

(cabecera: nº 30 – octubre, 2025. Debe eliminarse “12 euros”, dado que ya no va a estar a la venta)

S U M A R I O

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

FRANCISCO CASTILLA URBANO

Donoso Cortés y las paradojas del Estado católico en la primera mitad del siglo XIX

JOSE ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

El judaísmo medieval español en Américo Castro: historicidad y existencia

DAVID CARDOZO SANTIAGO

De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá de lo nacional-popular y más acá del cosmopolitismo

ASIER MONTERO RUIZ

La femineidad de la fe en la obra de Miguel de Unamuno

BERTA GALOFRÉ CLARET

Levinas y Chillida en diálogo: Sobre el vacío y lo otro en el espacio artístico

IVA RINČIĆ

JOSÉ MARÍA GÓMEZ HERAS

AMIR MUZUR

MARÍA PAULA PARAGIS

NATACHA SALOMÉ LIMA

Una mirada a la historia de la bioética española desde el legado de sus precursores

JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO

La razón de fuerza mayor y la inteligencia artificial: una anticipación de Eduardo Nicol

NOTAS

JUAN CARLOS INFANTE GÓMEZ

Los sucesos en torno a la tesis doctoral de Julián Marías. Edición de la carta inédita de Manuel García Morente

TERESA LÓPEA LÓPEZ

IRATI HERRERA ROS

Un lugar para la memoria. Los papeles del médico exiliado Germán Somolinos d'Ardois

NOTAS IN MEMORIAM

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO

Elías Díaz (1934-2025). In memoriam

JOAN VERGÉS GIFRA

Josep María Terricabras (1946-2024). In memoriam

ALEZ IBARRA PEÑA

Oswaldo Fernández Díaz (1935-2024): pensar lo político. In memoriam

MARÍA MARTÍN GÓMEZ

Cirilo Flórez (1940-2024). In memoriam

RAFAEL MARTÍN RIVERA

Gran maestro de ideas: Dalmacio Negro (1931-2024). In memoriam

JULIETA LIZAOLA

Francisco Piñón Gaytán (1935-2024)

RESEÑAS

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES

Consejos. Hay que introducir una modificación:

En el apartado “Secretarios técnicos”, hay que añadir a Vicente de Jesús Fernández Mora (Universidad de Huelva)

Colaboran en este número:

Francisco Castilla Urbano
Universidad de Alcalá de Henares

Jose Antonio Fernández López
Universidad de Murcia

David Cardozo Santiago
Universidad Complutense

Asier Montero Díaz
Universidad Complutense

Berta Galofré Claret
Vrije Universiteit Brussel

Iva Rinčić
Universidad de Rijeka

José María García Gómez-Heras
Universidad de Salamanca

Amir Muzur
Universidad de Rijeka

María Paula Paragis
Universidad de Buenos Aires

Natacha Salomé Lima
Universidad de Buenos Aires-CONICET

Jorge Enrique Linares Salgado
Universidad Nacional Autónoma de México

Juan Carlos Infante Gómez
Ayuntamiento de Madrid

Teresa López López
Centro de Ciencias Humanas y Sociales - CSIC

Irati Herrera Ros
Centro de Ciencias Humanas y Sociales - CSIC

Cristina Hermida del LLano
Universidad Rey Juan Carlos

Joan Vergés Gifra
Universitat de Girona

Alex Ibarra Peña
Universidad Alberto Hurtado

María Martín Gómez
Universidad de Salamanca

Rafael Martín Rivera
Universidad Rey Juan Carlos

Julieta Lizaola
Universidad Nacional Autónoma de México

Créditos y logos: hay que eliminar el logo de FCE

Código de buenas prácticas
(igual que el número anterior)

Humanismo crítico

Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano cumple treinta años de existencia, a lo largo de los cuales ha contribuido de manera ininterrumpida a la investigación, difusión y promoción de los estudios sobre filosofía iberoamericana. El índice de autores publicado en el nº 25 (2020), nos permite hacernos una idea de la amplitud y diversidad de las obras, las voces, los temas y los aspectos de nuestra historia intelectual abordados por esta revista, así como de su capacidad y flexibilidad para albergar multitud de inquietudes, preguntas, planteamientos e incluso estilos, entre el rigor científico y el ensayo creativo. A lo largo de sus treinta números incluido el que ahora presentamos, esta revista ha dado a conocer estudios de muy diverso perfil, lo cual evidencia nuestro compromiso con el conocimiento de nuestro mundo filosófico e intelectual, y de nuestra contribución al desarrollo del mismo. Hace ya unos cuantos años que el Consejo de Redacción de esta revista apostó por incrementar, en la medida de lo posible, la presencia de autores y autoras, y de estudios sobre temas, pensadores y aspectos de la América hispano y lusoparlante. De ahí su subtítulo, como muestra de un compromiso que no quiere reducirse a un gesto simbólico, sino que quiere hacer valer sus enunciados. En este sentido, la historia del pensamiento iberoamericano frecuentada en las páginas de nuestra revista incluye trabajos sobre filosofía mexicana, argentina, uruguaya, peruana, colombiana o cubana, aunque todavía de manera muy limitada. Cabe esperar que, en lo sucesivo, la presencia de estas filosofías sea cada vez más notoria y sensible en nuestra revista.

Uno de los múltiples términos o significantes que podríamos elegir para identificar, en términos generales, ese acervo de pensamientos recogidos en nuestra revista desde sus comienzos, podría ser el de “humanismo crítico”. Es decir -si intentamos saltar del signifiante al significado- una manera de pensar muy ligada a la experiencia, la existencia y el mundo de la vida, al sujeto y su complejidad irreductible, que siempre ha querido rescatar aquellas dimensiones humanas obviadas, excluidas o tachadas por las diversas construcciones de la razón europeo-occidental que se han sucedido desde sus mismos orígenes. Una manera de pensar que, por eso mismo, es de por sí y al mismo tiempo, una manera de actuar, una filosofía inseparable de la acción, cuyo objetivo preeminente ha sido vivir y convivir humanamente. Se podrá objetar, no sin razones, que nuestra historia está llena de guerras civiles, luchas fratricidas, conquistas violentas y autoritarismos de toda índole; pero, precisamente por eso, nuestro humanismo crítico es una propuesta, una apuesta y, sobre todo, una respuesta a todo ello y a cualquier forma de opresión y castigo al ser humano, por supuesto más allá de cualquier frontera. Cuando, en plena Europa o en cualquier parte del mundo la razón ha producido sus monstruos, con las consecuencias violentas e incluso genocidas que ello implica, enseguida se ha replegado en busca de explicaciones, autocríticas y nuevos horizontes. Cuando la razón ha sido violenta y ha despertado al fantasma del racionalismo excluyente, reduccionista y empobrecedor, ha sido nuestro humanismo crítico el que ha estado a la altura de las circunstancias y ha salido al rescate de lo otro de la razón conceptual, de aquello que ésta ha olvidado, marginado, simplificado o no ha sabido nombrar. De ahí su presunta y tantas veces reiterada vocación estética, por el necesario uso de la metáfora para iluminar esa alteridad a oscuras. Algo semejante cabría decir de su supuesta predisposición al lenguaje intuitivo en general, al ensayo como forma de expresión o a la exploración de dimensiones religiosas. Sin duda, este humanismo crítico tiene también sus riesgos y contrapartidas. Tantear los límites de lo humano puede ser enriquecedor y liberador, pero también puede trocarse en deshumanización,

ya sea estética, política, religiosa o tecnológica, por mencionar las más recurrentes. El nº 30 de *Revista de Hispanismo Filosófico* aborda algunas de estas cuestiones.

“Donoso Cortés y las paradojas del Estado católico en la primera mitad del siglo XIX”, por Francisco Castilla Urbano, se centra en la obra de uno de los pensadores contrarrevolucionarios más relevantes de los dos últimos siglos, cuya influencia llega, cuando menos, hasta Carl Schmitt. Quizá sea un buen ejemplo, precisamente, de cómo el humanismo puede convertirse en más bien lo contrario, en este caso a través de una teología política ligada a un marcado pesimismo antropológico. En este documentado trabajo, con el que abrimos nuestra sección de artículos, se cuestiona cierto lugar común, según el cual Donoso Cortés habría sido inicialmente un pensador liberal, evolucionando después hacia su conocido catolicismo autoritario y anti-liberal. Castilla Urbano sostiene en cambio que siempre fue un pensador conservador y que su aparente liberalismo inicial obedecería a circunstancias personales y políticas, más que a convicciones ideológicas genuinas.

El segundo artículo nos remite a uno de los rasgos más singulares del humanismo hispánico como es el de sus fuentes semitas. A propósito de las investigaciones de un autor de referencia en esta cuestión como Américo Castro, José Antonio Fernández López explora el mundo del judaísmo medieval peninsular y discute ciertos planteamientos del célebre filólogo exiliado en Estados Unidos. Análogamente al artículo anterior, nos presenta un documentado trabajo historiográfico en el que matiza y cuestiona algunos lugares comunes que circulan sobre la compleja vida de las aljamas hispanojudías. Este es el objeto principal de “El judaísmo medieval español en Américo Castro: historicidad y existencia”.

Otro rasgo característico de nuestro humanismo crítico es su capacidad para apropiarse del canon y adoptarlo y manipularlo en función de circunstancias diferentes de aquellas que lo alumbraron. Tal es el caso, entre otros muchos, del pensamiento de Marx, que José Carlos Mariátegui adaptó de manera creativa y heterodoxa a las necesidades de la realidad peruana de hace un siglo; unas necesidades tan singulares desde el punto de vista de la Europa industrializada bajo la lógica implacable del capital, como comunes entre la cuantiosa población indígena y rural de América. “De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá de lo nacional-popular y más acá del cosmopolitismo”, por David Cardozo Santiago, se centra precisamente en las tensiones surgidas de esa adaptación, entre el proletariado y el movimiento indígena y también entre las diversas interpretaciones que han inspirado, enfatizando unas veces la vocación cosmopolita del marxismo, otras las condiciones particulares de su medio receptor. El autor propone una lectura equilibrada entre ambos extremos.

Seguidamente, Asier Montero Ruiz explora un aspecto menos conocido de Unamuno como es su visión de lo femenino. Difícil es encontrar alguna cuestión que aún haya sido poco estudiada del pensamiento y la vida de este autor paradigmático de la filosofía de lengua española por su reivindicación de eso otro de la razón a lo que anteriormente nos referíamos, su crítica mordaz del universo racionalista europeo-occidental, su tendencia a la paradoja, llevada a veces hasta extremos apasionados si es que no trágicos, su estilo, su expresión y otros mucho rasgos que sería ocioso enumerar. Por algo Unamuno es uno de los autores más visitados en las páginas de nuestra revista. En esta ocasión, “La feminidad de la fe en la obra de Miguel de Unamuno” se apoya en referentes fundamentales de su reflexión como su agónica experiencia de la fe, plasmada en libros como *La agonía del cristianismo*, y su concepto de intrahistoria, para articular una perspectiva original en la que tampoco faltan presencias biográficas quizá no lo suficientemente valoradas como la de Concha Lizárraga.

El siguiente artículo es francamente novedoso y explora algunas de las plasmaciones artísticas más recientes y relevantes de nuestra tradición cultural. En “Levinas y Chillida en diálogo: sobre el vacío y lo otro en el espacio artístico”, Berta Galofré Claret muestra cómo la representación de aquello irreductible a la lógica formal también se ha expresado en el campo del arte y en concreto de la escultura, inspirando otras lógicas, por ejemplo en torno a la existencia y el uso del vacío. Más allá de su aproximación a la escultura y al pensamiento estético de Chillida, la autora plantea, además, una muy sugerente conexión con uno de los grandes filósofos de la alteridad como Emmanuel Levinas, resultando de todo ello un inusual diálogo en torno a la representación de lo inefable o de lo que no se deja representar.

La sección de artículos se cierra con dos contribuciones ligadas al mundo de la ciencia y la tecnología. “Una mirada a la historia de la bioética española desde el legado de sus precursores” es un artículo colectivo en el que, como su título indica, podemos apreciar las aportaciones de los precursores de esta disciplina en España, así como la evolución de sus principales corrientes y tendencias. Iva Rinčić, José María Gómez-Heras, Amir Muzur, María Paula Paragis y Natacha Salomé Lima, muestran también cómo esta evolución incidió en el perfil de los debates bioéticos, desde los enfoques biomédicos iniciales hasta otros más integrales, medioambientales y globales.

Finalmente, “La razón de fuerza mayor y la inteligencia artificial: una anticipación de Eduardo Nicol”, por Jorge Linares Salgado, plantea una original aproximación al pensamiento crítico de este filósofo del exilio republicano en México, autor de uno de los primeros diagnósticos en lengua española de la globalización tecnológica. Su visión lúcida y pesimista, plasmada hace ya varias décadas, del auge tecno-científico e instrumental que por entonces parecía imponerse de manera irreversible a cualquier racionalidad crítica, da pie a Jorge Linares a advertir en dicho diagnóstico todo un anuncio de nuestro mundo actual y su gran protagonista, la Inteligencia Artificial. Análogamente al artículo que habría esta sección, si bien desde coordenadas, problemas y voces muy distintas, el humanismo, que Nicol tantas veces reivindicara, puede trocarse en deshumanización cuando renuncia al deseo de felicidad de los hombres concretos para entregarse sin límite inguno a la lógica alienante y demolidora de los artefactos ultra-digitales.

Seguidamente, la sección de notas incluye dos contribuciones de marcado carácter documental.

En primer lugar, en “Los sucesos en torno a la tesis doctoral de Julián Marías. Edición de la carta inédita de Manuel García Morente”, Juan Carlos Infante Gómez nos ofrece, con la edición de esta carta, un pequeño pero elocuente testimonio de una época. Fechada en 1942, apenas una semana después de la malograda tesis doctoral de Julián Marías, muestra la consternación de su autor, quien había presidido el correspondiente tribunal. Pese a su voto en contra y su reconocimiento de la tesis presentada, García Morente no pudo evitar el suspenso, obviamente por razones ideológicas y extra-académicas.

En segundo lugar, Teresa López López e Irati Herrera Ros nos presentan el estado actual de un proyecto de rescate de la obra del médico del exilio republicano en México, Germán Somolinos. “Un lugar para la memoria. Los papeles del médico exiliado Germán Somolinos d’Ardois” nos ofrece una documentada semblanza de este científico y abundante información sobre su obra y sobre su recopilación, gracias a un proyecto radicado en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, liderado por el historiador Leoncio López-Ocón, en el que las jóvenes investigadoras, autoras de la nota, han realizado una labor decisiva.

La sección de notas *in memoriam* se abre con el sentido recuerdo de Elías Díaz, miembro fundador de la Asociación de Hispanismo Filosófico, además de uno de los académicos e intelectuales más relevantes de la España del último medio siglo, promotor de los estudios sobre pensamiento político español y creador de toda una escuela desde su cátedra de la Universidad Autónoma de Madrid. De todo ello y de más da cuenta Cristina Hermida del Llano, colega, amiga y profunda conocedora de su obra. También rendimos homenaje luctuoso a Josep-María Terricabras, continuador del imprescindible *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora; al filósofo chileno, exiliado en París durante los años de la dictadura, Osvaldo Fernández; a Cirilo Flórez, destacado impulsor, desde la Universidad de Salamanca, de los estudios sobre filosofía española; al filósofo y politólogo Dalmacio Negro y al filósofo mexicano, impulsor de los estudios gramscianos, Francisco Piñón Gaytán. Nuestro agradecimiento sincero a los autores de estas notas, Joan Vergés Gifra, Alex Ibarra Peña, María Martín Gómez, Rafael Martín Rivera y Julieta Lizaola, respectivamente.

Cierran este volumen las habituales secciones de reseñas de libros e información sobre tesis doctorales y eventos.

Por lo demás y como el lector habrá podido comprobar, este nº 30 trae consigo una importante novedad. La Asamblea General Ordinaria de socios/as de la AHF celebrada el pasado 28 de marzo en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València, tomó la decisión de editar de manera exclusivamente digital, en lo sucesivo, esta revista, teniendo en cuenta las razones y circunstancias que entonces se expusieron y consideraron. Esta decisión, largamente madurada y previamente examinada y adoptada por su Consejo de Redacción y por la propia Junta Directiva de la AHF, fue además ratificada en una reunión de socios/as convocada el pasado 30 de mayo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, cuyo único punto en el orden del día era esta misma cuestión. Por este motivo, el logo de Fondo de Cultura Económica, editorial encargada de la edición impresa de nuestra revista desde sus inicios, ya no figurará en su portada. Sin duda lo echaremos de menos, aunque en realidad no nos despedimos, pues las siglas, el nombre, el significado, la historia y la memoria de esta editorial, imprescindible en la difusión de las humanidades en lengua española desde hace casi un siglo, seguirá siempre con nosotros entre líneas. En nombre de la AHF, quiero y debo expresar mi más sincero agradecimiento a Marta Comesaña, Manuel Lazcano y a quienes les han precedido en la gestión de FCE en Madrid, por su valiosa colaboración durante todo este tiempo. Seguiremos cerca.

Antolín Sánchez Cuervo
Madrid, 14 de julio de 2025

ARTÍCULOS

Donoso Cortés y las paradojas del Estado católico en la primera mitad del siglo XIX

Donoso Cortés and the paradoxes of the Catholic State in the first half of the 19th century

FRANCISCO CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá de Henares

francisco.castilla@uah.es

Resumen

En este texto mantengo que Juan Donoso Cortés fue siempre un conservador y que el liberalismo que algunos autores han querido ver en sus primeros escritos es más fruto de relaciones personales y circunstancias políticas que de convicciones ideológicas. Su moderación se verá reforzada con su catolicismo, componente esencial de su personalidad, que ocupará un lugar cada vez más amplio y de mayor protagonismo en su meditación sobre la sociedad y la historia. Atemorizado por la revolución, Donoso confía en un dictador la defensa del Estado católico con el que soñaba. La situación se convierte en paradójica si se tiene presente que esa dictadura, por su origen, no podía legitimarse por la tradición monárquica con la que Donoso Cortés también se identificaba, y que por su función no servía a la religión sino al interés de quien la dirigía.

Palabras clave: Juan Donoso Cortés, catolicismo político, pensamiento reaccionario, contrarrevolución, dictadura.

Abstract

In this text, I argue that Juan Donoso Cortés was consistently a conservative figure. The liberalism that some authors attribute to his early writings is more a reflection of his personal relationships and the political context of the time than of any ideological beliefs he held. His moderation is further reinforced by his strong Catholic faith, which became an increasingly important aspect of his reflections on society and history. Alarmed by the revolution, Donoso entrusted the defense of the Catholic State he envisioned to a dictator. This situation becomes paradoxical when considering that this dictatorship, due to its origins, could not be legitimized by the monarchical tradition with which Donoso identified. Moreover, its function did not support religion but rather served the interests of those in power.

Keywords: Juan Donoso Cortés, political Catholicism, reactionary thought, counterrevolution, dictatorship.

1. Introducción

La mayoría de los estudiosos de la obra de Juan Donoso Cortés destacan el contraste entre sus escritos de juventud, más liberales, y los de los últimos años, de un

conservadurismo extremo. También hay partidarios de acentuar las “constantes”¹ de su vida intelectual y los que, en una posición mediadora entre ambas alternativas, prefieren reivindicar en su pensamiento el “parecido latir ante los máximos problemas humanos”².

En este texto no niego el contraste, pero mantengo que su liberalismo es más fruto de relaciones personales y circunstancias políticas que de convicciones ideológicas, puesto que Donoso “fue siempre conservador”³. Este compromiso se verá reforzado con su catolicismo, componente esencial de su personalidad que, de inicio, limitó el alcance de ese ya de por sí superficial liberalismo y, con posterioridad, impuso su predominio hasta convertir su moderación en reacción. A este respecto, se cita con cierta frecuencia esta declaración: “Yo siempre fui creyente en lo íntimo de mi alma; pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones”. Se reproducen menos las palabras que siguen: “Creo, sin embargo, que si en el tiempo de mi mayor olvido de Dios me hubieran dicho: ‘Vas a hacer abjuración del catolicismo o a padecer grandes tormentos’, me hubiera resignado a los tormentos, por no hacer abjuración del catolicismo”⁴. Alguien dispuesto al sacrificio por su fe evidencia que es decisiva en su existencia, aunque en lo teórico, como en algunos actos de su vida⁵, no aparezca siempre en primera fila. Un catolicismo de creciente intemperancia va a ir ocupando un lugar cada vez más amplio y de mayor protagonismo en la meditación donosiana sobre la sociedad y la historia⁶.

La máxima expresión de ese “decidido y pleno asirse al catolicismo [que] hizo de Donoso lo que Donoso fue”⁷, es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. En este tratado teológico-político resalta un agustinismo político más propio de un mundo superado hacía siglos que de su época. Aunque el *Ensayo* debía más a su imaginación, temor y deseos que a un diagnóstico válido del mundo contemporáneo, el pensamiento melancólico de Donoso quedó definido para siempre con su publicación.

Con estas premisas no sorprende que el extremeño acabe haciendo de su ideología la heredera de los reaccionarios del tiempo de la Ilustración y de los posteriores serviles que se enfrentaron a los liberales desde la Constitución de Cádiz. La defensa del trono y el altar, realizada por aquellos, va a ser continuada por Donoso y algunas de sus expresiones, como la que sigue, que une bajo un único concepto ideas muy diversas con un sentido inculpatório, no les serían extrañas:

el racionalismo es a un tiempo mismo deísmo, panteísmo, humanismo, maniqueísmo, fatalismo, escepticismo, ateísmo; y entre los racionalistas, el más racionalista y el más consecuente de todos es aquel que es a un mismo tiempo deísta, panteísta, humanista, maniqueo, fatalista, escéptico y ateo⁸.

¹ FERNÁNDEZ-CARVAJAL, R., “Las constantes de Donoso Cortés”, *Revista de Estudios Políticos*, 95 (1957), pp. 75-107.

² RIVERA DE VENTOSA, E., “El joven Donoso Cortés ante la problemática de su tiempo”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 3 (1976), pp. 291-324 (292).

³ SUÁREZ VERDEGUER, F., “La primera posición política de Donoso Cortés”, *Arbor*, 16 (1946), pp. 73-98 (87), e *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 35 y 44.

⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Carta a Blanche Raffin” (21.VII.1849), en DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas*, edición de C. Valverde, Madrid, BAC, 1970, 2 vols.; vol. II, p. 342. Se citará en lo sucesivo por esta edición.

⁵ No sale bien parado en BURDIEL, I., *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*. Madrid. Taurus, 2010.

⁶ ACLE-KREYSING, A., *Taming the Revolution in Nineteenth-Century Spain Jaime Balmes and Juan Donoso Cortés*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2022, p. 140.

⁷ SCHRAMM, E., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid. Espasa-Calpe, 1936, p. 196.

⁸ DONOSO CORTÉS, J., “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” (1851), II, p. 608.

No obstante, dos diferencias notables separaron a Donoso de sus antecesores: por una parte, su identificación con la regente María Cristina y la futura Isabel II le convertirá en un severo opositor al carlismo, que es donde acabaron la mayoría de los partidarios de la alianza del altar y el trono a partir del primer tercio del siglo XIX. Al margen de la cuestión dinástica, la cercanía ideológica de Donoso al pensamiento carlista es innegable⁹, y la posterior convergencia de este y los seguidores de Donoso en el neocatolicismo sería su consecuencia lógica¹⁰, a pesar de que rechazó en vida su pertenencia a dicha “escuela”¹¹. En segundo lugar, su apuesta por la dictadura viene a descartar que el poder se concentre en el monarca, lo que es un contrasentido para quien hizo de este régimen su razón de ser, pero es coherente con quien pensaba que las monarquías habían “dejado ya de ser el agente universal y necesario de la civilización en el mundo”¹².

En lo que sigue me propongo mostrar el pensamiento de un autor comprometido siempre con el catolicismo, cuyo pensamiento evoluciona, pero que, cada vez más atemorizado por lo que consideraba el peligro revolucionario, se ve obligado a dejar la defensa del Estado católico con el que sueña en manos de un dictador. La situación se convierte en paradójica si se tiene presente que esa dictadura, por su origen, no podía legitimarse por la tradición monárquica con la que Donoso Cortés se identificaba, y por su función no servía a la religión sino a la nuda voluntad de quien la dirigía.

2. Un doctrinarismo templado

Hay que situar a Donoso en el ámbito del romanticismo, pero su adhesión a este se centró “en la espiritualidad y su relación con la Tradición”¹³, no en lo que en este pudiera haber de revolucionario¹⁴. La reacción política alcanza también a lo estético, donde Donoso asume un romanticismo ecléctico, como manifestó Hans Juretschke en su nota al artículo donde más explícitamente enuncia sus ideas al respecto: “El clasicismo y el romanticismo”¹⁵. Este eclecticismo se aprecia ya en uno de sus primeros escritos: el “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres”. En él mencionó a Osíán y elogió a Byron, Walter Scott y a Madame de Staël. Entre los españoles celebra a sus protectores, Manuel José Quintana y Agustín Durán. Sin embargo, en clave neoclásica, ensalzaba a Grecia, era ambivalente con “los bárbaros del Norte” y no glorificaba el Medievo, como era habitual en los románticos¹⁶, sino que lo presentaba como un “cadavérico letargo”¹⁷. La visión negativa de la Edad Media permanece en 1834, donde se refiere a ella como “la época de la barbarie y del entronizamiento de la usurpación”¹⁸.

⁹ Díez Álvarez, L. G., *La soberanía de los deberes. Una interpretación histórica del pensamiento de Donoso Cortés*, Diputación de Cáceres, Institución Cultural El Brocense, 2003, p. 132.

¹⁰ URIGÜEN, B., *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid. CSIC, 1986, p. 53.

¹¹ DONOSO CORTÉS, J., “Polémica con la prensa española” (16.VII.1849), II, p. 331.

¹² DONOSO CORTÉS, J., “Pío IX” (1847), II, p. 212.

¹³ ÁLVAREZ BARRIENTOS, J., “El Romanticismo europeo del joven Juan Donoso Cortés (1809- 1853)”, en FERRI COLL, J. M. y RUBIO CREMADES, E. (coords.), *La península romántica: el Romanticismo europeo y las letras españolas del XIX*, Palma de Mallorca, Genuève, 2014, pp. 15-30 (25).

¹⁴ ROMERO TOBAR, L., *Panorama crítico del romanticismo español*, Madrid, Castalia, 1994, p. 85.

¹⁵ JURETSCHKE, H., nota a *Obras completas* de Don Juan Donoso Cortés, Madrid, BAC, 1946, 2 vols., I, p. 381.

¹⁶ D’ANGELO, P., *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999, p. 69.

¹⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres” (1829), I, pp. 186, 203, 188 y 185.

¹⁸ DONOSO CORTÉS, J., “Consideraciones sobre la diplomacia” (1834), I, p. 275.

Es excesivo considerar a Donoso un racionalista, aunque sea durante un tiempo¹⁹, o un racionalista “contra romanticismo”²⁰. La razón a la que apela está impregnada de romanticismo, lo que supone un fundamento intelectualista²¹. En ocasiones, como al hablar de la razón y de la guerra en las “Consideraciones sobre la diplomacia”²² o, más adelante, cuando amplíe su discurso sobre la guerra²³ o sobre el racionalismo como expresión del mal²⁴, ese intelectualismo tendrá mucho de ciego idealismo. Lo cierto es que ni la razón, ni la inteligencia, ni el “excesivo idealismo” al que aludió Cánovas del Castillo²⁵, se presentan desde esta primera etapa como valores autónomos, sino que se vinculan siempre a la religión. Esto no deja de ser también un rasgo romántico²⁶.

En el citado “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres”, concibe la revolución como un cambio más o menos radical en las condiciones de existencia de una sociedad o civilización. Así, el final del Imperio romano se califica de revolución purificadora necesaria para que el hombre “vuelva a seguir la carrera que la Providencia le ha marcado ceñido de la luz más brillante y de la más pura virtud”²⁷. También el feudalismo supone una revolución, aunque, a diferencia de la anterior, resultó “espantosa en la suerte de los hombres”²⁸. Más adelante, solo entenderá la revolución condensada en pocos días y con un significado negativo y contrario al cristianismo²⁹.

Edmund Schramm ya aludió a la “contradictoria naturaleza de Donoso”³⁰. El “Discurso” no destaca por su coherencia ideológica³¹, pero atribuye a la Providencia la supervisión de la marcha de la historia. Gracias a ese influjo, se salva al Imperio romano y a sus invasores de la degradación y de la barbarie, y se palian los efectos nocivos del feudalismo. A la vez, se inicia lo que Donoso califica como ilustración al convocar Pedro el Ermitaño la Cruzada de los pobres (1095), preludio de las siguientes. Esto es posible, como otros muchos acontecimientos, porque: “su religión era una, uno el jefe de la Iglesia, uno el interés de la religión y uno el interés de los cristianos”³².

Por la misma senda transita la “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco”, su cuñado, que había sido desterrado a Manzanares (Ciudad Real). Aquí se afirma abiertamente que “en el plan del universo sólo el objeto final del Criador puede considerarse de una manera absoluta; los agentes que conspiran a producir este fin obran siempre de una manera respectiva, subordinada al plan del Criador y sujeta a

¹⁹ SUÁREZ VERDEGUER, F., *Introducción a Donoso Cortés*, o. c., pp. 59 y 63-83.

²⁰ VILA SELMA, J., “Introducción” a su edición de DONOSO CORTÉS, J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 9.

²¹ GARRORENA MORALES, Á., *El Ateneo de Madrid y la teoría de la monarquía liberal (1836-1847)*, Madrid, IEP, 1974, p. 115.

²² DONOSO CORTÉS, J., “Consideraciones sobre la diplomacia” (1834), I, pp. 258 (razón) y 276 (guerra).

²³ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas de París” (3.IX.1842), I, pp. 894-902.

²⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Polémica con la prensa española” (16.VII.1849), II, p. 340.

²⁵ CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Problemas contemporáneos*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884, tomo II, p. 153.

²⁶ LÖWY, M. Y SAYRE, R., *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 41; BERLIN, I., “La contra-ilustración”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, FCE, 1992, pp. 61-87; ABRAMS, M. H., *El romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor, 1992, p. 338.

²⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres”, I, p. 184.

²⁸ *Ib.*, p. 189.

²⁹ BENEYTO, J. M., *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 98 y 116.

³⁰ SCHRAMM, E., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, o. c., p. 73.

³¹ LLORENS, V., *El Romanticismo español*, Madrid, Fundación Juan March y Editorial Castalia, 1979, p. 210: “no puede ser más incongruente ni confuso”.

³² DONOSO CORTÉS, J., “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres”, p. 194.

las relaciones establecidas entre ellos”³³. La “Exposición” fue considerada por Carlos Valverde, el último editor de sus *Obras completas*, como

un tanto desconcertante, porque en él manifiesta Donoso ideas que no parecen ir muy bien con el progresismo que entonces profesaba. La consideración de la religión cristiana como vínculo de unidad y felicidad de los hombres y los pueblos occidentales, la presentación de la filosofía empirista como causa primera del caos social y de las revoluciones, la afirmación de que “la filosofía por sí sola nada puede y que de su divorcio con la religión han nacido todos los males que pesan sobre Europa”, la condenación del principio de la libertad absoluta de imprenta y de discusión, etc., serán temas característicos de su época de madurez, y extraña encontrarlos ya ahora. ¿Son halagos a un rey absolutista para alcanzar el indulto? ¿O son los primeros brotes remotos de ideas que un día germinarían con fuerza y eclipsarían a todas las ideas liberales?³⁴

En realidad, el desconcierto no procede tanto del documento y sus afirmaciones sino de quien, continuando una tradición que se remonta a los primeros biógrafos de Donoso, se empeña en ver en su primera etapa un progresismo a todas luces excesivo. Schramm consideró como “cosas que no resisten a la crítica”³⁵ su supuesto entusiasmo por las ideas políticas radicales durante sus estudios en Salamanca, atribuido por Gabino Tejado y Joaquín Francisco Pacheco. Si Valverde no partiera de esta premisa, vería mucho más clara la continuidad de las propuestas de Donoso a lo largo del tiempo. Su liberalismo nunca fue radical y convivió siempre con elementos que lo mitigaron todavía más. Sus escritos tempranos criticaban al gobierno progresista de José María Calatrava, que le cesará como jefe de sección ministerial³⁶, puesto que había alcanzado sirviendo al rey y a la regente. Él mismo, en polémica con la prensa liberal³⁷, dio una explicación instrumental de su acercamiento al liberal Mendizábal en los años anteriores:

Supuesta la victoria conseguida por la revolución, el ministerio del señor Mendizábal era el más moderado entre todos los ministerios posibles. El señor Mendizábal salvó entonces al estado, menos por lo que hizo que por lo que dejó de hacer. ¿Cómo ha de extrañar que algunos moderados, en gracia de lo que dejaba de hacer le perdonaran lo que hacía?³⁸.

En su alegato a favor de su cuñado, la única novedad entre los elementos señalados por Valverde respecto del “Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres” es el rechazo de la libertad de imprenta y discusión, que mantendrá hasta el final de su vida y que caracterizó a los reaccionarios desde las Cortes de Cádiz³⁹. Todavía en el “Discurso sobre la situación de España” pretende demostrar la imposibilidad de su realización⁴⁰.

³³ DONOSO CORTÉS, J., “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco” (hacia 1831-2), I, p. 209.

³⁴ VALVERDE, C., nota 1 a DONOSO CORTÉS, J., “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco” (hacia 1831-2), en DONOSO CORTÉS, J., *Obras completas*, o. c., I, p. 206.

³⁵ SCHRAMM, E., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, o. c., p. 25.

³⁶ GARRORENA MORALES, Á., *El Ateneo de Madrid y la teoría de la monarquía liberal (1836-1847)*, o. c., p. 116.

³⁷ SUÁREZ, F., “Introducción” a su edición de DONOSO CORTÉS, J., *Artículos políticos en “El Porvenir” (1837)*, Pamplona, Eunsá, 1992, pp. 1-105.

³⁸ DONOSO CORTÉS, J., “[*El Eco* y el ministerio Mendizábal]”, *El Piloto*, lunes 16 de diciembre de 1839, en DONOSO CORTÉS, J., *Artículos políticos en “El Piloto” (1839-1840)*, introducción de F. Suárez, Pamplona, Eunsá, 1992, p. 636.

³⁹ MARCUELLO BENEDICTO, J. I., “La libertad de imprenta y su marco legal en la España liberal”, *Ayer*, 34 (1999), pp. 65-91.

⁴⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la situación de España” (1850), II, p. 487.

La desconfianza ante las masas, la apelación a la religión como elemento de contención social, la amenaza de la revolución, el reconocimiento de la clase media de los propietarios, etc., son actitudes y propuestas de Donoso que, como el rechazo de la libertad de imprenta, quedan lejos de las reivindicadas por los verdaderos liberales de su tiempo. Es la moderación la que le lleva al doctrinarismo, movimiento que rechaza las posiciones extremas de absolutistas o legitimistas y republicanos y socialistas para situarse en el centro de las opciones políticas existentes en ese momento en Francia. Sin embargo, su adaptación por Donoso es restrictiva: frente a su repulsa de la libertad de imprenta, los doctrinarios franceses la aceptaron no tanto como instrumento de defensa de la sociedad frente al poder, sino como medio de colaboración entre ambas esferas⁴¹. Otros rasgos del doctrinarismo, desde el interés por la *historia* a la defensa de la *monarquía constitucional*, las relaciones armónicas y compenetradas entre *individuo* y *sociedad* y la defensa de una *soberanía de la razón*⁴², tampoco se manifestarán en igual medida en el extremeño que en sus inspiradores.

Exceptuando, quizá, el uso de la historia para sus argumentaciones políticas, que es más una cuestión de estilo que de compromiso ideológico, la monarquía que sueña Donoso, “las clases intermedias” a las que apela la “Memoria sobre la Monarquía”⁴³, dista en su representatividad de la que elaborarán Guizot y compañía⁴⁴.

La adecuación a las circunstancias para aplicar las propias ideas políticas es típica de los doctrinarios, que no vacilan para alcanzar este objetivo en apoyar la sustitución de una dinastía por otra⁴⁵. En Donoso, al contrario, la fidelidad a la institución personificada por María Cristina e Isabel II se mantiene hasta el final de sus días y siempre va a anteponerla a la gobernabilidad del Estado y a la ideología de los partidos: “Mi conducta será la de unirme con todos, aunque militen bajo las banderas del diablo en las cuestiones que interesen personalmente a la Reyna Madre y a la Reyna hija, y caminar solo sin afiliarme a ningún partido en todas las demás cuestiones”⁴⁶.

En Francia, además, el relevo de los distintos monarcas, de Luis XVIII a Luis Felipe, implica un cambio de la legitimidad con la que acceden al trono⁴⁷. En España, buena parte de los problemas con la institución monárquica arrancan del mantenimiento como regente y como reina de una madre y una hija de escasa capacidad y abundante ambición, a pesar de lo cual siempre fueron defendidas por Donoso.

Por si fuera poco, la trascendencia pública de los doctrinarios españoles en tiempo de Donoso es escasa: no solo fueron menos numerosos y menos relevantes como personalidades, también su influjo fue menor y su presencia en los distintos gobiernos o en las Cortes nunca fue tan notoria ni dominante como la de sus homólogos franceses.

Pero quizá el dato decisivo en la comparación es que Donoso entendió la inteligencia que debía dirigir los asuntos públicos no a la manera de Guizot, como “un espiritualismo laico”⁴⁸, sustitutorio de la religión, sino como el instrumento a través del

⁴¹ ROSANVALLON, P., *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 55.

⁴² ROSA DE GEA, B., “El enviado del cielo: el pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortés”, *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano*, p. 6.

⁴³ DONOSO CORTÉS, J., “Memoria sobre la situación actual de la Monarquía, dirigida a Fernando VII” (1832), I, p. 218.

⁴⁴ ROSANVALLON, P., *El momento Guizot...*, o. c., p. 99.

⁴⁵ DÍEZ DEL CORRAL, L., *El liberalismo doctrinario*, Madrid, IEP, 1945, p. 302.

⁴⁶ BURDIEL, I., *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, o. c., carta de Donoso a Fernando Muñoz, segundo marido de María Cristina, Madrid, 9 de agosto de 1843, p. 151.

⁴⁷ ROSANVALLON, P., *El momento Guizot...*, o. c., pp. 215-27 y véase pp. 148-54.

⁴⁸ *Ib*, p. 72 y véase p. 135.

cual interviene la “Providencia” en el destino de la sociedad⁴⁹. De hecho, reprochó a Guizot su incapacidad para reconocer la importancia del catolicismo⁵⁰. Con ello se manifiesta una vez más el rasgo que impregna la trayectoria de Donoso: la idea de Dios, del Dios católico obviamente, y su participación en la historia⁵¹. Como este motivo se apodera de su pensamiento, anula a su vez el pluralismo que Guizot siempre consideró la base de la civilización europea⁵². Llega así a la incongruencia de considerar la dictadura como el instrumento supremo de defensa de la civilización⁵³.

Ya se ha dicho que este fundamento religioso de la reflexión de Donoso se aprecia desde sus primeros escritos. Evoluciona con cierta rapidez a una tendencia contrasecularizadora que ya es perceptible en sus “Lecciones de Derecho Político” de 1836. En ellas se va acentuando en detrimento de la inteligencia o razón, que nunca mantuvo un predominio ilimitado en sus reflexiones, pero que había caracterizado su pensamiento hasta entonces. En 1838 la razón ya no basta para explicar lo que está ocurriendo y los acontecimientos humanos no adquieren sentido sin la intervención divina:

Yo no puedo comprender cómo sobrevive la sociedad al naufragio de la razón, y lo que es más admirable aún, cómo se rejuvenece y fecunda a pesar del estremecimiento de las revoluciones; este fenómeno no será explicado jamás por la razón humana, sino por la Providencia; con las revoluciones y sin Dios, yo no comprendo ni la Humanidad, ni la Historia⁵⁴.

Para esta fecha, como muestran sus artículos de julio en *El Correo Nacional*, se percibe un enfriamiento de su confianza en el doctrinarismo, al que considera superado:

el partido doctrinario, que se impuso como una necesidad a la nación francesa en una época de transición y de discordias intestinas, es ya de todo punto imposible si se atiende a que la Francia, recobrada de sus pasados trastornos, no necesita buscar en él arrimo y amparo contra sangrientas reacciones⁵⁵.

El diagnóstico, como es sabido, es erróneo, y el doctrinarismo seguirá en el poder hasta las revoluciones de 1848. En ese momento Donoso opta, de una manera más radical que nunca, por elevar todavía más la visibilidad y el protagonismo de esas categorías teológicas que viene utilizando desde sus escritos iniciales. Aunque adoptados parcialmente, los que eran sus referentes en aquella elaboración teórica conciliadora entre la revolución y la plena restauración, desde Pierre-Paul Royer-Collard a Victor Cousin y François Guizot, son sustituidos por teóricos que rechazan las consecuencias de la Revolución francesa, como Joseph de Maistre, Louis de Bonald o

⁴⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Memoria sobre la situación actual de la Monarquía, dirigida a Fernando VII” (1832), I, pp. 218 y 222-223.

⁵⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas de París”, 4.X.1842, I, p. 915 y 20.X.1842, I, p. 924; “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” (1851), II, p. 547.

⁵¹ MAGAZ, J. M., “Providencia e historia en Donoso Cortés I y II”, *Revista Española de Teología*, 59 (1999), pp. 5-58 y 199-244.

⁵² CRAIUTU, A., *Liberalism under siege: the political thought of the French doctrinaires*, Lanham, Lexington Books, 2003, p. 66, y véase ADRIÀ I MONTOLÍO, J. J., “La civilización doctrinaria: Guizot y la historia europea (segunda parte: su influjo en la España isabelina)”, *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 18 (2015), pp. 127-173 (171-2).

⁵³ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J., “La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot”, en AYMES, J.-R. et FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J., *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997, pp. 127-149 (143).

⁵⁴ DONOSO CORTÉS, J., “España desde 1834” (1838), I, p. 513.

⁵⁵ *Ib.*, “Polémica con el Dr. Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios” (1838), I, p. 503.

Louis Veuillot. Donoso recorre bajo su influjo la distancia que va de la política, con su implícita necesidad de transacción, a la dogmática, con su componente de intransigencia:

Soy harto rígido, harto absoluto y dogmático para convenir yo a nadie y para que nadie me convenga a mí. Sé muy bien la necesidad imperiosa que todos sienten de transigir, de bordear, de ceder, para vencer los obstáculos; pero yo desprecio todo esto como otro desprecia la virtud⁵⁶.

