigmas cognoscitivos, si bien, y a efectos prácticos, en éste último caso es la temporalidad la que se impone, y no su contrario. En este contexto, Machado enuncia su poética tan nueva como el mundo, puesto que “el mundo es lo nuevo por excelencia, lo que el poeta inventa, descubre a cada momento”<sup>5</sup>.

La invención de mundo es, por tanto, un punto clave en la concepción poética de Machado. El pensamiento poético quiere ser y, es la vez, creador, inventor de realidades que buscan respuestas ante la angustia existencial. El

---

4 MACHADO, A., *Poesías completas, o.c.*, p. 346

5 MACHADO, A., *Juan de Mairena I, o.c.*, p.145.



poeta inventa, crea mundo con su palabra, con su voz que responde al abismo de su tiempo. Esta dimensión del pensamiento creador en Machado podría relacionarse con una comprensión de calado vitalista-existencial que, en diferente plano, podríamos comprobar en Nietzsche y Ortega.

En el caso del primero, la voluntad de creación se concibe como la capacidad que redescubre el hombre en sí, más allá de su propio ser subsumido en lo creado. Es el momento en que se produce un crecimiento vital que arrasa con la propia decadencia existencial. La voluntad supera su debilidad y emerge como fundamento creador: podría decirse, al modo de Heidegger y Machado, que es el intento de responder al abismo inmanente de la existencia más allá de las filosofías y teorías que hasta entonces se habían erigido como modelos del conocer. Como ya sabemos, el pensamiento de Nietzsche cuestiona los cimientos sobre los que se asienta la cultura occidental: desde la ciencia hasta la filosofía, pasando por la religión y el arte, su propósito es, por expresarlo en términos cercanos a los de Machado, enunciar la capacidad ejecutiva y creadora del hombre más allá de los cimientos que hasta entonces apoyaban la tradición cultural.

En el caso de Ortega, la perspectiva es similar, si bien es cierto que, en comparación con Nietzsche, su palabra es más pausada, pero no menos intensa. Para Ortega, la respuesta ante el abismo existencial radica en el sentido lúdico deportivo de la vida. Según el pensador madrileño, el hombre se encuentra ante un mundo que tiene que crear con sus actos, sus hechos y proyectos. Más allá de un sentido pesimista vital, Ortega afirma el sentido lúdico deportivo de la existencia de este hombre, ocupado en un quehacer vital que adquiere la constancia, el esfuerzo y la competitividad del deporte desde un carácter lúdico bien peculiar, puesto que, al modo de Nietzsche, supondría considerar la vida con la misma seriedad e importancia con que juegan los niños.

Las perspectivas de Nietzsche y Ortega se pueden extrapolar, teniendo en cuenta sus diferencias, al pensamiento de Machado. El carácter creativo propio del sentido lúdico deportivo de la existencia es algo latente en el poeta sevillano. En una carta dirigida a Ernesto Giménez Caballero con motivo de una encuesta acerca de la juventud española,<sup>6</sup> afirma Machado que ésta no es demasiado luchadora sino que, por el contrario, se halla más inclinada al juego. Se trata de los jóvenes que han crecido de los brotes de la crisis finise-

<sup>6</sup> MACHADO, A., *Prosas dispersas (1893-1936)*, edición de Jordi Doménech, Madrid, Editorial Páginas de Espuma, 2001

cular: “aún en el supuesto de que la vida sea más lucha que juego, el verlo al revés es lujo que sólo los jóvenes, nunca los viejos, pueden permitirse. (...) Los jóvenes actuales gustan del deporte, que es, en cierto modo, lucha, pero ennoblecida y desobjetivada. Acocean, ciertamente, el balón; pero no, con fruición excesiva, la espinilla de su prójimo”<sup>7</sup>. Y es a esta misma juventud a la que Machado le aconsejará “más orgullo, menos docilidad a la moda y, en suma, más originalidad.”<sup>8</sup>

El poeta sevillano es consciente de la necesidad de una nueva actitud apegada al sentido deportivo de la existencia al modo orteguiano, sin embargo, al mismo tiempo es también consciente de la dificultad de este cometido, pues la expansión del hombre común (lo que en términos orteguianos podría interpretarse como el hombre masa) impide tener más originalidad y más orgullo. Y es que, retomando la terminología nietzscheana, la voluntad de creación implica el esfuerzo vital de la entrega al proyecto de la existencia, de la creación de mundo desde la habilidad del jugador y la constancia del deportista. Desde el punto de vista de la lógica poética, nos atreveríamos a postular la comprensión lúdica deportiva de la existencia como la que mejor recoge el espíritu de esta nueva lógica propuesta, pues desde esta perspectiva se atiende a un hombre que, aparte de asumir la dimensión creativa de su propia existencia como algo ineludible, acepta también el riesgo y el esfuerzo que ello implica. Y todo esto con la consabida dificultad de su desarrollo ante la expansión evidente de la mediocridad o, lo que es lo mismo, del hombre masa.

El espíritu de la voluntad creadora es una constante en el pensamiento de Nietzsche, Ortega y, consecuentemente, de Machado, cuya filosofía fue quedando impregnada del espíritu vitalista que envolvía el concepto de voluntad acuñado a partir de esos autores y que llegaría a construirse en un pilar fundamental en la poética del poeta sevillano. Y es que ésta era entendida como algo nueva en tanto que invención de mundo, pues es el poeta quien lo inventa y descubre a cada momento mediante el pensamiento poético, creativo e inventor de realidades.

Es en boca de Juan de Mairena, fundamentalmente, como Machado expresa su poética, la cual queda estrechamente relacionada con la temporalidad. Decía el poeta sevillano en 1931 que, en contraposición al pensamiento

---

7 *Ib.*, p. 589.

8 *Ib.*, p. 592.

lógico, la poesía es “la palabra esencial del tiempo”<sup>9</sup> o, también, “el diálogo del hombre, de un hombre con su tiempo. Eso es lo que el poeta pretende eternizar, sacándolo fuera del tiempo, labor difícil y que requiere mucho tiempo, casi todo el tiempo de que el poeta dispone.”<sup>10</sup>

Frente a las tendencias poéticas de su tiempo, defensoras de la conceptualización y reacias a la emotividad, Machado defiende una lírica entregada a la vida en su más profundo significado, es decir, una nueva poética que se adhiera a la propia esencia temporal de los hombres y desborde los límites de una poesía del intelecto, abstracta, intemporal y por eso inepta para dar voz profunda al alma humana, puesto que “el intelecto no ha cantado jamás, no es su misión.”<sup>11</sup> Recordemos a este respecto las palabras de Heidegger, que afirmaban sobre la figura del poeta que éste era la voz en estos tiempos de penurias en los que no hay redención posible. Y es que sólo mediante la creación estética resulta posible ahondar en los cimientos menos explorados de la realidad, los mismos que los límites ópticos de la ciencia se han encargado de relegar al olvido.

También en este sentido la poética machadiana intentó restaurar el olvido del ser que ha acompañado a la trayectoria dominante del pensamiento occidental, aprendiendo a conjugarlo con el tiempo de forma más originaria. Desde luego, es innegable la importancia del elemento “tiempo” en la práctica poética de Machado. Y lo mismo en su pensamiento: el hombre está inmerso en la temporalidad de una manera tan esencial que no es posible desligar su ser del devenir del tiempo, a cuya medida se está entregado más allá de nuestro afán de hacer perdurar cada instante. Enuncia Machado que el hombre es quien únicamente tiene conciencia y, por tanto, *se ocupa del tiempo*. Los animales se entregan a la inercia del discurrir vital, mientras que lo propio de los hombres es ocuparse y pre-ocuparse de su existencia en los marcos de la temporalidad desvelada. Frente a esa evidencia que arroja nuestro modo de estar en el mundo, para Machado, pensar lógicamente es “abolir el tiempo, suponer que no existe, crear un movimiento ajeno al cambio” (...) “Pero al poeta no le es dado pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada.”<sup>12</sup>

---

9 *Ib.*, p. 76.

10 MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, o. c., p. 121.

11 MACHADO, A., *Poesías completas*, o. c., p. 76.

12 *Ib.*, p. 76.

Apelando a Heidegger, decimos que sólo el hombre tiene conciencia, pues sólo en él radica el verdadero sentido de la palabra *existencia*, es decir, sólo el hombre es consciente o sabe de sí mismo que existe más allá de, por ejemplo, una roca, la cual simplemente está en el mundo sin tener ella misma conciencia de ello y sin tener, por ende, que ocuparse de plan vital alguno. Carece de proyectos, de acción, carece, en definitiva, de existencia. De este modo, y como ya habíamos dicho, deducía Heidegger la identificación de la existencia como conciencia, afirmación también presente en Machado y que ya explicamos a raíz del descubrimiento de la otredad.

Pues bien, según el poeta sevillano, frente al pensamiento lógico que tiende a la homogeneidad del pensar (propia de su afán por ofrecer una respuesta uniforme y acotada de la realidad) se sitúa el pensamiento poético, cuya radicalidad se corresponde con su afán por descubrir no sólo la heterogeneidad del ser (es decir, la alteridad, la existencia como conciencia), sino también la necesidad de ahondar en las profundidades de lo real más allá de esa uniformidad lógica que tiende, desde un punto de vista machadiano, a la intemporalidad de las ideas, a silenciar la nada desde una comprensión que se aposenta en la rigidez.

Desde este punto de vista, la lógica poética es la expresión de esa vuelta a la intimidad que supone la poesía y, a la vez, un nuevo modo de razonamiento que tiene en cuenta la necesidad de ahondar en la heterogeneidad del ser.

Machado consideraba que el razonamiento era el culpable de la aniquilación de la emoción ante el asombro. No obstante, abogaba por una razón humana, que se basa en el diálogo que anhela la comunión intelectual que otorga la consecución de las verdades. Esa búsqueda de la comunión se corresponde con la esencial heterogeneidad del ser machadiano, expresión a su vez de la revelación de la angustia así como del asombro ante el ser y la nada. En ese sentido, y aun salvando las diferencias, prosigue la estela de Nietzsche e incluso de Heidegger en su rechazo de la lógica y la metafísica tradicional para, así, inclinarse hacia la poesía, la cual se pregunta por el ser y la nada en cada instante creador de mundo.

La lógica poética rechaza los principios de la lógica tradicional tales como el de identidad o el de no contradicción. Machado afirmará que no es posible probar que nada permanezca idéntico a sí mismo, ni siquiera cuando nos referimos a nuestro propio pensamiento. Asimismo, y en referencia al principio de no contradicción, rechazará que algo sea contrario de lo que es, pues, según él, “el ser carece de contrarios. Y donde no hay contrarios no hay

posible contradicción.”<sup>13</sup> Frente a estos supuestos sostenidos por la lógica tradicional, Machado apuesta por una lógica que tenga en cuenta “lo uno y lo otro”, sin que necesariamente deba entenderse esto como una lucha de contrarios, pues más bien se trata de comprender que la existencia de algo otro que yo no es indicativo de que sea contrapuesto, sino simplemente distinto o ajeno a mí. En el caso de referirnos al universo discursivo, la lógica poética machadiana afirma que no es posible afirmar como válidas las premisas de un silogismo en el momento en que la conclusión es enunciada. Y es que ello no casa con la pretensión poética de pensar en el tiempo, “la pura sucesión irreversible, en la cual no es dable la coexistencia de premisas y conclusiones”.<sup>14</sup> Podría decirse, a la luz de esta afirmación del poeta, que su concepción de la lógica tradicional está completamente tamizada por la convicción de que, en todo su proceder, ésta intenta siempre situarse fuera del tiempo y sus leyes no tienen en cuenta el discurrir irremediable de las horas sino que pretenden permanecer en una especie de homogeneidad incorruptible del pensar. Frente a esta lógica abstracta se sitúa la lógica poética, que pretende ser “la de un pensar poético, *heterogeneizante, inventor* o descubridor de lo real”<sup>15</sup>

El poeta es consciente de que todo, en mayor o menor medida, está bajo la tutela de la lógica, de su estricta racionalidad. Y es precisamente por ello por lo que cree necesaria su reforma, pues no se puede hacer arte, ni siquiera ciencia o religión fuera del tiempo, con patrones anclados que no se someten al devenir, sino que se aposentan sobre una especie de univocidad incuestionable que no se corresponde con la realidad, con su mutabilidad.

La poesía es ese modo de enfrentarse a lo real teniendo en cuenta la temporalidad, la conciencia propia y ajena, además de la angustia. Es, por ello, por lo que Machado hablará de su nueva poética como el modo de acercarse a la comprensión de la realidad centrado en las “diferencias esenciales, irreductibles, sólo en contacto con lo otro, real o aparente”<sup>16</sup> Así pues, esta nueva poética apostará por una comprensión de la realidad que huirá de los presupuestos lógico-tradicionales basados en el estudio de la estructura formal del pensamiento. De este modo, la poesía ofrece una ampliación del campo de comprensión de la realidad que la lógica al modo tradicional no logró alcan-

---

13 MACHADO, A., *Juan de Mairena I, o. c.*, p. 206.

14 *Ib.*, p. 207.

15 *Ib.*, p. 207.

16 *Ib.*, p.145.

zar, pues eludía ocuparse de lo otro que yo y centraba su universo de discusión en lo meramente óptico. Frente a ello, Machado concibe la lógica poética como libertad del pensamiento mismo que es descubridor o inventor de realidades. Y se puede decir que apela al concepto *lógica* en un intento de hacer constar que, aunque sin incurrir en los mismos errores que esa “gran rueda de molino con que comulga la humanidad entera a través de los siglos”<sup>17</sup>, su poética supone también un razonamiento, un pensar que reflexiona sobre las cuestiones esenciales de la existencia, sobre aquello a lo que el hombre se atiene desde su conciencia. La lógica poética de Machado no se adueña de las ideas tal cual haría el pensamiento lógico, al contrario, presta su reflexión a la vida, a las preguntas fundamentales del hombre que se sabe tal, que es consciente de su existencia. Mas, la dificultad de hacer tambalear el edificio de la lógica tradicional es algo de lo que el poeta es plenamente consciente. No obstante, dirá Machado, “que nuestro propósito sea más o menos irrealizable, en nada amengua la dignidad de nuestro propósito. Mas si éste se lograre algún día, nuestra lógica pasaría a ser la lógica del sentido común”.<sup>18</sup> Así pues, a pesar de tomar en cuenta los principios de la lógica tradicional, la nueva poética machadiana se concibe como un intento de relegar la lógica tradicional a la categoría de artificio, pues carece de sentido común al afanarse en construir razonamientos ajenos al propio discurrir del tiempo.

Desde este punto de vista, puede afirmarse que “las ideas del poeta no son categorías formales, cápsulas lógicas, sino directas intuiciones del ser que deviene, de su propio existir, son pues, temporales, nunca elementos acrónicos existencialistas, en las cuales el tiempo alcanza un valor absoluto.”<sup>19</sup> La lógica poética queda estrechamente relacionada con la conciencia de temporalidad propia de los hombres, si bien a éste respecto nos referiremos con mayor detenimiento más adelante. Se trata de abordar la realidad desde el razonamiento poético que tiene en cuenta la heterogeneidad, tanto del ser como del pensar. Sería algo así como lo que Heidegger denomina el *pensar esencial*<sup>20</sup>, que, lejos de ser una mera interpretación de la esencia del pensar

---

17 *Ib.*, p. 302. Así definió Machado la lógica matemática.

18 *Ib.*, p. 208.

19 MACHADO, A., *Poesías completas, o. c.*, p. 77.

20 HEIDEGGER, M., *Epílogo a qué es metafísica*, Madrid, Alianza, 2007. En este texto que data de 1943, Heidegger rastrea los malentendidos tradicionales en torno al estudio de la metafísica para llegar a enunciar la necesidad de un pensar esencial: el pensar del ser que se configura desde el decir del poeta.

(al modo de la lógica) o un pensar contable que agota lo contado en el recuento (pensamiento calculante) responde a lo incalculable, al acontecer del ser en el devenir del tiempo. Es la palabra arriesgada del poeta capaz de dar voz a la nada, cuya verdad no puede ser captada por lógica alguna.

Y es que, según nos dice Heidegger en *Introducción a qué es metafísica*<sup>21</sup>, el ser no ha sido pensado en su esencia desveladora. A lo largo de la historia, la metafísica ha ignorado la verdad del ser en favor de un pensar filosófico que se sustentaba en lo ente en cuanto ente. Es, en cierto modo, un pensar que se asemeja a las limitaciones impuestas en el ámbito de las ciencias. Heidegger dirá que el estudio del ente en cuanto tal le corresponde a la ontología, pero la metafísica debe tener en cuenta aquello que permanece oculto en el desocultarse: el ser.

Podría decirse que, según Heidegger, el modo de abordar esa verdad oculta parte del *dasein*, o lo que es lo mismo, del hombre en cuanto hombre, que es el “ser aquí” del ser. La esencia del *Dasein* consiste en su existencia. Tanto en Heidegger como en Machado había una comprensión del existir humano como conciencia, y pusimos el ejemplo de una roca: a diferencia del hombre, ésta “es” pero no existe, pues no tiene conciencia. Y es en esa esencia existencial de los hombres donde habita la verdad del ser, la misma que lejos del decir de la ciencia que se olvida del fundamento o raíz de lo real, sólo son capaces de decir los poetas.

La perspectiva heideggeriana nos acercaría a comprender la radicalidad del pensar poético en Machado en el sentido en que, podría decirse, la lógica poética es la que se hace cargo de esa comprensión del ser a la que nos remite Heidegger. No es que Machado reinterpretase el pensamiento del filósofo alemán, sino que nos retrotrae a una preocupación común y, como hemos visto, incluso anterior en torno a la perspectiva de comprensión de realidad de la que se ocupa la nueva poética.

Desde una interpretación heideggeriana, la propuesta de la lógica machadiana sería el modo en que el poeta y el filósofo dan voz al acontecer del ser en el devenir del tiempo, a esa esencia del pensar que va más allá de lo puramente óntico. Sería la voz de la esencia existencial, del hombre en cuanto hombre.

Este descubrir o desocultar propio del ser no es ajeno al tiempo. El hombre está definido por su temporalidad en tanto que su propio “es” indica

---

21 *Ib.*

una conciencia temporal determinada por ser presente, pasado o futuro. Es propiamente humano ocuparse de la existencia, y esa ocupación nos remite a un binomio espacio-temporal en el que los hombre enmarcan su proyecto de vida (indica temporalidad, pues remite a una acción futura) y en el que, fundamentalmente, se instaura la ocupación ante la vida, en un aquí y ahora en el tiempo.

A la imposibilidad de desligar el ser del tiempo, así como a la de determinar a éste como elemento esencial de la lógica poética en cuanto comprensión de la realidad se refirió Machado en *Juan de Mairena*, al afirmar que “nosotros pretendemos pensar en el tiempo, la pura sucesión irreversible, en la cual no es dable la coexistencia de premisas y conclusiones.”<sup>22</sup> El poeta y el filósofo, conscientes de la necesidad de remitirse al origen de la metafísica, son los únicos que estrictamente se ocupan del ser de los hombres, de su esencia consciente en tanto que seres temporales. En el caso de la lógica tradicional, el elemento temporal queda desplazado por un pensar homogéneo que no contempla la posibilidad de mutabilidad de la realidad, y ese cambio es algo inherente a la esencia temporal de lo real, pues en el devenir y acontecer del tiempo no pueden fijarse como inamovibles las premisas de un razonamiento. Los paradigmas se modifican, y en ello queda patente la presencia del tiempo, en cuyo suceder se enmarca todo cambio.

En este punto cabría preguntarse la importancia de la temporalidad en el acontecer de lo real pues, como se pregunta el propio Machado, “¿cantaría el poeta sin la angustia del tiempo?”<sup>23</sup> Es más, y nosotros planteamos: ¿podemos hablar de un mismo tiempo en un sentido poético o lógico-calculante?

La poética de Machado tiene en cuenta que el hombre es un ser temporal, indesligable de su aquí y ahora vital. Y éste aspecto adquiere unos tintes metafísicos que supone la aceptación, como principio evidente, del ser real de todo contenido de la conciencia: la esencia de la conciencia es existencia, y sólo el hombre es poseedor de ella. Así pues, esta metafísica que Machado pone en boca de Mairena, supone la relación entre el ser del hombre y su desarrollo en el tiempo, elemento ligado a su conciencia. Desde el punto de vista de Mairena, el hombre sería uno de los problemas fundamentales de la metafísica, pues ni la ciencia ni la divinidad se plantean algo más allá del aparecer en cuanto tal: si la ciencia se ampara en lo ente por antonomasia, la

---

22 MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, o. c., p. 207.

23 *Ib.*, p. 110.



religión apela a la apariencia del conocimiento para fundamentar la creencia en una especie de ejercicio metafísico que, lejos de ahondar en los fundamentos de lo real, crea opinión suscrita como un conocimiento que no se aparta de su pseudo.

El hombre del que habla Machado es aquél cuya esencia es la conciencia, cuyo ser está más allá de los designios lógico-matemáticos que presuponen un mundo y una temporalidad homogénea. Así, en este punto, es esencial destacar la relación entre la conciencia y el elemento temporal intrínseco al hombre “en cuanto nuestra vida coincide con nuestra conciencia, es el tiempo la realidad última, rebelde al conjuro de la lógica, irreductible, inevitable, fatal. Vivir es devorar tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando”.<sup>24</sup>

La esencia temporal del ser humano es algo ineludible, tal y como indica Machado. La existencia es un continuo esperar que siempre “es”, haciendo u ocupándose de algo, donde el futuro nos va adelantando y nuestro pasado va quedándose atrás. Es por ello por lo que la lógica matemática no puede ocuparse de las cuestiones esenciales, es decir, no puede aprehender la conciencia, la existencia humana, pues sus razonamientos tratan de ser ajenos al tiempo, concentrados en la verdad de unos enunciados que en su pretensión de homogeneización de la realidad resultan huecos. Y es que, no debemos eludir que, podría hablarse de la poesía como “diálogo del hombre con el tiempo”<sup>25</sup>, siendo, a su vez, “palabra en el tiempo”<sup>26</sup>, un tiempo esencialmente humano que Machado valora en el ejercicio poético, que es el ejercicio de la existencia. En referencia a ello, considerará como un regalo de las musas el verso temporal, definitorio de su nueva poética, en la que el poeta “es un pescador, no de peces, sino de pescados vivos; entendámonos: de peces que puedan vivir después de pescados”.<sup>27</sup> El poeta pretende eternizar la palabra en el diálogo que mantiene con su tiempo, que es a la vez un diálogo consigo mismo.

Si prescindiésemos del tiempo, “el mundo perdería la angustia de la espera y el consuelo de la esperanza. Y el diablo ya no tendría nada que hacer.

---

24 MACHADO, A., *Juan de Mairena I, o. c.*, p. 110

25 *Ib.*, p. 111.

26 *Ib.*, p. 111.

27 *Ib.*, p. 121.

Y los poetas tampoco.”<sup>28</sup> Un mundo que careciera de tiempo sería el mundo de la lógica, de las premisas seguidas de conclusiones necesarias, de principios de identidad y no contradicción. Pero, ni la realidad se configura desde premisas certeras ni la identidad es siempre tal, pues, aludiendo a Machado, no siempre se piensa una misma cosa de igual modo.

En este sentido, no se trata de invalidar la lógica como ciencia, al contrario. De lo que se trata es de enunciar que, al igual que el resto de ciencias, la lógica ha estado apartada del mundo de la vida, anclada en sus patrones que se limitaban a una justificación o explicación de la realidad mediante un lenguaje simbólico que se escudaba en contenidos abstraídos de lo real. Ese no es el modo en que se debe atender a la dimensión existencial del hombre. La vida no puede ser acotada al modo de las leyes del conocer científico, pues lejos de habitar exclusivamente en el ámbito óntico, el hombre tiene una dimensión heterogénea que le hace ser extraño a lo otro, sentirse angustiado ante el abismo y saberse preso de la pregunta por el ser y la extrañeza ante la nada, puntos que sólo desde una visión poética de la existencia se puede aprehender. Y es que, recordemos con Heidegger que, en este sentido, la metafísica tiene que aprender de la poesía, pues a lo largo de la historia ha cometido los mismos errores que la ciencia al pensar la realidad desde un punto de vista meramente óntico.

Los errores de la ciencia y, también, de la metafísica, son denunciados por Machado a través de su lógica poética, expresión de la heterogeneidad del pensar del hombre en su aquí y ahora. Es precisamente esta conciencia del tiempo uno de los elementos fundamentales que la distancian de la lógica tradicional.

A pesar de que el pensar homogéneo es definitorio de la lógica matemática así como, en consecuencia, la ignorancia del aquí-ahora temporal, Machado reivindica la inviabilidad de ello. Así, en boca de Juan de Mairena dirá que “tampoco es posible el silogismo en un puro pensar de lo homogéneo, en que nada puede cambiar, ni siquiera de nombre.”<sup>29</sup> Si bien es cierto que las leyes de la lógica nada tienen que ver con el tiempo existencial de los hombres, la sentencia de Machado pretende ser una denuncia a ello pues el ámbito de actuación del ser humano pasa por la conciencia del tiempo, algo que no debe ser ignorado o puesto en tela de juicio. Se hace necesario pensar

---

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 202.

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 207.

en el tiempo, en el devenir existencial al modo de la lógica poética, que cuenta con el otro que yo, que anhela el ser ajeno y la superación del solipsismo.

Así, la nueva poética de Machado será concebida como un modo de apprehender la realidad del hombre que tiene en cuenta su esencia: el hombre define su existencia como conciencia de ser, la misma que se da en el tiempo.

La lógica poética nos ofrece, por tanto, una perspectiva de comprensión de la realidad en la cual la problemática relación entre el ser y la nada es piedra angular en la misión y creación del poeta. Éste debe superar esa nada para revelar la heterogeneidad del ser, debe ir más allá de todo pensar lógico-conceptual y ser voz de su tiempo, pues es éste en su dimensión existencial algo connatural al hombre. Frente a la palabra de la lógica anclada en sus leyes y universo abstraído, la lógica poética ofrece una perspectiva de comprensión de la realidad que va más allá de la verdad del ente. Se ocupa, por el contrario, del devenir de lo real, de la irremediable sucesión del tiempo, despojándose de todo principio lógico-matemático que ignora estos principios.

Sólo desde el punto de vista de la lógica poética es posible ahondar en la comprensión de la heterogeneidad del ser y del pensar, comprendiendo la existencia como conciencia así como temporalidad que anhela superar su finitud. Estas cuestiones, esencialmente humanas, son definitorias de la poética machadiana, paradigma de comprensión de la realidad que el poeta pone en boca, fundamentalmente, de Juan de Mairena, apócrifo del autor que le sirve para exponer de forma oculta su filosofía. Y es que nuestro mundo es, dirá Mairena, esencialmente apócrifo, “un poema de nuestro pensar”<sup>30</sup> heterogéneo, poético e inmerso en la temporalidad del ser, de un yo que es sí mismo pero que se sabe otro, inmerso en un espacio y un tiempo que no sólo le pertenecen a él y que no atisba a comprender desde la radicalidad del soliloquio moderno. La poética machadiana se constituye desde la esencial heterogeneidad del ser, desde la diferencia, desde la necesidad de contar y comprender al otro que yo, puesto que también yo soy otro.

---

30 MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, o. c., p. 195.



---

**BOLÍVAR ECHEVERRÍA**  
**Y EL MARXISMO CRÍTICO IBEROAMERICANO**

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL  
Universidad de Guanajuato

*La necesidad, para la teoría, de volverse teoría  
de la revolución y la necesidad, de la revolución,  
de ampliarse como revolución en la teoría:  
ambas se resuelven unitariamente en la realización  
del proyecto teórico comunista-marxista  
como discurso teórico esencialmente crítico.*

Bolívar Echeverría

El 4 de junio de 2010 murió en la Ciudad de México el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría Andrade. Con ello, el pensamiento crítico, especialmente el pensamiento marxista, perdió uno de sus representantes más originales y profundos. Sin embargo, su obra, la mayor parte de ella aún desconocida, está llamada por muchas razones a ser un referente imprescindible en la historia contemporánea del pensamiento iberoamericano. En el trabajo que a continuación se presenta no nos será posible abordar siquiera superficialmente la totalidad de aquella obra, de modo que nos concentraremos en un aspecto que consideramos esencial: el marxismo crítico de Bolívar Echeverría; aunque tampoco hablaremos de todo lo que sus textos e intervenciones aportan a esta corriente de pensamiento, sino, acaso, de aquello que el marxismo significa y representa para la construcción y la definición filosófico-política de su posición de discurso.

1

Bolívar Echeverría —contando con 28 años de edad— llegó a la Ciudad de México durante la segunda mitad de 1968 proveniente de Alemania, de

donde había sido “invitado a salir” por el gobierno Lübcke/Kiesinger debido su participación, al lado de Rudi Dutschke, en el movimiento estudiantil de marzo y mayo. En México, hacia julio de ese mismo año, también había estallado un movimiento estudiantil de corte radical-democrático (porque no hay que olvidar que México sufría —y sufre— una suerte de “dictadura perfecta”) pero, por razones obvias, Echeverría se mantuvo al margen. En lo que sí participó desde entonces fue en la vida académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, “la Facultad”, en donde trabajó estrechamente con el marxista más destacado del momento, el exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez.

En esos años “la Facultad” vivía momentos álgidos, no sólo por la destacada participación de sus estudiantes y catedráticos en el movimiento de 1968 y en la causa de movimientos político-reivindicativos que se extenderían hasta la segunda mitad de la década siguiente, sino por ser un espacio académico privilegiado en el que se discutía (y eventualmente se definiría) el derrotero que habría de tomar en los años siguientes el pensamiento teórico-filosófico en nuestro país y, eventualmente, en el resto de Iberoamérica.<sup>1</sup> En dicha discusión participaban visiblemente cuatro escuelas de pensamiento bien definidas y discursivamente relevantes, sostenidas todas ellas por eminentes catedráticos: la metafísico-historicista, cuyo representante más destacado era Eduardo Nicol; la ‘Filosofía de lo mexicano’ acaudillada por Leopoldo Zea y Abelardo Villegas; el marxismo, sostenido principalmente por Adolfo Sánchez Vázquez y un grupo de jóvenes profesores y, finalmente, la Filosofía Analítica, novedosa corriente filosófica de inspiración inglesa y norteamericana liderada por Luis Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Como era de esperarse, y en honor a su filiación comunista, Bolívar Echeverría de inmediato se incorporó a la discusión desde las filas del marxismo.

---

1 Para quienes no lo vivieron podía parecer exagerado este señalamiento. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el curso de muchos años la UNAM recibió en su seno a destacados escritores, políticos, profesores y académicos tanto españoles como iberoamericanos que salieron de sus países por razones ideológicas y políticas, de modo que hacia 1968 y por muchos años más “la Facultad” fue un espacio privilegiado para la producción y la discusión de ideas políticas, sociales, económicas y filosóficas de gran calado. En consecuencia, a los grandes nombres del exilio español, entre quienes se cuenta a José Gaos, Eduardo Nicol, María Zambrano, Wenceslao Roces, José Medina Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan David García Bacca o Luis Recasens Siches hay que sumar, a partir de Pedro Henríquez Ureña, José Asunción Silva, Aníbal Ponce o Rómulo Gallegos los nombres de decenas de autores y pensadores iberoamericanos que a lo largo de los años pasaron por sus aulas y cuyas lecciones y obras enriquecieron el patrimonio intelectual de México.

Cabe aquí salir al paso de una objeción más que fundada y que por ello mismo merece alguna aclaración. El marxismo, desde siempre, se ha reconocido a sí mismo como una corriente de pensamiento articulada estructural e indisolublemente a movimientos sociales contestatarios, reivindicativos y anti-capitalistas, por lo que habitualmente se le asocia al movimiento obrero de posición *comunista*. De este modo, las intervenciones filosóficas que a cuenta del marxismo tienen como espacio eminente las universidades parecerían, por decir lo menos, *fuera de lugar*. Y en efecto, así sería si no tenemos en cuenta las peculiaridades del movimiento comunista iberoamericano y el talante de la lucha de clases en nuestro continente.

De entrada, habría que señalar que el movimiento comunista iberoamericano, además de una persistente y endémica debilidad política y organizativa, ha sido tradicionalmente ajeno a una adecuada formación y práctica teórico-discursiva; es decir, que ha permanecido durante décadas en una situación de ignorancia, de incultura, de improvisación. Atenido a la sesgada y escasa información que provenía de los manuales y la propaganda (casi toda ella soviética), su saber y su discurso fueron fruto de los esfuerzos de unos cuantos pensadores cuya propia formación teórica y cuyos propios intereses políticos-doctrinarios oscilaron entre posiciones de discurso tan diversas como el positivismo, el evolucionismo y el materialismo vulgar, aderezado todo ello con cierta vocación nacionalista y antiimperialista cuando una u otra posturas hacían al caso. Por su parte, el tono represivo e intimidatorio que desde siempre conservaron los regímenes iberoamericanos a todo lo largo del siglo xx —con o sin revolución, como el caso de México— desde el último tercio del siglo xix inclinó la balanza de la lucha de clases a favor de los grupos oligopólicos y las burguesías locales e internacionales, arrinconando la opción opositora comunista en unos cuantos reductos organizativos, sindicales y sobre todo académicos, por gozar estos últimos de cierta libertad de pensamiento y autonomía organizativa —circunstancia transitoria e inestable que cambió radicalmente cuando los gobiernos iberoamericanos eventualmente derivaron hacia una dictadura abierta y represiva, como lo ilustran, entre muchos otros, los casos de Cuba (1933), Bolivia (1952), Argentina (1966, 1974), Guatemala (1954), Brasil (1964), Uruguay (1971) o Chile (1973). A ello habría que agregar que en ausencia de un movimiento obrero fuerte y bien plantado, tanto las bases de las organizaciones comunistas como sus intelectuales provinieron principalmente de las filas de la pequeña burguesía ilustrada, sumando mayoritariamente

a artesanos, pequeños comerciantes, profesionistas liberales y profesores universitarios. En esas condiciones no es extraño, sino lo único *posible*, que la discusión teórico-filosófica propiamente marxista haya tenido lugar en las universidades o entre universitarios, y que lo mejor del marxismo iberoamericano lo sea por obra y mérito de nuestros profesores.

Regresando a nuestro asunto; decíamos que la discusión teórico-filosófica al interior de UNAM hacia 1968 tenía lugar a partir de cuatro posiciones básicas y que, entre ellas, Bolívar Echeverría se alineó del lado del marxismo. Sin embargo, cabe aquí una segunda aclaración, la que tiene que ver con el tipo o los tipos de marxismo que participaban en la discusión; ya que, a nuestro juicio, antes de la intervención de Bolívar Echeverría (la que se hace pública a partir de 1974) el marxismo específicamente mexicano (y añadiríamos, iberoamericano) no presentaba un cuadro unitario u homogéneo sino, por el contrario, se fragmentaba en, por lo menos, tres vertientes: el marxismo dogmático, el marxismo “de cátedra” y el marxismo pre-crítico. Caracterizados de manera sumaria podemos decir de cada uno de ellos lo siguiente.

El marxismo dogmático es el producto casi natural del atraso y la dispersión endémicas del movimiento obrero, de la falta de organizaciones consecuentemente comunistas o revolucionarias y de una suerte de inconsecuencia y devaneo teórico-doctrinario de sus líderes e intelectuales llamado por el marxista crítico mexicano José Revueltas “locura brujujar”. Es dogmático, justamente, porque en su configuración discursiva no participan ideas originales resultado del análisis concreto de la realidad iberoamericana y de su discusión creativa sino “recetas”, “esquemas”, “verdades” provenientes de los manuales de adoctrinamiento con los que el régimen de la Unión Soviética sustituyó el conocimiento, la lectura, el análisis y la discusión de las obras fundamentales de Marx y Engels.<sup>2</sup>

Por su parte, el marxismo “de cátedra” se caracteriza no por la ignorancia de “los clásicos” (a quienes pensadores como Narciso Bassols, Jesús Silva Herzog, Alfonso Teja Zabre, Pablo González Casanova o Luis Ceceña conocieron, discutieron, tradujeron o publicaron) sino por el hecho de *separar* o divorciar, profilácticamente, el potencial *analítico* que para el conocimiento

---

<sup>2</sup> Es claro que excepciones como José Carlos Mariátegui o Aníbal Ponce son eso, excepciones. La regla es cabalmente ilustrada por un intelectual y político como el mexicano Vicente Lombardo Toledano, cuyo pensamiento “marxista” se configura a partir de ciertos aspectos de la dialéctica, el materialismo francés del siglo XVIII, el evolucionismo de Spencer y el personalismo de Max Scheler; eso sí, aderezado con la retórica de la lucha de clases, el nacionalismo y el antiimperialismo.



de la realidad aporta el instrumental teórico-conceptual del marxismo, de sus posibilidades de *transformación revolucionaria*. Para los marxistas “de cátedra” la revolución ya había tenido lugar, y se llamaba Revolución Mexicana, de modo que los retos que en el futuro deberíamos enfrentar no son materia de un discurso transgresor, como el marxismo específicamente político, sino de lo que de positivo y constructivo aportan los relatos fundamentales de la modernidad capitalista, principalmente la forma *liberal-republicana* del estado-nación y el régimen *democrático*.

Por último, el marxismo que aquí llamamos pre-crítico estaría representado por una serie de autores que habiendo militado la mayoría de ellos en organizaciones tan dogmáticas e incultas como los partidos comunistas o el sindicalismo asimilado, habrían aprendido las lecciones de las más sonadas derrotas del movimiento obrero iberoamericano –particularmente las sufridas por el movimiento obrero-popular mexicano (trabajadores mineros y petroleros en 1951-52, ferrocarrileros en 1958-1959, maestros 1959-1960 y estudiantes en 1968)– para finalmente entender, y asumir, que: a) no existe en México una organización política verdaderamente comunista y revolucionaria; b) la formación del “partido de la clase obrera” y de la opción revolucionaria de izquierda pasa necesariamente por un largo período de formación teórica y aprendizaje político; y c) el marxismo, asumido como el único discurso teórico capaz de procurar tanto el conocimiento necesario como la expresión adecuada “de y para la revolución” debe ser estudiado y discutido directamente en y a través de sus fuentes originales y sus desarrollos *consecuentes* –mismos que, en esa época, a juicio de los marxistas pre-críticos únicamente representaba el llamado “marxismo occidental”. Lo pre-crítico de esta posición no se refería tanto a su posición teórica sino a su posición política, en tanto la mayoría de sus autores conservaba la idea, como los marxistas “de cátedra”, de que “la revolución” puede y debía mantenerse dentro de los causes institucionales y los espacios que le proporcionan el estado liberal-burgués y la lucha política de partidos que participan en las justas electorales.

A nuestro juicio, el pensamiento de Bolívar Echeverría no se allana a ninguna de las anteriores versiones del marxismo, sino a la que se conoce como “marxismo crítico”. El surgimiento y maduración de esta corriente deben asociarse, en primer término, con la obra y el pensamiento de José Revueltas. Escritor, dramaturgo, hombre de cine (fue guionista de Luis Buñuel), ensayista y filósofo, desde sus fases formativas su obra constituye un verdadero oasis en el desierto del marxismo mexicano e iberoamericano.

A través de su obra literaria, primero, y de su obra teórica y política, después, Revueltas propone un ambicioso dispositivo crítico para enfrentar los problemas fundamentales del movimiento comunista mexicano: en primer lugar, la *inexistencia histórica* de un auténtico partido de la clase obrera en México, en segundo, la “locura brujular” que desde siempre ha aquejado a sus teóricos y dirigentes. No es difícil identificar aquella “locura” con el dogmatismo, la improvisación y la incultura que privan al interior de las organizaciones comunistas, por lo que parecería casi natural que su superación exija un enérgico proceso de transformación teórica y doctrinaria cuya condición de posibilidad, casi única, está en “regresar a los clásicos del marxismo”, pero, además, en mantener una postura abierta y desprejuiciada frente a lo que de fresco e innovador aporta la discusión teórica que se desarrolla durante el proceso de la desestalinización en el orbe del socialismo real o al interior del marxismo occidental. Pero Revueltas, por lo menos hasta 1968, actúa fuera de la academia, por lo que su marxismo crítico carece de una interlocución siquiera inteligente.

Dentro de la academia trabaja y pule un marxismo renovado, no dogmático, Adolfo Sánchez Vázquez, quien lidera intelectualmente un grupo de jóvenes profesores que, por lo menos en aquellos años, pugnan por dejar atrás el dogmatismo y la incultura que aquejan al movimiento revolucionario, entre ellos: Armando y Roger Bartra, Jorge Juanes, Pedro López Díaz, Jaime Labastida, Enrique González Rojo, Alberto Híjar Serrano, Juan Garzón Bates, Arnaldo Córdova y Bolívar Echeverría. A este grupo original habría que sumar a los marxistas críticos iberoamericanos que coinciden en la UNAM entre 1965 y 1975: Adolfo Gilly, Oscar Terán, Oscar del Barco, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini y Theotonio do Santos, entre muchos otros, y aun considerar los esfuerzos editoriales que, en México, representan la editorial ERA y las revistas *Historia y Sociedad* (dirigida por Enrique Semo) y *Cuadernos Políticos* (en cuyo consejo de redacción figuraban Carlos Pereyra, Adolfo Sánchez Rebolledo, Bolívar Echeverría y Ruy Mauro Marini); o que desde antes del golpe de estado de 1974 en Argentina llevan a cabo los editores de la Revista *Pasado y Presente*, entre los se cuenta a José Aricó, Pedro Scarone y Miguel Murmis, quienes no tan casualmente figuran como editores-traductores de la nueva versión española de *El capital* de Marx.

En tales condiciones, y a través de la obra de los autores mencionados, se efectúa el tránsito entre el marxismo no dogmático (o pre-crítico) y el marxismo crítico propiamente dicho; es decir, cuando lo que está en juego

no es la precisión con la que puede entenderse o aplicarse algún concepto en el curso del análisis *contemplativo* de la realidad concreta; cuando, como apunta Karl Korsch, no se trata del “disfrute contemplativo” de la realidad sino de su transformación revolucionaria; cuando, por fin, un marxista deja de comportarse “como los filósofos”, quienes a decir de Bolívar Echeverría en esos años componen “mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático” o le ofrecen al mundo “imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, ‘interpretaciones’ de lo que él ya no es.”<sup>3</sup>

## 2.

Como se ha dicho, el pensamiento y la obra de Bolívar Echeverría se desenvuelven en el ámbito teórico-discursivo del marxismo crítico. Entre sus aportaciones originales más significativas destaca la propuesta de una nueva lectura de la obra de Marx a partir de los aportes críticos de la semiótica y la antropología post-estructuralista; sus estudios sobre la estructura argumental y el “punto de partida” de *El capital*; la recuperación de la “vieja” teoría de la enajenación y de categorías tan inasibles pero tan cargadas de significaciones como ‘subsunción real del proceso de trabajo al capital’ como elementos crítico-deconstructivos en el análisis del *dominio* capitalista; el desmonte crítico de la modernidad política a través de la denuncia de la condición mítica de las ideas de ‘revolución’, ‘estado-nación’ y ‘democracia’; un inédito y sorprendente concepto de ‘cultura’ fundado en el desarrollo crítico-interpretativo del “valor de uso” y lo que conocemos como teoría de los ‘*etbe*’ para el abordaje deconstructivo de la modernidad capitalista.<sup>4</sup>

Ante la imposibilidad de exponer siquiera superficialmente cualquiera de aquellas problematizaciones ocuparemos el resto de nuestra intervención para exponer lo que a nuestro juicio las hace posibles, les confiere un sentido innovador y las dispone como una aportación original e irreductible a toda forma de pensamiento crítico iberoamericano. Nos referimos sumariamente al marxismo echeverriano, es decir, a la forma en la que Echeverría “es mar-

3 ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach”, en *Historia y Sociedad*, Segunda época, N° 6, Verano de 1975, p. 63.

4 Entre su extensa bibliografía cabe destacar: *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986; *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista/UNAM, 1994; *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1996; *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998; *Definición de la cultura*, México, Ítaca, 2001; *Vuelta de siglo*, México, ERA, 2006 y *El materialismo de Marx*, México, Ítaca, 2010.

xista” o asume una posición de discurso inequívocamente *marxista crítica*. Para ello debemos remontarnos a dos trabajos de juventud, de hecho, los primeros trabajos importantes que publica: el primero lleva por título *El discurso teórico comunista en las Tesis sobre Feuerbach* (1974-1986); el segundo: *Discurso de la revolución, discurso crítico* (1976-1986).<sup>5</sup>

En el primer texto, a través de un examen extremadamente cuidadoso y pormenorizado de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1845), Echeverría encuentra que la *premisa* o el emplazamiento teórico esencial y determinante del discurso marxista se construye a través de un dispositivo conceptual *dialéctico y materialista*. Es decir, que para vencer las limitaciones e insuficiencias de la problematización materialista vulgar de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad del idealismo y de su problematización subjetiva, el discurso marxista

- 1) debe sustentarse “en la aprehensión teórica de la objetividad como proceso o *praxis* fundante de toda relación sujeto-objeto y por lo tanto de toda presencia de sentido en lo real;”<sup>6</sup> Es decir: debe superar la oposición irreductible de un sujeto y un objeto autónomos y considerar su relación como “*praxis* fundante”, es decir, como construcción no sólo de su relación, sino de sus propios términos, para hacerla aparecer como lo que en realidad es: la relación productiva y reproductiva de los hombres y la naturaleza.
- 2) debe “poner de pie” y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcelizada en su desarrollo idealista (Hegel) planteándola como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-*materialista*; y
- 3) debe “sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso constitutivo de la realidad como un proceso básicamente *material*, como un proceso de ‘metabolismo’ práctico entre el hombre y la naturaleza”.<sup>7</sup>

Sobre esa base, es decir, definido el carácter o la especificidad del fundamento teórico del discurso de Marx como *dialéctico, materialista e histórico*, su “verdad” solamente puede ser explicada si este discurso es concebido como momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad. Es

5 El primero apareció por primera vez en la revista *Historia y Sociedad*, N° 6, del verano de 1975; el segundo fue publicado en la revista *Cuadernos Políticos*, N° 10, en 1976. Sus versiones definitivas aparecieron en el libro *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986.

6 *Ib.*, p. 53.

7 *Ib.*, p. 53.

decir, si aquel demuestra su “terrenalidad”, esto es, su “poderío”, de cara al conjunto de posibilidades de significación-transformación que le presenta la praxis social, ella misma concebida como el ámbito eminente de la revolución.

En el segundo texto, esta idea nuclear se completa a través del desarrollo teórico de dos consideraciones básicas; la primera: el discurso marxista, es decir, el discurso crítico revolucionario, enfrenta condiciones sumamente adversas para desarrollarse y, acaso, para siquiera formularse; la segunda dice: toda generación e incidencia social de un discurso alternativo o propiamente revolucionario debe “burlar” el dominio teórico-discursivo del capital por la vía irrenunciable de la *crítica*.

Esto es así porque bajo el dominio hegemónico del capital “todo habla” a favor de ese dominio y de su reproducción ampliada; ni más ni menos porque la forma básica de la socialidad general o *humana* ha sido *parasitada* por el capital, en cuanto ésta forma histórica y concreta de organización social introduce en el proceso el producción y reproducción del sujeto social una suerte de *reconfiguración* práctico-significativa en donde todo producir y todo consumir se allanan a la necesidad de “valorización del valor”, adoptan la forma de “la mercancía” y traducen todo acto social en un acto propiamente “mercantil”.<sup>8</sup>

En esas circunstancias es inútil, apunta Echeverría, recurrir a una oposición directa (duelística la llama) porque “toda lucha en el mismo terreno del significar dominante” está decidida de antemano. Es decir, tanto aquellos pensadores que intentan construir un discurso revolucionario “positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués” como quienes piensan que el discurso revolucionario puede construirse de manera completamente independiente o autosuficiente “a partir de la experiencia de la clase proletaria”, comparten “la ilusión” de que el modo en el que se organizan y disponen “la verdad”, la “objetividad” y a fin de cuentas la “cientificidad” dominantes *permitan* siquiera la articulación de un discurso opositor. Frente a ello la respuesta de Marx, comenta Echeverría, *no se hace ilusiones*. Para constituirse como alternativa verdadera, el marxismo debe cumplir otro tipo de condiciones teórico-discursivas, entre ellas:

- a) Debe constituirse como un significar revolucionario que parte y se funda en un “proyecto de transformación social” que contradice estructuralmente el modo capitalista de reproducción. Y puede hacerlo

---

8 ECHEVERRÍA, B., “Definición de discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p. 46.

porque su propio quehacer, su *praxis*, representa en el plano de la teoría las tendencias histórico-concretas que ya ahora permiten articular un conjunto discreto de prácticas sociales que anuncia una nueva forma de socialidad o “un nuevo vivir comunitario”;

- b) debe asimismo establecer una relación polémica con el discurso dominante que eluda las condiciones “normales” de toda disputa teórica, lo que solamente puede hacer si su propio saber se configura como “negación inmediata” y determinada del saber capitalista, es decir, como *crítica negativa* o deconstructiva del saber dominante, como ese saber “que no puede ser sabido por el saber adquirido de manera capitalista”, lo que le obliga a trabajar justamente ahí en donde aquel “fracasa”, en donde se producen sus fallas, sus vacíos, sus no dichos;
- c) debe, finalmente, configurarse como “transgresión organizada” del discurso burgués; es decir, ante la imposibilidad de “saltar” por encima de las condiciones que le impone el modo de significación dominante, puede y debe constituirse como “discurso defectuoso”, como “mal uso” de las posibilidades del discurso burgués; en resumen como “crítica negativa” y “negación determinada” del saber dominante.

Considerando el contexto teórico-discursivo en el que la intervención de Bolívar Echeverría tiene lugar —y que no es otro que el espacio en el que se despliega la “lucha” entre los restos del marxismo dogmático, el marxismo académico y, finalmente, el marxismo pre-crítico, cuyos representantes son justamente los compañeros y camaradas universitarios de Bolívar Echeverría— en los dos textos que nos han servido como hilo conductor en la exposición de su obra temprana, Bolívar Echeverría se muestra ya como un pensador marxista original y, desde entonces, como una referencia imprescindible para el discurso crítico iberoamericano.

---

## PRIMEROS BROTES DE LA CRISIS DE LA RAZÓN MODERNA EN UNAMUNO

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ  
Universidad de Sevilla

### Primeros brotes de la crisis de la razón moderna en Unamuno

El objetivo trazado en este texto apunta a dibujar el itinerario filosófico de Miguel de Unamuno durante su etapa de formación, incidiendo sobre las primeras grietas que se abrieron en su inicial adhesión al racionalismo y al positivismo. Es de sobra conocido dentro de los estudios unamunianos la crítica que don Miguel desplegó en su madurez sobre la razón moderna: basta con revisar sus textos filosóficos para ver cómo desfilan bajo su ojo crítico los sistemas de Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer y buena parte de la modernidad filosófica. Sin embargo, en la mayoría de los estudios dedicados a ello se ha aludido apenas de paso a las raíces de esa crítica, y esa es la laguna que yo pretendo llenar aquí.

Parto en cierto sentido de Cerezo Galán quien, en *Las máscaras de lo trágico*, lanza la siguiente hipótesis: “De seguro que la impotencia de la razón [...] fue un tema de trasfondo, que quedó soterrado en su época racionalista, a la espera de una oportunidad para entrar al desquite”<sup>1</sup>. A mi juicio, esa oportunidad no esperó, como suponen la mayoría de los investigadores, hasta la crisis de 1897, sino que emergió de forma casi paralela a ese apogeo racionalista. La crisis del 97 marcó el momento en que estalló con toda su carga dramática la convicción de la insuficiencia de la razón, pero el proceso se venía incubando desde años atrás y los cuadernos manuscritos de juventud de Unamuno son el testimonio del inicio de ese trayecto. Nos centraremos aquí, por tanto, en el proceso de incubación de la crisis de la razón moderna

---

1 CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 120.

en el joven Unamuno con la intención de reconstruirlo y de articularlo con la forma que esa misma crisis adoptó en su madurez intelectual.

Para ello, convendría comenzar por situarnos en la etapa de formación de Unamuno. Sabemos que recibió una fuerte educación religiosa en su hogar, sobre todo por parte de su madre, quien le inculcó enérgicamente una férrea fe católica. Sabemos también que durante su etapa de estudiante en Madrid esos cimientos religiosos se vinieron abajo tras un arduo proceso de racionalización de la fe que inició en Bilbao con su primer encuentro con la filosofía, y se consumó en Madrid al entrar en contacto con las modernas y renovadoras corrientes de pensamiento que impregnaban la atmósfera intelectual de la Corte. Y sabemos que en 1897 sufrió una fuerte crisis espiritual que cobró la forma de un intento de recuperar la fe perdida, finalmente frustrado por la fuerte huella que en su seno interno había dejado el intelectualismo. Es a partir de aquí que su filosofía se construyó como una filosofía de la tragedia, arraigada en el conflicto entre razón y fe, y en la dimensión conflictiva inherente al hombre mismo, y que recorre buena parte del resto de su obra literaria y filosófica.

Como ya hemos anticipado, son las raíces de este conflicto lo que vamos a indagar aquí, en concreto, la quiebra de su racionalismo de juventud, que describe un movimiento más complejo de lo que a primera vista pudiera parecer.

## 1. El papel de la razón en la primera epistemología de Unamuno

En los cuadernos de juventud de Unamuno podemos rastrear diversas notas en las que reconoce explícitamente su adhesión en esta época al racionalismo. Un observatorio privilegiado para ello es el *Cuaderno XVII*, que compagina afirmaciones en esa dirección con otros textos ilustradores de sus primeros vaivenes entre la fe y la razón, si bien por su constancia y contundencia tienen aquí más peso las afirmaciones racionalistas, de lo que podemos deducir que en la época en que escribió este cuaderno, en torno a 1885, la contienda se resuelve a favor de la razón. Veamos a modo de ejemplo un fragmento de esta apología racionalista del joven Unamuno: “¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón? Nada conozco más vano y necio en la pretensión. Quédese allá para quien vive de ajenos pensamientos y se alimenta del aire que le rodea, que yo he probado el fruto de mi razón y es dulce y sabroso”<sup>2</sup>.

---

2 UNAMUNO, M., *Cuaderno XVII*, CMU, caja 67/112, p. 35.



El racionalismo del joven Unamuno, conviene que lo subrayemos desde aquí, estaba tocado de un fuerte sentido positivista. Los hechos sensibles, como punto de partida, y la razón, como facultad analítica destinada a poner en relación los hechos y las ideas, constituyen las claves de su primera epistemología, que podemos reconstruir a partir de los cuadernos manuscritos. Su planteamiento epistemológico partía así de la axiomaticidad del hecho, concebida según un criterio positivista, y se elevaba desde ahí a la idea de lo Absoluto, heredada de la filosofía hegeliana y que se correspondía con el “Todo” en tanto que causa de lo real. Ahora bien, a ojos de Unamuno, esa noción del “Todo”, que es concebida como el Absoluto en un horizonte idealista y especulativo, él la matiza como un Todo “relativo”, refiriéndose con ello a las limitadas capacidades cognoscitivas del hombre. Con ello, no estaba negando el carácter absoluto de lo real, pero sí las posibilidades del conocimiento humano para elevarse hasta ahí. En ese sentido, escribe en el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*: “Todo es relativo, y todo absoluto. Es todo absoluto porque es lo que es y no puede ser otra cosa. [...] En la ciencia ideal, todo absoluto, necesario, en el *ser*. En el conocer no”<sup>3</sup>. Aquí tendríamos una primera constatación de los límites de la razón, que Unamuno circunscribe a la labor de asociar los hechos y las ideas, es decir, al terreno de lo relativo, de lo cognoscible. Pero el problema radica en que el hombre siempre intenta rebasar esos límites e ir “tras lo absoluto e incondicionado que sólo se halla en el conjunto”, propendiendo con ello a “dar valor absoluto a los hechos”, es decir, a lo relativo. En ese sentido, recoge en *Apuntes de Filosofía I*: “La metafísica es la ciencia que determina las condiciones de la ciencia absoluta. / La realidad científica es el fenomenismo; la idealidad, la racionalización de todo”<sup>4</sup>.

Adonde quiere llegar Unamuno es a que ese concepto de “ciencia absoluta”, que representa el ideal del conocimiento humano y resulta inalcanzable para el hombre, pues está más allá de sus posibilidades cognoscitivas. Por ello debería ceñirse al ámbito de lo fenoménico y alejarse de ese afán de “racionalización de todo”. Sin embargo, aun siendo inasequible la posibilidad de una ciencia absoluta, el hombre persiste en su empeño, obcecado en su egoísta propensión de abarcarlo todo<sup>5</sup>.

3 UNAMUNO, M., *Apuntes de Filosofía I*, CMU, caja 68/19, p. 31.

4 *Ib.*, pp. 21-22.

5 “No nos reducimos a ignorar y cubrimos las lagunas de nuestra ignorancia con errores. / No nos reducimos a conocer por retazos, a poseer un mundo fragmentario como conocido, y queriendo completarlo incluimos en él error.” *Ib.*, pp. 32-33.

Así pues, Unamuno invoca desde su prematura óptica crítica, frente a las vanas pretensiones de todo idealismo en su aspiración a un absoluto inasequible, una metodología positivista que parte de la radicalidad del hecho y que reduce el conocimiento al poder de la razón de articular los hechos y las ideas, entendiendo que todo fenómeno incluye una dimensión sensible (el hecho) y una dimensión intelectual (la idea). Para el joven Unamuno “conocer es clasificar y conocer un hecho es incluirle en tal idea”<sup>6</sup>. Lo que implica que conocemos, es decir, clasificamos, “por oposición y semejanza”, o lo que es lo mismo, conocemos “según analogía y diferencia”<sup>7</sup>, siendo el marco de esta operación el “raciocinio inconciente”. Pero, insistimos, estas operaciones de la razón quedan siempre circunscritas al ámbito de lo relativo.

En definitiva, el conocimiento de lo relativo es la única posibilidad de la ciencia real, del conocimiento del hombre, lejos de las quimeras de la ciencia ideal. Aquí estaría ya implícito lo que hemos denominado en el título de este texto “crisis de la razón moderna” en el joven Unamuno, pues el proyecto filosófico de la modernidad, consumado por Kant y Hegel, lo que pretendía precisamente era hipostasiar el poder de la facultad racional ante la totalidad de lo real, construyendo un sujeto capaz de elevarse al absoluto en cuanto cima de la totalidad de lo real.

Otro punto en que emergen los límites de la razón dentro de la filosofía del joven Unamuno es la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, pues en lo concerniente a Dios, al alma y a todo lo suprasensible quedan a su juicio

---

6 *Ib.*, p. 1. En esta dirección, en el cuaderno *Filosofía Lógica* dedica un capítulo a la distinción entre “El hecho y la idea”, que denomina como “primitiva distinción” y fundamenta en tanto que “el hecho” existe independientemente de nuestro conocer y es la causa de nuestro conocer, mientras que “la idea” define su valor en el conocimiento, por medio de la razón, y es el efecto de nuestro conocer. Ambos términos se definen en una relación de “oposición”, si bien, como matiza más adelante, tal relación de oposición se puede entender como “correspondencia”: “El hecho es lo espontáneo, es decir, su percepción, lo reflejo es la idea del hecho, el hecho reconstruido en la mente.” UNAMUNO, M., *Filosofía Lógica*, CMU, caja 68/12, p. 41.

7 UNAMUNO, M., *Apuntes de Filosofía I*, CMU, caja 68/19, pp. 7-8. Esta tesis la repetirá en otros cuadernos juveniles y también en el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vascongado” (1886), donde vuelve a apelar tanto a la ley de oposición y semejanza como a su concepción del conocimiento como “clasificación”, si bien aplicándolas a la filología, que es el campo en el que trabaja en este artículo y al cual imprime las tesis epistemológicas que simultáneamente iba consolidando en sus escritos filosóficos: “la ley primordial del conocer es la ley de la oposición y la semejanza.” UNAMUNO, M., *Obras Completas*, vol. IV (edición de Manuel García Blanco), Madrid, Escelicer, 1966-1971, p. 127. En adelante citaremos de estas *Obras Completas* bajo el siguiente modelo: OCE, IV, 127. “La ciencia es la generalización e integración creciente del conocimiento; el reducir las ideas a ideas más generales y explicar un hecho es referirlo a otros hechos, generalizarlo. Conocer es clasificar.” OCE, IV, 128.

anuladas en las competencias cognoscitivas del hombre<sup>8</sup>. Sin embargo, éste se empeña en fundamentar racionalmente la idea de Dios como origen de todo lo que existe, sin caer en la cuenta, como anota Unamuno en otro de los cuadernos, que “lo absoluto excluye la existencia”, que “lo absoluto y la existencia son cosas que se repugnan”.<sup>9</sup> La teología es, por tanto, un intento de rebasar los límites de la razón, o lo que es lo mismo, del conocimiento humano, y ante esta tendencia insiste Unamuno:

La existencia de los hechos y solamente la de los hechos es evidente y axiomática. Todo el que afirma la existencia de Dios o el alma se ve obligado a probarla, porque no son proposiciones evidentes. Prueba de ello es que se aducen argumentos en favor de la existencia de Dios y el alma, cuando nadie los aduce en favor de la de los hechos.

[...] Para probar la existencia de Dios hay que probar: que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica<sup>10</sup>.

Es por sentencias como ésta por lo que Unamuno, ya desde su madurez, se rememora a sí mismo en aquellos años deambulando “en el ateísmo teórico”, como reconoce en el ensayo *Sobre la filosofía española* (1904)<sup>11</sup>. No obstante, conviene subrayar que este joven Unamuno andaba atravesando entonces un periodo de inestabilidad, con esporádicas tentaciones por recuperar la fe religiosa y elevarse a lo Absoluto, como veremos a continuación. Por ello, matiza en el último texto de la *Filosofía Lógica* que acabamos de citar: “de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios”<sup>12</sup>. Ahora bien, ello no libera a quien así lo estime de la exigencia de probar la necesidad de tales principios, de probar que esos principios son “necesarios” a los hechos.

8 A este respecto, ha subrayado Cerezo Galán que “no hay lugar para ellas en un universo positivista. [...] Dios no puede ser demostrado racionalmente ni conceptualizado”. CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 151.

9 UNAMUNO, M., *Filosofía Lógica*, CMU, caja 68/12, pp. 81 y 76.

10 *Ib.*, pp. 76-79.

11 “Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico...” OCE, I, 1164. Cerezo Galán, sin embargo, prefiere hablar de un “agnosticismo teórico”: “La actitud que domina en estos apuntes, más que atea es agnóstica. No se declara a Dios inexistente ni tampoco in-cognoscible en el sentido spenceriano del término, sino racionalmente in-demostrable y conceptualmente in-definible.” CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 149. Y ello pese a que el mismo Unamuno, en más de un texto autobiográfico, se refirió a esta etapa de su vida caracterizándola como de “ateísmo teórico” o “ateísmo intelectual”.

12 UNAMUNO, M., *Filosofía Lógica*, CMU, caja 68/12, p. 78.

## 2. Emergencia de los límites de la razón

A partir de aquí, nos centraremos en analizar cómo de forma paralela a la construcción de este planteamiento epistemológico, el joven pensador vasco se sintió impelido a rebasar los límites de la razón y el régimen de lo fáctico, siendo incapaz de esquivar la tentación filosófica de elevarse a lo absoluto. En estas circunstancias, como veremos, incluso llegó a apelar a la fe, entendida por un lado como vehículo intelectual, en tanto que “fe en lo absoluto” y, por otro lado, en los momentos agónicos, como asidero religioso bajo la forma de un “querer creer”.

Pero antes de adentrarnos en los textos donde cristaliza este giro, hemos de subrayar el importante papel que en ello desempeñó la difícil relación que por entonces mantenía con su novia Concha Lizárraga y con su madre Salomé de Jugo, debido al choque entre su apología racionalista y el fervor católico de éstas. A juzgar por no pocos testimonios recogidos en los cuadernos, fue fundamentalmente Concha quien participó de manera decisiva en este trance del joven Unamuno, que quedará en una posición oscilante entre la nueva fe racionalista y la vieja fe católica. Nos engañaríamos, por tanto, si pretendiésemos ver en esta etapa de la biografía de Unamuno un periodo de relativa calma y exento de conflictos, firme y sin grietas en su adhesión al racionalismo y al positivismo. Como atestiguan los cuadernos de notas, el desvanecimiento de la fe católica y el viraje que dio su pensamiento en Madrid al contacto con las corrientes filosóficas contemporáneas no fue ni mucho menos definitivo, sino más bien el comienzo de un itinerario poblado de vaivenes y dudas, que pondría las bases de esa condición trágica de la existencia que acompañará a Unamuno hasta el final de sus días.

En suma, podemos afirmar desde aquí que en los primeros brotes de la crisis de la razón moderna en Unamuno confluyeron elementos intelectuales, por la propia lógica de su evolución intelectual, pero también elementos íntimos, por el conflicto interior que se desató entre su amor por Concha y su pasión por el saber, inconciliables a sus ojos en ese momento.

Me ocuparé en primer lugar de la dimensión íntima o afectiva de esta crisis de la razón. Como sabemos, Unamuno regresó a Bilbao, tras cuatro años estudiando en Madrid, con importantes cambios en su manera de pensar, apostado en una suerte de “ateísmo intelectual” que le originó no pocos problemas, tanto en la casa materna como en la relación con su novia. Pero, como decíamos antes, fue su relación con Concha Lizárraga, a la que iba a vi-

sitar frecuentemente a Guernica, lo que sin duda más le movió a reflexionar en esta dirección, sobre todo por el inevitable conflicto entre su agnosticismo y el fervor católico de ella. Los cuadernos de notas hacen las veces de escenario de estas desconocidas luchas interiores entre sus dos yos, el que buscaba el sosiego del amor y la fe, y el que ardía en sed de conocimiento. Aunque lo cierto es que, en estas circunstancias, el joven pensador bilbaíno empezó a poner en tela de juicio los principios racionalistas y la fe positivista, y a invocar los derechos del sentimiento.

Un primer conjunto de textos donde podemos apreciar esta situación es el *Cuaderno XVII*, compendio de afirmaciones racionalistas y, al mismo tiempo, asilo de las primeras congojas que le deparó a Unamuno el choque entre la posible recuperación de la fe y el racionalismo a que debía atenerse de cara a sus proyectos intelectuales. En general, su posición aquí aún es firme en el racionalismo, si bien aparecen ya confesiones íntimas que reflejan la tremenda disyuntiva en que se devaneaba, entre su destino intelectual en manos del racionalismo y la felicidad que le podría ofrecer el amor.

¡Y pensar que por una necia vanidad y un amor propio fuera de medida la he de dar un infierno en esta vida...! ¡Ah! ¡Si yo pudiese fingir! Con qué tristeza la veía yo alegre porque me cree ya postrado ante esos misterios. [...]

O renunciarme o renunciar a ella, y en uno u otro caso renunciar a mi dicha, porque ella consiste en unir lo que no puede ser unido. ¡Qué de amarguras me esperan y la esperan! Días de martirio y no pequeño. [...]

¿Qué vale más la felicidad interna o la gloria externa? ¡Ay! Es que están de tal modo unidas que para mí sin la una no puede darse la otra, y sin embargo son incompatibles. ¿Quién me dará la paz del alma si mi alma ha nacido para la guerra? [...]

Qué tristemente camina mi espíritu entre la lógica y la pasión, que han tomado mi pobre alma por campo de batalla.

En mí no luchan la razón y la fe, hace tiempo que ésta fue vencida por aquélla, luchan el amor y la lógica, lucha mil veces más terrible y de resultados inciertos.

[...] Renunciar a la dicha de su amor me es doloroso, pero me es también mucho renunciar a mis proyectos, al empuje de mi razón, a mi ambición.

Trabaja en el campo católico, me han dicho. Para trabajar sin fe vale más no hacerlo, y yo no puedo trabajar en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir monótonamente las rutinarias fórmulas sin novedad ni vida. [...]

En todo ello me aparece ella que me ha enloquecido y hecho volver a mí mismo<sup>13</sup>.