Su renovada visión política deja de lado el mundo de lo posible, para sumergirse en el de lo que se considera forzoso y no admite, por tanto, cesión alguna. Esta posición se manifiesta en los escritos que le han hecho más célebre: el “Discurso sobre la dictadura” y el “Discurso sobre la situación de Europa”, hasta culminar en el “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”.

3. La religión en tiempos de liberalismo confuso

Desde sus primeros escritos, la confianza de Donoso en la razón o, como gusta llamarla las más de las veces, la inteligencia, se fundamenta en la Providencia⁵⁷. En la mencionada “Exposición al rey don Fernando VII” esa razón, en forma de filosofía, es rechazada por su oposición a la religión y por sus consecuencias políticas:

Los filósofos quisieron explicar al hombre y constituir la sociedad, y la sociedad y el hombre se han aniquilado entre sus manos; ellos disputaron a la religión los títulos de su existencia y de su gloria; este *porqué* universal resonó en los oídos de una manera siniestra; el germen de la duda se introdujo en el seno de los pueblos, y con él el germen de las revoluciones⁵⁸.

Cuatro años después el discurso no ha cambiado: “cuán errados anduvieron los filósofos que, localizando la omnipotencia social en la voluntad humana, proclamaron la soberanía de los pueblos”⁵⁹. Aunque en ocasiones evitó la generalización y dirigió sus reparos a la filosofía materialista⁶⁰, convirtió su adhesión a la religión en desconfianza y con posterioridad en abierto rechazo de la filosofía en general: “No seré yo el que me rebele contra la única autoridad [nuestra santa religión] que respeto y acato en este mundo desde que filosofando, como quien divierte sus ocios y entretiene sus pesares, he aprendido a tener en poco a todos los filósofos y a todas las filosofías”⁶¹.

Donoso no duda de que la filosofía ha excluido a la religión y con ello ha venido a Europa la revolución. Más adelante no reconocerá ninguna excepción a esta tesis, pero, de momento, considera que en España se ha conseguido impedirlo gracias a la existencia de dos frenos que no existieron en un país como Francia en 1830: uno es “la presencia del principio religioso”, pero, incluso si este faltara, “la revolución sería imposible, porque no puede encontrar apoyo en ninguno de los propietarios”⁶².

Hasta en este período temprano de su evolución ideológica, que algunos autores tienden a ver como el de su liberalismo, Donoso no se sitúa de ese lado, sino de una

⁵⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Carta a Raczyński” (10.XII.1851), II, pp. 953-4.

⁵⁷ VILA SELMA, J., “Introducción”, o. c., p. 39.

⁵⁸ DONOSO CORTÉS, J., “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco”, I, p. 208.

⁵⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político”, p. 386.

⁶⁰ *Ib.*, p. 422.

⁶¹ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas de París” (3.IX.1842), I, pp. 901-902.

⁶² DONOSO CORTÉS, J., “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco”, I, p. 211.

moderación más que templada y que manifiesta su prevención hacia la autonomía de la razón a la par que descarta la revolución. Acabamos de ver que no acepta que esta pueda proceder de la clase media burguesa, pero tampoco la concibe surgiendo del pueblo porque “las masas duermen aquí todavía el sueño de la inocencia”⁶³. Una década después, creará llegado su despertar y considerará posible su levantamiento. Entre una y otra fecha, Donoso va a alejarse cada vez más del moderantismo y se va a ir acercando a la constitución de un poder político sin limitaciones que considera querido por Dios.

En los años siguientes continúa el recurso a la inteligencia como instrumento de orden y progreso, pero subordinada a la Providencia. Así, una declaración unilateral en su favor de sus “Consideraciones sobre la diplomacia”⁶⁴, no ignora que “Dios está allí, porque el teatro en que triunfa la inteligencia no es indigno de su gloria”⁶⁵. Más adelante, considerará perturbadora la soberanía de la inteligencia sin su anclaje religioso⁶⁶.

En las “Lecciones de Derecho político” pronunciadas en el Ateneo, las críticas a la “falsa filosofía” y a los “falsos filósofos” parecen rememorar el célebre título del libro del fraile jerónimo Fernando de Ceballos, de más de medio siglo antes⁶⁷, pero todavía bastante tenido en cuenta en ambientes reaccionarios. Las “Lecciones” conciben al ser humano como un compuesto de inteligencia y libertad. La primera une a las personas, mientras que la segunda tiende a disociarlas. Esta especie de insociable sociabilidad kantiana la resuelve el gobierno estableciendo reglas que hagan posible la convivencia. La inteligencia usa a la justicia para encauzar los excesos de la libertad⁶⁸.

Donoso llevó el dualismo entre inteligencia y libertad o voluntad al extremo mediante dos supuestos que dista de justificar, pero que para él no ofrecen dudas: por una parte, ambas características las hace inconciliables; por otra, considera que Dios “es la inteligencia misma”⁶⁹, y equipara la soberanía del pueblo con la voluntad, que concibe como fuente de excesos. En sus últimos años todavía escribió: “el yo es por su naturaleza satánico; y por su índole, insociable. En el infierno no hay más pronombre que yo”⁷⁰.

A esta particular concepción de la voluntad le niega Donoso cualquier posibilidad de acuerdo con otras voluntades. No justifica por qué se debe considerar la libre voluntad del pueblo entregada al capricho, pero la presenta en todo momento como una multitud de voluntades particulares creadora del caos por su insolvencia para alcanzar el consenso⁷¹. La desconfianza de Donoso hacia este *pueblo* convertido en una fuente de constante perturbación le obliga a imaginar otro objeto del gobierno, que es la *sociedad*, entendida como “la reunión de todos los hombres como seres inteligentes y libres”⁷².

⁶³ DONOSO CORTÉS, J., “La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones” (1835), I, p. 317.

⁶⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Consideraciones sobre la diplomacia” (1834), I, p. 258: “la razón nos dicta y la Historia nos enseña que sólo en nombre de la inteligencia se puede dominar, porque sólo a ella pertenece el dominio absoluto de las sociedades”.

⁶⁵ *Ib*, I, p. 276.

⁶⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Carta al cardenal Fornari” (19.VI.1852), II, p. 756.

⁶⁷ ZEVALLOS, F. DE, *La falsa filosofía, o El ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de estado contras los soberanos, y sus regalias, contra los magistrados, y potestades legítimas...*, Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha/Antonio Fernández, 1774-1776, 6 vols.

⁶⁸ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político” (1836-1837), I, p. 334.

⁶⁹ *Ib*, I, p. 346.

⁷⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas a Gabino Tejado” (10.VI.1851), II, p. 721.

⁷¹ DONOSO CORTÉS, J., “La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones” (1835), I, pp. 314-315.

⁷² DONOSO CORTÉS, J., “Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto” (1837), I, p. 453.

Al margen de estos presupuestos, Donoso recurre a Dios para refutar que la soberanía resida en el pueblo y a la Providencia como rectora del proceso histórico⁷³. No es la única equiparación que realiza entre lo teológico y lo político, lo que causará un gran impacto fuera de España cuando lo desarrolle ampliamente en su “Discurso sobre la situación general de Europa”⁷⁴ (1850). El paralelo está presente desde la “Exposición al rey Fernando VII”, donde ya se ha visto que la filosofía es considerada la fuente del ateísmo⁷⁵, y se mantendrá hasta el final de su vida⁷⁶. En la primera de las “Lecciones de Derecho político” denomina “panteísmo infecundo” a la pretensión de los filósofos de subordinar al hombre a la sociedad⁷⁷. En la siguiente lección le toca el turno al “principio de la soberanía popular, que es un principio ateo”⁷⁸. Y todavía en el mismo año en el que finaliza la exposición de las “Lecciones”, se dirige airadamente contra los progresistas: “¿No es el partido imbécil que continúa entre nosotros la obra de los antiguos revolucionarios, sin alcanzar su poder, sin tener su inteligencia, y que sólo se parece a tan enormes gigantes en que proclama la libertad y es ateo?”⁷⁹.

Este artículo, publicado el 13 de junio en *El Porvenir*, es sustancial desde el punto de vista del compromiso de Donoso con la religión y su presencia en los programas políticos de los partidos. En él, no solo acusa al gobierno progresista de ateísmo, sino que reivindica, incluso para el partido Moderado del que formaba parte, la presencia de la religión en las leyes y su respeto “bajo la forma con que en nuestra sociedad es respetado” el nombre de Dios. Cierra, además, el artículo con una admonición que le sitúa más allá de su propio grupo político y que deja bien sentada la importancia que otorga a la religión: “Declaramos francamente que ningún partido hasta ahora ha comprendido nuestra situación política y social, que la nación no la ha comprendido tampoco, y que los partidos devorarán a la nación o la nación se devorará a sí propia si los partidos y la nación no admiten nuestro programa”⁸⁰.

Lo que hay en este artículo de atención a la situación concreta por la que atravesaba España y su relación con la religión, aparece enfocado desde una perspectiva histórica poco más de un año después en sus “Consideraciones sobre el cristianismo”. Aquí ya no se recurre a la supervisión de la Providencia sobre el proceso histórico, sino que, en clave agustiniana⁸¹, la intervención divina toma la iniciativa⁸². Si “el Imperio romano fue el instrumento de que se valió la Providencia para preparar el mundo a la venida de Cristo”⁸³, hay que esperar esa misma intervención en el presente, cuando:

Si tendemos la vista por las muchedumbres de proletarios que se agitan y fermentan en las más apartadas extremidades de las ciudades populosas, ¿qué observamos en sus feroces, a un

⁷³ DONOSO CORTÉS, J., “Comparaciones humillantes” (1837), I, p. 484; “España desde 1834” (1838), I, p. 513.

⁷⁴ SCHRAMM, E., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, o. c., p. 228.

⁷⁵ DONOSO CORTÉS, J., “Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco”, I, p. 209.

⁷⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” (1851), II, p. 597.

⁷⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político”, I, p. 333.

⁷⁸ *Ib.*, p. 345.

⁷⁹ DONOSO CORTÉS, J., “La religión, la libertad, la inteligencia” (1837), I, p. 490.

⁸⁰ *Ib.*, pp. 490-491.

⁸¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, ed. R. M. Marina Sáez, Madrid, Gredos, 2007, I, V, cap. XII; CATUREL II, A., “Donoso Cortés y San Agustín”, *Humanitas*, II, 6 (1955), pp. 161-182; SEVILLA ANDRÉS, D., “El impacto de San Agustín en Donoso”, *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 621-45.

⁸² SÁNCHEZ-PRIETO, J. M., “Estudio preliminar” a su edición de DONOSO CORTÉS, J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Salamanca, Ediciones Almar, 2003, pp. 68-9, retrasa este cambio al “Discurso sobre la dictadura”.

⁸³ DONOSO CORTÉS, J., “Consideraciones sobre el cristianismo” (1838), I, p. 655.

mismo tiempo, y siniestras fisonomías, sino el sello de la barbarie de los pueblos primitivos y el de la corrupción de los pueblos civilizados?⁸⁴.

La prevención ante los más desposeídos resulta evidente. Aunque en la quinta de las “Lecciones de Derecho político” equipara el despotismo de los reyes con la soberanía popular y considera a ambos dos principios reaccionarios, lo que siempre le va a resultar verdaderamente intolerable es el mandato del pueblo, del que afirma: “lógicamente es insostenible y prácticamente irrealizable”⁸⁵. Por el contrario, el rechazo nominal del despotismo no solo va a perder su razón de ser cuando acepte la dictadura, sino que lo considerará superado un año después: “los partidos reaccionarios pasaron”⁸⁶. Lo llamativo es que, a pesar de que la existencia del carlismo demostraba que no era así, su alejamiento del doctrinarismo acerca más a Donoso a reclamar muchos de esos principios absolutistas para la dinastía con la que se identificaba. Es, por tanto, evidente que los postulados de esta etapa distan del liberalismo y que incluso su moderantismo deja entrever mucho del conservadurismo extremo de su pensamiento posterior.

Todavía en las “Lecciones” la alternativa que postula Donoso es un gobierno representativo que, por una parte, “tiene por objeto evitar todos los escollos de los principios reaccionarios, declarándose el heredero de todas las verdades que, por exageradas o incompletas, los han hecho infecundos o los han precipitado en tristes y lamentables errores”⁸⁷. Por otro lado, dado que “el dominio del mundo pertenece a los más inteligentes”⁸⁸, para que sean estos los que constituyan el gobierno deben ser elegidos cuidadosamente: “En el estado político y social de Europa tienen derecho a mandar los *mejores*, y como no los conoce la ley, comisiona para que se los designe a los *buenos*; los electores, al elegir, no hacen más que pronunciar un nombre que la ley busca y que no sabe”⁸⁹.

Aunque parece estar aludiendo a un gobierno meritocrático, a lo que se refiere en realidad es a un grupo privilegiado compuesto por “las clases propietarias, comerciales e industriales”,

porque sólo a estas clases pertenece el ejercicio de la soberanía, porque sólo estas clases son inteligentes; sólo a estas clases pertenecen los derechos políticos, porque sólo estas clases pueden ejercer legítimamente la soberanía; su Gobierno es el de las *aristocracias legítimas*, es decir, *inteligentes*, porque sólo la inteligencia da la legitimidad⁹⁰.

En las “Lecciones de Derecho político”, a estas clases *inteligentes* les corresponde dirigir la sociedad en compañía del soberano⁹¹. Sin embargo, en ese mismo año en el que finaliza su exposición en el Ateneo de Madrid, a pesar de seguir manteniendo sus críticas a los absolutistas y a los demagogos, para identificarse con los “hombres del

⁸⁴ *Ib*, pp. 661-662.

⁸⁵ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político”, I, p. 348.

⁸⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Polémica con el Dr. Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios” (1838), I, p. 498.

⁸⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político”, I, p. 434.

⁸⁸ *Ib*, p. 443.

⁸⁹ DONOSO CORTÉS, J., “La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones” (1835), I, p. 308, que se reproduce en “Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto” (1837), I, p. 447.

⁹⁰ *Ib*, p. 311.

⁹¹ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político” (1836-1837), I, p. 386.

progreso, de la libertad, de la inteligencia y de la ley”⁹², defenderá que el “monarca es el único representante de la sociedad, y como único representante de la sociedad es también el único Poder del Estado”⁹³.

A este ensalzamiento del rey se añade que la tarea de gobierno parece concebirla como la de un corrector de acciones indeseadas más que como un administrador del bienestar del pueblo⁹⁴. Dicho de otra forma, que tiene como función la de garantizar el orden y la propiedad y no la de transformar la sociedad para solucionar las situaciones de mayor injusticia o desigualdad. Por eso, si el comportamiento de los administrados no se atiene a lo que los que mandan consideran adecuado, cabe la intervención de un “hombre fuerte e inteligente” que ponga fin a los excesos e imponga una dictadura:

Cuando las costumbres son la causa del desarrollo de las revoluciones, sólo puede terminarlas el Gobierno por medio de la dictadura; porque sólo siendo dictador puede meter en su cauce el torrente de las costumbres desbordadas, puede imprimir una nueva dirección a las ideas y, asentando el estandarte de las leyes hasta en el hogar de la familia, puede extirpar el cáncer que a la sociedad devora⁹⁵.

No es, por tanto, a raíz de lo ocurrido en 1848 cuando Donoso apela a la dictadura, sino que once años antes ya postula esta. Existe en Donoso “como una latente inclinación hacia formas cesaristas”⁹⁶, que le va a hacer reflexionar en repetidas ocasiones sobre la conveniencia de este recurso. Dejando de lado los “Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto”, donde el poder que se reclama para el monarca vendría a suponer una dictadura cotidiana, hay al menos tres momentos, uno anterior a las “Lecciones” y otros dos posteriores, que también suponen un acercamiento a la dictadura, aunque no siempre muestran una identificación de Donoso con su aplicación. El primero se manifiesta en las “Consideraciones sobre la diplomacia” de 1834. Alude en este texto a la diplomacia como poder que excede su función mediadora al constituir naciones:

Poder arbitrario, colosal, que la Providencia ha concedido sólo a la justicia, que no puede abusar de él, y que las circunstancias depositan como un hecho en el más fuerte cuando las sociedades, próximas a perecer, no pueden salvar su existencia sino por medio de una tiranía terrible, aunque momentánea. Mas el poder constituyente elevado a derecho, reducido a sistema y ejercido por individuos que ni le habían recibido de la justicia ni de la sociedad, es un hecho monstruoso arrojado en medio de una civilización rica, fecunda y humana, como la cabeza de Medusa en la sala de un festín⁹⁷.

En el segundo momento, señalado por Schramm⁹⁸, durante un discurso en el Parlamento, Donoso utiliza en un sentido figurado la expresión dictador y dictadura, para defender la validez de las elecciones en una provincia donde se ha decretado el estado de guerra: “la ley, no teniendo fuerza bastante para defender la libertad y para defenderse á sí propia, busca un dictador que la defienda. En estos momentos de crisis,

⁹² DONOSO CORTÉS, J., “Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto” (1837), I, p. 460.

⁹³ *Ib.*, p. 454.

⁹⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Lecciones de Derecho político” (1836-1837), I, p. 386.

⁹⁵ *Ib.*, p. 441, y véase pp. 389-391.

⁹⁶ Díez del Corral, L., *El liberalismo doctrinario*, o. c., p. 508, nota 20.

⁹⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Consideraciones sobre la diplomacia”, I, p. 252.

⁹⁸ SCHRAMM, E., *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, o. c., p. 120.

harto frecuentes en la vida de los pueblos, la dictadura es la única que puedo servir de escudo á la libertad y la ley”⁹⁹.

En una tercera ocasión teoriza sobre el alcance de la dictadura en su comentario al “Proyecto de ley sobre estados excepcionales”, de 1839, aunque la intención última de este escrito sea más la de regular en la medida de lo posible las situaciones dictatoriales que venían produciéndose de hecho en los territorios amenazadas por los carlistas¹⁰⁰. Esta dictadura no implica, por tanto, una ruptura de la legalidad, sino que es su derivado, al atribuir el proyecto de ley en ciertas circunstancias los poderes extraordinarios que la autoridad militar de una región puede utilizar.

En todas las menciones se refleja una tendencia donosiana a recurrir a medidas de fuerza excepcionales ante situaciones de alteración del orden habitual¹⁰¹.

4. El tradicionalismo como ideología

Lo que se aprecia claramente en los escritos de finales de la década de los treinta de Donoso es un rechazo de la acción de gobierno de los liberales progresistas y de su interpretación de la historia, por más que siga equiparando a estos (“la escuela democrática”) con los partidarios del derecho divino de los reyes¹⁰². Tales ideas sitúan a Donoso definitivamente en la línea del tradicionalismo francés. Sus viajes a este país van a consolidar esta tendencia de su pensamiento.

Resulta muy esclarecedor a este respecto su escrito “Sobre el Gobierno y la conducta de la Reina Madre”. Aparece en el mismo la consideración absolutista del rey como “supremo y único representante del Estado”¹⁰³, que ya aparecía en anteriores artículos, pero se añade una amplia argumentación para justificar la irresponsabilidad por sus acciones. Esta argumentación retrotrae la figura regia al Medievo, sobre el que ya desde hacía tiempo había cambiado su valoración negativa para mostrarle su admiración. Ahora lo considera el gran período en el que se consiguió la unidad social, política y religiosa, a la vez que, en abierta oposición a los progresistas, cuestionaba el mito de las libertades históricas del pueblo que el liberalismo había construido: “no hay nada que pueda explicarse en la Edad Media por amor a la libertad”¹⁰⁴. Esa idolatría por la Edad Media y la deslegitimación de sus Cortes las mantendrá hasta el final de sus días: “Los que han querido ver en ellas [las asambleas medievales] el origen de los Gobiernos parlamentarios, ignoran lo que es un gobierno parlamentario y no saben cuál es su origen”¹⁰⁵. No puede sorprender su temprana declaración apocalíptica sobre la pérdida de valores esenciales de este mundo:

La barbarie de nuestra civilización ha ido concluyendo poco a poco con las máximas santas que formaron el código político, religioso y moral de los siglos que en nuestra petulancia

⁹⁹ CONGRESO DE LOS DIPUTADOS, *Diario de sesiones. Serie histórica*. Legislatura 1837-1838. 14-03-1838. Nº 97, p. 1247, en https://app.congreso.es/est_sesiones/ (consulta 26.XIO.2023).

¹⁰⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Proyecto de ley sobre estados excepcionales presentados a las últimas Cortes por el Ministerio de diciembre” (1839), I, p. 712.

¹⁰¹ LARIOS MENGOTTI, G., *Donoso Cortés: juventud, política y romanticismo*, Bilbao, Grafite Ediciones, 2003, p. 121.

¹⁰² DONOSO CORTÉS, J., “De la intervención de los representantes del pueblo en la imposición de las contribuciones” (1839), I, p. 735.

¹⁰³ DONOSO CORTÉS, J., “Sobre la incompetencia del Gobierno y de las Cortes para examinar y juzgar la conducta de su Majestad la Reina Madre doña María Cristina de Borbón en su calidad de curadora y tutora de sus augustas hijas” (1841), I, p. 805.

¹⁰⁴ DONOSO CORTÉS, J., “De la intervención de los representantes del pueblo...” (1839), I, pp. 722 y 724.

¹⁰⁵ DONOSO CORTÉS, J., “Carta al director de la *Revue des deux mondes*” (15.XI.1852), II, p. 769.

llamamos de oscuridad y de barbarie. En esos siglos la verdad era el alimento de la inteligencia, y la fe el alimento de los corazones. Había verdades reconocidas por todos, y principios asentados; había unidad política, social y religiosa; había un orden jerárquico en el mundo moral, como le hay en el universo. Hoy día hemos caminado tanto por el camino de la civilización, que nuestra inteligencia está virgen y nuestro corazón vacío; hemos perdido hasta la memoria de las verdades elementales que nuestros padres nos transmitieron como las habían recibido de sus mayores¹⁰⁶.

Esta construcción de un imaginario idílico de cuya pérdida se resiente el presente, se acompaña de permanentes advertencias sobre la intervención divina incluso en los debates parlamentarios. Así, en su relato de la discusión sobre la tutela de las hijas de la regente María Cristina, aparecen comentarios como el que sigue:

No fue difícil advertir en la opinión pública, momentáneamente abatida en fuerza del estupor que siguió a la revolución de septiembre, una de aquellas maravillosas reacciones que salvan a las sociedades humanas próximas a perecer, porque es Dios el que las envía como anuncio de que está aplacada su cólera y de que su mano va a cerrar los abismos¹⁰⁷.

La rivalidad política deja de ser vista como objeto de debate parlamentario para pasar a ser analizada en términos teológicos. Su pensamiento no parece reconocer en los progresistas una alternativa legítima en la lucha por el gobierno de la nación, sino que se les identifica con el mal, propiciando la consiguiente justificación de su castigo:

El mal es accidental, sólo el bien es necesario, así lo dispuso la voluntad divina antes del principio de las cosas. En vano los hombres del mal quieren hacer eterna su dominación caduca, porque, adondequiera que vuelvan sus ojos, verán una mano misteriosa escribiendo en la pared una sentencia de muerte¹⁰⁸.

La deriva religiosa de Donoso se ha consumado. Aunque apenas ha pasado un quinquenio, las “Cartas de París” publicadas en el *Heraldo* se alejan de los elogios dirigidos entonces a Lutero y el protestantismo como secularizador de la inteligencia¹⁰⁹. Aún no aparecen los reproches de sus últimos años¹¹⁰, pero en lo sucesivo la solución a los males de la sociedad debe venir del catolicismo. De ahí la razón de ser de su severa crítica de Lamartine¹¹¹, como la que hizo de Guizot y la que hará de Vico¹¹². Es el trasfondo religioso e incluso metafísico, más que social y económico, que Julius Evola

¹⁰⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Sobre la incompetencia del Gobierno y de las Cortes...”, I, p. 816.

¹⁰⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Relación histórica del origen, progreso y definitivo resultado de la cuestión de la tutela de su Majestad doña Isabel II y de la serenísima señora infanta doña María Fernanda” (1841), I, p. 858.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 869.

¹⁰⁹ DONOSO CORTÉS, J., “La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones” (1835), I, p. 307; “Lecciones de Derecho político” (1836-1837), I, p. 341.

¹¹⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” (1851), II, p. 652: “El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó en el día en que la gran herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte”.

¹¹¹ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas de París” (20.VIII.1842), I, p. 884.

¹¹² DONOSO CORTÉS, J., “Cartas al conde de Montalembert”, 26.V.1849, II, p. 327.

apreció en su reacción contra los movimientos de 1848¹¹³, pero que es anterior y, sobre todo, como señala el P. Ceñal, abarca toda su obra¹¹⁴.

Esto no le impide profundizar en la defensa de la guerra que había hecho en 1834, ahora bajo la influencia de De Maistre¹¹⁵, y mostrar su alejamiento de los doctrinarios que le habían servido de inspiración poco tiempo antes mediante la crítica de Guizot¹¹⁶. Pero el núcleo de su pensamiento es la validez del cristianismo al ofrecer “una explicación completa y satisfactoria” de todos los fenómenos, “al revés de las vanas opiniones de los filósofos”¹¹⁷. Donoso se constituye en una especie de profeta a quien no le es suficiente con lanzar sus mensajes contra las ideas de sus rivales políticos. Se envuelve en un fideísmo cuya desconfianza de la razón le aproxima al irracionalismo: “la razón humana es la mayor de todas las miserias del hombre. Sin la fe no sé lo que es la verdad y no comprendo sino el escepticismo”¹¹⁸. A la vez, no solo niega el progreso que había afirmado con anterioridad (“tengo por averiguado que la Humanidad es idéntica a sí misma en toda la prolongación de los tiempos”), sino que muestra su encono contra cualquier novedad: “yo tengo la flaqueza de creer que todo lo que es nuevo es en política y en moral falso y peligroso, y en religión, falso, peligroso y absurdo”¹¹⁹. Esta postura no es, sin embargo, definitiva. En sus “Estudios sobre la historia” admitirá una “ley del progreso” que “exige que todo lo que ha de realizarse en el tiempo y en el espacio se realice de una manera lenta y sucesiva”, aunque, eso sí, ahora con “la intervención combinada del Criador y de la criatura, de Dios y del tiempo”¹²⁰.

La vuelta de Donoso a España y su presencia en las Cortes que se constituyen tras la huida de Espartero no va a cambiar en lo esencial ni su visión religiosa de la historia, ni el miedo a la revolución, ni la adhesión ciega a la dinastía, ahora entronizada en la persona de Isabel II. Con estas premisas no sorprende que otorgue un fundamento religioso a los monarcas en su discurso para defender el adelanto de su mayoría de edad: “Yo no creo en el derecho divino de los reyes, pero creo que en la majestad suprema, considerada en abstracto, hay algo de divino, y creo que la persona que la ejerce, llámese rey, presidente, emperador o cónsul, es sagrada”¹²¹.

Su prevención ante el progresismo le inclina hacia dos propuestas, ninguna de las cuales respalda la democracia ni las libertades. Por una parte, reivindica el mantenimiento del estado de excepción, impidiendo la libre competencia partidista: “el juego regular de las instituciones no podía existir en España desde el momento en que todo el partido progresista, abrazando la causa de Olózaga, se había colocado en una situación francamente revolucionaria”¹²². Donoso exageraba la posición del caudillo

¹¹³ EVOLA, J., “Donoso Cortés, profeta y contrarrevolucionario”, *Elementos*, 60 (Vol. II, s/f). <http://urkultur-imperiumeuropa.blogspot.com.es/>, pp. 7-12.

¹¹⁴ CEÑAL, S. J., R., “La Filosofía de la Historia de Donoso Cortés”, *Revista de Filosofía*, 40 (1952), pp. 91-113 (113).

¹¹⁵ MAISTRE, J. DE, *Consideraciones sobre Francia*, ed. R. Gamba, Madrid, Ediciones Rialp, 1955, pp. 93-106, y *Las veladas de San Petersburgo o Coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, pp. 157-186; FORNÉS MURCIANO, A., “Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés”, *Hispania Sacra*, LXIII, 127 (2011), pp. 235-260.

¹¹⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas de París” (20.IX, 4, 8 y 20.X.1842), I, pp. 907-929.

¹¹⁷ *Ib.*, “Cartas de París” (10.IX.1842), I, p. 903.

¹¹⁸ *Ib.*, “Cartas de París” (31.VII.1842), I, p. 877.

¹¹⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Historia de la regencia de María Cristina” (1843), I, p. 936.

¹²⁰ DONOSO CORTÉS, J., “Estudios sobre la Historia” (1847-1848), II, p. 242.

¹²¹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la declaración de la mayoría de edad de doña Isabel II” (1843), II, p. 10.

¹²² DONOSO CORTÉS, J., “Diario de 1844” (8.IV.1844), II, p. 47.

liberal, probablemente guiado tanto por sus prejuicios ideológicos como, sobre todo, por la competencia que mantenían para atraerse a Isabel II¹²³. Por otro lado, se muestra a favor de un golpe de estado encabezado por Narváez y apoyado por la Reina Madre:

Su Majestad me dice que Narváez la ha hablado del desenfreno de la imprenta, indicándola que, al fin y al cabo, sería menester dar un golpe. Su Majestad me confesó que era de esta misma opinión. Hablé con Narváez, y le indiqué que, según mi modo de ver, podía contar con el Trono para todo; él entonces, explicándose más, dijo que Mon y Pidal querían reformar la Constitución con las Cortes, y, si se oponían, disolverlas, y que él quería reformarla por sí solo, y, si se oponían, después proclamar la reina absoluta. Le dije que ése era mi sistema y que contase conmigo¹²⁴.

El éxito del golpe de estado impulsó la reforma de la Constitución de 1837, en la que Donoso intervino decisivamente como secretario de la Comisión del Congreso de los Diputados que la elabora¹²⁵. Se mantendrá durante 24 años, pero su signo conservador es notorio¹²⁶. El dictamen de la Comisión, aunque en rigor sea un documento de todos sus miembros, muestra signos evidentes de la autoría de Donoso: aparece la moderada soberanía compartida por las Cortes y el rey frente a la soberanía de la nación de la Constitución de 1837 y, además de otros rasgos habituales de su pensamiento, también se reitera la crítica de Donoso a los que llamaba reaccionarios: “aquellos que hacen venir del cielo la soberanía y la asientan en el Trono y la de los que la hacen venir del pueblo y la asientan en una congregación de sus representantes”¹²⁷.

Durante el período de 1843-1849, Donoso fue diputado. En sus inicios se ha hablado de una reconciliación momentánea con el doctrinarismo¹²⁸. Tal vez se trate de un intento de captar adeptos para los proyectos legislativos del gobierno que apoya. Su lenguaje, en cualquier caso, está impregnado de religiosidad: las revoluciones, en tanto que “rebeldía contra la legítima autoridad”, son “el crimen por excelencia”, una “obra satánica”, pero sus resultados son también “un medio de que los designios de la Providencia se cumplan en el género humano”¹²⁹. Un Donoso “de nuevo, contradictorio”¹³⁰. En lo político, corresponde al rey la suprema dirección de la nación y el gobierno del Estado. Limita las discusiones parlamentarias “a los que tienen y a los que saben”¹³¹, dejando al pueblo al margen. No se abandona la supervisión religiosa: a las revoluciones vistas como una obra providencial añade que el ateísmo en el Estado, como en la sociedad, el hombre o la familia, “en todos los casos es una blasfemia”¹³².

El pueblo español debe conservar intacta su fe y para ello nada mejor que procurar la subsistencia del clero y la independencia de la Iglesia. La mejor manera de alcanzar esos objetivos es hacer al “clero propietario de renta perpetua del Estado”¹³³ y aceptar la

¹²³ BURDIÉL, I., *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, o. c., cap. 3.

¹²⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Diario de 1844” (29.V.1844), II, p. 65.

¹²⁵ DARDÉ, C., “Donoso Cortés: un romántico católico en la era de las revoluciones”, en *Donoso Cortés. El reto del liberalismo y de la revolución*, Madrid, Archivos de la Comunidad de Madrid, 2015, pp. 1-29 (20).

¹²⁶ ESTEBAN, J. DE, *Las Constituciones de España*, Madrid, CEPC, 1997, pp. 29-30.

¹²⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Dictamen sobre el proyecto de reforma de la Constitución de 1837” (1844), II, p. 75.

¹²⁸ ÁLVAREZ JUNCO, J., “Estudio preliminar” a J. Donoso Cortés, *Lecciones de derecho político*. Madrid. CEC, 1984, p. XXVIII.

¹²⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre dotación del culto y clero” (1845), II, p. 95 (todas las citas).

¹³⁰ SUÁREZ VERDEGUER, F., *Introducción a Donoso Cortés*, o. c., p. 131.

¹³¹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre dotación del culto y clero” (1845), II, p. 104.

¹³² *Ib*, “Discurso sobre dotación del culto y clero” (1845), II, p. 96.

¹³³ *Ib*, “Discurso sobre dotación del culto y clero” (1845), II, p. 100.

“devolución de los bienes no vendidos”¹³⁴ a la Iglesia. Es su alternativa, que considera “imparcial”, en el debate entre los que llama reaccionarios, partidarios de la restitución total de los bienes desamortizados, y los revolucionarios, que, aunque no estaban en ese momento en las Cortes, rechazaban la misma en su totalidad. Con esa propuesta garantizaba el alineamiento de la Iglesia con la monarquía y el Partido Moderado en el poder, permitiendo su alejamiento sociológico de los ultramontanos¹³⁵, aunque a costa de mantener unidos al Estado y a la Iglesia¹³⁶.

La defensa por Donoso de una posición abiertamente religiosa como solución a los problemas políticos va a culminar de forma definitiva en sus artículos sobre Pío IX. En ellos, a la vez que intenta reivindicar las reformas de este pontífice, el dualismo entre filosofía y religión alcanza su paroxismo: “Ninguna de las ideas fundamentales y constitutivas de la civilización moderna tiene un origen filosófico; todas proceden de la religión cristiana”¹³⁷. En su repaso de la historia y de la situación política europea del momento, Donoso es concluyente: aunque no prescinde de las críticas al absolutismo, lo que más le preocupa es afirmar que la libertad revolucionaria se opone a la libertad católica, provocando la barbarie allí donde no está el catolicismo¹³⁸.

Con los inmediatos “Estudios sobre la Historia” que preparó para impartir algunas lecciones a Isabel II, Dios aparece como “el principio, el medio y el fin de la Historia”¹³⁹. El providencialismo se manifiesta en este texto a través de mandatos concretos y de importante contenido político, como que los reyes han “recibido de Dios el encargo de dirigir a las naciones”¹⁴⁰. Por eso, la historia es la mejor disciplina que pueden aprender los monarcas para conocer los designios divinos y una de sus primeras enseñanzas, que también se repite en el posterior “Discurso sobre la Biblia”¹⁴¹, es la oposición radical existente entre las sociedades antiguas, de espléndida cultura, pero ignorantes de Dios, y la moderna y fecunda civilización de la cruz. A esta atribuye Donoso el derecho y la justicia. También se le debe el aprendizaje por los reyes de su deber de gobernar en justicia a las naciones, sin tiranía y condenando “con un mismo anatema, las insurrecciones de los pueblos contra la autoridad de los príncipes y las de los príncipes contra la libertad de los hombres, por ser una y otra insurrecciones contra Dios”¹⁴².

La religión y la Iglesia representan la mejor garantía frente a los excesos de príncipes y pueblos. No obstante, Donoso, como en anteriores ocasiones, no los equipara. A diferencia del gobierno popular, que implica una degeneración de la relación con Dios, la monarquía es “como el gobierno natural del género humano” y sus dirigentes, como Isabel II, la encarnan “en su sagrada y en su inviolable persona”¹⁴³. La solución, por tanto, es un monarca investido de autoridad religiosa.

5. El papel de la religión en la dictadura

¹³⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la restitución de los bienes de la Iglesia” (1845), II, p. 112.

¹³⁵ ÁLVAREZ JUNCO, J., “Estudio preliminar” a DONOSO CORTÉS, J., *Lecciones de derecho político*, o. c., p. XXVIII.

¹³⁶ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la restitución de los bienes de la Iglesia” (1845), II, p. 120.

¹³⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Pío IX” (1847), II, p. 199.

¹³⁸ *Ib*, “Pío IX” (1847), II, p. 217.

¹³⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Estudios sobre la Historia” (1847-1848), II, p. 232.

¹⁴⁰ *Ib*, “Estudios sobre la Historia” (1847-1848), II, p. 226.

¹⁴¹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso académico sobre la Biblia” (1848), II, p. 300. La contraposición aquí es “entre los dioses gentílicos y el Dios de los hebreos y los cristianos; la misma que entre la Fatalidad y la Providencia”.

¹⁴² DONOSO CORTÉS, J., “Estudios sobre la Historia” (1847-1848), II, p. 229.

¹⁴³ *Ib*, “Estudios sobre la Historia” (1847-1848), II, pp. 230 y 231.

En lo sucesivo, los planteamientos se harán más radicales. El “Discurso sobre la dictadura” opta por esta cuando la legalidad no basta para salvar a la sociedad. Sin embargo, ese naufragio de la legalidad se concreta en la religión. Hay que recurrir a una aclaración posterior para saber que esa legalidad perdida, además de negar a Dios, también se refiere a todo lo que pone en cuestión el orbe conservador: el gobierno, la propiedad y la familia¹⁴⁴. Puede apreciarse que no faltan en este discurso extremado la argumentación sofística, como cuando equipara al Parlamento británico, elegido por el más amplio sufragio que existía en ese momento en Europa, con el poder dictatorial, porque “no tiene más límite que el de todos los poderes humanos: la prudencia”¹⁴⁵; abundan también las exclusiones entre alternativas que no son excluyentes: “no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política”¹⁴⁶; las analogías simplificadoras: ¿qué es la República francesa actual “sino la dictadura con el mote de república”¹⁴⁷?; las atribuciones a lo trascendente para explicar hechos concretos: “Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros que vienen del cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos”¹⁴⁸; y las afirmaciones excesivas: “La libertad no existe de hecho en Europa; los gobiernos constitucionales que la representaban años atrás, no son ya en casi todas partes, señores, sino una armazón, un esqueleto sin vida”¹⁴⁹.

El “Discurso sobre la dictadura” la justifica desde el punto de vista teórico (mediante la metáfora de la enfermedad social), desde el histórico (recurriendo a ejemplos de sociedades del pasado y del presente que la aplicaron) e incluso apelando a los milagros para afirmar que también Dios “obra dictatorialmente” cuando “algunas veces, directa, clara y explícitamente manifiesta su voluntad soberana quebrantando esas leyes que Él mismo se impuso y torciendo el curso natural de las cosas”¹⁵⁰. En el “Discurso sobre la situación de España” abandona en parte los recursos retóricos y opta por ensalzarla directamente: “la dictadura, en circunstancias dadas, es un gobierno bueno, es un gobierno excelente, es un gobierno aceptable”¹⁵¹.

Como en otras ocasiones, Donoso utiliza unos conceptos de equívoco significado. La metáfora de la enfermedad social es un recurso al que apelan los conservadores descontentos; el recorrido histórico que describe es sumamente discutible; y la equivalencia entre la dictadura en lo político y el milagro en lo religioso, que tiene su continuidad en Carl Schmitt y Walter Benjamin¹⁵², solo coincide en que ambos ponen fin a una situación concreta. Más allá acaba su parecido. El milagro no genera nuevas leyes, sino que incumple una de ellas. La ley transgredida permanece. En cambio, la dictadura rompe definitivamente el curso político previsible y establece una nueva legalidad.

Fiel a su desconfianza en el pueblo, Donoso ni siquiera atribuye las revoluciones a la muchedumbre, sino a quienes la soliviantan. Pero, como no deja de temer su insurrección, solo ve dos soluciones alternativas para someterla: la represión religiosa o la política. Concibe ambas como vasos comunicantes cuyo nivel sube y baja hacia uno u

¹⁴⁴ DONOSO CORTÉS, J., “Carta al conde de Montalembert” (26.V.1849), II, p. 325.

¹⁴⁵ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la dictadura” (1849), II, p. 308.

¹⁴⁶ *Ib*, p. 316.

¹⁴⁷ *Ib*, p. 308.

¹⁴⁸ *Ib*, p. 310.

¹⁴⁹ *Ib*, p. 322.

¹⁵⁰ *Ib*, p. 309.

¹⁵¹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la situación de España” (1850), II, p. 494.

¹⁵² MAYORGA, J., “El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamin”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 1 (1993), pp. 283-301.

otro lado a lo largo de la historia. Solo reconoce la existencia de una libertad absoluta con el cristianismo. Antes de su llegada “la represión política subió hasta no poder más, porque subió hasta la tiranía”¹⁵³. Después, el desarrollo de la religión evangélica reduce las necesidades de represión política, pero esta se va incrementando con las monarquías, primero feudales y después absolutas, y sucesivamente con los ejércitos permanentes, la policía, la burocracia que centraliza las reclamaciones y quejas y la técnica: el telégrafo. La influencia de la religión, mientras tanto, decrece, con lo que

no sé a dónde hemos de ir a parar. Yo, señores, no lo sé, y tiemblo cuando lo pienso. Contemplad las analogías que he propuesto a vuestros ojos, y si cuando la represión religiosa estaba en su apogeo no era necesario gobierno ninguno, cuando la represión religiosa no exista no habrá bastante con ningún género de gobierno: todos los despotismos serán pocos¹⁵⁴.

Donoso solo ve como solución una reacción religiosa, pero, “por desgracia, señores, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido”¹⁵⁵. Aumenta su desazón la huida de Pío IX de los Estados Pontificios, cuyo gobierno temporal reivindica que se mantenga en manos de la Iglesia. Todo ello justifica para Donoso lo que considera una elección entre dictaduras: “Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable”¹⁵⁶.

Es evidente que la elección que plantea Donoso entre ambas dictaduras solo responde a sus prejuicios. Ni se trata de una verdadera solución, ni, si no hubiera otra alternativa, habría tal elección. Llama dictadura de abajo al régimen que pudiera salir de una revolución liberal, no porque aspirara a gobernar por la fuerza, sino porque ponía en peligro los intereses predominantes. La dictadura donosiana solo puede ser de arriba.

6. Conclusiones

La dictadura ansiada por Donoso representa el triunfo del pesimismo ante la imposibilidad de hacer triunfar o de restaurar unos valores perdidos. Ese pesimismo se lo van a señalar prácticamente todos los que le escriben con motivo del “Discurso sobre la dictadura”¹⁵⁷. Habría que añadir su profundo irracionalismo, concentrado en la crítica de la filosofía, lo que no es una novedad en Donoso, pero que nunca había expresado con la radicalidad con la que lo manifiesta por esta época: “niego todos los sistemas racionalistas, los cuales descansan en este principio absurdo, a saber: que la razón es independiente de Dios y es competente para todo”¹⁵⁸. Pasó el tiempo en el que el binomio entre inteligencia y libertad se resolvía a favor de la primera, aunque apareciera tutelada por la Providencia. Ahora desconfía de esa razón, como recela del socialismo¹⁵⁹. Solo queda el recurso al catolicismo y la confianza en que Dios utilice su gracia. Al optar por la dictadura, Donoso era consciente de la pérdida de valores católicos:

¹⁵³ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la dictadura” (1849), II, p. 317.

¹⁵⁴ *Ib*, 319.

¹⁵⁵ *Ib*, p. 320.

¹⁵⁶ *Ib*, pp. 322-323.

¹⁵⁷ DONOSO CORTÉS, J., “Cartas relacionadas con el ‘Discurso sobre la dictadura’” (1849), II, pp. 324-346.

¹⁵⁸ DONOSO CORTÉS, J., “Polémica con la prensa española” (16.VII.1849), II, p. 340.

¹⁵⁹ DONOSO CORTÉS, J., “Discurso sobre la situación general de Europa” (1850), II, p. 463.

Nunca tuve fe ni confianza en la acción política de los buenos católicos. Todos sus esfuerzos encaminados a reformar la sociedad por medio de asambleas y de Gobiernos serán perpetuamente inútiles. Las sociedades no son lo que son porque hayan sido constituidas en el ser y estado que tienen por Gobiernos y asambleas, sino, al contrario, las asambleas y los Gobiernos son lo que son porque la sociedad que rigen es lo que es. Sería, pues, necesario invertir el procedimiento empezando por reformar la sociedad, y después, valiéndose de la sociedad ya reformada, reformar sus instituciones¹⁶⁰.

Confesaba, a continuación, a monseñor Gaume, que ya era tarde para este cambio. Solo cabía salvar almas, la imposición por la fuerza no podía tener éxito. La desesperanza no era, además, solo de llegada, relativa a los resultados que esperaba alcanzar, sino también de salida: la dictadura pretende cambiar el rumbo político de la sociedad, para lo que se ve obligada a imponerse por medio de los instrumentos que posee esa misma sociedad. Es decir, no cuenta para alcanzar sus fines con el predominio de esos valores que considera útiles y necesarios para la sociedad.

El recurso a la dictadura también entraba en contradicción por lo que implicaba la dictadura de origen: aunque pretenda instaurar o favorecer el reino de Dios, la dictadura no deja de ser un artificio laico que, además, se impone por medio de la fuerza secular. Los valores que persigue, por otra parte, nunca volverán a ser compartidos en la medida en la que se supone que lo fueron en el pasado. Además, el orden que viene a establecer es convertido en una necesidad, cuando lo único que esconde es una realidad en la que se han silenciado los elementos disonantes. La dictadura, en fin, convierte en un sinsentido la restauración de la monarquía con la que Donoso llevaba comprometido toda su vida. Como expuso Carl Schmitt:

Tan pronto como Donoso Cortés advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes y ninguno de ellos tendría valor de serlo sino por la voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir, pide una dictadura política [...] no legitimidad dinástica. Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo sólo cabe una dictadura, y la idea legitimista de sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura en vacío legismo¹⁶¹.

La paradoja se impone: la monarquía católica ni acaba siendo una monarquía ni garantiza, bajo la forma de una dictadura, el predominio del catolicismo. Donoso no ve posible la vuelta del pasado que añora. Le basta con frenar la revolución, lo que considera el triunfo del desorden secularizador. Pero, aun revestida de valores retrógrados, la dictadura es un producto del presente que impone su propia realidad. Donoso tuvo oportunidad de apreciarlo con el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, al que, en alguna medida, contribuyó¹⁶². Acertó en el destino egoísta de la dictadura, aunque ignoramos si lo hizo respecto a lo decidido por la Providencia, cuando afirmó:

que así como todos, creyendo trabajar para sí, han trabajado para el presidente, el presidente, que cree trabajar para su engrandecimiento, trabaja para el engrandecimiento de otro que la Providencia guarda como en reserva lejos de los presentes conflictos para que sirva de solución a los conflictos futuros¹⁶³.

¹⁶⁰ DONOSO CORTÉS, J., "Carta a monseñor Gaume" (24.VIII.1849), II, p. 346.

¹⁶¹ SCHMITT, C., *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid. Rialp, 1963, p. 91.

¹⁶² DONOSO CORTÉS, J., "Despachos desde París" (11.X.1851), II, pp. 822-3.

¹⁶³ *Ib*, p. 837.

Recibido: 19 de febrero de 2024
Aceptado: 29 de enero de 2025

El judaísmo medieval español en Américo Castro: historicidad y existencia

Medieval Spanish Judaism in Américo Castro: Historicity and Existence.

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

Universidad de Murcia

joseantonio.fernandez13@um.es

Resumen. La interpretación realizada por Américo Castro del papel del judaísmo medieval hispano en la configuración de la idiosincrasia española, sumamente sugerente, aún hoy nos sigue interpelando. Las conclusiones a las que llega el autor de *España en su historia* descansan en una comprensión de la naturaleza del judaísmo ibérico abierta al escrutinio crítico. Nuestro estudio pretende contrastar esta interpretación con todo un conjunto de referencias judías ausentes en su obra. La casi ausencia de estas fuentes filosóficas, históricas y religiosas limitan sobremanera la investigación de Castro, ofreciendo una imagen tópica y reduccionista de la compleja vida de las aljamas hispanojudías.

Palabras clave: Edad Media, judaísmo, historia, “morada vital”, identidad cultural.

Abstract. Américo Castro’s interpretation of the role of medieval Hispanic Judaism in the configuration of Spanish idiosyncrasy, highly suggestive, still challenges us today. The conclusions reached by the author of *Spain in his history* rest on an understanding of the nature of Iberian Judaism open to critical scrutiny. Our study aims to contrast this interpretation of Castro with a whole set of Jewish references absent in his work. The near absence of these important philosophical, historical, and religious sources greatly limits the results and conclusions of his research, offering a topical and reductionist picture of the complex life of the Hispano-Jewish communities in the Middle Ages.

Keywords: Middle Age, Judaism, history, “vital abode”, cultural identity.

1. Introducción

La novedad, la originalidad y el carácter heurístico del estudio del judaísmo ibérico realizado por Américo Castro lo convierten en un hito indispensable en el estudio del devenir histórico de esta singular experiencia judía de vida en el exilio, así como de su influjo en el desarrollo de la idea de España en la Edad Moderna. Cincuenta años después de su muerte, las ideas de Américo Castro (1885-1972) siguen poseyendo un

enorme poder de interpelación, una sempiterna virtualidad. El concepto de “limpieza de sangre”, la idea de la “sociedad de castas”, el influjo del mesianismo en la construcción de esa empresa llamada España, son, en Castro, indisociables de la interpretación que realiza de la idiosincrasia del judaísmo peninsular en general, y del judaísmo andalusí y castellano en particular. Nuestro interés en este trabajo es realizar una aproximación crítica a algunos aspectos esenciales y controvertidos de esta interpretación. Aunque inevitablemente historiográfico, nuestro estudio pretende contrastar la visión histórico-hermenéutica de Castro con un marco de referencias estrictamente judías ausentes en su obra y de capital importancia para la delimitación idiosincrásica a la que esta aspira. Filosóficas, talmúdicas, histórico-teológicas y místicas, estas referencias son imprescindibles para una comprensión cabal del judaísmo peninsular hispano. La ausencia o la marginalidad de estas dentro de la interpretación del influjo de lo hebreo en lo español que ofrece Castro, lastra de forma severa, creemos, la coherencia y el valor de verdad de algunas de sus conclusiones emblemáticas.

2. La morada vital

La empresa intelectual de Américo Castro, desarrollada en sus inicios en el ámbito de lo filológico y lo literario, derivará progresivamente hacia una singular historiosofía, una forma de saber docto en el que, a modo de crisol, confluyen la antropología, la historia social, la psicología y la filosofía. El hito fundamental de esta empresa es *España en su historia* (1948), modificada y transformada en *La realidad histórica de España* (1954 y 1962). Nada en Castro es producto de la casualidad o de la ocurrencia extemporánea. Tampoco la evolución de su pensamiento es el resultado de un giro intelectual que le aboque a cambiar drásticamente de paradigma. En el filólogo de inspiración positivista que había editado en español los estudios de lingüística románica de Wilhelm Meyer Lübke (*Introducción al estudio de la lingüística romance*, 1914) o en el crítico literario que deja perplejos a propios y extraños con la publicación de *El pensamiento de Cervantes* (1925), abriendo vías de investigación hasta entonces ignotas al Centro de Estudios Históricos, late una misma inquietud intelectual. En una misiva dirigida a Unamuno a cuenta de las invectivas de este contra el trabajo investigador de la institución dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Castro mostraba la vocación interdisciplinar y el alcance a que aspiraba su trabajo. “Yo no me ocupo más que de lingüística, eso es mi vida, ése es mi ideal”, afirma, para, acto seguido, apuntar cuál cree debe ser el objeto concreto y el objetivo de su compromiso hacia esa disciplina: “reconstruir a través de la historia de la lengua un poco de los nervios y del alma que animan a este pobre y triste esqueleto que es España”

¹. Lo filológico, entendido por Castro como un magma primigenio, se pone al servicio de una singular, sugerente y paradójica concepción de la historia. Y *España en su historia* explicita, como logro y como limitación, la adopción por parte de Castro de una metodología indagatoria del trabajo científico en la que los textos literarios abren la puerta a la elucidación de hechos históricos. La fusión generadora de significado entre lo factual histórico y los textos literarios, filosóficos o las representaciones artísticas, se torna lienzo en que se imprimen las mentalidades de una época. Lo textual, por encima de todo, acoge en su seno esas “expresiones de vida provistas de una fisonomía peculiar, originadas y existentes según modos también peculiares”². Poseedoras de

¹ En TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., “Cartas de Américo Castro a Miguel de Unamuno”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 38 (2003), p. 110.

² CASTRO, A., “Descripción, narración, historiografía”, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 639.

consistencia y trabazón, estas variadas obras y expresiones, sostenidas a lo largo del tiempo —o de “un tiempo”— postulan la existencia de una “unidad vital en el agente”. Y es esta unidad última la que permite y exige “postular una morada de la vida”³.

Una historiografía sostenida desde estos postulados aspira a ampliar el espectro de la racionalidad discursiva a partir de una *sympatheia* donde lo singular se ofrece siempre en forma colectiva. Insatisfecha con describir, sistematizar y estructurar su objeto, “ha de hacer reverberar los valores en forma eficaz y plausible”, afirma Castro, para que lo particular “cruce el umbral de la historia” y adquiera así dimensión pública⁴. Un aire de familia filosófico contemporáneo se advierte en el rechazo castrista a las determinaciones del positivismo científico y del psicologismo, como paso previo para una explicitación axiológica y abierta de la “morada vital”, de la “vividura” o “disposición vital”. Aunque Castro no “dialoga” —o lo hace de forma breve y fragmentaria— con Dilthey, Spengler, Husserl, Heidegger, Bergson, Scheler, Jaspers o Gadamer, conceptos concretos, breves referencias, sesgos e intuiciones de estos autores se advierten de modo desigual en la doctrina historiográfica de Castro, como estímulo añadido a la voluntad de esta por subsanar el déficit dialógico-vital que presentan las teorías históricas. La nómina anterior de autores se halla emparentada, por otro lado, con el único autor español capaz de ofrecer “una expresión rigurosa de la filosofía existencial”, José Ortega y Gasset⁵. El influjo de Husserl, Dilthey o Bergson en el filosofar orteguiano, su contemporaneidad y concomitancia con el pensamiento de Scheler y Heidegger, son, para Castro, prueba de su valor, significación y, sobre todo, de su excepcionalidad en medio del erial intelectual patrio. Pero, Ortega es también índice y factor de esa “diferencia” que condiciona y hace de la cultura hispana un *unicum*, ya que sus intelectuales —Castro incluido—, la “mente ibérica”, a diferencia de los pensadores anglosajones, franceses o germánicos, objetivos e impersonales, “nunca puede ‘despegar’ de la base vital en la que se asienta”.⁶ Y es que, a despecho del sometimiento de hechos y personas a lo estructural o del simple culto a la acumulación de datos, el autor de *La realidad histórica de España* sostiene que “historiar la vida de un pueblo implica hacer visibles su conciencia de estar existiendo [...] y la estructura colectiva y dinámica en virtud de la cual el pueblo historiado aparece consistentemente moviéndose a lo largo de su existencia en el tiempo”⁷. Esta ductilidad del objeto de estudio confiere a su aprehensión las características de un diálogo, de “una forma de conversación”, de un “convivir con quienes de alguna forma dejaron expresiones vivientes de sus vidas, las cuales no hablarán a todos de la misma forma”⁸. Este vínculo vital, no obstante, exige de un substrato que le dé consistencia y que, a juicio de Castro, es la “conciencia de poseer una auténtica vida colectiva, una conciencia de ipseidad en enlace con el pasado y con vistas hacia el futuro”⁹. Ella se funda en la convicción de “encontrarse existiendo en y desde alguna eficaz posibilidad”¹⁰. La conciencia histórica colectiva es el nexo entre la temporalidad y la historicidad de la “vividura”. Si hemos de determinar el sentido de la aportación de lo hebraico en la constitución de esa realidad

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*, p. 636.

⁵ CASTRO, A., *El significado de la civilización hispánica*, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. III), Madrid, Trotta, 2021, p. 18.

⁶ *Ib.*, p. 20. En torno a este asunto, véase: VALERO MORENO, J. M., “Américo Castro: la invención de la tolerancia”, en BAUTISTA PÉREZ, F.; GAMBA CORRADINE, J. (EDS.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, San Millán, SEMYR-CiLengua, 2010, pp. 395-399.

⁷ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, Buenos Aires, Porrúa, 1971, p. 15.

⁸ CASTRO, A., “Descripción, narración, historiografía”, o. c., p. 651.

⁹ *Ib.*, p. 650.

¹⁰ *Ib.*

histórica llamada España, no es baladí que atendamos, aunque sea brevemente, al nervio ontológico que sostiene lo historiográfico según nuestro autor.

Afirma Castro que “decir qué sea la realidad es asunto para filósofos”, lo que no le impide precisar, acto seguido y en modo filosófico, que lo “histórico de la realidad”, sea ella lo que fuere, “consiste en un *estar en* algo eso que empieza por ser”¹¹. En la inmediatez de estas afirmaciones, llevados por una inercia lógica, una lectura a primera vista puede conducir a ciertos equívocos. El más evidente nos lleva a Martin Heidegger, a *Ser y tiempo* y a su idea de *In-der-Welt-Sein*, obra, por otro lado, de la que se ha afirmado, tal vez con excesiva rotundidad, que “en ella halla Castro el fundamento de su concepción histórica”¹². La comprensión (*Verstehen*) inherente a ese estar-en-el-mundo es entendido por Heidegger como una relación en la que la mundanidad es un existencial en cuya analítica pueden tener acomodo las “ontologías regionales”, fundamentalmente el lenguaje y la historia. El conocer (*Erkennen*) resultante, el conocimiento, “es una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución del ser”¹³. Con la idea de “estar-en”, Heidegger se está refiriendo a la constitución mundana de un *Dasein* que se presenta siempre como “propio”, es decir, como “mío” (“ser-cada-vez-mío”, *Jemeinigkeit*), nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal¹⁴. ¿Puede tornarse “nuestro” ese “ser-mío”? Leemos en *La realidad histórica de España*: “Al en donde está lo histórico de la vida humana lo he llamado “morada” vital, el centro agente en donde se plantea y de donde parte la historia de cada pueblo”¹⁵. La “morada” es, pues, condición *a priori* de la historia, aquello que permite al historiador situar los fragmentos deslavazados de esa realidad humana que es un pueblo. Pero, no nos adelantemos y terminemos de intentar aclarar los supuestos vínculos entre este constructo existencial-histórico y la mundaneidad heideggeriana. Ello nos lleva a la segunda sección de *Ser y tiempo*, al análisis del *Dasein* y la temporeidad y, más concretamente, al estudio del origen existencial del saber histórico en la historicidad del *Dasein*. Heidegger, como también Castro, considera contraproducente toda abstracción del saber histórico a partir de una simple actividad científica. La conexión entre la historicidad del *Dasein* y la idea del saber histórico se da como un “proyectar ontológicamente”, es decir, que es en la relación entre lo óntico y lo ontológico, entre el ser dotado de temporeidad y la tematización de esa forma de existencia donde se dirime el vínculo entre la historicidad y lo historiográfico¹⁶. El objeto de la historia, continúa Heidegger, es “un *Dasein* que ha existido” y que, aunque ha dejado de ser, puede ser encontrado en un presente por medio del saber histórico, es proyectado hacia “su más propia posibilidad de existencia”¹⁷. ¿Lo posible el tema del saber histórico? Para Heidegger, la pura facticidad de la mundaneidad del *Dasein*, su fáctica historicidad entendida como “destino resuelto” en el presente, “puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición de la fuerza de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futureidad”¹⁸. Y es aquí donde la pregunta sobre

¹¹ CASTRO, A. *La realidad histórica de España*, en CASTRO, Américo, *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 18. La cursiva es de Castro.

¹² DE VICENTE, C., “Historicidad y tiempo en Américo Castro”, en *El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*, actas del Congreso Internacional organizado por Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, BNE, 14-16 de octubre de 2009.

¹³ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2014, § 13, p. 82.

¹⁴ *Ib.*, § 9, p. 64.

¹⁵ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 18.

¹⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 76, p. 407.

¹⁷ *Ib.*, p. 406.

¹⁸ *Ib.*, p. 407.

el sujeto de esta experiencia parece romper los límites previos de un solipsismo cuasi místico, contenido y sostenido a lo largo de toda la obra. El “haber-existido”, como “posibilidad existensiva”, determina fácticamente “el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo”¹⁹.

El desfase entre lo individual-existencial y lo colectivo solo puede ser resuelto desde la perspectiva de la historia. En los límites de la comprensión de la mundanidad del *Dasein* heideggeriano, existente individual, la idea en Dilthey de una historia entendida como la experiencia sostenida en el tiempo de una co-pertenencia, como la posesión de una conciencia colectiva, permite el salto a lo histórico-colectivo. El centro y el agente, el protagonista de la empresa historiográfica de Castro es “el taller de la vida en el que la historia ha ido fraguándose”²⁰. En este sentido, la historia del “pueblo hispano” posee un proceso interior que dota de forma y realidad a su singularidad exógena, una interioridad dinámica, que el historiador aspira a determinar. Castro opta, sin citar fuentes, por un concepto primario de la fenomenología hermenéutica, la idea de “horizonte”, para la dilucidación del sentido de ese “dentro” histórico²¹. De hecho, la irreductibilidad última de esa interioridad, su poso de indeterminación, la precariedad gnoseológica de toda aproximación a un objeto de esa clase, hará que Castro matice la diferencia entre el “hecho de vivir” dentro de un “horizonte de posibilidades” (“morada de la vida”) y el “modo como” los seres humanos viven en el interior de esa morada (“vividura”)²². La variabilidad en el uso terminológico expresa la voluntad del historiador de remarcar la propia diversidad de la vida como movimiento, lo cual no le impide, a su vez, conjugarla con una “invariante” que permita aprehender lo persistente en medio de las mutaciones. Como “constante vital” es incompatible con la idea de “carácter” o de “rasgo psicológico”, conceptos estrella del psicologismo positivista. Las limitaciones de los métodos historiográficos abren la puerta a la confusión y a la apropiación de la historia por el cientificismo, empeñado en la búsqueda de una substancia unitaria o de un vector predeterminado. El vivir humano objeto de lo historiográfico, imprevisible para las leyes científicas, afirma Castro, “se da en la conciencia (Bergson) o en la autognosis (Dilthey)”²³. Indeterminada y genérica, la referencia bergsoniana explicita más el énfasis por la idea de una interioridad vital traspasada por lo temporal que la voluntad por construir una auténtica teorización de la conciencia histórica. En cualquier caso, junto al tópico fenomenológico compartido por el vitalismo bergsoniano de que la vida no es simple materia organizada por leyes, no puede negarse el eco de la concepción del autor de *Materia y memoria*. Que hay un dinamismo interno solo revelado a la intuición, que somos duración, ser en progreso en cambio perpetuo, que la temporalidad es durabilidad, permanencia, vida irreversible siempre renovada, que, a fin de cuentas, vivir es una ligazón “pues nuestro pasado nos sigue, se agranda sin cesar con el presente que recoge su ruta”²⁴.

Pero es desde de la lectura de Dilthey donde esta conciencia individual bergsoniana encuentra acomodo en la concepción de Castro²⁵. Heidegger, en un tono extrañamente

¹⁹ *Ib.*

²⁰ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.

²¹ Por ejemplo, en el modo en que los existenciales se estructuran unitariamente en la noción de *Sorge*, que expresa el mundo como horizonte de mis posibilidades. Véase: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 39, pp. 199-202.

²² CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.

²³ *Ib.*, p. 52.

²⁴ BERGSON, H., *Introducción a la metafísica*, Méjico, Centro de Estudios Filosóficos UAM, 1968, p. 13.

²⁵ Una vehemente crítica al influjo diltheyano en la obra de Castro en ZIEGLER, A. K., “Sobre ‘The Structure of Spanish History’”, en *Speculum*, vol. XLII (1956), pp. 146-152.

modesto, reconocía que su análisis del problema de la historia no era más que “una apropiación del trabajo de Dilthey”²⁶. Castro, por su parte, admite también una deuda con Dilthey no exenta de crítica. Desde luego, de él bebe su concepción del vínculo entre la conciencia de lo individual-temporal y lo colectivo, que se concreta en la idea de un sujeto histórico. La “morada vital” canaliza el devenir de la existencia individual, de lo particular, de lo disperso y, en apariencia, inconexo; a su vez, como instancia colectiva, determina a los individuos de un modo tan enérgico como la propia autoconciencia de su “yo”²⁷. Todo hombre, afirma Castro, se halla desde el comienzo de su existencia “encajado en una situación colectiva” que es, como “estancia estructurada”, la realidad misma del “existir de las gentes”²⁸. Explícitamente identifica la conciencia de esta situación, siguiendo a Dilthey, como “conciencia de copertenencia”, “conciencia nacional”, “sentimiento nacional”, aquella en la que la unidad de los individuos descansa²⁹. Al igual que en Dilthey, comprender la historia es una aventura vital que exige ahondar en la comprensión del tejido íntimo de lo acontecido desde una hermenéutica que es también autocomprensión. Leemos en *El mundo histórico* que en la “vivencia” (*Erlebnis*), raíz de la experiencia histórica, “el sujeto se encuentra en un nexo efectivo con su medio”.³⁰ Sin embargo, no puede aceptar Castro la consideración de Dilthey de que la noción de “posibilidad”, aplicada a lo colectivo, sea caracterizada como “ilimitada” y que cada una de las materializaciones de esa posibilidad (generaciones) olvide a la anterior. Si para Dilthey cada época posee sus rasgos definitorios, para Castro “hay una latente continuidad en la manera de estar el hombre en su lengua, en sus costumbres o en sus estimaciones”³¹.

El vínculo entre la filosofía de la existencia de Jaspers y la concepción de Castro ha sido destacado desde los primeros estudios sistemáticos de su obra, a cuenta de la idea de conciencia histórica³². Jaspers acepta también la inadecuación de la concepción positivista del ser y de la historia, así como la pretensión dialéctica de intentar componer una imagen total, unitaria y conexas de la historia de la humanidad³³. Lo general y lo particular se dirimen y articulan en la estructura de lo histórico. Si todo análisis de la existencia evidencia el compromiso y la parcialidad de las experiencias particulares y subjetivas, sin embargo, “es en la conciencia histórica donde se realiza originariamente la unidad de la existencia empírica y la *Existenz*, de tal manera que la vinculación fáctica es concebida como propia”³⁴. Una tensión nunca completamente resoluble se da entre lo individual-existencial y lo universal, entre lo particular y lo colectivo. De hecho, para Jaspers, quien se dedica a la historia realiza involuntariamente esas intuiciones universales que prestan unidad a su conjunto³⁵. Para él, como posteriormente para Gadamer, la insoslayable presencia de zonas oscuras, no objetivas ni objetivables, en la determinación de aquello existencial traspasado por la historicidad, exige de un trabajo de interpretación, una aprehensión transversal que bascule entre lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano³⁶. Américo Castro concibe esta tarea

²⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 77, p. 410.

²⁷ ARAYA, G., *El pensamiento de Américo Castro*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 81.

²⁸ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 58.

²⁹ DILTHEY, W., *El mundo histórico*, Méjico, FCE, 2014, p. 309.

³⁰ *Ib*, p. 185.

³¹ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 59.

³² Véase, GARCÍA SABELL, D., “Introducción al pensamiento histórico de Américo Castro”, en ARANGUREN ET AL., *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 113-115.

³³ JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 16.

³⁴ JASPERS, K., *Philosophie* (Vol II, *Existenzerhellung*), Munich, Pieper, 1994, p. 123.

³⁵ JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, o. c., p. 16.

³⁶ *Ib*, pp. 310-312.

como un “convivir la vida de un pueblo, narrar o historiar su pasado”. Más allá de la tarea de sacar a la luz los archivos, de la pretendida objetividad nomológica en la dilucidación de los hechos históricos, pero también de toda ficción o “fantasía caprichosa”, afirma, hace falta algo más que subsumir ideas universales en casos particulares, es necesario que esos ejemplos sean “convividos, traídos a nosotros, y también ser vistos y entendidos como algo ajeno a nosotros”³⁷.

Que la ciencia positiva y sus regularidades constriñen esta forma de experiencia es la consecuencia de la movilidad de esta realidad, “siempre moviéndose al hilo de nuestro propio movimiento vital”³⁸. Y es que, toda expresión vital, toda representación o transcripción de lo existencial humano, “además de invitarnos a que la conozcamos [...], se abre generosa a la convivencia, a una comunión con su vibrante realidad”³⁹. En *Verdad y método*, Gadamer, cuando define el sentido del carácter pre-juicioso de la comprensión, indica que siempre que comprendemos estamos necesariamente implicados en un diálogo que abarca tanto nuestra propia autocomprensión como la comprensión que operamos de la cuestión a determinar. Esta “realidad histórica del ser”⁴⁰, supone, además, que en la medida en que la comprensión se produce en el contexto de nuestra participación previa y del acontecer previo del hecho abordado, la comprensión es siempre un “efecto” de la historia, mientras que la “conciencia hermenéutica” es una *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, una “conciencia históricamente efectual”⁴¹. Esta situación es definida por Gadamer mediante el concepto fenomenológico de *Horizont*, por lo que la comprensión y la interpretación se producen siempre desde dentro de un horizonte determinado por nuestra situación histórica, dado, posible, abierto. Por ello, del mismo modo que nuestros propios prejuicios se ponen en cuestión en el proceso de comprensión, así también, en el encuentro hermenéutico nuestra propia comprensión es susceptible de cambio, en el esfuerzo por alcanzar su “verdadero horizonte histórico”⁴². Para Castro, a pesar de la diferencia entre conocer y revivir los fenómenos de la vida humana, “la historiografía los necesita a ambos”⁴³. Proveer a los hechos de sentido en el “recinto humano” del historiador, de su conocedor, someter el fenómeno de la vida pretérita a un proceso “procreante”; “el mestizaje y la mulatería son nada si se comparan con el resultado de tales procreaciones”, afirma Castro⁴⁴. La historia, como “ciencia de la cultura humana”, tiene la aspiración de una “claridad y distinción” no precisamente cartesiana, sino aquella basada en “la percepción del significado de los logros humanos”, ordenados desde “la perspectiva de sus valores”⁴⁵. Darle voz a un mundo pretérito, más allá de los datos, tarea aventurada “que nunca llegará a una certidumbre”⁴⁶, una tarea que exige receptividad para aquellos valores fuera del discurso sobreentendido y que plantea pertinentes preguntas sobre los límites en la reconstrucción de este “drama” y los vínculo entre el “archivo” y la “reconstrucción histórica”.

3. La “vividura” del judaísmo hispano

³⁷ CASTRO, A., “Descripción, narración, historiografía”, o. c., p. 643.

³⁸ *Ib.*, p. 644.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 344.

⁴¹ *Ib.*, p. 372.

⁴² *Ib.*, p. 373.

⁴³ CASTRO, A., “Discrepancias y mal entender”, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 659.

⁴⁴ *Ib.*

⁴⁵ CASTRO, A., *El significado de la civilización hispánica*, o. c., p. 11.

⁴⁶ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.

La aspiración de Castro de describir la historia de la cultura hispánica en términos vitales, más allá de la fe ilusoria en la razón y desde el “drama del hombre”, se nos presenta aún hoy como un reto admirable. También un posicionamiento intelectual y una estrategia metodológica susceptible al escrutinio crítico o a la refutación. Por más que interesante, no es nuestra pretensión realizar una aproximación a la recepción crítica de la historiografía castrista, como tampoco a algunas de las más famosas polémicas que la rodearon en vida del autor⁴⁷, a excepción, por supuesto, de lo que en ellas afecta a nuestro objeto. En cualquier caso, incluso para uno de los críticos más notorios de la obra de Castro, Eugenio Asensio, mérito incuestionable del autor de *España en su historia* y de sus secuelas, “siempre iguales y siempre cambiantes”, plenas de “fertilidad imaginativa” y también de “arbitrarietà”⁴⁸, es haber aportado un importante conocimiento de “la cuantiosa aportación de hebreos y conversos a la cultura, finanzas y a la estructura interior de España”⁴⁹. El principio fenomenológico-hermenéutico e historiográfico de “ir más allá de los simples datos”, un demérito para Asensio, es justamente para los defensores de Castro el núcleo de la solvencia y del alcance de su obra. “Proponer métodos más humanos y comprensivos, aplicables a la intelección de la historia hispana”, entender la historia como “una novela, no un cuento”⁵⁰, como un “drama en el que se vierte la vida”, implica en Castro la decisión de alejarse del tópico multicultural de la “convivencia de culturas” en el Medioevo hispano, optando por un estudio de la cultura como una *hybris* donde convergen, sostenidas en la historia, una pluralidad de influencias “mutantes, bastardas, abiertas al cambio y la novedad”⁵¹. Castro se inspira, en parte, en Spengler y en su uso histórico-cultural del concepto geológico de pseudomorfosis, para postular que España, tardío modelo de conciencia nacional, anomalía en la vida europea, se asentaba erróneamente en la seguridad absoluta de una existencia inmemorial e idéntica a sí misma. Sostiene Spengler que todo nuevo alumbramiento cultural se hace sobre formas caducas, de modo que fenómenos tan supuestamente novedosos y rupturista con lo pretérito como el cristianismo o el islam y sus respectivas experiencias místicas, son incomprensibles sin su herencia

⁴⁷ Una perspectiva general de la cuestión en: GREEN, J. L., “The Jews of Medieval Spain in Modern Spanish Historiography: Spain, Its Jewish Past, and Modern Spanish Identity”, en *International Social Science Review*, vol. 73, n. 1/2 (1998), pp. 15-21. El punto de partida de la polémica es la reseña crítica de Claudio Sánchez-Albornoz “Ante España en su Historia” (*Cuadernos de Historia de España*, n. 19, 1953, pp. 129-145). Publicado en por vez primera en 1956, en las antípodas de las posiciones de Castro por método y alcance, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Barcelona, EDHASA, 1983. Aunque implicado en la propia polémica, una interesante descripción de la acogida desigual entre lingüistas e historiadores, extranjeros y españoles, en: ASENSIO, E., “Américo Castro Historiador: Reflexiones sobre *La realidad histórica de España*”, en *MLN*, vol. 81, n. 5 (1966), pp. 595-637. Respuesta *ad hominem*, a la vez que a los críticos de Castro en: SICROFF, A. A., “Américo Castro and His Critics: Eugenio Asensio”, en *Hispanic Review*, vol. 40, n. 1 (1972), pp. 1-30. A este escrito seguirá la réplica del filólogo español: ASENSIO, E., “En torno a Américo Castro. Polémica con Albert A. Sicroff”, en *Hispanic Review*, vol. 40, n. 4 (1972), pp. 365-385. El carácter personal —no por ello carente de interés intelectual— de la polémica de Asensio culmina con una revisión y ampliación de su visión de la obra de Castro: ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976. Perspectiva en sintonía con la obra de Castro y retrato de la polémica historiográfica en MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. “La historia interdisciplinar de Américo Castro”, en SUBIRATS, E. (ed.), *Américo Castro y la revisión de la memoria (El Islam en España)*, Madrid, Libertarias, 2003, pp. 83-102.

⁴⁸ ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, o. c., p. 123.

⁴⁹ ASENSIO, E., “Américo Castro Historiador”, o. c., p. 614.

⁵⁰ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, Sevilla, Renacimiento, 2021, p. 179.

⁵¹ GOYTISOLO, J., “Américo Castro en la España actual”, en SUBIRATS, E. (ed.), *Américo Castro y la revisión de la memoria*, o. c., p. 24.

mágica oriental⁵². Frente a la tesis del europeísmo y la occidentalidad de España, de la insignificancia del legado semítico en la idiosincrasia de lo español, defendida, por ejemplo, por Otis H. Green en los tres volúmenes de su monumental *Spain and the Western Tradition* (1963), Castro no duda en reconocer la evidencia de paralelismos expresivos determinados por vivencias coincidentes de las culturas peninsulares: “los milagros de Berceo, siendo cristianos en su esencia y tradición, aparecen vividos desde una vida empapada de hábitos islámicos”⁵³. Propósito de Castro será conferir a esa anomalía llamada España una fundamentación paradójica⁵⁴, basada en la existencia de una personalidad colectiva que bascula sobre el conflicto intercultural de “tres castas religiosas”, configuradas desde el inicio de Medioevo: cristiana, hebrea y musulmana. De este modo, la historia peninsular de los siglos X-XV se presenta como “una contextura cristiano-islámico-judía”, imposible de fragmentar en compartimentos estancos, porque “cada uno de los tres grupos raciales estaba incluso existencialmente en las circunstancias proyectadas de los otros dos”⁵⁵. Los tres grupos poseerán una suerte de identificación idiosincrásica, característicamente semita, aquella donde lo social y lo fiducial se aúna. Cada casta mantendrá en esta “contextura” su propia “morada vital”, las “vivideras de su existencia” (mando y destino histórico, la cristiana; oficios útiles y saberes teóricos y prácticos, musulmanes y cristianos). Pero, más allá de ello, el destino de su imposible convivencia estará marcado menos por las peculiaridades culturales, la lengua o la raza que por su religión, por “la estructura de una creencia”, de forma que esta la diversidad y divergencia religiosa será, a la postre, aquello que les impida “aunarse en principios nacionales”⁵⁶.

“La historia del resto de Europa puede entenderse sin necesidad de los judíos en un primer término, la de España no”⁵⁷. El interés de Castro por los judíos españoles, desplegado en forma de investigación en *Aspectos del vivir hispánico* y en *España en su historia* y sus sucesivos corolarios, se remonta a la década de los años veinte del siglo pasado. Su artículo “Judíos”, aparecido en el primer número de *La Gaceta Literaria* en 1927, presenta la expulsión de los judíos hispanos, minoría activa, útil e integrada, como una forma especial de anomalía hispana.⁵⁸ *El pensamiento de Cervantes* (1925), los sucesivos estudios de Castro hasta la versión final de *La realidad histórica de España* (1962), así como el conjunto de ensayos que conforman *Hacia Cervantes* (1957), representan el esfuerzo por determinar el peso e impronta de lo judaico en el mesianismo político español, en el utopismo político-social erasmista, el sello desesperado de la tradición judaica en la Modernidad hispana, así como la naturaleza propia —fundamentalmente literaria— de las fuentes hebreas de las que se nutren esos movimientos del espíritu encarnados en la Península. A la luz de lo anterior, no es de extrañar que Castro vea al judaísmo medieval español desde una singularidad que está entreverada en nuestra propia peculiaridad. Así, “la población judía de España destaca como un conjunto único y sorprendente”, por encima del resto del pueblo hebreo

⁵² SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente* (Vol. II), Madrid, Austral, 2013, pp. 195-197; 276-278.

⁵³ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 410.

⁵⁴ MAINER, J. C., “Américo Castro: ‘entender, sentir’ la historia de España”, en CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 48.

⁵⁵ CASTRO, A., *España en su historia*, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. III), Madrid, Trotta, 2021, p. 514.

⁵⁶ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 216.

⁵⁷ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 513.

⁵⁸ “Los judíos de raza y lengua españolas, diseminados por el mundo, representan el máximo ímpetu centrífugo y disociativo del núcleo hispano”. CASTRO, A., “Los judíos”, en *La Gaceta Literaria*, n. 1 (1927), p. 2.

disperso por el mundo medieval.⁵⁹ Una excepcionalidad, podríamos decir, “invertida”, de implicaciones también excepcionales: “por dondequiera hubo matanzas, saqueos y destierros de los israelitas, y en ningún lugar trascendieron tales horrores a la historia más íntima de las respectivas naciones. No así en España”⁶⁰. Las razones que esgrime Castro para justificar esta tesis descansan sobre una trama donde confluyen lo histórico, lo socioeconómico y lo cultural: una mayor cercanía con el fenómeno de la religión profética oriental, gracias a la mediación y la convivencia con el islam; necesidad de la actividad de los hebreos como resultado de la “fatalidad de la Reconquista” y sus negativas consecuencias sociales y económicas; privilegios creados por los monarcas y los nobles, como respuesta a lo anterior, y que fueron en aumento cuanto más compleja se hicieron la vida y las instituciones en los reinos cristianos.⁶¹ En el imaginario de Castro, los pogromos de 1391 marcan la irrupción de un nuevo y formidable personaje en la España medieval: el pueblo. La destrucción de las aljamas, la aniquilación pertinaz de la industriiosidad hebrea, de la técnica y del comercio judío —en y a partir de estas persecuciones— no se habría producido a causa del odio religioso o racial, afirma, sino porque el “pueblo”, poseedor de una civilización radicalmente opuesta a la de los judíos hispanos, convirtió a estos en un otro absoluto, llenando “con su substancia vital y última el ámbito de su vida”⁶². Tesis sostenida de forma vehemente y que, sin embargo y en contradicción consigo misma, no puede ignorar esa causa atávica —compartida universalmente por todos los cristianos— de ver al pueblo hebreo como deicida, como “el testimonio impertinente y odioso de no haber desaparecido al dar a luz al retoño cristiano”⁶³. Muro infranqueable para el desarrollo de esa “plebe comunal” que comienza a surgir y que es alentada espiritualmente por las órdenes mendicantes, el hebreo hispano y sus ocupaciones representan la idealización de un supuesto escollo infranqueable, un “estorbo”. El punto de no retorno es 1391, aunque las décadas finales del siglo XIV son el colector en el que confluyen todas las circunstancias de este proceso de autoconciencia del pueblo cristiano, que Castro define como un “sentir apetencias vitales”, la voluntad de “ser elemento activo en el reino y la ciudad”⁶⁴.

La historia, ya lo hemos dicho, es, para Castro, una “ciencia de la cultura humana”, no un conjunto de datos, un depósito de valores susceptible de ser descrito en términos vitales, una “biografía”, “un entrar en el existir de quienes vivieron su propia historia”.⁶⁵ En el caso del estudio castrista del judaísmo hispano, ¿qué de archivo y qué de ficción hallamos en su reconstrucción? Los hechos históricos se entrelazan con interpretaciones siempre sugerentes. Así, la tolerancia cristiana hacia los judíos hasta finales del siglo XIV fue consecuencia del “prestigio de las ideas islámicas y también de la flaqueza y necesidad vital”⁶⁶. Fragmentos literarios, referencias artísticas y culturales, son, para Castro, siempre el espejo de una mentalidad. Sem Tob de Carrión (c. 1290-1369), autor de los *Proverbios morales* y precursor de la lírica castellana (“primer poeta castellano

⁵⁹ *Ib.*, p. 214.

⁶⁰ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 155.

⁶¹ *Ib.*, p. 156.

⁶² *Ib.*, p. 158. Tesis en las antípodas de la de Yitzhak Baer, para quien la agitación social, las tensiones socioeconómicas en Castilla y Aragón no fueron más que una causa secundaria de los sucesos de 1391. Según Baer, “el factor decisivo de los disturbios fue el rencor religioso”. BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, p. 544. En torno a la interacción de los factores socioeconómicos y religiosos en la persecución véase: WOLFF, P., “The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not?”, *Past & Present*, n. 50 (1971), pp. 4-18.

⁶³ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 168.

⁶⁴ *Ib.*, p. 167.

⁶⁵ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 148.

⁶⁶ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 168.

enteramente lírico”), influencia para el Marqués de Santillana, pero también de los Cancioneros de judíos y conversos en el siglo XV, representa cómo “las formas castellanas de la individualidad retraída coincidieron con la influencia cada vez más intensa de los judíos acogidos al refugio místico o al lirismo poético”⁶⁷. ¿Son también un espejo los textos históricos, polemísticos, filosóficos, teológicos y normativos del judaísmo ibérico? ¿Los grandes nombres de la cultura hebrea, el persistente influjo de la figura de Maimónides, de Ibn Daud, Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra, Moisés Ibn Ezra o Yehudá ha-Leví? Digamos, por el momento, que el notable déficit de todos ellos, rodea a la representación del autor de *España en su historia* del judaísmo medieval ibérico de un halo de problematicidad y de indeterminación, sublimado en la decisión hermenéutica de dotarlos de un esquema general que sirva de propósito a toda una serie de fines ulteriores, entre los que la propia caracterización de lo hispano es el más importante de ellos. La descripción de esa “vida valiosa” peninsular es la de un “proceso vital”, una “contextura cristiano-arábigo-judía” que es, a su vez, conjugación variable de los tres términos de esa disímil unidad⁶⁸. Si a finales del siglo XIV, conviene Castro, es cuando de verdad se inicia la historia moderna de España, ello debe entenderse como la consecuencia de una dialéctica negativa e invertida. Más allá de la diversidad religiosa, del conflicto entre castas, el verdadero cambio es idiosincrásico y se produce en la conciencia que de sí desarrollan los cristianos. Y así, continúa, “España ingresó en los tiempos modernos como una legión de voluntades desnudas, muy conscientes de sí, pero sin tarea sedentaria y apacible que cumplir; esa fue la raíz del conflicto con la gente de raza hebrea”⁶⁹. Mientras que, por diversas razones, los moriscos fueron considerados “una porción de España y una prolongación de su pueblo”, parias útiles, dotados de una cultura sensual, sutil y atrayente, los judíos “fueron sentidos como una astilla en la carne, el pueblo nunca los estimó [...] solo los reyes y las clases más altas se rindieron, antes de su expulsión, a su superioridad intelectual, técnica y administrativa”⁷⁰. La menesterosa vida en los reinos cristianos hasta bien avanzado el siglo XII, llevó a delegar en musulmanes y judíos el trato con los útiles, con lo pragmático y con todo aquello que requiriese esfuerzo intelectual. Y así, “moros y judíos pasaron a ser castas subyugadas, desdeñadas, utilizadas como indispensables y, en ocasiones, admiradas e imitadas desde muy cerca”⁷¹.