---

13 UNAMUNO, M., *Cuaderno XVII*, CMU, caja 67/112, pp. 15-17.

A partir de esta serie de lamentaciones, Paolo Tanganelli ha vinculado, con acierto a mi juicio, este *Cuaderno XVII* con la crisis que Unamuno sufrió entre 1884 y 1886<sup>14</sup>, y que Sánchez Barbudo bautizó como “crisis chateaubrianesca a los veinte”<sup>15</sup>. Siguiendo a Tanganelli, quizá lo más interesante del texto citado radica en cómo Unamuno despliega el “relato” de su crisis y en la teatralidad con que lo baña. “La tentación de la ficción (‘¡Si yo pudiese fingir!’), el dualismo ‘felicidad interna’/‘gloria externa’, la necesidad desesperada de ‘paz’ espiritual junto a la conciencia de haber ‘nacido para la guerra’, son elementos estructurales de sus personajes en crisis que volveremos a encontrar en obras sucesivas”<sup>16</sup>. Efectivamente, ahí está el germen de dos personajes de sus primeras novelas, Pachico Zabalbide, de *Paz en la guerra*, y Eugenio Rodero, de *Nuevo mundo*, ambos trasunto ficticio de este joven Unamuno en crisis.

El cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, redactado en torno a estos mismos años, también recoge diferentes testimonios sobre el conflicto que padeció entonces Unamuno entre su destino intelectual y la relación con su novia. Entre otras cosas, deja aquí constancia de que uno de los motivos que le condujo al replanteamiento de sus convicciones fue el debate interno entre un porvenir en soledad entregado al saber y a sus proyectos intelectuales, y un porvenir en manos del amor y la vieja fe, donde la felicidad parecía más viable. Al fin y al cabo, la soledad no había traído consigo la dicha, salvo por esporádicos placeres intelectuales. Piensa entonces, por momentos, que la soledad no conduce al hombre a la felicidad sino al más feroz egoísmo. Ahí es donde sitúa sus años en Madrid, solo y empecinado en escudriñar el por qué de las cosas, lo cual no le llevó a la felicidad, sino al creciente desasosiego interior.

Pasábame en aquellas interminables noches del invierno negro el tiempo en buscar y rebuscar lo que no me importa, en pretender abrir el secreto del mundo y escudriñar los misterios de la vida, y más tarde, rendido, con la frente dolorida, ardiente el cerebro y turbado el espíritu me acostaba para soñar y soñar tristezas. [...]

Al acostarme me perseguían haciendo horribles gestos las sombras impalpables de mis flamantes filósofos, pero sus palabras secas, medidas matemática-

14 TANGANELLI, P., *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 66.

15 SÁNCHEZ BARBUDO, A., “La formación del pensamiento de Unamuno –Una conversión ‘chateaubrianesca’ a los veinte años–”, *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. 15, p. 101.

16 TANGANELLI, P., *o. c.*, pp. 66-67.

mente, frías y oscuros no daban á mi alma ni una gota de rocío. El cansancio me rendía, cerraba los ojos, íbanse los filósofos en procesión con la música a otra parte y entonces soñaba que reclinaba mi frente cansada y mi cabeza hirviente en un pecho amado, que los latidos de un corazón sencillo regularizaban mis ideas revueltas, las aplacaban, que el calor dulce de aquel pecho templaba el mío y por todo el cuerpo y toda el alma sentía la frescura del reposo. Enseguida desaparecía todo, absolutamente todo y quedaba profundamente dormido<sup>17</sup>.

A la luz de esta cita podemos apreciar que Unamuno se mueve entre dos términos, que peleaban por el dominio de su espíritu, haciendo del conflicto una constante en sus fueros internos. Uno de estos términos lo representa el saber, la tentación intelectual, que acaso no le conduciría a la felicidad sino al desasosiego, pero que latía en él como su destino. Y el otro era el anhelo de felicidad, que encarnaba la imagen de Concha, vinculada a la feliz calma que había de proporcionarle el amor puro y sencillo, más allá de las turbadoras disquisiciones filosóficas que finalmente nada resuelven. “¡Saber, saber mucho, saber más cada vez más! Este ha sido mi sueño, este es todavía. Pero ¿qué me dará tanto saber? ¡No! Querer, querer mucho, querer más, cada vez más y saber lo que se quiere. La ciencia más grande es la del querer, y sabe más quien mejor sabe querer”<sup>18</sup>.

En esta encrucijada, pues, se debatía el espíritu del joven Unamuno, y en las huellas que dejó se debatirá el Unamuno maduro, cuyos intentos de recuperar la fe perdida, en que se cifra buena parte de su obra, no responden sino al anhelo de felicidad, de calma vital y de sosiego espiritual, frente al dolor interno a que le conducía el escudriñamiento de los eternos problemas.

Precisamente fue en estas circunstancias íntimas cuando reaparecieron las exhortaciones a la religión, las primeras tentaciones de Unamuno por recuperar la fe perdida, una vez que se percató de que el solitario camino del saber no le habría de conducir a la felicidad, mientras el amor y la fe recobrada en Dios aparecían como posibles condiciones de un futuro esperanzador. En este sentido, anota en el cuaderno: “si encuentro amor, si puedo reclinar mi cabeza en su pecho y dormirme pensando en Dios, entonces todos los do-

---

17 UNAMUNO, M., *Notas entre Madrid y Bilbao*, CMU, caja 63/25, pp. 3-4.

18 *Ib.*, pp. 4-5. A partir de esta decantación por el “saber querer”, Paolo Tanganelli observa en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* una apología del *pathos* contrapuesta al intelectualismo racionalista, en el sentido de que “el *pathos* sirve para quejarse de la sequedad del racionalismo”. Y destaca también “el abolengo romántico de las críticas teóricas que en este cuadernillo se dirigen al racionalismo, si bien es verdad que este antirracionalismo, en muchos pasajes, se torna —como anunciado— ‘sentimental’, y casi *larmoyant*.” TANGANELLI, P., *o. c.*, pp. 71-72.

lores se trocarán en alimento dulce para mi alma, entonces viviré feliz”<sup>19</sup>. De modo que el amor de Concha y la fe en Dios no se dan ante Unamuno en este momento por separado, como ha sabido apreciar Armando Zubizarreta.<sup>20</sup>

Al hilo de esta pasajera vuelta a la religión, rememora Unamuno los difíciles tiempos de su regreso a Bilbao tras sus años en Madrid, y traza un elocuente dibujo de su estado anímico de entonces. “Desde entonces acá he cambiado mucho, se ha abierto mi corazón a nuevas esperanzas y mi mente a viejas creencias...”<sup>21</sup>. Sin embargo, unas páginas más adelante, da una vuelta de tuerca al invocar de nuevo a la soledad como la situación propicia y deseable por él mismo para trabajar en el campo del ser.

¡Vivir en sí y para sí, qué hermoso! Se levanta uno [...] con todo un día a su disposición, sin mujer que le importune, ni chiquillos que le fastidien, ni más cuidado que él mismo, [...]

Un hombre solo puede dedicar todo el día al estudio y á *{sic}* formarse, guarda más vigor y entereza de carácter y como vive menos atado al suelo sabe remontarse mejor<sup>22</sup>.

Y pone como ejemplo a Kant, afirmando que “Kant no hubiera sido quien fue, y tantos otros así, si un dogal al cuello le hubiera atado al mundo”<sup>23</sup>. Sin embargo, será algo momentáneo, que inmediatamente pone en cuestión apelando al mismo Kant: “Pero... ¿es mejor acaso ser un Kant a ser un hombre feliz aunque oscuro? A pesar de todo, esta soledad grandiosa en que el vacío lo llena uno mismo me parece triste, desesperante y pálida. ¡No, solo no! La ciencia y la ambición y la gloria son compañeras frías, secas, sin alma ni vida”<sup>24</sup>.

19 UNAMUNO, M., *Notas entre Madrid y Bilbao*, CMU, caja 63/25, p. 6. Incluso un poco más adelante, lo que aquí es una esperanza, un deseo, se convierte en afirmación de la existencia de Dios: “Podrán explicar el mundo sin Dios, [...] pase, pero por lo menos es innegable que sobre ella y sobre mí se extiende un Dios inmenso, que nos une, nos bendice y nos da alegría. ¡Que bueno eres, Dios mío [...]! / Eres tú, tú solo, Dios grande e inmenso, Dios incomprendible que [...] los pedantes quieren reducirte a fórmula, tú, el Dios de todos los hombres, [...] el Dios de Cristo, Dios del amor, eternamente feliz, tú, el que visitas mi alma y te ciernes sobre mi espíritu en las noches dulces de mis más gratos sueños.” *Ib.*, p. 7.

20 “En todo el proceso de acercamiento al cristianismo existe una clara influencia de su novia y esposa. Es ella quien salva a don Miguel de su soledad, sirviendo de puente hacia la realidad, hacia el prójimo y hacia Dios.” ZUBIZARRETA, A., *Tras las buellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 131.

21 UNAMUNO, M., *Notas entre Madrid y Bilbao*, CMU, caja 63/25, pp. 13-14.

22 *Ib.*, p. 29.

23 *Ib.*, p. 30.

24 *Ib.*, pp. 30-31.



Contrasta, por tanto, el predominante racionalismo del *Cuaderno XVII* con el cuestionamiento del poder de la razón y del saber que impregna a este otro cuaderno de *Notas entre Madrid y Bilbao*. Y lo paradójico es que ambos son prácticamente de la misma época, de lo que podemos deducir que la crisis de la razón es casi simultánea a la apoteosis racionalista del joven Unamuno, como cabe acaso a todo hombre en “crisis permanente”, que era ya el estado espiritual al que estaba condenado el pensador vasco.

De lo que no cabe duda es del avistamiento de un cambio de horizonte, de la pronta consumación del imperio racionalista en el espíritu de un joven Unamuno cada vez más abierto al sentimiento, y que nos presagian en cierto modo al Unamuno maduro. En este sentido, señala Cerezo Galán, a propósito de esta época: “Unamuno se conocía bien y no podía disimular sus combates interiores, incluso en esta época más abiertamente racionalista. El agnosticismo teórico deja paso a un fideísmo emotivo, fundado en necesidades cordiales y vitales, que también reclaman su derecho”<sup>25</sup>.

Por otra parte, conviene subrayar que no fue sólo el amor lo que desveló al joven Unamuno la insuficiencia de la razón. Otras cuestiones que empezaron a ocupar ya su horizonte de reflexión también participaron en ello, como la muerte, a propósito de la cual escribe en el *Cuaderno XVII*: “La razón dirá todo cuanto quiera pero ¿que {sic} fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte?”<sup>26</sup>. La muerte será, pues, otro asunto desde el que se pone en pie la incompetencia de la razón.

También entre estas consideraciones relativas a los límites de la razón, cabe destacar un fragmento del borrador de una carta recogida en este mismo *Cuaderno XVII*, donde el joven vasco hace una referencia a Don Quijote, en lo que podríamos considerar su primer canto a la locura quijotesca, pues advierte: “si él es loco y nosotros cuerdos, cosa es de renegar de ser racionales”<sup>27</sup>. Efectivamente, esta exaltación de la demencia del Caballero de la triste figura es un anticipo de la que desplegaría en 1905 en el ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho*, subrayando entonces sin fisuras los límites de la lógica, la ciencia y la razón, e invocando al espíritu quijotesco con vistas a “intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la locura de los hidalgos de la razón”<sup>28</sup>.

25 CEREZO GALÁN, P., *o. c.*, p. 151.

26 UNAMUNO, M., *Cuaderno XVII*, CMU, caja 67/112, pp. 29-30.

27 *Ib.*, p. 48.

28 OCE, III, 53.

Ahora bien, al hilo de estas notas críticas no debemos de interpretar que Unamuno se haya vuelto ya definitivamente contra la razón. Estamos ante los primeros cuestionamientos del poder de la facultad racional, que no cesarán de repetirse, pues, como ya hemos insistido, estamos en una etapa de búsqueda, con las idas y venidas propias de todo proceso de formación. Aquí estaríamos ante una etapa de vertiginosa oscilación hacia uno y otro signo, hacia lo que entonces él mismo consideraba los dos únicos tipos de filosofía posibles: el “racionalismo”, basado en la razón y en los hechos, y el “fideísmo”, fundado en la síntesis de la fe y los sentimientos. Entre estos dos polos se mueve, según su criterio, la filosofía: “La fe o la razón, he aquí el principio o raíz de toda disidencia. / [...] O la experiencia o la creencia, o ver o creer, no hay medio”<sup>29</sup>.

En líneas generales, podríamos valorar el testimonio del *Cuaderno XVII* como la referencia más leal a su etapa racionalista, donde su defensa de la razón se despliega con más vigor, pero donde, al mismo tiempo, la brecha de la fe abierta por el amor y el sentimiento ya está ahí, poniendo en evidencia las limitaciones de la razón.

### 3. Consolidación de los límites de la razón

Siguiendo la estela de esta evolución intelectual de Unamuno, que desde diferentes frentes (el amor, la muerte...) había ido minimizando el poder del racionalismo, es el momento de afrontar otro aspecto crucial de la insuficiencia de la razón, como es la tentación de “lo Absoluto”. Esto nos lleva al *Cuaderno XXIII*, escrito entre 1885 y 1886, y donde tenemos ocasión de comprobar cómo la parálisis ante lo absoluto determinó también la puesta en tela de juicio de la suficiencia del criterio positivista y racionalista.

Unamuno vuelve a aludir aquí a la vanidad y a la insaciable sed de conocimientos del hombre, que pretender abarcarlo todo, y lo hace tomando conciencia de que “la razón porque nos arrastra y esclaviza”<sup>30</sup> y nos condena al insaciable “mar de la ciencia”, “es agua que da más sed cuanto más se bebe y sólo queda el dejo de la amargura y las ansias del apetito...”<sup>31</sup>. No es difícil observar que Unamuno está aquí examinándose a sí mismo y que tales notas

---

29 UNAMUNO, M., *Cuaderno XVII*, CMU, caja 67/112, p. 66.

30 *Ib.*, pp. 30-31.

31 UNAMUNO, M., *Cuaderno XXIII*, CMU, caja 63/27, p. 14.

constituyen un testimonio autobiográfico de sus más sinceras impresiones desde que se embarcó en la aventura del saber, a la que se apresuró henchido de ilusiones, y donde empezaba ya a vislumbrar que acaso tal destino no le deparaba sino una sed y un tormento crecientes, medrando tan sólo su vanidad: “Tanto estudiar, [...] para no alcanzar ni un átomo más de dicha, sino es el fuego del amor propio y la soberbia que abrasa y seca y nada más”<sup>32</sup>.

Desde ahí vuelve a apelar al amor y al sentimiento, a invocar el querer frente al comprender, y a renunciar al conocimiento racional a favor del conocimiento que tiene su base en el sentimiento: “Sólo el amor calienta los miembros ateridos, da a la vida base y fuego, y de él brota el saber confuso del sentimiento”<sup>33</sup>. Así se empieza a asentar en Unamuno la convicción de que la ciencia y el saber en nada sirven al fondo de espíritu, en nada consuelan el dolor del alma afligida, en nada se comprometen a la felicidad verdadera. Y desde esa convicción exalta el amor, la esfera del sentimiento, como irreductible a la ciencia y al poder de la razón, y frente al ideal ilustrado de la luz por el que hasta entonces había apostado, aboga ahora por el claroscuro y las sombras del romanticismo: “A todas partes sigue el fantasma de la razón y en todas partes me atormenta el porqué y el para qué. Siento que tales cosas van poco a poco apagando el fuego del alma para convertirlo en luz y yo quiero volver a las tinieblas”<sup>34</sup>.

Ahora bien, volvemos a insistir, no nos estamos refiriendo a que Unamuno haya hecho ya aquí su definitivo tránsito al irracionalismo, que de hecho, a mi juicio, no hará nunca del todo. Donde se está instalando es en el conflicto irresoluble, que no en vano percibe dentro de sí mismo y del que intuye jamás podrá librarse. “Yo no sé lo que me pasa ni lo sabré nunca; sólo sé que peleo conmigo mismo, que llevo dentro a dos combatientes, y que siento un vacío y tanto más vacío cuanto más quiero llenarlo”<sup>35</sup>. Es la pugna irreconciliable entre el razonamiento y el sentimiento, la lógica y la cardíaca, la razón y la fe, que estará en la base de toda su filosofía de madurez. Sin embargo, en lo concerniente a la crisis de la razón, no es ésta la principal novedad que nos brinda el *Cuaderno XXIII*, sino la afirmación de la “fe en lo absoluto”, que aparece en el último tramo del cuaderno, cuando escribe:

---

32 *Ib.*, p. 15.

33 *Ib.*, p. 30.

34 *Ib.*, p. 17.

35 *Ib.*, p. 15.

Los hechos no se bastan, [...] Yo creía que se bastaban, en mí ha hecho la filosofía en pequeño toda su evolución, he sido desde idealista exagerado hasta positivista, hoy cierro el círculo, todo es preciso. Entonces dejaba siempre para mañana la última dificultad, la he afrontado y he visto que la fe en un absoluto, en un algo fuera de los hechos, no es la fe del niño y la mujer tan sólo, es la fe del género humano<sup>36</sup>.

De este modo, Unamuno rebasa los estrechos márgenes en que hasta entonces operaba desde la razón y el régimen de los hechos, y se asienta en la convicción de que a la filosofía le corresponde ir “más allá de los hechos”, remontarse hacia lo absoluto, para lo cual tiene que recurrir a la fe. Y es esa necesidad de ir “más allá de los hechos”, impuesta desde la insaciable sed de conocimiento de la filosofía, lo que propicia que Unamuno desemboque en la “fe en lo absoluto”: “en filosofía se viene a parar al absoluto”<sup>37</sup>.

En cuanto a la fe en lo absoluto, el pensador vasco ubica su asiento en el “sentido íntimo”, que pasa a convertirse en el vehículo que habría de conducirlo hacia una comprensión última de lo real, con lo cual se ponían nuevamente en evidencia los límites de la razón. Los textos de este cuaderno son clarificadores en este aspecto:

Yo no he negado nunca a Dios, pero he dicho y digo que Dios está fuera de la razón, que es verdad de sentido íntimo y de fe, no de razón. Y lo repito [...] hay más verdades que las que se demuestran. La razón llega a un límite y no pasa, lo único que atestigüa es que más allá del último porqué a que llega no puede pasar, [...] el resto lo hacen el sentido íntimo y la fe. [...]

La razón tiene sus límites, de los que no puede pasar, cuando lo pretende se destruye a sí misma y se encierra en un círculo vicioso. Fuera de la razón hay algo, pero no racional, el hombre no es sólo razón, la verdad no es sólo racional<sup>38</sup>.

Conviene subrayar, por otra parte, que Unamuno identifica esta “fe en lo absoluto” con la fe en Dios, y que no desdeña por ello a la razón, sino que la cerca en sus límites, que son los de la ciencia, pero no los de la filosofía.

En nombre de la razón rechazo las explicaciones suprasensibles como científicas, en nombre del sentido íntimo, tan poderoso y humano como la razón, pido lo absoluto y lo suprasensible como explicación filosófica. Las ciencias se pasan sin Dios, le bastan los hechos, la filosofía no puede pasarse sin él, para el cómo está de más, para el por qué es preciso<sup>39</sup>.

36 *Ib.*, pp. 43-44.

37 *Ib.*, p. 44.

38 *Ib.*, pp. 47-48.

39 *Ib.*, p. 49.

Unamuno procede así a una delimitación de las competencias de la ciencia y de la filosofía, de modo que a la filosofía le correspondería ir “más allá de los hechos”, hacia lo absoluto desde la fe y el sentido íntimo, mientras que correspondería a la ciencia el ámbito de lo relativo, de los hechos y sus relaciones, siendo éste el campo legítimo de la razón: “A la razón lo que es de la razón, a la fe lo que es de la fe. [...] El verdadero racionalismo consiste en comprender la razón, señalarla límites y contenerla en estos”<sup>40</sup>. Y hay que matizar que esto, el mismo Unamuno lo interpreta como una afirmación de su racionalismo. Es decir, no se trata de una execración de la razón, sino de su confinamiento al campo de lo fáctico, el único donde es efectivamente operativa.

Finalmente, conviene que nos detengamos también en otro significativo fragmento de este cuaderno en que repasa su trayectoria intelectual hasta aquí, hasta este momento en que el preludio de lo absoluto viene a transformar súbitamente el camino de su pensamiento y se hace efectiva su percepción de los límites de la razón.

He llegado en mis explicaciones a la última dificultad, a la razón de la razón, al porqué del porqué y reculo. Me encuentro en la cúspide, vacilo y el propio impulso de mis ideas me hacen volver. No interrumpo la cadena, no me contradigo, parto de donde quedé y cerraré el círculo.

Partí del sentido íntimo que atestigua el hecho y nada más que el hecho como existente, vuelvo al sentido íntimo que pide algo fuera del hecho como razón de la existencia de éste. En este viaje he aprendido mucho, entre otras cosas que no se choca impunemente contra el sentido común de la humanidad, que contra el convencimiento íntimo no sirve la razón ni la demostración, que donde no alcanza la ciencia la evidencia llega, que donde termina la razón empieza la fe, la fe en el absoluto, en el más allá.

Hay dos principios supremos, el Absoluto, llámesele Dios, y la libertad. Son indemostrables por la razón<sup>41</sup> (CXXIII, 46-47).

A la luz de este fragmento, de radical importancia a la hora de observar la trayectoria intelectual del primer Unamuno, podemos apreciar cómo el pensador vizcaíno no desdeña lo cosechado hasta ahora, sino que mantiene que los hechos son la vía de conocimiento evidente por excelencia del hombre. Ahora bien, es preciso seguir adelante, y para ello la filosofía, pues esta es su condición, debe intentar ir más allá de los hechos y adentrarse en las cuestiones últimas.

---

<sup>40</sup> *Ib.*, pp. 49-50.

<sup>41</sup> *Ib.*, pp. 46-47.

Por otra parte, no debemos cerrar nuestro examen de este *Cuaderno XXIII* sin atender a la referencia que también aquí hace al decisivo papel desempeñado por Concha, su novia, en todo este proceso.

¿Tiene algo de extraño que yo después de haber guardado puercos en la piara positivista vuelva como el hijo pródigo á la casa de que salí?

No soy de los que se contentan con ignorar y allí donde la razón no basta, está la fe.

La felicidad consiste en gran parte en saber creer; esto me lo ha enseñado una mujer<sup>42</sup>.

Y no nos debe resultar extraño que Unamuno se empeñe en justificar su nueva posición, dada la radicalidad del cambio, y como defensa a las múltiples críticas que debió recibir por ello, después de tanto como había polemizado con sus familiares y amigos en torno a la fe, antes su enemiga, ahora su asidero. Ahora bien, volvemos a insistir en que todas estas afirmaciones no implican que el joven Unamuno quede en adelante suscrito a esta fe en lo absoluto. Al contrario, pronto volverá a ponerse en pie el conflicto entre razón y fe.

#### 4. Proyecciones de la crisis de la razón en su filosofía de madurez

Cerraremos este trabajo apuntando a las diferentes líneas de articulación que podemos establecer entre los textos del joven Unamuno y su filosofía de madurez a propósito de la crisis de la razón moderna, desde la hipótesis de que muchas de las cuestiones que en su juventud le inquietaron fueron las que le acompañaron durante toda la vida, cambiando en algunos casos su percepción de las mismas, o agudizándose posiciones que ya anticipó en los inicios de su trayectoria intelectual.

En primer lugar, conviene subrayar que todas estas posibles líneas de articulación están íntimamente relacionadas, pues tienen su base en el ya analizado conflicto entre razón y fe. Como sabemos, dicho conflicto, además de protagonizar no pocas páginas de sus manuscritos juveniles, fue asimismo el motor de la crisis espiritual de 1897, que es donde suelen los investigadores unamunianos delimitar el punto de partida de su filosofía de madurez<sup>43</sup>. Por mi parte, considero necesario matizar que, si bien es cierto que

<sup>42</sup> *Ib.*, pp. 52-53.

<sup>43</sup> Sirva como ejemplo la siguiente afirmación de Cirilo Flórez: "A partir del *Diario Íntimo*, Unamuno contraponen la razón o entendimiento como facultad de ideas, de la representación, a la fe como la facultad de la vida, que capta directamente la vida misma, la sustancia de la

fue a partir de esa experiencia cuando despegó de una manera más sólida el pensamiento de Unamuno, uno de los elementos que se sitúa en la base de esa crisis, como es el conflicto entre razón y fe, se remonta años atrás, como hemos tenido ocasión de comprobar. Es decir, que el germen de esa crisis está en la crisis de fe que estalló en Madrid en 1883 y en las oscilaciones entre el racionalismo y el fideísmo que Unamuno recorrió en un itinerario vacilante desde entonces hasta 1897. Sobre este punto se ha pronunciado también Paolo Tanganelli, definiendo los cuadernos de juventud como “antecedentes del *Diario Íntimo*”<sup>44</sup> y subrayando que “la crisis del 97 es similar a la primera”<sup>45</sup>. Ahora bien, pese a la evidencia de ciertos paralelismos en los cuadernos que registran una y otra crisis, Tanganelli matiza que aún “estamos lejos, en general, del *Diario Íntimo*”<sup>46</sup>, y tiene razón.

Efectivamente, en los cuadernos manuscritos juveniles asistimos a sus primeras dudas sobre el racionalismo y el positivismo, y a sus primeras tentativas de retornar a la fe, pero en la crisis del 97 se incorporan otros elementos como la autofabulación o el conflicto entre el yo interno y el yo externo, que sólo se perciben vagamente aquí y, desde luego, no en los términos agónicos en que emergerán en la crisis del 97. Lo que separa, en suma, a ambos conjuntos de cuadernos y a ambas crisis es el carácter trágico, mucho más fuerte en la crisis del 97, si bien de aquí podemos deducir que ese drama está ya esbozado en los textos manuscritos del joven Unamuno, y lo que hizo a lo largo de ese transcurso de tiempo fue agudizarse, pues entretanto el conflicto había seguido avivándose en su interior, e incorporando nuevos elementos decisivos, como la enfermedad de su hijo Raimundo, interpretada por Unamuno como un castigo por su impiedad, o la experiencia de anonadamiento que sufrió la noche del 21 al 22 de marzo de 1897, de donde deriva su miedo a la muerte y la proyección de su filosofía hacia el anhelo de inmortalidad.

En suma, de aquí podemos deducir, frente a una tesis convenida por la mayoría de los unamunistas, que no fue la experiencia de la muerte que Una-

---

realidad, ...” FLÓREZ MIGUEL, C., *La formación del discurso filosófico de Unamuno. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, vol. XXIX, p. 37.

44 A este respecto, Tanganelli trae a colación ejemplos como el “conflicto entre dos hombres”, “ciertas denuncias de la propia teatralidad”, “su manía del autoanálisis”, o las “condenas mezquinas de la razón humana”, que están presentes en el *Cuaderno XXIII* y “que parecen presagiar el diario del 97:...” TANGANELLI, P., *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003, pp. 90-96.

45 *Ib.*, p. 26.

46 *Ib.*, p. 92.

muno padeció en 1897 lo que despertó al pensador vasco del sueño dogmático del positivismo y el racionalismo de su filosofía primera. Este proceso se venía desencadenando desde hacía más de una década, y por otros motivos más bien relativos a la felicidad, el amor, los derechos del sentimiento, la fe en lo absoluto, etc., que al miedo a la muerte. Aunque no queremos con esto minimizar la radicalidad de la crisis de 1897 y de aquella dramática vivencia de anonadamiento, sí que estimo necesario subrayar que las raíces de esa crisis se remontan varios años atrás, y que en todo este proceso desempeñó un papel decisivo la progresiva limitación del poder de la razón, a la que Unamuno ya desde bien temprano (paradójicamente casi de forma simultánea a su adhesión racionalista) fue pertrechando, como hemos podido comprobar a lo largo de este texto.

Por otra parte, si nos acercamos a obras más tardías, como *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), vemos que el conflicto entre razón y fe no sólo permanece, sino que Unamuno, dada la imposibilidad de renunciar a uno y otro término, se instala en el conflicto mismo<sup>47</sup>. En este sentido, ha afirmado Cerezo Galán, con acierto a mi juicio, que aquellas luchas juveniles entre razón y fe “anticipan sus agonías de madurez”<sup>48</sup>. En suma, si la filosofía de Unamuno tiene una de sus claves en la tragedia, en la asunción de la contradicción y el conflicto como inherentes al ser humano, los perfiles de esa concepción se remontan a los comienzos de su trayectoria vital e intelectual, a sus primitivas vivencias del conflicto entre razón y fe.

Una segunda línea de articulación entre los textos juveniles de Unamuno y su filosofía de madurez nos llevaría a la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, central en obras como *Del sentimiento trágico de la vida* y que aparece de forma dispersa en varios de los manuscritos juveniles, dedi-

---

47 “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. [...] Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.” OCE, VII, 175. “Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él...” OCE, VII, p. 183.

48 CEREZO GALÁN, P., *o.c.*, p. 129. “Unamuno vivió en este tiempo, a partir de su primera crisis religiosa en Madrid, en permanente combate interior, con oscilaciones de uno u otro signo. No se trata en modo alguno de negar la crisis, sino precisamente de reafirmar la permanencia de ésta en el ánimo de Unamuno. Se diría que a la crisis le subyace un trasfondo agónico de irresolución o, si se prefiere, de tensión interior incesante. En otros términos, Unamuno no resolvió nunca su problema religioso de un modo satisfactorio. Desde los primeros combates en Madrid hasta el *climax* definitivo del 97, vivió en una crisis permanente. Y cuando salió de ella, fue precisamente para hacer de la tensión agónica una forma de vida espiritual.” *Ib.*, p. 131.



cando incluso a dicha cuestión un opúsculo, lamentablemente inacabado<sup>49</sup>. En estos textos, el joven Unamuno sostiene que la existencia de Dios es un principio racionalmente indemostrable, lo cual no supone una negación de Dios, pero sí una invalidación de las pruebas racionales de su existencia, en tanto que Dios no puede ser objeto de razón, sino “verdad de sentido íntimo y de fe”. Por eso, repite varias veces Unamuno en los cuadernos aquello de: “La teología mata a la fe”. Quizás el texto más sugerente a este respecto sea la *Carta a Juan Solís*<sup>50</sup>, definida por Cerezo Galán como un “anticipo de posiciones de madurez”<sup>51</sup>. Esto se hace evidente a poco que nos asomemos al *Diario Íntimo*, donde cristaliza el fracaso de su intento de racionalización de Dios, o a *Del sentimiento trágico de la vida*, donde la crítica de Unamuno a las pruebas de la existencia de Dios se basa precisamente en esta reducción de Dios, asunto del sentimiento, a un “Dios-Idea”, obra del racionalismo teológico tomista y que no es sino mera hipostatización de la supuesta razón de un fenómeno, es decir, idea muerta, imposible de sentir como algo vivo<sup>52</sup>.

La tercera línea de articulación, ya anticipada en los apartados anteriores de este texto, sería la relativa a la crítica del joven Unamuno al racionalismo, que, como veremos, se prolonga en sus textos de madurez. En los textos juveniles que hemos estado analizando cómo el pensador vasco fue poniendo límites a la facultad racional, cercándola en lo relativo (la relación entre los hechos y las ideas) e invalidándola de cara a lo absoluto, es decir, a las cuestiones últimas de la filosofía.

49 UNAMUNO, M., *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, CMU, caja 69/1; *idem.*, *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* (edición y notas de Laureano Robles), *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, pp. 15-23.

50 UNAMUNO, M., *Carta a Juan Solís*, CMU, cor-548. ROBLES CARCEDO, L., “Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: ‘Carta a Juan Solís’ (un texto inédito)”, en *Religiosidad Popular en España*, vol. II, San Lorenzo del Escorial, EDES, 1997, pp. 1019-1034.

51 CEREZO GALÁN, P., *o. c.*, p. 152.

52 “Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, [...] se convirtió en la idea de Dios. / El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; [...] / Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiriéndose todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, [...] en rigor no prueban nada, es decir, no prueba más que la existencia de esa idea de Dios.” OCE, VII, 203.

De modo que el saber quedó delimitado en dos parcelas, con la razón y la experiencia circunscritas al campo de lo relativo, y la fe y el sentido íntimo, al camino hacia lo absoluto. Pues bien, si nos remontamos desde aquí al Unamuno maduro, podemos ver que esta delimitación permanece en su planteamiento<sup>53</sup>, al igual que su crítica al racionalismo, si bien a partir de la crisis del 97 dicha crítica se torna cada vez más ácida, hasta el punto de calificar retrospectivamente su etapa de fervor racionalista como una travesía por “los desiertos del intelectualismo y los yermos del racionalismo agnóstico”<sup>54</sup>.

Una vez más, la diferencia con respecto a los manuscritos juveniles radica en que esta problemática de sus edades tempranas se agudiza conforme Unamuno se adentra en su madurez, y en que el foco de sus preocupaciones pasa a ser el problema de la inmortalidad<sup>55</sup>. Ahora bien, insisto en que en uno y otro caso no se trata de desdeñar a la facultad racional, sino de delimitar su operatividad.

Por otra parte, la vinculación entre la crítica al racionalismo que hace en los manuscritos juveniles y la de sus textos de madurez se hace evidente

---

53 En este sentido, en el *Diario Íntimo* (1897) afirma a propósito de la mencionada delimitación de la razón y la fe: “Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea.” *Ib.*, p. 795.

54 Así queda recogido en las *Meditaciones Evangélicas* (1897-99): “Quienquiera que haya peregrinado por los desiertos del intelectualismo y los yermos del racionalismo agnóstico entre en sí y considere si es que no ha andado de doctrina en doctrina, de teoría en teoría, de sistema en sistema, engañándose con el señuelo de evolución y en realidad movible al último viento de doctrina. Y, sin embargo, ninguna pasaba de su mente a su voluntad, ninguna encarnaba en las honduras de su alma, ninguna lograba tocar el santo tesoro de su niñez, si es que ésta fue pura y cristiana. Hemos ido de uno en otro, entregándonos ya a éste, ya a aquél, en realidad por lujuria espiritual, por curiosidad,...” UNAMUNO, M., *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli), Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006, p. 110.

55 En el capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado “La disolución racional”, subraya a este respecto, a propósito de los intentos de Hume y Kant de probar racionalmente la inmortalidad del alma, que esto no es posible. “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida.” OCE, VII, 162. “Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, [...] / La disolución racional termina en disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume [...] El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez.” *Ib.*, p. 171,

si nos fijamos en cómo en estos últimos lanza una mirada retrospectiva al itinerario intelectual de sus años de juventud. Así, en el *Diario Íntimo* afirma a propósito de aquellos años: “Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo que habita en nosotros...”<sup>56</sup>.

Esta cita resulta altamente esclarecedora por cuanto resume el proceso que acabamos de ver en los cuadernillos, cómo Unamuno transita desde la racionalización de la fe a la afirmación del régimen de los hechos y cómo éste no satisfacía sus anhelos vitales ni intelectuales. Se trata de una nueva puesta en evidencia de los límites de la facultad racional, incompetente a la hora de afrontar las cuestiones últimas, competencia más bien del sentimiento y de la fe.

Esta incompetencia de la razón queda patente también en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde el pensador vizcaíno revela su inoperatividad en el terreno de las profundas cuestiones, como la angustia vital que suscitan las ideas de la muerte y de la nada, o como el ideal de la inmortalidad, quedando así limitado su cometido a asuntos mundanos. Ahora bien, no por ello hemos de inferir una renuncia de la razón, pues de hecho, la fe se apoya en ella<sup>57</sup>, y es en el conflicto entre ambas donde finalmente encontró Unamuno un resorte de acción.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentra la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser este un abrazo, un abrazo trágico, [...] de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza<sup>58</sup>.

De aquí que la posición filosófica de Unamuno haya sido encuadrada en una suerte de “escepticismo agónico”, donde la duda se asienta en el conflicto mismo y desde ahí opera, a caballo entre la razón y la fe. “Y hemos llegado al

56 OCE, VIII, p. 778.

57 “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. [...] Tienen que asociarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha...” OCE, VII, p. 175.

58 *Ib.*, p. 172.

fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él...”<sup>59</sup>. Aceptar el conflicto, el que estalló en su primera crisis religiosa de 1883 como conflicto entre razón y fe, y sobre el que trabajó infatigablemente a lo largo de toda su vida a fin de asimilarlo, para instalarse en él y desde ahí crearse a sí mismo como pensador, como hombre y como leyenda.

Con esto, queda a mi juicio suficientemente legitimada la hipótesis lanzada en este texto: que los primeros brotes de la crítica de la razón moderna en Unamuno a propósito de sus limitaciones cognoscitivas se incardinan con la idea de conflicto irresoluble que está en la base de su actitud vital e intelectual, y que esa idea de conflicto es la que está en la base de su pensamiento.

---

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 183.

---

**RAZÓN NARRATIVA Y NOVELA EN LA CONFLUENCIA  
DE LA METAFÍSICA Y LA ESTÉTICA DE ORTEGA Y MARÍAS.  
CONTEXTO Y REFERENCIAS**

ENRIQUE FERRARI NIETO  
Universidad de Extremadura

La imagen del *iceberg* que Julián Marías propone para leer a Ortega le pide al nuevo lector una complicidad que se dirige, primero, a esa capacidad única para ver que tenía Ortega, de adentrarse en los problemas, con sus indicaciones tan sugestivas, y tan hondas, en su potencial; pero también, a la fuerza, a los espacios en blanco que él no completa y que, dependiendo de una mejor o peor voluntad, se les puede reconocer una paternidad o no, sólo un parentesco lejano reconstruido después, que puede remitir a él, pero también a otros que apuntaron por entonces esos mismos temas. Ortega no lo tuvo fácil. Eran demasiados frentes para demorarse en cada uno de ellos con un análisis hondo, de años, para cubrir todos esos huecos (un trabajo de albañilería) después de la sugerencia genial. Como en su estética, en su análisis, sobre todo, de un arte nuevo englobado en su análisis de un tiempo nuevo, que completa con la novela, porque la conoce mejor, para profundizar en su función en tanto que arte, en un contexto más amplio que el de las vanguardias. Dispuso todos los elementos para hacer de la novela una herramienta epistémica relevante, consecuente con su filosofía: 1) una comprensión de la vida como drama, como proyecto; 2) una razón que en lugar de ser analítica tiene que revelarse como histórica; y 3) una firme voluntad de reintegrar a España en la cultura occidental. Pero no forjó una teoría en este sentido: limitó la función de la novela a un solo camino (en cierto modo incompatible con el epistemológico): servir de mecanismo para que el lector se ensimismara al sumergirse en la ficción y, así, interrumpiera el quehacer que le tiene que suponer (todo el tiempo, ininterrumpidamente) vivir: una pieza más al final de su ontología, con un papel de secundario.

En lo epistémico no fue más allá de alguna indicación sobre un *sonambulismo fértil* por las *resonancias vitales* que pudiera despertar la lectura al lector, con la novela fuera de su teoría general del arte como metáfora, que sí se constituye como conocimiento de nuevas realidades, porque la semejanza real entre los dos elementos que se combinan en la metáfora es sólo, dice, el paso necesario para llegar a la comprensión de una coincidencia entre ambas partes más honda y decisiva que la identidad primera<sup>1</sup>. Pero bajo la punta del iceberg, Julián Marías, desde más atrás, desde Unamuno, sí forja una teoría de la novela mucho más consistente que se nutre de los puntos de una metafísica existencialista que ha postulado el propio Ortega: 1) como un modo de revelarse el carácter dinámico de la vida desde las hipótesis que construyen las vivencias ficcionales de los personajes; 2) y de revelarse, consecuentemente, el carácter dinámico de la razón, de ir haciéndose ante una circunstancia concreta; incluso 3) como justificación de España ante Europa, desde su producción literaria, como pedía el doctor Vulpius, alter ego de Ortega, en uno de sus primeros trabajos. Porque frente a la opinión –que parece que tenía también Ortega– de que el arte no puede ir más allá que la ciencia en el descubrimiento de la realidad, de que el arte no puede más que producir metáforas epistemológicas porque sólo desvela lo que ya se ha desvelado con otros medios<sup>2</sup>, Julián Marías apunta hacia un isomorfismo entre la estructura narrativa de la novela y la estructura *narrativa* de la vida que convierte a la novela en un mecanismo único y auténticamente revelador: un método prefilosófico, porque necesita de conceptos que le son ajenos, pero que es capaz de dar con un conocimiento peculiar de la *situación*, como una forma de abreviatura temporal de la vida humana, con la que se puede comprender a la persona.

Queda ya lejos, olvidado, ese juicio miserable y ridículo al que se le sometió a Ortega antes y después de morir con aquello de si era o no un filósofo, en el que la cuestión se dirimió por los cauces más toscos; pero todavía es posible rescatar lo que pudiera tener de interesante ese debate sin volver a entrar en el fango. Esa observación inicial que luego se orientó mal, de manera ruin, pero que podría ser relevante para conocer el sentido del flujo del pensamiento orteguiano. Porque la presentación fragmentada de su producción, la dispersión de los temas, de sólo unas pocas páginas, que entran y

1 ORTEGA Y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo I, pp. 673-674.

2 Cf. ECO, U., *Obra abierta*, Barcelona, Planeta, 1984, pp. 78-79 y 176.

salen en su producción ingente, explicaría su interés radical por lo que atañe a su circunstancia, mucho más allá de su interés por cada tema específico, y los mecanismos de engarce con su clave filosófica (el yo soy yo y mi circunstancia para un tiempo nuevo), que funciona siempre como punto de llegada. También en su estética. También en su análisis (mejor, en su síntesis) del arte nuevo: mucho más cercano a otros trabajos suyos de esos años, en torno al tema de su tiempo, que van perfilando en distintas áreas esa primera intuición de 1914, que a sus otras obras estéticas de cuando era más joven y no había dado todavía con su pulso filosófico: vuelto no tanto al arte como a las raíces metafísicas de su filosofía a través de la comprensión del arte como un juego para dirigirse rectamente a la intrascendencia y el hermetismo que dejan fuera muchos de los rasgos formales e intenciones que defendió este arte en sus manifiestos y otros textos críticos. Porque *La deshumanización del arte* son poco más de treinta páginas. Y sumándole los otros trabajos en los que merodea el arte nuevo no son muchas más: un tratado que, considerado como un estudio analítico, y como obra autónoma, reveladora exclusivamente por sí misma, se queda a la fuerza muy corto, a pesar de sus méritos. Pero entendidos los motivos de esa presentación suya, de sus intereses tan heterogéneos, de sus idas y venidas, sabemos que lo que hay que buscar en su reflexión estética es, en primer lugar, el nexa con su metafísica, con la razón vital, para poder desvelar sus claves, y saber pasar por alto algunas pegadas que podrían ponerse como análisis riguroso. Hay que preguntarse, entonces, por qué el arte de vanguardistas, modernistas y simbolistas, tan diferentes, pero para Ortega tan parecidos, pudo atraer su atención. O más exactamente: ¿por qué escribió *La deshumanización del arte* sin ocuparse antes de conocer bien las características formales de este arte?, ¿o por qué no se preocupó por integrar en su teoría las que podían parecer más lejanas?, ¿por qué se quedó sólo con la intención de los artistas y no buscó completarla con sus realizaciones, o al menos con sus manifiestos, muchos de ellos contradictorios con su propia interpretación de ese arte?, ¿cómo pudo ir a buscar la raíz de un estilo artístico que le era tan lejano a su sensibilidad?, ¿y cómo luego, después de alterar a todos con sus observaciones, no volvió a escribir de ello? En 1925 coinciden sus dos grandes trabajos estéticos, alimentados ambos con su propuesta germinal de la vida (constituída como nueva realidad radical para una filosofía que quiere ir un paso más allá que la fenomenología) no como una sustancia fija, como una cosa, sino como proyecto; pero con la novela las indicaciones formales fueron tan precisas que, de algún modo, ocultaron (o hicieron

más difícil ver) a sus lectores su papel como pieza de un entramado teórico mucho mayor, y encerraron su teoría de la novela con las demás propuestas formalistas, sin más explicaciones, por su parte, en los años posteriores. Tal vez porque pensó que no era necesario indagar más en los síntomas —en su teoría el arte joven era ante todo un síntoma— una vez mostrado el cambio de sensibilidad. O porque quiso centrarse en el fenómeno de las masas en Europa. O porque ya no podía darle más juego un arte, el de las vanguardias, que conocía poco y con el que tenía que andar driblando las contradicciones de su interpretación para encajarlo en su propuesta filosófica, incluida su propuesta, a continuación, para una teoría de la novela nada vanguardista.

Decía Juan Gris que todo sistema de estética debe ir fechado<sup>3</sup>. A comienzos del siglo xx coinciden la amalgama de las vanguardias históricas y una nueva revolución científica que acaba con el universo finito y da pie, con tanta incertidumbre, a la última crisis de la humanidad como proyecto racional, o al menos como proyecto racional incuestionable: lo que Ortega va a leer como síntoma de una nueva sensibilidad vital, la que, según él, adelantaron, aisladamente, Goethe y Nietzsche, pero que a principios de siglo está ya generalizada. La vida, dice Ortega, pasa a encabezar el orden de prioridades y, con el cambio, también el arte (como intuye en las vanguardias) debe asumir su papel secundario en una nueva jerarquía. Las direcciones particulares de este arte, o sus obras, le dan igual, ni siquiera le gustan, pero sí le interesa la existencia de una nueva sensibilidad estética, que interpreta desde su razón vital, porque el arte y la ciencia pura —las actividades más libres— le sirven para vislumbrar un cambio en la sensibilidad colectiva, en su actitud radical frente a la vida, con un sentido deportivo y festival, con los valores de la juventud. Es una visión más global:

todo el arte nuevo, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas. Vida es una cosa, poesía es otra —piensan o, al menos, sienten. No las mezclamos. El poeta empieza donde el hombre acaba<sup>4</sup>.

Con la afirmación de su autonomía, la obra de arte, como escribe luego Adorno, se sale del mundo empírico para crear un nuevo mundo propio,

3 GRIS, J., "De las posibilidades de la pintura", en GONZÁLEZ GARCÍA, A. *et al.*, *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Madrid, Akal, 1999, p. 86.

4 ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte, Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo III, p. 864



contrapuesto al primero, con el que no mantiene ninguna comunicación. Es una *mónada sin ventanas*. Como si tuviera –mucho más allá de Kant– consistencia ontológica: “un mundo de relaciones unitarias capaz de vivir con vida independiente de la actualidad de esos materiales”<sup>5</sup>, escribe Ortega. Aunque lo *inexistente* tenga que partir a la fuerza de lo *existente*; aunque el arte actúe, respecto a su *ser-otro*, como un imán con un campo de limaduras de hierro; aunque todo en él, como dice Adorno, se encuentre orientado hacia su ser-otro<sup>6</sup>, con ese carácter doble suyo, como realidad estética y como hecho social<sup>7</sup>: Pero no puede tener más función que la de síntoma, nada más, porque su lugar, escribe Ortega, es el del secundario. En un acto que, asumido, dice, es de gran modestia: queda sin trascendencia alguna, sólo como arte; como un juego<sup>8</sup>. Con un marco que resuelve cualquier duda sobre la distancia entre la realidad contemplada y la realidad vivida, que queda fuera, fuera del horizonte exclusivamente artístico<sup>9</sup>, para la concepción artística de estos jóvenes. El objeto estético, escribe Dufrenne, se niega a dejarse integrar en el mundo cotidiano, porque se toma a sí mismo como autónomo, con un fondo propio que el marco separa de la pared. El retrato, escribe Ortega, es un objeto completamente distinto al retratado<sup>10</sup>. Lo que probó Magritte, que entre 1928 y 1929 pinta una pipa y escribe debajo, de título, *Ceci n'est pas une pipe* [Esto no es una pipa], para desconcertar al espectador y revelarle luego una certeza: que lo pintado no es una pipa, sino, en el mejor de los casos, la imagen de una pipa; y, con ella, una reflexión estética del autor sobre la dificultad que presenta el conocimiento en un arte concebido como representación, que Foucault retomó después, a partir de esta misma pintura, en otro ensayo sobre las categorías de la palabra y la cosa<sup>11</sup>. Lo que quería Magritte es que el efecto disruptivo, si es o no es una pipa, obligase al espectador a no conformarse con reconocerlo, con identificarlo con un objeto real como si fuera

5 ORTEGA Y GASSET, J., “Shylock”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo II, p. 104.

6 ADORNO, T., *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 10-18.

7 *Ib.*, p. 329.

8 ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo III, p. 608.

9 Cf. LA RUBIA PRADO, F., “Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 8/9, 2004, pp. 93-108.

10 ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte*, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo III, p. 852.

11 Cf. FOUCAULT, M., *Esto no es una pipa (ensayo sobre Magritte)*, Barcelona, Anagrama, 1999.

ese mismo objeto, y lo viese –por ese proceso, en el vocabulario de Ortega, de individualización o realización que lleva a cabo el artista– como elemento autónomo, diferente al modelo. Lo que el formalismo ruso teorizó para la literatura como desvío o extrañamiento: para sacar a los objetos artísticos de la cotidianeidad, decía Viktor Shklovsky, es necesario hacerlos extraños, aumentando la dificultad con formas complicadas para que la percepción, fin en sí mismo en una experiencia estética, pudiera prolongarse. Para lo que propone la desautomatización –un concepto de Shklovsky que puede ser también la deshumanización de Ortega– para romper con la automaticidad de la percepción, y cambiar con la *literalidad* el vínculo entre significante y significado; como el método que lleva más tarde Brecht al teatro nuevo: la desalienación, con la que los acontecimientos representados se vuelven insólitos de pronto, y exigen una explicación. Todo ello: Claves formales, o formalistas, que funcionan como advertencia fundamental en la teoría del arte de Ortega, en su propuesta y análisis del arte nuevo, que ha roto amarras con la representatividad, en un equilibrio ciertamente difícil. Pero también sólo el hecho circunstancial –casi sólo la anécdota histórica– entre las vértebras que Ortega ensambla para esa confluencia de la estética y la metafísica, con esa fricción que sólo encuentra, para el plano ontológico, en la condición de autónomo de un arte descargado de cualquier otra pretensión que no sea hacerle factible su evasión de la realidad al hombre, que es *res dramática*, no la *res cogitans* de Descartes, en la derivación existencial de la fenomenología que desarrolla al hacer del ver mediterráneo, *amante acérrimo de las cosas sensibles*, su antídoto para cualquier forma de idealismo.

Con *La deshumanización del arte* adecua el formalismo estético y el vanguardismo a su filosofía, como síntomas de su tiempo, entendidos, a partir de su incompreensión por el gran público, que es incapaz de una percepción estética, como elementos aparte de la realidad. Pero es con los rasgos de la novela (a veces exclusivos del género, a veces más generales) con los que escarba en 1925 en los elementos formales que, con el hermetismo, hacen posible la intrascendencia del arte; y, con ésta, su función en el nuevo orden que impone la reestructuración de vida y cultura. En tanto que hermética, la novela cumple con el imperativo que Ortega le exige al arte, que sea intrascendente<sup>12</sup>, porque su misión es anestesiar al lector de la realidad con

---

12 Sobre el hermetismo también han escrito, entre otros, Forster, Bajtin, con la categoría del cronotopo, o Cortázar, para el cuento. Escribe E. M. Forster: “Una novela es una obra de arte que se rige por sus propias leyes; leyes que no son las mismas de la vida real”.

un nuevo mundo incomunicado con el real: que salga de su vida real (ensimismándose con la lectura) para adentrarse en un mundo que es un engaño, un hacer irreal, ficción, broma, farsa, como en la paradoja del comediante de Diderot<sup>13</sup>, porque la vida humana no puede ser exclusivamente seriedad. Un modo de dis-traerse, de dar respuesta al deseo extravagante de Baudelaire cuando le preguntaron dónde le gustaría vivir: “¡Ah, en cualquier parte! ¡En cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!”, que encaja exactamente en la confluencia de su estética y su metafísica. No hay otro modo posible de evasión de la realidad radical que es la vida, como explica en su “Idea del teatro”:

Es imposible la evasión. [...] La vida está llena de pesadumbre. A una criatura así, el Hombre, cuya condición es tarea, esfuerzo, seriedad, responsabilidad, fatiga y pesadumbre, le es inexcusablemente necesario algún descanso. ¿Descanso de qué? ¡Ah, claro está! ¿De qué va a ser? De vivir o, lo que es igual, de “estar en la realidad”, náufrago en ella<sup>14</sup>.

Como en la defensa tomista de la eutrapelia<sup>15</sup>. Porque la evasión, en un sentido absoluto, como una solución metafísica que responde a la necesidad de cada uno de descansar de tanto en tanto de la realidad radical que es su vida, es imposible, advierte Ortega. La vida es un quehacer que no se detiene. Pero, en términos más relajados, sí puede plantear una evasión a otro mundo que, explica, no es real (sólo así merece la pena): un orbe irreal en el que uno mismo se convierte también en irrealidad. Es una suspensión de la vida con la que Ortega engarza ambas ramas de su filosofía, porque la forma más perfecta de evasión son las bellas artes: “Mientras estamos leyendo una novela egregia pueden seguir funcionando los mecanismos de nuestro cuerpo, pero eso que hemos llamado ‘nuestra vida’ queda literal y radicalmente suspendido. Nos sentimos distraídos de nuestro mundo y trasplantados al mundo imaginario de la novela”<sup>16</sup>.

La novela le es más cercana: la primera meditación de sus *Meditaciones del Quijote*, de hecho, iba a titularse “La agonía de la novela”. Porque, como es-

13 Cf. DIDEROT, D., *La paradoja del comediante*, Madrid, Ediciones del Dragón, 1986.

14 ORTEGA Y GASSET, J., “Idea del teatro”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo IX, p. 846.

15 Cf. FERRARI NIETO, E., “Reminiscencias en la justificación de Ortega del arte autónomo: eutrapelia y evasión”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 19, 2009, pp. 125-137.

16 ORTEGA Y GASSET, J., “Idea del teatro”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo IX, pp. 846-848.

cribe después, en *Ideas sobre la novela*, su tiempo es un tiempo de decadencia, de crisis, también para la novela, porque los temas posibles se van agotando. Su muerte es ya por entonces, con Flaubert, un tópico entre los intelectuales europeos. Pero, precisamente por eso, cree que es el momento perfecto para grandes obras, porque esa escasez exige al escritor un mayor esfuerzo con los otros elementos que quedan al margen de la trama: con la descripción, que es lo estético; no con lo descrito. Porque la novela es un género moroso, con una acción muy breve en la que el autor se vuelca con el carácter de los personajes: pone a vivir unas cuantas *almas interesantes* que deben saturar con su presencia (la densidad psicológica de la novela) al lector para lograr su inmersión. No los define: ése, avisa, es el peor de los errores, porque es subrayar una ausencia, como en el chafarrinón, en el que sólo hay alusiones, un *recinto deshabitado*. Es el imperativo de la autopsia: El lector de novelas quiere ver a los personajes directamente, penetrar en su interior, y no que el autor le refiera sus vidas, porque con esto sólo subraya su ausencia. Pero para captar la atención del lector no es necesario una ampliación del horizonte (que no puede competir nunca la novela con la realidad), sino el proceso contrario: reducir el horizonte cotidiano del lector. Escribe:

La táctica del autor ha de consistir en aislar al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela. En una palabra, tiene que *apueblarlo*, lograr que se interese por aquella gente que le presenta, la cual, aun cuando fuese la más admirable, no podría colidir con los seres de carne y hueso que rodean al lector y solicitan constantemente su interés. Hacer de cada lector un 'provinciano' transitorio es, en mi entender, el gran secreto del novelista<sup>17</sup>.

Para ambos, para el arte joven y para la novela, tiene indicaciones sugerentes que reconstruyen dos de los discursos más compactos de Ortega. Pero entre uno y otro falla la comunicación. Como si Ortega no hubiera creído necesario casar los dos frentes con los que ataja la irrealidad del arte. No ajusta bien las funciones con los dos referentes. Las tesis que defiende en cada caso no se contradicen, porque comparten elementos comunes de fondo, pero al funcionar como piezas para diferentes argumentos, pule sólo una de sus caras, sin confrontar las otras. El arte, en cualquiera de sus manifestaciones, es algo diferente a la realidad, separado de esta, de otra naturaleza; pero con las vanguardias el foco lo pone en la percepción artística, diferente a la per-

17 ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte, Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo III, p. 899.

cepción cotidiana, en la explicación que inicia con la incapacidad del público mayoritario de entender este arte; en cambio, con la novela se centra en su atmósfera hermética que atrapa al lector y le permite escapar, concentrado en la ficción, de su vida. La novela está destinada a ser vista desde su propio interior, sin más leyes que la verosimilitud que le dé la coherencia interna que pueda atraer al lector. Con lo que la suya sería, con las vanguardias, una estética crítica, más atenta a la capacidad cognitiva del espectador, en tanto que tiene que participar esforzadamente ante una percepción y comprensión tan exigentes; y, con la novela, una estética de la inmersión, con un papel más pasivo para el lector, que simplemente tiene que dejarse atrapar en una nueva atmósfera.

En Ortega lo cognitivo, sin ser uno de sus grandes puntales, orienta al menos cuatro ámbitos, muy alejados entre sí, de su estética: 1) con un sentido primero, como *aisthesis*, como percepción, como una “manera de mirar las cosas” (la estética española con la que Vulpius, en el primer Ortega, espera la justificación de los españoles en el mundo, con su impresionismo, con su ver mediterráneo de amantes acérrimos de las cosas, de lo sensible); 2) la estética, en segundo lugar, como un modo de conocimiento, muy vinculada a la metáfora, que muestra la realidad ejecutiva de las cosas, su intimidad, con la que revela su dinamismo, como ha señalado también Lukács (“Lo importante –escribe Ortega– es que el lienzo o la página [...] traigan, por decirlo así, escrita en la frente su genealogía, y de un golpe percibamos su fisonomía y su génesis. Sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer. Esta intimidad súbita en que la obra de arte nos pone con las cosas proviene de que nos hace asistir a su generación, de que nos las presenta en lo que llama Leibniz su *status nascens*”<sup>18</sup>); 3) desde la capacidad cognitiva (el órgano de comprensión, dice) que exige el nuevo arte al espectador, un esfuerzo de intelección para llegar a un auténtico goce estético (el llanto y la risa, escribe, son estéticamente fraudes) que divide a la sociedad en dos grupos, el mayoritario de la masa y una minoría capaz de entender el arte joven, con una sensibilidad artística que supone poder acomodar la vista a lo transparente del arte; y, por último, 4) el arte como síntoma de su tiempo. Un elemento para comprenderlo, porque para Ortega los movimientos de vanguardia de principios de siglo, al dejar al arte sin trascendencia, es el anuncio de una nueva etapa que acaba con las formas del XIX. Pero en sus notas sobre la novela esa reflexión

---

18 ORTEGA Y GASSET, J., “Azorín o primores de lo vulgar”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo II, p. 307.

sobre lo cognitivo, sobre el conocimiento que pudiera generar, o que pudiera exigir, apenas existe, aunque parece el espacio natural para desarrollar alguno de esos puntos. Como si, sacrificando otras posibilidades, hubiera querido limitar su uso al entretenimiento, a distraer al lector de ocupaciones más serias, por esa condición de autónoma, de hermética, que le impone<sup>19</sup>. Todo libro con intenciones trascendentales, escribe, nace muerto porque *no puede ser más que novela*, no puede trascender a lo exterior<sup>20</sup>.

En cambio, Marías sí desarrolla una teoría para el conocimiento en la novela que se engarza en una metafísica deudora de la de Ortega. Algunos teóricos y novelistas contemporáneos han defendido la novela como un acceso privilegiado al conocimiento del hombre concreto a partir de la experimentación de situaciones ficcionales con los personajes. Como el único reducto para la exploración de la existencia del hombre tras la deserción de la filosofía moderna. Al menos hasta que se desarrollaron las filosofías existencialistas (al menos hasta Husserl), que vuelven a la situación concreta del hombre, con la misma meta que la literatura, pero por un camino más difícil, menos intuitivo (como había dicho antes Schelling), echando mano, incluso, a veces, de la propia literatura. Sólo la novela, escribió Simone de Beauvoir, permitirá evocar, en su verdad completa, el brote original de la existencia. Pero a estos, herederos de los románticos, no les resulta fácil o no pretenden apurar el sentido último de sus teorías en cuanto a los mecanismos y el tipo de conocimiento que pueda proporcionar la novela y, por ende, en cuanto a los vínculos inevitables entre los métodos literario y filosófico o conceptual. Marías sí: muy joven establece una relación entre ambos para ajustar con más precisión la capacidad epistémica de la novela, que arranca, precisamente, de Ortega, de su comprensión global que apunta a la vida como un proyecto que uno mismo realiza en su circunstancia, que él continúa; no de su teoría de la novela, con esa misión escapista, de la que se desprende rápido para volver a Unamuno y, con él, al germen de la literatura existencialista, que ensambla bien con el grueso de la razón vital.

---

19 Cf. REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 329: "Ortega, que habló tanto de la vida humana, del hecho de que era una realidad que había sido velada a la filosofía, no llegó nunca a considerar por lo menos en letra impresa, las intuiciones sobre esa realidad por parte de los poetas, novelistas y dramaturgos. En ninguna ocasión dedicó Ortega la más mínima atención a las intuiciones ontológicas de los escritores. No reconoció la posibilidad de un paralelismo entre filosofía y literatura."

20 ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas sobre la novela, Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo III, p. 901.

Marías, al tiempo que pierde el contacto (personal) con Ortega, cuando éste se exilia durante la guerra, decide aproximarse a la obra de Unamuno, que hasta entonces le ha sido lejano. Al principio va a él con precaución, a una cierta distancia, pero luego queda convencido, cuando encuentra en el vasco, cuando éste hurga en las limitaciones de la filosofía como método, una teoría para la novela que anticipa la actitud existencialista. Desde ahí, aunque con otro punto de partida que el de Unamuno, menos reticente a las posibilidades del concepto, hace de la novela un complemento para el conocimiento capaz de acertar con la forma de la vida. La cuestión es por qué Unamuno, que es un filósofo, escribe novelas. Porque las necesita, dice Marías: como un rodeo, como una alternativa a los sistemas filosóficos, porque cree que la razón no capta la realidad de la existencia. El hombre, para Unamuno, no puede conceptualizarse: es temporalidad y finitud, con sus conflictos y contradicciones, en los que no se puede entrar con la razón. Además, la forma dominante de intelectual en la España de principios del xx es el literato. Nuestro don es el literario, dice Unamuno. Pero la novela por la que él apuesta no es la vigente en su momento, esa novela experimental naturalista. Él tiene una idea radicalmente distinta de la vida humana que le lleva, según Marías, a escribir la primera novela existencial (o personal), mucho antes de que se imponga este nombre entre los novelistas franceses. Descubrió la dimensión de relato e imaginación que debe tener todo conocimiento de la realidad humana: “No definición silogística, sino descripción narrativa”, porque la fábula se explica por sí misma. Con su dimensión metafísica: la realidad del personaje de ficción se parece a la mía en que no está hecha; en que se tiene que ir haciendo y se puede contar. Porque la novela (en esto coincide con Ortega) no es descripción, sino narración, drama, algo que se mueve en el tiempo: la expresión de una vida, no de sentimientos, no la vida psíquica, sino la vida humana misma. Con lo que la novela se vuelve un método autónomo de conocimiento, que sustituye a una filosofía a la que se ha renunciado. El método de la imaginación. Punto hasta el que le sigue Marías: la novela, escribe éste, hace posible un conocimiento peculiar de la *situación*, desde la que es comprendida la persona. Pone en juego un saber acerca de la vida, lo que se vio nacer, como la razón histórica. Es una abreviatura temporal de la vida humana que permite al lector tener una idea de la vida en su totalidad a partir de experimentos (creación de vidas ficcionales) que sólo tienen que ser verosímiles, a medio camino entre la concreción absoluta de la realidad y la abstracción de esquemas conceptuales. Pero Marías

no quiere llegar tan lejos como Unamuno, porque cree que es un error considerar la novela como un medio de conocimiento independiente. Hay que usar conceptos, escribe, y la novela no tiene un sistema de conceptualización propio: depende de una concepción teórica de la vida. Al contrario que Unamuno, coloca la novela detrás del sistema conceptual, porque como método de conocimiento tiene su fundamento en una investigación metafísica de la vida humana que es previa. Tiene que fundarse en una interpretación de la vida, porque no es capaz de dar razón de sí misma. Pero también la filosofía necesita (o puede necesitar) de la novela como método prefilosófico, como un modo de presentar el objeto que es la realidad humana que evita, también, la inautenticidad de las ideas difundidas. Porque en Marías novela y filosofía comparten objeto. Porque entiende la filosofía sin las restricciones más racionalistas, desde la comprensión orteguiana de la vida como tarea, de un ir haciéndose la persona a lo largo de su vida (aunque desde la primera realidad recibida se es persona), como un proyecto inacabado, inconcluso. El hombre es el que se hace a sí mismo, proyectivamente, en la expectativa, desde su dimensión futuriza. Un dramatismo que comparten vida y novela. Por lo que ésta, como método narrativo, sin superponer un esquema ajeno, constituye una buena herramienta para su conocimiento. Le da apoyo carnal al pensamiento abstracto, como dijo Camus. Distintas teorías filosóficas han entorpecido con interpretaciones inadecuadas la comprensión de la vida; en cambio, con su inocencia, la novela ha permitido al hombre tomar posesión de su condición verdadera. El pensamiento literario ha sido capital en el hallazgo de la persona.

Queda lejos ya ese arte de los románticos para quienes el arte es lugar de relación con el misterio esencial del mundo. El acuerdo de mínimos para las distintas propuestas que reconocen, más o menos convencidas, un conocimiento peculiar transmitido por la novela es básicamente la posibilidad con la ficción de concentrar la atención del lector en un mundo finito y cerrado, parecido al nuestro, pero más pobre, como un observatorio desde el que se pudiera observar todo, dice Sabato; más abarcable, con unos límites más estrechos (el mundo se agota en el libro) que obligan al lector a explorarlo con más profundidad, como ha escrito Eco, hasta dar con un sentido. Porque, al margen del poder penetrante de la metáfora, para descifrar un mensaje sólo es necesario, en un principio, saber que es un mensaje: ante el mundo real uno no puede tener la certeza de que lo que se propone descifrar es un mensaje con sentido. En la ficción sí: cualquier lector cuenta con que el narrador ha



dotado de un sentido a su universo narrativo y, por tanto, que puede dar con el mensaje<sup>21</sup>. La cuestión no es, por tanto, como en Ortega, separar la ficción de la realidad como dos mundos diferentes, hermético uno ante el otro, al menos en uno de los sentidos, sino entender la ficción como el instrumento que reduce, con la analogía, con una relación de proporción, un aspecto o una parcela del mundo, para hacerlo más manejable, más gobernable, y así poder profundizar en él con la confianza de dar con un sentido, o al menos con una unidad. Decía Dufrenne que el marco (término muy orteguiano) no aísla jamás completamente. Que entre uno y otro mundo, sin ser uno mera copia del otro, hay al menos ósmosis. “El mundo expresado –escribe– no es otro mundo, sino más bien la apertura de lo representado a las dimensiones de un mundo”<sup>22</sup>.

Pero Marías, sin renunciar a este mínimo, quiere ir más lejos, hasta dar con un isomorfismo entre la vida y la novela desde una razón narrativa que sea más receptiva a la dinamicidad de la vida y que, por tanto, admita más presentaciones que el sistema filosófico clásico: la biografía, la novela, el drama, etc. Lo que se pregunta Unamuno: “¿Es más que una novela la vida de cada uno de nosotros?”<sup>23</sup>. Porque, al entender (y asumir) que la razón mata la vida, porque no puede ir más allá de lo inmóvil, de lo intemporal, Unamuno tiene que renunciar a la razón para intentar comprender la vida, y buscar otros caminos para la investigación. Escribe en *El sentimiento trágico de la vida*:

El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano [...]. Este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos<sup>24</sup>.

No hará ciencia, dice Marías, sino literatura, inaugurando una novelística que se distancia de la novela naturalista de su tiempo, muy alejada de su sensibilidad, para abrir en 1897 con *Paz en la guerra* un nuevo género, la novela existencial o personal, ocho años antes de nacer Sartre. Sus novelas son narración, drama. Apenas describe, ni configura un mundo hecho de detalles. No se preocupa por el argumento, ni por los sentimientos de sus

21 Cf. ECO, U., *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona, Lumen, 1996, pp. 94-95 y 127.

22 DUFRENNE, M., “Objeto estético y mundo”, *Fenomenología de la experiencia estética*, Valencia, Fernando Torres, 1982, vol. I. p. 227.

23 UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 124.

24 UNAMUNO, M., *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 25.

personajes. Pero tampoco las suyas son novelas de tesis. No hay una posición previa. Porque lo que le interesa es lo que le pasa al personaje, cómo se va haciendo, cómo se va convirtiendo a lo largo de las páginas en lo que es. De manera perfectamente análoga, dice Marías, a como se desarrolla mi propia vida. Escribe: “La novela existencial es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona, de un personaje o ente de ficción que finge el modo de ser del hombre concreto”<sup>25</sup>. Entiende al hombre no desde lo físico o lo biológico, o incluso lo psíquico, sino desde más abajo, desde la persona que hace posible cualquiera de esos sentidos, en un estrato al que baja Unamuno con sus novelas, que no atienden a un conjunto de acontecimientos concretos del personaje sino a su vida misma, a toda su existencia, que, escribe, “no tiene más problema que el de sí misma, el de su personalidad, ni más desenlace que la muerte”<sup>26</sup>.

Pero la posición de uno y otro no coinciden. Para Marías, Unamuno estaría en una fase anterior, con otros autores, como Dostoievski, Proust, Pirandello, Hesse o Kafka, porque plantea la novela como un preguntarse por el sentido de la vida, y lo hace no desde la teoría, desde una posición intelectual, sino de un modo puramente novelístico. La novela, para Unamuno, sustituiría a la filosofía, a la que renuncia. Sería un método autónomo de conocimiento, que se serviría de la imaginación. En cambio, Marías concibe la novela como complemento de la filosofía. Sólo un punto de partida. Pero en ningún caso sustituye a la filosofía:

Es un gran error considerar la novela como un medio de conocimiento independiente. Para hablar de algo, hay que usar conceptos; y la novela no tiene un sistema de conceptualización propio; sus conceptos son siempre préstamos de uso común o de cualquier filosofía. La novela depende de una concepción teórica de la vida, a saber, de una teoría analítica y un conocimiento suficiente de la estructura empírica de la vida humana”<sup>27</sup>.

Con ese mínimo que comparten los defensores del cognitivismo en la novela, Marías defiende la novela como mecanismo para conocer no la totalidad de un hombre, pero sí su *mismidad*, porque con un conocimiento peculiar de la *situación*, con esa abreviatura temporal de la vida humana, puede ser

---

25 MARÍAS, J., “La obra de Unamuno”, *La escuela de Madrid*, Buenos Aires, Emecé, 1959, p. 118.

26 *Ib.*, p. 119.

27 MARÍAS, J., “La novela como método de conocimiento”, *La escuela de Madrid*, Buenos Aires, Emecé, 1959, p. 335.

comprendida la persona, la forma de la vida. Se coloca en el término medio entre la concreción absoluta de la realidad y la abstracción de los esquemas conceptuales. Como *método parafilosófico* y *prefilosófico*: “El pensamiento literario ha sido el instrumento capital del hallazgo de la persona; su insuficiencia es evidente, pero era menester partir de ahí, de esa primera aprehensión de lo que es una persona”<sup>28</sup>.

La ontología de Marías nace del “yo soy yo y mi circunstancia” de Ortega, como un comentario perspicaz y enriquecedor que acepta la estructura básica conceptual de la propuesta de su maestro para, desde esa concepción de la vida como tarea, establecer una antropología metafísica del hombre como ser futurizo. Decía Ortega que el hombre es un novelista que tiene que escribir su propia vida. No le sirve el concepto del ser de la ontología *tradicional*, eleático, inmóvil, que no cuenta con la circunstancia, como el de la definición de Boecio para la persona: “sustancia individual de naturaleza racional”, un yo cosificado, sino un *yo ejecutivamente*. Porque, dice, la libertad del hombre, que es lo que lo diferencia del resto de criaturas, consiste en que carece de una identidad constitutiva; en que su constitución es inestable. Por lo que, como ese novelista que es de sí mismo, debe decidir qué posibilidades realiza. Como el ser-en-el-mundo de Heidegger. O, muy cerca, las *maneras de hacer mundos* de Nelson Goodman<sup>29</sup>. Mejor con el término “vivir” (o “yo estoy viviendo”) que con “ser”. Porque el hombre, dice Ortega, es responsable de una elección que es siempre insegura:

El porvenir consiste en un océano de meras posibilidades nuestras. De entre ellas una se nos hace presente con el carácter extraño de sernos necesaria, a pesar de que no es sino una mera posibilidad como otra cualquiera. A fuera de posibilidad no existe garantía ninguna de que logre realizarse por mucho que necesitemos su realización. La materia de que está hecho el porvenir es la inseguridad. Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura es nuestro *yo*<sup>30</sup>.

Y desde ahí Marías propone una antropología que define al hombre como un ser que no es, evidentemente, futuro, pero sí futurizo, porque es su previsión del futuro (tanto como el pasado) lo que determina su presente. Un extrañísimo privilegio ontológico en el que también ha profundizado Steiner

---

28 MARÍAS, J., *Persona*, Madrid, Alianza, 1997, p. 82.

29 Cf. GOODMAN, N., *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990.

30 ORTEGA Y GASSET, J., “Sobre la leyenda de Goya”, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo IX, p. 808.

desde la lingüística, con el condicional y el futuro<sup>31</sup>. Soy presente, dice Marías, pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. El futuro o la posibilidad no existe, actualmente, en mi presente, pero son mis proyectos futuros los que confieren su carácter de mundo al mundo material y presente<sup>32</sup>. Lo que constituye a la persona es su carácter programático (su vocación, en un sentido amplio), porque la persona, escribe Marías, no está ahí, sino que está viniendo, indigente, menesterosa, por la irrealidad de la anticipación. Como un proyecto siempre inconcluso. No hay identidad en una persona. Hay mismidad: soy lo mismo, pero no el mismo, porque el yo pasado no es el yo, sino sólo una circunstancia que se encuentra el yo presente. Con lo que la vida es, al final, la organización interpretativa o teórica; y, la realidad, el escenario de mi vida: “Mi vida es la organización real de la realidad”<sup>33</sup>. Es buscar un sentido, una interpretación de sí misma. Cuya forma empírica es la instalación, en último término como ser corpóreo, encarnado, como decía Marcel, en el mundo. Lo que ha confundido a menudo el yo con una cosa, cuando, dice Marías, la vida, en vez de cosa, es drama, narración, un fluir.

Escribe Marías: “Pasar y quedar, transcurrir y permanecer, son las formas intrínsecas de la vida, y a ello responde el carácter escénico del mundo, donde acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación. La visualidad del espectáculo teatral responde a la esencial inteligibilidad de la vida humana”<sup>34</sup>. Un carácter escénico que remite a la representación teatral. Pero él prefiere la novela al teatro (con las reminiscencias del *theatrum mundi*, con su recorrido desde Platón) como analogía para su propuesta de una antropología metafísica. Como Ortega, que aunque se acerca también al teatro, circunstancialmente, años después de que Marías propusiera su teoría de la novela, lo deja sólo como apéndice de su metafísica, como una solución parcial de descanso. Sin llegar a identificar vida y teatro, aunque su tesis sea que la vida no es tanto una suma de dramas como un drama en sí misma: un

---

31 Cf. STEINER, G., *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001, p. 16: “En algún registro ‘meta-’ o pre-lingüístico, los animales parecen conocer lo presente y se supone que poseen ciertos recuerdos. El tiempo futuro, la capacidad de evocar lo que puede pasar el día después del funeral de alguien o en el espacio estelar dentro de un millón de años, parecen ser específicos del *Homo sapiens*. De la misma manera, por decirlo así, el subjuntivo o los modos contrafácticos están emparentados con el futuro. Por lo que sabemos, sólo el hombre posee el modo de alterar su mundo por medio de cláusulas condicionales.”

32 MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 22-23.

33 *Ib.*, p. 66.

34 *Ib.*, p. 123.

acontecimiento que le sucede a cada uno, porque su existir no está dado hecho, sino que al existir y encontrarse con una determinada circunstancia está obligado a no dejar de existir: “a írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma”<sup>35</sup>.

La reflexión que continúa Marías es otra imagen, que Ortega sólo esboza: el individuo como novelista de sí mismo. Para concentrarse en una antropología metafísica que insiste en el carácter proyectivo del hombre. Con lo que, además de acertar con el armazón para la exposición de su ontología, acierta también al integrar, con unos reflejos sorprendentes, un fenómeno que comienza en su tiempo: la novela existencial, con una reflexión sobre los vínculos entre filosofía y literatura y sobre el espacio que puede ocupar, sin los entusiasmos alborotados del irracionalismo, la novela como mecanismo de conocimiento. Fue capaz de construir un basamento metafísico y estético sólido para la nueva novela existencial, mucho antes que en Francia, como heredera, además, de la tradición literaria y filosófica española, con esa otra *modernidad* que abre Cervantes frente al cartesianismo, aunque la novela inmediatamente posterior en España no pudo plantearse de lleno esta cuestión última de la libertad metafísica, de la construcción de uno mismo, porque el contexto del país en la posguerra, como escribió, por ejemplo, Gemma Roberts<sup>36</sup>, le exigía una atención exclusiva al medio: una sociedad y un país destartalados por la guerra que no dejaron a esos novelistas, los *niños de la guerra*, demasiado margen. La atención se queda inevitablemente en el medio, en la pobreza y la desolación del país en los primeros años de la dictadura militar de Franco: como si la circunstancia fuera absolutamente rígida, definitiva, sin posibilidad para transformarla, en lugar de uno de los componentes con los que constituir la vida de uno mismo. Quedan fuera las opciones del sujeto ante dicha circunstancia, su capacidad para reflexionar sobre la facultad de uno mismo para elaborar un proyecto vital, aunque sea en un contexto tan gris, tan crudo, como ése. Ninguno de los personajes de la narrativa española de posguerra (imperiosamente verosímil) puede llegar a reflexiones de ese nivel. Ninguno tiene ni la inteligencia ni la educación necesarias, a excepción, quizá, de la joven Andrea, en su primer año en la

35 ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo, Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004, tomo VI, p. 387.

36 Cf. ROBERTS, G., *Temas existenciales en la novela española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1973, p. 53.

Universidad, de *Nada* de Carmen Laforet y, mucho después, el Pedro de *Tiempo de silencio* de Martín Santos: no son el Antoine Roquentin de la *La náusea* de Sartre o el señor Meursaul de *El extranjero* o el médico Rieux de *La peste* de Camus. Son Pascual Duarte o el joven deforme Sebastián Ferrón de *Aún es de día* de Delibes, absolutamente incapaces.

---

**LAS SENDAS PERDIDAS DE GAOS:  
EXPERIMENTACIÓN ESTILÍSTICA Y PROPUESTA  
PARA UNA NUEVA FORMA DE RACIONALIDAD**

ROBERTO DALLA MORA

Universidad Autónoma de Madrid

La circunstancia que nos reúne aquí en Santiago de Compostela es discutir sobre la crisis de la modernidad en el ámbito de las filosofías ibéricas. Debe considerarse, y se hace desde hace ya varios años, el estudio del llamado “pensamiento exiliado” fundamental para esas investigaciones, pues es de sobra conocida la mutua influencia que el exilio, con particular referencia al republicano de 1939, ha tenido para las culturas filosóficas ibérica y latinoamericana. Con mi intervención deseo concentrarme en la figura de José Gaos que, por su aportación tanto a la tradición filosófica española como a la mexicana, puede con derecho considerarse “hombre puente”<sup>1</sup> entre las dos culturas. Es aún más justificada la presencia de Gaos entre los autores estudiados durante estas Jornadas por dos razones fundamentales: primero, por ser autor de una obra de honda importancia para la historia del pensamiento no solamente de lengua española, sino también universal (véanse a propósito sus minuciosos estudios de historia de la filosofía, su labor como traductor y sus interpretaciones de las doctrinas fenomenológicas y existencialistas); en segundo lugar, por haber investigado y propuesto una nueva forma de racionalidad frente a la crisis de la racionalidad moderna, lo que hemos dicho ser el tema específico de esas Jornadas.

---

1 Con esta expresión Octavio Paz describe a Ramón Xirau, otro destacado autor mexicano perteneciente a la “segunda generación” de exiliados españoles. Paz la utiliza para indicar la pertenencia de Xirau a dos culturas diferentes, entretrejida entre ellas (la española y la mexicana), mas también con vista a la capacidad del autor de conjugar numerosas actividades y disciplinas diferentes, entre ellas: poesía, filosofía, crítica literaria, enseñanza, etc. Veremos más adelante que también para el caso de José Gaos la expresión “hombre puente” puede ser utilizada en ambos sentidos, y habría que considerar la posibilidad de ampliar su uso también a otros autores del llamado “pensamiento exiliado”; pero, eso es tema que habría que tratar en otro lugar.

Si la presencia de Gaos en el listado de autores estudiados en estos días es entonces más que ampliamente justificada, eso no me libera de la obligación de argumentar mi intervención, que precisamente quiere centrarse sobre la filosofía gaosiana como postura crítica ante la crisis del modelo de la racionalidad moderna, y que lleva por título: *Las sendas perdidas de Gaos: experimentación estilística y propuesta para una nueva forma de racionalidad*. Lo voy a hacer siguiendo un esquema que me parece resaltar desde la labor del mismo Gaos; veremos cómo su obra, particular y global, se puede entender plenamente desde el final, es decir: el movimiento de comprensión prevé que el final justifique las posturas iniciales que han llevado a ello. De la misma manera quiero moverme en mi intervención, dividiendo el título en tres partes y comenzando por el final para avanzar hacia el principio, desde donde se podrá entender el sentido global de mi propuesta de investigación. Comenzaré entonces ilustrando en qué consiste *la propuesta gaosiana de una nueva forma de racionalidad*, para después indicar cómo se relaciona profundamente con una recurrente *experimentación estilística* y, finalmente, demostraré a la luz de todo lo dicho (que yo resumo bajo la expresión: *las sendas perdidas de Gaos*) cómo esos elementos explican y justifican el punto de vista que les voy a proponer hoy.

### La propuesta gaosiana para una nueva forma de racionalidad

Solemos recordar a José Gaos por su actividad como profesor e historiador de las ideas, o bien por haber sido discípulo predilecto de José Ortega y Gasset (antes del exilio a México) o por su participación en la llamada “Escuela de Madrid”. Raras veces se ha hecho referencia a su obra más original y propiamente filosófica, aunque hayan sido realizados algunos estudios dirigidos a sacar a la luz la originalidad del discurso filosófico gaosiano<sup>2</sup> que, sin embargo, no satisfacen la necesidad de un estudio orgánico y de conjunto sobre el pensamiento de ese autor.

De su producción, la que sin duda queda por ser analizada sistemática y orgánicamente es la de los últimos años, entre 1958, año de publicación de

2 Entre todos, cabe recordar dos monografías: YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980; y de la misma autora: *José Gaos. Su filosofía*, México, UNAM, 1989. De importancia fundamental es también: SALMERÓN, F., *Gaos y la filosofía iberoamericana*, en *Obras de Fernando Salmerón*, vol. II, México, El Colegio de México, 2004. Para una aproximación a la bibliografía (aunque no completa) de y sobre José Gaos, cf.: AA.VV., “José Gaos. Una filosofía de la Filosofía”, *Antropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n. 130/131, marzo-abril de 1992.



*Confesiones profesionales*, y 1969, año de su muerte, durante los cuales escribe, entre otros, *De la filosofía* (1962), *Del hombre* (publicado en 1970) e *Historia de nuestra idea del mundo* (publicado en 1973).

El solo análisis del conjunto de las cuatro obras citadas, con las consiguientes comparaciones y contextualizaciones histórico-filosóficas, sería suficiente para llenar varias páginas de un estudio monográfico (o un entero libro). Sin embargo, si queremos subrayar el carácter más original de la propuesta de Gaos para una nueva forma de racionalidad podemos referirnos, por el momento, a *De la filosofía*. En efecto, como escribe José Luis Aranguren

José Gaos, en el libro *De la filosofía* –su “último curso”, su *libro*, como él mismo predijo al final de la obra–, nos ha dado, hasta cerrarlo, el círculo en que consistió su pensamiento total de la filosofía<sup>3</sup>.

De un modo parecido, en el *Prólogo* que abre el volumen XII de las *Obras Completas*<sup>4</sup> de Gaos y que contiene la obra de la cual estamos discutiendo, Luis Villoro escribe que

*De la filosofía*, [es] el libro más logrado de Gaos. Junto con *Del Hombre*, que lo sucederá, constituye su expresión filosófica más destacada<sup>5</sup>.

Hay también una razón histórica para mirar a *De la filosofía* como a una obra clave para Gaos; es esa la escritura, publicada en 1962, de un curso impartido por el autor en 1960, al poco tiempo de haber sufrido un primer ataque al corazón. Quizá sea también eso

[...] el aviso para él de la urgencia de ponerse a redactar una obra que sus múltiples tareas y encargos le habían obligado a diferir<sup>6</sup>.

3 ARANGUREN, J. L., “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la filosofía*”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, n. 16, 1970, p. 157. También en: AA.VV., “José Gaos. Una filosofía...”, *o. c.*, p. 129. A partir de ahora las citas hacen referencias a la segunda entrada.

4 GAOS, J., *De la filosofía: curso de 1960*, en GAOS, J., *Obras Completas*, Volumen XII, México, UNAM, 1982. Para información sobre el proyecto y la edición de las *Obras Completas* de Gaos, véase: [www.filosoficas.unam.mx/~gaos/JGcara.htm](http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/JGcara.htm).

5 VILLORO, L., “Prólogo a *De la Filosofía*”, en GAOS, J., *Obras Completas*, *op. cit.*, vol. XII, p. v.; también en VILLORO, LUIS, “Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos”, en AA.VV., “José Gaos. Una filosofía...”, *o. c.*, p. 79. A partir de ahora las citas hacen referencias a la segunda entrada.

6 *Ib.*

Y el mismo Gaos, en apertura, parece indicar una razón parecida al origen de su obra:

Únicamente [...] quien siente o presiente la inminencia del final de su vida biológica o su vida intelectual, o tiene saber, fundado, de ella, puede pensar que la articulación que a sus descubrimientos y ocurrencias haya dado hasta el momento de sentir, presentir o saber tal, sería la definitiva<sup>7</sup>.

En fin: tanto desde el punto de vista vital como del teórico, parece que *De la filosofía* representa el intento de Gaos para fijar definitivamente su pensamiento filosófico. Y no solamente su pensamiento, sino también su estilo. *De la filosofía* es obra de muy difícil lectura, también para ojos especializados y acostumbrados a los tecnicismos de la disciplina. Representa el estilo por lo cual Gaos ha sido tachado de pensador inútilmente difícil y “tecnicista”:

En ese libro el autor expone por primera vez de un trecho su concepción de conjunto de la filosofía; en su compacta estructura condensa la obstinada reflexión personal de muchos años. Y esa reflexión severa, honda a la vez minuciosa, casi ascética, marca su sello a la forma literaria. Caracteres peculiares del estilo de Gaos alcanzan su extremo; la prosa es dura, ósea, y acerada de una hosquedad irritante a menudo. Al igual que la reflexión, la expresión se niega a hacer concesiones o a suavizar al lector dificultades<sup>8</sup>.

Aranguren llega hasta parangonar a Gaos con Hegel, dada la particular complejidad de la obra en cuestión:

Si tomamos en serio, como es nuestro deber, lo que Gaos ha dicho y redicho sobre la soberbia constitutiva del filósofo, la comparación con Hegel no parecerá ya exorbitante y nos ayudará a entender, como “estilo”, este libro que, según me parece –de acuerdo, presumo, con el propio Gaos– es, a la vez, en cuanto “curso”, una repetición de la *Fenomenología del espíritu* (del suyo, informado por el de aquellos de quienes aprendió) y, en cuanto teoría, una repetición de la *Lógica*. Sí, nada menos<sup>9</sup>.

No hay solamente escollos estilísticos y conceptuales, en efecto, sino también estructurales. Decía en principio que esta comunicación habría seguido un esquema que se podría poner de relieve en la misma labor de Gaos. No hay lugar como *De la filosofía* para subrayar el movimiento del cual estoy ha-

7 GAOS, J., *De la filosofía: curso de 1960*, o. c., p. 8.

8 VILLORO, L., “Temas y categorías...”, o. c., p. 79.

9 ARANGUREN, J. L. L., “Expresiones verbales...”, o. c., p. 129.

blando: es ésta, en efecto, una obra que se comprende y justifica plenamente al final, es decir, el comienzo lleva a las conclusiones y éstas a su vez justifican los presupuestos iniciales. En la intención del autor, *De la filosofía* debería representar el círculo perfecto según el cual se desarrolla el pensamiento filosófico, su idea de una *filosofía de la filosofía*. La dificultad de lectura de la obra puede que consista, sobre todo, en seguir el movimiento –dialógico, en origen, tratándose de la escritura de un curso–, que el autor quiere reportar:

Se exige un esfuerzo constante del lector para seguir la línea, árida y quebrada, del discurso. Pero quien lo haga, verá su trabajo premiado. Al llegar al final todo se conecta, se explica, cobra vida; en visión retrospectiva el libro muestra un cuerpo equilibrado y armonioso. En los viejos altares barrocos, al sustraer la atención de las líneas retorcidas del estípite para fijarla, de lejos, en la estructura, suele revelarse de pronto una armonía de sencillez y pureza insospechadas; así también sucede con este libro singular: sólo al contemplarlo a la distancia de sus últimas páginas, destaca la sobria solidez de su fábrica<sup>10</sup>.

A todo eso habrá que añadir también las dificultades intrínsecas al desarrollo de un curso universitario, las limitaciones de espacio y de tiempo por ejemplo, que Salmerón recuerda e indica como posibles causas de la singular dificultad del texto, a veces inexplicable sin recurrir al afán de urgencia de su autor:

Varios pasajes de esta lección [la última del segundo semestre] acuden a tales limitaciones circunstanciales al advertir, por ejemplo, de la supresión de las cuatros lecciones finales sobre la naturaleza humana; o de la reducción de la fenomenología de la expresión al mínimo indispensable –y en consecuencia, de la eliminación del estudio de la expresión mímica, y del de las expresiones orales y escritas diferentes de la filosófica: la científica, la religiosa, la literaria y la artística no literaria<sup>11</sup>.

Hasta aquí, el análisis puramente estilístico-estructural de la obra. Con base en eso, conscientes de encontrarnos frente a una obra de honda importancia para el estudio del presente autor –quizás la más importante– podemos rescatar los elementos más útiles para definir la que considero la propuesta de Gaos para una nueva forma de racionalidad.

*De la filosofía* puede ser dividida conceptualmente en tres partes, que interconectadas entre ellas formarían el círculo del desarrollo del pensamiento

10 VILLORO, L., “Temas y categorías...”, *o. c.*, p. 79.

11 SALMERÓN, F., “La ontología de José Gaos”, en *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, *o. c.*, (pp. 123-139), p. 124.

filosófico, en su dimensión individual e histórico-filosófica. Una primera parte es dedicada a la construcción de una *fenomenología de la expresión verbal*; la segunda a la exposición de una *teoría de las categorías* que se detiene, particularmente, en la demostración de las *antinomias* a que conducen las categorías metafísicas tradicionales de finitud, infinitud, existencia e inexistencia. Todo eso llevaría finalmente a una tercera parte, verdadera *antropología filosófica* y *teoría de la psicología del filósofo*, que indicaría también el centro, como veremos, de este círculo, a saber: el individuo humano. En efecto, como escribe el mismo autor, todo el discurso consistiría en dar razón de la filosofía por el hombre y de éste por la filosofía<sup>12</sup>.

No nos es posible, por obvias razones de tiempo y espacio, analizar aquí los numerosísimos y minuciosos razonamientos que están en la base del discurso que Gaos expone en su obra. A costa de destruir la construcción gaosiana (de hecho, acción imposible de no hacer en cualquier estudio histórico-filosófico, por largo y detallado que pueda concebirse), tendré que hacer aquí una simple síntesis del complejo discurso del autor.

El punto de partida, considera Gaos, debe ser lo dado al conocimiento de modo claro e indudable. Esas características solamente pueden encontrarse

[...] en el *pensar, en acto*, en el *acto de pensar*, en cuanto es, efectiva y esencialmente, *consciente de sí*, y ya directa, no sólo reflejamente<sup>13</sup>.

Aunque admitiendo que se trata de una *quaestio disputada* si el acto del pensar sea lo primero dado en el orden del conocimiento, Gaos opta por una respuesta positiva. Eso implica una elección *subjetiva* del autor, que falta por ende de una justificación plenamente objetiva. Veremos cómo esta decisión de un punto de partida subjetivo para la reflexión filosófica tendrá consecuencias importantes en el desarrollo del pensamiento de Gaos.

Dije que los primeros capítulos constituyen una *fenomenología de la expresión verbal*. En efecto, si lo dado primeramente en el orden del conocimiento es el pensamiento, habrá que considerar el hecho que eso se da como expresión verbal, tanto en el caso en que sea comunicado a alguien como cuando se trate de un soliloquio. Lo primero que habrá que hacer será entonces un análisis de esta expresión, que Gaos realiza utilizando el *método fenomenológico*, detalle que cifra la deuda del autor con las corrientes del pensamiento con-

12 Cf. GAOS, J., *Del Hombre*, en *Obras Completas, o. c.*, vol. XIII, p. 32.

13 GAOS, J., *De la filosofía...*, o. c., p. 6.

tinental contemporáneo. Gaos subraya en la expresión verbal la importancia de un *destinatario concreto*, según él siempre presente (el público del curso, por ejemplo, o el mismo yo que se plantea esa cuestión); la relación de éste con el sujeto de la expresión la define *situación expresiva*.

Concentrándose en lo más propio del pensamiento filosófico, eso es, en el pensamiento y sus objetos, el análisis fenomenológico gaosiano se limita a los elementos últimos del lenguaje, a “las palabras, agrupables en clases por su función gramatical”<sup>14</sup>. De aquí nace la necesidad de relacionar las tres partes fundamentales que componen la expresión, a saber: la estructura gramatical del lenguaje, los conceptos y los objetos designados. La primera conclusión de este análisis será la construcción de una nueva tabla de categorías, ya no metafísicas, sino fenomenológicas, que se refieren puramente a la constitución del mundo como término de la expresión verbal<sup>15</sup>.

La atención de Gaos se mueve entonces hacia los elementos conceptuales, las herramientas propias del análisis filosófico. Según lo dicho hasta ahora, los conceptos resultan ser un *quid* que se interpone entre la expresión notificante y el objeto notificado. Dice Gaos que su existencia es “un hecho incuestionable”<sup>16</sup>, es decir, los conceptos tendrían una existencia justificada por su misma evidencia. De aquí se hace necesario un análisis de los conceptos, una reducción esquemática, de la manera en que se hizo precedentemente con los objetos designados por la expresión verbal que ha dado lugar a la construcción de la tabla categorial ya mencionada.

Los conceptos así analizados se dividen en tres clases: los *universales*, los *individuales*, y los *plurales* que Gaos analiza uno por uno detalladamente. Cabe solamente abrir una paréntesis para señalar la importancia de esas reflexiones —que, dicho sea de paso, tocan algunos de los temas fundamentales de la historia de la filosofía, como por ejemplo la relación entre universales, plurales, trascendentales, sustancias y modos, la existencia ideal de los universales etc.— para una primera aproximación al *carácter antinómico de la razón*, tema central en toda la construcción de Gaos. Es también el centro de su ontología, que merecería un estudio en profundidad cuyos primeros pasos ya ha cumplido Salmerón<sup>17</sup>.

---

14 VILLORO, L., *o. c.*, p. 81.

15 *Ib.*

16 GAOS, J., *De la filosofía...*, *o. c.*, p. 12.

17 Cfr. SALMERÓN, F., “La ontología...”, *o. c.*

Recuperando el hilo del discurso, volvemos a la cuestión de las antinomias. Efectivamente el análisis de todas las clases de conceptos da lugar a una antinomia, que Gaos mismo define como

una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede *optar* por razones propiamente tales, o de la razón *pura* [...] sino únicamente [...] por razones de la razón *práctica* —que son siempre razones *personales*<sup>18</sup>.

Como podemos ver, el discurso de Gaos une a la originalidad metodológica y especulativa elementos de la tradición filosófica, que lo llevan a una primera conclusión que cierra esta primera parte de la obra: la razón humana, analizada a partir de su término inicial que es el *pensamiento consciente de sí dado en la expresión verbal*, se distingue por su *carácter antinómico*, incapaz de ofrecer las razones suficientes para determinar su estructura última.

En la segunda parte de *De la filosofía*, Gaos quiere analizar las categorías cardinales de la razón pura, que por ende son también las categorías fundamentales de la filosofía: *existencia, inexistencia, finitud e infinitud*.

La existencia es pensada como el fondo donde se destaca el objeto que el concepto objetiva. Es, en concreto, el *acto de estar presente*. La existencia se precisa además por ser el *fenómeno* fundamental, y Gaos va construyendo de esta manera una dialéctica entre *existencia* y *fenomenicidad*, y parece afirmar que

la existencia sólo rebasa la fenomenicidad en la medida en que podamos hacer abstracción del sujeto y reducirla a “presencia a sí misma”<sup>19</sup>.

Del carácter temporal de la fenomenicidad, que es representado por el *venir* a presencia y el *irse* de la presencia, surge el primer concepto de inexistencia. Asimismo, si existir significa *estar entre dos inexistencias*, concibiendo la existencia como finita, se deduce aquí también el carácter prioritario de la *negación*, que se constituye como el fondo necesario al darse de la existencia. En palabras de Gaos, eso significa que no habría ontología sin “meontología”.

De aquí surge una cuestión central: ¿cómo se da la existencia a partir de su contrario? Gaos postula una “existencia sin relación con la inexistencia, es decir, infinita”<sup>20</sup>. De estas reflexiones sobre la existencia se puede concluir entonces que

18 GAOS, J., *De la filosofía...*, o. c., p. 6 y 96.

19 VILLORO, L., o. c., p. 84.

20 *Ib.*

1. De la *existencia fenoménica* se deduce la *negación*;
2. de la relación de la *existencia* con la *inexistencia* se deduce la *finitud*; y, finalmente
3. para justificar esta última, es necesario postular la *infinitud*.

Esos conceptos cardinales son objeto del sucesivo análisis del autor, que representa quizás el ápice de todo el discurso desarrollado hasta el momento.

Se ha demostrado que *existencia*, *negación*, *finitud* e *infinitud* son los conceptos claves que la razón utiliza para la construcción de la filosofía entendida como metafísica, y que no podemos dar razón de ellos sin darla también de la negación, lo cual significaría, finalmente, dar razón de la razón humana misma. Pero ¿qué entiende Gaos por “dar razón”? Dice el autor que eso significa explicar un ente por otro ente<sup>21</sup>. Pues bien, según Gaos todos los conceptos tienen un objeto, es decir, de cualquier concepto es posible dar razón; eso es cierto, menos del concepto “no”. No pudiendo dar razón del concepto por un objeto, queda la única solución de hacerlo por el *sujeto*. Con este párrafo Gaos cierra –a mi parecer– el círculo abierto con la inicial afirmación del carácter subjetivo del discurso filosófico:

Si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de éstos –o no tendrían razón de ser<sup>22</sup>.

La negación se daría como la creación original y fundamental del hombre, la exclusiva de su razón y la base de todas las metafísicas:

La negación, pues, es órgano de la infinitización, es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que ésta introduce en su seno con el hombre<sup>23</sup>.

Gaos va más allá en el subrayar el carácter subjetivo de la filosofía:

el hombre “crearía” los conceptos centrales de la metafísica, y toda ella, “movido por su amor y odio”<sup>24</sup>.

---

21 *Ib.*, p. 85.

22 GAOS, J., *o. c.*, p. 388.

23 *Ib.*, p. 392.

24 VILLORO, L., *o. c.*, p. 85.

Asimismo pasa con la teoría antinómica: la elección entre una posibilidad u otra (según Gaos entre realismo e idealismo, que representa la antinomia fundamental) es fruto del acto *voluntario* y *subjetivo* del individuo.

Hasta aquí el análisis de *De la filosofía* que nos interesa. De todo lo dicho hasta ahora concluimos, resumiendo, que:

1. La razón, como demuestra su singular expresión que es el discurso filosófico y metafísico, tiene carácter antinómico.
2. La negación, término último de la razón humana, no encuentra una razón de ser objetiva, sino subjetiva.

De los dos puntos anteriores se concluye la fundamentación sobre base *subjetiva* de la razón, del cual se deduce que: *la filosofía y todo su discurso, tiene razón de ser en el individuo que la crea.*

### La experimentación estilística

Diríamos entonces que en el discurso filosófico gaosiano hay una clara primacía de la *actitud práctica* sobre la *teorética*. Claro está, dicha primacía no debe de entenderse como supre-macía, un estar-encima, ser-superior de la actitud práctica respecto a la teorética. Y tampoco con *actitud práctica* aludimos al discurso ético y moral de Gaos<sup>25</sup>, sino propiamente a esa fundamentación subjetiva de toda actividad humana que, al fin y al cabo, remite al sujeto mismo de la acción.

La filosofía, en particular, representaría un caso límite entre las actividades humanas. Así lo explica Salmerón:

[...] apunta Gaos en esta dirección que la naturaleza humana es constitutiva oscilación entre opuestos. Esta dinámica se realiza en forma de individuación: la convivencia se despliega en individuos, los individuos se complican en la convivencia. Y en las personalidades de los individuos se encarnan las distintas tendencias de la naturaleza humana. Una tendencia de la naturaleza humana es la tendencia a excederse por vía de la inteligencia movida del afán de personal superioridad y dominación sobre los demás, a excederse distinguiéndose como personalidad señera, como individualidad absoluta. De este afán surge la historia de la filosofía como esencial discrepancia *ab initio* de cada filósofo con lo demás<sup>26</sup>.

25 Sobre ese tema cfr. YAMUNI, V., "La ética o razón práctica de José Gaos", en AA.VV., José Gaos. Una filosofía..., *o. c.*, pp. 91-97.

26 SALMERÓN, F., "José Gaos: su idea de la filosofía", en Salmerón, F., *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, *o. c.*, p. 47.



Bajo una perspectiva claramente historicista, Gaos quiere dar razón de la apariencia de verdad intrínseca en cada propuesta filosófica. Para hacerlo remite entonces a la *soberbia* constitutiva del filósofo, quien estaría interesado en hacer valer el propio punto de vista sobre la realidad como universalmente válido.

La historia de la filosofía sería así un continuo alternarse, no tanto de teorías, sino de *personalidades* filosóficas. La filosofía además, en cuanto saber total, no hace abstracción de la realidad concreta de quien produce el discurso, contrariamente a los conocimientos científicos, que abstraen la totalidad de la realidad para considerar solamente una parte de ella y alcanzar una cierta universalidad en su discurso: tal es el caso de los geómetras, por ejemplo, que consideran solamente las formas geométricas; o de los economistas, que hacen lo mismo con la vida económica. La filosofía, que “tiende a ser saber de lo más posible o, en una fórmula distinta, tiende a ser lo más saber posible”<sup>27</sup>, tendrá que incluir también el saber de sí misma, con la pregunta que interroga sobre la naturaleza misma de la filosofía (lo que Gaos llama *filosofía de la filosofía*, con claras reminiscencias diltheyanas) y también el relato biográfico del profesional de la filosofía, el sujeto de ese mismo preguntar.

Con esa última reflexión se abre un horizonte fundamental para el desarrollo de nuestra investigación. Parece que, según Gaos, el discurso filosófico tiene que presentarse bajo la forma del sistema, porque habría

razones para dudar, no tanto de que a la Filosofía pueda bastarle el dejar de ser sistemática para ser científica, cuanto de *que la Filosofía pueda dejar de ser sistemática más que aparentemente o dejando de ser Filosofía. [...] ¿y si los conceptos esenciales de toda Filosofía que sea tal, fuesen de suyo, esencialmente, a su vez, sistemáticos, conducentes al sistema, requerientes del sistema, entrañables del sistema?*<sup>28</sup>.

Sin duda, esa convicción está radicada profundamente en Gaos, como demuestra el hecho de que su obra más importante, *De la filosofía*, se presenta indudablemente bajo la forma de un “sistema” entendido en su más radical sentido, el tradicional idealístico alemán formulado por Fichte, según el cual las conclusiones del discurso deberían justificar las hipótesis del comienzo, en un perfecto círculo autojustificante.

Pero considérense ahora las obras gaosianas anteriores a *De la filosofía*. Cito aquí algunos títulos: *El pensamiento hispanoamericano*, *Ensayos sobre Ortega*

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>28</sup> GAOS, J., *De antropología e historiografía*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1967, pp. 26-27.

y Gasset, *Once por ciento, Confesiones profesionales*, entre otras. Las temáticas se repiten constantemente: la preocupación por la historia de la filosofía, sobre todo la de lengua española; el afán para la justificación de la pregunta filosófica; el análisis de la psicología y personalidad del filósofo: hay seguramente una unidad temática entre todos los escritos de Gaos, como puede ser confirmado al analizar sus *Obras Completas*.

De todas maneras, lo que sí se nota claramente en su producción es una continua *experimentación estilística*: sus obras se diferencian sobre todo por el estilo y las formas en que están escritas. Gaos pasa del ensayo al tratado, pasando por los aforismos, la autobiografía e inclusive las poesías, las tragedias y los cuentos<sup>29</sup>. El mismo autor nos da testimonio de su afán de experimentación estilístico-formal:

Durante años he vacilado entre el libro con todo el detalle y volumen posible, el libro únicamente de lo esencial escuetamente formulado, hasta el libro de puros aforismos, simplemente en orden sistemático; el curso escrito para ser leído etcétera<sup>30</sup>.

Cabe preguntarse: ¿a qué se debe la mencionada experimentación estilística? Y, sobre todo: ¿qué sentido tiene a la luz de la fundamentación subjetivista de la actitud reflexivo-teorética que hemos visto planteada en *De la filosofía*?

Tomemos por ejemplo una de las obras más conocidas de Gaos: *Confesiones profesionales*. Ésta, que es la autobiografía intelectual del autor y el cuento del origen de su personalísimo interés para la filosofía, es escrita bajo la forma de la *confesión personal*, que no parece tener nada en común con el afán de sistema de la obra de 1962. Sin embargo, la intuición fundamental es la misma, que el autor posee, por lo menos, desde 1938, cuando en la Universidad de La Habana, durante los meses de junio y julio, dictó un cursillo de seis conferencias y tres sesiones de seminarios titulado *Filosofía de la filosofía*:

Gaos advierte [...] que lo que hizo en el curso fue ante todo contar su vida de profesional de la filosofía. Añade enseguida que esto fue así por considerar que su vida, en cuanto informada por la filosofía, no era sino un caso expresivo de lo que a la filosofía le ha acontecido en nuestros días. Y lo que le ha aconteci-

29 Según comentan Vera Yamuni y Iris Zavala; cf. YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre...*, *op. cit.*; ZAVALA, I., "Filosofía poética y las vanguardias: José Gaos", en AA.VV., "José Gaos. Una filosofía...", *o. c.*, pp. 102-103.

30 GAOS, J., *De la filosofía...*, *o. c.*, p. 8.

do es precisamente reconocerse como verdad personal cuya forma de expresión más propia es la autobiográfica. La generalidad en el estilo de la exposición no es más que un artificio al servicio de la sinceridad. Cuando el filósofo profesional reitera la pregunta sobre la propia dedicación a la filosofía, repite una actividad ejercida desde los mismos orígenes históricos de la filosofía que, al ser documentada en los textos, prueba la efectividad histórica de la filosofía de la filosofía<sup>31</sup>.

Como queda demostrado ya en *De la filosofía*, el discurso teórico tiene que dejar espacio al cuento de la circunstancia (recuperando el concepto orteguiano) que ha llevado al surgimiento del discurso filosófico. Circunstancia que resulta expresión de una doble decepción, doctrinal y vital, que en la larga cita que sigue Salmerón explica perfectamente:

[...] en primer lugar, es decepción doctrinal, originada ante el espectáculo de la realidad histórica de la filosofía como una pluralidad de filosofías que se contradicen y al mismo tiempo predicán cada una de sí la verdad —y al hacerlo dan por supuesta la unidad de esta verdad, la unidad de la realidad y la unidad de la filosofía—. [...] Pero hay una segunda decepción todavía más radical y decisiva para la vida personal, la que deriva de la específica trayectoria de la vocación filosófica y de su realización, que se cruza con el proceso general de las edades de la vida. De acuerdo con Gaos, la filosofía se presenta, frente a otras tareas profesionales, como una forma extrema que prolonga en la edad adulta la abstracción propia y distintiva de la edad juvenil: el encuentro con una imagen de la realidad, más que con esta misma; la entrega a los ideales, a las ideas generales y abstractas, posibilidades múltiples que favorecen una acción incipiente, incompleta y abstracta. El proceso de la madurez, en cambio, al consolidar la vida reduce las posibilidades e integra la acción eficaz en las realidades asequibles —y con ello conduce a una decepción vital de la filosofía<sup>32</sup>.

Se trataría de una decepción generacional o, mejor aún, epocal, pues representaría precisamente la crisis del modelo de racionalidad moderno que está en el centro de nuestro interés, al cual, según hemos visto anteriormente, Gaos habría intentado de reaccionar sistemáticamente con *De la filosofía*. Sin embargo, desde las últimas reflexiones se deduce que la reacción gaosiana es de mucho anterior a 1960, año en que dictó el curso analizado en el capítulo anterior. Parece que durante toda su actividad Gaos haya intentado contestar a la misma preocupación, y que solamente al final de su vida, coherentemente con su idea de que el carácter del discurso filosófico sea *esencialmente* sistemático, haya querido impostar orgánicamente unas reflexiones

---

31 SALMERÓN, F., "José Gaos: su idea...", *o. c.*, p. 38.

32 *Ib.*, pp. 39-40.

que desde hace varios años iba desarrollando según formas y estilos diferentes del tratado sistemático:

Tanto en sus aforismos cuanto en sus ensayos puede encontrarse la misma duda, el mismo movimiento inquieto de crisis de la razón, y nos hace presentir hasta qué punto el acto filosófico se venía convirtiendo desde Husserl y Heidegger en una disminución de la metafísica, que en la actualidad ha recibido una de sus más certeras reducciones con Derrida.<sup>33</sup>

Como demuestra la estructura de *De la filosofía*, obra con la cual ha querido dar el testimonio de su personalísima búsqueda de una alternativa al clásico modelo de racionalidad, Gaos no acaba negando la validez del discurso filosófico lógico y tradicional. Sin embargo, toda su obra anterior puede ser leída, poniendo atención en las variaciones de estilos y formas que presenta, como el intento del autor de buscar una nueva manera en la cual la nueva forma de racionalidad intuitiva (fundada sobre el sujeto de la acción) puede expresarse esencialmente, eso es, desplegando totalmente su verdadera esencia. Y en esta búsqueda Gaos no deja excluido ningún aspecto, tampoco el místico y telúrico, como demuestran sus poemas inéditos:

La enseñanza de Gaos resulta impensable dentro del ámbito de la ciencia y de la cultura tradicionales regidas por la racionalidad. Este elemento es evidente en su ensayo sobre sor Juana, y su sueño intelectual del *cogito* del que despierta la monja, como la bella durmiente del cosmos. Todos podemos escuchar la voz soterrada de aquel capricho tan conocido: "El sueño de la razón produce monstruos", del gran crítico del logocentrismo y la metafísica del poder que fue don Francisco Goya. No le va a la zaga Gaos en su desmitificación del racionalismo, si bien en su tarea lectora no llega a cortar totalmente con la tradición legada y afirmar como su coetánea y compañera en el exilio María Zambrano, la lógica del sueño. Si bien, en su obra poética inédita este soñar ocupa un lugar importante y, todo lector medianamente informado sabe que el soñar es elemental en el pensamiento dialéctico, pues es instrumento del despertar histórico<sup>34</sup>.

Una vez más se hace patente el movimiento al cual nos hemos referido desde un principio: ahora *De la filosofía*, una de las últimas obras de Gaos (que, según creía el autor, hubiera podido tratarse de su última obra) aclara el sentido de todos los escritos anteriores y del intento general que el autor hubiera proseguido en su vida, a saber: reaccionar a la crisis del modelo de

---

33 ZAVALA, I., "Filosofía poética...", *o. c.*, p. 102.

34 *Ib.*

racionalidad moderno, encontrando una nueva manera de ver la realidad y de expresarla. Puede parecer que Gaos no encuentre una salida al problema que se plantea, pues en *De la filosofía* acaba dando expresión a su pensamiento de la manera más tradicional (asumiendo posiciones ya clásicas del idealismo y de la fenomenología). Sin embargo, *De la filosofía* es la coherente conclusión de un camino que asume importancia si se considera como indicación de algo de por sí incomunicable; el tratado sistemático hubiera sido la manera de Gaos para explicar, en términos tradicionales y, por ende, compartidos, una realidad intrínsecamente incomunicable:

La comunicación del pensamiento de la realidad tal como es dada al sujeto –esto es, la filosofía como confesión personal–, es la perfección de la naturaleza misma de todo pensamiento, que siempre es dirigido a los demás: en la naturaleza del sujeto entra su convivencia con los demás y esta naturaleza afecta al pensamiento. Sin embargo, continúa Gaos, esta comunicación tiene límites. Los sujetos somos irreductiblemente distintos y, en la medida en que lo somos, el pensamiento personal es incomunicable. En todo caso, concluye Gaos, éste es “el lugar sistemático” del tratado de las formas de comunicación y expresión de la filosofía<sup>35</sup>.

El sujeto del discurso es el lugar de la verdad que expresa y, por ende, la confesión personal es el modo más genuino para hacerla patente. Pero, si lo que se quiere es comunicar un pensamiento, habrá que hacerlo mediante conceptos que, intrínsecamente sistemáticos, requieren de un sistema para funcionar.

### Sendas perdidas

De todo lo dicho hasta ahora habrá quedado claro que la obra gaosiana, por lo menos la que va desde 1938 hasta la muerte del autor, puede leerse teniendo en cuenta dos elementos esenciales que son: primero un afán teórico, dirigido a encontrar una respuesta a la crisis del modelo de racionalidad moderno; segundo, una experimentación estilística, orientada a la búsqueda de la solución formal para expresar esa respuesta. Mientras el primer elemento acaba en la fundamentación sobre la base subjetiva del discurso filosófico, el segundo propone la confesión personal como la forma más genuina para transmitir un pensamiento que, al conceptualizarse, se vuelve sistemático, según los cánones tradicionales. Si a la hora de abordar la obra gaosiana se

---

35 SALMERÓN, F., “José Gaos: su idea...”, *o. c.*, pp. 41-42.

pierde de vista la dialéctica entre esos dos elementos, el riesgo es el de reducir el pensamiento de Gaos a un personalismo sin ulteriores pretensiones que la explicación existencial de uno mismo, una exacerbación del circunstancialismo y raciovitalismo orteguiano, que además desvela una infranqueable aporía al constatar que la crítica del autor al modelo de racionalidad moderno desemboca en un pensamiento cuya expresión más importante recalca el mismo canon criticado.

Creo que lo más prudente, bajo ese punto de vista, sería considerar la de Gaos no como una obra acabada sino, más bien, como la indicación de *sendas*. Más que verdades absolutas, en las cuales él mismo no cree y no puede creer, pues la historia de la filosofía le ha demostrado la posibilidad de la coexistencia de verdades diferentes y hasta contrarias, Gaos busca indicar caminos, de modo similar a lo que hacía el último Heidegger —que tanta influencia tuvo en la obra del español-mexicano— instalado en la misma crisis del modelo de racionalidad moderno (que de una u otra manera él mismo ha contribuido a crear).

Para que las indicaciones gaosianas no queden siendo meras *sendas perdidas* (para recalcar el título de una obra del alemán), habrá que detallar ulteriormente el contexto en que se dan, por lo cual habrá que concentrarse sobre el hecho vital fundamental en Gaos, a saber: el exilio en México.

A tal propósito habrá que tener en cuenta también otras cuestiones: ¿por qué Gaos acepta su circunstancia de exiliado? ¿Por qué habla de *transtierro* y no de exilio? ¿Qué es lo que el autor encuentra en México tan importante que le permite desarrollar su obra más destacada en ese país?

Todas éstas son preguntas a las que habrá que contestar bajo la perspectivas de los estudios dedicados al “pensamiento exiliado”, que en los últimos años han arrojado mucha luz sobre una cuestión tan delicada como la del exilio. Si consideramos a otros autores de lengua española contemporáneos a Gaos, y también posteriores, que con él han compartido esa experiencia, parecen resaltar de sus obras muchos de los elementos analizados hasta ahora, sobre todo el afán para encontrar una alternativa al modelo de racionalidad moderno y un nuevo modo para expresar la realidad. Pienso por ejemplo en María Zambrano, García Bacca, Manuel Granell, Ramón Xirau, José Ferrater Mora, entre muchísimos otros que se han movido en la misma línea que he intentado de trazar con este trabajo.

Por todas las razones citadas, me parece indispensable tener en cuenta la crisis universal que ha representado la desmitificación del modelo

de racionalidad moderno, no solamente por el análisis de la obra gaosiana —que, como hemos visto, resiente conceptual y estilísticamente de este hecho—, sino también de toda la obra de los pensadores contemporáneos de lengua española, particularmente los exiliados de 1939, que tenían también razones vitales muy importantes —la caída de la República y de los ideales que la sustentaba, entre otras cosas— para cuestionar el modo tradicional del discurso filosófico.





## EL ESTOICISMO COMO FILOSOFÍA DE CRISIS EN MARÍA ZAMBRANO

ÁNGEL CASADO

JUANA SÁNCHEZ-GEY

Universidad Autónoma de Madrid

### María Zambrano y el estoicismo

El estoicismo es un tema recurrente en el pensamiento y la obra de María Zambrano. Además de numerosas referencias a Séneca y al estoicismo en diferentes títulos (*Hacia un saber sobre el alma*, *La Confesión*, género literario, *Delirio y destino*, *La Cuba secreta* y otros ensayos...), sus reflexiones al respecto cristalizan en varios trabajos monográficos, muy próximos en el tiempo, que marcan su biografía y contribuyen a conformar su propuesta filosófica. Tres de ellos han sido objeto de especial atención:

- **“Un camino español: Séneca o la resignación”** (*Hora de España*. Núm. 17, Mayo 1938, pp. 11-20) [Reimpresión Verlag Detlev Auverman, 1972]. En su reseña sobre “La Guerra”, de Antonio Machado, Zambrano hace referencia al estoicismo, aquello “que enlaza la poesía de Machado a la copla popular, a Jorge Manrique, y a ellos con la serena meditación de nuestro Séneca”<sup>1</sup>.
- **“Pensamiento y poesía en la vida española”**. Conferencias en la ciudad de México (12, 14, 21 de junio de 1939), en las que reflexiona sobre la razón de ser de la vida española, representada por las formas poéticas. El libro, publicado por la Casa de España en México (no-

---

<sup>1</sup> *Hora de España. Antología*, ed. de F. Caudet, Madrid, Turner, 1975, p. 388

viembre de 1939) tiene tres apartados: “Razón, poesía, historia”, “La cuestión del estoicismo español” y “El querer”.

- *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, Losada, 1944 (tiene su origen en “Séneca o la resignación”, propuesta a la Casa de España en México en octubre de 1939).

Están también las conferencias, cursos y seminarios y las propuestas de publicaciones, que hablan del interés de Zambrano por el tema:

- “**El estoicismo ante el punto de vista filosófico**”, Conferencia en el Aula Magna de la Universidad de la Habana (1-1-1940).
- **Cuatro conferencias sobre Séneca** (mayo-junio de 1940, Puerto Rico).
- **Tres conferencias sobre Séneca** en el Instituto de Estudios Superiores de Santiago de Cuba (1943).
- “**El estoicismo como fenómeno de crisis**”: figura en las propuestas de publicación (carta de Zambrano a Alfonso Reyes, mayo 1939); no apareció como trabajo independiente, aunque el tema lo abordará en “La cuestión del estoicismo español” y “El querer” (Cap. II y III de *Pensamiento y poesía en la vida española*)<sup>2</sup>.

## I

En la celebración de las VIII Jornadas de Hispanismo Filosófico, presentamos nuestro proyecto de una Historia de la Filosofía basada en los manuscritos de María Zambrano. Ya vimos que Zambrano ha realizado una notable contribución a la historia de la filosofía, desvelando temas que habían sido arrinconados desde planteamientos racionalistas e idealistas, ajenos a un saber que se hiciera cargo del hombre en su integridad. Por tanto, advertimos que Zambrano propicia una respuesta a la crisis de la modernidad y aporta una “nueva mirada” sobre la obra de pensadores, literatos y poetas españoles

---

<sup>2</sup> STANTON, A., “A. Reyes y M. Zambrano: una relación epistolar”, en *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*, El Colegio de México, 1998, p. 116

de diferentes épocas, con la idea de extraer lo que podríamos llamar *hitos* de ese “nuevo camino del pensar”.

En las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico expusimos que su reflexión sobre el estoicismo significaba un nuevo método más vivencial y más cercano a la experiencia mediante un nuevo modo de pensar y también una nueva forma de escritura que expresa como autobiografía o, mejor, como confesión<sup>3</sup>.

“El estoicismo como filosofía de crisis” es uno de los textos incluidos en la carpeta M-20 de los Manuscritos de María Zambrano (ya sabemos que los manuscritos del archivo existente en la Fundación María Zambrano llevan siempre esta ordenación). El título encaja con uno de los ensayos que quería publicar en México a fin de abordar el sentido de la filosofía en un mundo acuciado por la prisa, mientras que María Zambrano busca siempre la reflexión. Aunque no publicó este Manuscrito, algunas de las cuestiones que trata las volverá a retomar en “La cuestión del estoicismo español”, como veremos posteriormente.

Por este motivo analizaremos la filosofía de María Zambrano como salida a la crisis y desde su reflexión del estoicismo, porque aunque en su filosofía es siempre recurrente el término de crisis como sinónimo de enriquecimiento humanizador y como un tiempo histórico pleno de esperanza, son palpables todos estos caracteres cuando reflexiona sobre esta corriente filosófica que es también muy hispana.

Es cierto también que la filosofía de Zambrano irrumpe en la modernidad como una filosofía nueva, que propone un cambio en la historia desde una forma peculiar y diferente de entender la razón. Más aún, Zambrano se distancia de Ortega porque propone una reforma del entendimiento y especialmente una forma nueva de vivir o un modo creador de sensibilidad. Pero siendo todo lo dicho cierto, lo sugerente es que, para Zambrano, modernidad es también estoicismo.

Los artículos que componen esta carpeta M-20, y que posteriormente describiremos, corresponden a unos *Cursos y conferencias de María Zambrano en La Habana* que no tienen fecha, pero sabemos que los primeros que imparte en esta isla corresponden a finales de 1939 y llegan hasta 1946. Pues bien, los mismos títulos nos sitúan en la clave de la superación de la crisis de la moder-

3 V. CASADO, Á Y SÁNCHEZ-GEY, J., “El estoicismo de María Zambrano: palabra y compromiso ético”, en Mora García, J.L.; Mandado Gutiérrez, R.; R.; Gordo Piñar, G.; Nogueroles Jové, M. y F. Ignacio Larramendi (eds.), *Las filosofías y las lenguas de la península ibérica*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/Asociación de Hispanismo Filosófico/Real Sociedad Menéndez Pelayo/Societat Catalana de Filosofia, 2010, pp. 633-648

nidad según Zambrano: una escritura con voz propia, ajena a la abstracción y al racionalismo; una reflexión abierta a la religión de forma vivencial, la reflexión sobre la propia existencia encarnada en el tiempo con todas las dimensiones del vivir humano, todos estos caracteres son las claves para alcanzar la modernidad en su auténtico sentido.

Dos autores se destacan entre todos: Bergson, impulsor del vitalismo y el intuicionismo, y Rilke, poeta del corazón. Y también se destaca una corriente filosófica: el estoicismo. Por tanto, este estudio se centra en la modernidad y en el estoicismo puesto que, según Zambrano, recorre el mundo antiguo desde Séneca a nuestros días, y tiene momentos estelares en el barroco español, porque todo el pensamiento español se ocupa claramente de la vida humana en su afán por una vida digna o con honor.

Los tiempos modernos se caracterizaron por la fe en la razón, así sucede desde comienzos del siglo xv a la modernidad, pero la razón moderna o el racionalismo hizo crisis. Requería un cambio. Entre nosotros algunos pensadores de Unamuno a Zubiri, pasando claro está por Ortega, criticaron los desmanes de una razón reductiva y excluyente.

María Zambrano se sitúa en esta misma posición y en *Pensamiento y poesía de la vida española* (1939) dice que hemos de escuchar la voz que sigue a este derrumbe de la razón<sup>4</sup> y nosotros lo vamos a centrar, especialmente, en la crítica de María Zambrano a la identidad, lo cual tiene que ver con la relación del ser humano como persona o ser relacional con el otro, el universo y el fundamento de la realidad.

Pues esta razón que María Zambrano aporta a la historia de la filosofía lleva aparejada una vivencia personal, la escucha de alguien que es maestro. De este modo, pide escucha, atención, guía, camino, aurora; es decir, un modo de vivir abierto y creador. Su aportación reside en esa peculiar forma de evocar y convocar a la razón poética como sabiduría que sabe dar cuenta de la experiencia y, al mismo tiempo, la supera.

---

4 ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, FCE, 1939 (puede verse en las ediciones más recientes: Madrid, Endymion, 1987, o en la edición de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004); también en "La Cuba secreta", La Habana, *Orígenes*, La recuperación de la pasividad se manifiesta ante todo como una recuperación de la dimensión del silencio, porque de él que provienen las palabras capaces de liberarnos del poder. Es importante subrayar que el silencio no ha de ser confundido con el "estar en silencio", pues "no se comporta como una situación, sino como un ser que está escondido".20, 1948. V. Zambrano, M., *La Cuba secreta y otros ensayos*, ed. de Jorge Luis Arcos, Madrid, Endymion, 1996, pp. 106-115; Zambrano, *Isla*, ed. de Jorge Luis Arcos, Madrid, Verbum, 2007, pp. 92-100.

Esta sabiduría que encuentra en la tradición cultural española, tanto en los temas políticos como en el pensamiento, va unida como forma al lenguaje. Los artículos de 1944 “Pensar y sabiduría” y “Las dos metáforas del corazón” que pertenece a escritos en el exilio de La Habana recogen este interés, porque: “La sabiduría es riqueza, y es ancha, inmensa”<sup>5</sup>. Desde esta tradición, propone un modo de acercarse a la filosofía y un método que defiende una forma de pensar y una forma de escritura como biografía o confesión.

Identidad supone, como dice en *La confesión*, expresarse desde la propia voz pero siempre abierta al otro, por ello habla de re-conocimiento, entrar en la propia conciencia para conocer no sólo lo externo, sino lo interno, es decir, la indigencia; y desde esa inmanencia trascender. Así Séneca, el estoicismo español, Manrique y Quevedo, Cervantes y Calderón, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, serán hitos de un pensar poético que busca la salvación. Es decir, Zambrano se inscribe en esa tradición de la filosofía sapiencial que admite un saber de salvación. Inscrita en la crisis la reflexión de Zambrano propone una trascendencia.

En 1965 escribe *La crisis de la Cultura de Occidente*<sup>6</sup> y nos relata una leyenda, esto es, qué pasaría si un habitante de otro planeta nos visita y le queremos explicar que estamos en crisis. Le explicaríamos que “es una enfermedad propia de los seres que tienen historia”, pues toda crisis es una etapa de un proceso de crecimiento de un ser no idéntico a sí mismo, sino que tiene necesidad de cambios que exigen transformación. Puesto que el ser humano es un ser cultural, con ideas y creencias, o como también dice que la cultura es “un conjunto de una religión, unos saberes y una técnica” y el ser humano requiere de todo ellos pero no le basta porque es “el ser que esencialmente tiene necesidad y esperanza”<sup>7</sup>.

Zambrano habla siempre de crisis, desde los años 40 a su obra más madura, pero entiende la crisis como apertura al otro, lo propio de un ser siempre abierto a la esperanza. La cultura está abierta a la revelación, por ello también habla de religión y como la persona es un ser histórico también entiende la crisis.

No es necesario probar que desde hace tiempo los occidentales sentimos estar viviendo una crisis. Apenas hay otra palabra que aparezca con tanta fre-

5 ZAMBRANO, M., *La Cuba secreta*, o. c., p. 162.

6 ZAMBRANO, M., “La cultura de Occidente”, en *Semana*, n° X, 306, 19 de agosto 1964 y en *Educación* n° 18, 1965, San Juan de Puerto Rico, pp. 45-47.

7 *Ib.*, p. 47.

cuencia encabezando los títulos de los libros más conocidos, los artículos de las revistas y periódicos y aun salpicando las conversaciones más cotidianas<sup>8</sup>.

La esperanza es trascendencia que surge desde la necesidad, que es la propia indigencia humana, y la esperanza se percibe aún más en la crisis siempre que de algún modo se sabe que se puede remontar el naufragio.

Si Zambrano habla así en los años 60 es porque se encuentra dentro de la tradición de esa filosofía de la crisis que ha roto con la modernidad de la razón ilustrada, por ello tanto en los artículos de *Hora de España* como en los de *Un camino español: Séneca o la resignación*<sup>9</sup> ya proponía una razón mediadora que busque modelos intelectuales –tema recurrente en la obra actual de Javier Gomá–, que hable de la necesidad de un guía, un camino o una luz. Todas estas metáforas zambranianas son muy propias de su obra madura: *Claros del Bosque* (1977), *De la Aurora* (1986) o *Los bienaventurados* (1991). Ninguna de ellas tiene que ver con categorías estáticas más propias de la identidad, sino que son categorías dinámicas que abren influencias y sugerencias porque si no la tradición se convierte en tradicionalismo como un muro infranqueable que es más bien una rémora. Incluso cuando rememora a Séneca lo evoca como un exiliado, que recuerda también una categoría histórica y ontológica en Zambrano. Para la filósofa, la resignación no supone, tampoco, pasotismo o indiferencia, sino más bien una categoría ética tan importante en Zambrano y en el pensamiento español que adquiere un modo superador de la crisis de la modernidad desde diversas corrientes filosóficas como el krausismo, que conlleva una exaltación de la razón ética y nunca una razón meramente idealista.

Y aún más, Zambrano recuerda que el estoicismo “muere y resucita siempre” y que da lugar o es la clave del cambio del “individualista estoico a la persona cristiana”, tan cercano siempre en la reflexión de Zambrano. En *La vida en crisis* (1942)<sup>10</sup> ahonda en esa razón práctica o ética para reflexionar sobre la soledad y sobre la libertad, ésta última es elección en una vida que busca un saber o una verdad que la enamore, que no la humille, sino que le encante por la vía del delirio como razón de amor.

Per el amor es realización personal que ha de superar la crisis como sinónimo de soledad no querida hasta descubrir una soledad, o desasimiento

---

8 *Ib.*

9 ZAMBRANO, M., “Un camino español: Séneca o la resignación”, *Hora de España*, n. 17, mayo 1938, pp. 11-20.

10 ZAMBRANO, M., “La vida en crisis” (1942), en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1986.

que genera enriquecimiento<sup>11</sup> porque vivir apegado a las cosas sólo produce esclavitud y sentirse devorado por ellas, mas nunca en libertad. Y esta es la pregunta, según Zambrano, propiamente estoica y propiamente filosófica, y superadora de toda crisis: cómo hacernos realmente hombres.

Nos basaremos, finalmente, en un manuscrito inédito que requiere más estudios *Tres momentos de crisis histórica*, M-10, fechado en 1949, y en *Apuntes para entender mi pensamiento*, M-317 de 1987, cuando ya ha regresado del exilio. El M-10 es un largo escrito que sitúa las crisis históricas. La primera ha sido la del renacimiento, la modernidad supone un mundo nuevo con una nueva mentalidad y nueva sensibilidad. Zambrano subraya: el abandono de la abstracción y el surgimiento de un poder social y político basado en los méritos de cada ser humano, lo que significa “las nupcias del hombre con el mundo”.

Pero se da un segundo momento que es la exaltación de la razón racionalista, que “mantiene al hombre deslumbrado”; mas este período acaba con “la soberbia de la razón” que llega hasta el siglo XVIII y XIX. Y María Zambrano se pregunta: “¿puede bastarse el hombre a sí mismo?” y deja un esquema en el que habla de la piedad y del amor: “Algo divino en el hombre: el amor”<sup>12</sup>. La crisis sólo se resuelve desde la comunión, la fraternidad, el amor. María Zambrano lo expone siempre en su obra, lo dice de muchas y diversas formas.

En *Apuntes para entender mi pensamiento* (M-317 de 1987), en parte inédito y en parte editado en la revista *Antígona*<sup>13</sup>, dice:

“Las Ruinas”, incluido en *El hombre y lo divino* ha sido mirada por algún crítico pobre y superficial, creo, como el punto de arranque de otra forma de razón la mía, que por el pronto son tres razones: *la mediadora* expuesta en el libro *El pensar vivo de Séneca* colección de la editorial Losada, *la poética* que algunos han visto aflorar más tarde, y la verdad es que está en la revista *Hora de España* escrita en la última parte de la guerra civil, en una nota sobre la aparición de una recopilación de A. Machado titulada “La guerra”.

La vida en crisis aunque venida de Ortega, siendo una malísima recensión de unas conferencias que Ortega dio en la Universidad de Madrid sobre el centenario de Galileo que habían abierto el pensar hacia otra forma de razón: la histórica y poética<sup>14</sup>, a la que Ortega quería llegar después de su razón vital.

11 *Ib.*, pp. 85-86.

12 ZAMBRANO, M., en *Tres momentos de crisis histórica*, M-10, 1949.

13 ZAMBRANO, M., en *Para entender la obra de María Zambrano*, M-317, 1987, pp. 158-159.

14 Cita de la propia Zambrano “a una meditación religiosa sobre el alma, punto de encuentro, plaza, ágora, proceso otro punto de encuentro con mi maestro fue su ensayo “Vitalidad, alma, espíritu”. Mas yo al espíritu nunca he llegado, pues que nunca partí del idealismo alemán.

Estas palabras o autorreflexión de la misma Zambrano nos hacen ver su profunda meditación acerca de la crisis de la modernidad siendo clave la propia acerca del estoicismo. Ahora, en esta segunda parte estudiaremos más a fondo sus escritos sobre el estoicismo.

## II

Para el presente trabajo, además de los textos aludidos y otros ya publicados, hemos podido revisar varios manuscritos de la Fundación Zambrano, a cuyo Director y responsables agradecemos cordialmente las facilidades para la consulta de los fondos; son los catalogados como: M-6, “El pensamiento vivo de Séneca” (1943-1944); M-20, “Cursos y conferencias en La Habana” (probablemente de 1944-1945) –que incluye el trabajo “El estoicismo filosofía de crisis”–; M-36, “Sobre el quietismo (el estoicismo)”, con la indicación “50 –a principios–”; y M-234: “El estoicismo filosofía de crisis” (1948). Todos ellos aportan datos relevantes que amplían y matizan las reflexiones de Zambrano sobre el binomio estoicismo-crisis, por lo que su revisión, que inicialmente iba a ser algo puntual y complementario, ha resultado al final más sustantiva de lo esperado y a ella dedicamos esta segunda parte de nuestra exposición.

La fecha de estos trabajos (1938-1948) no es accidental: las dramáticas circunstancias en que vive nuestra autora son referente imprescindible de las reflexiones sobre el estoicismo, que en Zambrano van ligadas a sus indagaciones sobre la crisis europea de la razón, en un intento de buscar una salida a la misma. En la tradición filosófica occidental, en efecto, el estoicismo aparece como lo más próximo a una filosofía capaz de resistir los embates de la vida en tiempos difíciles.

Hay, además, un segundo objetivo, no menos significativo: intentar “poner en claro” los rasgos esenciales del alma española, el modo de ser español. Si, como ella misma escribe, “el pensamiento en tiempos de crisis es el pensamiento descubridor...”, la situación de crisis resulta la más apropiada para descubrir la “esencia” de lo español, la “estructura íntima” de la vida española<sup>15</sup>. De ahí el empeño de obras como *Pensamiento y poesía en la vida española*

---

ZAMBRANO, M. *Antígona*, nº1, 2007, p.159.

Véase ZAMBRANO, M., *Extractos del Curso de Ortega sobre Galileo (1933)*, Casado A., (Ed.), Universidad Politécnica de Valencia, 2005.

15 “... la tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas



(1939), escrita a raíz de la guerra civil y el posterior exilio, como momento idóneo –aun teñido de amargura– para plantear el destino de España, a fin de encontrar una explicación a este fracaso:

...hay que sumergirse en la vida de un pueblo, perderse primero en ella, en su complejidad ilimitada, para salir luego a la superficie con una experiencia en la que se da el sentido. El sentido ordena los hechos y los encaja entre sí al encajarlos en su unidad. Y puede acontecer que en momento de hondo, terrible fracaso de un pueblo, éste necesite hundirse en su ser para arrancarse su sentido, para llegar hasta el sentido del fracaso, la razón de la sinrazón.

España es hoy ese pueblo. La razón de tanta sinrazón y el sentido de tan inmenso caos, la razón del delirio, de la locura y hasta de la vaciedad, hemos de atrevernos a encontrarla<sup>16</sup>.