¿Es esta concepción dialéctica de Castro de la función primordial y decisiva de los judíos para comprender la historia de España una mitificación de la historia judeoespañola, como sostienen sus críticos? Castro acierta al ver en los acontecimientos de 1391 “el punto irreversible de inversión en el destino de la comunidad hebrea de España”, afirma Joseph Pérez, pero, sostiene este, se equivoca al atribuir a estos acontecimientos una motivación fundamentalmente religiosa, explotada por el fanatismo del clero⁷². Serán las espantosas condiciones sociales y la crisis asociada a la epidemia de peste negra, que desde mediados del siglo XIV asola Europa, el caldo de cultivo para el desarrollo de una demagogia asesina que focaliza en los judíos el origen de todos estos males. Fenómeno, pues, general, y que en la península ibérica eclosiona virulentamente ese año fatídico a partir de las predicaciones de un personaje ya activo desde 1378, el arcediano de Écija, Fernán Martínez⁷³. Lo cierto es que, el debate en

⁶⁷ *Ib.*, p. 180.

⁶⁸ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 151.

⁶⁹ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 184.

⁷⁰ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 105.

⁷¹ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 151.

⁷² PÉREZ, J. *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 128

⁷³ *Ib.*, pp. 124-125.

torno a dónde debe ponerse el énfasis para justificar las motivaciones de unas persecuciones que, en cualquier caso, son el inicio del fin del judaísmo ibérico, no deja de estar marcado, pensamos, por una cierta circularidad. El judío, como individuo y símbolo de una colectividad, el judío, el “absolutamente otro” de ese cristiano que aspira a ocupar su “morada vital”, es perseguido como un enemigo religioso, según Castro. Y sin embargo, el propio Castro aspira a una comprensión psicosocial e idiosincrásica del judaísmo hispano que es transversalmente cultural y en la que, junto a una sobrevaloración del factor económico, encontramos una descripción sociológica en la que prima la idea del rol dominante de los judíos en el ámbito de las ciencias, de la técnica, de las artes y las finanzas. Es decir, motivos de identificación negativa y de prejuicio lo suficientemente sólidos en tiempos de crisis y angustia como para focalizar, a partir de ellos, una reacción primaria y plena de atavismo. Más que una “mitología renovada” que habría contribuido a la persistencia de una mitificación hispanojudía y que, en vez de dilucidar los viejos mitos termina suplantándolos por mitos nuevos, contribuyendo así a reforzar los clichés antijudíos,⁷⁴ que es otro de los deméritos que se atribuyen a Castro en su análisis, deberíamos hablar, en nuestra opinión, de una mitificación paradójica. En ella se fusionan la enumeración de virtudes existenciales, y el perfilado socio-religioso, a veces tópico en la negatividad de sus aspectos estrictamente espirituales e identitarios; una mitificación, también, donde el trazo descriptivo es de un grosor que reduce a la mínima expresión la variedad y riqueza de la vida judía peninsular.

El “problema judaico en España”, apuntado en la segunda parte de *Aspectos del vivir hispánico*, desarrollado en el capítulo X de *España en su historia* y en los capítulos XIII y XIV de *La realidad histórica de España*, “toca la médula misma de la historia de España”⁷⁵. Sus siglos de estancia en la Península y su posterior expulsión trazan uno de los meridianos de la historia ibérica. En su descripción interpretativa del trágico devenir de las aljamas españolas basculan dos formas eficaces y opuestas de identificación, a saber, la positiva, un pueblo judío industrial, práctico, ducho en el comercio, la técnica y las artes liberales; la negativa, un pueblo cristiano que, ya lo hemos dicho, más allá del odio religioso o racial, gesta, a partir de un cierto momento del siglo XIV, la conciencia de poseer una civilización opuesta a la hebrea, acompañada de una necesidad de autoafirmación, de ocupación del ámbito total de su experiencia vital, en confrontación con el protagonismo sociopolítico de los judíos. En esta identificación inversa, la triste figura del fanático Ferrant Martínez adquiere un simbolismo de la mayor trascendencia, encarnación de ese “pueblo radical y absoluto” que, nos dice Castro, siglos después luchará en las Comunidades, contra la Reforma, contra Fray Luis de León, Napoleón y en todas las guerras civiles habidas hasta nuestros días⁷⁶. Frente a este espíritu y su destino, que le llevará a combatir en Europa y a la conquista allende de los mares, el “destino trágico” de un pueblo “sepultado y vivo”, en “feliz culpa” ante su deicidio y obcecado en no renegar de su tradición⁷⁷. Y junto a este sino, atávico y

⁷⁴ ROUND, N., “La ‘peculiaridad literaria’ de los conversos. ¿Unicornio o ‘snark’?”, en ALCALÁ, A. (ED.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, p. 558. Explicar el “éxito” de *España en su historia* por su visión renovada de esos mitos antijudíos nos parece una hipérbole sin fundamento. Véase también: REHRMANN, N., *Das schwierige Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spani-schen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt, Vervuert, 2002, pp. 737 y ss. Asume estas tesis, a la vez que presenta una sucinta revisión de esta problemática: MENNY, A., “Entre reconocimiento y rechazo: los judíos en la obra de Américo Castro”, en *Iberoamericana*, vol. X, n. 38 (2010), pp. 143-150.

⁷⁵ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 158.

⁷⁶ *Ib.*, p. 160.

⁷⁷ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 427.

arquetípico, el pulso de una historia intempestiva, entendida esta no sólo como espera y anhelo, sino como la necesidad de guarecerse y pertrecharse frente sus inclemencias. Castro entiende esto último como el desarrollo de un “aristocratismo” y un “hábito para mimetizarse” ante las circunstancias graves, “permitiendo al pueblo perseguido transponer sus modos orientales de vida en genialidad de Occidente”⁷⁸.

A merced de la corriente de la historia, pero traspasados por el halo de la verticalidad de su propia conciencia mesiánica, el exilio “cuasi metafísico” del pueblo judío, es, para Castro, la causa y el germen de un cúmulo de cualidades defensivas, adaptativas y actitudinales, no sabemos si negativas o positivas, “para deslizarse por todos los huecos y para escalar las cimas más abruptas”⁷⁹. En la descripción de estas cualidades, la indagación de Castro realiza un fascinante uso del razonamiento inductivo. Una generalización que homogeniza socialmente la variopinta y plural sociedad de las aljamas, donde los pobres, los menesterosos y los parias son subsumidos en un mundo de artesanos, de hombres industrioses y de sabios. El carácter dialéctico de la interpretación castrista está en dependencia de un retrato de la historia judía en la España medieval que enfatiza las relaciones cristiano-judías frente a la dinámica interna de la sociedad hebrea⁸⁰. Ello le hace obviar algo fundamental sobre los desafíos y oportunidades a los que se enfrentaron las comunidades judías: las profundas diferencias entre sus miembros; cómo el éxito de algunos judíos a menudo se produjo a expensas de otros; el hecho incuestionable de que las relaciones más significativas y permanentes de los judíos hispanos fueron, como en cualquier otro lugar de la diáspora, con miembros de su propia comunidad religiosa. Por mucho que hubiera judíos integrados en la sociedad en general, por muy importantes que pudieran haber sido sus relaciones con musulmanes y cristianos, la vida judía en España se desarrollaba principalmente entre otros judíos⁸¹.

La peculiar caracterización de la vida judía que realiza Castro es renuente al detalle y está fijada desde intuiciones valorativas de carácter general que descentran la íntima problemática del mundo de las aljamas. No nos parece, en parte, desacertada la opinión de Pérez de que la insuficiencia de esta aproximación y su desconexión de la existencia judía comunitaria se deba a los análisis sociohistóricos y económicos en los que se apoya⁸². La tesis de Werner Sombart, que hace del judío un precursor del capitalismo, sería el más importante de ellos. En Sombart, como en Castro, la simbiosis de la mentalidad judía y su situación vital en la sociedad medieval es un tópico dotado de enorme virtualidad. Viajeros incansables y maestros en las relaciones comerciales internacionales, los judíos, extraños en la tierra que les albergaba, excluidos de su dinámica social por mor de su carácter de parias, tenían como único aliento existencial el enriquecimiento. Ajenos a la ética cristiana, estos urbanitas vedados en el mundo gremial hallaron expedito el camino para los negocios, el ahorro, la acumulación inmobiliaria y, como extensión de ello, para la usura⁸³. Esta hipótesis sociohistórica y económica refuta la concepción de Max Weber de la ética protestante como elemento

⁷⁸ *Ib.*, p. 428.

⁷⁹ *Ib.*

⁸⁰ CANTERA MOTENEGRO, E., *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Madrid, UNED, pp. 151-152.

⁸¹ RAY, J. *Jewish Life in Medieval Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2023, p. 4. Sobre esta cuestión, especialmente pp. 82-135. Una descripción ya clásica de la vida judía en las aljamas y comunidades de la España musulmana y cristiana, respectivamente en: ASHTOR, E. *The Jews of Moslim Spain* (vol. III), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1992, pp. 59-164; BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, o. c., pp. 97-102; 224-237.

⁸² PÉREZ, J. *Los judíos en España*, o. c., pp. 65-66.

⁸³ SOMBART, W., *The Jews and the Modern Capitalism*, Kitchener, Batoche Books, 2001, p. 134.

formativo del *ethos* económico, de “las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético”⁸⁴, con el argumento de que los judíos introdujeron el espíritu del capitalismo en el norte de Europa después de ser dispersados por la Inquisición. De hecho, Sombart se pregunta irónicamente si todo lo que Weber atribuye al puritanismo no debería referirse con igual justicia al judaísmo, es más, si no será “que lo que se llama puritanismo es en realidad judaísmo”. El socialista Sombart, que esos momentos (1911) consideraba a los judíos como una fuerza económica positiva, derivará sombríamente en sus escritos posteriores (*Una nueva filosofía social*, 1937) hacia posiciones no abiertamente antisemitas, pero sí nacionalistas y reaccionarias⁸⁵. No pudiendo establecerse una relación explícita en torno a los vínculos entre el judaísmo y la formación del capitalismo en Castro, lo que sí que hallamos es la tesis sombartiana —aplicada a la Hispania medieval— de que el judío hizo o pudo hacer libremente, en un ambiente distinto del árabe, “aquello que le acarreaba provecho económico y prestigio social”.⁸⁶ La contraposición entre la ineficacia productiva del cristiano y la laboriosidad del judío es el caldo de cultivo en el que se produce el gran salto adelante social de este último⁸⁷. Derivando su tradición de sabiduría hacia las aplicaciones prácticas, el judío “se adaptó al marco de intereses trazado por los señores cristianos e hizo para satisfacerlos todo lo que el cristiano no sabía ni quería hacer”⁸⁸. Astrología, medicina, moral, derecho, técnicas constructivas, traducciones, hasta el siglo XV el judío copa estas funciones, se entrega a menesteres científicos, es un hábil artesano y un mejor negociante, gestiona la economía de los nobles y monarcas cristianos, “no hubo oficio que no practicasen, ni asunto remunerador en el que no tuvieran mano”. No es de extrañar, afirma Castro, que naciera entre el pueblo cristiano la creencia, sostenida aún en el Siglo de Oro, de “ser los judíos inteligentes y agudos por naturaleza”⁸⁹; tampoco, que cuando ese pueblo, “enquistado en su ineficacia productiva”⁹⁰, adquirió en el siglo XIV un poder y una iniciativa hasta entonces desconocida, al estar las vías del Estado obstruidas por el judío, todo un caudal de odio y resentimiento se desbordara con violencia.

No podemos extendernos más en este asunto. Mencionemos, no obstante, dos cuestiones para concluir este apartado. La primera de ellas tiene que ver con la presunta raíz económica de los procesos históricos, que Castro supuestamente rechaza de forma vehemente en virtud de su idea psicosocial y existencial de la “vividura” en una “morada vital”. Así, “la historia no es un simple producto de circunstancias económicas”, según itera “un positivismo ingenuo y perezoso de mente”. No es que lo

⁸⁴ WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1999, p. 18.

⁸⁵ Sobre esta cuestión y la contraposición entre las tesis de Weber y Sombart: MOSSE, W. E. “Judaism, Jews and Capitalism Weber, Sombart and Beyond”, en *The Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 24, n. 1 (1979), pp. 3-15; HOROWITZ, I. L., “The Jews and Modern Communism: The Sombart Thesis Reconsidered”, en *Modern Judaism*, vol. 6, n. 1 (1986), pp. 13-25; LOADER, C., “Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society”, en *The Journal of Sociology*, vol. 26, n. 4 (2001), pp. 635-653.

⁸⁶ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 448.

⁸⁷ Tesis de Castro insostenible, como tantas otras, para Sánchez-Albornoz, juicio, en cualquier caso, tan inductivo, al menos, como el del autor de *España en su historia*: “Castro ha pretendido con error que los judíos ocuparon solícitos el lugar dejado vacío por los cristianos en la vida de la nación y que constituyeron la base económica de la sociedad medieval peninsular. No negaré yo que hubo muchos menestrales judíos en las ciudades españolas durante el medioevo; pero no podrá negar él que fueron minoría dentro de las masas industriosas e industriales de las mismas”. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, o. c., vol. I, p. 163.

⁸⁸ CASTRO, A. *La realidad histórica de España*, o. c., p. 430.

⁸⁹ *Ib.*

⁹⁰ *Ib.*, p. 456.

económico carezca de importancia, sino que, afirma, debe ser entendido como el resultado de algo más nuclear y fundante, a saber, las “circunstancias humanas”⁹¹. Y en este caso, tal como ya hemos destacado, para Castro tales circunstancias se hallaron marcadas por la radical contraposición entre “la capacidad productiva del judío” y “la incapacidad cristiana para utilizar los recursos de la tierra y de su gente”⁹². En la estela de las opiniones de Asensio,⁹³ y a resultas de una metodología y una aportación de datos igual de cuestionable, el papel que Castro otorga a los judíos como importante motor de la economía peninsular será matizado por Sánchez-Albornoz. Según esta crítica, la tendencia de Castro a la generalización excesiva y su voluntad mitificadora del judaísmo hispano se da de bruces con la tozudez de “los datos”. Y de ellos, no puede concluirse que los judíos españoles fueran “los motores de la economía, del capitalismo y del progreso” y que su expulsión “hubiera traído a largo plazo la decadencia de España, incapaz de sustituirlos por banqueros y empresarios cristianos”⁹⁴. La sobrevaloración del factor judío-económico por parte de Castro sería también la consecuencia de una posición ideológica que, como expresión de una visión historiográfica producto de la ideas liberales decimonónicas, entiende que la inveterada decadencia española tiene como una de sus fallas fundacionales la expulsión de los judíos⁹⁵. Aunque indirectamente, esta concepción pone en tela de juicio una de las interpretaciones contemporáneas más relevantes y transversales de la historia judía, la de Shelomo Dov Goitein. En su monumental *A Mediterranean Society* (1967-1993), Goitein realiza un retrato de la sociedad judía medieval que enfatiza la unidad social interna y la simbiosis externa entre los judíos y otras comunidades religiosas y que por encima de todo destaca la importancia del vector económico en el judaísmo medieval. A partir de los manuscritos de la Geniza del Cairo, Goitein presenta una sociedad que desborda los marcos regionales, donde la relación entre judíos, musulmanes y cristianos en la Península es entendida como un microcosmos dentro de marco de comprensión mucho más amplio, la “sociedad mediterránea” de la Edad Media⁹⁶.

La segunda cuestión tiene que ver con la limitada aproximación sociológica al mundo de las aljamas que Castro realiza. Esta presenta a los judíos acomodados e ilustrados no como excepción, sino como norma, lo cual permite justificar *a posteriori* el odio larvado del pueblo y su reacción violenta contra los judíos canalizada por los eclesiásticos. Castro obvia la vida interna de las aljamas, rehúye su descripción, no las dota de esa “contextura” o “biografía” que, sin embargo, reivindica como método y que permitiría su comprensión. El judío de Castro es un judío estereotipado, convertido en justificación y ejemplo general, más allá de su particularidad: “las aljamas eran una

⁹¹ *Ib.*, p. 457.

⁹² *Ib.*

⁹³ ASENCIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, o. c., pp. 50-51. Cuestión ésta en la que, sin embargo y por una vez, coinciden Sánchez-Albornoz y Castro. Véase: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, o. c., vol. I, pp. 665-687.

⁹⁴ PÉREZ, J., *Los judíos en España*, o. c., p. 168. Véase:

⁹⁵ Una descripción de la evolución de las circunstancias económicas en la Península durante el Medioevo y del peso no exclusivo, sino minoritario, de los judíos hispanos en la vida económica en el estudio ya clásico de León Ardzrooni: ARDZROONI, L., “Commerce and Industry in Spain During Ancient and Mediaeval Times”, en *Journal of Political Economy*, vol. 21, n. 5 (1913), pp. 436-453.

⁹⁶ GOITEIN, S. D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Vol. I: Economic Foundations), Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 164-209. Una interpretación crítica de este paradigma, desde la perspectiva de los límites de la influencia del judaísmo ibérico en la Sociedad mediterránea y en la propia que le albergaba en: RAY, J., “The Jews of Medieval Spain: Community, Marginality and the Notion of a Mediterranean Society”, en FRANCESCONI, F. ET AL. (eds.), *From Catalonia to the Caribbean: The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times. Essays in Honor of Jane S. Gerber*, Leiden, Brill, 2018, pp. 60-80.

fueron fuente primordial de riqueza, porque cada uno de sus miembros contribuía al tesoro del rey, al cual interesaba mucho que el hebreo no se empobreciese”⁹⁷. Ni la aljama de Toledo era similar a la de Guadalajara, ni estas lo eran a las de Ávila o Segovia, como también diferentes eran las comunidades intermedias y pequeñas de Castilla. Y, por supuesto, en todas ellas había pobres, parias y menesterosos, no solo hombres ricos, poseedores de bienes, activos, “diestrísimos en el ejercicio de la industria y del comercio”⁹⁸. El perfilado de su retrato bebe de fuentes exógenas, ya sean crónicas reales, textos relativos al estatus legal de los judíos o fueros, que sirven para remarcar la idea de que, mientras que peculiaridad del judaísmo ibérico es la convivencia de tres castas cuya naturaleza íntima es religiosa, característica compartida con el resto de judíos en la Europa medieval es su condición de *servi camerae*.⁹⁹ Estas fuentes, no obstante, llegan a Castro pasadas por el tamiz de la historiografía decimonónica española, a la que dan contrapunto los estudios de Yitzhak Baer y Salo W. Baron, contemporáneos de nuestro autor¹⁰⁰. En cualquier caso, al margen de las limitaciones de la visión sociológica de Castro, lo que resulta llamativamente insatisfactorio —también contradictorio— en su descripción de las aljamas es la concepción que despliega del ideal de sabio y de rica vida cultural de estas comunidades judías ibéricas.

Confiesa Castro que “nuestra manera de ver recibiría considerable refuerzo si pudiéramos penetrar en los textos hebreo-españoles no traducidos, no sólo para enterarnos de lo que cuentan, sino para percibir lo que yace bajo ellos”¹⁰¹. A falta de estos textos, que es lo mismo que decir, del inmenso tesoro de la cultura hispanojudía, Castro tiene que centrarse en lo poco traducido hasta los años cuarenta del siglo pasado a su alcance. Torna la necesidad virtud y da rienda suelta a su genio de filólogo, con un estudio de los *Proverbios morales* de Sem Tob ibn Ardutiel, que interpreta como una singular forma de proto-humanismo renacentista, como epítome de una intelectualidad judía que desempeñaba ya desde el siglo XIII “un papel semejante al de los humanistas hispanos en el siglo XV formados en Nápoles, Roma o Bolonia”, pero cuya inspiración bebe del mundo cultural islámico, de Ibn Hazm y de Oriente¹⁰². Esta inspiración es índice y factor de todo lo que de paradójico encierra la visión de Castro de la cultura hispanojudía, una cultura que “no hubiera sido lo que fue sin el Islam hispano”¹⁰³. Es más, afirma taxativamente que, como tal, “una civilización peculiarmente hebrea no existe”¹⁰⁴, tan sólo personalidades como Abraham ibn Ezra, Yehudá ha-Leví o

⁹⁷ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 456.

⁹⁸ DANVILA, F., “El robo en la judería de Valencia en 1391”, en *Boletín de la Real Academia de Historia*, vol. VIII (1886), p. 366. Cita, por cierto, descontextualizada, que Castro refiere en torno a las contribuciones de los judíos doctos en los siglos XII-XV. CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 431. Una completa descripción de la vida en las aljamas, incluida su pobreza, además de la referencia obligada y ya citada anteriormente de Baer: BARON, S. W. *Historia social y religiosa del pueblo judío* (Vol. VI. Los judíos en la Edad Media), Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 160-178; NEUMAN, A., *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages* (Vol. II. A Social-Cultural Study), Filadelfia, Jewish Publication Society, 1944, pp. 170-230.

⁹⁹ Véase sobre este asunto: ROTH, N., “The Civic Status of the Jew in Medieval Spain”, en KAGAY, D. J. ET AL. (eds.), *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages* (Vol. II), Leiden, Brill, 1996, pp. 139-161.

¹⁰⁰ Los estudios de Adolfo de Castro (*Historia de los judíos de España*), José Amador de los Ríos (*Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*) y Fidel Fita (*La España hebrea*, así como sus innumerables publicaciones en el *Boletín de la Real Academia de Historia*, reunidas en *La realidad judía en la historia de España y su diáspora*).

¹⁰¹ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 583. Véase: GUTWIRTH, E., “*Conversos, Jews and Convivencias*: History Lost in Translation”, en *Philologia Hispalensis*, vol. 37, n. 2 (2023), pp. 32-34.

¹⁰² CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 522.

¹⁰³ *Ib.*, p. 516.

¹⁰⁴ *Ib.*

Maimónides, las cuales sólo pudieron descollar a partir de finales del siglo X y durante el siglo XII, una vez que el Islam llegara a su cumbre en el siglo X. Desde luego, es absolutamente cierto que hasta el Califato (mediados del siglo X), no hay constancia de un especial desarrollo cultural de los judíos peninsulares. Pero hay que reconocer, tal como ha mostrado más que eficazmente Eliyahu Ashtor, que no se dieron ni por asomo las condiciones sociohistóricas necesarias en las comunidades judías¹⁰⁵.

Esta, como otras afirmaciones de Castro, entran en profunda contradicción con esos hechos que parece siempre querer ignorar en la búsqueda de una interpretación superior. Y lo que los hechos y las fuentes muestran es que, desde el siglo X, gracias a la acción de mecenas como Hasdai ibn Shaprut, ministro de Abderramán III, las academias talmúdicas de Oriente ceden el testigo en el estudio de la Torá oral y escrita a las nuevas academias peninsulares, donde descollarán figuras de la importancia de Moshé ben Hanok, Menahem ibn Saruk o Dunás ibn Labrat¹⁰⁶. Junto a la exégesis bíblica y la interpretación talmúdica, es obligado mencionar, aunque sea de forma rápida y sintética a eruditos que convierte la escueta nómina de intelectuales que refiere Castro en un auténtico compendio de nombres que justifican por sí solos la existencia de una cultura de Sefarad: filólogos como Yoná ibn Yaná, filósofos, a la vez que insignes poetas, como Shlomo ibn Gabirol, moralistas como Bahya ibn Paquda o poetas como Samuel ibn Nagrela y, por supuesto Moshé ibn Ezra, “poeta de poetas”, polímata e historiador de la cultura hispanojudía, esa brillante y plural experiencia de “unidad sin solución de continuidad”¹⁰⁷. Castro, que se refiere a estos nombres como excepciones fuera de su marco de referencia islámico¹⁰⁸, hubiera tal vez cambiado sus apreciaciones de haber tenido acceso a una traducción del *Kitab al-Muharadah wal-Mudharakah*, el *Liber discussionis et commemorationis*, de Moisés ibn Ezra, ocho respuestas temáticas en torno a poética hebrea, un auténtico manual de retórica de enorme erudición y cuyo capítulo quinto es una historia de Sefarad y de su cultura¹⁰⁹.

4. Davidismo del espíritu y linaje

El esplendor de al-Ándalus se eclipsa tras las crisis provocadas sucesivamente por almorávides y almohades. Este hecho, ligado a un cúmulo de circunstancias consecuencia de la nueva situación geoestratégica de Castilla en la Península y en la Cristiandad occidental, conferirá a los judíos hispanos una nueva situación al amparo de la corte castellana¹¹⁰. A finales del siglo XII, afirma Castro, “el horizonte del hispanojudío fue Castilla, animado de un designio imperial bien manifiesto para la aguda mente de los judíos”¹¹¹. El estudio del siglo XIII y de las relaciones de Alfonso X

¹⁰⁵ ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain* (Vol. I), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1973, pp. 85 y ss.; 228-230.

¹⁰⁶ Una excelente contextualización en: COHEN, G. D., “The Typology of the Rabbinate”, en IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah. The Book of Tradition* (Edición crítica y traducción de G. D. Cohen), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1968, pp. 263-276.

¹⁰⁷ GONZALO MAESO, D., *El legado del judaísmo español*, Madrid, Trotta, 2001, p. 219.

¹⁰⁸ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 428-429.

¹⁰⁹ De hecho, Millás Vallicrosa en los años treinta del siglo pasado y Díez-Macho en los años cuarenta ya habían dado difusión a importantes fragmentos de la obra. Véase: MILLÁS VALLICROSA, J. M., “Un capítulo de la poética hebrea de Abenezra”, en *Boletín de la Real Academia*, vol. XVII (1930), pp. 423-447. Entre la decena de textos dedicados a la cuestión por el autor, véase: DÍEZ-MACHO, A., *Moshé ibn Ezra como poeta y preceptista*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953. IBN EZRA, M. *Kitab al-Muharadah wal-Mudharakah*, edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas, Madrid, CSIC, 1985-1986.

¹¹⁰ Véase: SOIFER IRISH, M., *Jews and Christians in Medieval Castile*, Washington, Catholic University of America Press, 2016, pp. 19-52.

¹¹¹ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 435.

y los judíos por parte de Castro, presenta algunas afirmaciones ciertamente singulares, de enorme importancia genética para su concepción de lo genuinamente español en los siglos XVI y XVII. Junto a los factores socioeconómicos ya citados, en una Castilla escasa de saberes, el conocimiento por parte del judío de la civilización musulmana pasa a convertirle en una figura imprescindible. Cualquier cosa que dijera o escribiera sobre esta civilización o sobre su apropiación de esta, lo colocaba “en una situación dominante”¹¹². Las alabanzas que Todros ha-Levi Abulafia dedica al gobierno de Alfonso X el Sabio o la exaltación de su grandeza por parte de Itzhak ben Cid y Yehudá ben Moshé en las *Tablas alfonsíes*, como un siglo después la obra de Ibn Arduziel, representan para Castro el desarrollo de un estilo donde lo personal y lo íntimo se abre paso frente a lo celeste, una vía sin salida donde, a partir de gérmenes islámico-judíos nunca fructificados, parece anunciarse el humanismo renacentista. Estas referencias, que quieren mostrarse como un conjunto vital e idiosincrásico susceptible de ser interpretado, carecen en la constelación de textos de *España en su historia* de nervio espiritual, del rostro del devenir existencial compartido por una comunidad. ¿Por qué este déficit? Fundamentalmente, porque en los textos de Castro brilla por su ausencia cualquier referencia a las controversias intrajudías, cuya máxima expresión es la polémica con el caraísmo, porque en ellos no aparece mención a las sucesivas acometidas mesiánicas que vivieron las aljamas con regularidad cíclica desde comienzos del siglo XII en el Medioevo hispano, como tampoco hallamos referencia alguna de ese fenómeno espiritual con mayúsculas que representa la cábala hispana, dotada de una notable pluralidad de manifestaciones, de un trasfondo sociológico y de una historicidad que la convierten en un hito insoslayable de la cultura hispanojudía.

El caraísmo, cuya doctrina se gesta durante los siglos IV y V de nuestra era, no se convierte en una herejía organizada hasta el tiempo de Anán ben David (715-795). La tradición judía sitúa su origen remoto en el samaritanismo y en el movimiento saduceo. Tan nacionalista y religioso como el rabinismo tradicional, la teología caraíta, emparentada con los principios escolásticos del *kalâm* motazilita, defiende una armonía entre razón y revelación que niega cualquier valor de verdad a la *halajá* o Ley oral que está en la base de los desarrollos misnaicos y talmúdicos, enfatizando el papel de la Torá escrita. Anatematizados y condenados al silencio por los rabinos fieles a la Tradición, sin embargo, a pesar su exclusión comunitaria, el vigor y la extensión de la secta no dejó de aumentar desde mediados del siglo IX hasta el siglo XII en la Península. De hecho, una historia del judaísmo medieval español que aspire a desentrañar la “vividura” de los hebreos hispanos no puede obviar que las aljamas vivieron doblemente la experiencia del “absoluto otro”: segregadas por sus propios hermanos de fe, en comunidades separadas, y por los gobernantes cristianos y musulmanes.¹¹³ A pesar del énfasis del mayor polemista anticaraíta, Abraham ibn Daud, en reiterar que esta particular interpretación del judaísmo había sido suprimida, expulsada y humillada en tiempos de Alfonso VI de Castilla (1047-1109)¹¹⁴, numerosas evidencias históricas hablan de la importancia y continuidad del caraísmo español

¹¹² *Ib.*

¹¹³ Véase sobre este asunto nuestros trabajos: FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. A., *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval español*, Murcia, Tres Fronteras, 2016, pp. 110-112, 136-139; “Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud”, en *Las Torres de Lucca*, vol. 8, n. 14 (2019), pp. 99-102; “Filosofía, historia y polemismo religioso en Abraham ibn Daud”, en *Scripta Mediaevalia*, vol. 16, n. 2 (2023), pp. 49-52.

¹¹⁴ IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah* (Introducción, traducción y notas de Lola Ferre), Barcelona, Riopiedras, 1990, pp. 104-105.

décadas e incluso siglos después¹¹⁵. Junto a este importante factor sociológico, un no menos relevante factor teológico-político hace de esta polémica una referencia que no se puede obviar y que conecta con otra de las limitaciones del análisis castrista, a saber, su mesianismo invertido. Toda espera mesiánica es incompatible con la división, nada le cabe aguardar al Israel en el exilio si en los momentos decisivos de su historia se presenta dividido, si ante la redención que anhela sólo puede ofrecer como experiencia vital el escándalo de la división, tal como remarca Ibn Daud. Su singular historiografía (*Dorot ha-Olam*)¹¹⁶, que tiene como centro el *Sefer ha-Qabbalah*, visión canónica de la historia del rabinismo hasta finales del siglo XIX, refleja cómo la estructura de la historia universal y judía responde a un patrón de simetría, cómo los eones se superponen y se invierten mostrando un sentido íntimo. Los textos y los acontecimientos del pasado se tornan revelación y manifestación. La crónica de los reyes de Israel durante el segundo Templo (*Divrey Malkhey Israel*) desvela que el consuelo profético no se culminó en ese periodo histórico. Narrar la historia de Roma (*Zikhron Divrey Romi*) no alberga otra finalidad que demostrar la virtud perenne del judaísmo y de sus promesas frente a la manipulación cristiana. Demostrar, en último término la profecía de Zacarías, permite probar que las promesas están por cumplir y que el tiempo presente posee una naturaleza mesiánica.

El mesianismo judío en Castro es un antecedente y un influjo, nunca una figura del espíritu definida en su marco concreto. El mesianismo, como experiencia explícita o como componente determinante de otras experiencias no parece afectar a unos judíos hispanos que, sin embargo, según Castro, lo insuflan como hálito en los “anhelos y vaticinios imperialistas” que desde el siglo XV se infiltra “como importante ingrediente en el ánimo del pueblo hispano”, fundamentalmente por vía de conversos como Alfonso Álvarez Villasandino o Hernando del Pulgar¹¹⁷. Este mesianismo, que no tiene su origen en el iluminismo de los erasmistas, que es inmune a cualquier ímpetu de transformación social desde postulados evangélicos, es un residuo de la espera y del anhelo de redención hebreos. De estos tan solo que la tensión, sublimada en un ímpetu “pronto a dispersarse sobre cualquier ocasión o prodigio, con tanta más violencia cuanto que no existe la indagación racional que le sirve de contrapeso”¹¹⁸. Ya desde los años convulsos del siglo XII, surgen en la Península, en el caldo de cultivo de una escatología inminente, hombres dotados de una “agudeza especial” para predecir de forma exacta, según las estrellas, el advenimiento del Mesías. Los términos en los que se mueve la interpretación de los signos de ese tiempo son marcadamente histórico-apocalípticos. Abraham bar Hiyya, en su obra *Meguillat ha-megallé* (*Pergamino del revelador*), compuesta hacia 1129, ya hablaba de los signos que anunciarán la inminente redención. En un plano donde la teología de la historia se torna intuición profética, el ya citado Ibn Daud, en la década de los años sesenta de ese siglo XII, afirma que la historia apunta hacia una nueva etapa y hacia un nuevo cumplimiento; de ello daría fe la lectura de una cronología que se torna a todas luces soteriología numerológica. No se halla lejos esta esquematología histórica de la hermenéutica en clave mesiánica de Maimónides, quien da cuenta de forma personal del peculiar estado espiritual compartido por muchos intelectuales judíos de la época, una suerte de percepción transcendente paradójica,

¹¹⁵ LASKER, D., “Karaites in Spain”, en LASKER, D., *From From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, Brill, 2008, pp. 123-140.

¹¹⁶ El título original del conjunto no se conoce con certeza. Los primeros estudiosos modernos usaron *Sefer ha-Qabbalah*, subsumiendo el todo en una parte. Ismar Elbogen (1915) sugirió *Dorot 'Olam* (“Generaciones de las eras”), aplicado ya a la obra completa por Abraham Zacuto (c. 1452-1515) en su *Sefer Yuhassin*.

¹¹⁷ CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 86.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 106.

racionalizadora y esotérica a la vez, hipnóticamente fijada a la cronología y al cálculo temporal, tal como podemos leer en su epístola *Sobre el Mesías*, expresión de una intuición compartida por todos de la cuenca mediterránea. De que este fenómeno fue mucho más que una experiencia reducida y compartida por algunos insignes intelectuales judíos sefarditas, dan cuenta la irrupción de personajes como el llamado “Profeta de Ávila” o el “Profeta de Ayllón”, quienes a finales del siglo XIII encabezaron sendos movimientos mesiánicos populares que pusieron seriamente en riesgo la integridad y la continuidad de las aljamas castellanas¹¹⁹.

Una investigación de todas estas cuestiones no puede obviar un tercer hecho incuestionable y que para Castro no parece tener valor. Los fortísimos vasos comunicantes entre el judaísmo catalano-aragonés y el provenzal y su influencia en las aljamas de Castilla, no sólo fueron de naturaleza económica y comunitaria, también de naturaleza espiritual. Desde finales del siglo XII y durante todo el XIII, las comunidades judías del centro y norte de la Península, que han recibido una llegada masiva de desplazados desde al-Ándalus por la invasión almohade, experimentan un período de renacimiento cultural, de cambios sociales y de esa agitación religiosa que acabamos de referir. En este contexto, el judaísmo se cuestiona a sí mismo, intelectual, social y religiosamente. Inexistente para Castro es, por ejemplo, la polémica antimaimonidiana, de enorme virulencia intelectual sostenida en el tiempo, una impugnación realmente, por parte de la ortodoxia talmúdica, de la *Hojmá yevanit* o sabiduría de inspiración griega, que dejará una profunda huella entre los líderes de las aljamas y que, reconvertida en polémica antiaverroísta, acompañará de forma notable al judaísmo hispano hasta su ocaso¹²⁰. Esta polémica es símbolo de un devenir comunitario en el que lo polemístico, lo apologético, la exigencia de una vuelta a un marco tradicional, las vicisitudes de la convivencia diaria con propios y gentiles contempla la eclosión de una mística cabalística que se enfrenta al tiempo histórico desde la perspectiva de la eternidad. En el imaginario colectivo judeo-hispano, a lo largo del siglo XIII, se irán generando un cúmulo de experiencias lo suficientemente radicales como para alumbrar una manifestación del espíritu humano tan singular y excepcional como la Cábala.¹²¹ No podemos abordar esta cuestión, tan solo dar cuenta de la omisión en *La realidad histórica de España* y en el resto de los estudios castristas, de esta trascendental figura del espíritu, de sus protagonistas, como los catalanes Nahmánides, Ezra ben Salomón o Jacob ben Seset, de la cábala extática del aragonés Abraham Abulafia, y de sus textos, cuyo corolario canónico es el *Sefer ha-Zohar*, atribuido al castellano Moshé de León.

Vamos a concluir con una cuestión, conectada con todo lo anterior, la “simbiosis cristiano-judaica” cuya substancia íntima es el concepto de “limpieza de sangre”, que apunta a la médula de la concepción idiosincrásica del judaísmo ibérico y de lo hispánico en general en Castro. Lo hacemos como una simple aproximación, condicionada a un ulterior desarrollo por nuestra parte en un segundo texto que deberá tener en cuenta sus vínculos con la problemática converso explorada por el propio autor. La conciencia de superioridad del judío castellano, afirma Castro, el “linaje”, el ser

¹¹⁹ BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, o. c., pp. 312-330. Baer utiliza como fuentes fundamentales el *responsum* de Shlomo ben Andret “Sobre el profeta de Ávila” y la crónica del converso y testigo de los acontecimientos, Abner de Burgos, que se encuentra en el prólogo a su *Mostrador de justicia*.

¹²⁰ En torno a estas problemáticas véase: SILVER, D. J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden, Brill, 2012, pp. 41-68.

¹²¹ Algunas referencias básicas sobre la cuestión: SCHOLEM, G., *Los orígenes de la Cábala* (Vol. I), Barcelona, Paidós, 2001, pp. 76-254; IDEL, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid: Siruela, 2005, pp. 167-184.

“más noble por la sangre que los judíos no españoles”¹²², que manifiesta el Rabí Arragel en el intercambio epistolar que precede a la edición de su traducción de la Biblia es, para Castro, el compendio de una búsqueda judía de la preeminencia que habría llevado al judío, desde el siglo XIII, a “soñar con la posibilidad de dominar Castilla, la nueva tierra prometida”¹²³. Una primera matización se hace necesaria aquí. Rabí Arragel habla de “linaje”, no de “sangre”, cuando explicita las virtudes de los judíos castellanos: “los más sabios, los más honrrados judíos que quantos fueron en todos los regnos de la su trasmigacion en quatro preheminengias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sciencia”¹²⁴. Frente al exclusivismo en la concepción del judaísmo castellano que defiende Castro, necesario para marcar los tiempos y los temas del exclusivismo hispano, en general,¹²⁵ un hecho incontrovertible que sirve de contrapunto a esa supuesta primacía es, como decimos, la constante afluencia de estímulos espirituales e intelectuales a partir de la vida judía allende los Pirineos. Ello no es óbice para convenir en parte con Castro en la existencia de una autoconciencia de superioridad “sefardita”, que subsume lo hebreo-castellano, un hecho perfectamente rastreable en la historia cultural judía¹²⁶. Una fuente imprescindible para comprender este proceso es el ya citado *Sefer ha-Qabbalah* de Ibn Daud, con una primera edición en castellano a cargo de Jaime Bages Tarrida (1922). Escrito en 1160, en Toledo, en él Ibn Daud desarrolla la idea de un “nuevo Edom sobrevenido”. Como crónica de “la cadena de la tradición” (Qabbalah), la obra concluye su crónica del rabinato hispano con una proyección hacia el norte cristiano, hacia el “nuevo Edom”, de la tensión escatológica acumulada en tiempos de zozobra, de exilio desde al-Ándalus. Esta redefinición mesiánica sobrevenida, este Edom “redescubierto” para la teología de la historia, no supone cumplimiento alguno de promesas pretéritas. Edom/Esaú representa el “opuesto absoluto” en la Biblia¹²⁷, la pérdida fatal del favor divino y uno de los símbolos con los que la tradición talmúdica identifica al mundo cristiano. Las élites intelectuales de exiliados andaluces judíos insuflan en las comunidades castellanas y aragonesas la idea de que un nuevo eón se abre a su escrutinio. La desaparición de las academias rabínicas andaluzas, que habían tomado el testigo desde el siglo X de las babilónicas como faro y guía del judaísmo en el exilio, no supone el fin, sino el inicio de un tiempo de reemplazo que será, creen decisivo: “hemos escuchado que en Francia hay grandes sabios y gaones y cada uno de ellos es un maestro que ocupa un puesto de la Torá para poseerla y la poseen según se dijo “Para legar bienes a mis amigos y henchir yo sus tesoros (Prov. 8, 21)”¹²⁸. Frente a la idea del ascendente sanguíneo, del “davidismo en la sangre”, de la sucesión ininterrumpida de un linaje de nasies, naguides, gaones y

¹²² CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 446, 476. El manuscrito de la Biblia de Arragel puede ser consultado en: <https://www.bibliamedieval.es/BM/index.php/indice-manuscritos/arragel>. La edición de la Casa de Alba (*Biblia*. Traducida del hebreo al castellano por Rabí Arragel y publicada por el duque de Berwick y de Alba, Madrid, Imprenta Artística, 1920), referencia obligada durante décadas del texto, contará en breve con una nueva edición proyectada para la serie *Heterodoxia Iberica* de Brill que prepara Luis Girón-Negrón en colaboración con Andrés E. Arias y Francisco J. Pueyo.

¹²³ CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 577.

¹²⁴ *Biblia de Arragel* (Ed. Casa de Alba), p. 3.

¹²⁵ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 474.

¹²⁶ Sobre esta cuestión véase: SCHORSCH, I., “The Myth of Sephardic Supremacy”, en *The Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 34, n. 1 (1989), pp. 47-66; BEINART, H. “Los judíos de Castilla”, en BEINART, H. (ed.), *MoreSet Sefarad. El legado de Sefarad* (Vol. I), Jerusalén, Magnes Press-Hebrew University, 1993, pp. 15-47.

¹²⁷ Gn 25, 33. En torno a Edom: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7.

¹²⁸ IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah*, o. c., p. 101.

rabinos, la idea de un “davidismo en el espíritu” de estos mismos¹²⁹. Esta descendencia en espíritu de la casa de David, encarnación de la esperanza profética y la unidad, es tanto una garantía de pervivencia del destino histórico de un pueblo por mor de sus gobernantes, como una justificación sobrevenida de las vicisitudes de ese destino.