En realidad, ambos apremios son como dos caras de un mismo afán: para María Zambrano la crisis de Occidente hunde sus raíces en la filosofía de la modernidad, caracterizada por el racionalismo. Para superarlo, Zambrano vuelve los ojos a la tradición cultural española, que ha permanecido ajena e indiferente, sin dejarse atrapar por la “soberbia de la razón”: “Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo”<sup>17</sup>. Escritos como *Los intelectuales en el drama de España* (1937), o *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), son un intento de “desentrañar” la identidad de esta tradición cultural e histórica, que en Zambrano enlaza con la búsqueda de un saber integrador, radical y alternativo al racionalismo europeo.

#### Manuscrito M-6: “El pensamiento vivo de Séneca”, 1943-1944.

El texto confirma cómo el estoicismo y Séneca –figura histórica hacia la que nos volvemos en los “trances difíciles”– encarnan para Zambrano aspectos de una nueva “razón mediadora”. De ahí que su atención se dirija, más que a su doctrina, a su ideal de vida, subrayando “su profundo arraigo en la vida española”, que ha conformado un “estilo” propio, un modo español de vivir y de pensar. De ahí también que Séneca sea una “cuestión viva para el español de hoy”: “Por-

de la vida” (*Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 92. En adelante, *PPVE*).

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 114.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 115.

que Séneca es uno de los modos esenciales que el español ha tenido de encararse con la vida, de navegar por ella. Su actualidad jamás podrá pasar” (p. 1).

Esa indagación sobre el estoicismo, ligada al drama del fracaso español, cumple además una función terapéutica: esclarecer algunas de sus causas puede ayudar a superar el trauma del alma hispana y hacer posible una tarea histórica de reconciliación:

[...] estamos hoy los españoles necesitados de revivir lo esencial de nuestro pasado, de rememorar nuestra historia, que es la manera de hacer examen de conciencia más fecundo para el futuro.

Uno de nuestros más graves males es esta incomunicación con el pasado, el desarraigo de nuestra vida, sobre todo en la región del pensamiento y de la conciencia. Hay cierto grado indispensable de conciencia, de saber sobre la propia intimidad que no puede ser eludido sin trágico riesgo (p. 4).

No es casual, pues, que Zambrano vea en el filósofo cordobés la raíz de una fecunda línea del pensamiento hispano: Miguel de Molinos, Fray Luis de Granada, Ignacio de Loyola, Miguel de Unamuno...; línea que enlaza, no con la filosofía “de oficio”, sino con la filosofía de la vida –vivir la vida “con filosofía”–, con su correlato de serenidad, ironía y resignación, específicos para Séneca de su “medicina filosófica”, de su filosofía curativa. Eso es justamente lo que Zambrano destaca del filósofo cordobés: antes que la excelencia de su teoría, su figura humana y humanitaria de “curandero filosófico”:

nuestro conmovedor Séneca fue capaz de reintegrar al suelo de que saliera, una experiencia, es decir: una doctrina y una actitud. La doctrina, ya lo sabemos, fue el estoicismo; la actitud, es algo más personal, más original y al mismo tiempo, nos atrevemos ya a decir, más tradicional en la vida española que la doctrina, la actitud, fue la de un médico, que en sí reúne a un curandero, un padre y un artífice; alguien que cura como solamente se puede curar la vida, haciendo de ella una obra de arte (pp. 18-19)<sup>18</sup>.

Al analizar su ideal ético (buscar en el hombre interior la felicidad que las circunstancias externas no pueden darle), el estoicismo se revela como una filosofía para tiempos de crisis, con el hombre –“lo humano”–, como “medida”, como centro o categoría principal<sup>19</sup>. Zambrano destaca ambos aspectos:

18 “Confieso ver en Séneca antes que todo esto y por de encima de ello, *un curandero*”. “Lo que parece importarle no es la filosofía sino el hombre desamparado que ante sí tiene” (PPVE, p. 183-184).

19 Un epígrafe del Manuscrito M-234, que veremos después, explicita esta misma idea: “La aparición del hombre: el estoicismo” (vid. p. 2)

[Los estoicos] han partido del hombre mismo, y en él se quedan. Van en busca de una noción del hombre, del hombre como conducta, es decir, una noción moral. Pero no les interesa la moral misma [...] No, si al estoicismo le interesa la moral es porque su problema, la urgencia que les mueve es la de ver cómo se sostiene el hombre en la vida... La moral, pues, no es sino el medio de caminar a derechas por la vida (p. 20)<sup>20</sup>.

La caracterización de Séneca —más “experiencial” que teórica—, la completa en referencia a la idea del hombre como “caña que piensa”, que Marco Aurelio o Epicteto aceptarían sin problemas, pero que en Séneca —apunta Zambrano— tendría previsibles reservas:

¿Estaría Séneca de completo acuerdo con [que] el hombre sea [una] caña que piensa? ¿Era para él el pensar la actividad definitoria y más todavía que definitoria, única, de la humana criatura? ¿Qué extraño sería esto en [un] curandero, en un consolador como él! (p. 23)

Zambrano ve en Séneca a una razón “mediadora” entendida como remedio y alivio, una forma consoladora de ejercer el conocimiento; pero lo interpreta desde una visión ético-religiosa, con una fuerte dimensión esperanzada y trascendente, que Zambrano enfatiza frente a las carencias del estoicismo senequista. Anclado en la cultura del *logos* helénico, a Séneca sólo le queda la resignación que proporciona la razón estoica, una resignación sin elementos esperanzadores o salvíficos, que sólo el sentimiento religioso puede ofrecer. Se entiende, pues, la referencia de Zambrano a la inquietud que percibe en Séneca (“...el peor de los males: morir antes de morir”):

Horror a la muerte en vida propia de los que no creen haya nada después del salto definitivo. Horror a la muerte que parece presidir la vida entera de nuestro Séneca y constituye allá en lo hondo su último terror, lo que le guía (pp. 27-28).

### Manuscritos M-20, M-36 y M-234

Digamos ahora de los otros tres manuscritos, inéditos hasta donde sabemos y merecedores igualmente de nuestra atención. Empezamos por el M-36: “Sobre el quietismo (el estoicismo) 50 —a principios—”, que ha supuesto un reto y una sorpresa: reto, porque sus tres páginas, escritas a mano, con la peculiar escritura de Zambrano, llena de correcciones y anotaciones

20 La idea se repite en otros textos: “...el estoicismo es el único patrón que el hombre se ha dado y que coincide con el hombre mismo: es la única medida en que el hombre no intenta sobrepasarse. Y verdad es que esto nos resulta muy poco humano” (PPVE, p. 203)

superpuestas, han hecho especialmente difícil la lectura de algunos pasajes. Una vez descifrado, observamos que el texto sonaba a algo ya visto; tras los cotejos correspondientes, tuvimos la grata sorpresa de comprobar que coincide casi exactamente con un fragmento de *Pensamiento y poesía en la vida española*, en concreto de su parte III, “El querer”. A falta de un estudio más detallado, corresponde probablemente a la 1ª edición de la obra, y pertenecería por tanto a esos años (1939).

El manuscrito hace referencia al distinto papel de la voluntad en el estoicismo, el quietismo y el cristianismo. En un pasaje significativo, Zambrano centra la diferencia entre estoicismo y quietismo:

Pero en el estoicismo empieza el suicidio de la voluntad, la entrega que se consume en el quietismo. El estoicismo es aniquilamiento ante la razón, ante la objetividad que es la comunidad, ante algo humano-social, ante lo que en el hombre no es individuo, patria, comunidad, ciudad, lo que en el h. es parecido a la naturaleza y a la divinidad: lo social. El individuo [solo?] estoico quiere antes que su pervivencia, la existencia de esos [...] divinos y que a él le han mantenido religado. Es leal hasta sus últimos extremos con ellos, con los que le han mantenido.

El quietismo comienza por donde el estoicismo acaba...

Por su parte, el manuscrito M-20 (“Cursos y conferencias en La Habana”) tiene un doble interés: primero, porque como ya hemos dicho incluye el trabajo “El estoicismo filosofía de crisis” (pp. 12-23), que da título a nuestra Comunicación y que comentamos más adelante; y, además, porque contiene diferentes trabajos, propuestas, notas e indicaciones de la propia Zambrano sobre su actividad académica en La Habana a mediados de los cuarenta. Reseñamos brevemente el contenido de las distintas páginas:

- pp. 1-4: Memoria de un Curso de Especialización y un Seminario en el Instituto de Investigaciones Científicas y Altos Estudios de la Habana. Curso: “Nacimiento y Evolución de la Idea de Libertad desde Descartes a Hegel”. [No hay referencias al año, pero sí al comienzo de las clases –“siete de marzo”–; la fecha coincide con la que aporta J. L. Arcos para el curso de 1945, pero no así el título: “La metafísica de la libertad”<sup>21</sup>]. Seminario: “La idea del hombre y la idea del tiempo en la Filosofía de Henri Bergson” [Tampoco aquí coincide el título con el que indica J. L. Arcos: “La idea del tiempo y la inteligencia en Bergson”]

21 Cf. ARCOS, J. L., Estudio preliminar a *Islas*, Madrid, Ed. Verbum, 2007, p. LIX.

- p. 5: “Cursos ofrecidos por la Dra. Zambrano al I. de I. Científicas y A.E. [Sin fecha. Transcripción textual]: El desarrollo de la idea de libertad desde Descartes hasta Hegel y Fichte. Seminario: Bergson: su idea del hombre y el tiempo. Segundo semestre: el sujeto del idealismo ¿el sujeto de la fenomenología? El sujeto de la razón histórica. Textos: La fenomenología del espíritu de Hegel. Cuarta investigación y meditaciones cartesianas de Husserl. Introducción a las ciencias del espíritu de Dilthey. Prólogo a la historia de la filosofía de Brehier de Ortega y Gasset.
- pp. 6-8: Filosofía y cristianismo/. Introducción.
- pp. 9-10: Biografía y filosofía
- p. 11: Del naufragio al sistema/ nacimiento de la filosofía: entusiasmo y renuncia: respon... [Sin texto]
- pp. 12-23: El estoicismo filosofía de crisis
- pp. 24-26: La decisión de ser hombre
- pp. 27-28: Rainer Maria Rilke o la perfección de la soledad
- pp. 29-30: Seminario: “La idea del hombre y del tiempo en Bergson”  
Profesora: Dra. María Zambrano. Abril 27-1945.  
Tema: “La actitud filosófica y el problema de la libertad”  
[Al final del escrito figura el nombre: “Rosario Rexach”, una de las asistentes a los cursos de Zambrano<sup>22</sup>].

Como ya hemos adelantado, “El estoicismo filosofía de crisis”, trabajo incluido en el manuscrito M-20 (pp. 12-23), merece una especial consideración. Por su formato parece la preparación de un curso o seminario, y su lectura resulta extraña: el término “estoicismo” del título inicial (p. 12), que se repite en la p. 18, ya no vuelve a mencionarse. Tal circunstancia, sin embargo, no mengua el interés del texto, en el que Zambrano aborda algunos de los núcleos centrales de su pensamiento. Aunque cita a diversos autores (Dilthey, Bergson, Cervantes, Shakespeare), predominan las referencias a Ortega; p.e., la idea del tiempo, ligada a la noción orteguiana de “circunstancia”:

La razón histórica –escribe– permite descubrir la “estructura” de un momento histórico, que vendría a ser así “el verdadero argumento” del drama de la vida humana. “Esta contextura del proceso histórico... son las circunstancias” (p. 12). “La razón histórica recoge y justifica, permite llevar a cabo hasta el extremo ese anhelo que ha conducido a los hombres a hacer su historia, permite que la historia despliegue esa posibilidad de catharsis que los hombres han sentido

---

22 Véase. Arcos, J. L., *o. c.*, p. LVIII.

siempre. La catarsis que el hombre antiguo buscaba y hallaba en la Tragedia poética el occidental moderno ha ido a buscar en la historia, sin hallarla sino raras veces, sino parcialmente. Catharsis del paso del tiempo, de la caducidad de la propia vida y de los acontecimientos a que está ligada” (p. 15)<sup>23</sup>.

Más adelante, la noción de catharsis enlaza con referencias a la “Confesión”, tema típicamente zambraniano, que nuestra autora esboza una vez más sobre el entramado de la razón histórica:

[...] hemos de hacerla íntima [la vida] por el conocimiento. Y conocer es aquí confrontar el sentir con los hechos, y llevar el que quisimos ser ante el tribunal inexorable de la conciencia que nos dice lo que somos.

Conocimiento de sí que es eminentemente activo; su paradigma es la Confesión, que es una acción por la cual separamos, nos libramos de la sombra que nos persigue, esa sombra que todo lo existente arroja aun sobre sí, en que nos rechazamos y aceptamos a un mismo tiempo, y por ello podemos proseguir. Proseguir es que la esperanza no quede asfixiada; la vida es solamente posible cuando podemos forjar nuevos proyectos que broten de nuestro más íntimo fondo, sin carácter de coacción, antes al contrario como una manifestación de la libertad.

Pero como la vida, nuestra vida es inexorablemente histórica, ni siquiera nos será permitido hacer una confesión sin tener en cuenta a las circunstancias históricas que nos fue dado vivir, es decir, si no intentamos ver claro en ellas, confrontar también no ya nuestra vida individual con la historia en la que va enmarcada, sino hacer una confesión de la historia misma, reducirla a su verdad. Tal creo, he sentido antes de pensar que es la exigencia de la razón histórica en ejercicio” [Siguen referencias a la catharsis y a las diferencias entre la Tragedia griega y la Confesión cristiana (p. 17)]

De los dos epígrafes del texto, el título del primero (“Razón histórica-Conciencia histórica”, pp. 18-20) refleja el fondo filosófico de la autora y su peculiar visión de la filosofía; sin mencionarlo, sus reflexiones encajan con la noción zambraniana del estoicismo como filosofía de crisis; p.e., la “renuncia” o “desengaño” que entraña todo filosofar:

La Filosofía ha aportado a los hombres con mayor frecuencia un conocimiento que libera por hacerles renunciar, lo que ha dejado ese sedimento de siglos de ver en la Filosofía lo que adviene en el desengaño. Pensar es desengañarse o lo que se hace cuando ya se está desengañado. Hasta el lenguaje más cotidiano se dice “desengañate” para no decir: “Piensa”... (p. 18)

23 Recuerda el comentario de G<sup>a</sup> Morente al curso de Ortega “¿Qué es filosofía?”, de 1929: “De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por primera vez llamarse *historicidad*” (*El Sol*, ¿mayo 1929?).

Las amplias y significativas referencias a la filosofía orteguiana forman el *leit motiv* del texto; p.e., la metáfora de la “vida como naufragio”, que evidencia el rigor de forma y de fondo con que Zambrano maneja ciertas “claves” del pensamiento de Ortega, y explicita el sentido y alcance de sus meditaciones:

Lo específico de la vida humana es el naufragio; lo propio del hombre es sentirse náufrago entre las circunstancias que no conoce –que no conoce siquiera que sean “circunstancias”– comenzaba Ortega al enunciar su tesis metafísica de la Razón Vital. Y la vida es la realidad radical (p. 19).

En el segundo epígrafe, “La crisis que da nacimiento a la filosofía” (pp. 20-23), continúan las referencias a la filosofía de Ortega, que alternan con reflexiones sobre la crisis como origen del pensamiento filosófico:

De ahí que toda filosofía nazca de una crisis. Que siempre que la filosofía nace o renace es de una crisis, porque la filosofía al ser la expresión más justa de este nacer que es el pensamiento, nace como un último remedio ensayado ante una situación irremediable (p.20).

En ese marco, y con nuevas alusiones a la metáfora de “la vida como naufragio”, Zambrano glosa la interpretación orteguiana del nacimiento de la filosofía en Grecia:

Para sentirse enteramente naufrago era menester de que algo con lo cual el hombre contaba hubiera dejado de sostenerle; este algo era nada menos que los Dioses...

[...] Los griegos tenían Dioses sin ser, sin entidad y sin razón. No podían dirigirse a ellos en espera de encontrar ese ser cuyo hueco mostraban cada vez de modo más ostensible y al no poder ni buscarlo en los Dioses, lo buscó en las cosas en torno.

Mas bajo esta búsqueda actuaba una creencia radical griega, seguía Ortega, la creencia en la razón. El inquirir por las causas de las cosas o de los acontecimientos es algo común a los hombres, pero el supuesto de que tales causas sean racionales, fue lo específico de Grecia. Por ello nació la pregunta filosófica como salida a esta crisis provocada por la insuficiencia de los Dioses (p. 21)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> El fragmento recuerda unos apuntes de Zambrano tomados de un seminario de Metafísica impartido por Ortega en 1935: “Los dioses griegos no tenían ser –vino a decir– y al no hallarse en ellos el ser, el hombre hubo de dirigirse a las cosas de la naturaleza, en su demanda; hubo de procurarse el “ser” que los dioses, en su vacío, le negaban” (“Apuntes sobre la acción de la Filosofía”. *La Torre*, Puerto Rico, núm. 15-16, 1956, p. 553)

Finalmente, el manuscrito M-234 (1948), texto inédito, incluye varios documentos, escritos a máquina y a mano, algunos ilegibles. Transcribimos a continuación el contenido de las dos primeras páginas. La primera página, además del título (“El estoicismo filosofía de crisis”), contiene lo que parece el esquema de alguna conferencia: tipos de crisis, en referencia a la soledad del hombre:

“i

hace ya doce años; la crisis se ha acentuado

“Qué es una crisis: la desaparición de una fe, de unas creencias. De unos supuestos que son al par intelectuales y morales. De una contextura de la sociedad, de algo donde el hombre se alberga.

“El hombre criatura errante. No nace la soledad, sino que la adquiere. La descubre ha de quedarse inexorablemente solo y sin nada de todo aquello que un día lo albergara.

“De ahí que haya diversas especies de crisis porque hay diversas soledades

i crisis: la de Tales, la que Tales nos revela. Nace del pensamiento.

pensar es algo que se hace en artículo mortis

crisis de los dioses y de las teogonías

ii crisis: esta en la que aparece el estoicismo, crisis de la misma filosofía.

Revelación del hombre.

iii crisis: Crisis de la divinidad o de lo divino

iv El renacimiento: independencia del hombre y aparición del mundo

v La actual. Crisis del hombre quizá

Como se ve, todas ellas forman algo perfectamente sistemático; una serie de soledades y una serie de revelaciones.

En la actual se recogerían la que da origen al estoicismo en una situación pareja o análoga a la tercera final del mundo antiguo”

[P.2]: Lo cual prueba que la historia es sistema

La aparición del hombre: el estoicismo

I: la decisión de ser hombre

En la doble raíz de la filosofía: Tales y los pitagóricos

En la tragedia

No querer ser ni “propiedad de los dioses” ni “sombras de sueños”

Aparición del estoicismo un siglo después de la muerte de Sócrates

Crisis de la ciudad estado

Crisis de la moral optimista de Platón y de Aristóteles

\* \* \*

Las alusiones y referencias explícitas a la Razón Histórica (tema del tiempo, la crisis como origen del filosofar, metáfora de la “vida como naufr-



gio”...), la inclusión del prólogo de Ortega a la *Hª de la Filosofía* de Bréhier (1942) entre los textos propuestos para el Seminario de 1944-1945, etc., confirman el hondo influjo de la filosofía de la razón vital, como condición de posibilidad de sus propios hallazgos en el ámbito del estoicismo. Todo ello, sin menoscabo de la originalidad y relevancia de sus aportaciones, en el marco del siempre polémico tema de la “recepción” zambraniana de Ortega<sup>25</sup>

---

25 El prof. Pino Campos, en su análisis de los aspectos de Séneca y su estoicismo que interesan a Ortega, apunta: “Algunos de estos pasajes recogen ideas que luego desarrollará su discípula María Zambrano” (“Séneca y el estoicismo: las interpretaciones de Ortega y de María Zambrano”, en *Estudios sobre María Zambrano. El magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, Universidad de la Laguna, 2005, pp. 167-196).



---

**CRÍTICA AL RACIONALISMO OCCIDENTAL:  
EL SENTIDO DE LA MODERNIDAD Y DE LA DEMOCRACIA  
EN MARÍA ZAMBRANO**

MARÍA ARÁNZAZU SERANTES  
Universidad de Santiago de Compostela

**La filosofía como respuesta a la crisis de la modernidad**

Pensadores como María Zambrano, se desarrollaron “junto con el siglo XX y todas sus implicaciones, tales como las crisis y las repercusiones que éstas tuvieron en el ámbito de las teorías filosóficas y las acciones políticas, tanto en España como en Europa”<sup>1</sup>. Esta pensadora fue un testigo e intérprete de un momento histórico de especial significación en nuestro país al seguir de cerca “el nacimiento y la caída de la Segunda República de España; la Guerra Civil; el desarrollo tecnológico y científico; la victoria de Franco; el exilio; la expansión del nazismo y del fascismo; la crisis de la razón positivista; la Segunda Guerra Mundial; la guerra fría; la muerte de su madre; las experiencias de la destrucción y la desesperanza ante el ‘progreso de la razón’”<sup>2</sup>.

No fue una simple espectadora de los acontecimientos, trató de describirlos y comprenderlos renovando el pensamiento desde dentro, sin adaptar su discurso a ninguna escuela o corriente de pensamiento autóctona o foránea. Su filosofía tiene un carácter activo, más aún, creativo, porque reflexiona sobre el sentido de la vida, desde una perspectiva más amplia, trascendiendo al mismo racionalismo y haciendo hincapié en el conocimiento cotidiano que ofrece la experiencia, algo que no es estático o intangible, sino que se presenta como una realidad que depende de la forma de ver e interpretar el mundo pues “hemos configurado todo nuestro mundo concibiendo la realidad como

---

1 JOHNSON, P., *Tiempos modernos*, Buenos Aires, Javier Vergara editor, 1988, p. 17.

2 BUNDGAARD, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000, p. 25.

si fuera un objeto que nosotros mismos hemos construido y del que conocemos su fondo, su intimidad, porque es la nuestra. Hemos construido para dominar y para llenar el vacío, y hemos logrado la ilusión de que dominamos lo diferente”<sup>3</sup>. Sin embargo, lo que debiera conquistarse es la autoconciencia y no una recopilación enciclopédica de datos y sistemas rígidos. El ofrecer visibilidad y poner de manifiesto los aspectos inéditos de nuestra humanidad es lo que otorga originalidad a su método.

La razón poética va al origen mismo de los absolutismos. Zambrano dice que el hombre que no mata en su vida privada, es capaz de hacerlo por razón de Estado, por una guerra, por una revolución, sin sentirse ni creerse criminal. Es, sin duda, un misterio no esclarecido, pero nos pone en la pista de esclarecerlo el sorprender este carácter de la historia hecha hasta ahora (...) como han creído ciertos protagonistas del absolutismo, olvidando la limitación de ser persona humana, olvidando lo humano de la persona, desdeñando la suprema grandeza del hombre que no estriba en función alguna, sino en ser enteramente persona<sup>4</sup>.

Podría decirse que el pensamiento de Zambrano, parte de la crisis y de la derrota del pensamiento en un momento en el que se hace preciso sostener la existencia “negándola, es decir, remitiéndola a su fundamento en la nada, en el no-ser, aunque sin angustia existencial”<sup>5</sup>. Es cierto que de la realidad al desengaño, hay una pugna homérica, por la superación y la trascendencia, que pide un análisis del entorno, con el fin de desvelar un camino que nos revele nuevas posibilidades aunque “la vida, el hombre, están abiertos secreta y oscuramente a la esperanza del ser y a la desesperanza de no ser ni saber nunca lo que realmente se quiere ser, se debe ser o se es siquiera”<sup>6</sup>.

El reflejo de muchos de estos cambios reside en la actividad política pues supone “el no conformismo –protesta ante lo que es– y ansia de lo que debe ser. Es pues, un problema entre dos términos: un individuo que actúa y una vida que se ofrece como materia reformable”<sup>7</sup> y aunque la política esté asociada al poder, éste se hace necesario, pero con la voluntad de cambio, de revolución lo que “supone idealmente una conciencia histórica, es su alum-

3 ZAMBRANO, M., *Andalucía, sueño y realidad*, Sevilla, Edit. Andaluzas reunidas, 1984, p. 9.

4 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 44.

5 BUNDGAARD, A., *Más allá de la filosofía, o. c.*, p. 38.

6 ROCHA BARCO, T., *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 11.

7 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996, p. 203.

bramiento; se dirige al futuro, lo crea”<sup>8</sup> favoreciendo, lo que podría denominarse, la reforma del entendimiento.

El delirio de la historia se cobra a sus propias víctimas, aquéllas que no han tenido el consuelo de “decidir, pensar, actuar responsablemente o, al menos, asistir con cierto grado de conciencia al proceso que los devoraba”<sup>9</sup>. Si tenemos en mente la perspectiva de que no estamos solos, ni somos los únicos, porque otros nos precedieron y que no somos imprescindibles, entonces es sencillo entender la dinámica de un pensamiento que es tránsito y no un fin en sí mismo, cuyo origen radica en el ensimismamiento intelectual.

La política como tal, debe tener como fundamento, una brizna poética, que contenga en sí los ideales de la humanidad hechos proyecto, desde un objetivo planificado que le muestre al político la pertinencia de sus acciones y le muestre el itinerario a seguir pues “será revolucionaria aquella política que no sea dogmática de la razón, ni tampoco de la supra-razón; y creará más en la vida, más en la virtud de los tiempos que en la aplicación apriorística de unas cuantas fórmulas, expresadas con exigencias de perennidad”<sup>10</sup>.

Indudablemente, la historia es cambio y se puede percibir a través de sus crisis, porque en ese momento el ritmo de vida se percibe con mayor lentitud, como una agonía, preludio de un auténtico nacimiento pues “la historia no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del hombre”<sup>11</sup>. La idea de Zambrano acerca de lo humano es encontrar un camino, transitarlo, para demostrar que “la fe regula la esperanza en forma tal de convertirla en voluntad”<sup>12</sup> es también la fuerza vital del conocimiento humano y germen de la esperanza. Hay que tener en cuenta que la humanidad sólo se actualiza si percibe lo negativo, la imposibilidad de la vida, en las circunstancias que a uno le ha tocado vivir. El camino se abre y el horizonte se despeja, cuando lo oculto muestra su ser-ahí, una acción lejana e inaccesible, que atrae por su trascendencia y misterio reflejada en lo divino.

Sería conveniente recordar que, para María Zambrano, la conciencia histórica es el conocimiento ético que recoge su legado de los errores cometidos

---

8 *Ib.*, p. 204.

9 *Ib.*, p. 12.

10 *Ib.*, p. 212.

11 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia, o.c.*, p. 15.

12 *Ib.*, p.31.

en el pasado y aplica conocimientos vigentes para ordenar la esfera de la vida a través del tiempo, en un constante reaparecer. Estamos ante una historia llena de crímenes, endiosamientos y de víctimas que se pierden en su miseria deseando seguir viviendo o mejor dicho, subsistiendo, a pesar de lo absurdo e irracional de una existencia vivida de ese modo. Y el hombre que crea esta máscara se hace destructor “embriagado del afán de crear, (porque) quizás ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios”<sup>13</sup>. Ese es el umbral de la tragedia: el vencer sin convencer atravesando el ámbito que va de lo divino a lo humano, mas la aniquilación no es el fin, porque tras ella aparece otra generación que toma el testigo y ejerce una labor confesional, testimonial de lo que en su día aconteció.

### La persona como fundamento político y social

En el Antiguo Testamento el conflicto del hombre venía dado por sentirse criatura de un Dios que no se deja ver. El nacimiento es un misterio y se escapa al entendimiento humano, el porqué de la muerte, por tanto, se racionalizaba en la relación de Dios con su criatura. Así lo vemos en el libro de Job, que en todo momento no había cesado de proclamar su inocencia y de afirmar una y otra vez que sus males desmentían la justicia de Dios. Por eso le había pedido una confrontación cara a cara, para que Dios justificara ante él su manera de proceder. Ahora el Señor responde al desafío del rebelde y lo invita a afrontar un último combate. Pero su respuesta consiste principalmente en una serie abrumadora de preguntas, que remiten al hombre a la sabiduría con que Dios ha creado y gobierna el universo. Job toma conciencia de su error: el del hombre justo que pretende hacer valer sus derechos delante de Dios. Por eso renuncia a medir a Dios con criterios humanos y se entrega confiadamente a él: “Yo te conocía sólo de oídas pero ahora te han visto mis ojos” (Job, 42. 5).

En la tradición griega, el hombre es deudor de su ser y lo que le da la vida es el fuego robado a los dioses, lo que atrae su recelo. Aunque el hombre tenga autonomía, su tragedia estriba en que los dioses no son omnipotentes y tienen unos destinos limitados, parciales y caprichosos, a los que nadie puede oponerse. Así nace la lucha contra Dios y contra el destino y con la paradoja de la imposibilidad de vivir sin ambos porque “una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al

---

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 74.

hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre”<sup>14</sup>.

La emancipación es otra forma de enfrentamiento: “se trata de una negación de hecho, que margina lo divino a la zona de lo inoperante. Una expresión clásica al respecto fue la de Epicuro. También la modernidad se configura con esa tarea emancipadora. En Descartes, dios sigue siendo la clave del edificio metafísico”<sup>15</sup>. Éste fue un proceso en el que la persona perdió la perspectiva del ser individuo “al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía –aun no queriéndolo– divino”<sup>16</sup>.

Al transferir su individualidad a la historia, esta adquiría el poder de una semi-deidad devoradora del tiempo, que cierra toda posibilidad, al reducir la proporción de su ser a mera existencia y resistencia ante los cambios. Por este motivo, el presente de la política y de la democracia, en particular, como forma de gobierno, parte de la liberación de las cadenas de la tradición histórica y del pasado mítico que la fundamenta. Fundamentar el futuro en el pasado sería un error y limitaría el progreso.

La *polis* era la superación de la familia que contenía al individuo, que no era visible, porque el grupo al que pertenecía lo impedía, aunque el jefe de cada grupo tuviera un carácter social. La política como posibilidad de que el individuo ejerza una función en la patria, precisaría de acción política, una organización de individuos iguales y libres. La aparición de la idea de “clase social” genera un primer paso de organización social, pero no siguiendo una línea de unidad o integración.

Para Zambrano, la persona tiene la capacidad de trascender a la sociedad y debe transgredirla por medio de la política, para consolidarla y reformarla. Ser persona implica tener la capacidad creativa de reinventarse pues, como la propia filósofa argumenta: “yo podré definir qué es el individuo y aún que es el individuo humano, y en general qué es ser hombre, pero ante la persona la pregunta no es ¿qué es? sino ¿quién es?”<sup>17</sup> porque la sociedad y la persona deberían trabajar juntas para consolidar una civilización en beneficio de la humanidad.

---

14 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2001, p. 27.

15 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE, 1994, p. 126.

16 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, o. c., p. 17.

17 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, o. c., p. 203.

En nuestro siglo, parece que la democracia se reviste de una cierta utopía, no parece una actividad real, es decir, como un régimen político activo que ordena las relaciones sociales, como un lugar natural entre ellas. La democracia que vivimos en España, sólo sirvió para salir de la historia sacrificial, una máscara más de la tragedia, que conserva sólo su apariencia, como una sombra de lo que todavía está llamada a ser. En María Zambrano, se aprecia el semblante más utópico de esta forma de gobierno pues

aparecía entonces la democracia entrelazada a la idea de progreso que de modo claro y obvio se muestra hoy como algo por lo que no hay que luchar (...) acabamos de asistir al triunfo, a la victoria, de las llamadas democracias, sin acabar de vislumbrar (...) Hoy, en cambio, esta revelación no aparece, es más obvio que nunca que la democracia sea el único camino para que prosiga la llamada cultura de Occidente y esta revelación pone al descubierto, hoy más que antes, la estructura sacrificial de la historia humana<sup>18</sup>

Aquel político que ayuda a despertar a los ciudadanos de su ensueño, tiene una gran responsabilidad porque debe combatir la demagogia y el abuso de las ideologías pues “la demagogia es la adulación del pueblo. Y como toda adulación, invita a quien va dirigida a detenerse ahí donde se encuentra; a fijarse en la situación en la que ya está, en la situación del pasado”<sup>19</sup>. Este sistema detiene cualquier tipo de reforma, basándose en un “populismo” que homogeniza, no a los hombres, sino a la masa, englobando una engañosa idea de igualdad en la que la persona pierde su identidad y su poder otorgándose a otro que fomenta el desgobierno, por su incapacidad para atender aquello que demanda su entorno. Es esta una forma de gobierno estática, que termina en la autodestrucción y en la desidia de los pueblos, que viven de los resultados derivados de procedimientos que no están a su alcance, porque falta información, y de la ausencia de una tensión vital que cuestione desde la acción y no desde la indiferencia.

Los absolutismos se construyeron sobre el tiempo. La inacción provocó que estos sistemas emergieran creando momentos en los que el pasado desaparecía y el futuro se nublaba. Ése es el comienzo de un retroceso que siempre puede regresar bajo formas insospechadas, que podrían sorprendernos. Son las minorías, unas entidades que han existido a lo largo de la historia. Clases que “ejercen su influjo precisamente cuando el pueblo, por su evolución o por

<sup>18</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, o. c., p. 7.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 143.



la decadencia de las clases dominantes, se encuentra solo”<sup>20</sup>. Una de las minorías renovadoras es la intelectual, pero puede ocurrir que estén amarradas a residuos de creencias descompuestas del pasado, a limitaciones impuestas por la falta de valor para romper nudos sociales, y lo que es más decisivo: la falta de una intuición modelo, la falta de una presencia de una realidad que presione. Pero esta ausencia de intuición, esta falta de sentir la realidad, llega a transformarse (...) en una huida sistemática y encubierta de la realidad<sup>21</sup>.

### La política hacia un horizonte de sentido

¿Qué nos dice María Zambrano con respecto al sentido de la política? Según su criterio: “toda política parte necesariamente –aunque no lo sepa– de una supuesta concepción del hombre; de una idea que este tiene de sí, de su situación ante el mundo. Opinión que no es preciso que se manifieste en fórmulas. Más que teorema, es raíz, que tiñe de su sustancia a todas las actividades que se nutren de ella”<sup>22</sup>. Esto viene a decir que la política no es algo universal, porque se fundamenta a través de los proyectos políticos concretos conforme a la época y a la cultura en la que se desarrollan. Las cosmovisiones son para la autora “orbes espirituales, estas conversaciones que el hombre sostiene con un elemento, destacándole de los demás, constituyen lo que llamamos concepciones de la vida; que, a modo de esferas, tienen cada una su sentido de sí misma”<sup>23</sup> porque la política rebasa las determinaciones conceptuales.

La agonía de Europa y de la Modernidad se fundamenta tanto en las dudas como en las crisis pues “la duda ante la razón totalizadora y única empieza desde la generación posterior de Hegel. Se manifiesta en varias líneas no coincidentes (...) erosión del fundamento último racional, en Kierkegaard, dependencia de la voluntad y del deseo, en Shopenhauer y en Nietzsche, más tarde en Freud”<sup>24</sup>.

Según el profesor Sánchez Vázquez “María Zambrano da la preeminencia a la vida sobre la razón, como propia de la política revolucionaria. Desde esta perspectiva, anticipa ya en 1930 lo que Gramsci escribirá desde la cárcel, en

---

20 *Ib.*, p. 155.

21 ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid, Trotta, 1998, p. 103.

22 ZAMBRANO, M., *Horizonte del liberalismo, o. c.*, p. 206.

23 *Ib.*, p. 206.

24 VILORO, L., “Filosofía para el fin de una época”, en VV.AA., *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995, p. 17.

1937, al contraponer el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, ya que María Zambrano había contrapuesto el optimismo vital al pesimismo cognoscitivo. Pero, tanto María Zambrano como Gramsci, optan por la vida sobre la razón. Para ella, la política, o más exactamente: la revolucionaria, es inseparable de la vida, pues no es un apéndice de la razón ni de la suprarazón y, por ello, está comprometida con la vida misma”<sup>25</sup>.

El fracaso de la transformación y el dominio de la naturaleza se alzan ante la crisis de la creación racional de la sociedad, unida al ocaso de algunos regímenes y la frustración de no poder crear una sociedad regida por la razón. Demostraba así la ineficacia de los ideales de la Modernidad. Su fracaso reside en que la política puramente racional fracasa y se contradice y cuando es puramente pasional se excede de sus límites y desaparece. Debe siempre manifestar la posibilidad

y como la época en que todavía estamos sumergidos ha privado la idea racionalista sobre la vida del alma, el saber sobre los sentimientos ha ido decreciendo hasta acabar refugiándose en lugares cada vez más herméticos. Una de las mayores desdichas y penurias de nuestro tiempo es el hermetismo de la vida profunda, de la vida verdadera del sentir que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos asequibles. Hacer su historia, aunque tímidamente, será una labor de liberación<sup>26</sup>.

Es preciso que la razón se dirija a la oscuridad del alma para desvelar el saber originario y luego traerlo a la luz, situándola “en un siempre reiterado momento inaugural de lo humano al que colabora proporcionando la palabra que declara el fracaso de su realidad naciente, porque en lo fracasado pervive su posibilidad de transformación”<sup>27</sup>.

Sánchez Vázquez es muy contundente a la hora de valorar el compromiso político de María Zambrano y hay un párrafo, en su estudio, que merece atención:

De acuerdo con la crítica que María Zambrano hace del liberalismo y con su propuesta de otro nuevo, cabe deducir que para ella se trata de la esclavitud económica, propia de la moderna sociedad capitalista, en la que ve la negación misma y efectiva de la libertad y de los “derechos humanos” que postula

---

25 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “El compromiso político e intelectual de María Zambrano”, *Revista de la Universidad de México*: [<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/1605/pdfs/5-14.pdf> (consulta: 7/4/2011)], pp. 7-8.

26 ZAMBRANO, M., *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las palomas, 1989, p. 13.

27 REVILLA, C., *Claves de la razón poética*, Madrid, Trotta, 1998, p. 156.

el liberalismo. En verdad, para María Zambrano, el liberalismo es el mejor fundamento de la socialización de la economía. puesto que la necesita para la realización de sus postulados. En suma, para salvar al liberalismo, su amor al hombre y a sus valores, hay que renunciar –dice María Zambrano–, a la economía liberal. De este modo, se llegará al nuevo liberalismo que ella propone. Pero éste no es sólo asunto de teoría, sino también de acción, de vida, y de ahí la necesidad del “intelectual activo”, comprometido, en la vida real en unas circunstancias históricas concretas.<sup>28</sup>

Se trata de algo que cobra especial vigencia en nuestros días, porque es un sistema decadente, que continúa perviviendo, siendo el principal foco de injusticia social.

### El compromiso político desde el exilio: la confesión

La definición de María Zambrano sobre el ser en el exilio se podría resumir con sus propias palabras: “El exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que ésa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente; se siente, pues casi del todo inocente, puesto ¿qué remedio tiene sino nacer?”<sup>29</sup>. Y continúa diciendo: “la prenda que el exiliado conserva entre sus manos, mientras mira al cielo sin interrogación y sin llanto, debe ser ésa. Désele la voz y palabra. No pide otra cosa sino que le dejen dar; lo que nunca perdió y lo que ha ido ganando: la libertad que se llevó consigo y la verdad que ha ido ganando en esta especie de vida póstuma que se le ha ido dejando”<sup>30</sup>.

Los momentos de crisis histórica revelan la cara oculta del ser humano, el motivo de su existencia y su ideal de vida. Si este no se corresponde con aquello a lo que está llamado a ser, sobreviene un olvido del ser, una ausencia de sentido que se hace patente en la incapacidad del hombre para actuar. Una impasibilidad que tiene consecuencias en todos los ámbitos, económico, social y político, donde ya no existe la garantía o estabilidad propias del mundo que se pretendía construir.

La actuación política desde el exilio, dependerá de cómo la persona “conciba, sienta o viva el exilio. Si lo siente, lo vive como lo conceptualiza José

---

28 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “El compromiso político e intelectual de María Zambrano”, *o.c.*, pp. 7-8.

29 ZAMBRANO, M., “Carta sobre el exilio”, *Cuadernos del congreso por la libertad y la cultura*, n. 49, (1961), p. 66.

30 *Ib.*, p. 70.

Gaos como un transtierro o trasplante o prolongación de una tierra a otra, sin esperar otra vida: la que se daría con la vuelta a la patria perdida, carecería de sentido la esperanza en esa vuelta y, por tanto, la actividad política encaminada a contribuir a ella”<sup>31</sup>. En todo exiliado hay un sentimiento de desamparo por un pasado que se ha dejado atrás y un futuro inexistente que le impide vivir el presente: un sentimiento de orfandad por la tierra madre por eso “es el devorado, devorado por la historia. Mas la historia no opera nunca limpiamente y al devorar no arranca como el sacerdote azteca –todo un arte– el corazón para ofrecerlo al sol, al sol de la historia”<sup>32</sup>.

La pensadora denuncia que “la escritura se convierta en guardiana de lo que debemos comprender y lo que no (el cerco, el límite que define la historia, el tiempo y la conciencia), cuando pueden existir vuelos transgresores de la imaginación o inspiración que rompen estas fronteras y vislumbran lo que el sol oculta (la verdad de la verdad)”<sup>33</sup>. Zambrano advierte que tres grandes males aquejan a España: el individualismo, el aislamiento con respecto a Europa y el desarraigo, ante la falta de perspectivas y horizontes donde reinventarse. La novela transmite ese sentimiento de fracaso a través de sus personajes y ambientes, creados a imagen y semejanza de los sujetos reales de la historia.

De ahí la necesidad de la razón poética y de la confesión como género literario. Este prototipo de razón creadora “realizará algo anterior al pensamiento y que el pensamiento no podrá suplir cuando no se verifique”<sup>34</sup> porque la confesión muestra los límites humanos, por su carácter fragmentario e incompleto, del mismo modo que la persona busca salir de sí misma para completar aquello que no es todavía, con el fin de ver difuminadas esas circunstancias –manifestación de un dolor que clama por el porvenir de una ilusión–. Por esta razón, la crítica cultural que hace Zambrano a Occidente se basa en señalar que la filosofía tenía como fundamento a la razón, que asumió los diferentes métodos de acceso a la realidad, dejando de lado su objetivo como Guía. En esta búsqueda originaria de la referencia y de la identidad del hombre, se percibe la transformación de “lo sagrado en lo divino” para “darle luz a las tinieblas, hacerlas comprensibles. Al nombrarlas, el hombre

31 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “El compromiso político e intelectual de María Zambrano”, *o.c.*, p. 13.

32 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, *o.c.*, p. 41.

33 *Ib.*, p.101

34 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1993, p. 96.

les da un ser que le permite adquirir mediante la distinción, la comparación o incluso la identificación parcial o total, su propio ser y su sentido. Por ello puede decirse que, para María, la historia de la filosofía es la historia de las formas de lo divino que dan sentido al ser del hombre”<sup>35</sup>.

Cuando ya no hay respuesta y todo se vuelve pregunta, “la vida corre dispersa y confusa, por los anhelos y por el tiempo. Llegar a ser sólo es posible logrando la unidad”<sup>36</sup>. La necesidad de contarse a sí mismo, tiene como fin, llegar a una lógica del descubrimiento, teniendo como razón mediadora, a la palabra misma, que “literalmente tiene muy pocas exigencias”<sup>37</sup> pero que nos sitúa ante la evidencia. También es un medio para expresar la queja, el llanto, la desesperación... mostrando así “la condición de la vida humana tan sumida en contradicciones y paradojas”<sup>38</sup> o la realidad más recóndita de las cosas, figurada en lo pequeño o lo insignificante, que existe en la naturaleza o en el cosmos. Seres cuya existencia se hace efectiva al margen de los pesares y conflictos humanos. Representan un “mundo de la intimidad sin palabras, donde ha de reinar una oculta e insensible armonía, donde debe encontrarse la raíz de toda guerra, donde la paz no es cosa de pactos ni compromisos, pues no es cosa de derechos ni leyes, sino de una deliciosa armonía, que una vez destruida es ingobernable tumulto, rebeldía sin término”<sup>39</sup>.

Sobre este particular “la confesión se verifica en el mismo tiempo real de la vida, parte de la confusión y de la inmediatez temporal. Es su origen; va en busca de otro tiempo”<sup>40</sup>, un tempo más allá del propio tiempo que es el de la lucidez de la propia vivencia donde radica el deseo, que tiene como finalidad el pensar, al ponerse en contacto tiempos transcurridos de modo diverso, y dando lugar a un sueño creador o a un presente transitorio. Se trata de un reconocimiento de la patria desde una óptica y un lugar privilegiados “para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla [...]. No la puede definir, pues que tan siquiera la reconoce”<sup>41</sup> pues el extrañamiento de la patria es lo que hace exilio y rescata la identidad.

---

35 MAILLARD, C., *La creación por la metáfora*, Madrid, Anthropos, 1992, p. 23.

36 ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 62.

37 *Ib.*, p. 45.

38 *Ib.*, p. 38.

39 *Ib.*, p. 106.

40 *Ib.*, p. 27.

41 ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p.43.

Cuando el filósofo invoca a la patria como un lugar perdido, la mujer encuentra el nexo entre la reminiscencia de la tierra y un saber del dolor, al más puro estilo socrático brotando de las entrañas de sí mismo, que es la labor que realizó la autora. Puesto que “vivir y ser no basta, al contrario, es como estar en una tiniebla que reclama iluminación”<sup>42</sup> al tratarse de una vida que no acaba de perderse en el tiempo de un presente impotente para tomar conciencia. Es el tiempo el que soporta todos estos acontecimientos cambiantes, porque el exilio sigue un misterioso curso temporal porque la Patria, en este poema, no se limita a ser tierra es “sepultura sin cadáver, una arquitectura de la historia”<sup>43</sup>.

No existe otro compromiso que el de ser uno mismo: “la voz del que ha renunciado al llanto y se le ha bajado desde los ojos abiertos, tan abiertos por eso al lama como una lluvia, no del cielo, pero sí de los ojos que están mirando al cielo”<sup>44</sup>. Para Zambrano, el exilio supuso acercarse a los acontecimientos que vivía España, desde la distancia, más allá de la circunstancia, al estar desprovista del entorno conocido. Mientras “el corazón europeo estalla”<sup>45</sup>. Lo que Sánchez Vázquez denomina “fin del exilio y exilio sin fin”<sup>46</sup> porque implica una huída de sí misma. Su regreso a Europa y posteriormente, a España, tras su periplo por tierras americanas le devuelve “una suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas pero también (...) suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas”<sup>47</sup> o lo que es lo mismo, el conocimiento del fracaso que viene de la revelación de la experiencia de crisis, en la que el hombre entiende la insuficiencia de su naturaleza, pero no renuncia a la búsqueda.

---

42 ORTEGA Y GASSET, J., *Saudade. Notas de trabajo*, José Luis Molinuevo (ed.), Lisboa, Setecaminhos, 2005 (edición bilingüe), p. 25.

43 ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, o. c., p. 42.

44 ZAMBRANO, M., “Carta sobre el exilio”, o. c., p. 66.

45 ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 22.

46 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003, p. 582.

47 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *A tiempo y destiempo*, o. c., p. 572.

**MARÍA ZAMBRANO Y LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO:  
LA PALABRA, LUGAR DE ENCUENTRO CON EL 'OTRO'**

ELENA TRAPANESE

Universidad Autónoma de Madrid

*La realidad de la vida  
no es realidad de verdad  
ni realidad de mentira.*

J. Bergamín

El análisis que ofrece este breve ensayo se concentrará en la crisis del hombre moderno occidental desde un punto de vista lingüístico y valiéndose de la propuesta de María Zambrano acerca de la palabra como lugar de encuentro con el *otro*, en particular de la palabra escrita.

Frente al “Ocaso” del hombre occidental moderno, habría que seguir a nuestra filósofa malagueña en su recorrido auroral: un recorrido que no niega las tinieblas ni tampoco la crisis, sino que de la crisis parte, sostenida por la esperanza, para encontrar una vía de salida y de reconciliación del hombre consigo mismo y con la sociedad que le rodea.

El hombre moderno es un ser humano, como Zambrano nos recuerda en varios textos, escindido y que ha perdido la originaria unidad entre vida y conocimiento. En la modernidad este proceso de escisión y, diría yo, de pérdida progresiva de “porosidad” hacia lo otro que nos rodea, ha llegado a su máxima manifestación: el hombre escindido ha llegado a ser un hombre individualista, sólo, a quien las formas de poder que se han impuesto han conseguido, con el fin de controlar todo, de ver todo de forma transparente, quitarle profundidad y entonces complejidad. El hombre parece ser un individuo transparente a sí mismo y a los demás... pero no por profundidad de mirada, sino por falta de multidimensionalidad. El proceso de aislamiento metódico del hombre que la filosofía ha impuesto ha tenido la grave conse-

cuencia de cortar las vías de comunicación entre el mundo de las entrañas, de los delirios y de los sueños del hombre, y su vida racional. La llamada razón occidental europea ha pedido todo, sin, a menudo, estar dispuesta a dar; y la vida, resentida, se ha hermetizado y se ha declarado rebelde. La consecuencia de todo esto ha sido, desde un punto de vista lingüístico, el refugiarse de la vida en el mundo de lo no confesable, de lo que grita para que le escuchen, de lo que se rebela y que por este mismo motivo no es reconocido como lícito, como escuchable, como según verdad lógica. La verdad que la razón propone ya no es capaz de enamorar a la vida: la verdad ya no parece tener un espacio de revelación y éste es el verdadero drama del hombre moderno.

En *La rebelión de las masas* Ortega hablaba de un proceso de obliteración del alma, y de sus graves consecuencias.

El hermetismo nacido de su alma le impide [al hombre] lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres. [...]

Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto hace falta? Ya no es sazón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de sentenciar, de decidir.<sup>1</sup>

Siguiendo a Ortega en su discurso, podemos afirmar que la consecuencia inmediata de esta hermetización, que se manifiesta como separación del mundo que nos rodea, ha sido entonces la imposición de la acción directa y violenta, en que la violencia aparece no como *ultima ratio*, sino como *prima ratio*.

Desde el punto de vista lingüístico, el alejamiento entre razón y vida se ha traducido en una crisis de la palabra, en el habla y en la escritura, y del diálogo con la *otredad*. Elena Croce, pensadora italiana y gran amiga de María Zambrano, en una carta<sup>2</sup> a la filósofa malagueña se quejaba de la decadencia cultural de su país, donde parecía que ya no había nadie interesado en leer algo diferente respecto a un cartel publicitario. Esta observación es mucho más compleja de lo que pueda resultar de una primera lectura, porque encuentra un signo evidente de la decadencia del papel de la palabra: desvinculada de la vida de las entrañas, ella se ha transformado en un instrumento de poder, que los hombres proyectan de forma violenta hacia el exterior para crear un modelo de ser humano muy lejano de la realidad, en el que los sueños y los fantasmas de nuestra intimidad no tienen espacio.

1 ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 2006, p. 95.

2 La carta, todavía inédita, es del 10 de octubre de 1974 y se encuentra en el archivo de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga.



Las palabras violentas del poder son instrumentos de inclusión y exclusión, y ya no de comunión. Si, de acuerdo con la tradición hermenéutica, pensamos a la comprensión como a un proyecto y no a un hecho, podemos afirmar que el poder ha eliminado la distancia indispensable para que pueda darse una verdadera comprensión.

Las palabras, privadas de su profundidad, parecen condenadas a ser parte de banales y hasta vulgares juegos de palabras, frente a los que no hay respuesta posible, no hay pregunta argumentable... no hay posibilidad de diálogo.

Afirma Zambrano que es en los momentos de crisis, en los que el hombre se siente desnudo frente a la realidad y a merced de las circunstancias externas e internas, que la palabra originaria, la palabra no violentada por el poder, tiene la posibilidad de aparecer otra vez.

En *Hacia un saber sobre el alma* Zambrano afirma que, aunque parezca paradójica, la crisis es una revelación en la que tenemos el privilegio de ver nuestra vida como en el momento del nacimiento, es decir arrojada en el mundo y sin protección.

La crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia [...]. Entonces, en medio de tanta desdicha, los que vivimos en crisis tengamos, tal vez, el privilegio de poder ver más claramente, como puesta al descubierto por sí misma y no por nosotros, por revelación y no por descubrimiento, la vida humana; nuestra vida. Es la experiencia peculiar de la crisis. [...] En los instantes de crisis, la vida aparece al descubierto en el mayor desamparo, hasta llegar a causarnos rubor. En ellos el hombre siente la vergüenza de estar desnudo y la necesidad terrible de cubrirse con lo que sea. Huida y afán de encontrar figura que hace precipitarnos en las equivocaciones más dolorosas.<sup>3</sup>

La palabra es lo que en estos momentos permite que el hombre no huya en búsqueda de máscaras, de “trajes” con los que disfrazarse, sino que mire poco a poco esta desnudez originaria y sepa darle voz. La palabra es al mismo tiempo lo que impide, utilizando palabras de Elena Croce, que el hombre “haga fetiche de su yo desnudo, [...] estilizando y embalsamando sus rasgos en una máscara”<sup>4</sup>.

En los momentos de crisis la palabra puede bajar en la carne, en las entrañas del hombre; puede bajar en el delirio y en él buscar una posible vía de

3 ZAMBRANO, M., *La vida en crisis*, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza 2001, pp. 101-103.

4 CROCE, E., *L'infanzia dorata e Ricordi Familiari*, Milano, Adelphi, 2004, p. 25.

salida para el hombre; o puede abandonarse a la lamentación y a la confesión, con la implícita esperanza en la existencia de un otro disponible a escucharle.

Para que esta palabra pueda darse, es necesario repensar el concepto de creación lingüística: cada creación que quiera dar voz a la crisis del hombre, tiene que aceptar la pasividad de la existencia, tiene que transformarse en una “creación pasiva” o “pasividad creativa”.

La recuperación de la pasividad se manifiesta ante todo como una recuperación de la dimensión del silencio, porque es de él que provienen las palabras capaces de liberarnos del poder. Es importante subrayar que el silencio no ha de ser confundido con el “estar en silencio”, pues “no se comporta como una situación, sino como un ser que está escondido”<sup>5</sup>. Es interesante analizar las páginas que Zambrano dedica al estudio de “los dos polos del silencio”<sup>6</sup>, indispensable para entender la relación entre el silencio, la palabra y el poder. Hay un “polo negativo”<sup>7</sup> del silencio, en el que la palabra no puede manifestarse porque vencida por un silencio que todo sumerge, que la aleja del hombre, que le niega cualquier posibilidad de diálogo y de respuesta. Este es el silencio impuesto por el poder, es decir un silencio violento, cerrado en sí mismo y que corta la comunicación y la comprensión. Hay otro polo del silencio, “positivo”<sup>8</sup>, en que la palabra no aparece porque no es necesaria. Este el silencio que sostiene el diálogo, dónde la palabra que queda sin otra respuesta que el silencio a veces gana en profundidad. El silencio del poder es un silencio condensado, que se rompe sólo cuando emerge la pretensión de pronunciar *una sola* palabra, la palabra única capaz de destruir las otras y capaz de ocupar, de una vez, el lugar del silencio.

Es una soledad sin palabra la del poder solo. Su presencia sólo es un hecho; el hecho bruto de poder que está ahí como la fijeza de una sombra. Condensa el silencio y lo rompe violentándolo con palabras que van cargadas con la pretensión de ser una, una sola palabra que acabe con todas las demás y aun con el silencio mismo, ocupándolo de una vez para siempre.<sup>9</sup>

El polo positivo del silencio que la creación lingüística tiene que recuperar es revelador de la existencia de una multiplicidad de palabras, que se

---

5 ZAMBRANO, M., *El silencio*, en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú 1995, p. 119.

6 ZAMBRANO, M., *Los dos polos del silencio*, en *Las palabras del regreso*, o. c., pp. 23-27.

7 *Ib.*, p. 24.

8 *Ib.*

9 *Ib.*, p. 26.

sustraen a la tentación de transformarse en la palabra única del poder, y que, en cuanto múltiples, pueden dar voz a la fragmentariedad y opacidad de la vida humana.

Nos advierte Zambrano de la importancia de no confundir palabra y lenguaje. Si desde un punto de vista lingüístico el lenguaje es anterior, es decir es el contexto de manifestación de la palabra misma, esta es originaria a él. En principio, afirma Zambrano, había palabras sueltas que circulaban libres, sin algún tipo de limitación. Las palabras, al humanizarse, tuvieron que bajar a las circunstancias, tuvieron que insertarse en el proceso de vocalización. Si por un lado las palabras se han vuelto humanas, por el otro se han expuesto a un peligro: han perdido su originaria libertad y están siempre corriendo el riesgo de ser utilizadas como simples instrumentos. Desde un punto de vista lingüístico la crisis de la palabra podría ser explicada en relación a su alejamiento del contexto metafórico originario y a su siguiente entrada en el mundo de los símbolos. En un escrito contenido en *La razón en la sombra*<sup>10</sup>, Zambrano afirma que los símbolos se han transformado en formas fijas en sí mismas, en el equivalente de las letras del alfabeto disponibles para componer palabras. Estos símbolos se pueden parangonar con las palabras que forman un lenguaje y no una lengua: el riesgo es que, perdiendo su referencia metafórica al mundo, las palabras resulten de él desvinculadas, relacionadas a un uso operativo exclusivo y especial, que aparece no como hecho humano de comunión, sino resultado de una necesidad específica.

La palabra del habla, aunque importante, no es capaz, según Zambrano, de ofrecernos un refugio seguro. Para que la palabra pueda dar voz a la vida del hombre, tiene que substraerse a la sollicitación momentánea del diálogo, del habla. La palabra tiene, podríamos decir, que responsabilizarse, aposentarse, materializarse y tomar forma fija en la escritura.

Mientras que en el habla las palabras quedan libres de separarse de nosotros, en la escritura el escritor las retiene. La escritura es una forma particular de liberación, porque el escritor libera las palabras, pero reteniéndolas. La escritura tiene el mérito de liberar las palabras en dos sentidos: por un lado las libera de su carácter circunstancial, las fija para consignarles un secreto, el secreto que el escritor descubre solo en el mismo proceso de escritura; por

---

10 El texto al que nos referimos se encuentra conservado en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga (M129) y aparece fichado (junio 1966) y firmado por la filósofa misma. Ahora está incluido en la antología de textos: M. ZAMBRANO, *La razón en la sombra: antología crítica*, ed. a cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004, pp. 114-125.

el otro lado, la escritura libera las palabras de la voluntad del escritor. En la escritura se produce un proceso de autoextrañamiento, pues el texto escrito queda huérfano, sale al mundo y allí se encuentra frente a la comunidad de los lectores e intérpretes. En este sentido la palabra escrita permite al escritor relacionarse a lo *otro*, porque da voz al misterio que en él alberga pero al mismo tiempo está siempre destinada a la lectura y a la interpretación de *otros* hombres. El escritor (o la escritora) no revela del todo su misterio, sino lo dona intacto a los lectores, todavía para descifrar, todavía rodeado de misterio. La palabra escrita es un puente hacia el otro dentro y fuera del escritor, es la manifestación de este sentimiento de *pietas* que Zambrano define como la madre de todos los sentimientos, en cuanto sentimiento de la heterogeneidad del ser, de la otredad.

De forma contraria respecto a lo que Sócrates afirma en el *Fedro* de Platon, no sólo las palabras escritas pueden contestar, sino que parece que ellas mismas nos pidan que las leamos, que las interpretemos, que recreemos la referencia al mundo que ellas parecen haber perdido. Trasladando esta metáfora a la vida del hombre, podríamos decir que su vida y las palabras que le daban voz están en crisis en cuanto parecen sin relación alguna, parecen libres de circular, privada de responsabilidad. Escribir a partir de la crisis del hombre significa aposentar estas palabras, donarlas a los otros hombres para que ellos le restituyan un horizonte de sentido, de humanidad y de realidad. Todo esto significa, ante todo, escribir sostenidos por una fidelidad profunda a nuestra vida y por la esperanza en los otros: la reconciliación entre vida y razón tiene que empezar con un acto de donación, de apertura a la otredad, a la sociedad, a la comunidad a la que pertenecemos. Significa empezar con un acto que es también un acto de responsabilización de lo *otro*, que es llamado a contestar a nuestra pedida de ayuda.

La tradición filosófica ha caído, según Zambrano, muchas veces en la tentación de utilizar la palabra única y sistemática del poder, con el éxito de alejarse de la vida real del hombre. En la actualidad es necesario que la filosofía acepte acercarse a géneros literarios que han quedado al margen pero no han caído en la tentación de asumir la forma sistemática de la filosofía. Uno de estos géneros es la autobiografía.

Elena Croce, en un escrito titulado *Lo specchio della biografia* (1960), criticaba la falta en Italia de interés por el estudio biográfico y la incapacidad de este género de liberarse muchas veces de la valorización de corte romántico de los “secretos de la intimidad”. La crisis del valor histórico-literario de la

biografía representa un elemento muy importante, es decir, la inseguridad del individuo moderno: existen biografías, muchas, quizás demasiadas, pero ellas parecen contestar a exigencias culturales que no parecen capaces de presentar una reconstrucción de la personalidad en cuanto individualidad creadora, y no en cuanto “típica” o “estereotipo” de una sociedad o de un tiempo.

La observación de Croce me parece exacta, pero habría que añadir que la decadencia de la autobiografía ha sido el resultado de un proceso de hermetización de este género: la tradición filosófica la ha privado de autoridad para hablar de todo lo que no puede ser reducido al mundo de los secretos del alma de corte romántico.

Siguiendo a María Zambrano, podemos entonces afirmar que la decadencia del valor de la autobiografía abarca sobre todo el mundo filosófico, pues la filosofía ha condenado a la biografía y a otros géneros literarios (como por ejemplo la confesión) en cuanto géneros “para-filosóficos”. La afirmación “esto es literatura y no filosofía” ha sido una constante de nuestra tradición. En esta frase se delimitan dos aspectos de la condena de estos géneros “para-filosóficos”: por un lado la condena es contra el pensamiento no sistemático, pero, por el otro, se dirige hacia la hermosura que a veces el mismo pensamiento alimenta. El carácter no sistemático del género autobiográfico ha sido interpretado como una falta, como un defecto, mientras que, según Zambrano, es el signo inequívoco de una peculiar forma de decir las cosas y de dar voz a nuestra vida.

Géneros como las Confesiones, las Guías, las Meditaciones, los Diálogos, las Epístolas, los Breves Tratados, las Consolaciones. Sus autores suelen ser estudiados en las Historias de la Filosofía; muchos de los textos, en cambio, en las historias de la literatura. Lo cual quiere decir que la doctrina es cosa que la historia del pensamiento tiene que recoger, mientras que la forma no se ciñe a la propia del pensamiento filosófico. Esta disparidad entre doctrina y forma, no puede ser aceptada como algo accidental. Ha de ser cifra y clave de un género de conocimiento, de una forma en que el pensamiento actúe, distinta del filosófico. Ha de tener su justificación íntima, su función propia, y esa doctrina que se estudia, separada de su forma, puede encerrar algo no reducible a sistema. Si no ha llegado a la forma sistemática ¿por qué ha de ser a causa de una deficiencia? ¿Por qué su forma mixta, y a veces ambigua, no ha de ocultar y verter a la vez, un pensamiento que no ha querido reducirse a la fórmula sistemática, temiendo que ella le arrebatase su virtud más íntima?<sup>11</sup>

---

11 ZAMBRANO, M., M., *La “Guía”, forma del pensamiento, en Hacia un saber sobre el alma, o. c.*, pp. 71-72.

La autobiografía, como afirma Lydia Masanet en su libro *La autobiografía femenina española contemporánea*, obliga

a parar, a reflexionar, a analizarse, a replegarse en una interioridad protegida de la agresividad exterior. Paradójicamente en un momento histórico cultural que tiende a la tecnología, a la mecanización, a la masificación, el reto de la autobiografía se emplaza en la búsqueda de un espacio en el que se impulse el reconocimiento del yo.<sup>12</sup>

También la filosofía ha sido caracterizada por la búsqueda de formas de reconocimiento del yo. Entonces nos preguntamos de dónde surge la falta de dignidad filosófica atribuida a la autobiografía. Siguiendo a Masanet podemos afirmar que la razón de la desvalorización de este género deriva de su íntima dicotomía entre la referencialidad, la transparencia referencial respeto a la vida real, y el presupuesto estético, creativo que cada autobiografía presupone. Esta aparente contradicción interna requiere un estilo de escritura que lejos de los sistemas lineales, se funda en movimiento circulares, cíclicos que reflejan los procesos de nuestra memoria. Estamos de acuerdo con Elena Croce cuando afirmaba que la memoria profunda “es muy mala cronista”<sup>13</sup>, porque deja aparecer sólo lo fundamental de la persona, lo que comporta una recreación, consciente o no, de nuestra figura.

La palabra escrita en el género autobiográfico es portavoz de esta memoria profunda: permite mediar entre nuestros recuerdos y la recreación de ellos mismos, nos permite encontrar un sentido a nuestro pasado, que se transforma en presente y deja aparecer un futuro posible. La autobiografía tiene un importante papel en los momentos de crisis, porque se funda en una concepción unitaria de la identidad, pues es esta identidad o, mejor dicho, continuidad de la persona que permite que el escritor pueda escribir sus memorias.

El escritor, según Zambrano, es el “auténtico mediador”<sup>14</sup>. Para poder dar voz a su secreto tiene ante todo que aceptarlo, aceptando su misterio, para después poderle prestar su lógica. La escritura es entonces una actividad mediadora entre nuestros íntimos secretos y la lógica de la razón, entre nuestras entrañas y nuestra conciencia. Lo que hace el escritor no es identificar estos dos aspectos de nuestra existencia, sino encontrar puntos de contacto para que puedan fluir el uno en el otro hasta encontrar posibles vías de comunicación.

12 MASANET, L., *La autobiografía femenina española contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998, p. 7.

13 CROCE, E., *L'infanzia dorata*, cit., p. 21.

14 ZAMBRANO, M., "Del escribir", en *Las palabras del regreso*, o. c., p. 116.

En la autobiografía estos puntos de contacto se encuentran a través de un proceso de imaginación y experimentación, en el que el yo del escritor se elabora en el mismo texto, creando otro o, mejor dicho, aceptando la *otredad* como una componente de nuestra misma identidad.

A modo de autobiografía, porque no estoy muy cierta de poder hacer de mí una biografía, a no ser esas que he hecho ya, sin darme cuenta, en mis libros y sobre todo en mi vida; mas la vida necesita la palabra; si bastase con vivir no se pensaría, si se piensa es porque la vida necesita la palabra, la palabra que sea su espejo, la palabra que la aclare, la palabra que la potencie, que la eleve y que declare al par su fracaso, porque se trata de una cosa humana y lo humano de por sí es al mismo tiempo gloria y fracaso, no hay fracaso sin su gloria ni hay gloria verdadera que no lleve o arrastre consigo un cierto fracaso, ¿de qué?, de este ser esencial que es el hombre, de este mediador.<sup>15</sup>

Zambrano confiesa, de manera aparentemente contradictoria: “Me siento incapaz de revelar mi propia vida, querría, por el contrario, que alguien me la revelara” pues “lo que resulta imposible en principio es revelarse a sí mismo, hacer eso que se llama una autobiografía”<sup>16</sup>. En realidad, la filósofa nos está presentando su propuesta, es decir la de considerar como parte integrante de nuestra autobiografía “los momentos y las épocas enteras de oscuridad, en que uno no está presente a sí mismo”<sup>17</sup>. Para poder escribir su propia autobiografía el hombre necesita que *otro* –fuera y dentro de él– le revele, pues la revelación de nuestra vida no es algo que podamos crear y en que podamos creer movidos por la voluntad, sino es un don que aparece en los momentos de abandono total, de crisis, en los que caen nuestras “máscaras”.

El elemento de la ficción o de la ficcionabilidad de nuestros recuerdos no deja de ser autobiográfico, sino todo lo contrario, pues el hombre es, siguiendo a Zambrano, aquel ser condenado a nacer cada día, aquel ser que tiene cada día que aprender a crear para sobrevivir, que crea y construye en el tiempo y con el tiempo su identidad.

Hay otra característica del género autobiográfico que me parece importante subrayar: la necesidad del distanciamiento, como emerge del hecho que la mayoría de las autobiografías son obras de la madurez o vejez de los

15 ZAMBRANO, M., *A modo de autobiografía*, en *Anthropos*, n. 70-71 (marzo-abril), 1987, p. 69.

16 *Ib.* María Zambrano escribe su autobiografía, titulada *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*, en La Habana al comienzo de los años '50, pero el libro se publicará solo cuarenta años más tarde.

17 *Ib.*

escritores. La distancia permite la mediación entre la conciencia y la vida, porque tutela la vida de peligrosas identificaciones, porque protege la vida con el filtro del tiempo y con el filtro de la creación. Si es verdad que el pensamiento occidental tiene que revelar la vida, tiene que hacerlo en los dos sentidos del término: tiene que dejarle un espacio libre para que pueda manifestarse, pero al mismo tiempo tiene que ponerle velos que la protejan, que guarden su intimidad.

Si el Occidente es el continente del Ocaso, es el “viejo” continente, creo que ha llegado la hora de que se arriesgue en el difícil trabajo de escribir su autobiografía, de dar voz a sus secretos, de aceptar que su identidad es una creación y no un hecho de la naturaleza. En fin, el hombre occidental tiene que arriesgarse a donar esta autobiografía a los otros hombres para que puedan leerla, interpretarla y así salvar el secreto que allí se encuentra guardado. Este es el camino que creo pueda conducir el hombre desde sus ocasos, y a través de sus noches, hacia las auroras del pensamiento.

### Bibliografía

- CROCE, ELENA, *L'infanzia dorata e Ricordi familiari*, Milano, Adelphi, 2004.
- ——— *Lo specchio della biografia*, Roma, De Luca, 1960.
- MASANET, LYDIA, *La autobiografía femenina española contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 2006.
- ZAMBRANO, MARÍA, *A modo de autobiografía*, en *Anthropos*, n. 70-71 (marzo-abril), 1987, pp. 69-73.
- ——— *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2001.
- ——— *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995.
- ——— *La razón en la sombra: antología crítica*, ed. a cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004.



---

## LA BELLEZA COMO ESFERA DE RESISTENCIA EN LEOPOLDO MARECHAL

FLORENCIA E. GONZÁLEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

### Introducción

Para comenzar, es necesario destacar la innegable realidad actual en la que nos hemos acostumbrado a manejar un campo semántico de conceptos cuya comprensión se nos escapa visiblemente. Modernidad y Posmodernidad pertenecen a este universo, en el que numerosos pensadores continúan discutiendo sobre si somos privilegiados testigos de una nueva etapa, o simplemente asistimos a la crisis de la anterior. Es en la torsión a la que sometemos nuestras reflexiones y rizamos nuestros rizos, en la que nos encontramos al hablar de crisis de la Modernidad.

Pero, ¿qué Modernidad y qué crisis específicas? Hablaremos, pues, de cómo la extensión entera del siglo xx ha contenido un pensamiento crítico sobre el coletazo final decimonónico; y de cómo esa visión autorreflexiva se particularizó en la cultura argentina a través —en este caso— de Leopoldo Marechal.

El poeta mismo hace referencia a un tiempo no muy lejano en el que los pedestales vacíos fueron completados con la racionalidad, la ciencia y los avances tecnológicos vestidos de dioses, en donde se terminó de delinear el espejismo del progreso ilimitado como respuesta a los múltiples interrogantes de la humanidad.<sup>1</sup>

Espejismo que comenzó a perder su visibilidad con el derrumbe de los trofeos de un futuro que se convertía en un presente dramático y desdibujado. Esta criatura dio a luz una etapa marcada por la fragmentación, la

---

1 MARECHAL, LEOPOLDO, "Poema del Robot", en *Heptamerón*. Buenos Aires, Sudamericana, 1966, *Passim*.

multiplicidad de significados y el relativismo; la mutación del individuo en consumidor y una creciente apatía ética.

Santiago Kovadloff, filósofo y ensayista argentino (profesor honorario de la Universidad Autónoma de Madrid), en *Sentido y riesgo de la vida cotidiana* sentencia: “La posmodernidad es la crisis de la modernidad”, situándonos frente a la idea de que asistimos a la simple prolongación de esta última. Lo que se nos manifiesta como *post* sería entonces *intra*. “Que haya dejado la modernidad de ser lo que en gran medida fue –*biperracionalista*– no significa que haya inmolado la razón en el altar del descrédito, ni que se haya extinguido con su propio exceso”, explica.

De este modo, una vez superado el Siglo de las Luces, muerto el positivismo redentor y sepultadas “...las aspiraciones del progreso lineal en los campos de exterminio, no es la Modernidad la que ha muerto, sino sus configuraciones clásicas”, concluye Kovadloff.<sup>2</sup>

Bien podría Marechal secundar estas afirmaciones, especialmente en su juventud vanguardista. Sin embargo, con el correr de los años y con el desarrollo de su pensamiento y su poética, la conciencia de una crisis profunda del mundo en general y del hombre en particular, lo guiará hacia una militancia fervorosa en contra de la ciencia más deshumanizada y de la tecnología más vacua, de cuyos avances fue entristecido testigo. Por consiguiente, de la esperanza ética y estética de las primeras décadas del siglo xx, el poeta pasará a encarnar la necesidad urgente de la lucha por recuperar esa misma esperanza que se había hecho añicos contra la muerte y la negación del ser.

### Marechal, el Hombre Nuevo y la Belleza

Es menester comenzar con una brevísima semblanza del poeta. Marechal nació con el siglo en el año 1900. De abuelos franceses y vascos, sus padres argentinos mantuvieron viva la herencia europea del poeta; herencia que se revaloriza en los tres viajes que Marechal realiza a Europa y que serán determinantes en el desarrollo de su pensamiento y obra. En el poemario *Heptamerón* publicado en 1966, se define con estos versos: “Una lanza española y un cordaje francés / riman este poema de mi sangre. / Yo también fui un hijo del otoño / que llegó del oriente sobre la faz del agua”.<sup>3</sup>

2 KOVADLOFF, SANTIAGO, *Sentido y riesgo de la vida cotidiana*. Buenos Aires, Emecé, 2004, p. 74 y ss.

3 MARECHAL, LEOPOLDO, *Heptamerón*. Buenos Aires, Sudamericana, 1966, p. 27.

Fue horticultor, obrero, maestro de grado, bibliotecario y funcionario del gobierno de Juan Domingo Perón, pero ante todo y siempre fue poeta.<sup>4</sup> Hasta el año 40, Marechal cultivó casi exclusivamente la poesía y, en menor medida, el ensayo. Sus tres grandes novelas (*Adán Buenosayres*, *El Banquete de Severo Arcángelo* y *Megafón o la guerra*) son gestadas y publicadas desde 1948 hasta su muerte, en 1970.

Según Héctor Cavallari, la literatura argentina contemporánea es producto de tres puntos de inflexión socioculturales: la irrupción del modernismo de la mano de Rubén Darío, la mutación de esta estética en un vanguardismo criollista de corte más político, y el nacimiento de la nueva novela latinoamericana, calificada posteriormente por la crítica con una palabra tan dudosa e inglesa como *boom*.<sup>5</sup> Esta pretensión de orden va desde 1900 a 1970. Ahora bien, podemos decir con cierta razón que Marechal se sitúa protagónicamente en la encrucijada de estas tres rupturas. Se inicia con aportes modernistas, es un vanguardista convicto y confeso, y su obra narrativa dispara las innovaciones que irán configurando la nueva novela latinoamericana. No es casual que Julio Cortázar dedicara en 1949 una de las breves reseñas elogiosas a su primera novela, *Adán Buenosayres*, cuyo punto neurálgico es el lenguaje. “Esta prosa inaugura una nueva letra argentina. Estamos haciendo un idioma, mal que les pese a los necrófalos...”<sup>6</sup>

En estas décadas, Marechal forma parte intermitente del grupo vanguardista denominado *Florida* (en contraposición al grupo literario de *Boedo*) o, si se prefiere, *Martín Fierro*, identificando ambos grupos en un proyecto colectivo que buscaba, según las palabras del poeta, “...no una estética común, sino una voluntad renovadora, un imperativo de poner al día las letras y las artes de nuestra patria”.<sup>7</sup> Lo acompañan en esta gesta intelectuales como Borges, Girondo, Lanuza, Bernárdez, Molinari, Mallea, entre otros. Muchos de ellos se posicionarán de forma clara ante la irrupción y el desarrollo del peronismo en los años que van del 43 al 55, lo que conllevará profundas consecuencias en el pensamiento argentino del siglo XX.

<sup>4</sup> Para una biografía completa referimos a: MARECHAL, LEOPOLDO. “Memorias”, en *Revista Atlántida*, N° 40, agosto 1970; ANDRÉS, ALFREDO. *Palabras con Leopoldo Marechal*. Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968. *Passim* y MATURO, GRACIELA, *Marechal, el camino de la belleza*. Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 25-33 y 255-276; entre otros.

<sup>5</sup> CAVALLARI, HÉCTOR, “Leopoldo Marechal: de la metafísica a la revolución nacional”, en *Revista Ideologies & Literature*, Universidad de Minnesota, Vol. II, N° 9, enero 1979.

<sup>6</sup> CORTÁZAR, JULIO, “Adán Buenosayres”, en *Revista Realidad*, N° 14, marzo-abril 1949.

<sup>7</sup> ANDRÉS, ALFREDO, *o. c.*, p. 59.

Sus experiencias, que son muchas y variopintas, le permiten a Marechal configurar y desarrollar su *imago mundi* que oscila, con los años, entre un desbordante vitalismo arreligioso y un humanismo cristiano-metafísico, según el cual el arte pone en evidencia lo dislocado a través de la introducción de una cuña, el humor, que genera las condiciones de posibilidad de una lógica “digna de otro siglo”, ya que, “si en la modernidad son imposibles la epopeya, la metafísica y la trascendencia, el arte que las practique generará una forma de humor crítico y paródico, y así una crítica al estado mismo de cosas”.<sup>8</sup>

De este modo, el humanismo marechaliano que indaga en y por la palabra el sustrato trascendente de la existencia, conduce la atención del poeta hacia el carácter concreto, específico e histórico de los problemas humanos, abriendo su obra a una dialéctica visible de lo individual con lo colectivo en dos niveles: la civilización humana y la comunidad nacional.

Desde *Adán Buenosayres* (1948), Marechal manifiesta, dentro y fuera de la ficción, una oposición férrea a lo que llama “mentalidad burguesa en sus expresiones más nefastas”: el culto a la nada y al vacío, el carácter solipsista y escéptico, el fetichismo de las ciencias parceladas y sus productos tecnológicos, la deformación esteticista del arte, los escapismos de toda índole. El poeta destaca como base de dicha mentalidad el aspecto materialista del capitalismo, atacando de pasada al marxismo concebido como una posible consecuencia del pensamiento burgués.<sup>9</sup>

En su búsqueda, Marechal encuentra una figura que contendrá las condiciones de posibilidad de una plenitud humana, desde cuya vitalidad se producirá la revolución esencial que reubique al hombre en una armonía estética y ontológica con el mundo que lo cobija. El Hombre Nuevo nacido en plena Edad de Hierro (la actual, según nuestro poeta) se contrapone al hombre robot que nuestra modernidad en crisis ha dado a luz en los hornos de la industria. Este nuevo hombre es producto asimismo, de la recuperación del equilibrio en tres ejes semánticos que traspasan el *corpus* marechaliano: externo/interno, aparente/real, viejo/nuevo. Esta última dicotomía podría resolverse retornando a la noción esencial de equilibrio, mediante la trasposición artístico-literaria del hombre armonioso con el mundo y con sus potencias más profundas. En un ámbito teórico, dicha resolución podría darse en una filosofía social basada en un justo equilibrio entre las fuerzas del capital, el

8 MARECHAL, LEOPOLDO, “Claves de Adán Buenosayres”, en *Cuadernos de Navegación*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966. p. 47.

9 MARECHAL, LEOPOLDO, “Autopsia de Crespo”, en *ib.*, pp. 43-77.

trabajo y el Estado. Es decir, es una armonía entre la conciencia y la realidad, la materia y el espíritu, la comunidad y el individuo.

El hombre nuevo se presenta, pues, como un nuevo Adán, ese Adán Buenosayres de su primera novela que despertaba al mundo nombrando de nuevo las cosas que lo configuran. Este nombrar-inventar al que aludimos, no es otro que el lenguaje de la belleza como trascendental. El poeta-Adán, en un ejercicio de *póiesis* muy profunda, se rehace como hombre para armonizar los esquemas conceptuales que lo rodean y salir así de la Edad de Hierro.

En *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset dice que los grandes hombres españoles se caracterizan por una psicología de adanes. “Goya es Adán, un primer hombre. Hombre sin edad, ni historia, Goya representa, como acaso España, una forma paradójica de la cultura (...), la cultura en perpetua lucha con lo elemental. En suma, cultura fronteriza”.<sup>10</sup> En *España como posibilidad*, nos dice que en historia, vivir no es dejarse vivir, sino ocuparse muy seriamente del vivir como si fuera un oficio.<sup>11</sup> Y en *Pasado y Porvenir del hombre actual*, reza: “Hemos llegado a un momento en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes. No cabe proponer tarea más deliciosa”.<sup>12</sup>

Traemos a nosotros estas citas de Ortega para establecer una posible relación en cuanto a un vitalismo creador que podemos identificar en los dos autores (Marechal siguió los pasos de Ortega en todos sus viajes a Buenos Aires) pero que, a nuestro juicio, responde a objetivos diferentes: mientras en España se discute, en el mismo período de tiempo, sobre europeización y modernización, sobre purificación o no de un exotismo obsoleto, en Argentina, se busca con fervor un criollismo autóctono, una suelta de amarras a Europa y a Estados Unidos, una esencia americana que necesita por fuerza un nuevo lenguaje: una polifonía inventada desde una conciencia común. Borges, Cortázar, Marechal avivaban la llama de la polémica. Y nuestro poeta daba forma a un hombre nuevo que inventara, como Adán Buenosayres, un mundo renombrado a través de la belleza, un hombre total y armonioso como eje de un cosmos articulado de significaciones estéticas y éticas.

En este sentido, la noción de *intelección por la belleza* es, para Marechal, la manifestación de una profunda confianza en la palabra poética como condición de posibilidad del conocimiento de todo lo real, por cuanto en esa inte-

10 ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, Vol. I, Madrid, Revista de Occidente, 1983, p. 355.

11 ORTEGA Y GASSET, J., *España como posibilidad*. *Ib.*, Vol I, pp. 137-138.

12 ORTEGA Y GASSET, J., *Pasado y porvenir del hombre actual*, *Ib.*, Vol IX, p. 663.

lección se abre el espacio creador no ya de una comunicación, sino de una comunión entre los hombres. El motor de la belleza es, entonces, el que mueve la armonía creativa del hombre nuevo que Marechal aboga por liberar de su herradura para que, a través del arte poético, utilice la belleza como puente de superación personal, de autocuidado y de cordialidad (*cor*) común.<sup>13</sup> Nos dice el poeta: “Este modo de conocer por la belleza es instantáneo y directo, como si tuviese los pies de Aquiles”.<sup>14</sup>

García Bazán afirma que el poeta propone una estética de desapego y distanciamiento —“huida del mundo”—, de superación de la belleza artística, artificial e incluso cósmica, en pos de conseguir un modo más puro de Belleza.<sup>15</sup> Si bien esto es así en parte, es difícil sostener que Marechal solo analice la belleza creada con el fin de superarla. En cualquier caso, lo que busca es trascenderla a partir de identificarla como el recipiente de las *vestigia Dei*. Dicho proceso es una identificación por el amor que poco tiene que ver con las características definitorias de una “huida del mundo”, o con una operación que relativice la esencia mediadora de la belleza en su realidad tangible. Precisamente, esta función *anagógica* de la belleza puede constituirse en el núcleo de la estética marechaliana, ya que solo a través de la mediación ascendente de las criaturas puede el alma encontrar su centro y propiciar la operación de transformación que va del Hombre de Hierro al Hombre Nuevo.

De esta manera, la belleza resiste como conducto hacia cierta liberación. Resiste ante los embates de una modernidad estridente, alienada, antidemocrática. Lo decisivo de la gestión literaria de Marechal es que la búsqueda de la realidad *celestes* —el sustrato trascendente de la existencia del que hablábamos—, conduce al enfoque de los problemas de la realidad histórica social contemporánea, es decir, de la realidad *terrestre*. Así lo comprueban no pocos lectores sorprendidos ante las páginas de novelas como *El Banquete de Severo Arcángelo*, *Megafón o la guerra*, o ante *El poema del robot*, ensayos como *Autopsia de Crespo*, *Breve diálogo socrático sobre la violencia*, *La isla de Fidel* o cuentos como *El beatle final*, de todos los cuales es imposible hablar aquí.<sup>16</sup>

13 MARECHAL, LEOPOLDO. *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Buenos Aires, Vórtice, 1994, p. 70 y ss.

14 *Ib.*, p. 147.

15 GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, “Leopoldo Marechal, una estética del desapego”, en *Epimeleia: revista de estudios sobre la tradición*, n. 16, 1999, p. 213 y ss.

16 Para una completa relación de las obras de Marechal, reunidas o no en sus Obras Completas, ver MATURO, GRACIELA, *Marechal, el camino de la belleza*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

Dicho esto, notamos que existe un complejo simbólico del mundo ficcional de Marechal, cuyas determinaciones centrales podrían reunirse en tres campos semánticos: a) el hombre como “héroe” a la antigua usanza, es decir, como sujeto creador-inventor de su propio destino individual y colectivo; b) la vida como “gesta” o lucha, a través de una serie de sucesivas acciones que superan los obstáculos particulares de una modernidad hostil; y c) el mundo como “laberinto” de esencias simbólicas y cognoscibles, que a través de la belleza se expresa y recrea las configuraciones de un nuevo hombre. De la interacción de estos tres campos surge, o puede llegar a surgir, el equilibrio entre las esferas celeste y terrestre, fundamento de la armonía como expresión máxima de una libertad humana posible y alcanzable.

### Conclusiones

En *Megafón o la guerra* (1970), Marechal dice lo siguiente de su protagonista: “Entendía que los conflictos del hombre no son muchos en lo esencial y que se repiten a través de las edades con el mismo común denominador pero con diferentes numeradores, encarnados en los mismos paladines angélicos o demoníacos, aunque bajo formas distintas y muchas veces despistantes en su modernidad”.<sup>17</sup> Asimismo, en *El poema de Robot* (1966), nos canta:

El ingeniero de Robot se dijo:  
 “Hagamos a Robot a nuestra imagen  
 y nuestra semejanza”.  
 Y compuso a Robot, cierta noche de hierro,  
 bajo el signo del hierro y en usinas más tristes  
 que un parto mineral.  
 Sobre sus pies de alambre la Electrónica,  
 ciñendo los laureles robados a una musa,  
 lo amamantó en sus pechos agrios de logaritmos.  
 Pienso en mi alma: “El hombre que construye a Robot  
 necesita primero ser un Robot él mismo,  
 vale decir podarse y desvestirse  
 de todo su misterio primordial”.<sup>18</sup>

En el ensayo *Autopsia de Crespo* (1965) nos remonta a la historia económica del hombre, actualizando la figura del *homo oeconomicus* que tiende a una

17 MARECHAL, LEOPOLDO, *Megafón o la guerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 220.

18 MARECHAL, LEOPOLDO, “Poema de Robot”, en *Revista Americalee*, N° 17, 1966, p. 23.

peligrosa “mística de lo material” y a una difícil “sacralidad de los beneficios del confort”.<sup>19</sup>

Todos estos textos nos muestran que la conciencia de crisis fue para nuestro poeta un sustrato constante y visible en toda su obra (poética, narrativa y dramática, ficcional o no) a partir de los años 50. Asimismo, una preocupación esencial caracteriza una búsqueda personal –que lo llevará hacia el cristianismo– y otra colectiva –que lo hará pertenecer a vanguardias, grupos y comités–. Cuando en 1929 Ortega escribe el polémico artículo *La Pampa... promesas*, concluye: “Acaso lo esencial de la vida argentina es eso... ser promesa”.<sup>20</sup> Marechal tenía 29 años. Y era todavía martinfierrista. No había publicado *Adán Buenosayres* (1948), no existía el peronismo en Argentina. Pero el poeta ya siente lo certero de la aseveración orteguiana y años después nos dirá “La patria es un dolor que aún no sabe su nombre”.<sup>21</sup>

En toda promesa late la esperanza, el anhelo de ser ese hombre nuevo que armonice los miembros dislocados de una realidad crítica y difusa. Marechal espera en la historia y se une a un nuevo rumbo nacional en las filas del peronismo. Cree y espera profundamente en la revolución social. En el ‘55, cuando esa esperanza se trunca, el poeta Molinari le dice “...hay que hacer todo de nuevo, empezar otra vez Leopoldo...”.<sup>22</sup> Y entiende que los años venideros lo silenciarán hasta su muerte. No se fue de Argentina, no encontró quizás esa elección. Pero sí encontró otras, la del “humor tremendista” como lo calificaba Cortázar, la de la fe, la de la conciencia de lucha y gesta común que alimenta las hojas de *Megafón o la guerra* justo el año de su muerte. Con este humor, que sostiene la resistencia de la belleza, cierra su *Poema de Robot* y nos ayuda a concluir aquí estas reflexiones:

Y yo, la hechura de Robot, al pie  
de un árbol que llovía y que cantaba,  
pude observar en mí los efectos que siguen:  
El relente del árbol empapó mis tejidos,  
ablandó mis tendones, osaturas y médulas,  
y renovó el azufre de mi sangre

19 MARECHAL, LEOPOLDO, “Autopsia de Crespo”, en *Cuadernos de Navegación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, p. 53.

20 ORTEGA Y GASSET, “La Pampa... promesas”, en *El Espectador IV* (1936), o.c., 1983, pp. 635-663.

21 MARECHAL, LEOPOLDO, “Descubrimiento de la Patria”, en *Heptamerón*, o.c.

22 ANDRÉS, ALFREDO, *Palabras con Leopoldo Marechal*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968, p. 78.



y el fósforo quemado de mis nervios.  
 En simultaneidad, el idioma del árbol  
 suscitó mis retoños del alma y sus potencias:  
 en el muñón de un pie vi formarse otro pie  
 y un ala nueva en el muñón de un ala.

Por fin, ya restaurado en estructuras,  
 gocé de mi flamante primavera  
 con sus hojas y vinos, ignoro cuantos días:  
 es un acontecer y no es un Tiempo,  
 sí es una ubicación y no un Espacio.  
 Hasta que me ganó la inquietud amorosa  
 de regresar al orbe de Robot  
 y al planisferio de sus mutilados,  
 con el solo designio de llevar a la usina  
 mi lección y experiencia de la Gracia.  
 Y desande mi vía en el desierto,  
 con el talón liviano y el alma sin roturas.  
 Pero ya meditaba la muerte de Robot,  
 según un plan cruel en su justicia.  
 Entonces, de camino,  
 recogí en el erial  
 un puñado de arena.

[...]

Podría ser que atentos a mi última estrofa,  
 se dijese algunos que aliviano el poema  
 con las fáciles plumas de la comicidad.  
 Advierto yo a esos héroes que naufragan  
 en el bacín lujoso de Aristóteles,  
 que mi poema es trágico y risible  
 como un final de siglo.  
 La risa visceral de la Comedia  
 no ha de ser inferior a los hipos del Drama.<sup>23</sup>

## Apéndice bibliográfico

### *Fuentes*

— *Obras Completas, Tomo I. La poesía*. Ed. María de los Ángeles Marechal, Introducción de Pedro Luis Barcia. Buenos Aires: Perfil Libros, 1998.

<sup>23</sup> MARECHAL, LEOPOLDO, "Poema de Robot", en *Revista Americalee*, n.17, 1966, pp. 23-30.

- *Obras Completas, Tomo II. El teatro y otros ensayos*. Ed. María de los Ángeles Marechal, introducción de Javier de Navascués. Buenos Aires: Perfil Libros, 1998.
- *Obras completas, Tomo III. Las novelas*. Ed. María de los Ángeles Marechal, introducción de Jorge Lafforgue. Buenos Aires: Perfil Libros, 1998.
- *Obras Completas, Tomo IV. Las novelas*. Ed. Leopoldo Marechal, María de los Ángeles, introducción de Graciela Maturo. Buenos Aires: Perfil Libros, 1998.
- *Obras Completas, Tomo V. Los cuentos y otros escritos*. Ed. María de los Ángeles Marechal, introducción de Pedro Luis Barcia. Buenos Aires: Perfil Libros, 1998.
- “Poema del Robot”, en *Heptamerón*. Buenos Aires, Sudamericana, 1966.
- “Claves de Adán Buenosayres”, en *Cuadernos de Navegación*. Buenos Aires, Sudamericana, 1966.
- “Autopsia de Crespo”, en *Cuadernos de Navegación*. Buenos Aires, Sudamericana, 1966.
- *Leopoldo Marechal por él mismo*. Long Play. Buenos Aires, AMB Discográfica, 1967. (Incluye *Descubrimiento de la Patria* recitado).
- *El beatle final y otras páginas*. Buenos Aires, CEAL, 1993.
- *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Buenos Aires, Vórtice, 1994.
- *Megafón o la guerra*. Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- “Memorias”, *Revista Atlántida*, LII, 1241, 1970, 55-66.

### Estudios

- ANDRÉS, ALFREDO, *Palabras con Leopoldo Marechal*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968.
- BARCIA, PEDRO LUIS. “Leopoldo Marechal o la palabra trascendente”, en *Poesía (1924-1950)*, 7-35. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1984.
- . “Introducción biográfica y crítica”, en *Adán Buenosayres*. Edición crítica por Pedro Luis Barcia. Madrid, Castalia, 1994.
- . “Marechal y la aventura estético religiosa del alma”, en *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Buenos Aires, Vórtice, 1994.
- . “La poesía de Marechal o la plenitud del sentido”, en Leopoldo Marechal. *Obras Completas. Tomo I. La poesía*, ed. María de los Ángeles Marechal, IX-VIII. Buenos Aires, Perfil, 1998.
- . “La obra dispersa: la unidad en la diversidad”, en Leopoldo Marechal. *Obras completas. Tomo V: Los cuentos y otros escritos*, ed. María de los Ángeles Marechal, 9-18. Buenos Aires, Perfil, 1998.

- CALDERÓN DE CUERVO, ELENA. “Verdad, belleza e inspiración. Tres notas para una filosofía poética en Adán Buenosayres”, en *Revista de Literaturas Modernas*. Universidad Nacional de Cuyo, 33, 2003, 9-39.
- CASTILLO, ABELARDO. “Fiesta para Marechal”, en *Leopoldo Marechal: Homenaje*, ed. Juan Jacobo Bajarlía, 62-66. Buenos Aires, Corregidor, 1995.
- CAVALLARI, HÉCTOR. “Leopoldo Marechal: de la metafísica a la revolución nacional”, *Revista Ideologies & Literature*. Universidad de Minnesota. Vol. II, 9, enero 1979, 3-23.
- . *Leopoldo Marechal: el espacio de los signos*. Xalapa, Veracruz, México, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, 1981.
- COLLA, HÉCTOR FERNANDO. *Leopoldo Marechal: la conquista de la realidad*. Córdoba (Argentina): Alción Editora, 1981.
- CORTÁZAR, JULIO. “Adán Buenosayres”, en *Revista Realidad*. Nº 14, marzo-abril 1949, pp. 41-52.
- CORTI, ENRIQUE C. “La belleza y los esteticismos: consideraciones sobre Descenso y ascenso del alma por la belleza”, en *Stromata*. Facultad de Filosofía y Teología, San Miguel, Buenos Aires, 50, ½, 1994, 119-126.
- COULSON, GRACIELA. *Marechal, La Pasión Metafísica*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1974.
- GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO. “Leopoldo Marechal, una estética del desapego”, en *Epimeleia: revista de estudios sobre la tradición*, 16, 1999, 203-214.
- GONZÁLEZ, FLORENCIA ELENA. “Razón poética e intelección por la belleza: la transdisciplinariedad de la palabra”, en *Revista de Filosofía Bajo Palabra*. Universidad Autónoma de Madrid, 4, 2009, 191-199.
- MATURO, GRACIELA. *Marechal, el camino de la belleza*. Buenos Aires, Biblios, 1999.
- . “De la estética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica fenomenológica de lo imaginario”, en *Revista de Literaturas Modernas*. Universidad Nacional de Cuyo, 33, 2003, 85-104.
- ZONANA, VÍCTOR GUSTAVO. *Metáfora y simbolización literaria en la poética y la poesía de los movimientos hispanoamericanos de vanguardia*. Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1994.



---

**APROXIMACIÓN A LA NATURALEZA CATEGORIAL  
DE NUESTRO PENSAMIENTO RECIENTE. EL CASO DE LA  
“HISPANIDAD” Y DEL “FALANGISMO LIBERAL”**

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ  
IES. San Juan Bautista de la Concepción  
(Almodóvar del Campo)

Sin llegar a negar que las diversas taxonomías suponen un recurso metodológico facilitador para permitir el acceso de lo inexplorado, la clasificación tipológica y el dibujo de la carta de ruta, no constituyen el negocio de referencia del presente texto. Tampoco lo es, de manera específica, la exposición del pensamiento monográfico de una aventura intelectual o de un itinerario dentro de ésta, por necesaria que dicha investigación resulte para la estructura del avance del conocimiento. Por el contrario, el objeto de las siguientes páginas, con la ayuda de herramientas básicas de la filosofía analítica, es la identificación y el reconocimiento de algunos conceptos medulares en torno a los cuales se ha construido buena parte de la reflexión historiográfica sobre el pasado filosófico inmediato español, así como su valoración, por considerarse que es la reflexión en torno a los postulados y/o axiomas de la investigación la que permite la clarificación de los teoremas y problemas derivados.

Dos son los conceptos en torno a los cuales se desarrolla esta breve reflexión: “Hispanidad” y “falangismo liberal”. A través de ambos puede reconocerse el carácter del debate historiográfico y el modo como se ha afrontado el embate premoderno que implica el conjunto de anhelos del pensamiento reaccionario español de los siglos XIX y XX. A veces este debate ha tenido la forma de la búsqueda del pionero que rescató o fabricó del mar de las palabras una determinada categoría; otras se presenta con la pretensión de racionalización, empeño justificador y carta de naturalización de una atalaya conceptual; y otras, en cambio, como denuncia de su legitimación y de su legitimidad. Sea como sea, la mayoría siempre posee como objeto de pugna la posesión de su génesis y la atribución de su referencia semántica. La cues-

tión es, ¿agota este planteamiento las necesidades de una aproximación a la naturaleza categorial de nuestro pensamiento reciente? Es más, ¿conviene replantear la perspectiva y las estrategias con el fin de poder mirar con la distancia precisa los distintos contextos sobre los que construir la historia filosófica reciente?

### A vueltas con la “Hispanidad”

Como es sabido, el concepto de “Hispanidad” posee una copiosa y variada bibliografía que lo identifica como una noción central, por ejemplo, a la hora de enfrentarse con buena parte del pensamiento filosófico, histórico y sociológico, que intenta hacerse cargo de eso que, de distintas formas y desde diversos intereses, ha venido a llamarse el “problema de España”<sup>1</sup>, cuyo recorrido puede extenderse desde Reinaldo González Montes (*Descubrimiento de las bárbaras, sangrientas e inhumanas prácticas de la Inquisición española*, 1579) o Juan de Cabriada (*Carta filosófica, médico-química*, 1687), hasta Xavier Rubert de Ventós (*El laberinto de la hispanidad*, 1987), pasando por otros muchos pensadores<sup>2</sup>.

1 Para una revisión crítica de dicho problemas, véase, NUÑEZ, DIEGO, “El llamado “problema de España”: mito y realidad”, Madrid, Biblioteca Virtual, *Asociación de Hispanismo Filosófico*, 2008. Puede consultarse en: <http://www.ahf-filosofia.es/publicaciones/biblio.htm>.

2 La primera disputa abierta en torno al “problema de España”, surge en relación a una polémica sobre el valor de la aportación española a la ciencia moderna —que se produce tras la crítica de Montesquieu en sus *Cartas Persas* (1721, es. Carta 78), de Voltaire en *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) y la respuesta de José Cadalso en sus *Cartas Marruecas* (publicadas a partir de 1782)—, iniciada por Nicolás Masson de Morvilliers, en la sección de “Geografía Moderna” de la *Enciclopedia Metódica* (1782), disputa en la que intervienen, entre otros, el naturalista Antonio José Cavanilles con *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la Nouvelle encyclopédie* (1784), el abate piemontés Carlo Denina a través de su discurso *Respuesta a la pregunta ¿qué se debe a España?* (1786) o Juan Pablo Forner con su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786), escrita por encargo del conde de Floridablanca. En esa estela, y en línea con la pugna entre liberalismo y tradicionalismo, hay que situar: *Pan y toros* (1793) de León de Arroyal, el *Informe sobre el Expediente de la Ley Agraria* (1794) de Gaspar Melchor de Jovellanos o, *Cartas de España* (1822) de José María Blanco White. Además, a finales del siglo XIX se produce una segunda disputa sobre la ciencia española, protagonizada por los krausistas frente a Marcelino Menéndez Pelayo, a lo que debe añadirse toda la literatura que, antes y después de 1898, se produce en torno a la pérdida de las últimas colonias de ultramar: *En torno al casticismo* (1895) de Miguel de Unamuno, *Idearium español* (1897) de Ángel Ganivet, *Hampa* (1898) de Rafael Salillas, *El problema nacional. Hechos, causas y remedios* (1899) de Ricardo Macías Picavea, *Hacia otra España* (1899) de Ramiro de Maeztu, *El alma castellana* (1900) de Azorín, *La moral de la derrota* (1900) de Luis Morote, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España* (1901) de Joaquín Costa o

Sin duda, el llamado “problema de España” no agota el campo de trabajo de la “Hispanidad”. Igualmente se hace referencia a ella, de manera inevitable, desde una perspectiva ontológica –como es el caso del hispano–mexicano Eduardo Nicol<sup>3</sup>–, desde una visión histórica –como aquella del mexicano Carlos Fuentes<sup>4</sup>– o desde un planteamiento metodológico, en el marco de la historia de la filosofía, como la del joven investigador colombiano Enver J. Torregroza<sup>5</sup>.

Aunque el término “Hispanidad” pertenece a la lengua española al menos desde el siglo XVI y proviene del latino “hispania”, curiosamente su uso técnico en los diversos contextos apuntados proviene del siglo XX. Precisamente, por este motivo, en perspectiva sintáctico-semántica, hallar su origen identificando a su primer valedor y delimitar su significado, ha supuesto dos de los desvelos principales de la investigación historiográfica en las últimas décadas, como forma de exorcizar las claves y entuertos que pudiera suscitar el término para el futuro y como clave de lectura del pasado. Buen ejemplo

---

*Psicología del pueblo español* (1902) de Rafael Altamira. En este listado tampoco podría faltar *España invertebrada* (1921) de José Ortega y Gasset, *El Imperio de España* (1941) de Antonio Tovar, o las disputas entre Ramón Menéndez Pidal con su prólogo al primer volumen de la *Historia de España* editado por Espasa-Calpe, titulado “Los españoles en la Historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política” (1947), Américo Castro con su obra *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), o Claudio Sánchez Albornoz, que le responde en *España, un enigma histórico* (1956). Próximos a estos, también es relevante la búsqueda de posición hegemónica dentro del Régimen franquista, que mantienen Pedro Laín Entralgo en *España como problema* (1948), por un lado y Rafael Calvo Serer con su *España sin problema* (1949), por otro. Tampoco a los exiliados le ha resultado el “problema de España” ajeno, como por ejemplo a María Zambrano a través de sus obras: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) y *España: sueño y verdad* (1965).

3 *El problema de la filosofía hispánica* (1961). Para el análisis de esta obra debe tenerse en cuenta, tanto el prólogo del autor a la segunda edición en FCE (1998), como el estudio introductorio de Luis de Llera Esteban, en la editorial Espuela de Plata (2008). Véase, también, del hispanista italiano PORCIELLO, MICHELE “Sobre el concepto de hispanidad en Eduardo Nicol” en ASCUNCE ARRIETA, JOSÉ ÁNGEL, *El exilio: debate para la historia y la cultura*, San Sebastián, editorial Saturraran, 2008, pp. 197-208.

4 *El espejo enterrado* (1992). En esta obra, Carlos Fuentes, con ciertas dosis de laxitud historiográfica, propone una sugerente división de tres hispanidades: la primera, correspondería a la Península Ibérica en su dimensión geográfica, la segunda a Iberoamérica y la tercera a los hispanos residentes en Estados Unidos.

5 “Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico” en *Desafíos*, nº 15, Bogotá, Universidad del Rosario, 2006, pp. 341-369. Véase, también, “Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad y posmodernidad”, Madrid, Biblioteca Virtual, *Asociación de Hispanismo Filosófico*, 2008. Puede consultarse en: <http://www.ahf-filosofia.es/publicaciones/biblio.htm>.

de ello podría encontrarse en las contribuciones de Ricardo Pérez Monfort, *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española*<sup>6</sup>; de Eduardo Subirats en “Quimérica hispanidad”, incluido en *España, miradas fin de siglo*<sup>7</sup>; de Jorge Lombardero Álvarez “Maeztu y la Hispanidad”<sup>8</sup>; de Gustavo Bueno *España frente a Europa*<sup>9</sup>; o de José María García de Tuñón Aza “Hispanidad’: historia y significación de la palabra”<sup>10</sup>.

No obstante, aunque tanto Pérez Monfort como Subirats remiten, con acierto, el origen del campo semántico del término al ultramontanismo juvenil de Marcelino Menéndez Pelayo<sup>11</sup>, todos carecen de la distinción, que insinúa ya Zacarías Vizcarra en su artículo, de 1944, “Origen del nombre, concepto y fiesta de la Hispanidad”<sup>12</sup>, que se antoja como clave en todo intento de comprensión integral del término. En él su autor señala que el hallazgo material del término —es decir, la *vox*— no le pertenece, aunque sí, “su lanzamiento a la circulación”, —expresión que toma de la expresión que Manuel García Morente utiliza en su discurso *Ideas para una filosofía de la historia de España* (1943)—, es decir, su hallazgo formal —*sermo*—. Este significado no era otro para él sino el hallazgo conceptual del término “Hispanidad” como referente para concebir el entramado ético-político, lingüístico, cultural y, sobre todo, religioso de la mitología *hispano-católica* que denuncia a la “anti-España” atea y que pretende poseer el monopolio de la legitimidad civilizadora de ultramar. Zacarías Vizcarra fue un capellán de origen vasco que, desde 1912, residió en Argentina<sup>13</sup>. Fue allí donde, en Buenos Aires, publica su artículo “Hispanidad y su verbo” (17 de marzo de 1926),

6 México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 115.

7 Madrid, Akal, 1995, p. 97.

8 *El Basilisco*, Segunda época, nº 25, 1999, pp. 51-60.

9 Barcelona, Alba Editorial, p. 388.

10 *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, número 31, septiembre de 2004, p. 15.

11 Junto con Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos españoles*, en orden cronológico inverso, debe incluirse la lista integrada por: José Antonio Primo de Rivera, Víctor Pradera Larumbe, Juan Vázquez de Mella, Jaime Balmes Urpiá, José Donoso Cortés o Pedro de Ribadeneyra. De hecho, en torno a estos tres últimos y a don Marcelino, se crea toda una estrategia editorial e investigadora por medio de la reedición de sus obras, realización de tesis doctorales y creación de premios filosóficos y literarios con sus nombres.

12 *El Español. Semanario de la política y del espíritu*, nº 102, 7 de octubre, pp. 1 y 13. Puede consultarse en la siguiente dirección web: <http://www.filosofia.org/hem/194/esp/9441007a.htm>.

13 Regresó en 1937 a España, donde se convirtió en uno de los principales colaboradores del Cardenal Gomá, desde la Secretaría general de la Dirección Central de Acción Católica Española, orgánicamente dependiente del Arzobispado de Toledo.



en el que propone el término “Hispanidad” para sustituir al de “Raza”, en el sentido que se le atribuía en el *Día o Fiesta de la Raza*<sup>14</sup>. En ese artículo, Vizcarra considera que el término “Hispanidad” tiene una perfecta analogía con las voces “Humanidad” y “Cristiandad”. Si “Humanidad” es el conjunto de todos los hombres –argumenta–, y “Cristiandad” es el conjunto de todos los pueblos cristianos, la “Hispanidad” será, en primer lugar, el conjunto de todos los pueblos de cultura y origen hispánico diseminados por Europa, América, África y Oceanía y, en segundo lugar, el conjunto de cualidades que distinguen del resto de las naciones del mundo a los pueblos de estirpe y cultura hispánica.

Sin embargo, el auténtico impulso de la “Hispanidad”, en el sentido ya señalado, aparece de la mano de Ramiro de Maeztu quien conoce a Vizcarra en Buenos Aires durante su destino diplomático, como embajador, entre 1928-1930. Con el título de “Hispanidad” inauguró una serie de artículos en la revista *Acción Española*<sup>15</sup>, que más tarde agruparía para su publicación como libro, bajo el título de *Defensa de la Hispanidad*<sup>16</sup> (1934). En lo que res-

14 La *Fiesta de la Raza* fue el rótulo que se tomó para denominar las celebraciones del doce de octubre, tanto en los países hispano-americanos, como en España. Fue propuesto en enero de 1913, en una octavilla difundida por la asociación Unión Íbero-Americana de Madrid a propuesta de su presidente, Faustino Rodríguez San Pedro, inspirado en la campaña iniciada por el periodista español José María González, alias *Columbia*, en octubre de 1912, en relación a la reivindicación de que los Estados hispanos celebrasen como fiesta nacional el doce de octubre, que ya se venía celebrando, como “Día de Colón”, en Estados Unidos e Italia.

15 El 15 de diciembre de 1931. La revista se inauguró precisamente con ese artículo, que aparecía a modo de manifiesto. El artículo recibió el Premio Luca de Tena de periodismo, otorgado por el diario *ABC*. Todos los artículos de Maeztu en *Acción Española* pueden consultarse a través de la página web: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/index.htm>.

En el uso del término “Hispanidad” en Maeztu existe una influencia de la obra del portugués António Sardinha, *La Alianza Peninsular* de 1930. En ella Sardinha habla de “Lusitanidad” como referente máximo del *integralismo lusitano*. Sin embargo, este punto de conexión con Maeztu, no supone magisterio alguno ante Vizcarra.

16 El texto íntegro puede leerse en: <http://www.hispanidad.tripod.com/maezt.htm>. Una edición más reciente puede encontrarse en Rialp, 1998, con introducción de Federico Suárez. Para un análisis del concepto de “Hispanidad” en Maeztu, véase EGIDO LEÓN, MARÍA DE LOS ÁNGELES “La hispanidad en el pensamiento reaccionario español de los años treinta” en *Hispania: revista española de historia*, LIII/2, nº 184, mayo-agosto, 1993, pp. 651-673 (esp. 656-660) y NOVELLA SUÁREZ, JORGE “En busca del imperio perdido: hispanidad y neotradicionalismo” en (2007) *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 166-177. Del mismo autor véase también “Tradición y reacción en la España del siglo XX. Del neotradicionalismo de Ramiro de Maeztu al nacionalcatolicismo” en MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS Y OTROS (EDS.) (2010) *La filosofía y las lenguas de la península ibérica. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Barcelona 2007, Santander 2009, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, pp. 71-88.

pecta al pasado, la obra supone una exaltación de la España imperial y de su acción en América, cuya fuerza estuvo —y debe seguir estando en el presente, según él—, en el credo católico, capaz de integrar a pueblos y razas distintas que forman la *Hispanidad*. Ésta aparece, pues, como condición esencial para su éxito en el mundo, dado que no sólo es una identidad político-jurídica, sino la esencia cultural y religiosa, que conducirá a los pueblos hispanoamericanos a su confederación, bajo la monarquía católica. En definitiva, como afirma Jorge Novella, “lo que pretende Ramiro de Maeztu es un correctivo católico a la modernidad europea”<sup>17</sup>. En la línea abierta por Maeztu seguirían Isidro Gomá y Tomás, con su “Apología de la Hispanidad”<sup>18</sup>, Antonio Torró Sansalvador con *Filosofía de la Hispanidad*<sup>19</sup>, José Pemartín Sanjuán con “España como pensamiento”<sup>20</sup>, Antonio Vallejo-Nájera con *Eugenesia de la Hispanidad y regeneración de la raza*<sup>21</sup>, Antonio de Luna García en “España,

17 *O. c.*, 2007, p. 174.

18 “Apología de la Hispanidad. Discurso pronunciado en el Teatro ‘Colón’, de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del ‘Día de la Raza’”. El texto apareció en *Acción Española*, números 64-65, 1 de noviembre de 1934, pp. 193-230; puede consultarse en: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/w64193.htm>. Gomá y Tomás (1869-1940), fue Arzobispo de Toledo y Cardenal Primado de España, desde 1933 hasta su muerte. Su intervención fue decisiva para el reconocimiento por la Santa Sede de la dictadura de Franco. En 1937 fue el autor de la “Carta colectiva de los obispos españoles a los obispos de todo el mundo con motivo de la guerra en España”, en la que defiende la *cruzada* de la civilización cristiana frente a la barbarie y la anti-España. Esta carta puede leerse, íntegra, en la siguiente dirección: <http://secviccentdocumentosoficiales.blogspot.com/2006/09/carta-colectiva-de-los-obispos.htm>.

19 Barcelona, Tipografía Católica Casals, 1936. Esta obra se encuentra recensionada por José Corts en *Acción Española*, n° 87, mayo de 1936. La recensión puede consultarse en la página: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e87412.htm>. Torró Sansalvador (1887-1937) fue Franciscano; entre sus discípulos se encuentra Pedro Laín Entralgo.

20 *Acción Española*, n° 89, marzo de 1937, puede consultarse en: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e89365.htm>. Pemartín Sanjuán (1888-1956), fue ideólogo del nacionalcatolicismo, como puede verse a través de su texto “Qué es ‘lo nuevo’: consideraciones sobre el momento español presente” (Cultura Española, Sevilla, 1937), fue nombrado Jefe del Servicio Nacional de Enseñanza Superior y Media del Ministerio de Educación Nacional, en 1938.

21 Burgos, 1937. Nacido en 1889 y muerto en 1960, Vallejo-Nájera fue médico militar que, tras su labor de inspector en los campos de prisioneros de guerra en la Alemania de 1917, se especializa en psiquiatría. Más tarde, ya en España como jefe de los Servicios Psiquiátricos Militares de la dictadura franquista, dedicó todos sus esfuerzos a demostrar que el marxismo es una enfermedad mental, que existe un “gen rojo” que hace enfermar a las personas y que, por ello, aconseja imposibilitar su descendencia o, como mal menor, separarlos de sus hijos. Sus delirantes y genocidas investigaciones y prácticas se llevaron a cabo desde el Gabinete de Investigaciones Psicológicas, autorizado por Franco el 23 de agosto de 1938 con la finalidad de “investigar las raíces biopsíquicas del marxismo” que creaba partidarios de la igualdad

Europa y la Cristiandad”<sup>22</sup> y, más tarde, de forma modulada y atemperada, Rodrigo Fernández-Carvajal con “Precisiones sobre la Hispanidad”<sup>23</sup>, Rafael Gil Serrano con *Nueva visión de la Hispanidad*<sup>24</sup>, Bernardo Monsegú con *El Occidente y la Hispanidad*<sup>25</sup> o Gonzalo Puente Ojea con “Preocupación de España. (Para una filosofía de la historia nacional)”<sup>26</sup>. No obstante, quien con mayor vigor recogió el testigo dejado por Maeztu, fue Manuel García Morente quien publicó en 1938 dos conferencias pronunciadas en la Asociación de Amigos del Arte, en Buenos Aires, los días 1 y 2 de junio de ese mismo año: “España como estilo” y “El caballero cristiano”. El título del díptico fue *Idea de la Hispanidad*<sup>27</sup>, obra a la que incorporó en su tercera edición “El pontificado y la Hispanidad”<sup>28</sup>, nueva conferencia pronunciada en la Real Academia de Jurisprudencia de Madrid, el 12 de mayo de 1942, e “Ideas para una filosofía de la historia de España”<sup>29</sup>, discurso de apertura del curso académico de 1942-1943 de la Universidad Central de Madrid. Los tres grupos de conferencias constituyen el sentido de su idea de la *Hispanidad*,

social y política. Vallejo-Nájera fue el primer catedrático numerario de Psiquiatría en la Universidad española.

22 (1943) “España, Europa y la Cristiandad”, *Instituto de Estudios Políticos*, mayo-junio, año III, nº 9, pp. 41-98. Tras referencias a Balmes, Donoso, Maeztu y García Morente finaliza exclamando: “Es preciso que se oiga en Europa la voz de la Hispanidad”. Antonio de Luna (1901-1967), fue Catedrático de Derecho Internacional Público en la Universidad de Madrid y miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P).

23 *Alfárez*, nº 1, Madrid, 28 de febrero de 1947, p. 7.

24 Madrid, Prensa Española, 1947.

25 Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1949. Su nombre real es Hilarión Gómez Martín (1909-2003). Pasionista y experto mariológico, fue perito del Episcopado Español en el Concilio Vaticano II. Recibió los premios “Menéndez Pelayo” y “Donoso Cortés”.

26 *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 57, septiembre, 1954, pp. 324-335. Puede leerse también en *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual*, Madrid, Siglo XXI, 2003 pp. 7-20. Puente Ojea (1924- ), como miembro del Círculo de Jóvenes de Madrid de la ACN de P, tuvo como una de sus preocupaciones juveniles, el análisis de la “Hispanidad”, criticando los planteamientos de Maeztu y García Morente por suponer una ostensible *reificación* de la historia de España y planteando, por su parte, una visión dinámica y creativa de la “Hispanidad” como un proceso *abierto a todos los vientos de la historia*. Este análisis se remonta ya a su primera ponencia, celebrada el 18 de febrero de 1947 en el Salón de Conferencias del Centro de Estudios Universitarios (CEU), reseñada en *Boletín de la ACN de P.* núm. 387, de 1 de marzo de 1947, página 7.

27 La primera edición se publicó por Espasa Calpe, en Buenos Aires. El texto íntegro de esta primera edición puede leerse en: <http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm>.

28 pp., 109-144.

29 pp., 145-266.

según la cual ésta, expresión del *espíritu español*, es consustancial con la religión cristiana —*la única auténtica y verdadera fe*— y se materializa en el *caballero cristiano*, el cual se halla dominado por la grandeza, el arrojo y la altivez que proporciona *su* idea de la *muerte como aurora*.

Partiendo de esta breve exposición, focalizada a partir de la distinción entre la *vox* y el *sermo* de la “Hispanidad”, pueden extraerse dos consecuencias decisivas para la concepción de dicho término.

La primera de ellas se encuentra en la posibilidad de reconocer el término con un único sentido o connotación, pero con varias referencias, pues la “Hispanidad” posee una pluralidad denotativa que se proyecta más allá de la uniformidad difundida a partir de Vizcarra. Desde esa multiplicidad objetual se dibuja por vez primera la siguiente estratificación de sus sedimentos.

- a) El primero, en orden cronológico, es anterior incluso a Zacarías Vizcarra, posee un carácter liberal-democrático, queda vinculado a la comprensión y a la identificación de la comunidad histórico-lingüística, geográfica y/o cultural, y parece encontrarse encabezada en el tiempo por Miguel de Unamuno, que utilizó el término en un artículo de 1910 titulado “Sobre la argentinidad”<sup>30</sup>; seguida por el hispano-libanés Habib Estéfano que utiliza la “hispanidad” en 1925 como paralelo al de “arabidad”<sup>31</sup>; por el médico español asentado en Argentina Avelino Gutiérrez, quien en marzo de 1926 contrapone,

---

30 Artículo aparecido en el periódico *La Nación*, de Buenos Aires, el 11 de marzo de 1910. Apareció también más tarde en *Contra esto y aquello*, Renacimiento, Madrid 1912. En este artículo, Unamuno utiliza el término en un sentido histórico-geográfico y lingüístico vinculado a “Americanidad” —en línea con su amigo José Enrique Rodó y con José Vasconcelos—, en absoluto como referente del ideario imperial del nacional-catolicismo. Según apunta Ernesto Giménez Caballero en “Fragmento de Bolívar ante España y sus Autonomías” (*Anthropos*, Suplemento, nº 7, 1988, pp. 106-107), parece que en 1909 ya lo utilizó, aunque su referencia es completamente incierta.

La fecha de 1927, como primera referencia unamuniana a la “Hispanidad”, aportada por Raúl Morodo en *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española* (Madrid, Alianza, (1985) p. 149), y por José María García de Tuñón Aza en “Hispanidad: historia y significación de la palabra” ya citado, según hacen constar de la Revista *Síntesis*, Buenos Aires, nº 6, noviembre (*Obras Completas*, ed. Escelicer, vol. IV, p. 1081) es correcta, pero notablemente posterior a su artículo de 1910.

31 Cfr. GIL BENUMEYA, Rodolfo “Sobre las líneas generales de las relaciones hispano-árabes en su evolución actual” *Cuadernos de estudios africanos y orientales*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1955 [4º trimestre], nº 32, pp. 41-42. Estéfano estuvo casado con la hispano-cubana Mary Morandeyra Estévez, autoproclamada “Poetisa de la Raza”.

desde una perspectiva político-cultural, “hispanidad” e “italianidad” al afrancesado “latinidad”<sup>32</sup>; por periodistas como Luis Araquistain o Dionisio Pérez que contribuyen a difundir la “Hispanidad” a partir de 1926 en diversos artículos<sup>33</sup>; por el historiador Santiago Montero Díaz quien, en un opúsculo titulado “Los separatismos”, de 1931, habla puntualmente del “conjunto de naciones ligadas por una comunidad de intereses y subordinadas a una denominación común de hispanidad”<sup>34</sup>; o, por el poeta Antonio Machado que, en su discurso de clausura del Congreso Internacional de Escritores de Valencia de 1937, habla como “un español consciente de su hispanidad”.

- b) El segundo queda vinculado a la legitimación fascista y nacional-católica del régimen de Franco, representada por Maeztu o García Morente, señalada con anterioridad.
- c) Un tercer sedimento pertenece al exilio republicano español afincado en la América hispana, en referencia al sentido parcial que posee la “españolidad” frente al global de la “hispanidad”, tal y como expresa Nicol.
- d) Y el cuarto, finalmente, propio de los países receptores del exilio español, así como de la España posterior a la llamada “Transición a la democracia”, utiliza con mayor distancia y perspectiva la “Hispanidad”, sin rémoras o prejuicios franquistas y como heredero de su primer y tercer uso, integrándola en estructuras filosóficas, históricas, sociológicas, psicológicas y metodológicas de amplio y variado espectro, tal como pudiera ser el caso de X. Rubert de Ventós, de C. Fuentes o de E. Torregroza.

32 “Carta abierta a D. José María Salaverría”, fechada en Buenos Aires en marzo de 1926 y publicada en Madrid por *El Sol*, el 20 de abril de 1926.

33 Respecto al socialista Luis Araquistain véanse: “El arte y el nacionalismo”, *El Sol*, Madrid, lunes 14 de junio de 1926, p. 1; “La Argentina y España”, *La Voz*, Madrid, 20 de agosto de 1926, p. 3; “Puerto Rico: el drama y sus personajes”, *El Sol*, Madrid, 27 de noviembre de 1926, p. 1; “Puerto Rico: la evolución psicológica”, *El Sol*, Madrid, 3 de diciembre de 1926, p. 1; “Puerto Rico: la casa del Centro de Estudios Históricos” *El Sol*, Madrid, 7 de diciembre de 1926, p. 1; “Hacia un nuevo hispanoamericanismo”, *El Sol*, Madrid, 13 de diciembre de 1927, p. 3. Respecto al liberal Dionisio Pérez véanse: “Grabadores en acero. Mujeres en América” *El Sol*, Madrid, 4 de diciembre de 1926, p. 3; “Estampas de antaño. Eugenia de Guzmán, condesa de Teba”, *El Sol*, Madrid, 5 de febrero de 1927, pág. 3; “El presidente Irigoyen y las colonias hispanas...”, *Nuevo Mundo*, Madrid, 19 de octubre de 1928.

34 Aparecido en la revista *Cuadernos de Cultura*, durante su etapa comunista.

La segunda consecuencia, derivada de la anterior, es que tan sólo mezclando la *vox* –la palabra– y el *sermo* –la cosa– del término “Hispanidad”, tiene sentido el debate acerca de quién utiliza o apunta el término por vez primera. De hecho, aunque cada referente semántico posee una génesis particular –de las que aquí se han expuesto las dos primeras–, existe una línea de proximidad, e incluso continuidad, en sus sentidos primero, tercero y cuarto al coincidir en su referencia histórico-lingüística, geográfica y/o cultural, línea que queda fracturada por el sentido ético-político-religioso que le imprime principalmente Maeztu y García Morente, en tanto baluarte ideológico e institucional de la España nacional-católica.

### A vueltas con el “falangismo liberal”

“Hispanidad” y “falange” son términos que llegaron a tener una mutua impronta desde los primeros tiempos de la dictadura de Franco e incluso con anterioridad a la guerra. Por el contrario, “falange”, a diferencia del primer término, se vio asociado con el tiempo a un curioso epíteto, “liberal”, con la pretensión de matizar y aportar precisión a su significado y a los estatus intelectuales que implicaban. Por este motivo, el uso de ese adjetivo asociado al falangismo vuelve a convertirse, en la historiografía hispanista, en un nuevo campo de disputa sobre su posesión y su significado, una disputa que, al igual que en el caso de la “Hispanidad”, posee como trasfondo el marco conceptual sobre el que construir la memoria colectiva.

Bajo la denominación de “falangismo liberal” se conoce al conjunto de intelectuales que de distinto modo protagonizaron lo que se conoce como nacional-sindicalismo. Términos próximos o coincidentes son: “falangismo de izquierdas” o “izquierda azulada”. El primero es una variante del original, mientras que el segundo es utilizado en sentido peyorativo por el grupo de la revista *Arbor*, entre los que se encontraban los católicos del Opus Dei, Rafael Calvo Serer o Florentino Pérez Embid. Entre los llamados “falangistas liberales” se encuentran de manera principal: Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Pedro Laín Entralgo, Luis Felipe Vivanco, Luis Rosales, Melchor Fernández Almagro y Gonzalo Torrente Ballester, aunque el listado podría ampliarse con Francisco Javier García Conde, Leopoldo Panero, Joaquín Ruíz-Giménez, José María Valverde, José Luis López-Aranguren o, más jóvenes, como Carlos París, Manuel Sacristán, Jesús Ibáñez o Miguel Sánchez Mazas. En algunas ocasiones, el término se ha vinculado a la denominación de “compre-

sivos”, que Ridruejo acuñó en su polémica de los primeros años cincuenta por la hegemonía cultural franquista con los denominados “excluyentes”<sup>35</sup> que, capitaneados por Rafael Calvo Serer y su *Teoría de la Restauración*<sup>36</sup>, acusaban de traidores a todos cuantos pretendían convertir, convencer, integrar y salvar españoles del bando derrotado en la guerra, rehabilitando así las ideas de la heterodoxia.

Múltiples son los autores que asumen esta denominación de “falangistas liberales”: desde Elías Díaz y su fundamental *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*<sup>37</sup>; hasta José Luis Villacañas Berlanga, *Ramiro de Maeztu y el ideal de burguesía en España*<sup>38</sup>, Lorenzo Gomis, *Una temporada en la Tierra*<sup>39</sup>, Jordi Gracia *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*<sup>40</sup> o el reputado hispanista estadounidense Nelson Orringer en “Pedro Laín Entralgo, filósofo-médico modernista en la España de Franco”<sup>41</sup>. Todo parece indicar que López-Aranguren fue uno de los primeros que acuñó el término, tal como él mismo señala en una entrevista realizada por Javier Muguerza<sup>42</sup>. En la defensa de su legitimidad, arguye el filósofo abulense tres pruebas básicas: la primera es la invocación, que realiza J. A. Primo de Rivera —estandarte falangista—, al magisterio de Ortega —ico-

35 *Revista*, nº 1, 17 de abril. Se publicó posteriormente en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 31, julio, 1952, número que recoge otros artículos en torno a la polémica, como el de FRAGA, M. “Las Españas”. Puede encontrarse también en RIDRUEJO, D. *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1977, obra en la que se reproduce el artículo pero, curiosamente, con sus siete primeros párrafos modificados, algún párrafo nuevo y la parte final suprimida.

36 Madrid, Biblioteca del Pensamiento Actual, 1953.

37 Madrid, Tecnos, 1983, pp. 63 y 86. Véase, también, “Pensamiento político bajo el régimen franquista 1939-1975” en VALLESPÍN, FERNANDO (ed.) *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid, Alianza, 1995, pp. 492-528, esp. 495-499.

38 Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 422. Villacañas defiende aquí una *curiosa e incontrastable* tesis según la cual tras 1943, los falangistas totalitarios del proyecto Serrano, guiados por Ridruejo, “habían evolucionado hacia posiciones cercanas a la democracia” y los declara “liberales” en 1951, cuando Franco cedió el ministerio de Educación a Ruiz-Giménez.

39 Madrid, El Ciervo, 2004.

40 Barcelona, Anagrama, 2006, p. 128.

41 En GARRIDO, MANUEL, ORRINGER, Nelson, VALDÉS, Luis, M. y VALDÉS, Margarita, M. (coords.) (2009) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, pp. 481-490, esp. p. 483.

42 “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)” en *Isegoría*, nº 15, 1997 pp. 55-91, esp. pp. 70-72. Entre sus primeras acuñaciones se encuentran también la de Carlos París (en *La España de los 70*, 1974), Elías Díaz (véase nota 36) o Juan Francisco Marsal.

no liberal—; la segunda, la conexión de los extremos, propia de un círculo ideológico imaginario, de tal modo que el contrapunto de un liberalismo “conservador” sería un “falangismo liberal”; y, la tercera prueba consistía en la apelación al “difuso izquierdismo falangista” que el Sindicato Español Universitario o el Frente de Juventudes albergaron “por algún tiempo”. El problema es: ¿son estos argumentos asumibles sin analizar las aportaciones concretas de estos intelectuales durante la época previa a 1956 y comprobar en qué medida pudieron contribuir a dar carta de naturaleza a la represión criminal que el Régimen llevaba a cabo en sus cárceles y en sus comisarías? ¿No sería necesario indagar para saber si contribuyeron en algo a legitimar la “*superación* de las *heridas* de la guerra civil” —como dice el propio Aranguren en la entrevista citada, en un evidente *lapsus linguae*—, borrando así la memoria de las víctimas y preparando las condiciones de posibilidad de una transición democrática *desmemoriada* y *cómplice*?

Sorprende lo persuasiva que puede llegar a ser la argumentación de los proclamados, sin ambages, como héroes o maestros por grandes nombres como Javier Muguerza, Ignacio Sotelo, X. Rubert de Ventós, Elías Díaz, Luis Gómez Llorente, Jesús Aguirre, Antonio Elorza o José Álvarez Junco, discípulos todos de “falangistas liberales”<sup>43</sup>. Precisamente esa sorpresa promovida por críticos como Gabriel Albiac<sup>44</sup>, Gustavo Bueno<sup>45</sup>, Javier Marías<sup>46</sup> o Gregorio Morán<sup>47</sup> y, expuesta por Santos Juliá<sup>48</sup>, fue la que condujo a Antonio García Santesmases a plantearse el papel de las grandes figuras intelectuales de la generación de la Guerra Civil en el magisterio de las generaciones posteriores a través de su artículo “¿Eran de barro nuestros maestros? (Sobre las raíces

43 Hubo una relación discipular directa de Elorza con Maravall, Álvarez Junco con Díez del Corral, Sotelo con Ridruejo y Laín, Elías Díaz con Joaquín Ruíz-Giménez y, Muguerza y Rubert de Ventós con López-Aranguren.

44 “Necrofagias”, *El Mundo*, 19 de abril de 1996.

45 “¿Quién fue Aranguren?”, *El Mundo*, 21 de abril de 1996.

46 “El artículo más iluso”, *El País*, 26 de junio de 1999, pp. 15-16. Este artículo daría lugar a una serie de réplicas y contrarréplicas entre su autor, la familia de Aranguren y Muguerza, entre otros.

47 “Las interferencias de la memoria familiar”, *La Vanguardia*, 11 de septiembre de 1999 y “Abuelo, ¿tú fuiste un nazi bueno?”, *La Vanguardia*, 18 de septiembre de 1999.

48 “¿Falange liberal o intelectuales fascistas?”, *Claves de razón práctica*, nº 121, 2002, pp. 4-13. Véase, también: “¿Olvidar o asumir nuestro pasado inmediato?”, *El País*, 25 de julio de 1999; “Echar al olvido. Memoria y amnistía en la transición”, *Claves de razón práctica*, nº 129, 2003, pp. 14-25; o el último y polémico capítulo de *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.



morales e intelectuales de la oposición política al franquismo)”<sup>49</sup>. Santesmases, teniendo como principal referente crítico a Santos Juliá, con la mirada puesta en la reseña que Álvarez Junco hace de la obra de éste, *Historia de las dos Españas*<sup>50</sup>, y con una voluntad de comprensión equidistante, tanto del inquisidor, como del exculpador, considera –tras destacar algunas paradojas recogidas en el capítulo final– que la clave para entender los puntos de enganche, entre *maestros* como Aranguren o Tierno Galván y sus discípulos de los años sesenta y setenta, fueron la ética cristiana de resistencia y el socialismo utópico, con lo que quedaría demostrado que esos maestros no eran de barro. Sin embargo, ¿en qué afecta esta tesis al sentido del “falangismo liberal” previo a 1956?

Con menos distorsión quedan expuestas las tesis de Santos Juliá en un artículo del propio autor, “¿Falange liberal o intelectuales fascistas?”<sup>51</sup>. En él, después de describir el modo cómo se forja el término “falange liberal”, Santos Juliá pasa a indagar al grupo en cuestión respecto a la ideología política de sus primeros avatares en la revista *Escorial* y, a continuación, analiza las razones que conducen a denominar como “liberal” el proyecto cultural de los años 40, “cuando se fusilaba a mansalva tras sumarásimos consejos de guerra”. De este modo, por un lado estima que *Escorial* fue un proyecto político y cultural antiliberal y totalitario, particularmente durante los años en que Alemania dominó la guerra, aunque progresivamente fue atemperando su falangismo beligerante. Si, en algún momento se propuso comprender la razón del vencido y tuvo voluntad de acoger intelectuales de distinta procedencia<sup>52</sup>, fue para integrarlos en el proyecto de reunificación nacional, tal y como ya hiciera Giovanni Gentile con su política cultural entre 1925 y 1926, en la Italia de Mussolini. Por otro lado, considera que en los miembros del grupo se produjo una relectura de su historia anterior a la luz de su posterior actitud e intereses. Tras sendos argumentos, concluye Santos Juliá lo siguiente: “Una vez

49 *Isegoría*, nº 31, 2004, pp. 255-265.

50 “El camino hacia una estrella”, *El País*, 20 de noviembre de 2004.

51 Véase nota 48.

52 “En Escorial escribieron, como recuerda Laín, muchos de los congregados en Burgos: Ridruejo, Tovar, Rosales, Vivanco, Torrente, Conde, Salas, Alonso del Real, el mismo Laín. Escribieron también falangistas de antes de la guerra civil: Montes, Alfaro, Anta Marina, Aguado, Ros. Jóvenes con su carrera literaria o publicista recién iniciada. Caro Baroja, Cunqueiro, Corral, Gómez Arboleya, Maravall, Marías, Muñoz Rojas, Orozco, Panero, Martín de Riquer, Sopena, Suárez Carreño. Y no pocos que antes de 1936 habían brillado con luz propia: Dámaso Alonso, Azorín, Baroja, Cossío, Diego Almagro, García Gómez, Lafuente, Marañón, Menéndez Pidal, D’Ors, Zaragüeta, Zubiri. JULIÁ, SANTOS “¿Falange liberal o intelectuales fascistas?” *o. c.*, p. 10.

despojados de cargos políticos, y desaparecida desde hacía más de diez años la referencia fascista, aquella política cultural que consistía en tratar de entender la parte de razón de los vencidos para, una vez purificada, asumirla en un proyecto común, católico, nacional y totalitario, no podía ser interpretada sino en términos de apertura y liberalización. A la altura de 1956, cuando fueron expulsados del ministerio, el fascismo llevaba ya once años derrotado en Europa y el ideal de una solución española, católica, a la cuestión del Estado había naufragado; ni fascismo ni estado nacional-católico, sólo pudieron pensarse a sí mismos como liberales y sólo pudieron atribuir su salida del ministerio a su intento aperturista, rápidamente connotado de liberalizador”<sup>53</sup>. Tesis coincidentes a ésta de Santos Juliá, aunque recogidas con menos detenimiento a la hora de fundamentar su crítica al concepto, quedan expuestas por parte de Francisco Morente<sup>54</sup> o de Francisco Vázquez García<sup>55</sup>.