Provenza, Aragón o Castilla, el “norte cristiano”, son ejemplo del nuevo papel que Ibn Daud confiere al exilio judío en la historia de la salvación, de la significación del papel de Castilla en la espera mesiánica sempiterna del pueblo judío, acelerada ahora, según el *Sefer ha-Qabbalah*, por el devenir histórico de los grandes imperios del mundo. Alfonso VI de Castilla y, sobre todo Alfonso VII de León, *Imperator totius Hispanie*, son ensalzados, aparentemente, de un modo similar a como Alfonso X es presentado en las *Tablas* por Itzhak ben Cid y Yehudá ben Moshé.¹³⁰ Aparentemente, ya que Ibn Daud realiza una interpretación que desmonta los argumentos de Castro a cuenta de las loas al rey Sabio, punto de partida de una nueva era: “excluidas las eras basadas en creencias suprahumanas, en “fechos de Dios”: la era judía de la Creación y la cristiana (...) el escritor olvidó los halos divinos, dejó a un lado la *scala caeli* y puso en juego su experiencia del tiempo”¹³¹. El resultado, para Castro, ajeno a la servidumbre que ese retrato expresa, es la conciencia del tiempo como anticipo del “hombre moderno”, el dominio del intelecto sobre lo fiducial. La excepcionalidad del emperador Alfonso VII no radica para Ibn Daud —como no podría radicar para ningún judío medieval ni esa ni la de ningún otro monarca gentil— en sus dotes personales o en su competencia como gobernante, sino en su carácter de instrumento profético. El camino que conduce a la redención bien puede requerir de la mediación “inconsciente” de los gentiles en manos de Dios para hacer efectiva su misión. Así, Alfonso VII, al nombrar alto cortesano a Yehudá ibn Ezra¹³², lo que está haciendo, más allá de cualquier otra cosa, es dotar a las comunidades judías de un líder capaz de propiciar la cohesión interna de las aljamas, favorecer la unidad de los hebreos hispanos, condición *sine qua non* para “adelantar” los tiempos mesiánicos que están por venir.

Recibido: 2 de mayo de 2024

Aceptado: 29 de enero de 2025

¹²⁹ En torno a esta cuestión, véase, por ejemplo, el retrato que Ibn Daud realiza de Semuel Ibn Nagrela. *Ib.*, pp. 90-92. Cohen desarrolla el concepto en: COHEN, G. D., “The Typology of the Rabbinate”, o. c., pp. 292-293.

¹³⁰ CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 436.

¹³¹ *Ib.*, p. 437.

¹³² IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah*, o. c., p. 105.

De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá de lo nacional-popular y más acá del cosmopolitismo

*From the universal to the local, from the local to the universal.
Mariátegui beyond the national-popular and cosmopolitanism*

DAVID CARDOZO SANTIAGO

Universidad Complutense de Madrid

dcardozosantiago@ucm.es

Resumen: El presente artículo pretende examinar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, aquellas que refieren a la articulación entre lo local y lo universal, materializadas en el tenso encuentro entre el marxismo y la realidad nacional y, concomitantemente, en la relación entre el proletariado y el movimiento indígena. Partiremos del debate abierto con la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, en especial, con la reivindicación de su editor, Martín Bergel, de la preeminencia del “socialismo cosmopolita” de Mariátegui en detrimento de las interpretaciones nacional-populares. Defenderemos que no es necesario colocar la relación cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción y, en su lugar, reivindicaremos que el mérito de Mariátegui radicó en su capacidad para pensar desde la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.

Palabras-clave: Mariátegui, Marxismo latinoamericano, Cosmopolitismo, Indigenismo.

Abstract: This article aims to examine some of the questions opened by Mariátegui's proposals. Especially, those that refer to the articulation between the local and the universal, materialized in the tense encounter between Marxism and the national reality and, thus, in the relationship between the proletariat and the indigenous movement. We will start from the debate opened by the publication of the *Anthology* (2020) of Mariateguian texts and, in particular, with the vindication of its editor, Martín Bergel, of the pre-eminence of Mariátegui's "cosmopolitan socialism" to the detriment of national-popular interpretations. We will defend that it is not necessary to put the cosmopolitan/nationalism relationship in the scheme of contradiction or subsumption and, Instead, we will claim that the merit of Mariátegui lays in his ability to think from the tension between the universal and the particular without falling towards any of the extremes.

Keywords: Mariátegui, Latin American Marxism, Cosmopolitanism, Indigenism.

“Yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una *tarea americana*”

(José Carlos Mariátegui, *Itinerario de Waldo Frank*)

1. Introducción. La actualidad de un pensamiento anacrónico

En nuestros días, es posible asistir a innumerables congresos, simposios y coloquios que se esfuerzan por recuperar la obra de un autor apelando a su “actualidad”. Dicha actualidad tiende a identificarse con la vigencia de sus tesis no sólo para su tiempo sino también —y fundamentalmente— para el nuestro. Sin embargo, salvo honrosas excepciones, allí donde es mentada la “actualidad” de un autor, suele revelar que su obra se encuentra asediada —quizás inexorablemente— por el olvido, la extemporaneidad o el filologismo (en muchas ocasiones, por estas tres corrosiones al mismo tiempo). Debe reconocerse que anticipar cuáles son aquellas características que debe cumplir una obra para ser considerada “actual” es una empresa condenada al fracaso. Aun así, si nos viéramos forzados a señalar algunos rasgos, habríamos de comenzar por exigir la *actualidad* del autor en relación con su propio tiempo, es decir, en su existencia hubo de responder a alguno —o muchos— de los enigmas que su propio presente le planteaba a sus contemporáneos. Aceptando esta premisa, desterramos aquella desdeñosa imagen del intelectual como el oscuro profeta de un tiempo por venir y reafirmamos que la “actualidad” de una obra, de un pensamiento, de una voluntad es, primariamente, actualidad con su propia época.

Ahora bien, de todos es conocido que existieron filósofos, poetas, artistas que habiendo marcado su época hasta el punto de moldear a través de sus escritos las tendencias dominantes en su espacio —nacional e, incluso en algunos casos, fuera de sus propias fronteras—, estos se presentan ahora ante nosotros como el testimonio indescifrable de una civilización muerta. De ello puede inferirse que, si bien la actualidad en el propio tiempo es la condición necesaria que han de cumplir las obras para *sobre-vivir* allende los confines biológicos de su autor, por sí misma no puede ser esta una condición suficiente para ejercer su actualidad en un tiempo diferente del que le vio nacer.

Arriesguemos, pues, una hipótesis para comenzar a desanudar esta madeja. La *actualidad* de un pensamiento sólo podrá seguir actualizándose *sine die* si no ha desechado, en su devenir actual, las potencias contenidas antes de la actualización. Si quisiéramos liberarnos de la lengua metafísica y conducir este razonamiento al problema que nos ocupa, podríamos decir que, si un planteamiento ofrece una solución a los problemas de su tiempo al altísimo costo de clausurar el porvenir, esto es, si reduce los eventos futuros a una mera excrecencia del mecanismo determinado por la solución adoptada, entonces la actualidad de dicho planteamiento tiene fecha de caducidad: la misma que tiene la disolución del problema en la cotidianeidad de aquellos que ya no lo vivirán de allí en adelante como un problema. Por tanto, un pensamiento sólo podrá ser actual *anacrónicamente* —fuera de su tiempo *original*— si

despliega en su responder una tensión análoga a la de la metáfora, aquella que impide al lector decantarse entre un supuesto sentido literal —o propio— y un indemostrable sentido figurado. Y así como el secreto de la metáfora reside en esta inextirpable tensión, un pensamiento podría alcanzar la actualidad más allá de su tiempo de alumbramiento si es capaz de, sin dejar de responder a su época, revivificar el pasado e imaginar un futuro alternativo en el que también podría seguir operando como interlocutor. Nos parece encontrar el aroma de este apotegma en aquel pasaje un tanto perdido de la producción de Heidegger, donde este nos decía que “cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente, con sus descendientes”

¹. Tal vez, agregamos nosotros, esta sea la única forma de actualizar cada vez —y cada vez de forma diferente— el presente.

No son muchos los intelectuales del pasado siglo XX a los que se ajusta adecuadamente la enseñanza heideggeriana. Sin duda, uno de ellos fue el marxista peruano José Carlos Mariátegui. Es probable que en el diálogo generoso que entabló con sus propios *antepasados* —desplegado no sólo en su tantas veces recriminada alusión al *comunismo incaico*, sino también en su aproximación a la tradición literaria peruana, o en su ambivalente recepción de las soluciones aportadas por González Prada o el mismísimo Bartolomé de las Casas al “problema del indio”—, Mariátegui dictara también las bases espirituales que habrían de seguir aquellos *descendientes* abiertos a recibir su propio pensamiento. Quizás, el legado de Mariátegui se tornó actual entre nosotros porque —como destacó el boliviano René Zavaleta hace ya más de medio siglo— “al pensar en su país, pensaba ya en todos nosotros”²; y hoy, nosotros, al intentar desentrañar nuestro inasible presente, no podemos más que recoger su testigo.

Indudablemente, una de las formas de mantener vivo un legado es sometiéndolo a nuevas lecturas y colocándolo en el centro del debate intelectual. Si acontece, además, que ese debate logra trascender las pétreas fronteras de la academia y se ofrece al público general a través de publicaciones que reivindicar a contracorriente aquel espíritu revisteril que supo abanderar en su tiempo *Amauta*, entonces estamos ante la muestra más palpable de la *actualidad* de un pensamiento³. Esto es lo que (nos) ocurre en nuestros días con Mariátegui: hemos convertido sus categorías en cajas de herramientas o —parafraseando el célebre título de Portantiero a propósito de las recepciones latinoamericanas de Gramsci— estamos encontrando nuevos *usos* para el arsenal crítico que nos ofrendó el pensador peruano.

Así, pues, el cometido del presente artículo es el de resituar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, nos centraremos en el análisis de las tensiones relativas a la articulación entre lo local y lo universal materializadas en el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional (peruana e indoamericana, en el caso de Mariátegui). Con tal fin, partiremos del análisis del debate abierto a raíz de la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, particularmente, por la apuesta de su editor, Martín Bergel, por una lectura que reivindica la preeminencia de lo que denomina el “socialismo cosmopolita” de Mariátegui en detrimento de las lecturas nacional-populares. Defenderemos que no es

¹ HEIDEGGER, M., “De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor”, en HEIDEGGER, M., *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987, p. 112.

² ZAVALETA, R., “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”, en ZAVALETA, R., *Obras completas*, Tomo III, Vol. 2. La Paz, Plural, 2015, p. 168

³ Quisiera destacar aquí muy específicamente la labor de difusión y el espíritu de diálogo en torno a la obra de José Carlos Mariátegui que podemos encontrar en las páginas de *Jacobin* (en su versión latinoamericana), *Ideas de Izquierda e Intervención y coyuntura*.

necesario colocar la tensión cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción de una interpretación a la otra y, en su lugar, reivindicaremos una línea de lectura coincidente con la sugerida por René Zavaleta al reconocer a Mariátegui como “el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal”⁴, es decir, como aquel pensador que supo habitar en la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.

2. El “socialismo cosmopolita” de Mariátegui. A propósito de la apuesta de Martín Bergel

Es probable que el mayor efecto que puede provocar la publicación de una nueva antología de textos de un autor consagrado sea el de despertar una inquietante curiosidad: entre aquellos que desconocían su obra, suele nacer el interés por integrar las ideas de dicho autor en su propio *corpus* intelectual; y, entre los ya conocedores de su legado, brota la intriga por hallar, gracias a la nueva selección de textos, un nuevo ángulo donde posar la mirada. Pero, además, si la nueva publicación no responde meramente a los impulsos editoriales, sino que se asienta sobre la voluntad de defender tesis nuevas que arrojen luz nueva sobre el autor, entonces la publicación emerge en la escena intelectual como un potentísimo artefacto incitador de la discusión. Precisamente esto es lo que ha ocurrido con la reciente publicación de la *Antología* (2020) de José Carlos Mariátegui, con selección, introducción y notas a cargo de Martín Bergel. En el presente artículo tomaremos como punto de partida la introducción de Bergel, pues allí pueden encontrarse las claves de la selección de textos incluidos en la antología y, sobre todo, porque allí se hace explícita una nueva categoría que aspira a reorientar las lecturas sobre el legado mariateguiano desentrañando ese “núcleo en torno al cual orbita” la pluralidad de sus escritos: esta categoría es el “socialismo cosmopolita”⁵.

Cualquier frequentador de la heterogénea producción intelectual de Mariátegui, cualquier curioso que se haya acercado a su profusa correspondencia o a los veintinueve números de la revista *Amauta* publicados durante su breve vida, puede corroborar que esa pulsión *cosmopolita* a la que hace referencia Bergel constituye una seña de identidad indiscutible en el estilo y la amplitud de miras del pensamiento del moqueguano. Incluso nos vemos tentados a acompañar el generoso itinerario de lecturas ofrecido por el historiador argentino, es decir, aguzar aún más nuestra mirada para seguir la “inclinación cosmopolita” de Mariátegui. Sin embargo, Bergel no sólo nos invita a seguir esta inclinación “menos reconocida”, sino que nos insta a dejar atrás aquella “corriente principal de interpretación de Mariátegui que quiso anexarlo sin más a los nombres-faro de la tradición nacional-popular”⁶. Uno de los motivos esgrimidos por Bergel contra las lecturas nacional-populares de Mariátegui es su *vocación antiparticularista* que “tanto para ofrecer lúcidos avistajes de los rasgos y figuras de su contemporaneidad como para, incluso, disponer caracterizaciones de la realidad nacional peruana, no cesó de colocar sus análisis en relación a las dinámicas de la época irremisiblemente mundial que latía ante sus ojos”⁷. Este antiparticularismo ha sido recientemente destacado por Omar Acha —en un artículo publicado en *Jacobin* que se une al debate suscitado por la publicación de la *Antología* de Bergel—, al sostener que la apuesta intelectual de Bergel “se ajusta mal a la consoladora dicotomía que

⁴ ZAVALETA, R., “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”, o. c., p. 168.

⁵ BERGEL, M., “José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita”, en MARIÁTEGUI, J.C.; M. BERGEL (ed.), *Antología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2020, p. 12.

⁶ *Ib.*, p. 13.

⁷ *Ib.*, p. 14.

constreñiría a elegir entre un particularismo intransferible y un universalismo monológico”⁸.

Aun llegando a coincidir con Bergel y Acha cuando destacan la perspectiva mundial en la que se enmarcan los análisis de Mariátegui, no podemos concordar con este desplazamiento semántico que identifica sin resto la afirmación de la *particularidad* con una *excepcionalidad* inconmensurable con otras particularidades. Si esta fuera la consecuencia lógica de la afirmación de la particularidad, todo esfuerzo por *traducir* las realidades de unas latitudes a otras resultaría un ejercicio inútil⁹. Por nuestra parte, entendemos que lo particular, lo local, lo diferencial no son meros epifenómenos, engaños de un astuto *genio maligno* —aunque este sea en nuestra época el capital— y que, por consiguiente, reivindicarlos no implica la negación de lo universal. Vale también para este caso aquella advertencia de Dipesh Chakrabarty: “la diferencia no siempre es una trampa del capital”¹⁰.

La apuesta de Bergel, consistente en reivindicar el “socialismo cosmopolita” de Mariátegui se apoya —siguiendo la sugerente acuñación de Renato Ortiz— en su “cultura internacional-popular”¹¹. La voracidad del pensador peruano por estar al tanto de las últimas tendencias no sólo de la política, sino también de las artes, la literatura, el psicoanálisis y las ciencias dan cuenta de una perspectiva que se enfrenta a la *emoción de nuestro tiempo* sin reconocer la existencia de puntos de vista privilegiados, como ha destacado el propio Bergel: “Mariátegui actúa *como si* el mundo fuera un espacio liso y sin estrías ni jerarquías culturales, *como si* fuera lo mismo escribir desde París que desde Lima”. Gracias a ello —prosigue el autor— “en términos de modernización cultural y *aggiornamento* político-intelectual, su postura resultó más fértil que la de

⁸ ACHA, O., “El Mariátegui de Martín Bergel”, 2021, Recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: <https://jacobinlat.com/2021/06/09/el-mariategui-de-martin-bergel/>

⁹ Martín Cortés, en su intervención en este debate desarrollado en las páginas de *Jacobin*, se sirve de la noción gramsciana de *traducibilidad* para salvar el aparente escollo colocado por la tensión entre *lo nacional* y *lo cosmopolita*. Hacemos plenamente nuestras las palabras de Cortés cuando defiende: “Es totalmente atendible la tesis según la cual la cuestión de la nación ocupaba un lugar importante en esas lecturas. Lo que es menos claro es que eso sucediera en desmedro del plano internacional, universal o cosmopolita. De hecho, justamente lo que organiza en parte esas lecturas (por demás no uniformes entre sí) es la apuesta por una colocación singular de Mariátegui, consistente en sostener una tensión entre lo nacional y lo internacional o, dicho de otro modo, en perseguir la *traducción* del marxismo en suelo peruano, esto es, la combinación entre su potencia crítica —universal— y una realidad histórica singular, irreductible. Pero no irreductible porque sea absolutamente particular, sino porque no puede ser reenviada a una serie de *a priori* filosóficos que resolverían sus dilemas específicos. [...] Si la nación es un concepto y no una esencia (por lo demás, esto es obvio en Mariátegui, para quien la relación con la tradición es, en sus propias palabras, “heterodoxa”), aquella discusión no era sobre el territorio donde luchar (la nación o el mundo), sino sobre la forma de despliegue del universal capitalista, cuyas fracturas internas (y eso es, finalmente, otro modo de nombrar la nación) no son accesorias ni irrelevantes, sino el centro de los dilemas teóricos —y por ende estratégicos— a dilucidar para una estrategia socialista universal”. (CORTÉS, M., “¿Universal o nacional-popular? ¡Sí, por favor!”, 2021, recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: <https://jacobinlat.com/2021/06/24/universal-o-nacional-popular-si-por-favor/>)

¹⁰ CHAKRABARTY, D., *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 26.

¹¹ En un libro recientemente publicado, *Mariátegui. Teoría y revolución*, Juan Dal Maso —siguiendo explícitamente a Bergel— hace hincapié en la vertebración del *cosmopolitismo* de Mariátegui con el “internacionalismo proletario”, en los siguientes términos: “Tanto en su libro *La escena contemporánea*, como en su columna ‘Figuras y aspectos de la vida mundial’ en la revista *Variedades*, como ‘Lo que el cable no dice’ de *Mundial* y en otros artículos, Mariátegui se abocó detalladamente a la reflexión sobre los problemas internacionales. Más allá del tratamiento de estos temas en calidad de cronista o de crítico, cabe señalar que la cuestión internacional y el internacionalismo son fundamentales en sus concepciones teóricas y políticas. Lo que originalmente aparece como un cosmopolitismo literario y periodístico, se profundiza en un internacionalismo político-ideológico y militante” (DAL MASO, J., *Mariátegui. Teoría y revolución*, Buenos Aires, Instituto del Pensamiento Socialista (IPS), 2023, p. 13).

quienes se contentan con quejarse o denunciar las asimetrías geopolíticas o culturales”¹².

En síntesis, la formulación *creativa*¹³ de la categoría “socialismo cosmopolita” por parte de Bergel arrastra un doble cometido: *propositivo*, en tanto que ofrece una nueva orientación hermenéutica; y *crítica*, en la medida en que rechaza la tradición “nacional-popular” que ha dominado la lectura de Mariátegui en los últimos decenios. Por nuestra parte, recorreremos con optimismo los senderos abiertos por la dimensión propositiva de la *Antología* de Bergel, pero confesamos nuestras reticencias a profundizar su cometido crítico subordinando o descartando a las denominadas lecturas nacional-populares en nombre del cosmopolitismo¹⁴.

3. Lo nacional, lo indoamericano. Notas sobre el socialismo de Mariátegui

Los defensores de la lectura cosmopolita suelen argüir que existe una inflación exegética en la tantas veces citada consigna mariateguiana: “no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva”¹⁵. Según estos, esta *sobreinterpretación* —por emplear la expresión de Umberto Eco¹⁶— habría conducido a depositar un énfasis excesivo en la dimensión nacionalista y latinoamericanista del pensamiento del autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹⁷.

¹² BERGEL, M., “José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita”, o. c., p. 35.

¹³ Esta *creatividad* por parte de Bergel no debiera llamar en exceso nuestra atención, pues fue el propio Mariátegui el que defendió que “la historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía”. MARIÁTEGUI, J.C., “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”, en MARIÁTEGUI, J.C., *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1925, p. 86.

¹⁴ La razonada *crítica* de Bergel a las lecturas nacional-populares de Mariátegui adquieren en otros planteamientos un cariz excesivamente confrontativo. Es el caso de la posición adoptada por Omar Acha que, como ya lo ha hecho notar Martín Cortés (2021), reemplaza la categoría de *lo nacional-popular* por la de lo “nacional-estatal”; o, en otra ocasión, cuando señala a aquellos lectores no *cosmopolitistas* de Mariátegui —en los términos de Acha, los “nacional-populistas”— por “subyugar varias generaciones de las investigaciones marxistas a las exigencias pragmáticas del reformismo contemporáneo”. Cf. ACHA, O., *El Mariátegui de Martín Bergel*.

¹⁵ MARIÁTEGUI, J. C., “Aniversario y balance”, *Amauta*, nº 17, pp. 1-3, 1928, p. 3.

¹⁶ ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

¹⁷ El rechazo a la centralidad de las “realidades nacionales” no es un tópico novedoso: ya puede encontrarse en la anécdota referida por Flores Galindo sobre la respuesta que encontraron los corresponsales peruanos al entregarle a Vittorio Codovilla —uno de los principales dirigentes del Komintern en América Latina— un ejemplar de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en la I Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929. Refiere Flores Galindo: “Tal vez con un cierto afán conciliador y para romper la marginación que comenzó a gestarse, en una de las interrupciones de la reunión, Pesce se acercó a Codovilla para entregarle algo que era motivo de orgullo y afirmación de los delegados peruanos: un ejemplar de los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Codovilla, que tenía en esos momentos también por azar el folleto de Ricardo Martínez de la Torre sobre el movimiento obrero en 1919, mirando a Pesce y con la seguridad de ser escuchado por los otros delegados, dijo en su habitual entonación enfática que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor y por el contrario el ejemplo a seguir, el libro marxista sobre el Perú, era ese folleto de Martínez de la Torre”. Pero, más allá de la ironía, ¿cuál era el fundamento teórico y estratégico detrás de la posición de Codovilla? Flores Galindo precisa que lo que era inadmisibles para el Komintern era la afirmación de la “realidad peruana”: “[P]ara la Komintern sólo existían los países ‘semicoloniales’ [...] No existían las especificidades nacionales. El Perú era igual que México o la Argentina. De allí que no fuera necesario indagar por el pasado de cada uno de esos países y que bastara con una aproximación al conjunto del continente. Como no existía una ‘realidad peruana’, no hacía falta tampoco pensar en los rasgos distintivos del partido revolucionario en el Perú: dada la condición de país

Aun a riesgo de repetirnos, consideramos que la diferencia específica del “socialismo indoamericano” propugnado por Mariátegui reside en la articulación compleja entre lo *local* (lo nacional y lo continental) y lo *universal* (el marxismo como doctrina). Esta articulación que, por otra parte, es también la de los dos Mariátegui, el americano y el europeo, es la que le permitió al Amauta —como ha resaltado Flores Galindo— elaborar “una manera específica —peruana, indoamericana, andina— de pensar a Marx y, como siempre, precisamente por ser más peruano se convirtió en universal”¹⁸. Creemos que también es en esta articulación compleja donde podemos hallar la pista que nos permite interpretar rectamente la referencia a Sarmiento en la *Advertencia* que abre los *Siete ensayos*...; referencia que, por cierto, utiliza Mariátegui como defensa ante aquellos que lo suponían un “europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país”. Leamos a Mariátegui: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino”¹⁹.

Ahora bien, ¿no es acaso el marxismo un cuerpo doctrinal que describe el horizonte abierto por la dinámica universalizante inserta en el corazón de la reproducción capitalista? ¿Cómo podría avenirse la filiación marxista mariateguiana con su “contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”? Para responder a estas cuestiones no es necesario recurrir al parafraseo, sino recordar aquel *Mensaje al Consejo Obrero* del año 1927, en el que Mariátegui defendía lo siguiente:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista²⁰

Como el del Marx de los esbozos de respuesta a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich o el de la carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski* [*Anales de la Patria*] —ese Marx que han ayudado a recuperar Teodor Shanin, José Aricó, Kevin Anderson, Álvaro García Linera, Marcello Musto, entre otros—, el marxismo de Mariátegui se revela contra el universalismo *abstracto*, subproducto del determinismo mecanicista que invadió a algunos sectores del Komintern, y le opone un universalismo *situado*, que no puede servirse de la doctrina si, al mismo tiempo, no es capaz de interpretar el propio ambiente sobre el cual debe operar y accionar.

La necesidad de situar la doctrina marxista de acuerdo con las *realidades* de cada país no nos puede conducir a la precipitación antagónica, a saber, la de sustancializar la

semicolonial, el partido peruano no tenía por qué diferenciarse de su similar argentino o mexicano.” FLORES GALINDO, A., *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1980, pp. 27-28.

¹⁸ *Ib.*, p. 12.

¹⁹ MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, en MARIÁTEGUI, J.C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 2: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*, Caracas, El Perro y la Rana, 2010, p. 34.

²⁰ MARIÁTEGUI, J.C., “Mensaje al Consejo Obrero”, *Amauta*, n. 5, 1927, p. 35.

realidad nacional. Hemos sostenido anteriormente que el planteamiento de Mariátegui no insurgía tanto contra la particularidad como contra la afirmación de la excepcionalidad que en muchas ocasiones se deriva de la afirmación de lo particular. La consigna *peruanizar el Perú*²¹ deja inferir que el significante “Perú” aún se encontraba en busca de un significado: en el caso de Mariátegui, peruanizar el Perú implicaba “realizar al Perú como una nación socialista”²². En este sentido, puede afirmarse que el Perú, en su ida hacia el socialismo, hallaría los elementos fundamentales para la creación de su propio concepto. En un juego sinecdótico —en este caso de la parte al todo— la nación peruana para ser tal y así trascender la ficción de la excepcionalidad debía asumir que en la era del mercado mundial ya nada era tan puramente nacional ni tan puramente exótico. En el nuevo escenario, lo mundial y lo nacional se encuentran íntimamente interconectados, como señala Mariátegui en su texto *Lo nacional y lo exótico*:

Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana?²³

Así como la única forma de ser marxista —y más aún en las naciones poscoloniales— era arraigando la doctrina a las especificidades del suelo y a las modalidades de intervención del capital en su fase imperialista, la consigna “peruanizar el Perú” redobla la apuesta por la mundialización del Perú. El juego sinecdótico asume así su bidireccionalidad: va *del Perú al mundo*, exigiendo el abandono de la vía excepcionalista; pero también en sentido inverso, *del mundo al Perú*, invitando a superar las hueras globalizaciones celebradas por los amantes de lo extranjero y odiadores de lo propio. En definitiva, se trataba de reivindicar la capacidad autoafirmativa de lo nacional, la autodeterminación que no renuncia a asimilar las

²¹ Refiere Robert Paris que la consigna “Peruanicemos al Perú” apareció por primera vez en un texto de Gastón Roger (Ezequiel Balarezo Pinillos), en el semanario *Mundial*. Más allá de esta primera aparición, Paris ha señalado el carácter transversal que adquiriría la fórmula: “Semejante investigación, liberada de las estrecheces y afectaciones de la crónica de la cual toma el nombre, encuentra en la época con toda naturalidad su lugar en el conjunto de búsquedas que los contemporáneos de Mariátegui consagran, en buena parte bajo el impulso del APRA, a la realidad peruana. Baste recordar aquí los trabajos de César Ugarte sobre la economía, de Abelardo Solís sobre el problema agrario, de Castro Pozo sobre las comunidades indígenas y de Jorge Basadre sobre la historia del Perú, para no hablar de un programa del APRA, obra de Luis Heysen, titulado *El abecé de la peruanización del Perú*. De hecho, el propósito se convierte en algo verdaderamente original, y es solamente entonces que son publicados en los años 1927-1928, después de la lectura de *Risorgimento senza eroi* y de los dos volúmenes de la *Opera critica* de Gobetti, los grandes textos sobre el problema del indio y de la tierra.” PARIS, R., “El marxismo de Mariátegui”, en ARICÓ, J. (ED.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Pasado y Presente, 1980, p. 310.

²² ARICÓ, J., “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”, en ARICÓ, J.; CORTÉS, M (ED.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo, 2018, p. 316.

²³ MARIÁTEGUI, J. C., “Lo nacional y lo exótico”, en MARIÁTEGUI, J. C., *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, Tomo V: *Ideología y política y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 336.

conquistas foráneas e integrarlas en el espacio de necesidades y elecciones que vertebran un proyecto soberano. “Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional —dirá Mariátegui—, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial”²⁴.

Lo mismo que fue dicho del Perú, debe ser dicho aun con más razón de América Latina. Para Mariátegui, abrazar el proyecto socialista era el único camino posible para independizar efectivamente a las naciones latinoamericanas. En el ya referido editorial de la revista *Amauta*, “Aniversario y Balance”, encontramos la expresión más paradigmática del doble movimiento propuesto por Mariátegui, el que convoca al encuentro entre lo indoamericano y el socialismo y, a su vez, del socialismo con lo indoamericano, para dar lugar al *socialismo indoamericano*:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares²⁵.

Es probable que en el modo de articularse el todo con la parte y la parte con el todo se juegue el arte de la política. El pragmatismo de Mariátegui no se tradujo en una negación de lo social que diera lugar al más vulgar de los empirismos; tampoco en un rechazo de la doctrina en nombre de una pretendida liberación de las ataduras dogmáticas; antes bien, consistió en rastrear aquellos elementos que podían entrar en combinación²⁶ en un proyecto emancipatorio indoamericano.

4. El “abigarramiento” *avant la lettre* de Mariátegui

El capitalismo —como el *ser* en Aristóteles— se dice de muchas maneras. La amalgama surgida del encuentro entre el despliegue histórico del modo de producción capitalista y las distintas administraciones coloniales nos obliga a admitir una distinción tajante entre —por emplear los términos de Meiksins Wood²⁷— el *curso natural* del desarrollo capitalista y el *proceso histórico* real. En el caso del capitalismo colonial bien podríamos pensar en una transición sin punto de llegada y, en consecuencia, de una coexistencia de elementos identificados con diversos modos de producción y regímenes civilizatorios no unificados bajo un principio vertebrador. Para comprender esta especificidad colonial no hace falta ni olvidar ni superar a Marx, sino, simplemente, volver a leerlo sin presuponer en su crítica de la economía política una orientación teleológica y unilineal.

Si recuperamos el capítulo XXV del Tomo I de *El capital*, titulado *La teoría moderna de la colonización* —aunque la nota que acompaña el título parece recortar el

²⁴ *Ib.*, p. 337.

²⁵ MARIÁTEGUI, J. C., “Aniversario y balance”, *Amauta*, n° 17, 1-3, 1928, pp. 2-3.

²⁶ La idea de *combinación* presente en Mariátegui la encontramos también en los esbozos de respuesta de Marx a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, tal y como hemos intentado hacer ver en otro trabajo. CARDOZO SANTIAGO, D., “El pensamiento de José Carlos Mariátegui: ¿entre marxismo y populismo?”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-1 (2020), 75-84/2020.

²⁷ MEIKSINS WOOD, E., *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018.

marco geográfico del análisis a las colonias británicas, especialmente a los Estados Unidos y las Antillas—, encontraremos algunas indicaciones provistas por Marx para pensar la peculiaridad de los regímenes coloniales en general, y el americano en particular²⁸. El capítulo se abre con una crítica a la pretensión de la economía política de sostener “la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta—, que se funda en el aniquilamiento de la primera [el destacado es nuestro]”²⁹. A continuación, Marx ofrecía un criterio de demarcación para entender las diferencias entre los procesos económicos y sociales europeos (metropolitanos) y aquellos que atravesaban el resto de naciones (coloniales): mientras que en Europa occidental “el proceso de la acumulación originaria se ha consumado en mayor o menor medida”, es decir, “el modo capitalista de producción ha sometido directamente la producción nacional en su totalidad”; en las colonias, en cambio, “el modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño, con el obstáculo del productor que, en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo, se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista”³⁰.

Si aceptamos la distinción marxiana, estamos obligados a admitir que la consumación de la acumulación originaria como proceso desbrozador de la maleza precapitalista constituye una de las condiciones fundantes para la posterior expansión del modo de producción capitalista. Y lo que es aún más interesante para nuestro propósito: la consolidación del modo de producción capitalista en las metrópolis no implica contradicción alguna con la continuidad de formas productivas no capitalistas en sus colonias³¹. La tendencia a la homogeneización de la estructura productiva metropolitana coexiste con la creciente heterogeneidad de modalidades extractivistas en las colonias: esta es la ley de la colonización moderna. No es aventurado afirmar que el modo de producción capitalista, en sentido estricto, fue implantado en las colonias únicamente cuando implicó un aumento sustancial del excedente expropiado a los trabajadores respecto al extraído mediante mecanismos esclavistas o “feudales”. Cuando la inversión necesaria para favorecer dicha transformación fue excesiva en relación con los beneficios esperados, las relaciones “precapitalistas” no sólo se mantuvieron, sino que incluso fueron intensificadas³².

²⁸ “Se trata aquí de verdaderas colonias, de tierras vírgenes colonizadas por inmigrantes libres. Estados Unidos sigue siendo aún, hablando en términos económicos, una colonia de Europa. Por lo demás, también pertenecen a esta categoría esas antiguas plantaciones en que la abolición de la esclavitud ha trastocado totalmente la situación”. MARX, K., *El capital*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2008-09, p. 955.

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Ib.*, p. 956.

³¹ Esta continuidad de formas productivas precapitalistas no debe ser pensada como una excepción sino como un rasgo común a las distintas empresas coloniales (hispana, portuguesa, británica, francesa, etc.). Es interesante recuperar las palabras de Guha a propósito de la continuidad de la práctica local de trabajo forzoso [*coolie utar*] durante la dominación británica: “Es una de las paradojas características del colonialismo que tales prácticas feudales, lejos de ser abolidas o al menos reducidas, fueran de hecho reforzadas bajo un gobierno que representaba la autoridad de la burguesía más avanzada del mundo. Lo que había sido una cuestión de costumbre bajo las colinas rajas adquirió una especie de dignidad estatutaria bajo el raj y fue sistematizado por su departamento forestal como una rutina administrativa. El resultado fue el de convertir la gestión del trabajo forzado en una cuestión del Orden, a medida que la gente se volvía cada vez más resuelta en su resistencia.” GUHA, R., *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid, Traficantes de sueños, 2019, p. 53.

³² Eric Williams ha mostrado cómo la esclavitud se presentó como una *conditio sine qua non* de la producción capitalista a gran escala, sobre todo en las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón en las colonias antillanas: “Cuando se adoptó la esclavitud, no se adoptó como una elección frente al trabajo

La admisión de la tesis que sostiene que la heterogeneidad constituyó el factor definitorio de las sociedades coloniales, permite comprender cabalmente la dificultad que atravesaron los intelectuales marxistas de los territorios coloniales para clasificar sus propias realidades; fueron aquellos que lograron escapar de la escolástica demanda de arbóreas estructuras lógicas los que más hicieron por ajustar el bagaje teórico del materialismo histórico a sus complejas realidades nacionales. Este es, sin duda, uno de los méritos más notables de Mariátegui: comprender que de nada servía constreñir la realidad diversa para que encajase en la extensión de unos conceptos prefabricados. Mariátegui supo que era inútil enfrentar al monstruo de la *empiría* con los garrotes de un raquítico esquematismo: lo *diverso* no puede ser reducido por la fuerza a unidad, sino que debe ser expuesto en su *diversidad* y reconectado con la totalidad por la vía de la analogía.

Esto es lo que hizo el Amauta cuando sostuvo que “en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes” cuya génesis se explica por las diversas etapas históricas atravesadas —y no superadas— por el Perú: “bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada”³³. Esta “coexistencia de tres economías diferentes” constituye, a nuestro juicio, una anticipación evidente de la categoría “abigarramiento” que sería acuñada por René Zavaleta Mercado años más tarde. Creemos, incluso, que no es descabellado afirmar que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* mariateguianos constituyen un estudio del abigarramiento peruano desde una perspectiva materialista y decididamente antieconomicista³⁴.

La presencia simultánea de feudalidad, elementos supérstites del comunismo indígena y la incipiente penetración de la economía burguesa encontraría su traducción en una forma de dominación dirigida por unas élites superpuestas entre sí, con tendencia a enseñorear sus espacios propios y a desentenderse de la tarea de unificación nacional que hubiera correspondido —al menos en la letra— a la construcción de una república moderna. Es probable que uno de los dramas perennes de los países andinos —y no sólo desde el punto de vista económico—, tenga su origen en esta coexistencia irresuelta entre élites incapaces de irradiar su imaginario clasista al conjunto de la nación. En el Perú, la clase terrateniente no había “logrado transformarse en una burguesía capitalista,

libre; no hubo elección en absoluto. Las razones para adoptar la esclavitud, escribió Gibbon Wakefield, “no provienen de circunstancias morales, sino económicas; no se relacionan con el vicio y la virtud, sino con la producción”. WAKEFIELD, G., *A View of the Art of Colonization*, Londres, 1849, p. 323. Con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo, no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Para esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África”. WILLIAMS, E. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 32.

³³ MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, o. c., p. 50.

³⁴ Starcenbaum ha defendido esta misma tesis en los siguientes términos: “Desde un espacio equidistante del marxismo teleológico y el nacionalismo democrático, Mariátegui desarrolla una comprensión de la nación apuntalada por la verificación de la coexistencia de diferentes regímenes productivos y la constatación del carácter inacabado de la burguesía local. Es decir, que los contornos de lo nacional están delineados por un despliegue económico y político diferenciado de la experiencia modernizadora europea. En la senda del Marx menos teleológico y anticipando las tesis del abigarramiento de las sociedades latinoamericanas, el recorrido por el proceso de evolución económica realizado por Mariátegui se corona con la advertencia de que «en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes»”. STARCENBAUM, M., “Mariátegui contemporáneo”, en *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad*, n. 2 (2019), p. 160.

patrona de la economía nacional”, hecho que explica que la minería, el comercio y los transportes se encontraran en manos de un capital extranjero ante el cual estos terratenientes se contentaban simplemente con “servir de intermediarios”³⁵. Este fenómeno anómalo, que da forma a la constelación conceptual *feudalidad-gamonalismo*, comporta no sólo una organización técnica del trabajo o una específica modalidad de expropiación del excedente —que, evidentemente, son presupuestos ineludibles—, sino que también revela un espíritu incompatible con el tipo de desarrollo moderno emparentado con aquellos elementos “progresivos” del capitalismo³⁶. “Pesando sobre el propietario criollo —afirmaba Mariátegui— la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad”, y añadía, no sin una dosis de sarcasmo: “los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima”³⁷.

A nuestro entender, no es estéril el ejercicio consistente en relacionar el enunciado precedente —“los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima”— con aquel otro que hemos citado al comienzo de nuestra exposición: “el marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”. Si observamos especularmente las dos sentencias mariateguianas podemos inferir que una de las peculiaridades que se desprenden de la realidad peruana es la falta de arraigo del capitalismo que es, en última instancia, lo que explica la endeble constitución tanto de la burguesía como de su antagonista, el proletariado. Si el marxismo debe considerar el ambiente sobre el que opera, entonces en el caso peruano debe reconocer la debilidad —cuantitativa y cualitativa— del sujeto colectivo sobre el que la teoría había depositado todas sus esperanzas emancipatorias.

5. El proletariado, el indio. El problema del sujeto revolucionario como núcleo del debate cosmopolitismo-nacionalismo

El lugar del proletariado en una realidad poscolonial como la del Perú de la primera mitad del siglo XX no es un aspecto menor del problema que nos ocupa. A nuestro entender, la tensión principal que separa a las lecturas cosmopolitas (o internacionalistas) de las nacional-populares es, precisamente, la afirmación de la centralidad del proletariado en la teoría revolucionaria de Mariátegui. En otro lugar hemos defendido la tesis de que el reconocimiento de la transicionalidad característica de la condición abigarrada que, a su vez, explica la heterogeneidad en la explotación, le permitió a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el signifiante “proletario”³⁸. Esta necesidad explica por qué en algunas ocasiones, el término *proletario* es empleado por Mariátegui en el sentido *estricto* definido por Marx en *El Capital*, “el asalariado que produce y valoriza capital”³⁹ y, en otras, es empleado

³⁵ MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, o. c., p. 52.

³⁶ En una nota a pie de página que acompaña estas reflexiones, Mariátegui aclaraba que “el capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglo-sajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario.” MARIÁTEGUI, J.C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o. c., p. 55.

³⁷ *Ib.*, p. 55

³⁸ En otro lugar hemos analizado con mayor profundidad estos dos sentidos de “proletario” en su articulación con la emergente figura del proletariado minero en el Perú. Cf. CARDOZO SANTIAGO, D., “De la tierra a la mina. La emergencia del proletariado peruano en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, en GUARDIA, S.B. (ed.), *El pensamiento de Mariátegui en La escena contemporánea siglo XXI*, 2021, pp. 397-414.

³⁹ MARX, K. *El capital*, o. c., p. 761 (nota).

en un sentido más *amplio* que abarca todos los modos de explotación —que no se reducen a la explotación de los asalariados— a los que son sometidos los trabajadores.

Es este sentido amplio de *proletario* el que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros que “extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos”⁴⁰. Que la consigna de la “unidad proletaria” fue entendida por Mariátegui lisa y llanamente como unidad de todos los trabajadores, sin distinciones sobre la forma específica de la explotación, se hace todavía más patente en un texto escrito el mismo año, su *Réplica a Luis Alberto Sánchez*, donde la primacía parece estar del lado de la “reivindicación del trabajo” y no del proletariado en su sentido más estricto:

La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario; el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero, —por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir— representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad⁴¹.

Por su parte, estos dos sentidos de “proletario” expresan la naturaleza dual que Mariátegui otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se efectuaba la explotación y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de ser dirigente de un sujeto colectivo, conformado por individuos de orígenes heterogéneos, pero capaz de ser unificados gracias a la formación de una conciencia clasista y una complementación solidaria entre las distintas luchas⁴². En este contexto, la ambigüedad del significante “proletario”, no es más que la huella que denota—parafraseando al Amauta— su condición de *concepto por crear*.