Por consiguiente, aunque “falangismo liberal” pretende expresar la posición aparentemente contradictoria entre un marco formal y legal falangista y unos contenidos cada vez más abiertos a posiciones democráticas y modernizadoras, debería abandonarse a causa del cuidado que requiere la nomenclatura de toda visión retrospectiva de los propios protagonistas y por la falsedad de su referencia. El término, antes que apresar una paradoja en su clarificación, aparece él mismo como contradictoriamente ofensivo ante una guerra civil y una posguerra que enfrentó a fascistas de diversa laya y a “rojos”, demócratas en su amplia pluralidad, con un resultado cruel y devastador. “Falangismo liberal”, por consiguiente, sólo parece pretender un colchón léxico-justificativo ante determinados itinerarios o posicionamientos ideológicos de problemática y/o problematizada legitimación. Sería más preciso hablar, por el contrario, de falangistas que progresivamente –particularmente a partir de 1956–, se abren a posiciones liberales e, incluso, marxistas.

### A modo de conclusión

Desde la perspectiva de los análisis realizados en torno a la “Hispanidad” y al “falangismo liberal”, puede afirmarse que toda actividad deconstructiva

---

53 *o. c.*, p. 13.

54 *Dionisio Ridruejo. Del fascismo al antifranquismo*. Madrid, Síntesis, 2006, pp. 399-400 y 405.

55 *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada Editores, 2009, pp. 7 y 85.

de la filosofía, como la que pudo realizarse en algunos países occidentales a partir de los años sesenta, aparece como ornato caprichoso, grosero e hiriente, ante la constatación de la necesidad de la *reconstrucción de la razón* —en feliz expresión acuñada por Manuel Vázquez Montalbán y recuperada por Elías Díaz<sup>56</sup>—. A la destrucción de la racionalidad española, desplegada a nivel filosófico, literario, científico y artístico antes y durante la Segunda República, contribuyeron los hombres de la Contrarreforma nacional-sindicalista y nacional-católica de la dictadura de Franco. Así entró en crisis la modernidad que supuso la *edad de oro liberal* o *edad de plata* de la cultura española, una crisis que, al contrario que la europea, no se manifestó, por ejemplo, en la racionalización de las técnicas de matar como pone de manifiesto el holocausto nazi, sino en la sinrazón salvaje de la fe ciega del carbonero, orgullosa de la muerte a destajo, en pos de una España imperial y eterna, con patente hedor premoderno.

¿Cómo afrontar el final de la Contrarreforma? Adolfo Sánchez Vázquez, uno de nuestros pensadores exiliados desde el 36, nos recuerda en uno de sus poemas: “que el pasado no pasa enteramente / y el que olvida su paso, su presencia, / desterrado no está, sino enterrado”<sup>57</sup>. Desde la historia del pensamiento, uno de los elementos básicos desde los que se contribuye a recuperar la presencia del pasado, son las categorías utilizadas, en torno a las cuales se articulan paradigmas, perspectivas y estrategias. Para nuestro pasado inmediato, la “Hispanidad” y el “falangismo liberal” son dos de esos conceptos medulares. Aunque de distinta naturaleza y recorrido —uno polisémico y otro falto de legitimidad—, el análisis de ambos permite acceder a preguntas fundamentales de nuestra historia filosófica; por ejemplo, ¿cuál es el sentido de eso que se ha venido a llamar el “problema de España”? O, ¿cómo evitar la comprensión y la justificación de lo moralmente repugnante ocurrido en el pasado?, ¿cómo evitar la indiferencia, la ignorancia o el olvido de quienes, inmersos en un totalitarismo político eligen un comportamiento ético admirable con el riesgo certero de padecer sufrimiento, evitando conductas éticamente reprobables dirigidas al éxito social y/o al enriquecimiento perso-

56 La expresión se recoge en el primer capítulo de la obra de VÁZQUEZ MONTALBÁN, MANUEL, *Crónica sentimental de España*, Barcelona, Lumen, 1971. Tres años más tarde ELÍAS DÍAZ la recoge en *Notas para una Historia del Pensamiento Español Actual (1939-1973)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974, p. 73, y la utilizaría, además, para subtítular su obra *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón* (1994).

57 “Yo sé esperar” de *Sonetos del destierro* (1951-1952), en *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, UNAM, 2006, p. 34.

nal? En definitiva, ¿cómo se reconstruye la memoria que conduce a tiempos de ignominia, evitando el miedo que produce?

La clave se encuentra pues en el uso que la historiografía ha hecho de ellos. Aunque la perspectiva sintáctico-semántica acerca de la identificación y posesión de su origen, así como de la determinación de su significado son relevantes, tal vez sea la tercera dimensión del signo, la pragmática, la que posea un mejor y mayor embarazo filosófico. En el caso de la “Hispanidad”, tanto en su versión histórico-lingüística como en la político-religiosa, se encuentra inscrita en esta senda. En el caso del “falangismo liberal”, su ilegitimidad –*quid iure*– lo convierte en nouménico al carecer del fenómeno con el que sintetizarlo. Más que categoría pura, se presenta como pura categoría y, por tanto, lo mejor será trasladarlo al museo de la metafísica tradicional, con el fin de que se describa su objeto mediante paráfrasis convenientemente matizadas.

Por consiguiente, aunque la reflexión historiográfica sobre la posesión y el significado de ambos conceptos, pueda provocar ocasionalmente interés, su abuso sobre todo en debates focalizados en torno a una genérica y ambivalente “Hispanidad”, termina resultando estéril y grotesco. Ejemplos de ello y de lo contrario se han recogido a lo largo de este artículo y en la estela de una proyección conceptual pragmática se sitúa nuestra propuesta.

**INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO  
DE SALVADOR PÁNIKER:  
UN PUENTE ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE**

MARTA NOGUEROLÉS JOVÉ  
Universidad Autónoma de Madrid

### **Introducción**

Vivimos en tiempos de reivindicación de tradiciones filosóficas que hasta ahora han sido menospreciadas por el pensamiento dominante. Vivimos también en tiempos de crisis y de desorientación. El mundo cambia a una velocidad vertiginosa hasta el punto de que los modelos que hasta ahora teníamos, tanto económicos, de Estado, ciudadanía, pensamiento, etc, se nos han quedado obsoletos para afrontar la nueva situación en la que nos encontramos. La tradición occidental está entrando en profunda quiebra y existen indicios suficientes para pensar que el hombre está a punto de entrar en una nueva era. Ante este panorama no nos cabe otra opción que dejar a un lado nuestros prejuicios y asumir una cierta dosis de flexibilidad intelectual, que nos permita abrirnos hacia otras perspectivas de pensamiento que vengan a complementar nuestra unívoca concepción de la realidad. No se trata de rechazar el proyecto occidental sino más bien de entrar en diálogo con otras tradiciones que hasta ahora han permanecido invisibles. Esta es, sin duda, la gran aportación de Salvador Pániker, un autor poco conocido en el ámbito académico que ha sabido integrar en su pensamiento lo mejor de la tradición occidental, incluyendo sus avances tecnológicos, y lo mejor de la tradición oriental, con su visión mística de la existencia. Ahora bien, el suyo es un espiritualismo laico en el que no tienen cabida los absolutos de ninguna clase, ni siquiera la vida es para Pániker un valor supremo, no en vano es el presidente de la “Asociación para una muerte digna”. Estas breves páginas pretenden ser un acercamiento a las líneas generales de su pensamiento.

## Biografía

Salvador Pániker nace el 1 de marzo de 1927 en Barcelona. Uno de sus tres hermanos fue el filósofo y teólogo, recientemente fallecido, Raimon Panikar (quien modificó levemente el apellido) un sacerdote católico que vivió 30 años en la India, ejerció de profesor en Harvard y que ha sido considerado una pieza importante en el diálogo interreligioso e intercultural. Su padre, de origen hindú, se fue a estudiar a España en tiempos en que la India era colonia británica y se casó con una catalana. Aquí empieza la historia de la familia Pániker en Occidente.

De su padre, Salvador declara que era una persona muy extrovertida, simpática, activa, jovial, un hombre de acción y de negocios, mientras que de su madre nos dice que era mística, introvertida y filosófica. Así pues, lo oriental vendría de su madre mientras que lo occidental tendría raíces en su padre. Esta doble herencia oriental/occidental ha marcado profundamente toda su obra y le ha dado el privilegio de integrar maravillosamente el pensamiento de Oriente y Occidente. Sin embargo, insiste en que sigue siendo fundamentalmente un europeo y que nunca ha idealizado a la India, sino que se ha limitado a incorporar una parte de su sabiduría lo que, técnicamente, se llama mística. Salvador recibió una educación muy católica, de familia profundamente religiosa, sus años de infancia transcurrieron entre monjas teresianas y curas jesuitas que alimentaron tanto la fe como la duda. Pero renunció a esta educación enseguida porque le asfixiaba y se empeñaba en hacerle sentir culpable. Se dedicó entonces a estudiar las religiones orientales pues descubrió que éstas están basadas en tu propia experiencia personal.

A pesar de su gran vocación filosófica y humanística nuestro autor estudió ingeniería industrial para contentar a su padre, que tenía una empresa de productos químicos y quería que estuviera preparado para dirigirla. Aún así, dice que nunca se ha arrepentido de esto pues opina que la mayoría de gente de letras es una completa analfabeta en ciencias, mientras que él tuvo la oportunidad de complementar ambos terrenos. Estudió también Filosofía y Letras en solo tres años, sacó el doctorado en ingeniería y fue profesor de Metafísica y Filosofía en la Universidad de Barcelona. En 1973 fue nombrado profesor de filosofía oriental en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Además de filósofo, escritor y melómano, Pániker es conferenciante y articulista, ha colaborado en *Revista de Occidente*, en *Convivium*, de la que

fue cofundador, en *Ciencia y Pensamiento*, *El Urogallo* y, también, de modo habitual en periódicos como *La Vanguardia* y *El País*. En 1983 obtiene el premio Godó Lallana de Periodismo. También es presidente de la Asociación de Amigos de la India en España y de la Asociación Derecho a Morir Dignamente.

Otra faceta de Salvador Paniker, y no menos importante, es la de editor. En 1965 tuvo el gran acierto de fundar la editorial Kairos, que introdujo en la España del último franquismo, la que se ha dado en llamar “la fiesta de los sesenta”, es decir, el pensamiento contracultural y orientalista de los jóvenes americanos de aquellos tiempos. Los libros de esta editorial han sido, desde entonces, una asignatura obligada para los buscadores de nuevos horizontes y paradigmas. Como nos recuerda Agustín Pániker<sup>1</sup>, hijo de Salvador y actual director de la editorial, a mediados de los 60 España importaba libros de la Argentina<sup>2</sup> para nutrirse de las nuevas tendencias contraculturales, de ahí el gran acierto que fue el abrir una editorial como Kairos, cuyos temas, muy alejados de lo político, respondían a una necesidad que estaba en el ambiente. Eran tiempos en que había mucha avidez por entender las aperturas que se estaban dando en Occidente hacia temas enfocados en el análisis contracultural y la contribución de la editorial Kairos ha sido y sigue siendo muy importante en este sentido. Como añade Agustín, la idea central de la editorial consistió en crear un “foro” para el diálogo entre ciencia y espiritualidad, entre Oriente y Occidente, entre la razón y la intuición, un puente, en definitiva, entre distintas sensibilidades y formas de entender el mundo. La lista de autores que esta editorial ha introducido en España es larguísima, desde Roszak, Alan Watts, el físico David Bohm (discípulo heterodoxo de Albert Einstein) pasando por los títulos insignia de la llamada *New Age*, como *La conspiración de Acuario*, de Marilyn Ferguson, buena parte de la obra de Abraham Maslow, del místico hindú Krishnamurti, del Dalai Lama o los ensayos de Daniel Goleman sobre inteligencia emocional.

Si por algo se caracteriza la personalidad de Salvador Pániker es por ser profundamente contradictoria. Por ejemplo, a pesar de su espíritu contracultural fue elegido diputado en 1977 por la Unión de Centro Democrático, aunque dimitió a los pocos días. Es, además, como declaraba Francisco Umbral, un pensador marginal, entendiendo por marginal “no ponerse al

---

1 “Los intelectuales del mundo y la Nación” en diario *La Nación* (30/4/2008).

2 Respondiendo a esta necesidad, en 1964 abre sus puertas en Madrid la Librería Argentina, especializada en temas orientales y situada en la calle Andrés Mellado nº 46.

margen de la sociedad establecida, salvando todo el yo, sino tomar conciencia de la mutilación de este yo y operar a partir de esta mutilación”<sup>3</sup>.

### Características de su obra

Salvador no tiene una obra muy extensa, pero sí muy compleja y en ella predominan el ensayo y los diarios, en los que va alternando sus vivencias personales con reflexiones filosóficas. Son unos 13 libros en total, escritos de forma ágil, brillante y exageradamente sintética: *Conversaciones en Cataluña* (1967), libro de entrevistas con personajes de la política y de la cultura que tuvo una excelente acogida, *Conversaciones en Madrid* (1969) un *best-seller* que le hace acreedor del Premio Internacional de Prensa y del que Francisco Umbral, declaró en su día lo siguiente:

Entre todos estos deslumbramientos antifranquistas (que por ahí iba la cosa más que nada), de pronto llegó un día este Salvador Pániker, sin ruido y sin furia, a conversar en Madrid, haciendo un libro de entrevistas que fue –hoy podemos decirlo– como ponerle la primera rueda al molino de la democracia<sup>4</sup>.

Otras de sus obras son: *A propósito de Sartre, la fe y los dioses* (1965), *Los signos y las cosas* (1969), *La dificultad de ser español* (1979), *Aproximación al origen* (1982), *Primer testamento* (1985), *Ensayos retroprogresivos* (1987), *Segunda memoria* (1988), *Filosofía y Mística* (1992), *Cuaderno Amarillo* (2000) *Variaciones 95* (2002), y *Asimetrías* (2008). En todas ellas podemos apreciar dos raíces muy marcadas: una occidental, influida por todo lo que ha sido la teoría de la comunicación y otra de tipo más oriental. En este sentido, las fuentes de las que bebe son el hinduismo, taoísmo, budismo. De la tradición occidental cita continuamente a los griegos, a Kant, Hegel, Marx, Darwin, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Edgar Morin, entre otros muchos y por supuesto a Ken Wilber, uno de sus autores favoritos y que más le han influido y el creador de la psicología transpersonal. También en su obra apreciamos la impronta de la física cuántica y en general de toda la nueva ciencia. En definitiva, la temática dominante de sus libros es la filosofía oriental confrontada siempre con la industrializada sociedad occidental y en permanente diálogo con los pensadores de Occidente.

<sup>3</sup> UMBRAL, F., *El País*, (24/4/ 1982).

<sup>4</sup> UMBRAL F., *El País*, (9/6/ 1979).



Las dos preocupaciones básicas del filósofo catalán siempre han sido el presente y al mismo tiempo, la búsqueda de lo sagrado, aunque desde una postura profundamente laica. En definitiva, Pániker es un pensador muy original y erudito, dotado de un instinto metafísico fuera de lo común, hasta el punto que se puede afirmar que su pensamiento alcanza la profundidad de un auténtico sabio. En palabras de Francisco Umbral

De Salvador Pániker tiene escrito uno que es algo así como un dandy hindú vestido culturalmente en Oxford por el mejor sastre de Barcelona. Quizá no tengamos en su generación un pensador más apasionante, precisamente por desapasionado<sup>5</sup>.

### Una propuesta atrevida: la filosofía retroprogresiva

Sintetizar en tan corto espacio un pensamiento tan complejo y profundo es algo que no carece de dificultades, pero voy a tratar de esbozar, de la forma más clara posible, los postulados principales de la filosofía de Pániker, a partir de tres conceptos que considero básicos: origen y mística y retroprogresión.

En primer lugar, diremos que todo el pensamiento de Pániker es una respuesta a la crisis de la modernidad y sus propuestas para afrontar esta crisis irán, como ya hemos comentado, en la línea de reconciliar el camino crítico de la tradición occidental con el camino de liberación interior de la tradición oriental. Pániker sostiene la idea de que en Occidente tenemos muy poca práctica en la experiencia profunda, esa que te conduce a las profundidades de la conciencia. De ahí que su apuesta sea la de recuperar la sacralidad del mundo, pero sin renunciar a la secularización. Ahora bien, afirma que detesta por igual los sucedáneos y los orientalismos de baratija tanto como los fundamentalismos. También deja claro que no quiere que su postura se confunda con la llamada espiritualidad de la *New Age*, que ha degenerado como él mismo declara en un popurrí popular e irracionalista y en un esoterismo de baratija. Aunque sí es cierto, como el mismo ha reconocido, que hay algunos puntos en común entre su pensamiento y la *New Age*, porque ambos parten de la fatiga frente a las religiones institucionales.

Como ya hemos comentado, Pániker es un autor preocupado por su momento presente y, por consiguiente, su obra girará en torno a buscar una

---

<sup>5</sup> UMBRAL, F., *El País* (24/4/ 1982).

solución a los problemas de su tiempo. En este sentido, partirá de hacer un diagnóstico de la época actual, para de este modo ofrecernos las claves que él considera oportunas para salir de la crisis que caracteriza al momento presente. En *Aproximación al origen* (1982), Pániker señala que nuestro tiempo se define por el relativismo, el pluralismo, el desencanto, la desmotivación, el nihilismo y la depresión. La nuestra, añade, es una generación laica, de huérfanos, de la finitud, escéptica, que no se ampara en ninguna jerarquía absoluta de valores, que ha derribado a los viejos ídolos y que no cree en el totalitarismo intelectual. Este diagnóstico tan certero le lleva a afirmar que estamos en “La Era de la Depresión”:

Lo propio de la hora es una incapacidad de sentirse estimulado, una falta de síntomas concretos, y, en su lugar, un vago malestar endémico<sup>6</sup>.

En su última obra, *Asimetrías*, publicada en 2008, sigue sosteniendo un diagnóstico parecido y denomina a nuestra etapa actual como “La Era del hibridismo”:

Se nos antojan cada vez más bizantinas las grandes disquisiciones sobre conceptos absolutos (nación, patria, religión, etc.). Ello es que pertenecemos a la era de la fluidez y el hibridismo. Los valores son cada vez más relativos, móviles, provisionales. Los territorios científicos son interdisciplinarios. La misma ética es, ante todo, ética aplicada y casuística. Y hablar de hibridismo es hablar de identidades múltiples, pluralismo a la carta, mestizaje cultural, collage. Sucede que hoy todo es una mezcla felizmente poco consistente de actitudes y valores dispersos [...] Se puede ser a un tiempo anarquista, petimetre y budista. Homosexual y cristiano. Ateo y místico. Socialista y nacionalista. Melómano y nazi. Caben todas las combinaciones imaginables<sup>7</sup>.

La conclusión de Pániker es que estamos inmersos en una etapa crítica porque, por un lado, no hemos sido educados para el relativismo. De ahí que nos sintamos angustiados e inseguros y que resuciten los fundamentalismos, ya que estos, al crear un orden rígido, son mecanismos reductores de la ansiedad. Por otra parte, porque el pluralismo que caracteriza nuestro tiempo genera pereza e indigencia mental.

¿Cuál es entonces la receta panikeriana para poder mantenernos en pie en este tiempo tan convulso? La clave, según nos dice nuestro autor, está en adoptar una mentalidad nueva, que recoja lo mejor del legado de Oriente y

6 PÁNIKER, S., *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairos, 1983, p. 51.

7 PÁNIKER, S., *Asimetrías*, Barcelona, Debate, 2008, p. 19.

de Occidente. Se trata de adoptar lo que él llama una mentalidad “retroprogresiva”.

Pero antes de explicar en qué consiste esta mentalidad retroprogresiva, —que constituye el núcleo del pensamiento filosófico panikeriano— conviene precisar, para evitar confusiones, el significado de dos términos profundamente ligados a esta original y transgresora propuesta: origen y mística.

Para Pániker, origen se podría definir por lo real. Este término, un tanto equívoco, no tiene nada que ver con el comienzo cronológico, sino con lo místico, de ahí que nuestro autor lo equipare al Tao, y que para explicar su significado utilice el siguiente fragmento del *Tao te King* de Lao-Tsé, el texto más famoso y enigmático de la literatura china: “Cabe considerarlo la madre del mundo, pero como ignoro su nombre lo llamaré Tao”<sup>8</sup>.

Origen sería algo así como lo perfecto, lo indiferenciado, lo que no tiene nombre, lo impensable, lo que está más allá del lenguaje. Para que esto se entienda mejor, diremos que, para nuestro autor, el hombre es un animal enajenado, una víctima del simbolismo del lenguaje, pues percibe la realidad filtrada por las categorías del mundo simbólico. El lenguaje es, pues, dualista, ya que separa la cosa real del símbolo que la designa. En este sentido, Pániker también define el origen como no-dualidad, utilizando, en este caso, el concepto fundamental de la filosofía hindú Vedanta-Advaita. Así pues, el origen sería un estado presimbólico, no dual, previo a la disociación entre pensamiento y ser y que por estar fuera del lenguaje nos permite desenmascarar su trampa.

Otro de los conceptos clave del pensamiento de Pániker, relacionado con el anterior, es el término mística. Mística viene del griego *mýein*, que significa cerrar los ojos o la boca. En realidad, la experiencia mística, como aclara nuestro autor, tiene mucho que ver con los ojos cerrados, pues su valor epistemológico es completamente nulo, es decir, no enseña nada conceptualizable. Pero la mística no es algo irracional, sino que es la culminación de la razón crítica, la auténtica lucidez:

La mística (aunque tal vez hubiera que inventar otro vocablo) no es, por tanto, ninguna cosa irracional. Al contrario. La mística, el Tao, o como quiera decirse, es el impulso mismo de la razón crítica. También su fundamento. Lo presintió Platón: sólo alguien que, en el fondo, *sabe* puede asombrarse por no saber. Dicho de otro modo: *la mística es la lucidez*, la conciencia sin símbolo interpuesto. Los anónimos redactores de las Upanishads lo proclamaron hace

---

8 PÁNIKER, S., *Aproximación al origen*, o.c., p. 19.

milenios: el discurso humano es una delicada farsa sobre un trasfondo de luz absoluta. Permanentemente, lo que no puede decirse fundamenta lo que se dice. En el principio jamás fue el verbo.<sup>9</sup>

Tampoco hay que entender la mística como un estado de iluminación en el que al fin se comprende todo, pues la mística no incrementa nuestro conocimiento del mundo. Y mucho menos conviene relacionar la mística con la religión. De hecho, como apunta Pániker, lo místico es casi lo contrario de lo religioso, del fanatismo, es la capacidad de vivir sin absolutos y por lo tanto, lo que nos hace alejarnos de fundamentalismos y de sectas. Y en palabras del propio autor:

Tampoco tiene lo místico nada que ver con el esoterismo teosófico que puebla el mundo de espíritus, planos astrales y doctrinas secretas. Lo místico surge más bien con el último espasmo de la razón crítica; es el salto a una cierta aprehensión directa de lo real, sin mediaciones conceptuales, trascendiendo la dualidad sujeto-objeto<sup>10</sup>.

En definitiva, un místico es aquel que no cree en nada que se pueda simbolizar, que ha recuperado una experiencia perdida que ha sido ofuscada por la red de los conceptos, es el que se sale de uno mismo para acceder a la realidad misma. En este sentido, lo místico se podría resumir como vivir desde la singularidad y sin sentir la compulsión de la universalidad, pues en la medida que uno es un animal simbólico tiende a ser excluyente.

Ahora bien, el misticismo aunque “desabsolutiza” el poder simbólico, no lo anula, ni tampoco comporta el que uno deje de creer en lo que cree, sino que lo que comporta es el hecho de que toda creencia agota su universalidad en sí misma, es decir, “uno puede creer en lo que cree sin dejar de dar la mano a quien cree de modo diferente”<sup>11</sup>. De ahí que, para Pániker, el hombre no sea solo un animal simbólico, sino suprasimbólico, es decir, capaz de abrirse a la diversidad inagotable de todo lo real y vivir realmente.

Antes hemos dicho que no conviene identificar mística con religión, sin embargo, sí es posible relacionar mística y ciencia, pues no existe ningún antagonismo entre ambas, es más, para nuestro autor, la ciencia actual con su aproximación cada vez más misteriosa a la realidad, contribuye —a diferencia de otras épocas— a reencantar el mundo.

---

9 PÁNIKER, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairos, 2003, p. 9.

10 PÁNIKER, S., *Asimetrías*, o.c., p. 152.

11 PÁNIKER, S., *Aproximación al origen*, o.c., p. 337.

Sin llegar al extremo del físico Fritjof Capra, quien postula en su magnífico libro *El Tao de la física*, que existe un claro paralelismo entre el budismo y las conclusiones de la física actual, para Pániker muchos de los más grandes forjadores de la nueva física como Planck, Einstein, Heisenberg o Schrödinger, entre otros, han tenido una especial sensibilidad mística. Así lo afirma en *Asimetrías*

Einstein solía hablar de “sentimiento cósmico religioso”. Planck se remitía al “misterio del ser”. Schrödinger escribió algunas de las páginas más sutiles de la literatura mística. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja? El propio Wilber adelantó una respuesta: precisamente con el deslinde entre ciencia y mística, se produce un saludable reforzamiento entre ambas<sup>12</sup>.

Una vez aclarado el significado de los términos “origen” y “mística” veamos, a grandes rasgos, en qué consiste la filosofía retroprogresiva. Para Pániker esta filosofía es la clave de la posmodernidad y la única que puede ayudarnos a encontrar el equilibrio que la época actual demanda. Retroprogresión es un concepto acuñado por él mismo, es un término ambivalente con resonancias hegelianas (*Aufhebung*, superar conservando) que significa avanzar retrocediendo, ir simultáneamente hacia lo nuevo y hacia lo antiguo. Es decir, se define por encontrar soluciones híbridas entre el pasado y el futuro y por conciliar las conquistas del racionalismo, propias de la tradición occidental, con la experiencia sagrada, propia de la tradición oriental. Este concepto lo expone por vez primera en *Aproximación al origen* y lo desarrolla plenamente en su obra *Ensayos retroprogresivos* (1987). En *Aproximación al origen* explica que la retroprogresión es un fenómeno que ya se viene produciendo desde el alba de la especulación filosófica. Toda la historia de la ciencia, de la filosofía e incluso de la cultura se ha definido, según Pániker, por un movimiento de alejamiento del origen, que ha provocado una parcelación y fragmentación de la realidad, lo que a su vez y paradójicamente ha ido generando un impulso crítico por recuperar el origen perdido:

En suma; desde el comienzo, los filósofos buscaron la manera de recuperar/neutralizar el origen, la manera de regenerar la no-dualidad, de reconciliar el pensamiento con el mundo. La polis griega fue el gran paradigma de la filosofía clásica para reconciliar lo individual y lo colectivo (...) Descartes inició un nuevo ciclo al plantear la fisura —y la posible solución a la fisura— en términos de Sujeto y Objeto. Sujeto y Objeto se reconcilian, aunque de diferente manera, en Hegel y en Marx. Nietzsche (...) consideró que no había que buscar ninguna realidad

---

12 *Ib.*, p. 151.

oculta debajo de las apariencias; las apariencias son ya la realidad; la separación entre fenómeno y <<cosa en sí>> es la gran mentira de la filosofía. ....<sup>13</sup>

Este impulso por recuperar el origen, por reunir lo que previamente se ha fragmentado, es la prueba de que debajo de toda la aventura de la filosofía y de la ciencia late un aliento místico. De este modo, mística y racionalidad estarían conectadas, por lo que la mística constituiría el subsuelo de toda filosofía.

Así pues, la historia de la cultura occidental, en su afán por recuperar el origen perdido, es, como apunta el filósofo catalán, la historia de una enajenación, de una fisura que se ha intentado soldar sin conseguirse nunca del todo. Esta fisura ha llegado hoy día a su máxima expresión.

Efectivamente, el momento actual es el de la máxima ambivalencia, pues a medida que ha ido creciendo la racionalización, la distancia al origen ha sido cada vez mayor, lo que ha tenido como consecuencia una mayor irracionalidad y un crecimiento de la barbarie. Pero al mismo tiempo y de forma paradójica, Pániker asegura que el hombre actual se encuentra en una fase preparatoria para el nacimiento de una nueva sensibilidad mística, que vendrá de la mano de una nueva racionalidad. En este sentido y bajo una clara influencia del *best-seller* mundial de Marilyn Ferguson *La conspiración de acuario*<sup>14</sup>, nuestro autor afirma que estamos bajo los últimos estertores de la época moderna, en los albores de una nueva era. Hasta el punto que compara el momento actual con el período transitorio que separa a la Edad Media de la Edad Moderna. Y en una línea similar a la del filósofo norteamericano Richard Tarnas<sup>15</sup>, Pániker afirma que estamos asistiendo al fin del hombre moderno y que el reto actual consiste en impulsar el advenimiento de un nuevo tipo de animal humano. Este nuevo tipo de animal humano, deberá adoptar un humanismo “desantropomorfizado” y adquirir las siguientes características:

1. Ser capaz de salir de la cárcel del ego
2. Vivir el presente
3. Liberarse de las enajenaciones del lenguaje
4. Adoptar la ecología como paradigma
5. Recuperar lo femenino y defender una cultura andrógina y equilibrada
6. Entender que todo está interrelacionado con todo

<sup>13</sup> PÁNIKER, S., *Aproximación al origen*, o.c., p. 43.

<sup>14</sup> Editada por Kairos en los años 80 y que el mismo Pániker prologa.

<sup>15</sup> Filósofo norteamericano, autor de dos extraordinarios libros, *La pasión de la mente occidental* y *Cosmos y psique*.

7. Conseguir un planeta descentralizado y unido en la que ninguna tiranía moral será aceptable.

Ahora bien, para acomodarnos a esta nueva era e impulsar el nacimiento de este nuevo hombre, necesitamos sustituir la noción clásica y lineal de progreso por la de retroprogreso:

La idea fundamental es que hay que sustituir el mito canceroso del progreso por la noción más sutil de retroprogreso; cobrar conciencia de que allí donde el avance no es retroprogresivo, los costes del progreso exceden a sus ventajas, y, en consecuencia, se produce una disminución de la calidad de vida. Los indicadores de esa calidad de vida, ya se sabe, no deben ser exclusivamente económicos ni tecnológicos. Importan la salud, la autorrealización, la libertad interior, la libertad política, la capacidad de vivir el presente<sup>16</sup>.

Bien es cierto, como apunta el filósofo catalán, que en muchos aspectos hemos avanzado, por ejemplo, la esperanza de vida ha aumentado, hemos abolido la esclavitud, hemos logrado la democracia, los derechos humanos, etc. Sin embargo, la otra cara de este progreso ha sido una distancia cada vez mayor del origen, lo cual ha generado vértigo, crecimiento de la barbarie, irracionalidad e impotencia. La solución está, pues, en recuperar el origen. Pero recuperar el origen, lo místico, la libertad interior, o como queramos llamarlo, tal como postula la filosofía retroprogresiva de Pániker, no significa caer en el pensamiento mágico, pues la actitud retroprogresiva no se pone de espaldas ni a la ciencia ni a la técnica más sofisticada:

Sólo exige que simultáneamente a los avances tecnológicos se produzcan los correspondientes adelantos en la libertad interior, en la aproximación al origen. Ello supone un salto evolutivo en la capacidad adaptativa del cerebro humano, un plus de creatividad para manejar la complejidad creciente, un plus de vitalidad para encarar la indisoluble relación complejidad/incertidumbre<sup>17</sup>.

Lo que postula, entre otras cosas, esta filosofía de la ambivalencia, es que el animal humano necesita desarrollarse en dos direcciones y no sólo en una: en la dirección racional / científica / secularizadora, que corresponde al hemisferio izquierdo del cerebro y a la vez, en la dirección metafísica / originaria / mística, que corresponde al hemisferio cerebral derecho. Y desarrollarse en esta dirección mística, si recordamos, significa ser capaz de vivir sin absolutos, huir de todo dogmatismo y configurar nuestra visión del mundo

---

16 PÁNIKER, S., *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairos, 2006, p. 39.

17 *Ib.*, p. 40.

desde nuestra perspectiva personal, reivindicando el derecho de ser cada cual lo que es y sin sentir la necesidad de imponer a los demás el sistema simbólico que le sirve a cada uno.

En definitiva, como vemos, la filosofía retroprogresiva “es algo más que un vocablo conciliador de opuestos”<sup>18</sup>, es una invitación a vivir de otra manera. En la era retroprogresiva, como afirma Pániker, todo es híbrido, es decir, innovador y tradicional a la vez. Es una era en la que se supera “el espejismo historicista que es el espejismo del tiempo lineal, de una conciliación entre razón y mística”<sup>19</sup>. Lo retroprogresivo conlleva, además, concebir la realidad de una forma no dual, que no es lo mismo que monista. Esta forma no dual, que en su día el Vedanta hindú llamó Advaita, afirma que todo está interrelacionado con todo y por tanto, termina con el viejo pensamiento disociador y dualista, propio de la mentalidad occidental, que con sus artificiales divisiones entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, vida y muerte, etc., aliena al hombre separándolo de los otros y del mundo. En este sentido, la filosofía retroprogresiva también nos lleva a la necesidad de trascender el ego y terminar así con la angustia de la muerte y el aislamiento del yo, el principal vicio del humanismo. Pues de lo que trata es de superar la falacia del individuo emancipado, la fisura entre individuo y sociedad, entre lo particular y lo universal. De ahí que la filosofía retroprogresiva conlleve abjurar del humanismo arrogante que coloca al animal humano como centro y referencia de todo lo que existe y abogue por la recuperación de los valores ecológicos de la sociedad agrícola y por formas más primitivas y austeras de entender la vida.

Como acabamos de ver, la propuesta de Pániker para vencer la crisis de la modernidad está mucho más cerca de la metafísica que de la ética. De hecho, nuestro autor rechaza la ética por su pretensión de universalizar los valores, de ahí que afirme que un buen comportamiento ético tenga más que ver con una sabiduría espontánea que con principios morales.

A modo de conclusión podríamos decir que Pániker es un autor lúcido, comprometido con su tiempo, que se enfrenta a los dilemas actuales de forma creativa y original desde el rigor crítico de un pensador serio, pero sin renunciar a ofrecernos un nuevo horizonte de posibilidades que va más allá de los límites aceptados por la mentalidad posmoderna, demasiado cargada de prejuicios.

---

18 *Ib.*, p. 45.

19 *Ib.*, p. 43.



## PAUL RICOEUR EN ESPAÑA

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

Universidade de Santiago de Compostela

No deja de sorprender que, siendo Ricoeur un filósofo “viajero” que visitó, por razones académicas o científicas, universidades de toda Europa, América e incluso Asia, haya tardado tanto en venir a España. Las razones que explican este retraso son muy variadas y tienen que ver tanto con la recepción de su obra en España<sup>1</sup> como con motivos personales del propio autor<sup>2</sup>. Lo cierto es que no será hasta la década de los ochenta cuando Ricoeur comience a venir a España con relativa frecuencia, desplazándose a distintas ciudades españolas para participar como ponente en Simposios, cursos de verano o actos académicos, organizados por distintas universidades españolas, entre otras, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Autónoma de Madrid, varias universidades catalanas y, por supuesto, la Universidad de Santiago de Compostela.

---

1 En 1969 se publica en la editorial Taurus de Madrid *Finitud y Culpabilidad*, con una introducción de José Luis Aranguren. Habrá que esperar hasta el año 1980 para asistir a la publicación de un nuevo libro de Ricoeur, en este caso *La metáfora viva*, publicado en Las Ediciones Europa de Madrid, traducido por Agustín Neira, el traductor predilecto de Ricoeur en lengua española. La situación no es la misma en lo que respecta a las ediciones sudamericanas, en particular, las traducciones publicadas en Buenos Aires, pero estos libros no circularon prácticamente por España. Para una información más detallada cf. VANSINA, F.D., *Paul Ricoeur. Bibliography 1935-2000*, Leuven University Press, 2000, p. 31 ss.

2 En una ocasión le pregunté por qué tardó tanto en visitar nuestro país. Me contestó, entonces, que prefirió esperar al fin de la dictadura para hacerlo. En alguna ocasión, Ricoeur expresó públicamente esta misma idea de aguardar a que España recuperase la libertad y la democracia para visitarla. Lo hizo, por ejemplo, en un homenaje que se rindió al poeta Federico García Lorca en el marco del congreso celebrado sobre el pensamiento de Paul Ricoeur en Granada. Ricoeur tomó la palabra, a petición de la organización, para expresar no sólo la admiración por el poeta sino para explicar las razones de su tardío conocimiento de España y, consecuentemente, de su inactividad académica en nuestro país hasta después de la muerte de Franco.

Coincidirá su presencia física en España a partir de los años ochenta con la aparición de un gran número de traducciones de sus obras y de monografías y estudios sobre su pensamiento. Es un aspecto fácilmente comprobable gracias a la exhaustiva bibliografía publicada por Fr. Vansina en el año 2000 y actualizada recientemente, en donde se recogen las principales publicaciones de y sobre Paul Ricoeur en español. Contamos, además, con un trabajo de Alfredo Martínez Sánchez titulado “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en castellano”, que nos permite reconstruir la penetración del pensamiento de Ricoeur en el ámbito hispano hasta el año 2003<sup>3</sup>.

## Granada

Especialmente relevante fue su participación en el “Simposio Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur”, celebrado en Granada del 23 al 27 de noviembre de 1987. El Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, dirigido entonces por el profesor Pedro Cerezo Galán, había iniciado en el año 1986 la organización de Simposios Internacionales dedicados al pensamiento y obra de filósofos contemporáneos de especial relevancia. El primero de estos Simposios lo dedicaron a W.V. Quine. Al año siguiente “el Departamento escogió la Filosofía Hermenéutica como objeto de estudio, y se decidió dedicar el Simposio a la importante e influyente figura de Paul Ricoeur”<sup>4</sup>.

Las actas de este Simposio recogen con bastante fidelidad lo que fue la participación de Paul Ricoeur, tanto en el texto de su conferencia inaugural titulado “Auto-compréhension et histoire”, como en el comentario a cada una de las ponencias presentadas. Cada una de ellas ofrece una particular visión de la obra de Ricoeur, salvo la del profesor Manuel Maceiras Fafián (Universidad Complutense de Madrid) que presenta una visión global del recorrido filosófico de Ricoeur hasta esa fecha, calificando su filosofía como una “ontología militante”. El profesor Antonio Pintor-Ramos (Universidad de Salamanca) disertó sobre Ricoeur y la fenomenología; Tomás Calvo Martínez (Universidad de Granada) sobre el tránsito de una hermenéutica simbólica a otra textual;

---

3 MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A., “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en Castellano”, en *Ideas y Valores*, n° 127, abril de 2005, Bogotá, Colombia, pp. 73-98.

4 CALVO MARTÍNEZ, T. Y ÁVILA CRESPO, R., “Introducción” en *Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 7.

Juan Manuel Navarro Cordón (Universidad Complutense de Madrid) sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur; Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), sobre el binomio hermenéutica y verdad en el psicoanálisis según Ricoeur; José M<sup>a</sup> Rubio Ferreres (Universidad de Granada) y Guy Petitdemange (Centre Sèvres de París) sobre hermenéutica del lenguaje religioso y del relato bíblico; Olivier Mongin (Director de la Revista *Esprit*) habló sobre la dimensión política de la filosofía de Ricoeur; y Mariano Peñalver, autor de una tesis doctoral sobre Ricoeur defendida en la Universidad de Sevilla, que publica después como libro, (siendo el primero sobre el pensamiento del filósofo francés aparecido en España),<sup>5</sup> presenta una ponencia sobre el parentesco profundo entre dos de las principales obras hermenéuticas de Ricoeur: *La Metáfora Viva* y *Tiempo y Narración*.

Las actas no recogen, desafortunadamente, el contenido de la Mesa Redonda sobre *La Metáfora Viva*, en la que participaron los profesores Juan José Acero (Universidad de Granada), Carlos Baliñas Fernández (Universidad de Santiago de Compostela), José Luis Martínez Dueñas (Universidad de Granada) y el profesor Juan Moreno. Sí disponemos, en cambio, del texto de las Comunicaciones presentadas por los profesores Jorge Pérez de Tudela y Velasco (Universidad Autónoma de Madrid), Patricio Peñalver (Universidad de Murcia), Ángel Gabilondo (Universidad Autónoma de Madrid), Isidro Muñoz Triguero (Facultad de Teología de Granada), Remedios Ávila Crespo (Universidad de Granada), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada) y José Aránguez Sánchez (Catedrático de Instituto, Granada).

## Madrid

Dos años después, en 1989, Ricoeur participará en Madrid en el Coloquio Internacional “Pensadores Franceses Contemporáneos”, organizado por la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Embajada de Francia. El Coloquio se dedica al tema “Metafísica y Ciencias Humanas” y se celebra los días 27, 28 y 29 de noviembre de 1989, siendo decano Manuel Maceiras Fafián, quien promueve el evento.

Volverá a Madrid en el verano de 1991 para co-dirigir con Manuel Maceiras uno de los Cursos de Verano del Escorial, de la Universidad Com-

5 PEÑALVER SIMÓ, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

plutense. El curso se titula “Ética y Modernidad” y se celebra durante los días 1 a 5 de julio. Acaba de aparecer *Soi-même comme un autre* (1990), libro en el que presenta lo que denomina la “Petite Ethique”, y que inaugura la filosofía práctica de Ricoeur. Aspectos que explican el título del curso y su interés por las cuestiones éticas. En ambiente tan agradable, la convivencia con Paul Ricoeur es grande. Asistimos juntos a un concierto de guitarra de Narciso Yepes, que la Universidad ofrece como complemento cultural a las actividades académicas. También tiene lugar, por deseo expreso de Ricoeur, una comida en el comedor universitario con los jóvenes investigadores de la obra ricoeuriana, a la que asisten, entre otros, el profesor Agustín Domingo Moratalla, que en el año 1996 defendería en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) una tesis doctoral titulada *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*.

Ricoeur vuelve a Madrid en el año 1993, con motivo de su nombramiento como *Doctor Honoris Causa* de la Universidad Complutense. Presidió la ceremonia el Rector Gustavo Villapalos y fue el padrino el prof. Manuel Maceiras Fafián, a la sazón decano de la Facultad de Filosofía. Fue un acto solemne al que asistimos un importante número de profesores y amigos de diversos lugares de España, un acto que se abrió con una breve pieza de Händel entresacada de la “Música para los fuegos acuáticos”, que desde entonces asoció a Ricoeur.

La última vez que visitó Madrid fue en noviembre de 1996 para impartir una serie de lecciones en la Universidad Autónoma, en el marco del curso de doctorado “Decir y no decir: el sujeto implicado”, curso dirigido por el profesor Ángel Gabilondo. La publicación de dichas lecciones en forma de libro con el título *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* anticipa de forma sintética algunos de los temas de *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, que aparecería cuatro años después. Una publicación que nos permite conocer la prolongada maduración de este libro y, sobre todo, cómo Ricoeur ensaya ante el inestimable laboratorio del aula sus propuestas filosóficas. Hecho que no pasa desapercibido para Ángel Gabilondo, responsable de la edición junto con Gabriel Aranzueque, quien comenta al respecto: “La entrega de lo que se presentó como un trabajo en curso, un curso en verdad en curso, no sólo responde al proceder que la labor de toda fecunda investigación reclama, sino a un estilo que es un modo de existencia, aquél que tiene en cuenta la palabra y el hacer de los otros. Esta puesta en público es, en primer lugar, un gesto de

reconocimiento agradecido”<sup>6</sup>. También en lo relativo al carácter anticipatorio de la temática de estas lecciones con respecto a la obra mayor de Ricoeur sobre la memoria, la historia y el olvido que se publicaría en Francia en el año 2000 nos dice el prof. Gabilondo: “*Las lecturas de la Autónoma* son, en esa medida, atisbo de otros trabajos, campo de juego para nuevos textos, materia de estudio, y apuntan a algún libro por-venir. Tienen el carácter adecuado para procurar la satisfacción de asistir al surgir de cuestiones y labores”<sup>7</sup>. Efectivamente, antes incluso de que aparezca *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, aparecerá en la *Revue de Métaphysique et de Morale* un artículo de Ricoeur titulado “La marque du passé”, que recoge la quinta lección, y parcialmente también la tercera, que Ricoeur pronuncia en la Universidad Autónoma de Madrid<sup>8</sup>. En cuanto al contenido Ricoeur lo describe en los siguientes términos:

Mi investigación va a desarrollarse entre el polo de la memoria, en cuanto ente *del* tiempo, y el del olvido, en cuanto obra del tiempo destructor. Espero que nadie se sorprenda al encontrarse con una recensión de aporías en lugar de con una construcción firme. Creo efectivamente que la cuestión de la memoria plantea un problema muy descuidado por los filósofos, comenzando por mí mismo cuando relacioné directamente el tiempo y el relato, e hice caso omiso de la mediación de la memoria entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas. El olvido, a su vez, a excepción de Nietzsche, como veremos, ha sido ignorado por los filósofos y se ha considerado únicamente el enemigo que combate la memoria, el abismo del que ésta extrae el recuerdo<sup>9</sup>.

Una exposición de motivos que coincidirá en parte con lo expresado en el Prefacio de *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*.

## Cataluña

También en Cataluña, a pesar de haber estado en pocas ocasiones, dejaría Ricoeur una huella indeleble en una selecta nómina de filósofos y profesores de Filosofía. El Diario AVUI, al dar la noticia de su fallecimiento, glosa de la siguiente manera la relación de Paul Ricoeur con Cataluña: “La presencia de Paul Ricoeur en Catalunya ha sido frecuente, sobre todo las últimas dos dé-

6 GABILONDO, A., “Presentación” a RICOEUR, P.: *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife – UAM Ediciones, 1999, p. 7.

7 *o.c.*, p. 11.

8 Cf. RICOEUR, P., “La marque du passé », en *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars, Paris 1998, n° 1, pp. 7-31.

9 RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado, o.c.*, p. 13.

cadras, y ha dejado, más que discípulos, amigos y estudiosos de su obra. Entre nosotros han seguido de cerca su pensamiento filósofos como el eclesiástico Josep María Vía y el monje de Montserrat Andreu Marquès, que le apadrinaron cuando recibió el doctorado *honoris causa* el 2001 por la Universidad Ramon Llull. Pero también Josep M. Esquirol, Raúl Gabás, Xavier Rubert de Ventós –coincidió con él seis meses en Nueva York–, Ángel Castiñeira y, entre otros, Josep M. Terricabres, que le llevó a la Universidad de Girona el 1990 como profesor invitado a la cátedra Ferrater Mora para que explicase las claves de su pensamiento. Paradójicamente, ninguno de sus libros ha sido traducido al catalán, por más de una veintena en castellano. La filosofía catalana es así de deslenguada”<sup>10</sup>.

Josep Maria Esquirol i Calaf, profesor de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, publicará en mayo de 1991 en la Revista *El Ciervo* de Barcelona una entrevista realizada a Paul Ricoeur sobre aspectos generales de su obra y de su pensamiento. Fue con motivo de una visita de Ricoeur a Barcelona, invitado por el Instituto de Humanidades y el Instituto de Estudios Mediterráneos. Ricoeur acababa de publicar *Soi-même comme un autre*, obra con la que inauguraba su etapa “práctica” dedicada a las cuestiones ético-políticas, por lo que aunque contesta amablemente las cuestiones relativas a la deuda contraída con la fenomenología o su tratamiento de la temporalidad en el relato en su trilogía *Temps et récit*, se aprecia un mayor interés cuando Esquirol le formula una pregunta perteneciente a esta temática. “Estoy muy contento de esta pregunta, –afirma Ricoeur– ya que mi campo de trabajo actual se mueve claramente en esta dirección”<sup>11</sup>. Posteriormente, en 1997, Josep Maria Esquirol será el encargado de la edición de un libro colectivo sobre Ricoeur titulado: *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*<sup>12</sup>.

Ricoeur ya había estado en 1990 en la Universidad de Girona para impartir un curso sobre su pensamiento invitado por la Cátedra Ferrater Mora y volverá a Cataluña en el año 2001 para recibir un Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad Ramon Llull. La propuesta de dicho Doctorado Honoris Causa parte de la Facultad de Filosofía de Catalunya-URL que, en sesión de su Junta de Facultad celebrada el 16 de diciembre de 1999, acuer-

10 AVUI, Barcelona, 22 de mayo de 2005.

11 ESQUIROL I CAFAL, J.M., “Entrevista a Paul Ricoeur”, en Revista *El Ciervo*, Barcelona, mayo 1991, p. 19.

12 ESQUIROL I CAFAL, J. M. (ED.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*, Ed. Cruilla, Barcelona, 1997.

da conceder el grado de Doctor Honoris Causa a Paul Ricoeur. El acto se celebrará en abril del año 2001 y será el prof. Andreu Marquès el encargado de hacer la "Laudatio" de Ricoeur<sup>13</sup>. Marquès conoce a Ricoeur en su época de estudiante en la Universidad de Lovaina en el curso 1965-66. Un primer encuentro que no se limitará al plano del conocimiento personal sino del que nacerá un artículo sobre Paul Ricoeur<sup>14</sup>.

### Santiago de Compostela y Galicia

Mención aparte merece la vinculación de Ricoeur con Santiago de Compostela. El día 3 de diciembre de 1987 Paul Ricoeur visitaba por vez primera la ciudad, invitado por el profesor Carlos Baliñas Fernández, Director del Departamento de Filosofía de nuestra Universidad. Su primer acto abierto al gran público fue una conferencia titulada "La identidad narrativa", organizada en el Aula de Cultura de la Caja de Ahorros de Galicia, una gran sala en la que se organizaban grandes eventos culturales. La presencia de Ricoeur generó una gran expectación en la ciudad que llenó la sala de curiosos para los que la hermenéutica probablemente era una palabra desconocida pero que acudieron, de cualquier forma, atraídos por el gran predicamento intelectual del filósofo francés en la filosofía contemporánea.

El avión de Ricoeur se retrasó a causa de las malas condiciones meteorológicas de aquel día de comienzos de diciembre y el público tuvo que esperar lo justo para aumentar la expectación. Un retraso mayor probablemente habría hecho desistir a muchos y a abandonar la sala pero nadie se movió de sus asientos. De forma que cuando finalmente llegó Ricoeur el aplauso fue ensordecedor.

Quise concentrarme en la conferencia, que seguíamos a través de un aparato de traducción simultánea, pero la idea de que el destino me había ofrecido una señal para concretar el tema de mi tesis doctoral y la emoción me impidió seguir el hilo argumental de sus palabras. La obra de Ricoeur no era, ciertamente, desconocida para mí. Las primeras noticias en torno a sus trabajos hermenéuticos las había encontrado en la obra de Mircea Eliade. Recuerdo haber leído apresuradamente con motivo de su visita la ver-

---

13 Tanto el discurso de Laudatio pronunciado por Andreu Marquès como el Discurso de Paul Ricoeur en dicho acto están publicados en la Revista *Triposos*, nº 11, Barcelona, 2001.

14 MARQUÉS, A., "Abast teològic de l'obra de Paul Ricoeur", en *Questions de vida Cristiana*, 33-34, 1966, pp. 188-202.

sión española de *Finitud y Culpabilidad*, un libro publicado en el año 1969 (reed.1982) y que contaba con una introducción del gran moralista español José Luis Aranguren. Eran muchas las cosas, los proyectos, los planes que, mientras hablaba Ricoeur, pasaban por mi cabeza y mis pensamientos no me permitieron prestar atención a sus palabras. Por fortuna, aquel texto pude leerlo después y reflexionar sobre él, reconociéndolo como una de sus aportaciones más originales.

Me dirigí a él en francés al terminar la conferencia, previa autorización de Carlos Baliñas, el organizador del acto. Al día siguiente me encontré con Paul Ricoeur en el Hostal de Los Reyes Católicos. El hotel en el que estaba hospedado era un soberbio edificio renacentista mandado construir por los Reyes Católicos como Hospital de Peregrinos, reconvertido en Parador Nacional de Turismo. Hablé con él a lo largo de una hora, esta vez en inglés, de la encrucijada en la que me encontraba tras finalizar mi licenciatura, de mis trabajos sobre Mircea Eliade, de mi interés por la Hermenéutica Filosófica. Acordamos que si obtenía una beca para estancias en el extranjero, él dirigiría mi investigación doctoral en París.

Muy oportunamente el Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) abrió una convocatoria para estancias en el extranjero de investigadores y le escribí a Ricoeur solicitando la preceptiva carta de aceptación para dirigir mi investigación en París. Su respuesta llegó a vuelta de correos, en septiembre de 1988, y no mucho tiempo después la resolución favorable del MEC. De esta forma, lo que había nacido como un sueño era una realidad y, a comienzos del año 1989, me establecí en París. Ricoeur no sólo era el gran filósofo que conocía a través de sus obras sino una persona cercana y dispuesta a ayudar a los jóvenes, como en muchas ocasiones pude comprobar.

El 4 de enero de aquel año 1989 me instalé en el Colegio de España de París, en el corazón de la *Cité Universitaire*. A esta primera estancia en la capital francesa seguirían otras, tanto en París como en otras ciudades españolas y europeas y, cómo no, la inolvidable experiencia de ser su invitado en sus cursos de la Divinity School de la Universidad de Chicago en el año 1990.

La estancia en la Universidad de Chicago me permitió avanzar extraordinariamente en las lecturas de mi tesis doctoral. En el año 1990 había terminado mi Beca del Plan de Formación de Personal Investigador y había ganado un concurso como profesor Ayudante. Un contrato que exigía presentar la tesis doctoral al finalizar los dos primeros años, para obtener la renovación por un período de otros dos años. Mi trabajo se movía dentro de unos determi-



nados plazos pero no tuve en ningún momento la sensación de ir contrarreloj, en parte porque las numerosas estancias en el extranjero me permitieron concentrarme en las lecturas. Tener a mi disposición las bibliotecas de París y Chicago simplificó la adquisición de la bibliografía en inglés y francés. Paul Ricoeur discutía conmigo regularmente el resultado de mis lecturas, lo que me obligaba a preparar guiones relativamente amplios para presentar los resultados. Un trabajo que realizaba siempre en París, normalmente en su casa de Chatenay. Los encuentros en otras ciudades, en razón de su participación en cursos o conferencias, eran siempre un motivo para evocar experiencias compartidas, contar novedades y programar nuevos proyectos. Soñaba por entonces con unir el nombre de Paul Ricoeur a nuestra centenaria Universidad pero la presentación de la Tesis Doctoral posponía cualquier plan.

El 11 de mayo del año 1992 me entrevisté con Ricoeur nuevamente en París, esta vez después de haber entregado el original completo de mi Tesis Doctoral en borrador para su revisión. Ricoeur valoró positivamente el trabajo realizado y autorizó su defensa como Tesis Doctoral, entregándome en mano una breve carta para el profesor Carlos Baliñas Fernández, director de la Tesis<sup>15</sup>.

Paul Ricoeur aceptó amablemente presidir el tribunal de mi Tesis Doctoral titulada *El discurso filosófico: análisis desde la obra de Paul Ricoeur*. La fecha de la defensa quedó fijada para el día 24 de septiembre de 1992. Habían transcurrido casi cuatro años desde que le había presentado por primera vez el esquema de mi investigación en la primera visita a París y, desde entonces, había compartido con Ricoeur muchas experiencias no sólo académicas sino también personales.

En el Salón de Grados de la vieja Facultad de Filosofía se reunieron un conjunto de profesores y alumnos que no acaban de comprender cómo un filósofo de la talla de Ricoeur había accedido a participar en el tribunal que juzgaría la tesis doctoral del insignificante investigador que yo era entonces. Viajó a Santiago aceptando únicamente las dietas de un profesor universi-

---

15 "11 de mayo de 1992 / Querido Profesor Baliñas: / He leído la tesis de Marcelino Agís. Es un trabajo notable, muy bien compuesto y argumentado. La dificultad era la de situar el discurso filosófico entre las formas ordinarias de discurso y de mostrar, sin embargo, su especificidad. Las tres partes finalizan con un capítulo que eleva al plano filosófico las nociones de texto, de referencia, de conceptualizad, etc. / La obra, en mi opinión, puede ser presentada al acto de defensa de la tesis, pero deberá ser revisada para la publicación. Recomiendo a nuestro joven amigo a someterse a sus directivas que son preponderantes. / Para usted muy cordialmente. / Paul Ricoeur".

tario e incluso tuvo al día siguiente un encuentro con los profesores de la Facultad de Filología. La reunión fue promovida por el Prof. Darío Villanueva, Catedrático de Teoría de la Literatura que formaba parte también del tribunal de mi tesis doctoral y que pocos años después, en el año 1994, se convertiría en Rector de la Universidad de Santiago. Formaron parte también del tribunal los profesores A. Torres Queiruga (Santiago), M. Maceiras Fafián (Madrid) y Andrés Ortiz-Osés, de la Universidad de Deusto (Bilbao), uno de los introductores de la Hermenéutica en España y un estudioso de gran originalidad en el ámbito de la hermenéutica simbólica.

Aquello fue tan sólo el punto de partida de una relación fecunda establecida entre el filósofo francés y la Universidad compostelana, una de las últimas que quiso visitar en el año 2003, acompañado por Catherine Goldenshtein, desoyendo los consejos médicos que le recomendaban non emprender este viaje a causa de su precaria salud. La casualidad quiso que justo un año después del acto de defensa de mi tesis doctoral, del 23 al 25 de septiembre de 1993, Ricoeur volviese a Santiago de Compostela para inaugurar los I Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, dedicados al tema "El Discurso Filosófico". La visita tuvo una gran transcendencia, no sólo porque Ricoeur inauguró con su conferencia "Discours, métaphysique et herméutique du soi" aquellos primeros Encuentros Internacionales, que a partir de entonces se celebrarían cada dos años en las ciudades de Santiago, A Coruña y Pontevedra, sino porque pronto nacería y se constituiría formalmente la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA). Firmaron el acta fundacional una selecta nómina de profesores españoles y de otros países europeos, entre ellos el propio Paul Ricoeur.

El curso académico 1994-95 supuso para la Universidad de Santiago de Compostela una extraordinaria proyección exterior al conmemorarse el quinto centenario de la Universidad. Para festejar dicha efeméride la Universidad organizó una serie de eventos en los que participaron profesores e intelectuales de prestigio internacional. De nuevo el azar jugó a nuestro favor porque justamente en aquel año nos habíamos comprometido a organizar la segunda edición de los Encuentros Internacionales de Filosofía, que acordamos dedicar al tema "Simbolismo y Hermenéutica". Mi vida como profesor universitario comenzaba a complicarse. Desde el año 1994, fecha de la toma de posesión del profesor Darío Villanueva como Rector de la USC, había adquirido nuevas responsabilidades al asumir por primera vez un cargo académico como responsable de planificación docente de la universidad. Y en

el año 1995 recibí la primera invitación para permanecer el mes de mayo en la Universidad de Perugia como profesor invitado.

Entre los eventos del V Centenario de la Universidad se organizó un ciclo de conferencias a cargo de grandes figuras internacionales denominado “Foro Universitario”. El Rector, admirador de la obra de Paul Ricoeur, nos llamó a Carlos Baliñas y a mí para pedirnos que el Departamento de Filosofía propusiese a Paul Ricoeur como *Doctor Honoris Causa* de la Universidad. Sería el primero en ser nombrado con motivo del Quinto Centenario y el primero en inaugurar el Foro Universitario en el que también participarían otras figuras internacionales como el teólogo Hans Küng, el premio Nobel de Literatura Camilo José Cela, o la escritora brasileña Nélide Piñón, entre otros. Un ciclo cuyas actas fueron publicadas posteriormente por la USC bajo mi cuidado. Logramos sin dificultad que el Departamento de Filosofía apoyase por unanimidad solicitar el nombramiento de Paul Ricoeur como Doctor Honoris Causa. La Junta de Gobierno, contando con los buenos oficios del Rector, aprobó dicho nombramiento y la fecha para celebrar el acto quedó fijada para el día 23 de noviembre de aquel año 1995. En función de ella se estableció la fecha del 22 de noviembre para celebrar la conferencia inaugural del Foro Universitario, que pronunciaría Paul Ricoeur sobre el Tema “Justicia y Verdad”. Y, cómo no, la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía hizo coincidir la celebración de sus II Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, que tendrían lugar los días 20, 21 y 22 de noviembre.

Recuerdo perfectamente que en el mes de mayo, antes de comenzar en la Universidad de Perugia el curso de postgrado, consagrado a Paul Ricoeur y a la Hermenéutica, llamé por teléfono a Ricoeur desde el despacho del decano de la Facoltà di Lettere e Filosofia, prof. Antonio Pieretti. Paul Ricoeur atendió el teléfono, como en otras ocasiones, pero su voz era débil y temblorosa. Me explicó que había sufrido un “accidente cerebral” a causa de un problema circulatorio y que su estado de salud era muy delicado. No recuerdo haber comenzado nunca un curso con tal tristeza y preocupación, aunque naturalmente nada dije a los voluntariosos estudiantes que asistían al mismo. La enfermedad de Ricoeur se prolongó en el tiempo y hubo que posponer el acto de nombramiento como Doctor Honoris Causa de la Universidad para el año siguiente, lo mismo que la conferencia del Foro Universitario, quedando fijadas ambas fechas para los días 27 y 28 de febrero, respectivamente. No pudimos retrasar en cambio la celebración de los II Encuentros Internacionales porque la maquinaria organizativa estaba ya muy avanzada.

Finalmente, la salud de Ricoeur mejoró y pudo estar nuevamente con nosotros en Santiago en febrero del año 1996. Guardo de aquella visita una simpática anécdota que ilustra la personalidad de mi maestro francés. De los preparativos de la visita se encargó la secretaria del Rector directamente, pero pidiendo frecuentemente mi ayuda. Le pedimos sus medidas para hacer la toga que llevaría en el acto de nombramiento como Doctor Honoris Causa; las medidas de su cabeza para acertar con la talla del birrete; la medida de su dedo anular para darle al joyero encargado de adaptar el anillo de oro con el *sigillum* de la Universidad que se le entregaría como recuerdo; le informamos del tiempo que debía durar su conferencia del Foro Universitario. En fin, todo fue preparado cuidadosamente... o, casi todo. La víspera del acto académico, por la mañana, el Secretario General de la Universidad nos sugirió realizar un ensayo en el Salón Noble del Palacio de Fonseca donde se celebraría. Yo le iba traduciendo al francés sus indicaciones y Ricoeur asentía, acompañando su habitual cortesía con alguna sonrisa llena de complicidad. Todo fue bien hasta que el Secretario General le dijo: “Y ahora, Monsieur Ricoeur, es cuando debe pronunciar la lección”. “¿Qué lección? Nadie me dijo que debía preparar una lección para el acto” Nos quedamos perplejos, mirándonos y sin saber qué decir. Fue Paul Ricoeur quien, con su generosidad sin límites, rompió el silencio y nos tranquilizó a todos: “Pas de problème. Ce soir j'écrirai le texte”. También en esta ocasión Paul estaba hospedado en el Hostal de Los Reyes Católicos, en el corazón de la plaza del Obradoiro y a los pies de la Catedral de Santiago que tanto le gustaba visitar. Por la tarde se retiró a su habitación y escribió un hermoso texto sobre la necesaria interrelación entre la filosofía y la ciencia. Un texto, por cierto, que permanece inédito porque el texto definitivo que entregó para la publicación del correspondiente libro conmemorativo era más amplio y desarrollaba otra temática.

La conferencia del Foro Universitario, titulada “Justicia y Verdad”, se celebró en el salón de actos de la Facultad de Medicina, un inmenso salón para 500 personas que se quedó pequeño para escuchar a Ricoeur. Yo tuve el honor de presentarlo ante tan nutrido auditorio, por gentileza del Rector que presidió el acto y de Carlos Baliñas, que sería su padrino al día siguiente en el acto de investidura como Doctor Honoris Causa de la Universidad de Santiago de Compostela.

Cada visita no estuvo exenta de anécdotas y esta de 1996 tampoco. Como secretario de organización de los Encuentros Internacionales de Filosofía me ocupaba de los aspectos organizativos y ese año, no sé muy bien la razón, cus-

todiaba el billete del avión de Paul Ricoeur en el bolsillo de mi americana. Más he aquí que terminado el Congreso decidí vestir una ropa más informal para acompañar a Paul al aeropuerto. Cuando intenté entregarle su billete, una vez en el aeropuerto, me di cuenta del olvido. No había tiempo material para ir a buscarlo y entregárselo. Supongo que mi cara era fiel expresión de la desolación que sentía y Ricoeur bromeó conmigo acerca de mi memoria y trató de consolarme. En el mismo aeropuerto conseguimos que pudiera regresar a París en un vuelo que salía por la tarde. Regresamos juntos a mi casa, compartimos una taza de té y aprovechó para llamar a Simone, su esposa, y decirle que no llegaría a la hora prevista sino más tarde. Es en estos momentos cuando verdaderamente se conocen a las personas.

En aquel curso académico 1995/96, tan plétórico de acontecimientos, aparecería mi primer libro sobre Paul Ricoeur titulado *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, una monografía enriquecida por un Prólogo del propio Ricoeur que se publicó en francés y español. En él Ricoeur, generoso hasta el extremo, declara que dicho libro le había “ayudado a comprender su propio pensamiento”. Al año siguiente, ganaba por oposición la plaza de Profesor titular de Universidad, consolidando una carrera académica deudora en muchos aspectos de mis dos maestros: el compostelano Baliñas y el francés Ricoeur.

Tras un paréntesis de dos años, Ricoeur volvería a Santiago en 1998 para participar en una edición extraordinaria de los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, la cuarta, dedicada al tema “Identidad y Cultura: reflexiones desde la Filosofía”. Como muestra del interés de Paul Ricoeur por la cultura y, al mismo tiempo, como demostración que nunca sintió pereza para viajar, puedo decir que al finalizar su estancia en Santiago, nos pidió que le ayudásemos a adquirir un billete de avión para hacer una escala en Bilbao y poder conocer el Museo Guggenheim, obra del canadiense Frank O. Gehry, que se había inaugurado el 18 de octubre de 1997.

Entre tanto la SIFA le había nombrado Presidente Honorario de la asociación en el año 1997, el mismo en el que se publicaría el libro *La Filosofía y sus márgenes: homenaje al prof. Carlos Baliñas Fernández*, para el que Paul Ricoeur nos envió un trabajo titulado “Universalidad e historicidad”. La conferencia inaugural de estos IV Encuentros Internacionales de Filosofía, celebrados del 3 al 5 de diciembre de 1998, fue pronunciada por Ricoeur con el título “El paradigma de la traducción”. Un congreso, por cierto, en el que se presentaron las Actas de los dos primeros Encuentros, reunidos en

un único volumen con el título de *Hermenéutica y responsabilidad*, cuya coordinación editorial me correspondió. En este voluminoso libro aparecieron, en francés y español, las conferencias de Ricoeur “Discours, métaphysique et herméneutique” y “Justice et Vérité”, ambas pronunciadas en Santiago. A partir de entonces se han ido publicando con regularidad los volúmenes de las Actas de los Encuentros, editados alternativamente por los Servicios de Publicaciones de las Universidades de Santiago de Compostela y La Coruña.

Fue en ese mismo año 1998, cuando apareció en Barcelona un número monográfico de la prestigiosa Revista *Anthropos* dedicado a Paul Ricoeur, cuya coordinación me correspondió, gracias a la confianza depositada por su director, Ramón Gabarrós, y el apoyo del profesor y filósofo Andrés Ortiz-Osés. En dicho número colaboraron, además del propio Paul Ricoeur, destacados especialistas españoles y extranjeros en su obra. Tuve la oportunidad de mostrárselo a Paul Ricoeur en su visita a Santiago y, tras revisar el índice, le llamó la atención el título del artículo de Domenico Jervolino, profesor del Instituto Filosófico de Nápoles y buen amigo de Ricoeur: “El Cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur”. Paul Ricoeur me miró y me dijo: “del último no, del penúltimo Ricoeur”. A la vista de las obras fundamentales del filósofo francés que todavía quedaban por aparecer (*La mémoire, l'histoire, l'oublie*, 2000; *Le juste II*, 2001; *Parcours de la reconnaissance*, 2004), sus palabras, si bien pronunciadas con su fina ironía, eran rigurosamente ciertas.

La última visita de Paul Ricoeur a Santiago de Compostela tuvo lugar en noviembre de 2003. Fue para pronunciar la conferencia inaugural de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía, dedicados al tema “Hermenéutica y Responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur”, el día 20 de noviembre de 2003. No estuvimos seguros hasta el último momento si Paul Ricoeur podría afrontar el viaje a causa de su delicado estado de salud. Finalmente, pudo más su deseo de estar con nosotros que sus mermadas condiciones físicas. Pronunció la conferencia inaugural del Congreso titulada “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”. Participó después en el debate y pude comprobar hasta qué punto Ricoeur cobraba energía rodeado de sus amigos españoles y gallegos, reunidos en Santiago de Compostela para la ocasión. El día 22 de noviembre pronunciaría en la Universidad de La Coruña, tras el almuerzo, un emocionante discurso de despedida que todavía resuena en el corazón y en la memoria de todos los que asistimos a aquella última visita de Paul Ricoeur a Santiago de Compostela. Su camino y su obra estaban hechos: sólo restaba partir, nos dijo con una gran serenidad de espíritu.

Fallecería el día 20 de mayo del año 2005, el mismo año en el que vio la luz el libro *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*, que recogía las Actas de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago e incorporaba un conjunto de trabajos de profesores recogidos por Fernanda Henriques, de la Universidad de Evora. Tan pronto como lo tuve en mis manos envié dos ejemplares al domicilio de Paul Ricoeur. Abre el libro la conferencia inaugural que Ricoeur pronunció ese 20 de noviembre de este año 2003 en Santiago para inaugurar los VII Encuentros Internacionales de Filosofía, seguida de la traducción española de dicho texto: “La lucha por el reconocimiento y la economía del don”.

Al año siguiente (2006) aparecería otro trabajo de Paul Ricoeur en el libro homenaje a Carlos Baliñas Fernández, titulado *La tarea de pensar*. Ricoeur nos envió para la ocasión el trabajo titulado “Considération sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Henaff”. Por desgracia no pudo acordar la aparición de este libro.

El día 21 de mayo de 2006 se celebró en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela una Jornada de homenaje a Ricoeur, con motivo de cumplirse el primer aniversario de su muerte. El acto fue organizado por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), de la que Paul Ricoeur fue presidente Honorario hasta su muerte. En dicho homenaje póstumo, inaugurado por el decano de la Facultad de Filosofía, participaron los profesores Carlos Baliñas Fernández (Universidad de Santiago de Compostela y Presidente de la SIFA); Jesús Ríos Vicente (Universidad de La Coruña y Vicepresidente de la SIFA); Ángel González Fernández (Universidad de Santiago de Compostela y vocal de la SIFA); y Marcelino Agís Villaverde (Universidad de Santiago y Secretario de la SIFA).

Los textos de sus intervenciones aparecerían publicados en el número monográfico de la Revista *AGORA –Papeles de Filosofía–* (vol. 25, nº 2, 2008), coordinado por Marcelino Agís Villaverde. Un número inaugurado por un trabajo del propio Paul Ricoeur titulado: “La vida: un relato en busca de narrador”, traducido del francés por el investigador compostelano José Luis Pastoriza Rozas, y que incluía Estudios de Marcelino Agís Villaverde (USC), Jérôme Porée (Université de Rennes); Giuseppe Martini (Università Cattolica di Roma); Gabriela Castro (Universidade dos Açores); Angel González Fernández (USC); María Luisa Silva (Universidade de Coimbra); Paula Ponce de Leão (Instituto Superior de Psicología Aplicada); Olivier Abel (Facultad libre de Teología Protestante de París); Francesca Brezzi (Università

di Roma II). Fueron publicados como Notas en este mismo número los trabajos de Carlos Baliñas Fernández (USC), Daniella Ianaotta (Università di Roma II); Constança Marcondes Cesar (Pontificia Universidade Católica de Campinas, Brasil); Domenico Jervolino (Istituto Filosofico de Nápoles) y Catherine Goldenstein (Fonds Paul Ricoeur).

La huella dejada por Paul Ricoeur en Santiago de Compostela, tanto desde el punto de vista personal y humano, como académico y científico es muy grande y sigue muy presente entre nosotros. Como dato más reciente, baste decir que en los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, celebrados entre los días 4 y 5 de noviembre de 2010, sobre el tema “Raíces del Pensamiento Europeo: Filosofía, Cultura, Valores”<sup>16</sup>, el pensamiento de Paul Ricoeur estuvo presente en las ponencias de varios de los profesores participantes.

Existe, por lo demás, en Santiago de Compostela una importante documentación relativa a Ricoeur que constituye una muestra fehaciente de su afecto por Galicia, por nuestra Universidad de Santiago de Compostela, por la Sociedad de Filosofía de la que él mismo quiso formar parte (textos académicos y filosóficos, cartas, fotografías, cintas magnetofónicas y de video, entrevistas, resúmenes de prensa, etc.). Un material que complementa el legado y la memoria viva de Paul Ricoeur en Santiago de Compostela y en España.

---

16 Cf. AGÍS VILLAVERDE, M., DOSIL MACEIRA, A. Y OREJA AGUIRRE, M. (EDS.): *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago*, Actas de los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2011.



**SIGLO XXI**



---

## APROXIMACIÓN A UNA DÉCADA DE PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN ESPAÑA (2000-2009)

GERARDO BOLADO  
UNED-Cantabria

### I. Una década de historia reciente de la filosofía en España.

Este apartado ofrece una visión panorámica de la historia reciente de la filosofía en España, que ha sido una de las tendencias notables de la producción en el área de Filosofía, y defiende la conveniencia de desarrollar una sociología débil de instituciones y tendencias de nuestra producción filosófica.

#### 1. *Visión panorámica de la producción y de las tendencias de la historia reciente de nuestra filosofía.*

En el último tercio del siglo xx, se institucionalizaron las nuevas recepciones de analítica, marxismo, postestructuralismo, fenomenología, hermenéutica, etc., que habían empezado a incorporarse desde los años sesenta, y los maestros de la Edad de Plata se convirtieron en objeto de la Historia de la Filosofía Española, pero sin entrar a formar parte de las materias troncales de la filosofía universitaria y, en consecuencia, de los referentes de los estudiantes. Parecía que la última filosofía española iba a repetir un esquema recurrente de nuestra filosofía contemporánea, consistente en superponer sin solución de continuidad recepciones de autores y teorías vigentes en occidente, y que el destino inexorable de los filósofos españoles contemporáneos era pasar de exponentes de un pensamiento ajeno a clásicos prematuros del Hispanismo.

Sin embargo, la continuidad temporal parece ir unida al desarrollo de la conciencia histórica. En efecto, en esta década ha empezado a cumplirse el relevo generacional de los protagonistas de la filosofía oficial de la Transición.

Si en los años noventa se completó el ciclo de jubilaciones de los profesores de Postguerra, desde finales de los años noventa se registran las jubilaciones de los hermanos mayores, nacidos hacia el año treinta, Muguerza, Abellán, Cerezo, Mariano Álvarez, etc., y de los “filósofos jóvenes”, nacidos en torno al año cuarenta, que fueron determinantes en los procesos de institucionalización de la filosofía reciente, con el consiguiente predominio de la generación más continuista de los profesores de filosofía nacidos en torno a 1955.

No resulta sorprendente, por tanto, que en la primera década del siglo XXI haya aumentado considerablemente el número de las investigaciones, las ediciones y las actividades relacionadas con la historia reciente de la Filosofía en España que culminaron en 2009 con las publicaciones de *El Legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* y de *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, y con el Simposio Internacional “Pensar en Español. El siglo XX en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*”, que tuvo lugar en 2010 con motivo del cumplimiento de este significativo proyecto editorial. Tres podrían ser las raíces de este florecimiento de la historia reciente de nuestra filosofía: la experiencia y la reflexión de los protagonistas de la transformación de la institución filosófica española en la Transición, las revisiones de este proceso de recepción y transformación por parte de los historiadores de la filosofía española —en los años noventa surgieron las primeras publicaciones interesadas en la revisión de la última filosofía española<sup>1</sup>—, y la recepción de la sociología fuerte de la filosofía de Pierre Bourdieu, Randall Collins, etc. Nos limitaremos, en este apartado, a presentar una panorámica de las aportaciones al estudio de la última filosofía española en esta década, ordenadas en filosofía reciente de protagonistas, de historiadores y de sociólogos.

Algunos de los autores que participaron de manera consciente en la formación de la última institución filosófica española han publicado una historia reciente de protagonistas que se orienta a su presentación general a través de exposiciones reflexivas de los campos o disciplinas, corrientes o figuras que la componen. Por lo que estas presentaciones de autor representativo están más cerca de la exposición reflexiva de las propias posiciones que de la revisión histórico-crítica. Un buen ejemplo de este tipo de historia reciente es la

---

1 Por ejemplo en ABELLÁN, J.L. (ED.), *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta, 1994 puede leerse mi trabajo “Filosofía tradicional y tradiciones filosóficas en España”, pp. 205-234. Este libro recoge las aportaciones de las I Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico celebradas en 1992.

serie de XXVIII ensayos *La filosofía hoy*, publicados en sus boletines mensuales (febrero 97-noviembre 99) por la Fundación Juan March, y que reeditó la editorial Crítica (2000) con la coordinación de Javier Muguerza y Pedro Cerezo. También pertenece a este tipo de historia reciente la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que prácticamente ha culminado su proyecto en esta década con la edición de Óscar Nudler del n° 31 *Filosofía de la filosofía* (2010). Esta *Enciclopedia...* ofrece una instantánea bastante representativa de la institución filosófica española e iberoamericana de entre siglos. Sus volúmenes son libros de carácter monográfico e introductorio en las materias cultivadas en la institución filosófica presente y están compuestos por un colectivo de especialistas coordinados por algún autor de reconocido prestigio en la misma. Historia reciente de protagonistas es, en fin, el reciente número<sup>2</sup> de *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, dedicado a la Filosofía en España hoy y en el que José Luis Abellán presenta un panorama de nuestra filosofía presente, Javier Echeverría analiza el presente de nuestra Filosofía de la Ciencia, Cirilo Flórez de nuestra Hermenéutica, Celia Amorós de nuestro Feminismo filosófico, Jacobo Muñoz de nuestra Onto-epistemología, Javier San Martín de nuestra Antropología filosófica, Gerard Vilar de nuestra Estética, etc.

También son historia reciente de protagonistas las presentaciones de autores relevantes en antologías o diccionarios que privilegian algún área, disciplina o punto de vista generacional específico. Un ejemplo podría ser, a mi juicio, la antología editada por Alberto J. Ruiz de Samaniego y Miguel A. Ramos, *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España* (2002), que selecciona un texto breve de nueve protagonistas en distintas corrientes y disciplinas filosóficas de nuestra filosofía actual: José Jiménez, Rafael Argullol, Eugenio Trías, Félix Duque, A. Cortina, Miguel Morey, Javier Echeverría, Víctor Gómez Pin, Javier Sádaba, elegidos por haber demostrado a lo largo de su bibliografía una metodología sustentada en la tensión de generar un pensamiento original, un *corpus* teórico autónomo, independiente y relevante intelectualmente. En realidad, y sin menoscabo de su indudable interés, la selección parece depender de sus vínculos académicos y privilegiar el punto de vista del área de Estética. Otro ejemplo de este tipo de selección y presentación de autores podrían ser las entradas de filósofos protagonistas de la última filosofía española en el *Diccionario de Filosofía* (Espasa, 2004) editado por Jacobo Muñoz.

---

2 n° 50, Mayo-Agosto 2010.

Un tipo especialmente importante de esta clase de historia reciente es el desarrollado por representantes de recepciones de corrientes o disciplinas filosóficas que recuperan precursores españoles de las mismas e intentan reconstruir nuestra correspondiente tradición de filosofía contemporánea, como hace Javier San Martín con la Fenomenología en su edición *Phänomenologie in Spanien* (2005), o que intentan desarrollar su creación filosófica de manera consciente dentro de una tradición contemporánea propia, a la manera de Agustín Serrano de Haro en su antología *Cuerpo vivido* (2010), que reúne textos de creadores españoles de fenomenología del cuerpo desde Ortega hasta él mismo.

*Argumentaciones perspectivistas. Pensamiento español siglo XXI* (2011) de Francisco Javier Higuero es una historia reciente, centrada en la producción ensayística que se desentiende del análisis argumentativo y estilístico (neodialectico o neoretórico) y se interesa en remarcar la relevancia de los desarrollos temáticos del ensayo, estableciendo nexos intertextuales con la producción ensayística de diversos filósofos presentes en la inmediatez posmoderna. El enfoque posmoderno que rige tanto la selección de autores como el tratamiento intertextual del desarrollo temático convierte en historia reciente de protagonistas esta aproximación, cuyo valor está en los temas y ensayistas que pone de relieve, y en los vínculos que establece con otros ensayistas de nuestra historia reciente, o con precedentes de la misma, en especial con Ortega y Gasset.

Las fundaciones, seminarios permanentes, y otros entramados institucionales que administran el legado de algún protagonista de la filosofía reciente en España, como la Fundación María Zambrano, la Fundación Gustavo Bueno, el Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani (Universitat de Girona), el Seminario Permanente de la Filosofía de Eugenio Trías, etc., contribuyen también a la historia reciente de protagonistas. Estas instituciones van en ocasiones más allá de la conservación y difusión de la obra del autor patrocinado, para desarrollar su visión general del período. Mención aparte merece la aportación a la historia reciente del *Proyecto filosofía en español* de la Fundación Gustavo Bueno, por su ingente labor de recopilación de información y de documentación.

Las autobiografías, entrevistas biográficas y las biografías apologeticas son también piezas de historia reciente de protagonistas. En esta década se han publicado escritos autobiográficos de García Bacca *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior* (Anthropos Editorial, 2000); de Carlos París, *Memorias sobre medio siglo. De la Contrarreforma a Internet* (Península, 2006); de Eugenio

Trías, *El árbol de la vida* (Destino 2003); de Fernando Savater, *Mira por dónde: autobiografía razonada* (Taurus 2003); de Julián Marías *Una vida presente* (Reedición, 2008); de Castilla del Pino, *Casa del Olivo: autobiografía (1949-2003)* (Tusquets Editores, 2004). Y se han editado escritos biográficos como *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (2005), de Jordi Corominas y Joan A. Vicens; *La práctica de Manuel Sacristán: una biografía política* (2005), de Ramón Capella; *Julian Marías: Una vida en la verdad* (2008) de Helio Carpintero, etc.

Por otra parte, podemos encontrar una historia reciente de historiadores de la filosofía española contemporánea que se aproximan a nuestra última filosofía por algún interés histórico crítico. En sus estudios tienen en cuenta los contenidos de la producción filosófica, la realidad institucional en que esta se desarrolla, y suele utilizar el método de las generaciones. Esta historia reciente es en ocasiones una presentación de los autores del período con una obra relevante; en *Hombres y documentos de la Filosofía española* (1980-2003), por ejemplo, Gonzalo Díaz ha incluido entradas de los protagonistas de nuestra filosofía reciente que aportan datos biográficos y bibliográficos, e indicaciones sobre su orientación, campo de aplicación y posicionamientos principales. El orden alfabético de ese diccionario, el desarrollo de la obra de esos autores en los últimos treinta años, y la conveniencia de incluir autores que por distintas razones no se introdujeron en la primera edición, han aconsejado la puesta en marcha de una adenda que subsane esas omisiones.

Otras veces se orienta más bien a la revisión crítica de la filosofía de algún autor relevante, como las *Notas y ensayos críticos sobre Historia del Pensamiento español y otros escritos* (2003) de Juan Antonio Márquez; o la obra colectiva *Ocho filósofos españoles contemporáneos*<sup>3</sup> (2008), que resultó del foro de *Diálogo Filosófico* dedicado a este tema entre 2005-2007. El Aula de Pensamiento de la Fundación Rielo<sup>4</sup>, dirigida por Juana Sánchez Gey, ha contribuido en esta década, a la revisión crítica de protagonistas de la metafísica y de la historiografía filosófica en España.

<sup>3</sup> Los autores de que se ocupa esta obra, editada por José Luis Caballero Bono, son Julián Marías (por Caballero Bono); Gustavo Bueno (por Quintín Racionero); José Antonio Marina (por F. Susaeta); López Quintás (por José Luis Cañas); Leonardo Polo (por Juan F. Sellés); Eugenio Trías (por I. Murillo); Adela Cortina (por J. Sánchez Gey) y Carlos Díaz (por Domínguez Prieto).

<sup>4</sup> Esta aula de pensamiento viene desarrollando una revisión de la filosofía española actual: *Metafísicos españoles actuales* (2002), *Metafísica en pensadores españoles actuales* (2003), *Historiografía filosófica en España*. V. Heredia Soriano, Antonio, "El aula de pensamiento de la Fundación Fernando Rielo y su "Colección de Filosofía"", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXXIII (2006), pp. 529-538.

La revista *Antropos* ha dedicado, durante este período, monográficos a Xavier Zubiri (201, 2003) y a Reyes Mate (228, 2010), en los que hace una revisión de sus figuras y de sus obras. Las biografías pueden ser también revisiones críticas de autores, como en el caso de *J. D. García Bacca, biografía intelectual (1912-1938)* (Ediciones Diálogo Filosófico, 2005), escrita por Jorge Ayala.

Entre las asociaciones de historiadores que han organizado actividades dedicadas a la revisión de corrientes y autores, áreas y disciplinas de la última filosofía española en esta década destaca la Asociación de Hispanismo Filosófico<sup>5</sup> presidida por José Luis Mora. También el Seminario de Historia de la Filosofía española de Salamanca<sup>6</sup>, coordinado por Roberto Albares, ha dedicado varios seminarios a este tipo de revisiones. En estas actividades han intervenido historiadores, especialistas y, en ocasiones, protagonistas del período.

Esta historia reciente de historiadores consiste, a veces, en una aproximación general que la contextualiza en nuestra filosofía contemporánea. Un ejemplo lo encontramos en la obra de José Luis Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición española* (2000), en la cual este influyente historiador del hispanismo filosófico adopta el punto de vista del protagonista y defiende que su propia generación es la primera generación democrática desde la muerte de Ortega. Yo mismo publiqué *Transición y Recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX* (2001), que reunía una serie de estudios sobre las generaciones protagonistas de las recepciones que alimentaron las nuevas áreas de conocimiento de nuestra institución filosófica, dentro de una visión crítica de nuestra filosofía contemporánea como una historia de recepciones superpuestas sin solución de continuidad. Una muestra de una aproximación general de carácter breve a la última filosofía española es el “Panorama actual del pensamiento español” de Antonio Jiménez y Manuel

---

5 “*Panorama del Pensamiento Latinoamericano: Los Maestros*” en colaboración con el Instituto de Filosofía del CSIC (febrero-abril 2004); *Filosofía y Ciencia en la España del Siglo XX*, también con el Instituto de Filosofía del CSIC (octubre-noviembre 2006); *Pensamiento Moral y Político en la España del Siglo XX*, con el Instituto de Filosofía del CSIC (enero-febrero 2007); “Lenguas Ibéricas y Filosofía”, con la Real Sociedad Menéndez Pelayo (abril 2009); las Jornadas Luso-Hispanas: “Filosofía y Literatura en la Península Ibérica: Respuestas a la Crisis Finisecular” con el Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa (noviembre 2009).

6 El Seminario nº XIII “La filosofía hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)” (Salamanca, septiembre 2002), el nº XIV “La Filosofía Hispánica, Hoy” (Salamanca, septiembre 2004), y el nº XVI “Filosofía y ciencia en el mundo hispánico” (Salamanca, septiembre 2008).



Maceiras, incluido en la obra colectiva *Pensamiento filosófico español. Del Barroco a nuestros días* (Síntesis, vol. II, 2002).

*El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (2009), grueso volumen coordinado por Manuel Garrido, Nelson Orringer, Luis M. Valdés Villanueva y Margarita Valdés, es una exposición general de los campos y disciplinas, de las corrientes y autores de la filosofía española contemporánea que incluye una presentación amplia de la última filosofía española, desarrollada con pluralidad de criterio por un numeroso colectivo de colaboradores compuesto por protagonistas de la filosofía reciente, hispanistas e historiadores de la filosofía española contemporánea. Manuel Garrido aporta su concepción general de la filosofía española del siglo XX en las introducciones a sus tres períodos –“La Edad de Plata”, “Las Españas de Franco y del Exilio”, y “el Tardofranquismo y la Transición”– en las que se sirve del método de las generaciones. Esta obra fue reconocida por el II Premio de Investigación Humanística de la Real Sociedad Menéndez Pelayo.

En esta década se registra un incremento en la publicación de monografías y en la lectura de tesis sobre protagonistas del período, que son también un instrumento de la historia reciente. Entre los protagonistas de la historia reciente que han sido más estudiados durante este período destacan Xavier Zubiri y María Zambrano y, en menor medida, también Julián Marías, Gustavo Bueno, Eugenio Trías y Fernando Savater.

Los informes de situación y de tendencia de la investigación en alguna disciplina, corriente, o autor presentados por las asociaciones o por las revistas especializadas pertenecen también a este tipo de historia reciente. En las páginas Web de las sociedades encontramos a veces este tipo de informes. Así, por ejemplo en la Web de la Asociación de Hispanismo Filosófico José Luis Mora ofrece informes sobre la docencia de la Historia de la filosofía española en las universidades españolas. También encontramos informes de situación y de tendencia en revistas como *Teorema*<sup>7</sup>, *Theoría*<sup>8</sup>, *Isegoría*<sup>9</sup>, *Anales del Se-*

7 Sobre “Filosofía de la mente” (*Teorema*, XXIX/3, 2010), “Filosofía del lenguaje” (*Ib.*, XXVII/2, 2008), “La conciencia fenoménica y el naturalismo contemporáneo” (*Ib.*, XXVII/3, 2008), “La filosofía social de la ciencia” (*Ib.*, XXV/3, 2006), “La lógica en España (1890-1930): desencuentros” (*Ib.*, XX/1-2, 2001), etc.

8 Sobre “Lógica” (*Theoría*, 69, 2010), “Lógica, lenguaje e información” (*Ib.*, 46, 2003), “Filosofía de la Tecnología” (*Ibid.*, 49, 2004), “Filosofía del lenguaje” (*Ibid.*, 53, 2005), “Filosofía de la mente” (*Ib.*, 66, 2009).

9 Sobre “Ética” (*Isegoría*, 28, 2003), “Bioética” (*Ib.*, 27, 2002), “Lógica argumentativa” (*Ib.*, 31, 2004), “Feminismo” (*Ib.*, 38, 2008), etc.

*minario de Historia de la Filosofía*<sup>10</sup>, *Revista de Hispanismo Filosófico*<sup>11</sup>, *A parte rei*<sup>12</sup>, *Diálogo filosófico*<sup>13</sup>, etc.

Los informes del estado de una recepción son también importantes piezas de historia reciente de historiadores que han proliferado en la pasada década dispersos en revistas y en páginas Web (Bibliografía. 1).

La recepción de la sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu<sup>14</sup>, de Randall Collíns<sup>15</sup>, etc., ha dado lugar a una sociología fuerte de nuestra filosofía reciente de la que es una muestra paradigmática *La filosofía española. Herederos y pretendientes (1963-2000)* (2009) de Francisco Vázquez. Esta obra reconstruye la constitución de nuestra institución filosófica en la Transición como un campo de influencias generado por la interacción entre nódulos –personalidades con una posición institucional determinante–, basándose en un ingente trabajo de recopilación y de interpretación de información socio-histórica de carácter cualitativo (biográfico, principalmente, a través de entrevistas, biografías, confesiones, etc.) y en la *subtilitas* o maestría interpretativa del autor. La obra parte de un interesante análisis de la repercusión de la procedencia socio-histórica y religiosa de los autores que participan en la renovación del campo filosófico. Y a continuación articula nuestro campo filosófico mediante dos redes protagonistas y antagónicas: la red de los here-

10 Sobre “Personalismo” (*Anales. Seminario Historia de la. Filosofía.*, 18, 2001), los Boletines de Bibliografía Spinozista, etc.

11 Sobre la “Docencia de la Filosofía española” (*Rev. Hisp. Fil.*, 6, 2001), “Humanismo mediterráneo” (*Id.*, 8, 2003), “Pensar en español” (*Ib.*, 13, 2008).

12 Sobre “Filosofía iberoamericana” (*A parte rei*, 49, 2007), Post-modernidad: postnietzscheanismo, postestructuralismo, neopragmatismo, postmarxismo,...

13 En su apartado “El Estado de la Cuestión” revisa el estado de la cuestión de un problema, de una corriente de pensamiento o de la interpretación de un autor.

14 La sociología de la filosofía tiene sus raíces en la Sociología de la Filosofía de Pierre Bourdieu, en la sociología goffmaniana de los rituales de interacción, aplicada a la filosofía por Randall Collins y en la sociología de la filosofía de Martin Kusch inspirada en el programa fuerte de sociología de la ciencia de David Bloor. VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO, *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 2002; MARTÍN CRIADO, E. MORENO PESTAÑA JOSÉ L. (EDS.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid, Fundamento, 2004s; MORENO PESTAÑA, JOSÉ L., “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne Reis”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 112, 2005, pp. 13-42; MORENO PESTAÑA JOSÉ L. Y VÁZQUEZ GARCÍA FRANCISCO (2006). *Pierre Bourdieu y la Filosofía*, Barcelona, Montesinos, 2006; ESTRELLA GONZÁLEZ, ALEJANDRO (2007). “La reciprocidad entre la filosofía y las ciencias sociales: miradas desde Pierre Bourdieu”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 41, 2007, pp.185-191; etc.

15 *Sociología de la filosofía*, Barcelona, Editorial Hacer, 2000.

deros de la “filosofía oficial”, ligada a la escolástica y a la posición académica, y la red de la “filosofía alternativa” de los pretendientes.

Esta sociología renuncia a los resultados de la historia de las instituciones, basados en categorías como “área”, “corriente”, “materia”, “generación”, y a la pragmática teórica, la propiamente filosófica que tematizan la “Historia de las ideas” o la “Historia de los conceptos”, y fabrica una historia pionera —que bizquea en ocasiones hacia aquéllos— sobre la que aplica su instrumental categorial procedente de la sociología de la filosofía mencionada: “habitus”, “campo”, “red”, “nódulo”, “supernódulo”, “polo”, “rituales de interacción”, “especies de capital”, etc.

No me detengo en un análisis y valoración de estas importantes contribuciones al esclarecimiento de nuestra filosofía reciente, pero constato la ausencia de una sociología cuantitativa de la filosofía que establezca y aplique métodos rigurosos de seguimiento periódico de los marcos institucionales que encauzan la producción filosófica, a fin de evidenciar sus principales tendencias.

## *2. Algunas tareas e instrumentos de una sociología de tendencias de la producción filosófica.*

Las sociedades complejas se caracterizan entre otras cosas porque administran la actividad científica. La buena administración de la institución filosófica parece requerir un seguimiento de las tendencias de su producción puestas de manifiesto a través de revisiones periódicas de su cauce institucional, de su categorización, de su cuantificación, de su discriminación y de su normalidad. En la actualidad, sin embargo, no se dispone de indicadores socio-institucionales y bibliométricos de la producción filosófica y de su visibilidad en España, por lo que parece dudosa la posibilidad de una evaluación y orientación consistente de la investigación.

En efecto, el seguimiento de las tendencias de la producción filosófica parece suponer, en primer lugar, una labor de identificación y valoración de los cambios y reformas que pudieran afectar al cauce institucional y originar modificaciones significativas en aquella. Tarea que se puede desempeñar mediante un análisis de la normativa universitaria que introduzca modificaciones significativas en la investigación y en la docencia o en la manera de evaluarlas.

Además, supone poner de manifiesto el lugar de la producción filosófica en el conjunto del saber, tal y como está establecido en la institución y en las

políticas científicas vigentes. Tarea que se puede resolver revisando las definiciones de las áreas temáticas de la *Web of Science* o de la Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva (ANEP).

El descubrimiento de las tendencias de la producción filosófica requiere así mismo un seguimiento del cauce institucional en el que se desarrolla la investigación, que parece constituido en el presente, ante todo por las áreas de conocimiento filosófico y sus correspondientes disciplinas. Dentro de ellas, los autores se forman, leen sus trabajos de tesis, y suelen desarrollar su actividad integrados en grupos universitarios de investigadores que se comunican y organizan a través de sociedades filosóficas especializadas y de proyectos conjuntos financiados por instituciones como el MICINN. Los grupos universitarios, los proyectos conjuntos y las sociedades filosóficas hacen posible la proyección de las investigaciones a través de publicaciones periódicas y de toda suerte de encuentros (seminarios, congresos, jornadas, etc.) que dan lugar a la publicación de actas o libros colectivos. Algunas sociedades y revistas llegan a convertirse en el marco de referencia de la producción en un determinado área o disciplina. Todas estas instituciones experimentan cambios de personas en sus órganos de dirección y relevos generacionales que es importante registrar, pues suelen tener consecuencias en la producción. Clarificar estos datos sirviéndose de la información generada por las universidades, las sociedades y las bases de datos de tesis, de proyectos, etc., permite clarificar las tendencias de la producción desde el punto de vista de su fuente institucional. Por otra parte, el ensayo filosófico puede ser discriminado a través de editoriales, reseñas y premios específicos.

Otra tarea que parece suponer este seguimiento de tendencias, es la revisión de las categorías que se utilizan en la clasificación y almacenamiento de la producción filosófica, las cuales son fundamentales no sólo para el uso de la misma, sino también para su análisis, por ejemplo para los estudios cuantitativos. Este seguimiento de la categorización de la producción se puede llevar a cabo revisando las clasificaciones de los libros y artículos filosóficos que aplican las bibliotecas, las bases de datos y las bibliografías.

Los análisis cuantitativos de la producción filosófica son fundamentales para el esclarecimiento de sus tendencias, pues a través de ellos se detectan las materias y temas, las corrientes y autores más trabajados y predominantes. Así se descubre por ejemplo el porcentaje de autores españoles publicados y estudiados, o la normalidad de la producción española con respecto a la internacional. Estos análisis se basan y, por consiguiente, requieren la

existencia de bases de datos de publicaciones, tesis, etc., así como de bibliografías fiables.

En este seguimiento de tendencias convendría atender también a la discriminación de la producción filosófica desde criterios estandarizados de selección cualitativa de las actividades y publicaciones, como son por ejemplo los criterios e instrumentos establecidos por una agencia oficial de evaluación como la ANECA. Las comunicaciones o ponencias se podrían valorar por los créditos de la actividad en que se insertan, y por su publicación. En las publicaciones se tendría en cuenta su órgano periódico o editorial. Los artículos podrían ser discriminados por el índice de impacto o el prestigio de la revista en que se publica, y por el índice de impacto del propio artículo. Los libros podrían ser valorados por el prestigio de la editorial en que se publica, por sus índices de impacto, por sus reseñas positivas en revistas con índice de impacto positivo o de reconocidos prestigio, por los premios de investigación o de ensayo que reciba. Para cumplir esta tarea son significativos los premios de tesis, de investigación y de ensayo.

Este seguimiento de las tendencias debería, en fin, prestar atención a la normalidad de nuestra producción filosófica en relación con la desarrollada por la comunidad internacional y por la comunidad iberoamericana. Tarea que se puede cumplir, por un lado, revisando si los indicadores socio-institucionales y bibliométricos objetivos de nuestra producción filosófica y de su visibilidad son equiparables a los de los países del entorno europeo e iberoamericano [En los *citation index* (Estudio 2002-2006) de Thomson scientific], y, por otro, analizando si nuestra actividad está integrada en la producción de la comunidad internacional y de la comunidad iberoamericana. Criterios para comprobar la integración en la comunidad internacional pueden ser la publicación en inglés y en medios internacionales, integración en grupos y sociedades internacionales, revistas A&H, etc. Criterios para comprobar la integración de nuestra producción en la comunidad Iberoamericana podrían ser la publicación en lenguas y medios ibéricos, la integración en grupos y sociedades iberoamericanas, desarrollo de proyectos conjuntos con grupos iberoamericanos, etc.

Estas y otras tareas y procedimientos podrían constituir el objeto de una sociología de tendencias de la producción filosófica, que podría guiar las decisiones de las sociedades y los grupos de investigación en una sociedad compleja como la nuestra que se caracteriza entre otras cosas por administrar el ámbito científico y educativo. Lo primero que tendría que poner en mar-

cha esta disciplina es la construcción de sus indicadores socio-institucionales y bibliométricos de la producción filosófica y su visibilidad, y de sus objetos básicos de análisis como bibliografías y bases de datos fiables de tesis, publicaciones, documentos, actividades institucionales de docencia e investigación, etc.

## II. Algunas tendencias de la producción filosófica española en la última década.

### 1. *Transformaciones de la institución filosófica y tendencias de la producción.*

En estos años se han producido tres procesos institucionales relevantes que están teniendo una influencia desigual sobre la producción filosófica. Me refiero a la reforma universitaria que ha traído consigo la adecuación al Espacio Europeo de Educación Superior –Grados, Postgrados, Máster, competencias, ...–, la evaluación de la producción por parte de la Agencia Nacional de Evaluación (ANECA) en los procesos de acreditación para la docencia universitaria y de la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI) en los procedimientos de reconocimiento de sexenios, y la consolidación de las TIC en la investigación y la docencia universitaria.

Me parece que la reforma universitaria tiene más consecuencias para la docencia que para la investigación y la producción filosófica. Las áreas y las materias, que condicionan la especialización filosófica de los grupos de investigación, no han sufrido modificaciones sustanciales, como se desprende de la revisión de la normativa, de la constitución de los departamentos universitarios y de los planes de estudio de los grados. Más adelante me referiré a las materias que han destacado por su desarrollo en este período. Está incrementando el interés por la didáctica en la docencia universitaria.

La presión de la evaluación de la ANECA y de la CNEAI está marcando tendencia en la manera de publicar, en el qué publicar, dónde y cuándo. Los investigadores buscan publicar en revistas con impacto adecuado, o al menos con visibilidad en la *Arts and Humanities Citation Index* (Web of Science), y en editoriales de reconocidos prestigio. Esto influye también en las exigencias de los editores. Las revistas se están viendo obligadas por ejemplo a cumplir una serie de criterios, que las hagan apetecibles para los investigadores. Las revistas que en el 2010 habían conseguido ganar visibilidad en Arts and Humanities eran: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Pensamiento*,

*Revista de Hispanismo Filosófico, Isegoría, Anuario filosófico, Recerca. Revista de pensament i Anàlisi, Teorema. Revista Internacional de Filosofia, Convivium. Revista de Filosofia.* Otro ejemplo puede ser la publicación de las Actas de los Congresos. Se tiende a maximizar la producción, publicando como Actas los *Abstracts* de las ponencias, y convirtiendo en libro colectivo la publicación de las ponencias. No hay por razones obvias un catálogo de editoriales de reconocido prestigio, pero si unos criterios que han de cumplir las editoriales que lo quieran ser, y que se asemejan *mutatis mutandis* a los criterios que han de cumplir las revistas.

Los portales filosóficos, las páginas de universidades, de bibliotecas, de fundaciones, de sociedades, de revistas, de congresos, etc., las enciclopedias, las revistas y las publicaciones digitales, las bases de datos de publicaciones (libros, revistas, tesis, etc.), de proyectos, etc., han convertido Internet en una condición necesaria de la investigación. Parece real la tendencia a convertir Internet en un espacio de almacenamiento y de comunicación de la información y del conocimiento. Las publicaciones buscan estar presentes de alguna manera en Internet y, cada vez más, los investigadores se ponen al día consultando esa red. Las formas falaces del argumento negativo de autoridad amenazan de continuo a los investigadores que se nutren sólo de este medio. Pues no todo está en Internet, y en ocasiones falta lo mejor.

## 2. *El lugar de la filosofía en el conjunto del saber.*

Las instituciones que administran la política científica oficial sitúan a la filosofía en el dominio de las humanidades y las artes, que son saberes típicos del esparcimiento y la creatividad humana. En *Arts and Humanities*, la filosofía es un saber humanístico que tiene el sentido de favorecer “el esparcimiento, la creatividad y el enriquecimiento personal”. La Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva (ANEP) categoriza a la Filosofía junto a la Filología, y al lado del Derecho, la Historia y el Arte. Esta identificación de la filosofía formando parte de las humanidades, del lado de la filología y ordenada al desarrollo de la creatividad personal, parece en línea con el informe sobre la situación del saber que hizo a finales de los años setenta Jean François Lyotard.

Debido a la falta de información sobre el impacto asociado a las revistas del *A&H*, en el trabajo no se presentan indicadores de visibilidad para los trabajos relacionados con estas áreas y que se recogen concretamente en las áreas temáticas ANEP: Derecho, Historia y Arte y Filología y Filosofía.

Los poderes públicos se sirven de los resultados científicos para el enfoque y tratamiento de los problemas sociales, en cambio la filosofía es un saber cuestionado del que no se esperan directrices de interés social. La filosofía está llegando directamente a la ciudadanía a través de la educación y del ensayo; pero su proyección socio-institucional parece pasar por una adecuación a las características del pensamiento complejo –administrado, especializado y técnico– sin renunciar a sus cuestiones características y al rigor específico de sus métodos lógicos y hermenéuticos.

3. *Datos sobre los autores y corrientes contemporáneas más publicados y estudiados en la década*

El número de publicaciones de los autores clásicos o consagrados, o el número de tesis, libros o artículos sobre los mismos que se publican en un período, me parecen indicadores significativos del interés que suscitan y, en definitiva, de su presencia e influencia en el mismo. Me ha interesado comprobar qué autores y corrientes contemporáneos, españoles y extranjeros, han sido más publicados y estudiados en la última década, para lo cual he hecho algunos recuentos indicativos, sirviéndome de las siguientes bases de datos y bibliografías existentes:

- El catálogo de la Agencia española del ISBN para contabilizar las publicaciones de libros de los autores clásicos o consagrados.
- La “Bibliografía Hispánica de Filosofía” de la revista *Pensamiento*, para contabilizar artículos y libros sobre autores clásicos o consagrados.
- La base de datos TESEO para contabilizar las tesis doctorales sobre los autores clásicos o consagrados.
- No disponemos de una base de datos general de proyectos de investigación.

El catálogo de la Agencia española del ISBN es una base de datos que utiliza las categorías filosóficas de la Clasificación Decimal Universal (CDU).

La Bibliografía Hispánica de Filosofía que publica anualmente la revista *Pensamiento* en su último número del año, incluye artículos y libros publicados en castellano. Los datos se basan en la revisión de las en torno a 65 revistas de filosofía que recibe *Pensamiento* y de los libros de los que tienen constancia. Esta Bibliografía Hispánica ha experimentado cambios de autor en esta década, que han traído consigo modificaciones en las categorías de



clasificación, en el criterio de introducción de documentos y en el volumen de documentos introducidos. Entre 2000-2005 esta bibliografía fue obra de Ceferino Santos Escudero que mantenía a grandes rasgos la adaptación de las categorías clasificatorias CDU (Figura. 1). No sólo incluía documentos del año anterior, sino también los de otros años omitidos en las bibliografías precedentes. Entre 2006-2008 la Bibliografía Hispánica fue obra de Iván Ortega y Javier Ramos que modificaron según las tendencias de la producción la adaptación utilizada por Santos Escudero.

Figura 1: CATEGORÍAS DE LA BIBLIOGRAFÍA DE SANTOS ESCUDERO

MATERIAS	2000	2001	2002	2003	2004	2005
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA:	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Generales	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Pensamiento antiguo	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Filosofía Griega	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Filosofía medieval: <i>Islámica, Judía, Cristiana.</i>	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Filosofía Moderna y Contemporánea por siglos y autores; con autores españoles del s. XX: <i>Unamuno, Ortega, Zambrano, Zubiri.</i>	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
FILOSOFÍA SISTEMÁTICA:	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Introducción a la filosofía	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Metafísica general	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Psicología, reflexión sobre el hombre	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Lógica. Reflexión sobre el pensar. Incluye: <i>Lógica escolástica, Lógica formal, Argumentación, Filosofía del lenguaje, Filosofía de la matemática, etc.</i>	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
GNOSEOLOGÍA O EPISTEMOLOGÍA	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
ÉTICA: <i>Reflexión sobre el hecho moral</i>	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Ética general	No	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Ética social	No	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí

MATERIAS	2000	2001	2002	2003	2004	2005
• Sociología	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Filosofía política	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Pensamiento económico	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Filosofía del derecho	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Otros campos éticos: <i>ética social, deberes civiles, bien común, Bioética, familia, aborto, etc.</i>	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Violencia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
• Deontología: <i>ética profesional, Bioética</i>	No	No	No	Sí	No	No
ESTÉTICA	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí

Entre 2009-2010 esta bibliografía es obra de Javier Ramos que ha introducido otra ligera modificación (Figura. 2). Iván Ortega y Javier Ramos incluyen sólo documentos del año precedente. Salta a la vista que Santos Escudero incluye mayor volumen de documentos que sus sucesores, cuando hay buenas razones para pensar que la producción se incrementa año tras año. No podemos por ello conceder a nuestros recuentos otro valor que el de aproximaciones indicativas.

Figura 2: CATEGORÍAS DE LAS BIBLIOGRAFÍAS DE I. ORTEGA Y J. RAMO

MATERIAS	2006	2007	2008	2009	2010
ÍNDICES Y ELENOS	SI	SI	SI	NO	SI
DICCIONARIOS	SI	NO	NO	SI	SI
DIVULGACIÓN FILOSÓFICA	SI	SI	NO	NO	SI
FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS	SI	NO	NO	NO	NO
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: • Griega: <i>Atenas, Período helenístico e Imperio Romano.</i> • Medieval: <i>Islámico-árabe, judía, cristiana</i> • Renacimiento:	SI	SI	SI	SI	SI

MATERIAS	2006	2007	2008	2009	2010
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Moderna: <i>Racionalismo, Empirismo, Ilustración, Kant.</i></li> <li>• Siglo XIX: <i>Corrientes, autores.</i></li> <li>• Siglo XX: <i>Corrientes, autores.</i></li> <li>• 1ª mitad s. XX: <i>Marxismo, Fenomenología, Fª existencial, Fª analítica.</i></li> <li>• 2ª mitad s. XX: <i>Hermenéutica, Postmodernidad.</i></li> <li>• Filosofía Española e Hispanoamericana del siglo XX</li> <li>• Filosofía oriental</li> </ul>	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA PRIMERA	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN	SI	SI	SI	SI	SI
ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	SI	SI	SI	SI	SI
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA MENTE	SI	NO	NO	SI	SI
ÉTICA É. tecnológica, É. económica y de la empresa, Bioética, É. ecológica	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA POLÍTICA a. Ética y religión	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DEL DERECHO	SI	SI	SI	SI	SI
ANTROPOLOGÍA a. filosófica b. biológica c. social y cultural d. Problema mente cuerpo	SI SI NO SI NO	SI SI NO SI SI	SI SI NO SI SI	SI SI NO SI NO	SI SI NO SI NO
FEMINISMO Y ESTUDIOS DE GÉNERO	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN	SI	SI	SI	SI	SI
LÓGICA	NO	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA	NO	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DEL LENGUAJE	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA	SI	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA	NO	NO	NO	SI	SI
COSMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA	SI SI	SI SI	NO SI	NO SI	NO SI

MATERIAS	2006	2007	2008	2009	2010
BIOÉTICA	NO	SI	SI	SI	SI
FILOSOFÍA PRÁCTICA	NO	NO	SI	NO	NO
ENTREVISTAS Y HOMENAJES	NO	NO	SI	SI	SI
PENSAR EN ESPAÑOL	NO	NO	NO	SI	NO

Esta tarea se podría haber abordado, consultando una base de datos de libros, capítulos de libros y artículos, como *Dialnet*, que tiene una visibilidad contrastada, pero es bastante incompleta. También se podrían haber hecho los recuentos utilizando la base de datos LECHUZA que desde el año 2001 cataloga libros, actas, anuarios, revistas y otros documentos depositados en la Fundación Gustavo Bueno.

La base de datos de Tesis doctorales, *TESEO*, es así mismo incompleta, por lo que concedemos a nuestra contabilización de tesis también el valor de aproximaciones indicativas. *Dialnet* tiene una base de datos de tesis, pero es aún más incompleta que *TESEO*.

Según se desprende de la revisión de la Bibliografía Hispánica, los autores contemporáneos que han sido más atendidos en los libros publicados durante esta década en castellano –tanto de intérpretes españoles como extranjeros– son Nietzsche (51) y, a notable distancia, Heidegger (18); Wittgenstein (18); Hegel (11); Derrida (9); Husserl (8). Y los más estudiados en artículos de revista han sido también Nietzsche (141) y Heidegger (140); y, en menor medida, Wittgenstein (62); Gadamer (61); Hegel (53); Kierkegaard (50). Si los comparamos con los clásicos de otras épocas que han recibido atención en libros y en revistas, constatamos que se han cultivado todos los períodos de la historia de la filosofía, y que clásicos de la filosofía antigua como Platón y Aristóteles, o del período medieval como San Agustín y, sobre todo, Santo Tomás, y clásicos modernos como Kant, etc., siguen suscitando gran atención.

Según se desprende de la revisión de la base de datos *TESEO*, los clásicos de la filosofía contemporánea que han sido objeto de más tesis durante la década son Nietzsche (18); Heidegger (15); Hegel (11); Marx (10); Derrida (8); Wittgenstein (7); Gadamer (7); Schopenhauer (4); Kierkegaard (4); Husserl (3).

Según se desprende de la revisión del catálogo de la Agencia española ISBN de libros publicados en castellano en la última década, los clásicos de la filosofía contemporánea más publicados han sido Nietzsche (100); Marx (52,

que es además el más disponible en la red); Aristóteles (48); Heidegger (48); Kant (46); Schopenhauer (40); Wittgenstein (32); Santo Tomás (28); Hegel (21); Kierkegaard (21); Gadamer (17); Derrida (17), etc.

En lo que se refiere a las corrientes filosóficas contemporáneas, la revisión de la *Bibliografía Hispánica* pone de manifiesto que los artículos de revista han prestado atención a autores de corrientes como la Fenomenología<sup>16</sup> (126); la Analítica<sup>17</sup> (108); la Hermenéutica<sup>18</sup> (106); el Postestructuralismo<sup>19</sup> (87); el Personalismo<sup>20</sup> (81); los Estudios de Género<sup>21</sup> (56); el Pragmatismo<sup>22</sup> (54). Por otra parte, el recuento de los libros de esa bibliografía muestra mayor atención a autores de la Fenomenología (31); del Personalismo (27); de los Estudios de Género (22); del Postestructuralismo (22); de la Analítica (20); de la Teoría Crítica<sup>23</sup> (18), etc.

En la historia de la filosofía española se cultiva sobre todo la filosofía contemporánea, y autores relevantes de otros períodos –Séneca, Isidoro de Sevilla, Averroes, Maimónides, R. Llull, Vives, Escuela de Salamanca, Quevedo, Gracián, Feijóo, Mayans, principalmente. Para ordenar los datos, voy a distinguir entre las generaciones de la Edad de Plata, –Generación del 98, de la Generación del 14, y herederos del Orteguismo hasta el grupo del 36– y las generaciones de la Transición –Profesores de Postguerra, Filósofos Jóvenes.

Según se desprende de la revisión de la *Bibliografía Hispánica*, los autores de la Edad de Plata más atendidos en artículos y capítulos de libros son Ortega (289), Zubiri (120), Marías (57), Unamuno (45), Zambrano (36), y, en menor medida, Laín, Gaos, d’Ors, Santayana, o Nicol. Ortega domina todos los años, menos el 2006 en que se da el eco de la muerte de Julián Marías, y el 2009 en que lo hace Zubiri. Los más estudiados en libros son Ortega (27), Zambrano (23), Zubiri (16), Unamuno (14), y, bastante por detrás,

16 Arendt, Merleau-Ponty, Patocka, Scheler, Held, Levinas.

17 Russell, Bunge, Carnap, Dennett, Gödel, Church, Davidson, Gould, Hayek, Kripke, Kuhn, Lakatos, Popper, Putnam, Quine, Searle, Hayek, Tugendhat, W. Alston, Haack, Strawson

18 Dilthey, P. Ricoeur, G. Vattimo.

19 Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze.

20 J. Maritain, E. Mounier, G. Marcel, R. Guardini, C. Diaz, J. M. Burgos, K. Wojtila, V. Frankl, Hildebrand.

21 Beauvoir, A. Heller, E. Stein, S. Weil.

22 Peirce, Dewey, James, Rorty.

23 Adorno, Horkheimer, Benjamin, Habermas, Marcuse.

Marías (6). Ortega domina entre el 2000 y 2003, y en 2008 con Zubiri, que domina también en 2006; en el 2004 domina Zambrano por el centenario, pero también lo hace en el 2000, 2007 y 2009.

Según esa bibliografía, los autores de la Transición más estudiados en artículos y capítulos de libros son Gustavo Bueno (7); Fernando Savater (7); Millán Puelles (5) y Eugenio Trías (3). Y ha sido objeto de mayor atención en libros Leonardo Polo (6); Gustavo Bueno (4); Millán Puelles (3); Savater (3); Trías (3). Se nota que falta tiempo para que se desarrolle el estudio de estos autores. Pero cabe esperar un desarrollo creciente de la atención a aquellos autores que dejan una obra y una institución encargada de cuidar de su legado.

Según se desprende de la revisión de la base de datos *TESEO*, Ortega sigue siendo el autor más estudiado en tesis doctorales (30); seguido de Zambrano (21); Zubiri (20); Unamuno (17); Gustavo Bueno (6); Laín Entralgo (4); Marías (4); Savater (4) y Trías (3). No me detengo a comentar ni los temas ni la distribución. Todos estos autores despiertan expectativas filosóficas en estudiantes y directores de tesis. Ortega que suscita atención no sólo filosófica, sino también intelectual y literaria, domina en el 2000, 2001, 2002, 2006, 2007, 2009; Zambrano en el 2003 y 2004 (en torno al centenario de su nacimiento), y Zubiri en el 2005.

Según se desprende de la revisión del catálogo de la Agencia española ISBN de libros publicados en castellano en la última década, los autores de la Edad de Plata con más libros publicados en la década son Ortega (50); Zambrano (27); Unamuno (20); Zubiri (20); D'Ors (15); Marías (13). A su vez los autores de la Transición con más libros publicados son Savater (68); Trías (23); Mosterín (20); Adela Cortina (19); y Gustavo Bueno (16, además de ser el más disponible en la red). Es decir, se publican más libros de autores de la Transición, que de autores de la Edad de Plata.

Según los datos que hemos presentado de la revisión de la Bibliografía Hispánica, si comparamos el número de artículos de que son objeto los cinco filósofos españoles contemporáneos más estudiados (547) con el de que son objeto los cinco filósofos extranjeros contemporáneos más atendidos (454), se observa cierto predominio de aquéllos y que Ortega es el autor más estudiado. Lo contrario obtenemos si comparamos el número de libros sobre los españoles más estudiados (86) con el número sobre extranjeros (104), siendo aquí Nietzsche el autor más estudiado —si bien, entre estos se cuentan los estudios traducidos de autores extranjeros. La revisión del catálogo de la

Agencia española del ISBN, muestra que se publican más libros de los filósofos contemporáneos extranjeros más estudiados (327), que de los filósofos contemporáneos españoles (247), destacando autores como Nietzsche (100), Marx (52), Heidegger (48).

Según la revisión en la base de datos *TESEO*, se han hecho más tesis doctorales sobre los filósofos españoles contemporáneos más estudiados (107) que sobre los extranjeros más estudiados (95). Como también encontramos más libros escritos por autores españoles sobre nuestros filósofos contemporáneos más atendidos, que sobre los filósofos contemporáneos extranjeros. Un porcentaje considerable de los libros que se publican en castellano sobre los filósofos extranjeros contemporáneos más estudiados son traducciones de estudios realizados también por autores extranjeros.

#### 4. *Observaciones sobre una década de ensayo filosófico*

El ensayo filosófico es el tipo de producción filosófica que llega más directamente a la ciudadanía. A través de este género, la filosofía se proyecta socialmente y los profesores universitarios de filosofía ganan notoriedad y se consagran. Estos ensayos son en ocasiones la obra de filósofos que desarrollan su pensamiento a través de un estilo ensayístico, pero otras veces son obra de especialistas en distintas corrientes y áreas de la filosofía que optan por el género ensayístico para divulgar cuestiones y teorías filosóficas, o puntos de vista filosóficos sobre temas de actualidad social o cultural. Así hay ensayo de filósofos ensayistas, pero también de filósofos morales y políticos, de historiadores de la filosofía, de filósofos de la historia, de filósofos de la cultura, de lógicos, de filósofos de la ciencia y la tecnología, de feministas, de filósofos de la estética y de las artes, de historiadores de la filosofía española, etc.

En el ensayo filosófico de esta década, se abordan argumentos pertenecientes a materias filosóficas como la Historia de la Filosofía y de la Filosofía Española, la Ontología, la Antropología, la Ética y la Política, Éticas aplicadas, Estudios de género, la Filosofía de la historia, la Filosofía de la religión, la Filosofía de la ciencia, la Filosofía del lenguaje, principalmente, y desarrollados en sus distintas variantes y modalidades. Encontramos ensayistas en todas las áreas de conocimiento filosófico; si bien, abundan y brillan especialmente en “Estética y teoría de las artes”, que es un área inclinado a éstas y a la experiencia estético-artística; escasean en cambio por no decir que son mal vistos en un área analítica y científica como “Lógica y Filosofía de la Ciencia”.

Tres son las generaciones de filósofos que han dominado la producción ensayística española en ésta primera década. Ante todo, la mejor generación de ensayistas que ha conocido nuestra filosofía en el siglo xx, la generación de “Filósofos Jóvenes”, cuyos integrantes han sido los más reconocidos por los grandes premios de ensayo también en esta década, o han seguido desarrollando aspectos relevantes de su obra ensayística, como veremos más adelante. Así mismo, ha contribuido de manera notable a los desarrollos temáticos de nuestra producción filosófica, la generación del 55, algunos de cuyos miembros han sido reconocidos también con importantes premios de ensayo en esta década. La última hornada de profesores universitarios, la generación del 70, ha empezado a publicar ensayos, que en algunos casos son la versión ensayística de su tesis doctoral.

Los grandes premios de ensayo han reconocido sobre todo obras de autores de la Generación de “Filósofos Jóvenes”, y a algunos filósofos de la Generación del 55. En el año 2000, Javier Echeverría (1948) recibió el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. En el año 2003, Josep Casals (1955) fue reconocido con el Premio Anagrama por su ensayo *Afinidades vienesas: Sujeto, lenguaje, arte*; Daniel Innerarity (1959) con el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *La transformación de la política*; y Félix Duque (1943) con el Premio Jovellanos por su ensayo *Los buenos europeos*. El año 2004 Daniel Innerarity obtuvo el Premio Espasa por su ensayo *La sociedad invisible*, y Javier Gomá (1965) el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *Imitación y experiencia*. El año 2005 Manuel Cruz fue reconocido con el premio Anagrama por su ensayo *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*; y José Luis Pardo (1954) con el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *La regla del juego*. El año 2006, Víctor Gómez Pin recibió el Premio Espasa por su ensayo *Entre lobos y autómatas* y Celia Amorós (1944) el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. En el 2007, Adela Cortina (1947) fue distinguida con el Premio Jovellanos por su ensayo *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. En el año 2009, Reyes Mate (1942) obtuvo el Premio Nacional de Ensayo por su escrito *La herencia del olvido*. El año 2010 Manuel Cruz recibió el Premio Espasa por su ensayo *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Va ganando importancia el Premio Eusebi Colomer, que en el año 2006 reconoció el ensayo *Cultura RAM: Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*, del recientemente fallecido José Luis Brea



(1957); y en el 2007 el ensayo *Ontología Cyborg: El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, 2006 de Teresa Aguilar García (1964).

Destacaré en este lugar el desarrollo de la obra ensayística de Eugenio Trías en campos como la filosofía de la religión, la política y la música con ensayos como *¿Por qué necesitamos la religión?* (2000), *Ciudad sobre ciudad* (2001), *La política y su sombra* (2005), *El canto de las sirenas. Argumentos musicales* (2007) *La imaginación sonora. Argumentos musicales* (2010), y los ensayos de Gustavo Bueno desde el punto de vista de su materialismo filosófico en cuestiones sociales y jurídico-políticas como *Televisión: apariencia y verdad* (2000), *Telebasura y democracia* (2002), *España frente a Europa* (2000), *El mito de la izquierda: las izquierdas y la derecha* (2003), *La vuelta a la caverna: terrorismo, guerra y globalización* (2004), *España no es un mito: claves para una defensa razonada* (2005), *La fe del ateo* (2007), *El mito de la derecha* (2008), *El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen* (2010). Me referiré a otros ensayistas al tratar del cauce institucional desde el que proyectan su obra.

En el momento en que se está pasando del Ensayo al Blog, es decir de proliferación de una subjetividad creadora sin mediaciones, creo que el ensayo filosófico debe tomar distancia de un ensayismo que eleva el subjetivismo desafiado y la arbitrariedad a la categoría de principio, y reduce el método filosófico a una cuestión de estilo literario y retórico. El ensayo no puede abandonar el rigor, ni dejar de reconocer que hay diferentes especies de rigor ensayístico, dependiendo del tipo de campos y de cuestiones que afronta el creador. Y en consecuencia no se puede renunciar a una clasificación dentro del género ensayístico que diferencie distintas clases de ensayo, como sucede en la presentación del ensayo español contemporáneo de Jordi Gracia y Domingo Ródenas *El Ensayo español siglo XX* (2009), por lo demás muy meritoria en sí misma. De no hacerlo así seguirá creciendo una sensibilidad cada vez más adversa a este género, que entre los racionalistas y analíticos fue siempre sinónimo de descalificación filosófica. La exigencia de autenticidad filosófica se concreta en el rigor que es una cuestión de identidad y método en el planteamiento y los desarrollos de las cuestiones. El buen ensayo filosófico es un producto de la investigación humanística rigurosa, de una creatividad que prescinde del lenguaje filosófico obsoleto, superado por los desarrollos de las distintas especialidades filosóficas, y que se sirve de la información, del análisis, de la lógica y la argumentación, de los métodos hermenéuticos de interpretación textual, etc., cuando menos en el proceso de la elaboración y la ponderación de las posiciones; aunque luego la escritura oculte los rigores de la investigación.

### 5. *Tendencias del cauce institucional de la producción filosófica*

A. “Filosofía” sigue siendo sobre todo un área de intérpretes de la filosofía que escriben artículos y libros colectivos, monografías y manuales. El relevo generacional parece presidido por la continuidad, y la tensión presente entre Filosofía en España y Filosofía española se decanta en una historia reciente, consciente de la necesidad de desarrollar tradiciones de filosofía española contemporánea. La docencia y la investigación mantienen su vertiente histórica y su vertiente sistemática. En la vertiente histórica la producción filosófica sigue especializada en autores de materias troncales como la Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Medieval, Historia de la Filosofía Moderna, la Historia de la Filosofía Contemporánea, o de la materia optativa la Historia del Pensamiento Filosófico Español. Los estudios de Historia de la Filosofía están normalizados y hay especialistas reconocidos en los autores contemporáneos de referencia<sup>24</sup>. En la vertiente sistemática, la producción filosófica se centra en temas y autores de materias como Metafísica, Antropología, Filosofía del Conocimiento, Filosofía de la Historia, Filosofía de la naturaleza, Filosofía de la religión, etc. En esta década ha crecido el número de ensayistas reconocidos con importantes premios, v. g. Gómez Pin, Manuel Cruz, Félix Duque, José Luis Pardo, etc. ya citados anteriormente.

Los grupos de investigadores universitarios desarrollan proyectos y se organizan en sociedades dedicadas a autores: “Sociedad española de Estudios

---

24 Nietzsche (Diego Sánchez Meca, Jesús Conill, Andrés Ortíz-Oses, Germán Cano, López Castellón, etc., etc.); Heidegger (Arturo Leyte, Felix Duque, Ramón Rodríguez, Modesto Berciano, Andrés Ortíz-Oses, Alejandro Rojas, etc.); Hegel (Ramón Valls (†, 2011), Mariano Álvarez, Felix Duque, José M<sup>a</sup> Ripalda, Gabriel Amengual, M<sup>a</sup> Carmen Paredes, Roman Cuartango, Eduardo Álvarez González, Ignasi Roviró, etc.); Wittgenstein (Luis María Valdés, Jacobo Muñoz, Isidoro Reguera, Raimundo Drudis, Luis Fernández Moreno, Anastasio Alemán, Román Cuartango, Jesús Padilla, etc.); Gadamer (Ortíz-Oses, Felix Duque, etc.); Derrida (Cristina de Peretti, Francisco Vidarte (†, 2008), Julián Santos, etc.); Husserl (García-Baró, Urbano Ferrer, Javier San Martín, A. Serrano de Haro, Jesús Díaz, etc.), etc. Se ha hecho traducciones nuevas de obras de autores clásicos como Nietzsche (Luis M<sup>a</sup> Valdés, Germán Cano, José Mardomingo, Sacha Pablo Koch, José Luis Puertas, etc.); Heidegger (A. Leyte y Helena Cortés, F. Duque, Ramón Rodríguez, Juan José García Norro, Jorge Eduardo Ribera, Jesús Adrián Escudero, José M. García Gómez, Alberto Ciria, E. Vázquez García, etc.); Hegel (Ramón Valls (†, 2011), Félix Duque, M<sup>a</sup> Carmen Paredes, Antonio Gómez Ramos, Manuel Jiménez Redondo, J. L. Verma Beretta, etc.), Husserl (M. García-Baró, Antonio Zirió, A. Serrano de Haro, etc.); Gadamer (Ana Agud y Rafael de Agapito, Ruíz-Garrido y Manuel Olasagasti, Antonio Gómez Ramos, A. Domingo Moratalla, José Luis Iturrate, L. Elizaincín-Arrarás), etc.; difusión de las obras de Giorgio Agamben; etc.

sobre Nietzsche”, “Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española”, “Seminario Spinoza”, “Sociedad Española de Estudios sobre Hegel”, “Sociedad leibniziana de filosofía”, “Sociedad Internacional Tomás de Aquino”, etc.; corrientes: “Sociedad Española de Fenomenología”, “Asociación Española de Personalismo”, “Nódulo materialista”, etc., o períodos de la Historia de la Filosofía como las siguientes: “Sociedad de Filosofía Medieval”, “Sociedad Ibérica de Filosofía Griega”, etc., o al área de Filosofía: “Sociedad Académica de Filosofía”; y también en sociedades autonómicas de filosofía como la “Societat Catalana de Filosofia”, “Societat de Filosofia del País Valencià”, “Associació Filosòfica de les Illes Balears”, “Sociedade galega de filosofía”, “Sociedad de Filosofía de Castilla y León”, “Asociación Andaluza de Filosofía”, “Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia”, etc. “La Sociedad Española de Profesores de Filosofía” aglutina a muchos profesores de las materias filosóficas en la Enseñanza Secundaria y el Bachillerato. Los intentos de federar este mosaico de sociedades y las de las otras áreas de conocimiento filosófico en una Federación de Sociedades de Filosofía (Fesofi) no prosperaron y han dejado en su lugar a la Red Española de Filosofía (REF).

Son muy numerosas las revistas que publican la producción filosófica en esta área, algunas de las cuales son universitarias, como *Anuario filosófico* (U. de Navarra); *Convivium. Revista de filosofía* (Dep. de filosofía teórica y práctica. U. Barcelona); *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense); *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Filosofía III, U. Complutense Madrid); *Recerca. Revista de pensament i Anàlisi* (Depto. Humanitats U. Jaume I); *Pensamiento* (U. Pontificia de Comillas); *Logos. Anales del seminario de Metafísica* (Deptos. Filosofía I y Filosofía IV, U. Complutense); *Er. Revista de Filosofía* (2000-2005); *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (U. Pontificia de Salamanca); *Ágora* (U. Santiago); *Daimon: Revista de Filosofía* (Universidad de Murcia); *Contrastes. Revista de Filosofía* (Universidad de Málaga), etc. Otras son órganos de sociedades filosóficas o fundaciones, como *El Basilisco* (Fundación Gustavo Bueno); *Investigaciones fenomenológicas* (Sociedad Española de Fenomenología); *Estudios Nietzsche* (Sociedad española de Estudios sobre Nietzsche); *Revista Española de Filosofía Medieval* (Sociedad de Filosofía Medieval); *Revista de Hispanismo Filosófico* (AHF); *Paideia* (SEPMI); *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Grupo ALEA, U. Barcelona); *Mania. Revista de Pensament*, etc. Otras son dirigidas por órdenes religiosas, como la *Ciencia tomista* (Dominicos, Facultad Teológica de San Esteban); *La Ciudad de Dios* (Agustinos de El Escorial); *Religión y Cultura* (Agustinos); *Diálogo*

*Filosófico* (Claretianos); etc. Además, en esta década ha experimentado un considerable incremento el número de revistas electrónicas, que publican producción filosófica de esta área, por ejemplo *A parte rei*, *Revista de observaciones filosóficas*, *Eikasía*, *Revista de Filosofía*, *El Catoblepas*, *Revista crítica del presente*, *El bubo*, *Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, *Cuaderno de Materiales*, *Filosofía y Ciencias Humanas*, *Anábasis digital*, *El Portal Torre de Babel*, *Filosofía/FA*, etc.

Esta apretada recopilación de datos pone de manifiesto la complejidad de la producción filosófica en esta área en la que trabajan más de 330 profesores funcionarios. Me detendré brevemente en dos materias, la Historia de la Filosofía española y la Antropología filosófica, significativas de la convergencia entre la “Filosofía en España” y la “Historia de la Filosofía española” a la que está dando lugar la continuidad de la filosofía oficial institucionalizada en la Transición, y que ponen de manifiesto tanto el creciente interés por la filosofía española contemporánea entre los historiadores de la filosofía y los filósofos españoles actuales, como el florecimiento de la historia reciente.

La producción en Historia de la Filosofía española, como ya expuse anteriormente, se ha volcado sobre todo en la historia de la filosofía contemporánea, en especial en recepciones del siglo XIX, v.g. el neokantismo, y en clásicos del siglo XX como Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano, y se ha extendido a la historia reciente. Esta producción ha sido protagonizada por grupos universitarios<sup>25</sup> con algunos núcleos de referencia, como la Asociación de Hispanismo Filosófico (José L. Mora), y el Seminario de Historia de la Filosofía Española de Salamanca (Roberto Albares). La actividad de estos centros está conectada mediante una creciente colaboración con el Instituto de Filosofía del CSIC (Antolín Sánchez Cuervo), con los grupos universitarios que se desarrollan en torno a la docencia universitaria de historia de la filosofía española contemporánea y a la aplicación de proyectos de investigación<sup>26</sup>, y con fundaciones y sociedades dedicadas a autores españoles como la

25 Salamanca (Antonio Heredia, Roberto Albares), Autónoma (José L. Mora, Fernando Heredia, Juana S. Gey, Marta Nogueroles), Complutense (José L. Villacañas, Rafael V. Orden, Ramón E. Mandado, Amable Fernández), Pontificia Comillas (E. Menéndez Ureña), Valencia (Sergio Sevilla, Elena Cantarino, etc.), Navarra (Juan Cruz, Idoya Zorroza), Granada (Juan F. García Casanova, Pedro Cerezo), UNED (Javier San Martín, Jesús Díaz, José Lasaga, Manuel Suances), Oviedo (Gustavo Bueno Sánchez), Deusto (Carlos Beorlegui), Santiago de Compostela (José L. Barreiro, Marcelino Agis), Murcia (Jorge Novella), Sevilla (José Manuel Sevilla), Cádiz (Francisco Vázquez, L. Moreno Pestaña), etc.

26 Se han desarrollado proyectos de investigación sobre José del Perojo, sobre Manuel de la Revilla, sobre distintos autores y temas del krausismo, “El pensamiento español contempo-

Real Sociedad Menéndez Pelayo (Ramón E. Mandado), Fundación Gustavo Bueno (Gustavo Bueno Sánchez), Fundación Fernando Rielo (Juana S. Gey), Fundación Ignacio de Larramendi (Xavier Ajenjo), Fundación Mindán Manero (Joaquín Mindán), Seminari de Filosofia Llatinoamericana de la Societat Catalana de Filosofia (Andreu Grau). La comunicación y mutuo conocimiento de la filosofía que se hace en todas las lenguas de España, es otro activo de la Asociación de Hispanismo del que esta reunión en la Universidad de Santiago de Compostela es un buen ejemplo.

Las asociaciones y fundaciones dedicadas a clásicos del pensamiento español son un importante cauce institucional de la producción en esta materia. Así, hay que destacar, además de las fundaciones y sociedades anteriormente mencionadas, a la “Fundación José Ortega y Gasset”; la “Fundación Xavier Zubiri”; la “Fundación María Zambrano”; la “Fundación Miguel de Unamuno”; la “Fundación Juan David García Bacca”; “Fundación Manuel Granell”; la “Asociación Nódulo materialista”; la “Càtedra Ferrater i Mora de Pensament Contemporani”, etc.