Esta hipótesis hermenéutica nos habilita a retomar un aspecto de la apuesta de Martín Bergel que, deliberadamente, hemos dejado para el final de este artículo. En el epígrafe titulado “Indigenismo y realidad peruana”, Bergel intentaba responder a la compleja articulación entre marxismo e indigenismo, nacionalismo y cosmopolitismo y, en última instancia, entre el proletariado y el indio:

En ocasiones, esa anhelada conjunción de socialismo e indigenismo busca asentarse en elementos de la sociabilidad indígena que a juicio de Mariátegui provienen de estructuras

⁴⁰ MARIÁTEGUI, J.C., “Mensaje al Consejo Obrero”, o. c., p. 35.

⁴¹ MARIÁTEGUI, J. C. “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, *Amauta*, n.7 (1927), pp. 38-39.

⁴² Unas pocas líneas después, en este mismo *Mensaje al Congreso obrero de Lima*, puede leerse lo siguiente: “Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría. [...] La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada hasta el sacrificio de los hombres que la intentan.” MARIÁTEGUI, J.C., “Mensaje al Consejo Obrero”, o. c., p. 36.

heredadas del llamado “comunismo incaico”. Y ello asociado a la invocación, que realiza en otro artículo, de una “tesis revolucionaria de la tradición” (la posibilidad de que elementos del pasado sean selectivamente recreados por las vanguardias en sus proyectos de futuro). Pero en otros momentos, el peruano ve el despertar indígena como efecto de las incitaciones que circulan a escala mundial: “La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental”. Y es que el Perú no aparece desligado, en el análisis de Mariátegui, de fenómenos transnacionales y globales⁴³.

En la lectura de Bergel, es esta segunda posibilidad la que acaba subsumiendo a la primera: es el socialismo —mundial y cosmopolita— el que acaba imponiendo sus objetivos y su estrategia a las reivindicaciones —locales y particulares— del indigenismo. Es evidente que la lectura efectuada por Bergel tiene suficientes elementos de apoyo y que su eficaz labor en la selección de textos abre el espacio para que su apuesta se consolide en las lecturas futuras sobre la obra del pensador peruano.

Por nuestra parte —y como ya se ha insistido en este artículo— creemos que la subsunción de un término en otro es sólo una de las vías —tal vez sea la clásica— posibles de superar una contradicción. La otra, es sostener la angustia abierta por la tensión entre los términos pretendidamente antagónicos. En este sentido, creemos que fue Zavaleta —en un texto lamentablemente muy poco conocido⁴⁴— quien supo reconocer en la forma de habitar la contradicción entre lo universal y lo local, entre lo indígena y lo proletario, la naturaleza diferencial del pensamiento de Mariátegui, al reconocerlo como “el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal, de lo proletario hacia lo indígena, de lo indígena hacia lo proletario”. Es así que “el mensaje más coherente, más viviente de Mariátegui es precisamente esto. Es decir, si el proletariado no se hace local, si no se hace indio, no es eficaz y si el indio no se hace proletario, no es eficaz”⁴⁵.

Por esta razón creemos que, al intentar comprender la configuración mariateguiana de la agencia política para el caso peruano, debiéramos leer en paralelo, respetando su tensión, estos dos pasajes de *El problema de las razas en América Latina*. Leamos el primero:

La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra. [...] Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación⁴⁶

Y el segundo:

⁴³ BERGEL, M., “José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita”, o. c., pp. 27-28.

⁴⁴ Debemos agradecer a la labor investigadora de Diego Giller la recuperación de esta transcripción de esta conferencia dictada por René Zavaleta el 5 de junio de 1980 en la mesa redonda “Mariátegui y las ciencias sociales”, del Ciclo de Mesas Redondas *En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte*, organizado por la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México, DF).

⁴⁵ ZAVALA, R., “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”, o. c., p. 168.

⁴⁶ MARIÁTEGUI, J. C., “El problema de las razas en América Latina”, en MARIÁTEGUI, J. C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 5: Ideología y política y otros escritos, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 95.

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. *No están determinadas por la raza sino por la economía y la política* [el destacado es nuestro]⁴⁷.

Interpretamos los citados argumentos de Mariátegui no en el sentido de una subordinación de la lucha de clases a las demandas indigenistas, pero tampoco como la subordinación del movimiento indígena a las estrategias pergeñadas por un minoritario proletariado urbano. Consideramos, en su lugar, que lo que se pone en juego en esta tensión entre lo indígena y lo proletario es la reivindicación de la lucha política como vía para enfrentar la raíz económica del problema del indio que —recordemos— para Mariátegui es indisociable del problema de la tierra. De esta forma, Mariátegui se coloca del lado de aquellos marxistas que reivindican la especificidad de lo político y, actuando así, no sólo rechazan cualquier tentativa de disolver la política en sucedáneos culturalistas, racialistas o esencialistas, sino también la tendencia economicista que minó tan significativamente a la teoría y a la estrategia marxista a lo largo del siglo XX.

Y en esto, quizás, radique la inmarcesible actualidad del pensamiento de Mariátegui en su habilidad para sostenerse de pie, como un audaz funambulista, frente a todas las tensiones teóricas y estratégicas que atravesaron su breve pero fértil existencia. No fueron pocos los que encontraron en esta actitud signos inequívocos de un marxismo inacabado o insuficientemente consecuente —recordemos aquellas palabras de Núñez Valdivia: “Mariátegui no fue materialista dialéctico consecuente, y no puede ser calificado de marxista en la acepción política”⁴⁸—; en otros casos, le valieron el calificativo de *populista* en su acepción peyorativa⁴⁹. Y sin embargo, nosotros, al intentar pensar desde este siglo XXI en el que la promesa ilustrada de la paz perpetua por la vía cosmopolita parece haber quedado en olvidado borrador de un soñador de Königsberg; y sin embargo, nosotros, al recuperar la invitación de Mariátegui a emprender la *tarea americana* —aquella que, no por azar, le salió al cruce “por los caminos de Europa”— sentimos en el calor que desprende la viva llama de una forma de practicar el oficio intelectual desde esta orilla —tan remota, tan americana— de lo universal, la *anacrónica* actualidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Recibido: 4 de octubre de 2023

Aceptado: 29 de enero de 2025

⁴⁷ *Ib.*, p. 69.

⁴⁸ NÚÑEZ VALDIVIA, J., “José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico”. En ARICÓ, J. (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980, p. 307.

⁴⁹ Cf. MIROSHEVSKI, V., “El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”. En ARICÓ, J. (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980.

La feminidad de la fe en la obra de Miguel de Unamuno

The femininity of faith in the work of Miguel de Unamuno

ASIER MONTERO RUIZ

Universidad Complutense de Madrid

asiermon@ucm.es

Resumen: el objetivo de este escrito es analizar la forma femenina de fe reivindicada por Unamuno en *La agonía del cristianismo*, señalando los lugares de su obra donde ésta se manifiesta y apuntando, especialmente, a su relación con el concepto de *intrahistoria*. Para ello, se expondrán las diferencias entre ambas formas de fe, viril y femenina, con intención de demostrar cómo esta última se encuentra vinculada a la llamada *tradición eterna*, a través de diversos pasajes filosóficos y literarios. Por último, se planteará la posibilidad de que Concha Lizárraga represente, además de una inspiración para el pensamiento de Unamuno, el símbolo donde la feminidad de la fe y la intrahistoria convergen con mayor claridad.

Palabras clave: filosofía española, Unamuno, feminidad, fe, intrahistoria.

Abstract: the aim of this paper is to analyze the femininity form of faith vindicated by Unamuno in *La agonía del cristianismo*, pointing out the places of his work where it is expressed and focusing, especially, on its connection with the concept of *intrahistoria*. To this purpose, the differences between both virile and female ways of faith will be displayed, with the intention of proving how the latter is linked to the so called *tradición eterna*, through various philosophical and literary passages. Finally, apart from being an inspiration to Unamuno's thinking, it will be suggested the possibility of Concha Lizárraga embodying the symbol where the femininity of faith and the *intrahistoria* converge most clearly.

Keywords: Spanish philosophy, Unamuno, femininity, faith, intrahistoria.

1. Introducción

La cuestión acerca de la fe ocupa un lugar privilegiado en la obra de Miguel de Unamuno. Tras su célebre “no me da la gana de morir”¹, la vida eterna se convierte en el tema central de la práctica totalidad de su obra, llegando a constituir un problema de carácter casi obsesivo en su pensamiento². Frente a la seguridad de la muerte, la certeza acerca de nuestro destino ulterior se muestra como algo tan imposible como indeseable, por ser contraria a la naturaleza de la propia vida³.

¹ UNAMUNO, M. DE, *Obras Completas*, vol. VII, edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 1965-71, p. 201. De ahora en adelante, para citar las *Obras Completas* se recurrirá a la siguiente fórmula: OCE, vol. VII, p. 136.

² Unamuno llega a referirse a la cuestión como “el único verdadero problema”. (OCE, vol. VII, p. 111)

³ OCE, vol. VII, p. 179.

Bajo esta tesitura, el autor vasco despliega, en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, el proyecto de una forma de existencia agónica como única forma posible de dotar a la incertidumbre, a la cual nos encontramos indefectiblemente ligados, de un carácter salvador⁴. El intento que, a través del sentir trágico, lleva a cabo Unamuno puede verse reflejado con claridad en las reiteradas referencias que realiza al *Obermann* de Sénancour; Unamuno, tomando como referencia la carta XV de la obra, subraya el deber de hacer de la nada que nos espera una evidente *injusticia*⁵. De este modo, si bien la seguridad de la eternidad queda retratada como un objetivo inalcanzable para la condición humana, existe la posibilidad de postular el deseo de la *travida* desde una dimensión trascendental, de manera que la puerta hacia lo inmortal quede, de algún modo, abierta.

El *factum* de la sed de vida, hecho “anterior a todo y superior a todo también”⁶, se encuentra recogido en un modo de fe paradójico que obedece, en gran medida, a la forma expositiva paradigmática del autor. Su trascendentalidad reside en ser capaz de crear, en cierto modo, su objeto⁷, pero al mismo tiempo no parece resultar suficiente el ejercicio de una voluntad que, sin el acompañamiento del sentir compasivo, se torna vacía. Creer es, en última instancia, *querer creer*⁸, y querer creer no es sino *crear*, hacer obra desde nuestra condición material y concreta⁹. Es en este momento donde a propósito de la fe, sobre cuyos fundamentos no cabe discurrir más en este momento, Unamuno ofrece ciertas atribuciones sumamente llamativas en primera instancia. Esta es, para el autor, “pasiva, [...] femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina, hija del libre albedrío”¹⁰. A continuación, se tratará de evaluar a través de diferentes obras el alcance de estas palabras, con el objetivo de desvelar el lugar que esta forma particular de fe ocupa en el pensamiento unamuniano. No es la primera vez que se aborda esta cuestión en relación con los escritos del pensador vasco; la feminidad ha sido el objeto de numerosos estudios que reivindican, con gran agudeza, el papel de la mujer en la novela unamuniana, así como la existencia de una forma femenina de religiosidad como superación de la experiencia estrictamente viril de la relación con Dios¹¹. El presente artículo aspira, en sintonía con esta serie de interpretaciones, a desarrollar un nuevo enfoque que trate de integrar la concepción unamuniana de lo femenino en su pensamiento más estrictamente filosófico. Se pretende, de este modo, expresar cómo el pensamiento filosófico de Unamuno, a pesar de su aparente asistematicidad, apunta desde múltiples direcciones a la necesidad de una pasividad ontológica, que constituye

⁴ OCE, vol. VII, 179. Se defiende, asimismo, esta postura en *La agonía del cristianismo*, donde el autor afirma que “se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella”. OCE, vol. VII, p. 306.

⁵ OCE, VII, p. 265. Otros pasajes de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* en los que Unamuno se refiere al *Obermann* son VII, 115; VII, 119; VII, 137 [repitiendo la cita de VII, 115]; VII, 262. Además, las mismas palabras señaladas gobiernan el capítulo noveno de la obra, titulado “El problema práctico”.

⁶ ZAMBRANO, M., *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo, 2003, p. 89.

⁷ OCE, vol. VII, p. 223. María Zambrano expone con claridad esta situación al plantear, en su obra acerca de Unamuno, si no es acaso la fuente misma la que enciende la sed. ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., 178.

⁸ OCE, vol. VII, p. 176.

⁹ “Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.” OCE, vol. VII, p. 201.

¹⁰ OCE, vol. VII, 333.

¹¹ Entre otros, cabe destacar los trabajos de Rodolfo Gutiérrez Simón, investigador en pensamiento español en la Universidad Complutense de Madrid; Carmen Mola Galán o Kathie Carruthers, que serán mencionados a lo largo del texto.

un valor tan propio del sentir trágico como lo es la figura de la agonía. Para ello, se tomará como referencia el célebre concepto de *intrahistoria*, desarrollado por vez primera en el conjunto de artículos agrupados bajo el título de *En torno al casticismo*, y que, como se tratará de sostener, atraviesa múltiples lugares de la obra de Unamuno, ejerciendo como reflejo de esta fe femenina defendida por el autor en escritos posteriores¹². Por último, se realizará un análisis en torno a la influencia ejercida por Concha Lizárraga, mujer de Unamuno, sobre el pensamiento de su compañero de vida; a través de diversos pasajes, se explorará la posibilidad de que su figura constituya una fuente de inspiración fundamental para la concepción de la pasividad de la fe, realizada a través de su carácter intrahistórico.

2. Doble economía de la fe en Unamuno

Afirma Ferrater Mora que Unamuno se mueve “entre la inquietud y el sosiego”¹³. Tomando en cuenta esta consideración, es posible encontrar en el agonismo del autor una suerte de tensión interna entre el ansia de la pregunta por la inmortalidad y la calma que trae consigo la esperanza. Al mismo tiempo que, atravesado aún por la llamada *crisis del 97*¹⁴, reza oraciones a un Dios inexistente¹⁵, el pensador declara que la esperanza precede a toda posible creencia, y no a la inversa¹⁶. Para comprender el carácter agónico de la fe unamuniana, es preciso llamar la atención sobre el papel de la desesperación en su filosofía, que ejerce precisamente como fundamento de toda posible esperanza. Vivir es “propiamente vivir en agonía”¹⁷, y no hay camino hacia lo eterno que no pase por sentir la fractura espiritual que da origen del sentimiento trágico de la vida. Esta incertidumbre, sin embargo, permite la concepción de una forma particular de esperanza que reside en hacer de esta lucha “base de acción y moral”¹⁸, de manera que la *trasvida* emerja como un horizonte no solo deseable en tanto justo, sino justo en tanto deseable. En torno a la pesadumbre de la agonía, el autor enuncia:

Este dolor da esperanzas, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea, el supremo consuelo. Y como el amor es dolor, es compasión y no es sino el consuelo temporal que esta se busca. Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso¹⁹.

¹² *Lo femenino* no se tomará, en este escrito, como un valor social propio de la mujer, ni tampoco como el valor exclusivo de una fe que es, ante todo, humana. La feminidad, según se expresará más adelante, se concebirá como una forma de manifestación ontológica ligada a lo interior, silencioso y pasivo, aunque se trate de una pasividad creadora.

¹³ FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 8.

¹⁴ Para un análisis más pormenorizado de esta época, ver “La ilusión del progresismo”, en CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p. 228.

¹⁵ Así sucede en la célebre “Oración del ateo”. OCE, vol. VIII, p. 359.

¹⁶ “No esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos.” OCE, vol. VII, p. 219.

¹⁷ FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 94.

¹⁸ OCE, vol. VII, p. 183.

¹⁹ OCE, vol. VII, p. 229.

El malestar de la incertidumbre proporciona, por lo tanto, un fundamento de fe y un apoyo para la esperanza en el sujeto agónico²⁰. Algunos autores, como Rodolfo Gutiérrez Simón, han señalado la importancia de reconocer la diferencia existente entre la desesperación y la desesperanza, siendo esta última incompatible con toda forma de salvación, y cuya más alta manifestación es el suicidio; en palabras del autor, “mientras que la persona que carece definitivamente de esperanza permanece pasiva, el sujeto desesperado es capaz, a través de la propia desesperación, de denegar, afirmar, o abstenerse de denegar o afirmar”²¹. La fe unamuniana, por lo tanto, se apoya al mismo tiempo en una agonía esperanzada y en una esperanza agónica, siendo ambos lugares esenciales para afrontar la cuestión de la eternidad.

Bajo este carácter paradójico de la religiosidad unamuniana, en el que autores como François Meyer encuentran una “forma kantiana de pensar”²², puede rastrearse la gestación de esta doble economía de la fe, siendo la feminidad una de sus formas características. Una de las principales maneras en las que se manifiesta este pensar dicotómico, propio de la dialéctica mencionada entre desesperación y esperanza, consiste en la relación entre la libertad y el amor en la obra de Unamuno. Si bien el amor, tal y como señala Pedro Cerezo Galán, es “el esfuerzo de [la] libertad por afirmarse como conciencia”²³, no es menos cierto que cabe percibir aquí cierta fricción entre ambos elementos del alma humana; esta tensión queda patente, por ejemplo, en el poema “Libérate, Señor”, donde el autor clama:

No canta libertad más que el esclavo,
El pobre esclavo.
El libre canta amor,
¡te canta a Ti, Señor!²⁴.

La libertad, a pesar de constituir un elemento fundamental de la rebelión agónica contra el destino, se muestra insuficiente en su tarea de afrontar el vértigo ante la *nada*; en ella puede verse el ejercicio de heroísmo propio de la masculinidad de la fe, que se contrapone a la compasión, entendida como recibimiento de lo divino. Toda fe que se funde sobre una libertad carente de amor, sin embargo, acabará sencillamente autodestruyéndose. Así, en palabras del autor:

La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las “sobrepaja”, la fe de un Renán, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha.

Creo, quiere decir “quiero creer”, o mejor, “tengo ganas de creer”, y representa el momento de la virilidad, el del libre albedrío, que Lutero llamó ‘siervo albedrío’, *servum arbitrium*. ‘Socorre mi incredulidad’, representa el momento de la feminidad, que es el de la

²⁰ Ferrater Mora subraya, a este respecto, que “la identidad de la esperanza y de la felicidad es al mismo tiempo la identidad de la esperanza y del dolor, pues al esperar carecemos de algo y, por tanto, estamos, literalmente hablando, insatisfechos”. (FERRATER MORA, J. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 105.

²¹ GUTIÉRREZ SIMÓN, R., “Desire of Death, Suicide, and Salvation: Problems with Eternity in Miguel de Unamuno”, en ROS VELASCO, J. (ed.), *Suicide in Modern Literature: Social Causes, Existential Reasons and Prevention Strategies*, Cham, Suiza, Springer, 2021, pp. 155-169.

²² MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Gredos, 1962, p. 157.

²³ CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 508.

²⁴ OCE, vol. VI, p. 225.

gracia. Y la fe, aunque el P. Jacinto quisiera creer otra cosa, proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril²⁵.

Sin embargo, esta contienda entre voluntad y amor no se da en términos de equidad. Según declara María Zambrano en su estudio sobre Unamuno, “la cultura europea ha vivido a la manera masculina, atravesando sus avatares a fuerza de decírselos, viviendo de una fe que tenía que hacerse visible, que tenía que tomar expresión, publicidad. Nada de extraño tiene que [la feminidad] quedase suspendida de lo que es la publicidad misma”²⁶. Unamuno parece ser más que consciente del olvido del carácter femenino de la fe, al señalar en los cimientos de la historia occidental un predominio de lo masculino. Según sus propias palabras:

La civilización es, con todo lo que tiene de bueno y todo lo que tiene de malo, predominantemente masculina. La influencia femenina se ejerce, sin duda, en ella, pero se ejerce de una manera en general funesta para actuar sobre un conjunto de tipo masculino, con todo lo malo de la masculinidad. Lo femenino tiene más su campo de acción en la esfera privada y doméstica —en la domesticidad—, pero no en la civilización, que es la civilidad, la vida civil. Esta vida civil tiene orígenes militares y una constitución política, y la milicia es masculina y masculina es la política. La mujer no ha sido ni guerrera ni ciudadana²⁷.

Unamuno reconoce y, según se verá a continuación, enfrenta un paradigma eminentemente masculino. Según atestigua a este respecto José Javier Fernández Freire, “Unamuno [entiende] que la deshumanización del mundo moderno se [debe] a una conformación inadecuada de la feminidad y de la masculinidad de la época, que [cabe] corregir feminizando la modernidad”²⁸. Este intento de corrección del espíritu de su época, sin embargo, no consiste tanto en reformar la publicidad de la cual disfruta la fe masculina en la historia, como en reivindicar, precisamente, un plano distinto al de la publicidad donde la masculinidad se pronuncia. Esta hegemonía del carácter masculino hace brotar, por el momento, una seria preocupación en el seno de las reflexiones del autor bilbaíno acerca de la fe, al considerar que “la virilidad marcha a su suicidio, marcha por vía de soledad, de eunuquismo”²⁹. No es de extrañar, por lo tanto, que Unamuno se sumerja en el intento de esbozar una nueva forma de fe que, al no renunciar al plano de la pasividad, logre recuperar los lazos con lo trascendente. En su más célebre ensayo en torno a la figura de la creencia, el autor afirma: “no tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis. [...] Espera, porque la fe consiste en esperar y querer”³⁰. La búsqueda de la *trasvida* debe renunciar, al menos por un instante, a la arrogancia necesaria de la pregunta por lo eterno, para dejarse atravesar por una fe a la que no

²⁵ OCE, vol. VII, p. 333-334.

²⁶ ZAMBRANO, M., Unamuno, o. c., p. 68.

²⁷ OCE, vol. III, p. 479.

²⁸ DÍAZ FREIRE, J.J., “Miguel de Unamuno: La feminización de la masculinidad moderna”, en *Cuadernos de historia contemporánea*, Universidad Complutense de Madrid, n. 39 (2017), p. 39. (<https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/56265>)

²⁹ OCE, vol. VII, p. 330. Es preciso aclarar, llegados a este punto, que el rechazo unamuniano a lo masculino no es radical y definitivo; es, antes bien, su carácter hermético y tiránico lo que inquieta a nuestro autor. Para encontrar un símbolo de la fe genuina, y por tanto sencillamente humana, a la que aspira llegar Unamuno, cabría mencionar el pasaje del prólogo a *La tía Tula* donde el autor expresa: “¿O es que el zángano no tiene algo de abeja y la abeja de zángano? O hay, si se quiere, *abejos* y *zánganas*”. OCE, vol. II, p. 1043

³⁰ OCE, vol. I, p. 962.

queda sino aguardar, haciéndolo sin caer en la desesperanza³¹. No obstante, lejos de provocar un mero letargo, esta suerte de epifanía invita a llevar a cabo formas de compasión que, poniendo al unísono al hombre exterior con el interior³², permitan al ser humano reconciliarse con la esperanza en lo no perecedero. La compasión es “la esencia del amor espiritual humano”³³; siendo el amor considerado, a su vez, “la única medicina contra la muerte”³⁴, el camino inagotable hacia la inmortalidad ha de estar marcado por un padecimiento compartido, por una experiencia ética que está dispuesta, antes de desplegar sus máximas, a recibir sencillamente al otro³⁵. La radicalidad de la interpretación zambraniana a este respecto es evidente. En su ensayo sobre el autor, la pensadora malagueña declara:

La realidad se constituye por la misericordia y no por la necesidad. Es la misericordia la que crea, la que engendra ese ‘positum’ en que dicen los positivistas que constituye lo real. Nada de lo que hay sería necesario y, en último término, si algo lo es, lo sería con relación a otra cosa, de la cual podría decirse lo mismo. Pues que el mundo exista, que nosotros estemos abocados a existir, es cosa de la misericordia³⁶.

Esta defensa de la interioridad, de la espera que precede toda expresión de fe y que se manifiesta intersubjetivamente, puede verse reflejada en la figura de la *entraña*, tan empleada por Unamuno y de gran influencia en el pensamiento de Zambrano. María Luisa Maillard García, en su estudio sobre el papel desempeñado por la feminidad en la obra de la pensadora, acude a este término para argumentar que la autora “cree en la diferencia de lo femenino, [...] en esa proximidad de la mujer a las entrañas, [...] a esos saberes del alma [...] que pueden y deben corregir la orientación última del pensamiento occidental para superar la crisis en la que se encontraba sumido, ya desde finales del siglo XIX”³⁷. La entraña, figura ignorada por la masculinidad de la fe, correspondería entonces a un lugar del alma donde, desde el silencio, la fe es recibida. Esta situación de extraña calma, que no se opone tanto a la palabra como al vacío, ha sido reivindicada como crucial en el pensamiento unamuniano en diferentes ocasiones. Zambrano reconoce que la palabra salvadora en Unamuno es aquella “que nace del silencio planeando sobre él, por un momento invulnerable, blanca, para quedar así en el silencio que no acaba de romper: la palabra del que calla”³⁸. Ferrater Mora, en esta misma línea, declara que “en Unamuno hay un silencio casi perpetuo, interrumpido sólo por su palabra, hay un silencio que es el que constituye la parte más voluminosa y forzosamente ignorada de su vida, la parte a la cual debería dedicarse casi la totalidad de su biografía”³⁹. El propio Unamuno celebra en numerosas ocasiones el papel de lo

³¹ El surgimiento de esta forma de *primacía de la pregunta* en el pensamiento filosófico occidental ha sido desarrollado a modo de genealogía por María Zambrano en *El hombre y lo divino*. ZAMBRANO, M., “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, en *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza, 2020, pp. 78-125.

³² OCE, vol. I, p. 963.

³³ OCE, vol. VII, p. 190. “El amor compadece, y compadece más cuanto más ama”. *Ib.*

³⁴ OCE, vol. VII, p. 187.

³⁵ A propósito de la relación entre la fe y la epifanía del otro, resulta esclarecedor el trabajo realizado por Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

³⁶ ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., p. 142.

³⁷ MAILLARD GARCÍA, M. L., “María Zambrano en el debate sobre la mujer”, en *Verbeia*, Universidad Camilo José Cela, n. 2 (2018), p. 74. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6767399>)

³⁸ ZAMBRANO, M., *Unamuno*, o. c., p. 173.

³⁹ FERRATER MORA, J., *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, o. c., p. 16. “Durante esos largos momentos de silencio —continúa el autor— va adquiriendo lo que es siempre el fundamento de una obra y de una vida: las propias experiencias sin las cuales no puede entenderse ni uno solo de sus actos, sin las

callado, que debe ser capaz de reservar un espacio libre para la fe, para esa esperanza cuya labor consiste en realizar un “rpto de lo eterno”⁴⁰. En una de sus poesías, que no conviene pasar por alto, el autor reza:

Terrible es la palabra
y su poder, poder de mal agüero.
Muere en ella la idea cuando nace,
enterrada en su cuerpo,
como muere al dar fruto,
del todo nuestro anhelo.
(...)
Calla, mi amor, cierra tu boca fresca,
que así te quiero;
donde dejó su huella la palabra
no anida bien el beso.
Calla, que hay otro mundo
por dentro del que vemos,
un mundo en el que tejen las tinieblas
y es todo cielo⁴¹.

Lo callado, como se tratará de mostrar a continuación, posee un alcance más profundo del aparente en el pensamiento unamuniano; a través del concepto de la *intrahistoria*, que atraviesa de múltiples maneras la obra de nuestro autor, queda reservado en el corazón del agonismo un lugar privilegiado para el silencio, símbolo de la feminidad y de la fe pasiva.

3. Feminidad e intrahistoria

Dada la importancia que concede Unamuno al obrar del hombre concreto en relación con la existencia⁴², no parece aventurado tratar de encontrar en la obra del pensador vasco un sujeto que encarne esta forma pasiva de la fe. Conviene, a este respecto, analizar el término unamuniano de la *intrahistoria*, esbozado en su obra *En torno al casticismo*, para tratar de desentrañar los matices de su significado y apuntar a sus posibles implicaciones en el terreno de la fe. En el tercero de los artículos que constituyen el ensayo, el autor declara:

Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del «presente momento histórico», no es sino la superficie del mar, una superficie que se huela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna. [...] Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y

cuales no tiene sentido ni una sola de sus palabras. Las experiencias de Unamuno quedan por ahora en la sombra, en espera de cualquiera que pueda más directamente conocerlas o de quien sea más perspicaz para adivinarlas”. *Ib.*

⁴⁰ CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 541.

⁴¹ OCE, vol. VI, p. 241.

⁴² “No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar.” OCE, vol. VII, p. 225. No debe olvidarse, por otra parte, que el sujeto de su filosofía es el “hombre de carne y hueso”. OCE, vol. VII, p. 109.

continúa como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras⁴³.

Si bien el surgimiento del término es previo a la denominada *crisis del 97*, no es menos cierto que la intrahistoria subyace —diríamos, *intrahistóricamente*— a una vasta cantidad de textos posteriores. La *santa sencillez* propia de la intrahistoria resuena de manera nítida en su *Diario*⁴⁴, perteneciente a la época de la crisis, así como en numerosos artículos⁴⁵. El mayor ejemplo de este eco intrahistórico puede encontrarse, sin embargo, en la obra *San Manuel bueno, mártir*, publicada en 1931, donde el célebre cura sin fe es capaz de recuperar la esperanza apoyándose en la inocencia de todo su pueblo. Pedro Cerezo Galán señala, a este respecto, que la iglesia de Valverde de Lucerna es “símbolo (...) de la intrahistoria, donde se funde el unánime rezo de los vivos con la memoria de los muertos”⁴⁶. Otro ejemplo del devenir intrahistórico puede encontrarse en *Niebla*, de 1913, donde la voz del protagonista reza:

Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario; aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo. [...] Las entrañas de la historia son una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue. El río subterráneo va del mar a la fuente⁴⁷.

La intrahistoria, si bien no acostumbra a ser tratada en la obra de Unamuno como tema aislado, se encarna a través de diversos personajes, en los que acontecen los dilemas más representativos del agonismo propio del autor.

El sujeto de lo intrahistórico, materializado en “la muchedumbre de lo sin-nombre”⁴⁸, se dibuja, además, envuelto en una serie de metáforas; a propósito de esta forma de exposición alegórica, Mario J. Valdés destaca, con gran lucidez, “una serie de oposiciones binarias que se van resumiendo hasta llegar a una toma de posición ontológica”⁴⁹. La intrahistoria es *oscura*, es *silenciosa*, y la eternidad que representa se manifiesta como *el fondo mismo del mar*. ¿No se opone este silencio al ruido de la historia, propio de la virilidad que marcha hacia su propio suicidio? La oscuridad característica de la tradición eterna podría albergar también, en este sentido, el calor que se opone a la luz en *Del sentimiento trágico de la vida*, y que resulta vital para salir de

⁴³ OCE, vol. I, p. 793.

⁴⁴ “¡Felices aquéllos cuyos días son todos iguales! Lo mismo les es un día que otro, lo mismo un mes que un día y un año lo mismo que un mes. Han vencido al tiempo; viven sobre él y no sujetos a él. No hay para ellos más que las diferencias del alba, la mañana, el mediodía, la tarde y la noche; la primavera, el estío, el otoño y el invierno. Se acuestan tranquilos esperando al nuevo día y se levantan alegres a vivirlo. Vuelven todos los días a vivir el mismo día. Rara vez se forman idea de su Señor porque viven en él, y no lo piensan, sino que lo viven. Viven a Dios, que es más que pensarlo, sentirlo o quererlo. Su oración no es algo que se destaca y separa de sus demás actos, ni necesitan recogerse para hacerla, porque su vida toda es oración. Oran viviendo. Y por fin mueren como muere la claridad del día al venir la noche, yendo a brillar en otra región. ¡Santa sencillez! Una vez perdida no se recobra.” OCE, vol. VIII, p. 832.

⁴⁵ Unamuno elogia, por ejemplo, el teatro popular de Lorca como una reivindicación de la sensibilidad propia del ser humano común. OCE, vol. VII, p. 718.

⁴⁶ CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 730.

⁴⁷ OCE, vol. II, p. 578.

⁴⁸ CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 189.

⁴⁹ VALDÉS, MARIO J. “La Intrahistoria de Unamuno y La Nueva Historia”, en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, University of Alberta, n. 1 (1996), p. 241. (<http://www.jstor.org/stable/27763356>)

situación de incredulidad de la razón⁵⁰; no es, por lo tanto, en el terreno de lo evidente donde el deseo de la trasvida encuentra sus cimientos, sino en el seno de lo que, sin manifestarse de manera clara, sostiene la vida entera. La fe consiste, según afirma el propio Unamuno en otro de sus ensayos, en trabajar “no para la historia, sino para la eternidad”⁵¹. Esta contraposición entre lo visible y lo invisible, entre lo exterior y lo interior, entre la manifestación y lo latente nos lleva a poner en sintonía lo intrahistórico con la pasividad, actitud necesaria para que las aspiraciones de la fe no queden reducidas a un vano intento.

No parece tan extraño, llegados a este punto, que se haya llegado a definir la intrahistoria como “maternidad fecunda”⁵². La tradición eterna vivifica el espíritu desde una forma de pasividad que recuerda a un perfil femenino de amor, y que traza el camino hacia una expresión femenina de fe. En su *Diario íntimo*, el autor se refiere a la mujer como “la base de la tradición en las sociedades, [...] la calma en la agitación, [...] el reposo en las luchas”⁵³. En esta misma línea, el autor considera que, frente a la forma de creencia en la eternidad del hombre, sustentada por la historia, la mujer “cree en la carne de la vida”⁵⁴. Unamuno, siempre alejado de la idea de una filosofía como sistema, no expone de manera explícita esta posible relación entre la intrahistoria y lo femenino. Sin embargo, cabe considerar lo suficientemente rico el universo de símbolos que rodean al término como para encontrar en él, si bien no una clara identificación, al menos el rastro de la feminidad que en otros lugares es reivindicada con claridad. Una de las coordenadas de la obra de Unamuno en donde parecen converger feminidad e intrahistoria es el corazón de lo cotidiano en los pueblos, cuya máxima expresión se da en la figura del hogar. A propósito de la aparente calma propia de los rincones que han renunciado a la historia, el autor declara:

Penetrad en uno de esos lugares o en una de las viejas ciudades amodorradas en la llanura, donde la vida parece discurrir calmosa y lenta en la monotonía de las horas, y allí dentro hay almas vivas, con fondo transitorio y fondo eterno y una intra-historia castellana⁵⁵.

Lo cotidiano, a lo que Unamuno llega a referirse en su *Diario* como lo *sobresustancial*⁵⁶, es el lugar donde la tradición eterna se manifiesta con mayor fuerza⁵⁷.

⁵⁰ “‘¡Luz, luz, más luz todavía!’”, dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo”. OCE, vol. VII, p. 300.

⁵¹ OCE, vol. I, p. 963.

⁵² CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 641.

⁵³ OCE, vol. VIII, p. 787.

⁵⁴ UNAMUNO, MIGUEL DE, *Ensueño de una Patria*, compilación de Víctor Ouimette, Valencia, Pretextos, 1984. Citado por CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 813].

⁵⁵ OCE, vol. I, p. 811. Este elogio unamuniano a la sencillez debe comprenderse con cierta prudencia. No se trata de que el pueblo represente la quietud de lo inalterable, sino la forma más pura de solidaridad de la que brota toda posible esperanza. Tal y como matiza, con gran acierto, Celso Medina, “lo cotidiano trabaja en un espacio paradójico. Es rutina, pero también es cambio. En él se urde la trama del mundo, que conserva, cambia y desecha experiencias”. MEDINA, C., “Intrahistoria, cotidianidad y localidad”, en *Atenea: revista de ciencias, artes y letras*, Universidad de Concepción, n. 500 (2009), p. 130. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4948880>)

⁵⁶ “Ἐπιουσιον, cotidiano, significa etimológicamente *sobresustancial*.” (OCE, vol. VIII, p. 862)

⁵⁷ Según ha esclarecido, entre otros, Maricarmen R. Margenot, “la verdadera tradición eterna será la sencilla pero intensa vida cotidiana; constituirá la extensión a través del tiempo de todos los momentos históricos verdaderos, es decir, de todas las ‘intrahistorias’ aisladas, ahora formando una cadena temporal, eterna”. MARGENOT, MR. R., “Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado”, en *Espectáculo: revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, n. 42 (2009), p. 4. (<https://biblioteca.org.ar/libros/151434.pdf>)

No resulta difícil, en este sentido, encontrar en el hogar uno de los lugares sagrados donde la intrahistoria penetra en el alma humana, y que supone en el propio Unamuno —en el filósofo y en el hombre— una honda inspiración. Según atestigua María Zambrano, “toda su actuación de escritor está traspasada de vida doméstica, familiar, [...] en torno a un brasero, al lado de una mujer fuerte y honesta, tronco de una raza inmemorial”⁵⁸. El hogar, sede de la intrahistoria, está además fuertemente vinculado a la visión unamuniana de la fe. En el siguiente fragmento, situado en la colección de ensayos *Paisajes*, aparece una forma de religiosidad que, alejada ya de las grandes preguntas, cobra sentido cerca de la chimenea, elemento donde se materializa el calor de lo cotidiano. Según narra Unamuno:

Empezaban a rezar en familia el santo Rosario, cuyas Avemarías henchían dulcemente el recinto alumbrado por las llamas del hogar, y resonaban a la vez en el hogar de mi alma cual trasunto de la oración de los campos, cual eco prolongado de aquella hora recogida en que a los cielos, que narraban la gloria del Señor, respondía la tierra con la salutación Angélica a María, la madre⁵⁹.

El pensador, que pasa su vida “rodeado de mujeres”⁶⁰, no titubea en señalar la falta del hombre al rehuir la figura del hogar, en lo que podría interpretarse como un viaje sin regreso hacia el ruido de la Historia; la expresión final de este rechazo a lo doméstico deriva, a falta de corrección de lo femenino, en la ya mencionada virilidad autodestructiva. En una de sus conferencias, el autor confiesa que “las más de las cobardías de nosotros los hombres, la hipocresía y el fingimiento en el que nos envolvemos, son ante todo y sobre todo por huir de pasajera dimensión en el hogar”⁶¹. Si al comienzo de este escrito se ha señalado que la pasividad propia de la fe femenina está marcada, a su vez, por el acto positivo del querer, cabe situar en el corazón de lo doméstico el lugar en el que se da esta suerte de *inversión ontológica*, y que permite a la voz callada de lo intrahistórico tomar la palabra. Allí donde la Historia y las grandes preguntas que gobiernan el saber occidental no escrutan, violentándolos, los sucesos del día a día, la fe aparece sin que nadie la reclame, pero cuando todos, de algún modo, la esperan. De esta forma, cuando se trata del acto de amar como única forma de enfrentarse a la tiranía de la razón⁶², cabe atestiguar que, si bien el amor “es en la mujer compasión y en el hombre orgullo”, una mirada atenta revela que “es en éste la necesidad de ser amparado y protegido [sic] y en aquélla la necesidad de amparar y proteger [sic]”⁶³. Lo femenino, por lo tanto, actúa como fuente de la compasión principalmente sobre el escenario de lo doméstico, de lo intrahistórico, haciendo posible la aparición de una fe que no es posible reclamar en otros lugares, ni bajo otras fórmulas.

El hogar puede ser reconocido en Unamuno como un horizonte reducido del pensamiento, pero que permite desplegar, a su vez, las raíces de una fe que requiere de una espera salvadora. Para una mayor comprensión de la pasividad que gobierna los

⁵⁸ ZAMBRANO, M., Unamuno, o. c., p. 32.

⁵⁹ OCE, vol. I, p. 79.

⁶⁰ SANDOVAL ULLÁN, A., “El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, n. 1 (2008), p. 42. (<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0210-749X/article/view/1547>) El propio autor confiesa no recordar apenas la figura de su padre, fallecido cuando él contaba tan solo con seis años de edad. (OCE, vol. VIII, p. 97. Citado en *Ib.*, p. 43)

⁶¹ OCE, vol. IX, p. 191.

⁶² Recuérdese que, para Unamuno, “la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora”. OCE, vol. VII, p. 214.

⁶³ OCE, vol. III, p. 483.

pequeños horizontes, conviene comentar un pasaje altamente revelador, donde al autor, en medio de una discusión estética, parece escapársele toda una teoría ontológica, y que se encuentra en sintonía con las dicotomías propias del ser intrahistórico enfrentado a los grandes sucesos. Unamuno, en contraposición a la exuberancia del paisaje castellano, lleno de contrastes y marcado por la fuerza de un sol imparable, defiende la topografía de su norte natal apoyándose en la cotidianidad silenciosa que lo acompaña, elevando así a fuente de inspiración los momentos sencillos que marcan sin mayor escándalo la vida humana; se entiende, de esta forma, que la profundidad de un instante de la vida común, anónimo e irrelevante a ojos de la Historia, constituye una forma de acceso a la vida buena —donde la fe toma, como se ha expuesto, un papel central— superior a la aparente infinitud de los grandes páramos; estos, que parecen inspirar grandes pensamientos, terminan en última instancia por traicionar la figura de la compasión, ejercitada en el día a día. El autor, refiriéndose a la mencionada disputa, acontecida con Juan José de Lecanda, declara:

Nada me extraña el desencanto del pintor. Acostumbrado a los tonos vivos, su ojo no descubría en la aparente monotonía de nuestros montes la infinita variedad de matices tibios, lo mismo que estos espíritus, aficionados a los dramas fuertes y los heroicos romances históricos, a sucesos de bulto, no ven la dulce y tierna poesía de la vida cotidiana, la profundidad de Juan Vulgar, la poesía amarga de la vida de almacén.

Yo soy menos grave, menos melancólico que usted, y prefiero mis encañadas frescas, mis paisajes de nacimiento de cartón, el cielo de nubes, los días grises, todo lo que acompañado de tamboril y chistu, después de merendar bien y beber buen chacolí, da una alegría agria. Yo prefiero el placer de subir montes por gastar fuerza, para sudar la humedad endémica; yo prefiero ver bajar el sol, velado por el humo de las fábricas, y acostarse tras los picos de Castrejana. ¿Qué hay poco horizonte? Mejor. Así está todo más abrigado, más recogidito, más cerca.⁶⁴

Después de haber analizado, en estos dos apartados, la forma *general y concreta* de la fe unamuniana en su dimensión femenina, conviene dar un paso más y desentrañar el papel que esta figura de la pasividad desempeña en un lugar aún más específico: la vida del propio autor. Tomando en consideración la opinión de Unamuno en torno a la influencia que la vida de los filósofos ejerce sobre su pensamiento⁶⁵, parece legítimo abordar ciertos pasajes referidos al Unamuno *de carne y hueso* que arrojen luz sobre esta cuestión. Hay quien ha expresado, como es el caso de Rodolfo Gutiérrez Simón, que “hay acontecimientos biográficos de Unamuno que resultan determinantes para entender el papel religioso de la mujer”⁶⁶. En este sentido, se tomará como referencia la figura de Concha Lizárraga, compañera de Unamuno durante la práctica totalidad de su vida, para tratar de esclarecer los vínculos existentes entre la feminidad de la fe y la intrahistoria, a través del influjo que su persona desempeña en la obra del autor.