La docencia de la Historia de la filosofía española está consolidada y registra algún avance en los grados y postgrados universitarios<sup>27</sup>. Esta materia se ha enseñado e investigado de manera creciente en conexión con la comunidad filosófica Iberoamericana, a través de grados y postgrados en universidades como la Autónoma de Madrid, Salamanca, Granada, Sevilla; a través del Instituto de Filosofía del CSIC y de la *Enciclopedia Iberoamericana*; de la Asociación de Hispanismo Filosófico, del Instituto de Pensamiento Iberoamericano; de Proyectos de investigación (MICINN); de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT); de fundaciones privadas como la Fundación Gustavo Bueno, etc. No puedo entrar aquí en las aportaciones del hispanismo francés, americano, alemán, centro europeo, etc., que contactan con el cauce institucional español a través de las instituciones y revistas anteriormente mencionadas.

---

ráneo: estudio y edición de textos inéditos”, sobre Gracián y los “Conceptos barrocos”, sobre Ortega y la Escuela de Madrid, sobre el exilio, sobre Gaos, etc.

27 En el informe de José Luis Mora “Universidades públicas españolas en las que se imparte Historia de la Filosofía Española” (enero 2011), en la página Web de la AHF, <http://www.ahf-filosofia.es/biblio/biblio.htm> (Consulta 24 agosto 2011), se constata que existe la docencia de Historia de la Filosofía Española en el Grado de Filosofía en las universidades: Autónoma de Madrid, Complutense de Madrid, Granada, Murcia, Oviedo, Salamanca, Santiago de Compostela, Sevilla, UNED, Valencia, Valladolid, Pontificia de Salamanca, Ramón Llull. Y hay master en las universidades: Santiago de Compostela, Autónoma de Madrid, Valencia, Granada, Salamanca.

La producción filosófica en esta década se ha visto favorecida también por los centenarios de Juan David García Bacca, Baltasar Gracián, José Ortega y Gasset, Marcelino Menéndez Pelayo, María Zambrano, José Gaos, etc., que en el caso de Gracián y Ortega han dado lugar a la edición de obras completas. También se han publicado obras completas de José del Perojo, Manuel de la Revilla, Miguel de Unamuno, García Morente, José Gaos, Amor Ruibal, Sergio Rábade, Manuel Granell, etc.

Una revista de referencia en este campo es la *Revista de Hispanismo Filosófico*, pero también recogen producción en esta materia el suplemento *Limbo* de *Teorema*, *Dialogo Filosófico*, *Pensamiento*, *Anales de Historia de la Filosofía*, *El Basilisco*, y otras revistas generales de filosofía. Así mismo, revistas surgidas en esta década como *Conceptos*, *Revista de Investigación Graciana*, *Estudios Orteguianos*, *Circunstancia*, *Revista digital*. El proyecto “Filosofía en español” de la Fundación Gustavo Bueno sigue haciendo una aportación documental extraordinaria a la historia de la filosofía en castellano con su “Averiguador de la filosofía en español”, con su base de datos “Lechuza”, con su hemeroteca, etc.

En este punto quizá conviene recordar que también se han producido algunas jubilaciones de profesores que han sido muy relevantes en las últimas décadas: así Pedro Cerezo, José Luis Abellán, Diego Núñez, Pedro Ribas, Xosé Luis Barreiro, Gonzalo Díaz —si bien es conocido que siguen participando activamente en congresos y publicando—; y debemos recordar también las defunciones de Luis Jiménez, Antonio Jiménez y Sebastià Triás Mercant.

La Antropología filosófica es una materia del área de Filosofía con una docencia consolidada en todas las universidades y que ha experimentado durante esta década un considerable dinamismo (Bibliografía. 2) en la producción, en la cual se manifiestan tendencias como la Fenomenología y la Hermenéutica (J. San Martín, A. Serrano de Haro, etc.), el Personalismo cristiano (J. M. Burgos, C. Díaz, J. L. Cañas, U. Ferrer, T. Melendo, etc.), el Feminismo y los estudios de género (Celia Amorós, Lourdes Méndez, etc.), el Materialismo filosófico (G. Bueno, Asociación Nódulo materialista) y el Naturalismo (J. Mosterín), principalmente. Tanto la antropología de tendencia fenomenológica como la de orientación personalista desarrollan su investigación de manera muy consciente de su propia tradición continental y española.

Hay sociedades que parecen organizar a los grupos universitarios dedicados a la Antropología filosófica, entre las que destacan la *Sociedad Hispá-*

*nica de Antropología Filosófica* (Joan B. Llinares, J. Choza), *Sociedad Española de Fenomenología* (J. San Martín, A. Serrano de Haro), *Asociación Española de Personalismo* (J. M. Burgos, J. L. Cañas). La producción en esta materia se publica en las revistas generales de Filosofía antes mencionadas; si bien hay revistas especializadas en personalismo como *Acontecimiento* (Instituto Emmanuel Mounier Madrid), *Caleidoscopi* (Institut Emmanuel Mounier Catalunya), *Persona. Revista iberoamericana de personalismo comunitario* (Instituto Emmanuel Mounier Argentina).

B. “Lógica y filosofía de la ciencia” sigue siendo un área de lógicos, historiadores y filósofos de la ciencia, y filósofos del lenguaje analíticos, pero ha experimentado un incremento considerable –se ha pasado de 19 catedráticos en 1999 a 32 en el 2005–. La continuidad ha presidido también el cambio generacional en esta área, en la que predomina la concepción analítica de la filosofía. A juicio de García Carpintero, la filosofía analítica se diferencia de la continental por su mayor proximidad metodológica y sociológica a la ciencia. Desde el punto de vista metodológico plantean las cuestiones buscando neutralidad y claridad teórica, aplican conceptos precisos a situaciones acotadas, argumentan con rigor sus posiciones, utilizan en la medida de lo posible las matemáticas y la lógica, y tienen en cuenta los resultados científicos establecidos sobre las cuestiones. Desde el punto de vista sociológico prefieren abordar los problemas de manera acotada y sucesiva, y publican sus resultados en artículos breves, *Papers*, dirigidos a los especialistas.

La docencia y producción siguen especializadas en materias obligatorias como la Lógica, la Filosofía del Lenguaje, Filosofía de las Ciencias, Historia de las ciencias, y han surgido materias optativas como la Teoría de la Argumentación, la Filosofía de la Mente. Su producción está muy internacionalizada y tiene bastante visibilidad en la *Web of Science*, pues prefieren publicar en lengua inglesa dentro de actividades y publicaciones internacionales. Aunque el ensayo es un género filosófico ajeno a la producción propia de esta área filosófica, también en ella encontramos ensayistas reconocidos como Jesús Mosterín o Javier Echeverría.

Los grupos universitarios especializados en materias como la Lógica, la Teoría de la Argumentación, la Filosofía de la Ciencia se organizan en la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, que tiene como órgano la revista *Theoría*. Los analíticos y filósofos del lenguaje se organizan en la Sociedad española de filosofía analítica que publica las actas

de sus congresos. Otra revista de referencia en la recepción y producción de filosofía analítica y de las materias que se construyen en esta tradición –lógica, filosofía del lenguaje, etc.– es la revista *Teorema* que dirige el catedrático de la Universidad de Oviedo Luis M<sup>a</sup> Valdés Villanueva, y que es la única revista española de filosofía que ha recibido el certificado de calidad FECYT en la convocatoria 2009-2010. El profesor Luis Vega ha puesto en marcha en el 2009 la *Revista Iberoamericana de Argumentación* –editada en la Web de la UNED–, una revista digital que será punto de referencia para estos estudios en el ámbito español e iberoamericano.

En lógica se ha producido un giro desde la lógica fundamental y sus desarrollos hacia el predominio de las lógicas no clásicas, de la lógica informal, y de las lógicas aplicadas a la computación, a los sistemas expertos, al derecho, y a las ciencias. Sin renunciar a su objetivo primordial de convertir el pensamiento en un cálculo, esta ciencia deductiva se ve obligada a aceptar la vigencia provisional de una teoría informal de la argumentación en campos como la filosofía, el derecho, etc. José Ferreirós<sup>28</sup> considera que la Lógica es una ciencia de difícil encuadre cuyo desarrollo puede verse afectado por un contexto institucional poco adecuado.

De referencia para los estudiantes e investigadores de esta disciplina, en especial en lengua castellana, es *Summa Logicae*, la página Web coordinada por Mara Manzano en la Universidad de Salamanca, que está especialmente comprometida con la didáctica de la lógica. *Summa Logicae* se organiza en tres secciones, siguiendo las tres ramas que distinguen dentro de la lógica: Fundamentos o lógica básica (*Lógica Básica*, *Teoría de la Demostración*, *Teoría de Modelos*, *Teoría de la Computación* y *Teoría de Conjuntos*); Sistema lógicos o lógicas no-clásicas; Lógicas aplicadas a la computación o a las ciencias. A las que se añade una cuarta sección de estudios sobre lógica.

En la Universidad de Barcelona ha trabajado el Grupo de Investigación de Lógica cuyo Investigador principal es Enrique Casanovas, que ha trabajado Álgebras de Boole, teoría de modelos y su aplicación al álgebra, teoría axiomática de conjuntos, fundamentos de las matemáticas, filosofía de la lógica y de la matemática. Ha desarrollado también su actividad el Grupo de Investigación en Lógicas no clásicas cuyo investigador principal es Ramon Jansana, que ha trabajado Lógica modal, Lógica intuicionista, Lógica

---

28 FERREIRÓS, J. “La lógica matemática: una disciplina en busca de encuadre”. *Tbeoría*, n° 69, (2010), pp. 279-299.



algebraica, Lógica algebraica abstracta. Y el proyecto “Verdad en contextos especiales, como el discurso moral o estético, o incluso la ficción”, cuyo investigador principal fue Josep Macià.

En la Universidad de Sevilla ha trabajado el Grupo de Lógica, Lenguaje e Información, cuyo responsable es Ángel Nepomuceno Fernández, que se interesa por las extensiones de lógica clásica y sus aplicaciones en estudios del lenguaje, por la lógica abductiva, por el método de Tablas Semánticas y sus aplicaciones y por la filosofía de la ciencia desde el punto de vista computacional.

Matemáticos como Enric Trillas, Sergio Guadarrama, Claudi Alsina, Ana Pradera, Luis Garmendia, etc. han estado activos en lógica borrosa. No puedo referirme aquí a todos los grupos, ni a todas las investigaciones en esta disciplina, en la que también se ha trabajado la historia y la filosofía de la lógica, por parte de investigadores como Luis Vega, María José Frápolli Sanz, Concepción Martínez Vidal, etc.

Gran parte de la producción en este campo son *Papers* en lengua inglesa, libros colectivos y manuales. Sin embargo una revisión de los libros de lógica publicados en castellano y recensionados en revistas filosóficas españolas (Bibliografía. 3) pone de manifiesto el impulso que ha recibido la Teoría de la Argumentación en esta década (Bibliografía. 4), especialmente a través de varios proyectos de investigación y cursos dirigidos por Luis Vega, en los que han participado profesores de otras universidades como Jesús Alcolea Banegas, Huberto Marraud González, José Miguel Sagüillo, etc., que han desembocado en la citada *Revista Iberoamericana de argumentación*, en la inclusión de la materia en el “Master Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia” o en publicaciones como el *Compendio de Lógica Argumentación y Retórica* (2011).

No me detendré en materias como “Filosofía de la Ciencia” donde se ha registrado un giro hacia las filosofías de ciencias específicas –la metodología de las ciencias sociales, filosofía de la economía, filosofía de las matemáticas, etc.–, o “Ciencia, Tecnología y Sociedad”, que parece haber derivado hacia estudios muy técnicos y específicos, por ejemplo de bibliometría.

Cuando Fernando Broncano editó el monográfico *La mente humana* (1995) de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, había algunos especialistas hispanoamericanos en la materia –Eduardo Rabossi (argentino) y Enrique Villanueva (mexicano)–, pero no especialistas españoles. Nuestros autores se han ido aproximando a este campo desde la filosofía de la psicología y las

ciencias cognitivas, desde la filosofía del lenguaje y la ocupación con la capacidad lingüística, y, en fin, desde los avances de la neurociencia y la fisiología sensorial.

La filosofía de la mente es un campo de investigación interdisciplinar en el que podrían darse enfoques asimétricos dependiendo de opciones ontológicas y antropológicas de fondo, que pueden producir divergencias epistémicas: la opción religiosa, la filosófica o la científica. Sin embargo, la institucionalización de esta disciplina en España ha resultado de una recepción de Filosofía de la Mente analítica, de la que nos ofrece un panorama general José Hierro Sánchez-Pescador en su *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva* (2005). La posición dominante en esta filosofía de la mente es un monismo materialista que se caracteriza por dos supuestos fundamentales: (i) la eficacia causal de un estado mental depende en cada acto concreto de la eficacia causal de un estado material con el que se identifica o que constituye su realización en ese acto y (ii) las propiedades mentales son reductibles a propiedades materiales o funcionales. Sin embargo, las posiciones son muy matizadas incluso opuestas.

La filosofía de la mente (Bibliografía. 5) se ha convertido en una materia optativa en los estudios universitarios de filosofía y en una categoría dentro de la producción de la filosofía analítica. Pero, a juicio de García-Carpintero<sup>29</sup>, las publicaciones en revistas generales indican que no ha sustituido a la Filosofía del Lenguaje en el papel central dentro de la filosofía analítica, como pronosticaba Mario Bunge. La resistencia de la filosofía del lenguaje a ser desplazada por la filosofía de la mente estriba en que “por ahora, el pensamiento que se expresa en el lenguaje continua motivando un buen número de cuestiones sin respuesta, para abordar las cuales disponemos de algunos de los recursos que, para quienes compartimos las aspiraciones metodológicas y sociológicas “científicas” características de la filosofía analítica, permiten al menos abrigar fundadas expectativas de que el tiempo empelado en estudiarlas no nos resulte al final malgastado” (*Ib.*).

En su informe de situación de la Filosofía del Lenguaje (Bibliografía. 6), indica García-Carpintero que los debates más vivos en esa materia se han dado en torno a la vaguedad, a la distinción entre semántica y pragmática, a la bidimensionalidad, y a las perplejidades epistémico modales kripkeanas (*Ib.*).

---

29 GARCÍA-CARPINTERO, MANUEL, “Estado de la cuestión: filosofía del lenguaje”. *Theoria: Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia*. Vol. 20, nº 53, (2005), pp. 223-238.

C. En el área de Filosofía moral y política, que ha crecido también considerablemente —de 16 catedráticos en 1999 se ha pasado a 28 en el 2005— el cambio general se está produciendo también de manera continuista. El artículo especializado, la monografía y el ensayo son los géneros habituales en los que discurre la producción de los miembros de esta área de filósofos morales que siguen autores y corrientes de pensamiento continental. La docencia y la producción se especializan en materias troncales como la Ética y la Filosofía política, y en materias optativas como la Historia de la Ética, la Bioética y otras éticas aplicadas (Bibliografía. 7).

El tema ético de nuestro tiempo es, a juicio de Victoria Camps, “el ejercicio de la libertad en las democracias actuales”. En esta década se ha consolidado el giro desde la Ética fundamental hacia las éticas aplicadas, los estudios de género, la educación para la ciudadanía, el laicismo, y la propuesta de éticas interculturales. En la Ética fundamental han predominado los enfoques contemporáneos como el Neokantismo y las Éticas del diálogo, la Ética hermenéutica, la Filosofía de los valores, el Nietzscheanismo, el Personalismo cristiano y el Materialismo filosófico.

La revista *Isegoría* (Instituto de Filosofía – CSIC), fundada en 1990 por Javier Muguerza, y la *Revista Internacional de Filosofía Política* que publica desde la UNED la “Asociación española de ética y filosofía política”, son publicaciones periódicas de referencia en esta área, en la que encontramos ensayistas consagrados como Fernando Savater, Victoria Camps, Adela Cortina, etc., y, nuevos reconocimientos, v.g. Daniel Innerarity.

Dos de las cuestiones que a juicio de Victoria Camps causan escepticismo y desconfianza con respecto a la teoría ética, “la imposibilidad de construir una moralidad pública en las sociedades laicas y plurales” y “la presencia amenazante de los fanatismos y fundamentalismos morales y políticos”, han sido abordadas en esta década desde el poder socialista que convirtió la “Educación para la ciudadanía” en un área de la ESO y del Bachillerato en la Ley Orgánica de Educación. Pero la Iglesia Católica y el principal partido de la oposición son contrarios a esta educación cívica y su futuro es incierto. Han escrito sobre ciudadanía democrática y educación ciudadana desde distintos enfoques contemporáneos de la ética autores como F. Bárcena, V. Camps, J. Conill, A. Cortina, S. Giner, V. González, J. Rubio Carracedo, Juan Carlos Velasco, etc. La convivencia entre culturas y el multiculturalismo, que es un componente de la ciudadanía democrática, ha sido objeto de la reflexión ética por parte de los autores mencionados y de otros como Norbert Billbeny

o de inspiración levinasiana como Graciano González y Gabriel Bello, etc. También la cuestión del laicismo ha concitado interés en este contexto, y ha atraído la atención de profesores como F. J. Ayala, R. Díaz-Salazar, J. M<sup>a</sup> Gómez-Heras, A. García-Santesmases, G. Puente Ojea, L. M<sup>a</sup> Cifuentes, etc., y de ensayistas consagrados como Trías, Savater, Muguerza, Camps, Marina o Salvador Giner.

En esta década se ha proyectado en la ética la persistente recepción de filosofía hermenéutica –A. Ortíz Osés, J. M. Almarza, T. Oñate, L. E. Santiago Guervós, T. Domingo Moratalla, M. Agís, J. M<sup>a</sup> Aguirre, etc.–, cuyo alcance ha estudiado entre otros el profesor Marcelino Agís.

A juicio de Bonete Perales hay tres modelos de ética hermenéutica. La ética fenomenológica que está conectada con el concepto husserliano de “mundo de la vida”, de la que sería un representante José M<sup>a</sup> García Gómez-Heras (*Ética y hermenéutica*, 2000). En segundo lugar, la ética experiencial y crítica que está vinculada a elementos del existencialismo y de las éticas del diálogo, cuyo procedimentalismo pretende superar mediante una hermenéutica crítica y con contenido de experiencia, representada por Jesús Conill (*Ética hermenéutica* 2007). Y una ética narrativa y deudora de la hermenéutica de Paul Ricoeur y de otros hermeneutas franceses, de la que sería un representante Tomás Domingo Moratalla.

Así mismo, en esta década se ha consolidado el predominio de las éticas aplicadas de carácter interdisciplinar, que tienen gran proyección social, más allá de la ética fundamental. La Fundación ETNOR que dirige Adela Cortina, y a la que pertenecen también Jesús Conill, Domingo García-Marzá, Agustín Domingo, José Félix Lozano, las numerosas cátedras de éticas aplicadas al mundo empresarial y profesional<sup>30</sup>, son referentes de la docencia y de la investigación en el campo de la Ética económica y empresarial<sup>31</sup> y de la Ética de las profesiones. El profesor Augusto Hortal ha impulsado la Ética de las profesiones en escritos como *Ética general de las profesiones* (2002) y *Ética profesional de traductores e intérpretes* (2007).

---

30 Como la Cátedra CEDE de Cultura y Ética Directiva y Empresarial, dirigida por Ignacio Segado, la Cátedra de Ética de la Empresa y de las Profesiones de la Universidad Carlos III, dirigida por Eusebio Fernández, la Cátedra ETHOS de Ética aplicada de la Universitat Ramon Llull, que desempeña en la actualidad el profesor Cristian Palazzi, la cátedra Javier Benjumea de la Universidad Pontificia de Comillas, dirigida por J. L. Fernández, la Cátedra de Ética Empresarial y de los Negocios de la Universidad de Navarra, dirigida por Domènec Melé, etc.

31 SUSPERREGUI BARRÓS M., “Fuentes de información en ética, economía y empresa”, *Revista de Dirección y Administración de Empresas*. Número 13, 2007, pp. 173-187.

Una materia difícil de institucionalizar por el carácter controvertido e interdisciplinar de sus temas, como es la Bioética, que fue pionera<sup>32</sup> entre las éticas aplicadas, se ha consolidado en la docencia como materia optativa, tras los desarrollos de los años noventa, y ha alcanzado homologación internacional.

En esta década encontramos planteamientos de la Bioética basados en la antropología cristiana, en la antropología materialista de Bueno, o en interpretaciones jurídico-políticas de la dignidad humana y su desarrollo en las declaraciones de derechos. Hay enfoques de principio y enfoques procedimentalistas que terminan predominando en los debates. Y, en la práctica, opera una fuerte dialéctica entre la bioética de los especialistas y la bioética de ciudadanos, pues la controversia bioética se proyecta necesariamente en la opinión pública y tiene por objetivo influir en la decisión política. Autores como Diego Gracia, Adela Cortina, V. Camps, etc., entienden que la clarificación del experto está al servicio del debate ciudadano.

La cátedra de Bioética de la Universidad de Comillas ha publicado sus colecciones: Colección Cátedra de Bioética, Colección Bioética Básica, Colección Dilemas Éticos de la Medicina Actual, Colección Dilemas Éticos de la Deficiencia Mental. El Instituto Borja de Bioética tiene un amplio catálogo de publicaciones de Bioética y edita la revista *Bioética y Debat*. Francesc Abel Fabre publicó aquí *Bioética: orígenes, presente y futuro* (2001). Entre los filósofos que han escrito en esta década sobre estos temas, citaré a Victoria Camps –*Una vida de calidad* (2001) y *La voluntad de vivir* (2005)– que es presidenta de la Fundación Grifols de Bioética, Ramón Valls Plana –*Ética para la bioética y a ratos para la política* (2003)– que participó en las actividades del Observatori de Bioètica i Dret de la Universidad de Barcelona, Javier Sádaba –*La vida en nuestras manos* (2000) y *Principios de bioética laica* (2004)– que es miembro del Observatori de Bioètica i Dret de la Universidad de Barcelona, Gustavo Bueno –*¿Qué es la Bioética?* (2001)– que intervino en los III Encuentros de Filosofía en Gijón, dedicados a la Bioética, con la conferencia “Estatuto gnoseológico de la bioética”, etc. Hay páginas de Internet especializadas en este campo, como “bioeticaweb”, o el “Centro de Documentación de Bioética” del Departamento de Humanidades Biomédicas en la Universidad de Navarra, etc.

---

32 Desde la creación del Institut Borja de Bioética en 1976, hasta el Master de Bioética de la Universidad Complutense, dirigido por Diego Gracia, y los seminarios que Javier Gafo y Juan Ramón Lacadena en la Universidad de Comillas desde 1986.

A los temas clásicos de los debates en bioética (Bibliografía. 8), como aborto, eutanasia, etc., se han sumado otros nuevos planteados por la ingeniería genética con células humanas, las biotecnologías, la neurociencia (Neuroética<sup>33</sup>), el cuidado del medio ambiente (Ética medioambiental<sup>34</sup>), la atención sanitaria (Ética de la enfermería<sup>35</sup>), justicia y salud, la formación de comités de bioética, etc. Por otra parte, ha crecido la atención a la teoría de la argumentación, debido al avance de la lógica informal y al enfoque procedimentalista del debate en estos temas. Parece que la Bioética ha de mantener el principio de autonomía, cuidar el derecho a la salud y sus garantías, y el derecho a un medio ambiente saludable y digno, e incluir en su agenda todos los problemas éticos derivados de los avances de la ingeniería genética con células humanas, la neurociencia y las biotecnologías.

El feminismo y los estudios de género son una de las tendencias filosóficas que ha experimentado una expansión y unos desarrollos temáticos más notables entre nosotros durante la primera década del siglo XXI. En los años noventa del pasado siglo, la revista *Isegoría* apreciaba el feminismo filosófico como una perspectiva emergente de nuestro pensamiento crítico en el análisis de la problemática ético-política. En España durante esa década, las filósofas teorizaban sobre el género en torno a tres posiciones básicas: Ilustración, Diferencia y Transmodernidad. Por entonces ya estaba normalizada la carga de militancia que diferenciaba la posición del *feminismo socialista* y la del *feminismo radical* (Lidia Falcón, fundadora del Partido Feminista de España). Ese monográfico de la revista *Isegoría* coordinado por Celia Amorós, "Feminismo y ética" (nº 6, noviembre 1992), defendía un "feminismo de raíz ilustrada que se articulaba fundamentalmente en torno a las ideas de igualdad y libertad, entendida como autonomía individual, como horizonte regulador y normativo". Frente a este predominante feminismo de la igualdad se posicionó un irreductible feminismo de la diferencia, junto con otras

33 CAPÓ, M.; NADAL, M.; RAMOS, C.; FERNÁNDEZ, A.; CELA-CONDE, C. J. "Neuroética. Derecho y Neurociencia". *Ludus Vitalis*, XIV, 25, (2006), pp. 163-176.

34 Un mundo vulnerable (2000) de Jorge Riechman, Breve introducción a la ética ecológica (2001) de M<sup>a</sup> José Guerra, Tomarse en serio la naturaleza (2004) y Responsabilidad política y medioambiente (2007) de José M<sup>a</sup> García Gómez-Heras.

35 BARRIO, I. M., MOLINA, A., SÁNCHEZ, C. M., AYUDARTE, M. L., "Ética de enfermería y nuevos retos". *Anales*, vol. 29, (2006), suplemento 3. En páginas Web como "Legislación y Ética para la enfermería" (<http://www.aibarra.org/Apuntes/Legislacion-Etica/default.htm>), o "Ética y Legislación en Enfermería" ([http://www.aniorte-nic.net/progr\\_asignat\\_etic\\_legislac.htm](http://www.aniorte-nic.net/progr_asignat_etic_legislac.htm)), etc. Entre 2008 y 2010 se publicó la revista *Ética de los cuidados*.

tendencias postestructuralistas y postmodernas que impugnaban el proyecto ilustrado.

Una de las tendencias del pensamiento feminista en la primera década del nuevo siglo, más allá de los debates modernidad-postmodernidad entre el feminismo de la igualdad y la emancipación, y el feminismo de la diferencia, parece ser la consolidación de unos estudios de género reconocidos que se extienden más allá de las cuestiones de ética y ciudadanía, todavía predominantes, a otros temas pujantes como la crítica de la cultura (el multiculturalismo), Estética y teoría de las artes, la filosofía de la ciencia y la tecnología, o la historia de la filosofía. El monográfico dedicado al feminismo filosófico por la revista *Isegoría* (nº 38, enero-junio 2007), coordinado por Concha Roldán y Marta González, sigue posicionado en la línea del feminismo ilustrado de la igualdad (Celia Amorós): “el feminismo es un universalismo de raíz ilustrada cuyo origen es la reivindicación de los derechos universales también para las mujeres”. El universal femenino incorpora las diferencias de raza, de orientación sexual, y de cultura.

Este feminismo filosófico incluye replanteamientos del sistema sexo/género que combaten las biopolíticas que marcan el cuerpo y la sexualidad. Estos movimientos consideran el género y su funcionamiento como algo histórico y práctico, fluido y permeable. Los estudios sobre ciencia, tecnología y género (CGT) de Eulalia Pérez Sedeño, María Jesús Santesmases y Paloma Alcalá, etc.<sup>36</sup> han revisado, desde el punto de vista del género, las teorías y las prácticas científico-tecnológicas, tratando de facilitar la igualdad de oportunidades en el acceso al sistema de ciencia y tecnología. Por su parte, la Fundación española para la ciencia y la tecnología puso en marcha una línea de actuación “sobre mujer y ciencia”, visible ya en el 2007, que se encarga de analizar, evaluar y alentar la presencia de las mujeres en los ámbitos científico-técnicos, así como de promocionar y difundir que la ciencia y el

---

36 PÉREZ SEDEÑO, EULALIA (COORD.). *La situación de las mujeres en el sistema educativo de ciencia y tecnología en España y en su contexto internacional*. 2003, p. 207 p.; *La situación de las mujeres en el sistema educativo de ciencia y tecnología en España y en su contexto internacional* (2004); ALCALÁ, P., E. PÉREZ SEDEÑO; M. J. SANTESMASSES (COORDS). *Mujer y ciencia: la situación de las mujeres investigadoras en el sistema español de ciencia y tecnología*, FECYT, 2005, 62 p. (Segunda Edición en 2007 con 119 pp.); PÉREZ SEDEÑO, EULALIA (COORD.). *Ciencia, tecnología y valores desde una perspectiva de género*. Arbor. 2005, 207 pp.; PÉREZ SEDEÑO, E.; ALCALÁ, MARTA, P.; GONZÁLEZ, I.; DE VILLOTA, P.; ROLDÁN, C. ; Y. SANTESMASSES, M. J. *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*. CSIC. 2006, 560 pp.; PÉREZ SEDEÑO, EULALIA Y GÓMEZ, AMPARO (COORD.). *Igualdad y equidad en ciencia y tecnología: el caso iberoamericano*, Arbor, nº 733, (2008), 188 pp.

conocimiento sean sensibles al género. Se ha establecido el premio FECYT a la promoción de la igualdad en el conocimiento.

Celia Amorós ha sido una clave del feminismo filosófico español por sus escritos y por su influencia en numerosas investigadoras y escritoras que desarrollan con reconocimiento la teoría crítica feminista y su revisión histórica de la filosofía. Ella entiende que la teoría feminista va íntimamente ligada al feminismo como movimiento social y aspira a clarificar conceptualmente su discurso y su acción. Porque, “conceptualizar es politizar”. Defiende una posición individualista que parte del reconocimiento de la mujer como individuo autónomo, a fin de replantear el contrato social y reconstruir la cohesión social. Para esta pensadora y ensayista, el cometido principal del discurso feminista en el presente es clarificar qué sea la democracia: “la posición de las mujeres es el test definitivo de la democracia”. Por otra parte, el feminismo ilustrado de la igualdad tiene el reto de contrastar su pretensión de universalidad en un mundo global, lo que para ella significa desprenderse de las “universalidades sustitutorias” (Seyla Benhabib) mediante la crítica radical del *androcentrismo*, el *etnocentrismo*, el *eurocentrismo*, así como de la cultura de la supremacía de Occidente, y buscar un “universalismo interactivo”, multicultural. Su obra “*La gran diferencia... para las luchas de mujeres y sus pequeñas consecuencias*” (Cátedra 2005) fue reconocida con el prestigioso Premio Nacional de Ensayo en el año 2006.

El feminismo filosófico español tiene núcleos institucionales con páginas Web, actividades y publicaciones, como el “Instituto de investigaciones feministas” (U. Complutense); la “Asociación española de filosofía María Zambrano”; el seminario “Filosofía y género” de la Universidad de Barcelona (Fina Virulés); el “Centro de Investigación de Mujeres” que edita la revista *Duoda* (Milagros Rivera); el “Centro de Estudios sobre la Mujer” de la Universidad de Alicante (María Nieves Montesinos Sánchez) que edita la revista *Feminismo*, el “Grupo Kóre de Estudios de Género” que edita los *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*; el “Equipo Arenal” que desde la Universidad de Granada y el Instituto de la Mujer edita *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, etc. Entre las feministas que destacan en el género ensayo citaré a Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Teresa Aguilar, Victoria Sendón, etc.

Completo esta breve panorámica del feminismo filosófico español de la primera década del siglo XXI con la selección bibliográfica (Bibliografía. 9) que puede ser representativa de las principales autoras y de los desarrollos temáticos más relevantes habidos en este ámbito durante esta década.



D. El área de “Estética y Teoría de las Artes” ha experimentado un ligero incremento –en el 2005 contaba con 55 profesores funcionarios que desempeñan la docencia obligatoria de las disciplinas correspondientes a la estética y su historia, y la teoría de las artes, además de otras materias optativas, todas ellas diferenciadas según el enfoque de las distintas universidades. Sigue siendo un área de brillantes ensayistas que desarrollan su escritura filosófica en la proximidad de las artes y de la experiencia artística, y cuyos núcleos temáticos van desde la ontología y la filosofía de la religión hasta la crítica de arte, pasando por la crítica de la cultura: Eugenio Trias –cuya obra de ensayo filosófico destacó con anterioridad–, Félix de Azúa, Rafael Argullol –Premio Ensayo de Fondo de Cultura Económica por *Una educación sensorial* (2002)–, Simón Marchán Fiz, José Jiménez –distinguido por la Sociedad Italiana de Estética en 2006 con el Premio Europeo de Estética por su libro *Teoría del arte* (Neo-Metrópolis, 2002)–, José Luis Brea (†2010) –reconocido con el Premio Eusebi Colomer de Ensayo 2006 por *Cultura RAM: Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*–, José Luis Molinuevo, Gerard Vilar –reconocido con el Premio de la Asociación catalana de críticos de arte por su ensayo *Desartización. Paradojas del arte sin fin* (Metamorfosis, 2010)–, Román Gubern, etc.

Entre los grupos universitarios que han desarrollado proyectos, mencionaré el formado por profesores de la UNED y de la Universidad Carlos III, y dirigido por Simón Marchán, que desarrolló el proyecto “Base de Datos de Estética y Teoría de las Artes, Historia del Arte Contemporáneo y Crítica del Arte”, o el dirigido por Ana María Leyra desde la Universidad Complutense que desarrolla el proyecto “La Europa de la Escritura. *Grupo de investigación interdisciplinar e internacional sobre las relaciones entre la escritura y la imagen*”. En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, mencionaré a Rafael Argullol (Estética y Filosofía de la Cultura) y Amador Vega Esquerro (Estética, hermenéutica y religión). En la Universidad de Salamanca, encontramos un grupo muy activo de profesores en distintos temas: José Luis Molinuevo (Humanismo tecnológico, Pensamiento en imágenes); Ricardo Piñero (Historia de la estética); Domingo Hernández Sánchez (*Espectacularización de la violencia y la crueldad*); Antonio Notario Ruiz (Filosofía de la música); Alberto Santamaría (Revisión de lo sublime, Teoría de la poesía). En la Universidad de Sevilla, Inmaculada Murcia Serrano (Diego Romero de Solís) es responsable del grupo de Investigación sobre Estética y Teoría de las Artes que estudia la teoría Estética a través del arte moderno y contemporáneo

—Literatura, artes plásticas y música, fundamentalmente en su relación con el Proyecto Ilustrado y las tendencias actuales. En la Universidad de Murcia la catedrática Francisca Pérez Carreño ha dirigido el proyecto “Recepción y expresión de emociones dolorosas en la obra de arte” coordinado con profesores de las Universidades Complutense y Carlos III de Madrid, y de la Autónoma de Barcelona, etc.

Neometrópolis (Tecnos) y Metamorfosis (Universidad de Salamanca) son las colecciones de libros de Estética más reconocidas. También mencionaré la colección “Estética & Crítica” (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia) dirigida por el profesor Román de la Calle. Entre las publicaciones periódicas dedicadas a este campo mencionaré la revista digital *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes* que dirigen Inmaculada Murcia Serrano y Manuel Ruiz Zamora, y la revista digital *Revista Observaciones filosóficas* que tiene una sección de Estética y teoría de las artes de dimensión Iberoamericana. La revista *Enrabonar. Quaderns de Filosofia* ha dedicado algunos monográficos (nº 32-33, 2001; nº 38-39, 2007; nº 45, 2010) a temas estéticos...

Mención aparte merece la página Web “Estética y Teoría de las Artes” que resultó del proyecto de investigación “Base de Datos de Estética y Teoría de las Artes, Historia del Arte Contemporáneo y Crítica del Arte”, dirigido por Simón Marchán Fiz” y en el que participaron profesores de Estética y Teoría de las artes de la UNED (el propio Marchán y Jordi Claramonte) y a la Universidad Carlos III (José Luis Brea, Gloria Camarero, Ilia Galán, José Luis de la Nuez Santana). Esta Web incluye agenda, materiales y, sobre todo, una base de datos que “contiene entradas con información acerca de varios miles de investigadores y autores pertenecientes a las áreas de la Estética y la Teoría de las Artes, la Historia del Arte Contemporáneo y la Crítica de Arte en el ámbito cultural y lingüístico de España e Iberoamérica, dentro y fuera de sus fronteras”. En Internet está también la página Web del proyecto “La Europa de la Escritura” que dirige Ana M<sup>a</sup>. Leyra. Antonio Notario ha puesto en marcha la página Web “Estética y Filosofía de la Música”: *Pensar en y desde la música y el sonido* que culmina una década de creciente interés por la filosofía de la música en la producción española. La página Web “Pensamiento en imágenes” es el cuaderno de bitácora de José Luis Molinuevo que publica en ella su obra con el formato de libro electrónico y desarrolla sus ideas en torno al pensamiento en imágenes y al uso educativo de éstas. La profesora de Estética y Teoría de las Artes de la

Facultad de Bellas Artes de Cuenca, Ana Martínez Collado, desarrolla su temática feminista “Estética, arte y género” en su página Web “Artículos de Ciudad de las Mujeres”. Etc.

En general los ensayistas de esta área son muy sensibles a las cuestiones culturales planteadas por las nuevas tecnologías y movimientos sociales, por ejemplo por las redes sociales, los blogs, etc. Incluyo una selección bibliográfica de esta producción ensayística (Bibliografía. 10 y 11).

## Conclusiones

Nuestro estudio ha presentado un mapa de tendencias de nuestra producción filosófica en la primera década del siglo XXI que parece típico de un período de entresiglos, en el cual todavía no aparecen elementos de ruptura, sino desarrollos de tendencias establecidas, consistentes en la incorporación de nuevas materias y autores, o de temas y orientaciones en las materias ya existentes. Es la producción universitaria de una institución en la que una generación continuista de profesores, nacidos en torno a 1955, ha ocupado el lugar predominante que ha ido dejando la jubilación de los miembros de la generación de “Filósofos jóvenes”, mientras se registraba la entrada en las titularidades universitarias de una generación nueva de profesores nacidos en torno a 1970. Esta continuidad parece favorecer cierta convergencia entre la Historia de la Filosofía Española y la Filosofía en España (nuestra institución filosófica presente) que se manifiesta en el desarrollo de la historia reciente, en la tendencia a conectar recepciones de corrientes actuales con estratos receptores pretéritos de la misma corriente, y en la tendencia a comparar pensadores españoles creadores con los pensadores contemporáneos desde los que plantearon sus aportaciones.

El lugar atribuido oficialmente a la filosofía en la sociedad del conocimiento, como un saber humanístico ordenado a la creatividad y al desarrollo personal, replantea, según algunos, el debate en torno al sentido de la actividad filosófica. Por otra parte, no disponemos de una sociología cuantitativa de la filosofía que haga un seguimiento de la producción para registrar de manera objetiva sus tendencias, visibilidad y normalidad, por lo que parece dudosa la posibilidad de una evaluación y orientación consistente de la investigación. La presión de la evaluación de la ANECA y de la CNEAI está llevando a una orientación universitaria de las publicaciones periódicas y de las editoriales que buscan adaptarse a sus criterios de evaluación.

En la producción ensayística de esta década, dominada por la Generación de “Filósofos jóvenes”, la Generación de profesores del 55 y la Generación de profesores del 70, encontramos desarrollos temáticos pertenecientes a materias de las áreas establecidas de conocimiento filosófico, como cultura y nuevas tecnologías, memoria histórica, ética cívica, feminismo filosófico y estudios de género, bioética, corporalidad, filosofía del lenguaje, etc. En “Estética y Teoría de las Artes” sobresale este tipo de producción desarrollada en dominios que van desde la filosofía hasta la crítica de arte, pasando por la crítica de la cultura: “Estética y nuevas Tecnologías”, “Estética y género”, “Estética y hermenéutica”, “Estética y filosofía crítica (estética, poder y política)”, “Filosofía de la música”, “Filosofía y cine”, “Estética y crítica de arte en la Red”, etc.

Así mismo, destaca el incremento de la producción en materias como Historia de la Filosofía Iberoamericana, Historia reciente de la filosofía española, Antropología, Teoría de la argumentación, Filosofía de la mente, Ética de la economía y de las profesiones, y Bioética. Y sobresale la expansión del Feminismo filosófico que más allá del debate entre Feminismo ilustrado de la igualdad vs. Feminismo de la diferencia, se ha consolidado en unos Estudios de Género reconocidos que se extienden a todas las áreas de conocimiento filosófico: Historia de la Filosofía, Antropología, tecnociencia, naturaleza, ciudadanía y ética, multiculturalismo, estética y nuevas tecnologías, etc.

## Apéndice bibliográfico

### 1. Informes de recepción.

- VV.AA., “Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente”, *Anthropos*, 224, 2009.
- VV.AA., “Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente”, *Anthropos*, 225, 2009.
- VV.AA., “Gianni Vattimo Hermeneusis e historicidad” *Anthropos*, 217., 2008.
- ROJAS JIMÉNEZ, ALEJANDRO, “Informe bibliográfico sobre la obra de Martín Heidegger”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIV, 2009, pp. 305-322.
- GALVÁN, VALENTÍN, “La recepción académica de Michel Foucault en España: La pregunta por el saber (1967-1986)”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 2009, pp. 101-128.

- , *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Barcelona. Virus Editorial, 2009
- ZALAMEA, FERNANDO, “Bibliografía peirceana hispánica 1891-2000”, en VV.AA., Charles Sanders Peirce Razón e invención del pensamiento pragmatista. Teoría pragmática, *Anthropos*, 212, 2006, pp. 186-203.
- NUBIOLA JAIME, ZALAMEA FERNANDO, *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Pierce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, Pamplona, Eunsa, 2006, (Monográfico de Anuario Filosófico).
- VV.AA., “Simone Weil. Experiencia y significado de la existencia. Filosofía y Feminismo”, 2006, 211.
- ROVIRÓ, I. GARCÍA-DURÁN, X. SARRATE, C., “El impacto de Sartre en España”. *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, 48, 2005, pp. 77-101.
- GONZÁLEZ PRIETO, LUIS AURELIO, “La recepción de H. Heller durante el franquismo”, *Revista de Estudios Políticos* 120, 2003, pp. 173-193.
- PUELLES ROMERO, LUIS, “La obra de Gastón Bachelard”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, III, 1998, pp. 385-399.
- QUEIJIDO, OSCAR, “Nietzsche en Español, 2007, (1987-2007)”,  
file:///C:/Documents%20and%20Settings/pc/Escritorio/autor.html,  
(29/11/2007 10:34:23) [Consulta: 12 marzo 2011, 12:40 p.m.].
- GARCÍA GONZÁLEZ JUAN, GALLARDO CERVANTES ANTONIO, “Biobibliografía de Enmanuele Levinas”, *Contrastes* 6, 2001, pp. 263-274.
- ESTEBAN ORTEGA JOAQUÍN Y OTROS AUTORES, “Estudios Filosóficos”: cincuenta años de texto filosófico en España”, *Estudios filosóficos*, 51: 148, 2002. Monográfico sobre la segunda mitad del siglo xx.
- REDONDO SÁNCHEZ, PABLO, “Informe bibliográfico: el presente de la hermenéutica”, *Duererías (Zamora)*, nº 2 (diciembre), 2003, pp. 151-163.
- CORBÍ SÁEZ, MARÍA I., “Simone de Beauvoir en España: sus obras traducidas y su recepción en la prensa”. *Feminismo /s: Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante*, nº 15, 2010, Monográfico sobre “¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?”, coord. por ELENA NÁJERA PÉREZ, pp. 165-191.
2. *Algunas publicaciones de Antropología filosófica recensionadas en revistas españolas A&H o en Contrastes, Daimon, Rev. Inv. Fil. Política*
- 1. AMENGUAL, GABRIEL, *Antropología filosófica*. BAC, 2007. (Pensamiento)

- 
- 2. ARANGUREN, JAVIER, *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, McGrawHill, 2003. (Anuario filosófico)
- 3. BURGOS, JUAN M., *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Palabra, 2008. (Anuario filosófico)
- *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones internacionales universitarias, 2007. (Anuario filosófico)
- *Antropología; una guía para la existencia*. Palabra, 2003. (Anuario filosófico)
- *El personalismo. Temas y autores de una filosofía nueva*. Palabra, 2000. (Anuario filosófico, Contrastes)
- 4. BURGOS JUAN M., CAÑAS, JOSÉ L., FERRER URBANO, *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Palabras, 2006. (Anuario filosófico)
- 5. CAÑAS, JOSÉ L., *Antropología de las Adiciones. Psicoterapia y rehumanización*. Dykinson, 2004. (Anal. Sem. Hist. Filosofía)
- 6. CATALÁN, MIGUEL, *Antropología de la mentira*, Taller de Mario Muchnik, 2005. (Daimon)
- *Anatomía del secreto*. Taller de Mario Muchnik, 2008. (Daimon)
- 7. CHOZA, J./ MONTES, M<sup>a</sup> J. (ED.), *Antropología en el cine I y II. Construcción y reconstrucción de lo humano*. Laberinto, 2001. (Pensamiento)
- 8. CHOZA, JACINTO, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca nueva, 2002.
- 9. DÍAZ, CARLOS, *La persona como don*. Desclée, 2000. (Anuario filosófico)
- *Mi encuentro con el personalismo comunitario (la otra historia de España)*. F. E. Mounier, 2004. (Pensamiento)
- 10. DIAZ, CARLOS Y OTROS (ED.), *Globalización y persona*. Unión, 2003. (Anuario filosófico)
- 11. FALGERAS, I. Y GARCÍA, J. (ED.), *Antropología y trascendencia*. U. Málaga, 2009. (Anuario filosófico)
- 12. FERRER, URBANO, *¿Qué significa ser persona?* Palabra, 2002. (Serie Pensamiento n° 21). (Pensamiento)
- 13. FUENTES, JUAN B., *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*. Ed. Encuentro, 2009. (Daimon, Pensamiento)
- 14. GÓMEZ PIN, V., *El hombre un animal singular*. Ed. La Esfera de los Libros, 2005. (Isegoria)
- 15. GONZÁLEZ GARCÍA, MOISÉS (COMP.), *Filosofía y dolor*. Tecnos, 2006. (Pensamiento)

- 16. GONZÁLEZ, ANA M., *Ficción e identidad. Ensayos de cultura posmoderna*. Rialp, 2009. (Anuario filosófico)
  - 17. GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ L., *Repensar la cultura*. Ed. Internacionales Universitarias, 2003. (Anuario filosófico)
  - 18. LÓPEZ QUINTAS, A., *Cuatro personalistas en busca de sentido: Ebner, Guardini, Marcel y Laín*. Rialp, 2009. (Anuario filosófico)
  - 19. MELENDO TOMÁS, *Las dimensiones de la persona*. Palabra, 1999. (Anuario filosófico)
  - 20. MELENDO, TOMÁS Y OTROS, *La pasión por lo real, clave del crecimiento humano*. Eunsa, 2008. (Contrastes)
  - 21. MÉNDEZ, LOURDES, *Antropología feminista*. Editorial Síntesis, 2008.
  - 22. MOSTERÍN, JESÚS, *La naturaleza humana*. Espasa Calpe, 2006. (Isegoria)
  - 23. PÉREZ LABORDA, ALFONSO, *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*. Encuentro, 2000. (Pensamiento)
  - 24. ROMERA OÑATE, LUIS, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*. Cuadernos Anuario filosófico. Eunsa, 2004. (Anuario filosófico)
  - 25. SÁEZ RUEDA, LUIS, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Trotta, 2009. (Contrastes)
  - 26. SÁNCHEZ MIGALLÓN, SERGIO, *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Eunsa, 2006(Daimon)
  - 27. SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*. Rialp, 2006. (Anuario filosófico)
  - 28. SAN MARTÍN, JAVIER, *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Tecnos, 2009. (Daimon, Anuario filosófico)
    - *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca nueva / UNED, 2007. (Daimon, Rev. Invest. Fil. Política)
  - 29. SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Trotta, 2007. (Teorema, Isegoria)
    - *Cuerpo vivido*, Encuentro, 2010. (Ensayos de Ortega, Gaos, Joaquín Xirau, Eulogio Palacios)
3. *Libros de lógica recensionados en revistas filosóficas españolas A&H o en Theoria, Daimon y Rev. Inv. Fil. Política.*
- 1. ARDAO, A., *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, 2000. (RHF)

- 2. BERMEJO BARRERA, C., *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*. Akal, 2007. (Teorema)
- 3. BRAVO, ROBERTO R., *Una definición intensional del significado en los lenguajes naturales*. Ed. Melvin 2001. (Anal. Sem. Hist. Filosofía)
- 4. FRAPOLLI, M<sup>a</sup>. J. (ED.), *Filosofía de la lógica*, Tecnos, 2008. (Teorema)
- 5. HERNÁNDEZ GUERRERO J. A., GARCÍA TEJERA M<sup>a</sup> DEL C., *El arte de hablar. Manual de Retórica práctica y de Oratoria moderna*. Ariel, 2004. (RHF)
- 6. ORAYEN R., MORETTI A., *Filosofía de la Lógica*. Trotta, 2004.
- 7. SÁNCHEZ-MAZAS, M., *Obras Escogidas: Vol. I: ed. Javier de Lorenzo, Vol. II: eds. Javier de Lorenzo y Gabriel Painceyra*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2002-2003. (Theoria)
- 8. VEGA REÑÓN, L., *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*. UNED, 2004. (Theoria)

#### 4. Selección de libros de Teoría de la Argumentación

- 1. ATIENZA, M., *El Derecho como argumentación*, Ariel, 2006.
- 2. FUENTES, C., Y ALCAIDE ESPERANZA, R., *Mecanismos lingüísticos de la persuasión*. ARCO/Libros, 2002.
- 3. GARCÍA DAMBORENEA, R., *Uso de razón. Diccionario de falacias*. Biblioteca Nueva, 2000.
- 4. GÓMEZ ADOLFO, L., *Seis lecciones sobre la teoría de la argumentación*. Alego, 2001.
- 5. GONZÁLEZ NAVARRO, M., *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, Plaza y Valdés, 2009.
- 6. LÓPEZ EIRE, A., *Esencia y objeto de la Retórica*. Ed. Universidad de Salamanca, 2000.
- 7. LÓPEZ EIRE, A. Y SANTIAGO GUERVÓS, J., *Retórica y comunicación política*. Cátedra, 2000.
- 8. MARAFIOTI, R. (ED.), *Parlamentos. Teoría de la argumentación y debate parlamentario*. Biblos, 2007.
- 9. MARRAUD, H., *Methodus argumentandi*. Universidad Autónoma Ediciones, 2007. (Teorema)
- 10. MIRANDA ALONSO, T., *Argumentos*. Ed. Marfil / Publicacions de la Universitat de València, 2002.



- 11. SAGÜILLO, J. M., *El arte de persuadir. Algunos elementos de argumentación y retórica*, Editorial Ludus, 2000. (Theoria)
- 12. SAIZ, C. (COORD.), *Pensamiento crítico. Conceptos básicos y actividades prácticas*. Pirámide, 2002.
- 13. SANTIBÁÑEZ, C., Y MARAFIOTI, R. (EDS.), *De las falacias. Argumentación y comunicación*. Biblos, 2008.
- 14. VEGA REÑÓN, L., *Si se de argumentar se trata*. Montesinos, 2004. (Theoria; Rev. Inv. Fil. Política; RHF)

5. *Libros de Filosofía de la mente recensionados en revistas filosóficas españolas A&H o en Theoria, Daimon, Rev. Inv. Fil. Política*

- 1. BERMUDEZ, JOSÉ L., *Cognitive Science. An Introduction to the Science of Mind*. Cambridge, 2002. (Teorema)
- 2. DIOSDADO, C., RODRÍGUEZ VALLS, F., ARANA J. (EDS.), *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas*, Thémata/Plaza y Valdés, 2010.
- 3. HIERRO S. PESCADOR, JOSÉ, *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Akal, 2005. (Teorema)
- 4. LIZ, MANUEL, *Perspectivas actuales en filosofía de la mente*, Gobierno de Canarias, 2001. (Pensamiento)
- 5. MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ED.), *Filosofía actual de la mente*. Suplemento de Contrastes, 2001. (Theoría; Pensamiento)
- 6. MORA, FRANCISCO, *El reloj de la sabiduría: tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza Editorial, 2004. (Theoría).
- 7. MOYA, E. (ED.), *Ciencia. Sociedad y mundo abierto*. Homenaje a Karl Popper, Comares, 2004. (Daimon)
- 8. MOYA CARLOS, J., *Filosofía de la mente*. Publ. Univ. de Valencia, 2004. (Convivium)
- 9. PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> CARMEN, *Mente, conciencia y conocimiento*. Univ. de Salamanca, 2001. (Anal. Sem. Hist. Filosofía; Daimon)
- 10. PRADES, JOSEP L., CORBÍ, J., *Minds, Causes, and Mechanisms. A Case Against Physicalism*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.
- 11. SANFÉLIX, VICENTE, *Mente y conocimiento*, Editorial Biblioteca Nueva, 2003. (Theoría; Convivium; Isegoria; Daimon)
- 12. SYMONS, J. / CALVO, F. (EDS.), *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Routledge 2009. (Teorema)

6. *Selección de libros de Filosofía del Lenguaje recensionados en revistas filosóficas españolas A&H o en Theoria.*
- 1. ACERO JUAN, J., FLORES, LUIS Y FLOREZ, ALFONSO (EDS.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*. Comares, 2003. (Theoria)
  - 2. ARENAS DOLZ, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, Número especial de Analogía, 2003. (Theoria)
  - 3. BLASCO, JOSEP LL., *La nau del coneixement*. Editorial Afares, 2004. (Theoria)
  - 4. BUSTOS, E., *La metáfora: ensayos transdisciplinares*, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Theoria)
    - *Lenguaje, comunicación y cognición: Temas Básicos*, UNED, 2004. (Theoria)
  - 5. CONDE TARRIO, G. (ED.), *Aspectos formales y discursivos de las expresiones fijas*, Peter Lang, 2008.
  - 6. CONESA, F., NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, 2004.
  - 7. CUETO VALLVERDÚ, NATALIA, *Representación e inferencia. El proceso de la interpretación*. Universidad de Oviedo, 2003 (Teorema)
  - 8. FERNÁNDEZ MORENO, LUIS, *La referencia de los nombres propios*. Trotta, 2006. (Teorema)
  - 9. GARCÍA CARPINTERO, M. Y KÖLBEL, M. (EDS.), *Relative Truth*. Oxford University Press, 2008. (Theoria, Teorema)
  - 10. MENDÍVIL GIRÓ, J. L., *Gramática natural. La gramática generativa y la tercera cultura*. Machado libros, 2003. (Teorema)
  - 11. PÉREZ OTERO, MANUEL, *Aproximació a la filosofia del llenguatge*. Edicions Universitat de Barcelona, 2001. (Teorema)
    - *Esbozo de la filosofía de Kripke*, Montesinos, 2006. (Teorema)
  - 12. RAYO, A., UZQUIANO, G. (EDS.), *Absolute generality*. Oxford University Press, 2006. (Teorema)
  - 13. RODRÍGUEZ CONSUEGRA, FRANCISCO, *Estudios de filosofía del lenguaje*, Comares, 2002. (Teorema)
  - 14. REYES, GRACIELA, *Metapragmática. Lenguaje sobre Lenguaje Ficciones Figuras*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones, 2002. (Teorema)

7. *Algunas publicaciones de Ética recensionadas en revistas filosóficas españolas A&H o en Sistema, Daimon, Contrastes, Rev. Inv. Fil. Política*
- 1. ALONSO MARTOS, ANDRÉS, *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. PUV 2008. (Daimon)
  - 2. ARTETA, AURELIO, *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Pre-Textos, 2002. (Isegoria)
  - 3. BARCENA, FERNANDO, MÉLICH, J-C., *La educación como acontecimiento ético*. Ed. Paidós, 2000. (Isegoria)
  - 4. BONETE PERALES, E. (COORD.), *Ética de la comunicación audiovisual*, Tecnos, 2000.
    - *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Desclée de Brouwer, 2003.
  - 5. BONETE PERALES, E., TEJEDOR CAMPOMANES, C., *¿Debemos tolerarlo todo? Crítica del tolerantismo en las democracias*. Desclée de Brouwer, 2006. (Daimon)
  - 6. BUSTOS PUECHE, J. E., *Manual sobre bienes y derechos de la personalidad*, Dykinson, 2008. (Anuario filosófico)
  - 7. CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica*. Tecnos, 2006. (Sistema)
    - *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Tecnos, 2004. (Sistema, Pensamiento, Daimon)
    - (COORD.) *Glosario para una sociedad intercultural*. F. Bancaja, 2002. (Daimon)
  - 8. CORTINA, A. (ed.) *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Trotta, 2003. (Isegoria, Sistema)
    - *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Trotta, 2001. (Sistema, Pensamiento)
    - *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Taurus, 2002. (Isegoria, Sistema, Daimon)
    - *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ed. Nobel, 2007. (Pensamiento)
    - *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Taurus, 2009. (Isegoria)
    - *Las fronteras de la persona*, Taurus, 2009. (Sistema)
    - (ED.) *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Tecnos, 2009. (Sistema, Anuario filosófico)

- 
- 9. CORTINA, A., GARCÍA MARZÁ, DOMINGO (EDS.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Tecnos, 2003. (Sistema, Daimon)
- 10. DIEZ FERNANDO, *Utilidad deseo virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Península, 2001. (Teorema).
- 11. FERRER SANTOS, URBANO, *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, 2003. (Pensamiento, Daimon)
- 12. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida cotidiana”*. Biblioteca Nueva, 2000. (Contrastes)
- 13. GARCÍA MARZÁ, D., *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Trotta, 2004. (Sistema)
- 14. INNERARITY, DANIEL, *Éticas de las hospitalidad*, Península, 2001. (Pensamiento)
- 15. LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., *Principios morales y casos prácticos*. Tecnos, 2000. (Contrastes)
- *Ética y literatura*, Tecnos, 2003. (Contrastes)
- 16. HERRERA GUEVARA, ASUNCIÓN, *La ética en la espiral de la modernidad*. VTP, 2000. (Teorema)
- 17. MUGUERZA, J. & WELCH, JO, *Ethics and Perplexity. Toward a Critique of Dialogical Reason*, Rodopi, 2004. (Sistema)
- 18. MUGUERZA, J., RUANO DE LA FUENTE, Y. (ED.), *Occidente: razón y mal*. Fundación BBVA, 2008. (Contrastes)
- 19. MUGUERZA, J., GÓMEZ, C. (EDS.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza, 2007. (Isegoria)
- 20. PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, 2008. (Anuario filosófico, Pensamiento)
- 21. RIVERA, JUAN ANTONIO, *El gobierno de la fortuna*, Crítica, 2000. (Isegoria)
- RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, *Ética para el siglo XXI*, Proteus, 2009. (Isegoria)
- 22. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, SERGIO, *El personalismo ético de Dietrich Hildebrand*, Rialp, 2003. (Anuario filosófico)
- 23. TERMES, RAFAEL, *Antropología del capitalismo. Un debate abierto*. Rialp, 2001. (Pensamiento)
- 24. TRÍAS, EUGENIO, *Ética y condición humana*, Península, 2000. (Isegoria)
- 25. VALDECANTOS, ANTONIO, *La fábrica del bien*. Síntesis, 2008. (Isegoria)

- *La moral como anomalía*, Herder, 2007. (Isegoria)
- 26. VILLARME S., GONZÁLEZ-CASTÁN ÓSCAR L., *Las direcciones de la mirada moral*, Universidad de Alcalá, 2003. (Isegoria)
8. *Algunas publicaciones de Bioética recensionadas en revistas españolas A&H o en Contrastes, Daimon, Sistema y Rev. Inv. Fil. Política.*
- 1. CAMPS, VICTORIA, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Crítica, 2001. (Isegoria)
- 2. FERNÁNDEZ BEITES, PILAR, *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*, Ediciones cristiandad, 2007. (Daimon)
- 3. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>, *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Biblioteca Nueva, 2002. (Isegoria)
- *Bioética: perspectivas emergentes y nuevos problemas*. Tecnos, 2005
- 4. TOMÁS GARRIDO, GLORIA M<sup>a</sup> *Manual de Bioética*, Ariel, 2001. (Isegoria)
- 5. GÓMEZ, CARLOS (ED.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza Editorial, 2002. (Isegoria)
- 6. GRACIA, DIEGO, *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastela, 2004. (Isegoria)
- 7. LÓPEZ BARAHONA, I., ANTUÑANO, S., *La clonación humana*, Ariel, 2002. (Isegoria)
- 8. LÓPEZ DE LA VIEJA, TERESA, *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la ética*, Biblioteca Nueva, 2008. (Isegoria)
- *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*. Plaza y Valdés, 2010. (Isegoria)
- 9. LORA P. DE, GASCÓN, M., *Bioética. Principios desafíos y debates*. Alianza, 2008. (Anuario filosófico).
- 10. VILA-COIA, XABIER, *Biotecnología, bioética, tanatoética, tanatoestética, nuevos derechos humanos y Constitución*. Lapinga Ediciones, 2006. (Sistema)
9. *Algunas publicaciones representativas del feminismo filosófico en España.*
- 1. AMORÓS, C., *La gran diferencia... para las luchas de mujeres y sus pequeñas consecuencias*". Cátedra, 2005.
- 2. AMORÓS, C., POSADA KUBISSA, L. (EDS.), *Feminismo y multiculturalismo*, Instituto de la mujer-Debate, 2007.

- 
- 3. ADÁN, CARME, *Feminismo y Conocimiento: De la experiencia de las mujeres al ciborg*, Ed. Espiral Mayor, 2006.
- 4. AGUILAR GARCÍA, TERESA, *Ontología cyborg, el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Gedisa, 2008.
- 5. ARMENGOL, JOSEP M. (ED.), *Masculinitats per al segle XXI*. Editorial Genérico, 2007.
- 6. BIRULÉS, FINA, *Una herencia sin testamento: Hanna Arendt*, Herder, 2007.
- 7. BLÁZQUEZ GRAF, N., FLORES, J. (EDS.), *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*, UNAM, 2005.
- 8. CAMPS, V., VALCÁRCEL, A., *Hablemos de Dios*. Taurus, 2007.
- 9. CASTAÑO, CECILIA, *Las mujeres y las tecnologías de la información. Internet y la trama de nuestra vida*, Alianza, 2005.
- 10. CORBÍ SÁEZ, MARÍA I. (COORD.), “¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?”. *Feminismols*: revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, n.º. 15, 2010.
- 11. GUERRA, M<sup>a</sup> J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Editorial Complutense, 2001.
- 12. HERNANDO, A. (ED.), *La construcción de la subjetividad femenina*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Asociación cultural Al-Mudayna, 2000.
- 13. LÓPEZ PARDINA, TERESA, *De Simone de Beauvoir a Judith Butler: El género y el sujeto*. Cuadernos de trabajo, n.º2. Instituto de Investigaciones Feministas, 2002.
- 14. LÓPEZ PARDINA, T. Y OLIVA PORTOLES, A (EDS.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. (Editorial Complutense), 2003.
- 15. MÉNDEZ, LOURDES, *Antropología feminista*, Editorial Síntesis, 2008.
- 16. MIYARES, ALICIA, *Democracia feminista*, Cátedra, 2003.
- 17. PÉREZ SEDEÑO, E., GÓMEZ, A. (COORDS.), *Igualdad y equidad en Ciencia y Tecnología: el caso iberoamericano*, CSIC, 2008.
- 18. PÉREZ SEDEÑO, E., ALCALÁ, P., ET A. (COORDS.), *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*, CSIC, 2006.
- 19. OLIVA PORTOLÉS, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*. Editorial Complutense, 2009.
- 20. PULEO ALICIA, *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Universidad de Valladolid, 2000.

- 21. ROLDÁN, C., GONZÁLEZ, M., “Feminismos. Nuevas tendencias”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 38, 2008.
- 22. SENDÓN DE LEÓN, VICTORIA, *Matria: el horizonte de lo posible*. Siglo XXI, 2006,
  - *Mujeres en la era global: contra un patriarcado neoliberal*. Icaria, 2003.
  - *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*. Icaria, 2002.
- 23. SIMANCAS, SUSANA, *Feminismo: La huella de hierro de un concepto*, Instituto de investigaciones feministas. Cuadernos de Trabajo N° 8, 2004.
- 24. SUÁREZ NAVAZ, LILIANA, MARTÍN DÍAZ, EMMA, HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (COORDS.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008.
- 25. VALCÁRCEL, AMELIA, *Feminismo en un mundo global*, Cátedra, 2008.
  - *Rebeldes*, Plaza Janés, 2000.

10. *Algunas publicaciones de Estética recensionadas en revistas A&H o en Fedro, Contrastes, Daimon, y Rev. Inv. Fil. Política:*

- 1. ÁLVAREZ FALCÓN, LUIS, *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*. Editorial Horsori, 2009. (Fedro)
- 2. ALVAREZ, LLUIS X., *Estética de la confianza*. 2006. (Teorema)
- 3. DELGADO GAL, ALVARO, *Buscando el cero. La revolución moderna en la literatura y el arte*. Taurus, 2005. (RHF)
- 4. DÍAZ-URMENETA, J. B., *La tercera dimensión del espejo. Ensayos sobre la mirada renacentista*. U. Sevilla, 2004. (Contrastes)
- 5. LEYVA, GUSTAVO, *Intersubjetividad y gusto*. Miguel Ángel Porrúa, 2002. (Rev. Invest. Fil. Política)
- 6. LEYRA, ANA M<sup>a</sup>, *De Cervantes a Dalí. Escritura, Imagen y Paranoia*. Ed. Fundamentos, 2006. (Anales del Seminario de historia de la Filosofía)
- 7. LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Estética musical. El poder formativo de la música*. Rivera Eds., 2005 (Pensamiento)
- 8. MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, Biblioteca Nueva, 2006. (Fedro)
- 9. NOTARIO RUIZ, ANTONIO (ED.), *Estética: perspectivas contemporáneas*, Ed. Univ. de Salamanca, 2008. (Fedro)

- 10. PUELLES ROMERO, L., *Figuras de la apariencia. Ensayos sobre arte y modernidad*. 2000. (Contrastes)
- , *El desorden necesario. Filosofía del objeto surrealista*. Cendeac, 2002. (Contrastes)
- 11. QUESADA, J., *La belleza y los humillados*. Ariel, 2001. (Contrastes)
- 12. TEJADA, RICARDO, *De una sensibilidad por venir. Ensayos de Estética contemporánea*, Arena Lib., 2008. (RHF, Fedro)
- 13. VIDAL CALATAYUD, J., *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*, Dykinson, 2008. (Anuario filosófico)
- 14. VILAR ROCA, GERARD, *Desartización. Paradojas del arte sin fin*. Metamorfosis, 2010.
- *Las razones del arte*. 2005(Daimon)
- *El desorden estético*, Idea Books, 2000. (Anuario filosófico)
- 15. XIRAU, R., SOBREVILLA, D., *Estética*, Trotta, 2003. (Anuario filosófico)

11 *Algunas publicaciones de Estética no recensionadas en las revistas revisadas.*

- 1. BENET FERRANDO, VICENTE J., *La cultura del cine: introducción a la historia y la estética del cine*. Paidós Ibérica, 2004.
- 2. CERECEDA, MIGUEL, *Problemas del arte contemporáneo*, CENDEAC, 2006.
- 3. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, DOMINGO, *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*. U. de Salamanca, 2002.
- 4. IBAÑEZ FANÉS, JORDI, *Hacia un arte transparente, el problema del totalismo y el antitotalismo en la crítica a la tradición estética de la modernidad en Benjamín y Heidegger*. U. de Barcelona, 2000.
- 5. JARQUE SORIANO, VICENTE, *Experiencia histórica y arte contemporáneo: ensayos de estética y modelos de crítica*. Publicaciones U. de Castilla-La Mancha, 2002.
- 6. MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *Estéticas del naufragio y de la resistencia*. Institució Alfons el Magnànim, 2001.
- *Humanismo y nuevas tecnologías*. Alianza Ensayo, 2004.
- *Magnífica miseria. Dialéctica del romanticismo*. CENDEAC, 2009.
- 7. PÉREZ CARREÑO, FRANCISCA, *El arte minimal. Objeto y sentido*. Antonio Machado, 2003.
- 8. VEGA ESQUERRA, AMADOR, *Zen, mística y abstracción: seis ensayos sobre el nihilismo religioso*. Trotta, 2002.



- 
- *Ramón Llull y el secreto de la vida*. Siruela, 2002.
- *El bambú y el olivo: meditaciones*. Herder, 2003.
- *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*. Siruela, 2010.
- *Arte y Santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Cátedra J. Oteiza, U. Pública de Navarra, 2005.









Este libro se terminó de componer  
y se envió, cuidadosamente maquetado,  
a los talleres tipográficos de  
don Luis Valiente el día 16 de febrero  
de 2013, fecha en la que murió, en 1624,  
Juan de Mariana, a quien se suele  
asociar con la Escuela de Salamanca  
y muy particularmente con las teorías  
económicas precursoras de esta Escuela.  
Antonio Otiñano, cual nuevo Erasmo  
redivivo en los talleres de Aldo Manucio,  
se ocupó con la sabiduría del ilustre  
humanista del diseño y la  
maquetación con el  
buen hacer que  
caracterizó al autor de los *Ciceronianos*.

LAUS DEO.