⁶⁴ OCE, vol. I, p. 128. Es posible encontrar una extensión de este paisaje simbólico en otros lugares de la obra unamuniana. Así, en *Andanzas y visiones españolas*, el autor proclama: “A mí me produce una más honda y más fuerte impresión estética la contemplación del páramo, sobre todo a la hora de la puesta del sol, cuando lo enciende el ocaso, que uno de esos vallecitos verdes que parecen de cartón. Pero en el paisaje ocurre lo que en la arquitectura: el desnudo es lo último de que se llega a gozar. [...] El desnudo necesita siempre tiempo, mientras la hojarasca impresiona desde luego, aunque luego esa impresión vaya amortiguándose”. OCE, vol. I, p. 373.

⁶⁵ “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.” OCE, vol. VII, p. 109.

⁶⁶ GUTIÉRREZ SIMÓN, R., “La agencia religiosa de la mujer en la narrativa Unamuno”, en *Bajo palabra*, Universidad Autónoma de Madrid, n. 24 (2020), p. 50. (<https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.002>)

4. Concha Lizárraga, autora sin pluma

La llegada de Concha Lizárraga a la vida de Unamuno supone, desde el primer momento, un cambio de rumbo en la vida del filósofo. En *Recuerdos de niñez y mocedad*, el autor confiesa: “soñaba en ser santo y de pronto atravesaba este sueño su imagen. [...] Y mi soñada santidad flaqueaba”⁶⁷. Este aparente alejamiento de la religiosidad que supone en primera instancia el enamoramiento se torna, según tratará de mostrarse, paradójico a la luz del desarrollo filosófico del autor. El presente texto no constituye la primera vez en la que se señala en Concha una influencia crucial en la filosofía unamuniana. Tras unas primeras décadas posteriores a la muerte del autor sin demasiadas referencias a la figura de Concha, autores como Kathie Carruthers han afirmado que “parece haber tenido un papel crítico en el desarrollo de su pensamiento”⁶⁸. El propio escritor confiesa, en un bello pasaje, haber puesto a su mujer expresamente en uno de sus últimos sonetos, y tácitamente en todos⁶⁹. Es posible, en este sentido, tratar de seguir el rastro del carácter de esta misteriosa y noble mujer para descubrir bajo cuántos escritos y junto a qué propuestas filosóficas se esconde su figura.⁷⁰

Las referencias de Unamuno a Concha armonizan, en la gran mayoría de los casos, con el imaginario y los escenarios propios de la intrahistoria. Si bien no se ha llegado a desarrollar un análisis profundo en torno a esta relación, algunos autores como Cerezo Galán han logrado apuntar a ella con gran perspicacia; según el autor andaluz, “Concha es el arquetipo de la existencia intrahistórica, sencilla y firme, implantada en la certidumbre de la sustancia inmortal de la vida”⁷¹. Para tratar de rescatar esta convergencia entre feminidad y tradición eterna, conviene atender a un poema escrito durante el período del exilio, en el que el amor de Unamuno por su mujer podría demostrar tener serias implicaciones en su pensamiento. En la vigesimosexta poesía que compone *De Fuerteventura a París*, el autor clama:

Ahora que voy tocando ya la cumbre
de la carrera que mi Dios me impuso
—hila su última vuelta al fin mi huso—
me dan tus ojos su más pura lumbre.

Siento de la misión la pesadumbre,
grave carga deber decir: ‘¡Acuso!’,
y en esta lucha contra el mal intruso
eres tú, Concha mía, mi costumbre.

En la brega se pierde hojas y brotes
y alguna rama de vigor se troncha,

⁶⁷ MORALES GALÁN, C., *El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer. (Spanish Text)*, LSU Historical Dissertations and Theses, 1971, p. 11.

⁶⁸ CARRUTHERS, K., “Apuntes para un estudio de la mujer y el estudio de la personalidad en Unamuno”, en *Reflexión*, n. 1 (1972), p. 105. Cerezo Galán contempla, por su parte, que Concha “representa para Unamuno su más profunda experiencia religiosa”. CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

⁶⁹ OCE, vol. VIII, p. 732.

⁷⁰ Emanuel José Maroco Santos manifiesta, al respecto, que “Unamuno, en su recóndito yo, debió haber sentido siempre fe en su Dios. Y quizás su amparo —la feminidad de la fe— haya sido la presencia de su mujer, Concha”. MAROCO SANTOS, E. J., “Unamuno y la fe religiosa”, en *Eidos*, Universidad del Norte, n. 28 (2018), p. 276 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7229063>)

⁷¹ CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

que no en vano dió en vástagos azotes;

pero al alma del alma ni una roncha
tan sólo me rozó que con tus dotes
eres de ella la concha tú, mi Concha.⁷²

En estos versos, rebosantes de simbología, destaca la figura de la *costumbre*, con la cual se define de manera directa a Concha. Frente al *mal intruso*, que bien podría considerarse la lucha contra la muerte, así como el factor de la muerte misma, la compañera de Unamuno se revela como una figura calma y envuelta en una cotidianidad salvadora. Sobre Concha no parece pasar el tiempo, y se muestra como un refugio para el espíritu agónico, que después de enfrentarse a la nada para preguntarle por el último de los *después*, regresa a las formas más simples de amor, donde la fe parece recobrar su fuerza. El juego de palabras que propicia el nombre de la amada resulta igualmente esclarecedor; Concha, siendo *concha* del alma del pensador vasco, representaría un espacio vacío en cuyo interior, sin embargo, se sitúa de manera exclusiva la *lumbre*, elemento indisociable de la figura del hogar. Concha es, para Unamuno, de este modo, un sosiego, un espacio para el silencio del que brota la querencia; una esperanza, en última instancia, que posibilita toda esperanza. También en el cancionero se refiere Unamuno Concha como su *costumbre*; allí, la posible analogía con la intrahistoria se vuelve aún más evidente. El poema clama:

Sólo tú, mi compañera,
mi costumbre, tú me diste
repetición verdadera,
que a todo cambio resiste,

y es sustancia permanente
de la dicha, y es el vaso
de la eternidad presente
mientras dura nuestro paso.⁷³

¿No resuena en esta *repetición verdadera* resistente al cambio ese fondo mismo del *mar* donde la tradición se protege del ruido de la historia? La intrahistoria desconfía de la duración de los grandes monumentos, y busca la eternidad a través de un *ahora* que trascienda toda temporalidad. En palabras de François Meyer, “el ser verdadero se encuentra en lo interior del tiempo, y no en el despliegue espectacular de sus momentos. [...] Y esta tradición eterna vive no en las ilusiones de lo temporal, sino precisamente en las profundidades de lo presente, a donde hay que acudir para despertarla”⁷⁴. Concha le regala a Unamuno un presente que nace del silencio de la cotidianidad doméstica; de este modo, si tomamos la tradición eterna como el silencio que alberga la fe de los pueblos, la costumbre puede ser considerada como la manera en la que la esperanza se abre paso en cada ser humano particular a través de la figura del hogar, históricamente vinculada al ámbito de lo femenino. Rebosa en Concha, en definitiva, una forma de fe que difiere, complementándola, de la creencia agónica de Unamuno. Tal y como confiesa, en este sentido, el propio autor, atravesado ya por el dolor de la viudedad: “era el alma de mi alma. [...] Yo nunca he creído en la vida; ella nunca creyó en la muerte.

⁷² OCE, vol. VI., p. 668.

⁷³ OCE, vol. VI, p. 1377.

⁷⁴ MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, o. c., p. 48.

En todas mis obras respira en silencio”⁷⁵. El autor, por lo tanto, parece necesitar hablar a través de la voz de Concha en sus obras para ofrecerle a la esperanza un lugar en sus libros. Existe otro pasaje, raramente comentado, en el que el autor relata la obsesión que una mujer denominada *de letras* le confiesa durante su estancia en Fuerteventura. La historia se desarrolla según sigue:

Y entonces al final de mi confinamiento en la isla, después que mi hijo mayor hubo venido con su mujer a juntárame, presentóseme una dama —a la que acompañaba, para guardarla, acaso, su hija— que me había puesto casi fuera de mí con su persecución epistolar. Acaso quería darme a entender que llegaba a hacer conmigo lo que los míos, mi mujer y mis hijos no habían hecho. Esa dama es mujer de letras, y mi mujer, aunque escriba bien, no lo es. ¿Pero es que esa pobre mujer de letras, preocupada de su nombre y queriendo acaso unirlo al mío, me quiere más que mi Concha, la madre de mis ocho hijos y mi verdadera madre? [Concha] no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad. Es por lo que me dejó solo en mi isla mientras que la otra, la mujer de letras, la de su novela y no la mía, fue a buscar a mi lado emociones y hasta películas de cine. Pero la pobre mujer de letras buscaba lo que busco, lo que busca todo escritor, todo historiador, todo novelista, todo político, todo poeta: vivir en la duradera y permanente historia, no morir⁷⁶.

El fracaso de este intento de seducción consiste, según queda expuesto, en el excesivo intelectualismo de una mujer que parece querer hacer gala de ciertos valores masculinos, tratando de vivir en la historia y despreciando, con ello, todo un microcosmos de valores cotidianos al considerarlos fútiles o inferiores; esta dama trata, de algún modo, de conquistar a Unamuno mostrándose a la altura de sus ambiciones históricas —como escritor, como político, como intelectual—, pero olvidando la necesidad de la intrahistoria, valor que Unamuno se ve obligado a buscar fuera de sí, en el regazo de Concha. El autor encuentra en su mujer una dimensión de la fe que le resulta, en un primer momento, ajena, y con la cual desea fundirse para salvar su existencia de una agonía que se convierta en precipicio⁷⁷.

Una de las novelas donde toma protagonismo la feminidad, en su vinculación con la intrahistoria, es *Amor y pedagogía*. Concha, en una de sus silenciosas estancias en las páginas de su marido, podría tomar la voz de Marina, expresión del amor que se revela contra toda abstracción, y hacerlo para dirigirse al propio Unamuno, al cual, es bien sabido, profiere en ocasiones una forma de amor maternal⁷⁸. La mujer de Avito Carrascal, frente a la forma de educación científica que su marido ejerce tiránicamente sobre su hijo, se refiere a él como Luis⁷⁹, desoyendo el apelativo *Apolodoro* por considerarlo frío e impropio para un niño. Marina, en definitiva, rechaza ver en su hijo el reflejo de un gran proyecto intelectual, y se revela contra Avito al contemplarlo, sencillamente, como un ser humano merecedor de amor en el seno de la familia.

⁷⁵ OCE, vol. II, p. 318. Pedro Cerezo Galán apunta, a este respecto, que Unamuno se apoya secretamente en la fe de Concha. CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, o. c., p. 814.

⁷⁶ OCE, vol. VIII, pp. 746-747.

⁷⁷ En una carta escrita en su juventud, Unamuno declara: “el estudio y mi pobre novia, que con tanta resignación me espera, me sostienen en este batallar”. FERNÁNDEZ LARRAÍN, S., *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Chile, Editorial Zigzag, 1972, Carta del 29 de abril de 1890. Citado en SANDOVAL ULLÁN, A., “El concepto de mujer en el pensamiento de Miguel de Unamuno”, o. c., p. 31.

⁷⁸ Existen numerosos lugares en los que resuena el célebre “¡hijo mío!” de Concha a Unamuno, que tan radicalmente afectó a su forma de entender el amor de la pareja. Entre otros, puede destacarse el relato que se ofrece en *Cómo se hace una novela*. OCE, vol. VIII, p. 747).

⁷⁹ “Porque al bautizarle hizo le pusieran Luis, el nombre de su abuelo materno, del padre de Marina, en vez de aquel feo Apolodoro, y es Luis el nombre prohibido, el vergonzante, el íntimo.” OCE, vol. II, p. 343.

Concha, según parece, no acostumbra a leer los escritos de su marido⁸⁰ y, sin embargo, tal y como se ha mostrado, el apoyo recibido por ella es incondicional para el autor. Según contempla Antonio R. de las Heras a este respecto:

Doña Concha quiere al hombre, no al pensador y escritor, porque su manera de pensar choca con la de su marido y no comprende la complejidad de su carácter, y por otra parte prefiere leer a Pérez Zúñiga y dejar a don Miguel pensador del que ya se preocupan suficientemente los demás, y cuidar al Unamuno hombre⁸¹.

Concha, al igual que le sucede a Marina con su hijo Luis, no ve en su marido a Unamuno —intelectual perteneciente a la generación del 98, político, filósofo, novelista— ni siquiera a Don Miguel, sino sencillamente a Miguel, uno de tantos en el país, pero el más importante para ella. Quizá resida en esta forma de querer, que aparta su mirada de la historia, el motivo de la admiración unamuniana hacia su compañera, motivo que le lleva igualmente a rechazar los intentos de aquella escritora por acercarse a su persona.

El contraste entre Unamuno y Concha es evidente. En palabras de Biruté Ciplijauskaitė, “ella, siempre tranquila, siempre sosegada, hallando la paz en su fe y en la oración, y el, atormentado por mil dudas, en continua lucha, refunfuñando contra la política, contra los métodos de la enseñanza, contra la paz misma que conduce al embrutecimiento”⁸². Unamuno, finalmente, encuentra en la fe de Concha el fármaco frente a la virilidad suicida expuesta en *La agonía del cristianismo*, y lo hace acercándose al hogar, a lo cotidiano y, en definitiva, a la intrahistoria. Así queda escrito en las menciones explícitas del filósofo a su mujer, y con mayor fuerza aún, de alguna manera, en las veladas, como él mismo reconoce.

5. Conclusión: dejar que la feminidad entre en Dios

A través del presente trabajo se ha tratado de mostrar cómo un análisis de la feminidad de la fe esbozada por Unamuno en *La agonía del cristianismo* lleva a una relectura del concepto de intrahistoria, que lo sitúa como el posible reflejo de una pasividad salvadora; del mismo modo, cabe ver en la influencia de Concha una inspiración de esta forma de creencia, que sobrepasa el ámbito de lo biográfico para adentrarse en las novelas, poemas y ensayos del autor. Como último apunte acerca de la relación entre estos tres elementos, conviene regresar a los textos de carácter más estrictamente filosófico del pensador, donde puede encontrarse el germen de la interpretación aquí realizada. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno se refiere en numerosas ocasiones a la figura de la Virgen María, confrontándola con la idea de un Dios meramente viril, cuya forma de divinidad es ciertamente incompleta⁸³. El autor, de este modo, expresa que “el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad

⁸⁰ DE LAS HERAS, A. R., “La inauguración del monumento a Unamuno coincide con la fecha de su boda”, en *El Adelanto*, Salamanca, 28 de enero de 1968), p. 5. Citado en MORALES GALÁN, C., “El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer”, o. c., p. 21.

⁸¹ *Ib.* Citado en MORALES GALÁN, C., “El Tema Maternal en La Concepción Unamunesca De La Mujer”, o. c., p. 21.

⁸² CIPLIJAUŠKAITE, B., “El amor y el hogar: dos fuentes de fortaleza en Unamuno”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, n. 9 (1961), p. 89. (<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/download/9680/10046/0>).

⁸³ “Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios con largas barbas y voz de trueno, de un Dios que impone preceptos y pronuncia sentencias, de un Dios Amo de casa, *Pater familias* a la romana, necesitaba compensarse y completarse.” (OCE, vol. VII, p. 211)

divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia”⁸⁴. Este elogio a María se torna aún más radical en su *Diario íntimo*, donde queda escrito: “He llegado hasta el ateísmo intelectual, hasta imaginar un mundo sin Dios, pero ahora veo que siempre conservé una oculta fe en la Virgen María. En momentos de apuro se me escapaba maquinalmente del pecho esta exclamación: Madre de Misericordia, favoréceme”⁸⁵. Es posible considerar que la idea expuesta en esta clase de pasajes, cuyo carácter, en principio, es meramente teológico, subyazca a la totalidad de la obra unamuniana en los términos anteriormente enunciados. Hay quien ha vinculado, con buen criterio, la figura de la Virgen con la de Concha; Zubizarreta, en esta línea, declara que “su profundo amor a María funda el amor a Concepción. La Virgen Madre, la ternura de ella, su *fiat* humilde que hace posible la redención, perfilan de valor sacramental el hogar de don Miguel”⁸⁶. Es preciso, sin embargo, y tomando en consideración el carácter fundacional que la persona de Concha adquiere en algunas de las narraciones y reflexiones del autor, revertir los términos, y reconocer en el amor a la esposa no solo el efecto, sino principalmente la fuente de fe del autor.

El culto a la Virgen al que Unamuno se adscribe responde a la necesidad, en sus propias palabras, “de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios”⁸⁷. El esfuerzo del autor por construir esta forma genuina de relación con la divinidad, empero, no se detiene en estas reflexiones, y empapa, según se ha tratado de demostrar, todos aquellos textos donde la costumbre hace acto de presencia. La fe consiste, para Unamuno, tal y como se ha mencionado, en “trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad”⁸⁸. No parece haber mejor expresión de ese *otro lado de la historia* que la *intrahistoria*, tradición eterna, y más concretamente la figura de la costumbre en la que resuena el nombre de Concha. Es posible que Unamuno no argumente de manera explícita en favor de la relación cuya existencia aquí se defiende, e incluso que su propuesta acerca de la feminidad de la fe se plantee de manera inacabada⁸⁹. Esta lectura *hipertextual*, si se quiere, puede sin embargo ayudar a arrojar luz sobre algunos de los pasajes unamunianos donde, en el epicentro de la tormenta agónica, la esperanza se abre camino. Para concluir, cabe contemplar en los siguientes versos uno de los más claros ejemplos del abrazo entre feminidad y fe; el autor, refiriéndose ahora a sí mismo, clama:

voy haciéndote, alma mía,
mi mujer, mi hija y mi madre,
mi conciencia.
mi recuerdo de recuerdos,
mi esperanza de esperanza,
mi poema.⁹⁰

⁸⁴ OCE, vol. VII, p. 211. Estudios como el de Rodolfo Gutiérrez han señalado la importancia de este rasgo con anterioridad; el autor, a este respecto, apunta que “Unamuno propone frente al Dios andromórfico, guerrero y vengador, a la Virgen mujer y madre que perdona, consuela e incluso salva.” GUTIÉRREZ SIMÓN, R., “La religiosidad de la mujer en la narrativa de Unamuno”, o. c., p. 43.

⁸⁵ OCE, vol. VIII, p. 787.

⁸⁶ ZUBIZARRETA, A., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 134. Citado en MORALES GALÁN, C., “El tema maternal en la concepción unamunesca de la Mujer”, o. c., p. 15.

⁸⁷ OCE, vol. VII, p. 221.

⁸⁸ OCE, vol. I, p. 963.

⁸⁹ No debe sorprender esta situación, por otra parte, tomando en cuenta el carácter formalmente asistemático y multidisciplinar de la obra del pensador vasco.

⁹⁰ OCE, vol. VI, p. 131.

Quizá la filosofía de Unamuno no haya sido capaz de encontrar esa figura universal de la fe humana, pero no hay duda de que ha tratado de compensar la tiranía de la fe viril apuntando a nuevos horizontes, seguramente hoy en día aun inexplorados. No parece desaventurado estimar que el peso de la feminidad de la fe en el pensamiento del autor pueda llegar a ser superior al esperado, llegando a condicionar algunos núcleos de su pensamiento, como es el caso de su posicionamiento frente al contexto político de su época; al tomar estos hechos por cuestiones propias de la Historia, y alejadas, por tanto, del calor de lo intrahistórico, Unamuno podría haber considerado en ciertos momentos la necesidad de apartar la mirada frente a las tensiones políticas características del momento. El alcance de este estudio es limitado, pero resulta evidente que, a partir de lo aquí expuesto, se abren nuevas pistas para, a través de futuras investigaciones, tratar de esclarecer con una mayor ambición aquellos lugares donde la feminidad, en el ámbito de la fe, ejerce como piedra de toque de la filosofía unamuniana.

Recibido: 3 de diciembre de 203

Aceptado: 29 de enero de 2025

Levinas y Chillida en diálogo: Sobre el vacío y lo otro en el espacio artístico

Levinas and Chillida: On the emptiness and the otherness in the artistic space

BERTA GALOFRÉ CLARET

Vrije Universiteit Brussel

berta.galofre.claret@vub.be

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo estudiar la representación de “lo ausente” y “lo otro”, es decir lo que no existe desde una lógica racional, sino que necesita de otra lógica, mediante el uso formal del vacío en el espacio artístico. Tomando como punto de partida el arte de la obliteración, fórmula desarrollada por el filósofo francés Emmanuel Levinas, cuya preocupación principal es encontrar una solución ética para representar lo inefable, este artículo busca complejizar este planteamiento mediante la incorporación del pensamiento estético del escultor Eduardo Chillida. Finalmente, esta investigación explora las potencialidades éticas del gesto artístico y su creación para representar lo que en ocasiones es considerado como irrepresentable.

Palabras clave: Levinas, Chillida, obliteración, estética, ética

Abstract: This work aims to study the representation of absence and otherness, meaningly what cannot exist within rational logic, but within another logic, through the formal use of void in artistic space. Taking as a starting point the art of obliteration, a formula developed by the French philosopher Emmanuel Levinas whose main concern was to find an ethical solution to represent the ineffable, this article seeks to complexify this approach by incorporating the aesthetic thought of the sculptor Eduardo Chillida. Finally, this research explores the ethical potential of the artistic gesture and its creation to represent what is sometimes considered unrepresentable.

Key words: Levinas, Chillida, Obliteration, Aesthetics, Ethics

1. Introducción

Aunque Emmanuel Levinas no sea recordado por su pensamiento estético, sino por su tarea en el campo ético, a lo largo de su trayectoria también reflexionó, sin abandonar su inquietud ética, sobre el arte y la literatura. Sin embargo, estas reflexiones han quedado eclipsadas por el protagonismo de sus planteamientos exclusivamente éticos, volviéndolas invisibles y desconocidas para la mayoría del público, incluso a veces para el más especializado. La razón que justificaría este olvido seguramente se explica por el hecho de que la mayoría de los textos donde Levinas exploró la cuestión estética fueron artículos para revistas o menciones breves dentro de libros no estrictamente vinculados al tema central de la obra. Esto hubiera hecho obviarlas y no darles suficiente valor. No obstante, prestar atención a sus exploraciones estéticas es una oportunidad para profundizar en la forma como comprendió la representación ética en el arte, la cual quedó culminada con su defensa del *arte de la obliteración*, una técnica que tomó del

artista Sacha Sosno. Esta sugerente técnica, que se encuentra filosóficamente explorada en *De l'oblitération* (1990), presenta ciertas problemáticas. Si bien Levinas justificó el funcionamiento de la obliteración con la ayuda teórica de otros pensadores como Jankélévitch y Bergson, que daban consistencia a su teorización, a nivel plástico esta se reducía a la reivindicación del uso de la tachadura o vaciamiento de la materia como método para representar éticamente lo ausente en el espacio artístico. Respuesta que podría generar en el lector una sensación de haber encontrado una resolución demasiado simple para una cuestión tan compleja. El propósito de la presente investigación no pretende solamente la descripción de la estética levinasiana como propuesta teórica para la representación ética de lo ausente, sino que quiere tomar la técnica obliterada desde la perspectiva levinasiana y hacerla dialogar con artistas que hayan compartido la misma preocupación para estudiar su valor. Para esta ocasión, el artista que se tomará como ejemplo es el escultor vasco Eduardo Chillida.

Esta tría, la cual quedará debidamente justificada en los siguientes apartados, a grandes rasgos se debe a tres motivos. El primero, al hecho de que seguramente Chillida sea uno de los artistas que mejor asuma plásticamente el concepto de obliteración dentro del panorama ibero-español. El segundo porque su obra, caracterizada por el diálogo constante entre espacio y materia, así como el uso del vacío como método para dar forma a lo ausente, mantiene altas resonancias con la propuesta del filósofo francés. El tercero, al hecho de que Chillida generó fascinación entre filósofos que influenciaron altamente a Levinas, como es el caso de Heidegger; no solamente a él, sino que Chillida también inspiró a otros intelectuales de la época como Gastón Bachelard, Paul Celan, Emile Cioran u Octavio Paz, entre otros. En este sentido, la obra de Chillida es, por sus misteriosas esculturas, pero simultáneamente por sus reflexiones acerca de su manera de comprender el arte, muy fértil para repensar el arte en la contemporaneidad y particularmente la representación ética en un sentido artístico.

En definitiva, este trabajo pretende, de la mano de las intuiciones levinasianas en torno a la representación de lo ausente y lo otro en el arte, continuarlas junto a Eduardo Chillida. Un diálogo que amplía y logra prolongar las ideas de Levinas, a la vez que ofrece una fórmula mucho más sólida y consistente del tema que nos concierne. Para llevarlo a cabo se seguirá la siguiente estructura. Primeramente, una breve aproximación a la estética levinasiana; segundo, una exploración de la concepción artística de Chillida; tercero un análisis de algunos puntos de contacto del arte y pensamiento de Chillida en diálogo con Levinas; y finalmente, una propuesta que prolongue el significado de la representación ética a partir de las conclusiones extraídas anteriormente mediante los dos autores mencionados.

2. El pensamiento estético levinasiano

El pensamiento estético levinasiano empezó a tomar forma de la mano de la redacción de su obra principal. El primer texto relacionado con la temática artística data de 1948, un año después de la publicación de uno de sus libros más relevantes: *De l'existence à l'existant*¹ (1947), los cuales guardan una fuerte conexión. El texto de 1948 mencionado es un breve artículo titulado “La réalité et son ombre”², donde se formula una crítica contundente en torno a la práctica artística. Es importante destacar que en este texto ya se encuentran las ideas fundamentales para comprender su concepción artística y

¹ LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, París, Vrin, 1986.

² LEVINAS, E., “La réalité et son ombre”, *Les imprévus de l'histoire*, París, Fata morgana, 1994.

poética. En él, se puede leer la distinción entre *realidad* y *sombra*³, cuya noción de sombra es de gran relevancia, ya que, a pesar de las ligeras modificaciones posteriores, se mantendrá latente hasta los últimos escritos estéticos.

A lo largo de los siguientes años, Levinas continuó con sus exploraciones artísticas y reflexionó sobre la función e interés ético que puede tener para la sociedad. En este sentido, a partir de los años 60, surgió su fascinación por el gesto artístico, entendido como una acción de generosidad en la que el artista ofrecería su obra sin esperar nada a cambio⁴. Esta comprensión, que se encuentra concretamente en el texto “La signification et le sens” (1964), pone su atención en la relación establecida entre el yo-creador y el tu-espectador, así como en el origen del contenido del arte. Un origen que, según él, hablaría o trasladaría al presente algo que provendría de un pasado anterior y que se presentaría en forma de epifanía y liturgia⁵.

Paralelamente, entre 1947 y 1973, Levinas publicó otros artículos menores⁶, pero de fuerte interés, donde mantuvo el énfasis en el gesto artístico, así como en el lenguaje propio del arte y el pensamiento poético que desencadenaría. De hecho, cada vez se perfiló más la equiparación levinasiana del formato poético a un lenguaje pre-lógico, pre-lingüístico y pre-ontológico⁷. Este lenguaje se concibió como una interrogación confusa de gran potencial dialéctico, cuya dificultosa comprensión en el fondo se convertiría en una fuente reveladora de una realidad escondida y lejana⁸. No en vano, Levinas afirmó que el tiempo poético es el de la resurrección⁹ y el más cercano a representar lo imperceptible o irrepresentable.

Aun así, las ideas más brillantes de Levinas fueron escritas en la década de los 80. Cabe destacar el texto “Jean Atlan et la tension de l’art”¹⁰ (1986) y *De l’oblitération* (1988). Con respecto al primero, donde Levinas trató el fenómeno artístico a través de la obra de Jean Atlan, sorprende la comprensión de Levinas sobre Atlan como *creador de vida*¹¹, así como el papel que atribuyó nuevamente al gesto artístico. En este sentido, este gesto para el filósofo respondía a una fuerza creadora de vida que atravesaría corporalmente al artista, al igual que el pincel que pintaría el lienzo¹². En relación con esta idea, Levinas declaró que la forma artística que mejor acogería este movimiento sería el movimiento informal, la forma ambigua, que relacionó con lo femenino¹³. Es decir, para Levinas, lo que hay detrás de Atlan y su gesto es la intención de acercarse al misterio de la existencia humana. Un misterio que se intuye y que no puede ser revelado desde la rapidez y la violencia, sino desde la compasión y la ternura. Un movimiento que artísticamente se materializaría desde la ambigüedad formal, ya que, al ser incapaz de representar aquello que no tiene lógica, debe darle una forma distinta a la esperada. El artista, para Levinas, que encarnaba una ontología de la tradicional, sería capaz de

³ *Ib*, p. 115.

⁴ “L’Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l’Autre qui ne retourne jamais au Même. L’Œuvre pensée jusqu’au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l’Autre. Elle exige, par conséquent, une ingratitude de l’Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine” a LEVINAS, E., “La signification et le sens”, *Humanisme de l’autre home*, París, Fata Morgana, 1972, p. 44.

⁵ *Ib*, p. 45.

⁶ Hoy recogidos en LEVINAS, E., *Noms propres*, Barcelona, Fata morgana, 2014.

⁷ LEVINAS, E., “Paul Celan: de l’être à l’autre”, *Noms propres*, Barcelona, Fata morgana, 2014, p. 62.

⁸ *Ib*, p. 63.

⁹ LEVINAS, E., “Poésie et résurrection. Notes sur Agnon”, *Noms propres*, Barcelona, Fata morgana, 2014, p. 16.

¹⁰ LEVINAS, E., “Jean Atlan et la tension de l’art”, *Emmanuel Lévinas*, París, L’herne, 2006.

¹¹ *Ib*, p. 509.

¹² *Ib*.

¹³ *Ib*, p. 510.

encontrar otro lenguaje para materializar y llevar al presente humano el misterio de lo inefable.

En *De l'oblitération*, Levinas se acercó a la misma preocupación: la representación del secreto de la vida, aquello irrepresentable que, sin embargo, concierne al ser humano. En esta ocasión, el filósofo se mostró más claro y, para abordar la cuestión, lo hizo mediante el ejemplo de la obra de Sacha Sosno y su propuesta del *arte obliterado*. La obliteración, es decir, la forma vacía o tachada, no solo se convertiría en una forma de representación imposible, sino que también se transformaría en un lenguaje propio capaz de acoger aquello que es absolutamente otro, lo que no existe desde una lógica racional, sino que necesita de otra lógica y, por lo tanto, no puede ser comprendido desde el lenguaje común. La obliteración sería capaz de mostrar su misterio, pero desde el mismo misterio que lo envuelve.

3. Chillida: Un diálogo entre el vacío y la materia

Algunas nociones que hicieron reflexionar a Chillida y que influenciaron la concepción formal de su escultura fueron la *interrogación*, lo *denso*, el *límite*, lo *profundo*... En este sentido, su obra no se puede comprender sin una fuerte dimensión espiritual y filosófica, la cual tomaba la materia y el espacio como una única pieza. Es decir, para Chillida, la materia y el espacio se encontraban en un mismo nivel de importancia. En este sentido, Chillida no solo tenía en consideración cómo la materia ocupaba el espacio, sino al revés: cómo el aire, aquello que no se ve, en tanto que espacio invisible, abrazaba la materia. De este punto de vista emergen otros conceptos como lo *ausente*, lo *otro*, lo *invisible*, el *vacío*, etc., que, si bien para otros artistas parecerían irrelevantes, precisamente por su no-presencia, en Chillida son de alta importancia. Para él, el vacío no era una falta, sino contenido mismo, ya que su simple consideración ya le daba entidad. De este modo, el objeto de su obra tuvo mucho que ver con el hecho de espaciar, o sea, dar lugar a lo no visible, mostrarlo y manifestarlo¹⁴.

No hay que olvidar el verso de Jorge Guillén, “lo profundo es el aire”, que acompañó siempre a Chillida a lo largo de su creación escultórica. Sin lugar a dudas, una de las piezas que mejor representa esta noción es “Peine del viento XV” de San Sebastián; escultura que tal y como su título indica *peina el viento*. Precisamente el viento, aquello que es imperceptible a simple vista y que, sin embargo, se convierte en el elemento principal de su obra. Chillida hacía lugar a lo ausente, en este caso, al viento — a lo otro —, a lo que no se tiene en cuenta por su sutileza. Y lo hizo mediante el uso de la materialidad del peine, que, siendo tradicionalmente lo único propio de la escultura, aquí se convertía no en secundario, pero sí en coprotagonista de la pieza.

A propósito del límite entre lo visible y no visible, la estudiosa Ana María Rabe, apunta a lo siguiente:

Lo que Chillida intenta escuchar y hacer resonar, son los límites: el límite entre lo perceptible y lo imperceptible, donde se mueve el aire pleno-vacío, entre el antes y el después, donde se encuentra el presente, entre el aquí y el más allá, que es el horizonte, entre la unidad y la multiplicidad, como lo encontramos en la costa¹⁵.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *El arte y el espacio*, Madrid, Herder, 2009, p. 31.

¹⁵ RABE, A. M., “Chillida en busca del aire profundo”, *Más allá: Libros de artista de Eduardo Chillida*, Burgos, Instituto Municipal de Cultura y Turismo del Ayuntamiento de Burgos con Fundación Eduardo Chillida-Pilar Belzunc, 2018, p. 19.

De hecho, este límite, que es la intuición de una presencia más allá de lo visible y, por lo tanto, de un vacío y algo aparentemente ausente, Chillida lo llamó “rumor de límites” en 1958¹⁶. Justamente, un límite que es apertura de diálogo entre formas, las cuales producen un espacio intermedio que Rabe llama el *entre*. Será este *entre*, el hacerlo consciente, lo que permite la posibilidad de hacer que emerja lo *otro*¹⁷, es decir, aquello que no es lo propio de la escultura, positivamente, sino que incorpora su negatividad, es decir, lo que no se ve a ojos humanos y que se esconde.

Para entender este límite, es fundamental hacer hincapié en la concepción artística, especialmente en el gesto artístico, que concibió Chillida. Como ya se ha mencionado, la obra de Chillida no se puede comprender si no es a través del diálogo entre la materia y el vacío, dos realidades que él concebía con igual entidad, pero con velocidades distintas¹⁸. Más concretamente, según él, la materia sería un espacio lento y el espacio una materia muy rápida. Desde este punto de partida, se articula un arte muy sensorial y observador:

La percepción es de una importancia tremenda. Sin percepción no hay nada, no haces nada. Tienes que percibir, si no percibes nada funciona, se bloquea todo. La imaginación abarca mucho y no tiene el poder que tiene la percepción de perforar, de precisar unas sensaciones hacia delante, que son las que te permiten moverte. Sin percepción no se puede hacer nada en arte¹⁹.

Esta percepción en Chillida era tan relevante que, según él, “si veo que alguna cosa se desvía, puede cambiar la obra radicalmente” y añadía “hay que resolver sobre la marcha, y eso a mí me ha salvado muchas cosas”, todavía: “he adquirido la costumbre de escuchar el presente en el momento”²⁰. De este modo, la percepción en Chillida, prácticamente equiparable a la intuición, estaba estrechamente ligada a la escucha. De hecho, en él hay un énfasis en el *sentir* y el *escuchar* la materia, en definitiva, dejarla hablar. Una escucha que lo conduce al uso reiterado de la metáfora musical: “Juan Sebastian Bach (otra mar) es mi maestro. Me reveló las sutiles relaciones entre el tiempo y el espacio, el poder expansivo del tiempo audible y su relación con el espacio conformador o conformado, positivo o negativo”²¹ o “la primera vez que entré en Santa Sofía, en Estambul, tuve una visión tremenda de espacio musical... Tenía la impresión de estar entrando en los pulmones de Juan Sebastian Bach”²².

La persistente búsqueda de lo ausente en Chillida, o más bien dicho, del *darle lugar* o *espaciarlo*, se producía mediante la intuición de un aroma aún por conocer, al cual se acercaba silenciosamente. “El artista sabe lo que hace, pero para que merezca la pena, debe saltar esta barrera y hacer lo que no sabe, y en este momento está más allá del conocimiento. El arte para el artista es una pregunta”²³, apuntaba Chillida. Así, para el vasco, la práctica artística consistía en pura experimentación y una forma de conocer, y no de conocimiento. Paradójicamente, el arte se convertía en un acercamiento sigiloso a una realidad otra y ausente, pero propia también de la realidad humana perceptible. “Lo

¹⁶ *Ib*, p. 13.

¹⁷ RABE, A. M., “Diálogo entre las formas. La ética del espacio y el tiempo”, en *Escritura e imagen*, Vol. 10, Núm. Especial (2014), p. 147.

¹⁸ CHILLIDA, E., *Elogio del Horizonte. Conversaciones con Eduardo Chillida*, Barcelona, Editorial Destino, 2003, p. 53.

¹⁹ *Ib*, p. 182.

²⁰ *Ib*, p. 170.

²¹ CHILLIDA, E., *Escritos*, Madrid, La Fábrica, 2016, p. 111.

²² *Ib*, p. 26.

²³ HEIDEGGER, M., *El arte y el espacio*, o. c., p. 48.

lento siempre me tira mucho más que lo rápido. Lo rápido no me tira nada. Correr no es la solución. En cambio, tener serenidad...”²⁴, expresó el escultor. Fue seguramente esta lentitud dócil lo que le empujó a dar forma a aquello que aún no disponía de cuerpo físico. Es así como surge la relevancia de escuchar cuidadosamente el diálogo existente, pero imperceptible, entre lo vacío y lo lleno, el espacio y la materia, y aún con más intensidad: el límite que los separa. La obra de Chillida es un proceso caracterizado por dar lugar a lo no explícito, a lo escondido. “Los espacios con los que trabajo son virtuales o inaccesibles”²⁵, decía. Chillida se situó como el arquitecto del vacío.

Una idea fundamental que vertebró su mensaje es la importancia del “presentar”, en vez de “representar” la realidad ausente. Una propuesta que le permitía “hacer luz donde estaba oscuro”²⁶. Chillida se mostraba contrario a la representación, por esto defendía un presentar que quería ser interrogación²⁷.

Las intuiciones de Chillida estuvieron fuertemente influenciadas por el pensamiento de Gaston Bachelard, en especial del libro *La poétique de l'espace*. Es interesante prestar atención al capítulo del libro titulado “La dialéctica de lo de dentro y lo de fuera”, en el que en medio de esta dicotomía se trataba el vacío como una posibilidad del ser²⁸. Es decir, asumir que el vacío, aquello que parece que no es, realmente tiene entidad e importancia, de la misma forma que lo tiene aquello que se puede ver a simple vista. Esta noción es muy significativa, pues ilumina una de las preocupaciones que más identificó el pensamiento artístico de Chillida.

Otra influencia que destaca es el diálogo establecido con Martin Heidegger. Ambos se conocieron por primera vez el 23 de noviembre de 1968 en la inauguración de una exposición en la Galerie Erker en la ciudad suiza de St. Gallen²⁹. En aquella ocasión pudieron mantener una larga conversación, la cual desencadenó más adelante en la publicación conjunta de un libro que mezcló dibujos de Chillida con un texto de Heidegger inspirado en la creación del vasco: *Die Kunst und der Raum [El arte y el espacio]*. Tal como Ana María Rabe expone a propósito de este diálogo:

El primer encuentro entre Chillida y Heidegger no debe entenderse como una simple conversación sobre la obra expuesta del artista. El filósofo no sólo se interesó por la obra gráfica y escultórica, sino que tenía, además, un especial interés en lo que el artista pensaba sobre el problema de espacio y tiempo. Escuchando al escultor, reconocería inmediatamente las coincidencias con su propio pensamiento³⁰.

La retroalimentación supuso en el entendimiento del espacio como lugar, así como el tiempo y la creación artística, un punto de inflexión, especialmente para Heidegger, quien “reconoció inmediatamente que este artista-pensador podía confirmar y fortalecer su intuición en torno a las posibilidades del arte”³¹. Heidegger intuía que el arte tenía el potencial de avivar el espacio inseparablemente del tiempo. Creía que, a la vez, la creación permitiría presentir el verdadero lugar del hombre y de la vida en la tierra, como un verdadero habitar en el mundo, como un estar presente³². Esta concepción

²⁴ CHILLIDA, E., *Elogio del Horizonte. Conversaciones con Eduardo Chillida*, o. c., p. 183.

²⁵ CHILLIDA, E., *Escritos*, o. c., p. 60.

²⁶ *Ib.*, p. 71.

²⁷ *Ib.*, p. 105.

²⁸ BACHELARD, G., *La poética del espacio*, México, FCE, 1965, p. 275.

²⁹ RABE, A. M., “Espacio y tiempo en la vida humana y su experiencia en el arte. Un estudio en torno al intercambio intelectual entre Martin Heidegger y Eduardo Chillida”, en *Pensamiento*, Vol. 73, núm. 277 (2017), p. 790.

³⁰ *Ib.*, p. 791.

³¹ *Ib.*, p. 801.

³² *Ib.*

justamente era la propuesta que Chillida encarnaba, por eso su encuentro fue fundamental para Heidegger. Resumidamente, la escultura en ambos permitía abrir nuevos lugares, así como la corporeización de un espacio antes ignorado. A la vez, facilitaba, desde esta concepción nueva, el nacimiento de una nueva forma de interactuar con las cosas. Una corporeización del lugar que se hacía mediante la integración del vacío, pero un vacío lejos de las leyes tradicionales de la física, el cual era capaz de tomar materialidad, corporeizándose y acogiendo aquello no visible, lo ausente y lo otro. En definitiva, un vacío que era más que la nada, dotado de fuerza engendradora.

“La pregunta de qué es el espacio en cuanto espacio no está planteada, y menos aún contestada. Queda por resolver el modo en que el espacio es y si se le puede atribuir en general un ser”³³, proponía Heidegger en *Die Kunst und der Raum*. En este sentido, el filósofo alemán reivindicaba la experimentación de la peculiaridad de cada espacio, para poder comprender también la relación y el diálogo entre el espacio y la obra de arte. Fue en este escrito donde el alemán se refirió al espacio mediante sus posibilidades de espaciar³⁴. Un espaciar que comprendía como el establecer una localidad que prepara un habitar, el admitir algo, el alojar el lugar donde los dioses han huido³⁵... Es desde aquí que sugirió otra pregunta: “¿son los lugares sola y primeramente resultado y consecuencia del emplazar? ¿O recibe el emplazar su peculiaridad a partir del obrar de los lugares congregantes?”³⁶. La incorporación del diálogo entre arte y espacio se hacía fructífero: “El arte como plástica: no una toma de posesión del espacio. La plástica no sería una confrontación con el espacio” y añadía: “La plástica sería una corporeización de lugares que, al abrir una comarca y preservarla, mantienen reunido en torno a sí un ámbito libre que confiere a las cosas una permanencia y procura a los hombres en un habitar en medio de las cosas”³⁷. En este sentido, este abrir presentaba la cuestión del vacío, lo que rodea la pieza que también formaría parte de ella, creando un nuevo lugar de relaciones. De esta forma, el vacío no se convertía en falta, sino que, corporeizándose, como lo reivindicaba también Chillida, buscaba y proyectaba nuevos lugares³⁸. Este proceso se encontraba estrechamente conectado con la heideggeriana facultad del arte como *desocultación del ser* explorada en *El origen de la obra de arte*³⁹. Una desocultación decía en *Die Kunst und der Raum* que, si bien sí que se siente, “no está necesariamente obligada a tomar forma corpórea”⁴⁰. Es desde esta posición que Heidegger terminó significativamente el texto mediante la cita de Goethe: “No es siempre necesario que lo verdadero tome cuerpo; basta con que se expanda espiritualmente y provoque armonía; al igual que el son de las campanas, basta con que se agite por los aires con solemne jovialidad”⁴¹.

Lo ausente se muestra desde su misma falta de cuerpo, desde la armonía que su vacío, su invisibilidad, pero aun así presencia, se combina armoniosamente con el espacio material sí corporeizado, como lo sería la escultura matérica. Pero lo referido en relación con el sonido es aún más fundamental de lo que aparentemente esta metáfora

³³ HEIDEGGER, M., *El arte y el espacio*, o. c., p. 17.

³⁴ *Ib*, p. 21.

³⁵ *Ib*, p. 34.

³⁶ *Ib*, p. 27.

³⁷ *Ib*, p. 29.

³⁸ *Ib*, p. 31.

³⁹ HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2012.

⁴⁰ HEIDEGGER, M., *El arte y el espacio*, o. c., p. 33.

⁴¹ *Ib*.

podría parecer. La cuestión de la musicalidad, que ya se ha mencionado como crucial en Chillida, aquí se hace simbólicamente significativa.

4. El vacío y lo ausente: Levinas y Chillida

Antes de continuar, es importante recuperar la noción de obliteración según Levinas y hacerla dialogar con la posible obliteración de Chillida. De esta forma se podrán comparar las dos formas y analizar las potencialidades de cada una.

Para empezar, en Levinas la obliteración es comprendida como una técnica ética que permite representar la realidad mediante el vacío y la tachadura. Un método que asume que para representar la realidad es necesario ocultarla. Para justificar esta técnica, Levinas utilizó dos conceptos filosóficos: el *semelfactif* de Jankélévitch y la *comicidad triste* de Bergson.

A propósito del primero, Levinas aludió al carácter irreversible de todo acontecimiento, es decir, la reivindicación del instante único por el cual nada sucede dos veces⁴². En este sentido, aunque habría posibilidad de repetición, cada uno mantendría su carácter único, en tanto que no habría posibilidad de revivir un mismo acontecimiento dos veces. Así, el concepto del *semelfactif* sirvió a Levinas para justificar la inutilidad del intento de la representación exacta de un mismo suceso, pues según él generaría siempre imprecisiones y, consecuentemente, se volvería imposible. Por este motivo y como efecto, Levinas reivindicaba la *comicidad triste* de Bergson⁴³ como fórmula para comprender la obliteración. Es decir, a causa de la inutilidad de la representación exacta, la solución sería una representación que deformase la realidad de tal forma que evidenciara su fracaso, parodiando su imposibilidad, a la vez que haciendo visible el drama que supone toda representación de algo pasado o inefable.

En cierta forma, la manera en que Levinas afrontaba el vacío es opuesta a la de Chillida, aunque formalmente la técnica sea similar. En este sentido, un resultado próximo termina teniendo una conceptualización muy distinta. Véase el siguiente ejemplo: en la escultura “Lo profundo es el aire”⁴⁴ de Chillida y en “Couple”⁴⁵ de Sosno hay un vacío compartido evidente, pero su aproximación es antagónica. Mientras que en la escultura de Chillida el vacío busca dar espacio a lo invisible, en la pieza de Sosno el vacío es un intento de ocultación de la realidad. El ejercicio va en direcciones contrarias; sin embargo, la obliteración está presente en ambas. En otras palabras, donde en Sosno hay fracaso, es decir, la imposibilidad de lo posible; en Chillida hay victoria, es decir, la posibilidad de lo imposible. De este modo, Chillida apostaría por una positivización de lo negativo, de lo aparentemente ausente, mientras que Levinas defendería a través de Sosno la negativización de lo positivo. Esta comparación, que resulta altamente fecunda, permite visualizar dos formas de usar lo ausente.

Levinas, por los motivos y argumentos antes expuestos, creía que la obliteración de Sosno permitía generar un arte ético y cuidadoso. No obstante, de acuerdo con la base teórica destacada en Chillida anteriormente, la obliteración del vasco parecería más ética que la de Sosno, siendo menos agresiva, pues no penetra la figura, sino que su forma inclasificable se introduce amablemente en el espacio desde un diálogo informal y fluido. Este no es el caso de la obliteración de Sosno, la cual es mucho más violenta;

⁴² LEVINAS, E, *De l'oblitération*, o. c., p. 12.

⁴³ *Ib*, p. 14.

⁴⁴ CHILLIDA, E., “Lo profundo es el aire”, *Guggenheim Bilbao*, disponible en: <https://www.guggenheim-bilbao.eus/aprende/mundo-escolar/guias-para-educadores/lo-profundo-es-el-aire> (06/05/2023).

⁴⁵ SOSNO, S., “Couple”, *Sacha Sosno — L'art de l'oblitération*, disponible en: <https://sosno.com/toutes-les-oeuvres/couple/> (06/05/2023).

la escultura oculta parte de la realidad que representa. Quizás, la gran diferencia entre ambos se encuentra en esta representación. En Chillida, como se ha mencionado anteriormente, hay “presentación”; mientras que en Sosno, todavía hay “representación”. Aquí se halla el conflicto de la representación ética, su voluntad de volver a re-presentar algo que no es repetible. De hecho, Levinas es muy hábil cuando utiliza el concepto de *semelfactif*, aludiendo a la *irreversibilidad* de todo suceso. No obstante, Chillida no repite, aunque pudiera parecerlo. Es decir, aunque todas sus obras siguen una misma preocupación y un patrón parecido, Chillida reivindica la *unicidad* de cada obra. Cada figura es una nueva exploración de lo ausente, de aquello que está presente, pero de forma sutil en el espacio. Por eso es necesario el diálogo con el lugar donde se crea, para corporeizar esto *otro* que se esconde y desocultarlo, a diferencia de Sosno, que hace lo contrario, es decir, ocultarlo.

Además, otro fenómeno que permite ver el arte de Chillida como más respetuoso con lo representado es que su escultura tiene como punto de partida la escucha; es decir, no es el ego del artista quien decide lo que esculpe, sino que es la misma escultura la que dicta sus necesidades en su diálogo con el espacio. Esto no sucede en Sosno, quien simplemente vacía la realidad, sin atender a las necesidades intrínsecas de la pieza artística.

Aquí está el quid de la cuestión. Esta investigación no pretende desechar la obra teórica y práctica de Sacha Sosno, ni mucho menos las consideraciones de Levinas, ambas sin duda interesantes pues permiten abrir formas de comprender la representación o la creación ética de lo inefable. Sin embargo, la pregunta es: ¿qué habría sucedido si Levinas hubiera conocido a Chillida, teniendo en cuenta que muchos de sus contemporáneos, como es el caso de Heidegger, quedaron fascinados por la escultura de Chillida? ¿Su discurso habría tomado otra dirección? Aunque su respuesta parezca aparentemente inútil, ciertamente nos permite continuar el diálogo con la posición levinasiana y ampliarla.

5. Lo musical y lo obliterado: Levinas, Chillida y Heidegger

Leyendo a Levinas, una de las descripciones más misteriosas en torno a la obliteración es la siguiente: “Es necesario que la obliteración cante”⁴⁶. Una oración que no recibe ningún tipo de justificación más allá del párrafo en el cual se inscribe:

De hecho, es necesario que la obliteración misma todavía cante. Es necesario que la obliteración cante. Un canto que no es, de hecho, necesariamente alegre. Tiene que ser moviente. Algo que todavía se mueve en la obliteración es la unicidad, la “una vez”. La caducidad. El billete con el cual no se puede más viajar. El *semelfactif* de la existencia que nos recuerda quienes somos ⁴⁷.

Esto es todo lo que Levinas dice alrededor de la cuestión musical y la obliteración. Solamente añade unas líneas más adelante: “Sí, esto quiere decir: «Esto ha tenido lugar». Volvemos siempre a la condición humana. Este sufrimiento, este secreto, este retirarse... Una vez, sí, ¡pero no dos!”⁴⁸. Enigmáticamente, Levinas termina así el texto.

Este “ha tenido lugar” de repente se vuelve significativo cuando se pone en diálogo con Chillida y su relación con Heidegger. Hay algo en lo musical que permite comprender mejor la obliteración. Levinas lo vincula al concepto del *semelfactif*, que

⁴⁶ LEVINAS, E, *De l’oblitération*, o. c., p. 32.

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ *Ib.*

remite a Jankélévitch y que alude a la imposibilidad de la repetición, es decir, a la asunción de que las cosas solo pueden suceder una vez. El canto entonces se convierte en reacción al drama de la obliteración, es decir, a la imposibilidad de representar algo que ya ha sucedido y que siempre quedará ausente, en el mejor de los casos, o en el olvido. El canto deviene respuesta ética, allí donde el consuelo de la palabra no tiene cabida. De hecho, la cuestión del sonido y lo musical, aunque no de manera protagonista, aparece frecuentemente en la obra de Levinas, especialmente en sus textos sobre arte y literatura. Es un sonido que conecta con el *Dire* levinasiano, pero para esta corta investigación no hay espacio para indagar en ello.

Sin embargo, “es necesario que la obliteración cante” de Levinas en Chillida se hace significativo. Dice Ana María Rabe: “A partir del enfrentamiento con el material duro, por medio de los ‘ecos materializados’ del hierro, es como nace la sonoridad propia de la obra de Chillida, que Bachelard describe de manera sugerente”⁴⁹. Es decir, la sonoridad misma de los materiales de Chillida se vincula a la sea considerada o no metáfora del canto en Levinas. También, quizás de manera no tan literal, pero igualmente iluminadora, a propósito de la escultura *El elogio del horizonte*, Ana María Rabe expone que:

Dentro de éste se oye un ruido tremendo. Sabemos que se debe a una potencia en continuo movimiento. Hay olas que rompen contra las rocas al pie del acantilado, 40 metros más abajo. Pero aquí parece como si estuvieran más cerca. Es como si la escultura inmensa tuviera unos altavoces especiales que retransmiten una sinfonía marítima. El ritmo de este concierto es lento y repetitivo, e incita a la meditación. En ningún momento resulta monótono⁵⁰.

El roce de las olas con el acantilado, pero me atrevería a decir, el viento que choca con la misma escultura —“lo profundo es el aire”— es la obliteración que canta. El rumor de los límites se hace más que literal en esta ocasión y permite que esto “tenga lugar”. Es en este resonar donde el *entre* o el límite que separa lo matérico y lo vacío se corporeiza. Es desde esta consideración que la cita de Heidegger tomada de Goethe en *Die Kunst und der Raum* toma todavía más sentido: “No es siempre necesario que lo verdadero tome cuerpo; basta con que se expanda espiritualmente y provoque armonía; al igual que el son de las campanas, basta con que se agite por los aires con solemne jovialidad”⁵¹. En definitiva, la disposición a escuchar lo inaudible.

6. Conclusiones

La forma en que Emmanuel Levinas desarrolló su pensamiento estético fue a través del análisis y el diálogo con artistas cuya obra y forma de comprender la creación artística le sirvieron de punto de apoyo para comprender el fenómeno y explorar su función. Algunos de ellos fueron, por ejemplo: Michel Leiris, Jean Atlan, Sacha Sosno, Fiódor Dostoievski, Nikolai Gógol, William Shakespeare o Vassili Grossman. A partir de ellos, intentó explorar un arte ético, es decir, un arte capaz de representar éticamente aquellas experiencias inefables, dolorosas o traumáticas, así como una forma de expresar lo ausente, lo excluido y lo absolutamente otro. A grandes rasgos, la

⁴⁹ RABE, A. M., “Chillida en busca del aire profundo”, *Más allá: Libros de artista de Eduardo Chillida*, o. c., p. 18.

⁵⁰ RABE, A. M., “El arte y la tierra en Martin Heidegger y Eduardo Chillida”, en *Arte, individuo y Sociedad*, Nº 15 (2003), p. 189.

⁵¹ RABE, A. M., “Chillida en busca del aire profundo”, *Más allá: Libros de artista de Eduardo Chillida*, o. c., p. 33.

obliteración se convirtió en una técnica que, mediante el tachado o el vacío, lograba hacer presente y referir desde su imposibilidad a algo más sutil, a una realidad escondida. En otras palabras, la propuesta levinasiana encontraba aquí una fórmula para expresar lo ausente en el arte de forma ética⁵². Aun así, a pesar de sus esfuerzos, existen lagunas en su propuesta que, si bien son muy sugerentes, no fueron suficientemente desarrolladas para considerarse efectivas. No obstante, esto no le resta interés ni el hecho de que pueda tomarse como punto de partida para continuar en diálogo con su propuesta. Precisamente, este ha sido el objetivo de este trabajo.

En esta breve investigación se han comparado dos casos distintos en la utilización de la obliteración, entendida como vaciamiento de la realidad. Por un lado, con la escultura de Eduardo Chillida y, por otro, con la de Sacha Sosno, acompañada de la teorización de Levinas. En ambos casos se ha detectado una inquietud por la representación o la búsqueda de lo inefable o ausente de la realidad en el espacio artístico, aunque se haya concluido que presentan dos formas opuestas de comprender esta preocupación.

La aportación o el análisis de Chillida y su lógica poética es clave para comprender la obliteración como la presentación de algo escondido, de lo ausente que emerge desde otra (no-)razón. Una manera de entender el fenómeno que introduce matices a la propuesta levinasiana y la hace más compleja. Para comprenderla mejor en esta investigación ha sido fundamental estudiar algunas de las aportaciones filosóficas de Chillida, así como las reflexiones que su obra suscitó a grandes pensadores del siglo XX, así como la bibliografía secundaria que ha generado posteriormente.

Las conclusiones de la comparación son, en líneas generales, las siguientes. En primer lugar, Sosno, mediante la obliteración, oculta lo inefable, lo complejo, lo imposible de ser presentado, mientras que Chillida le abre espacio desde la escucha. Simultáneamente, si bien en ambos artistas hay una asunción y aceptación de esta realidad *otra y ausente*, la forma de hacerla presente es opuesta, como se ha señalado. En Chillida hay una positivización de lo negativo, y en Sosno, una negativización de lo ya de por sí negativo, aunque desearía mostrarse positivamente. También se ha enfatizado en el hecho de que, para Levinas, la propuesta artística de Sosno es ética porque revela en su fracaso representativo la imposibilidad de su aparición. A pesar de ello, esta investigación pone en duda esta concepción y sugiere la escultura de Chillida como un gesto más ético que el de Sosno, pues el gesto y la forma en que pretende hacer presente lo ausente es más dócil y menos agresiva. De hecho, la propuesta de Chillida no se aleja demasiado de otras propuestas artísticas que Levinas declaró unos años más tarde en el artículo “Jean Atlan et la tension de l'art”. En este, mediante el gesto llamado casto⁵³, Atlan se acercaría a la realidad inefable y misteriosa de la vida mediante el pincel desde una sensibilidad muy similar a la docilidad de Chillida. De hecho, tanto Chillida como Atlan pertenecían al movimiento del informalismo, lo que hace que compartan paralelismos en la comprensión del arte. La escultura de Chillida, pues, se acercaría a esta segunda propuesta, un poco más tardía, aunque publicada casi simultáneamente a *De l'oblitération*, con solo un par de años de diferencia.

En definitiva, este trabajo ha querido plasmar dos maneras formalmente similares, es decir desde la obliteración, pero conceptualmente muy lejanas que permiten abordar el problema de la re-presentación ética de las realidades altamente complejas de plasmar artísticamente. Dos propuestas muy fecundas que permiten dar algunas claves para continuar meditando el tratamiento de lo ausente desde el gesto ético.

⁵² “Etant accordé que l'esthétique n'est pas l'éthique, et que l'art ne saurait remplacer la religion, l'art et singulièrement celui que vous avez appelé l'art d'oblitération, comporte, nous pouvons à présent l'affirmer, une véritable fenêtre sur l'éthique” a LEVINAS, E., *De l'oblitération*, o. c., p. 26.

⁵³ LEVINAS, E., “Jean Atlan et la tension de l'art”, *Emmanuel Lévinas*, o.c., p. 510.

Recibido: 8 de mayo de 2024
Aceptado: 29 de enero de 2025

Una mirada a la historia de la bioética española desde el legado de sus precursores*

An overview of the history of Spanish bioethics through the legacy of its precursors

IVA RINČIĆ

Universidad de Rijeka

iva.rincic@medri.uniri.hr

JOSÉ MARÍA GÓMEZ HERAS

Universidad de Salamanca

jmggh@usal.es

AMIR MUZUR

Universidad de Rijeka

amir.muzur@fzsri.uniri.hr

MARÍA PAULA PARAGIS

Universidad de Buenos Aires

paula.paragis@gmail.com

NATACHA SALOMÉ LIMA

Universidad de Buenos Aires-CONICET

lima.natacha@hotmail.com

Resumen

A finales del siglo XX, se constata en el continente europeo una revitalización de la bioética global esbozada en el planteo teórico de Van Rensselaer Potter, y especialmente recuperada luego del descubrimiento de la obra de Fritz Jahr. Esta propuesta es superadora de la bioética angloamericana (bioética de Georgetown), al no quedar reducida a la ética médica y a la ética de la investigación. En España, bajo estas y otras influencias, las problemáticas bioéticas se extendieron hacia otros ámbitos y tradiciones, como la bioética medioambiental y la perspectiva interdisciplinaria. Esta nueva aproximación de la bioética amplía los horizontes para la reflexión y coloca a la bioética española en la vanguardia de los debates contemporáneos.

Palabras clave: historia de la bioética, España, bioética medioambiental

□ El presente trabajo de investigación fue financiado por la Croatian Science Foundation en el marco del proyecto IP-2020-02-7450.

Abstract

At the end of the 20th century, a revitalization of global bioethics emerged in Europe, rooted in the theoretical framework proposed by Van Rensselaer Potter and especially revived after the rediscovery of Fritz Jahr's work. This approach transcends Anglo-American bioethics (the Georgetown bioethics), as it is not confined to medical ethics and research ethics. In Spain, under these and other influences, bioethical issues expanded into other areas and traditions, such as environmental bioethics and an interdisciplinary perspective. This new bioethical perspective broadens the scope of reflection and places Spanish bioethics at the forefront of contemporary debates.

Keywords: history of bioethics, Spain, environmental bioethics

Introducción

Este artículo tiene como objetivo ofrecer una revisión histórica y analítica de los inicios de la reflexión bioética en España, centrándose en los aportes de sus precursores y en la evolución de las principales corrientes de pensamiento que han configurado esta disciplina en el contexto español. La relevancia de este análisis radica en la necesidad de comprender cómo los debates bioéticos se han ampliado desde un enfoque biomédico hacia una perspectiva integral, que incluye dimensiones ambientales y éticas globales.

El texto se organiza en torno a dos apartados principales. En primer lugar, la historización y genealogía del desarrollo de la bioética en España, en donde se describen los aportes específicos de los principales autores y se sitúan sus contribuciones en el marco más amplio de los debates bioéticos internacionales. Esta primera parte se focaliza en tres aspectos:

I. La relación entre bioética y religión, analizando las contribuciones de pioneros como Abel i Fabre y Javier Gafo Fernández. Aquí se recoge el legado de Abel i Fabre, discípulo de André Hellegers, quien recupera la distancia —que también marcaba Potter— entre las ciencias de la vida y la moral. El autor prioriza un abordaje integral de la bioética en diálogo con la economía, el derecho, la demografía y la educación. Junto con Javier Gafo Fernández, precursor de la tradición jesuita, se distancian de la mirada antropocentrista de la bioética médica/clínica para abordar las complejas relaciones entre bioética y medio ambiente.

II. La evolución de la bioética mediterránea, con énfasis en tres períodos históricos propuestos por Francesc Abel y Núria Terribas. En este apartado se describen tres períodos de la bioética mediterránea desde una perspectiva dialógica. Se recupera el pensamiento de Ortega y Gasset como maestro y su influencia en las corrientes modernas de la bioética española. Se focaliza en el aporte de Diego Gracia y en las instituciones españolas pioneras en el abordaje de las problemáticas bioéticas.

III. La transición de una bioética clínica a una bioética ampliada. Aquí se exploran los aportes recientes que incorporan perspectivas medioambientales e interdisciplinarias, recuperando referencias a la obra de Fritz Jahr y Van Rensselaer Potter.

Luego, la segunda parte del texto se focaliza en las perspectivas contemporáneas de la bioética en España. Se recuperan los principales antecedentes institucionales que dan cuenta de cómo la bioética española ha experimentado un proceso de apertura e internacionalización con un impacto directo en las sociedades contemporáneas. Prueba de ello es la promulgación de documentos clave, como las Declaraciones de Valencia (1988, 1990), la Recomendación de Bilbao (1993) y el Convenio de Oviedo (1997), la

redacción de leyes y la creación de programas de formación específicos. Finalmente, se describe la corriente de la bioética medioambiental, con una fuerte raigambre en la obra de Potter, la cual incorpora una mirada biocéntrica de la bioética en oposición a la tradición antropocéntrica.

En esta dirección, este trabajo ofrece una nueva perspectiva sobre los inicios de la bioética en España, al analizar las conexiones entre los primeros pensadores y algunas de las corrientes bioéticas contemporáneas. A través de un recorrido histórico y conceptual, se busca revelar la complejidad y riqueza de este campo, destacando la originalidad de los aportes españoles y su influencia en el debate bioético internacional.

1. Historización y genealogía de la bioética en España

1.1. Inicios de la reflexión bioética en España: el legado de los pioneros

Sin duda, una figura fundamental para el desarrollo de la bioética en suelo español fue Francesc Abel i Fabre. Nacido en 1933 en Badalona, estudió Medicina y se especializó en Ginecología y Obstetricia, y luego se licenció en Teología. En 1974, también obtuvo una licenciatura en Filosofía y, un año después, una maestría en Sociología y Demografía. A los 27 años ingresó en la orden de los jesuitas y a los 34 se convirtió en sacerdote.

¹ En los años clave para el desarrollo de la bioética en Estados Unidos, 1970-1975, residió en Nueva York y Washington, y realizó su doctorado bajo la dirección de André Hellegers en Georgetown. A su regreso a España, fundó el *Institut Borja de Bioètica* en 1976. El *Institut Borja* funcionó inicialmente en las instalaciones de la comunidad jesuita (Centre Borja) en Sant Cugat del Vallès, y luego se trasladó al complejo más amplio del hospital de Sant Joan de Déu, en la localidad de Esplugues de Llobregat. El instituto se transformó en fundación privada en 1984 y en 2000 pasó a depender de la Universidad Ramón Llull. Francesc Abel falleció en 2011, luego de dedicar su vida a la difusión de la ética biomédica de Georgetown en España.

Con respecto a los postulados de Hellegers, Abel sostenía que su maestro adoptó la idea de la necesidad de la convergencia entre las ciencias naturales y las humanas del inglés Charles Percy Snow (1905-1980), como puede leerse en su obra *Las dos culturas y la revolución científica*.² Como es bien sabido, Snow (físico, novelista y político), en esta obra extremadamente influyente (que motivó varias reediciones), lamentó el divorcio o la falta de entendimiento entre los “intelectuales literarios” y los académicos³. Abel intentó diferenciar las ideas de su maestro Hellegers de las de Potter —con quien, por otra parte, Hellegers nunca estableció contacto— a partir del estudio y la recuperación de la obra de Snow⁴. Esta distancia entre el avance científico de la época,

¹ INSTITUT BORJA DE BIOÈTICA, *Francesc Abel i la Bioètica, un llegat per a la vida / Francesc Abel y la Bioètica, un legado para la vida*, Barcelona, Cànoves i Samalús/Institut Borja de Bioètica/Proteus, 2012, pp. 1147-1148.

² PERCY SNOW, C., *The Two Cultures and the Scientific Revolutio*., New York, Cambridge University Press, 1959.

³ Son habituales los señalamientos que subrayan que los médicos necesitan amplitud cultural. Véase, por ejemplo: GIARDINA, S. y SPAGNOLO, A. G., “Perché i medici dovrebbero (ri)leggere i classici”, *Medicina e Morale*, Università Cattolica del Sacro Cuore, n. 66 (2017), pp. 581-590. El planteo de Snow es tanto más interesante porque, a diferencia de la mayoría de las críticas habituales, no reconoce solo la falta de educación humanista en los científicos, sino también el escaso conocimiento en ciencias naturales de las personas que se dedican a las ciencias humanas y sociales.

⁴ Cf. ABEL, F., “De Cambridge a Harvard y Georgetown, pasando por V. R. Potter”, *Francesc Abel i la Bioètica, un llegat per a la vida / Francesc Abel y la Bioètica, un legado para la vida*, Cànoves i Samalús/Institut Borja de Bioètica/Proteus, 2012, pp. 15-20.

la ciencia de la supervivencia planteada por Potter⁵, y los principios ético-filosóficos, son las bases para su propuesta de una *bioética global*. Incluso cuando habla de “la primera conferencia que merecidamente puede llamarse bioética”, Abel señala una reunión celebrada en enero de 1965 en Minnesota para destacar el papel de su organizador, un profesor protestante de Princeton.⁶

Francesc Abel señaló que formó parte del proyecto bioético global impulsado por los jesuitas, contando con el apoyo del General de la Orden, Pedro Arrupe (1907-1991), y del Provincial catalán, Enric Rifà, quienes reconocieron su destacada trayectoria en el Instituto Kennedy. Junto con los teólogos moralistas jesuitas Manuel Cuyás y Jordi Manuel Escudé, fundó el Institut Borja de Bioètica. Abel también fue pionero en el ámbito bioético del Hospital Sant Joan de Déu en Barcelona (dirigido por la Orden del mismo nombre), donde, en 1976, se estableció el primer comité de ética hospitalaria en España. Consciente de las limitaciones señaladas por Potter para desarrollar una bioética integral y dejando atrás algunas de las ideas originales de Hellegers, Abel promovió un enfoque que, aunque centrado en la difusión de la bioética clínica, integraba también consideraciones económicas, políticas de salud, jurídicas, demográficas y educativas⁷. Su legado en el Instituto Borja fue continuado por la jurista Núria Terribas⁸ y, posteriormente, por la pediatra Montserrat Esquerda i Areste.

Otro destacado pionero de la bioética en España fue Javier Gafo Fernández (1936-2001), profesor de teología moral⁹ y miembro de la Compañía de Jesús, quien desarrolló su labor en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. En 1987 fundó el Departamento de Bioética y, posteriormente, organizó una serie de conferencias interdisciplinarias de alcance nacional, centradas en temáticas bioéticas de gran relevancia para el ámbito biomédico. Entre los temas tratados se incluían los avances en genética, la reproducción humana, la eutanasia, los desafíos relacionados con la salud mental, el envejecimiento, los trasplantes de órganos, la reproducción asistida y el derecho a la salud. Estas iniciativas revelaban la limitada atención prestada hasta entonces a una “bioética más amplia”, que abordara también cuestiones de “ética y ecología”, como lo evidenció el encuentro celebrado en 1991, del que se publicó una recopilación bajo el mismo título.

En 1997 se inauguró la Maestría en Bioética, un programa que integraba perspectivas antropológicas, teológicas, filosóficas y jurídicas. Uno de los principales legados de Javier Gafo fue su capacidad para vincular la bioética católica con la secular. En su obra más destacada, *Bioética teológica* (2003), dedicó un capítulo completo a la relación entre bioética y religión, donde analizó las racionalidades de los planteos seculares en bioética y defendió, con rigor argumentativo, los fundamentos de la perspectiva religiosa.

En el capítulo dedicado a la ecología, Gafo abordó algunos de los problemas más urgentes que, según su análisis, enfrentaba el planeta: la explosión demográfica, la deforestación, la desertificación, la pérdida de biodiversidad, el cambio climático, la

⁵ MUZUR, A. y RINČINČ, I., *Van Rensselaer Potter i njegovo mjesto u povijesti bioetike*, Zagreb Pergamena, 2015; MUZUR, A. y RINČINČ, I., *Van Rensselaer Potter and His Place in the History of Bioethics*. Zürich, LIT, 2019.

⁶ Cf. ABEL I FABRE, F., 2007, o. c., p. 7.

⁷ ABEL, F., “Discurso de ingreso del Dr. Francesc Abel i Fabre, s. j. como académico numerario de la 'Reial Acadèmia de Medicina de Catalunya' 9 de mayo de 1999”, *Francesc Abel i la Bioètica, un llegat per a la vida / Francesc Abel y la Bioética, un legado para la vida*, Cànoves i Samalús/Institut Borja de Bioètica/Proteus, 2012, pp. 36-53.

⁸ Hoy es director de la Fundación Víctor Grífols y Lucas en Barcelona.

⁹ También estudió química, biología y filosofía (cf. GONZÁLEZ MORÁN, L., “Javier Gafo: in Memoriam”, *Revista Iberoamericana de Bioética*, n. 4 (2012), pp. 1-12).

lluvia ácida, los agujeros de ozono y la contaminación del agua¹⁰. Su crítica al judeocristianismo se centró en el antropocentrismo que perpetuaba una visión jerárquica del mundo, subordinando a las demás especies. Su contribución culminó con una revisión de las actitudes ecológicas de diversas religiones y la formulación de una nueva ética cristiana del medio ambiente.

Es probable que la influencia de Gafo haya inspirado a la *Revista Iberoamericana de Bioética*, editada desde 2016 por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, a dedicar uno de sus primeros números (No. 4) a explorar la relación entre ecología y bioética, con un enfoque en el “nuevo ambientalismo”, incluyendo las perspectivas de los países en desarrollo¹¹. En la misma línea, se destaca la labor del jesuita Juan Masía Clavel (Murcia, 1941), quien presidió la cátedra de bioética en la Universidad de Comillas y publicó extensamente sobre bioética y ecología, así como la de Agustín Domingo Moratalla (Madrid, 1962), de la Universidad de Valencia, cuyas contribuciones han enriquecido este campo.

1.2. Los tres períodos de la bioética mediterránea

Siguiendo la propuesta de Francesc Abel y Núria Terribas¹², este apartado aborda la sistematización del desarrollo de la bioética española a través de la caracterización de tres períodos históricos. El primero, comprendido entre 1976 y 1984, está dominado por las actividades del *Institut Borja de Bioética* en Barcelona. El segundo período, que abarca de 1985 a 2000, es testigo de un notable desarrollo legislativo impulsado por los avances biomédicos emergentes. Finalmente, el tercer período se extiende desde 2001 hasta la actualidad, marcado por la consolidación y ampliación de la bioética en España.

Desde su fundación, el *Institut Borja de Bioética* centra su labor en el análisis de las problemáticas bioéticas desde una perspectiva médico-jurídica antropocéntrica, alineada con la tradición de Georgetown. Este enfoque, reflejado en sus múltiples publicaciones, no implica una aproximación unidisciplinar, aunque muchos de sus postulados mantienen una visión biocéntrica. Esto se evidencia en la definición de bioética propuesta por Abel, que subraya la naturaleza interdisciplinar y transdisciplinar de esta disciplina:

La bioética es el estudio interdisciplinar (transdisciplinar) orientado a la toma de decisiones éticas de los problemas planteados a los diferentes sistemas éticos, por los progresos médicos y biológicos, en el ámbito microsocia y macrosocia, micro y macroeconómico y su repercusión en la sociedad y su sistema de valores, tanto en el momento presente, como en el futuro.¹³

El segundo período, comprendido entre 1985 y 2000, está marcado por cambios significativos en el desarrollo de la bioética española. Durante este tiempo, surgen nuevos referentes que abordan una amplia variedad de temas de interés, y se publican las primeras revistas dedicadas exclusivamente al tratamiento de cuestiones bioéticas, alcanzando hasta cuatro publicaciones en este período. Estas iniciativas reflejan un

¹⁰ GAFO, J., *Bioética teológica*, 3. ed., Madrid, Universidad Pontificia Comillas/Desclée De Brouwer, 2003.

¹¹ ROSSI, E., “Un futuro por construir: la propuesta del ambientalismo moderno,” *Revista Iberoamericana de Bioética*, n. 4 (2017), pp. 1-17.

¹² ABEL, F. Y TERRIBAS, N., “The dynamics of bioethical dialogue in Spain,” en PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P.; LOLAS STEPKE, F. (EDS.), *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*. Dordrecht, Springer, 2010, pp. 245–260.

¹³ ABEL I FABRE, F., 2007, *o. c.*, p. 5-6.

enfoque que se distancia, en algunos aspectos, de la corriente promovida por Francesc Abel.

Algunas de las personalidades más influyentes de este período tienen como maestro a José Ortega y Gasset (1883-1955), quien retoma la metafísica de William James (1842-1910) y la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), así como las enseñanzas de kantianos y jesuitas.

La obra de José Ortega y Gasset es abundante y ha tenido una gran influencia en el pensamiento contemporáneo en España. Si bien sus aportes no tienen una vinculación directa con la bioética, muchos de sus postulados filosóficos contienen elementos que pueden relacionarse con los momentos iniciales de la bioética española. El análisis de uno de los conceptos centrales de su obra, la *razón vital*, subraya que la vida humana no puede ser comprendida desde una perspectiva abstracta o aislada, sino como un fenómeno situado históricamente, condicionado por la cultura y los valores que el individuo comparte. Estos postulados pueden ofrecer una base para considerar las dimensiones sociales, culturales y experienciales relacionadas con las problemáticas éticas de la salud y la vida. La reflexión filosófica de Ortega y Gasset se centra en la razón histórica y la perspectiva del ser humano como un “yo” que se define en relación con su contexto social y cultural; el “yo” no es un sujeto aislado, sino un individuo que solo puede entenderse en relación con su “mundo”¹⁴. Esta perspectiva resulta fundamental para autores que abogan por una bioética que trascienda los principios universales y se centre en las circunstancias particulares de cada individuo. Asimismo, abona la idea de que la toma de decisiones éticas sobre la vida y la salud debe considerar las circunstancias y las relaciones sociales en las que se encuentra el individuo, y no solo considerar un enfoque puramente técnico o científico.

Ortega y Gasset forma al filósofo Xavier Zubiri (1898-1983) y, a través de este último, indirectamente, a Pedro Laín Entralgo (1908-2001), quien fue llamado “el último humanista”. A pesar de que Laín Entralgo no utiliza el término bioética en sus obras, se ocupa de la ética médica y la antropología¹⁵, con escritos sobre la virtud de la amistad y la simpatía como valores centrales para la bioética mediterránea¹⁶.

La filosofía de Zubiri centrada en la noción de *inteligencia sentiente* —como una perspectiva que integra lo cognitivo con lo vivencial— refiere a una forma de conocer el mundo más allá del conocimiento abstracto, involucrando una experiencia directa e implicada del ser humano con su entorno. Al igual que en la obra de Ortega y Gasset, se puede ubicar en ella la importancia de entender al ser humano como un ser en relación, y cómo la interrelación con el entorno que no debe ser reducida a los hechos biológicos, sino que involucra principalmente la experiencia humana, el contexto donde esas experiencias ocurren y la responsabilidad. Estos postulados pueden ser reconocidos en las actuales discusiones bioéticas, en las que se discute la preeminencia del paradigma de la autonomía, para situar que esta noción debe responder no a un sujeto universal abstracto, sino a un sujeto encarnado. Estos preceptos pueden haber influido en uno de los referentes de la bioética contemporánea: el español Diego Gracia Guillén (Madrid, 1941).

¹⁴ De acuerdo con Ortega y Gasset, conocemos el mundo desde la perspectiva que ofrecen las circunstancias, perspectiva que está en relación con las distintas formas de presentarse la realidad a cada uno: la realidad tiene distintas perspectivas, todas ellas verídicas y auténticas, que son complementarias; la verdad absoluta es la suma de las perspectivas individuales y, por eso, no está al alcance del hombre.

¹⁵ Cf. MAINETTI, J. A., “Postfazione: la persona e l’opera di Pedro Laín Entralgo”, LAÍN ENTRALGO, P. (ED.), *Antropologia medica*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, pp. 427-430.

¹⁶ SPINSANTI, S., *La bioetica: biografie per una disciplina*, Milano, Franco Angeli, 1995, pp. 100-110.

Gracia, médico psiquiatra, se especializa en bioética en los Estados Unidos al igual que Abel. Su perspectiva de la bioética combina su formación en Filosofía e Historia de la Medicina, de lo cual resulta una propuesta original y con mayor anclaje en las particularidades europeas. Entre sus antecedentes más destacables se encuentra la influyente obra *Fundamentos de bioética* (1989), la dirección del primer Máster en Bioética de España en la Universidad Complutense de Madrid (1990), y la creación en 1996 de la Fundación de Ciencias de la Salud.

El enfoque bioético de Diego Gracia inaugura el tercer período de la bioética española. La bioética de Gracia se basa en una ética de la responsabilidad, caracterizada por la creencia de que la razón humana no es perfecta y no contiene todas las perspectivas, recuperando el pluriperspectivismo de la bioética integrativa de Mittelstraß-Čović¹⁷. Siguiendo a Hans Jonas¹⁸ Gracia extiende el imperativo categórico de Kant a los “seres morales virtuales”, es decir, a las generaciones futuras, y con ello se acerca a los postulados de Fritz Jahr. Una de sus mayores contribuciones teóricas radica en la deliberación como método para la toma de decisiones, abogando por los principios deontológicos no en términos absolutos, sino a partir de la consideración de sus posibles excepciones. Por ello sugiere que, antes de proceder a la toma de las decisiones, se debe “ponderar las circunstancias y las consecuencias”.

A diferencia de otros pioneros de la bioética española, Gracia propugna una bioética cívica o laica, sostenida en una perspectiva universal, que supere los convencionalismos morales; pluralista, que incorpore la diversidad de enfoques y posiciones, y los reúna de forma superadora¹⁹. Asimismo, cabe destacar que la lectura que realiza sobre las problemáticas bioéticas de las últimas tres décadas tienen que ver con nuevos derechos relativos a la vida y a su gestión, que no son individuales ni sociales, sino *globales*. Estos involucran no solo la vida humana sino también a los ecosistemas, lo cual se vincula con los postulados de Jahr y Potter. Gracia identifica en el desarrollo de la bioética contemporánea una “evolución” de lo clínico a lo global²⁰, a la vez que enfatiza la necesidad de una deliberación bioética democratizadora sobre los problemas relativos a la gestión del medio ambiente, el cuerpo y la vida de los seres humanos, que incorpore a la sociedad en su conjunto y trascienda los saberes disciplinares²¹.

1.3. De una bioética clínica a una bioética ampliada

Además de los referentes de la bioética española previamente mencionados y otros que continuaron con la perspectiva biomédica antropocéntrica, como José Ramón Amor Pan, Lydia Feito Grande, José García Férez, Fabio Alberto Garzón y Miguel Ángel Sánchez González —quienes se formaron en la Universidad Complutense de Madrid con Diego Gracia—, Adela Cortina —Universidad de Valencia— y Victoria Camps —

¹⁷ Cf. MITTELSTRASS, J., “The loss of knowledge in the information age,” en CORTE, E., ET AL. (EDS), *From Information to Knowledge, from Knowledge to Wisdom: Challenges and Changes Facing Higher Education in the Digital Age*. London, Portland Press, 2010, pp. 19-23; ČOVIĆ, A., “Integrativna bioetika i pluriperspektivizam,” en VALJAN, V. (ED.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Sarajevo, Bioetičko društvo u BiH, 2007, pp. 65–75; JURIC, H., “Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera,” en VALJAN, V. (ED.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Sarajevo, Bioetičko društvo u BiH, 2007, pp. 77–99.

¹⁸ Ver más sobre las posiciones de H. Jonas en JURIC, H., *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Zagreb, Pergamena, 2010.

¹⁹ GAFO, J., *o. c.*, pp. 70-71.

²⁰ GRACIA GUILLÉN, D., “De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de la evolución,” en *Acta Bioética*, n. 8 (2002), pp. 27-39.

²¹ GRACIA GUILLÉN, D., “Democracia y bioética,” en *Acta Bioética*, n. 7 (2001), pp. 343-354.

Universidad de Barcelona—, cabe destacar a aquellos exponentes que desarrollaron un enfoque original.

Ramón Maria Nogués i Carulla (1937) es un biólogo catalán, emérito de la Universitat Autònoma de Barcelona (Departamento de Biología Animal, Biología Vegetal y Ecología). Partiendo de una perspectiva amplia de la bioética, como también lo fue la obra de Fritz Jahr, Van Rensselaer Potter o el cubano Félix Daniel Piedra Herrera, Nogués se centra principalmente en la neurociencia. Sin embargo, su principal aporte son sus trabajos sobre una “bioética ampliada”, al incorporar a la reflexión los problemas de todos los seres vivos y el medio ambiente. En su participación en diversas instituciones, como el *Institut Borja* o las comisiones de bioética en instituciones españolas, destaca enfáticamente que si bien la ética médica es importante, resulta insuficiente para la reflexión y el abordaje de determinadas problemáticas, basándose en lo establecido por el Club de Roma, el Reporte de Meadows (*The Limits of Growth*, 1972) sobre crecimiento poblacional y obras de José María García Gómez-Heras (Valladolid, 1935) de la Universidad de Salamanca²².

Por otro lado, Gonzalo Herranz Rodríguez (1931-2021) de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra, también debe incluirse entre los bioeticistas más relevantes²³. Comienza su carrera como médico legista, y es uno de los primeros en centrar su interés en el descubrimiento de la obra de Fritz Jahr. Sigue de cerca y revisa críticamente las publicaciones de este autor, desde los aspectos éticos de su obra (como la correcta citación, el reconocimiento de las fuentes, el plagio, etc.), focalizándose en los puntos de conexión entre la bioética de Jahr y las enseñanzas de Potter, y la difusión de sus ideas en España, Portugal y América Latina²⁴. En su obra, Herranz expone la crisis contemporánea de la bioética estadounidense, focalizándose en el utilitarismo de Peter Singer, y alude que este enfoque desatiende los valores humanos fundamentales²⁵.

Otro referente es el cirujano y político (diputado del Partido Socialista en el Parlamento Nacional) Marcelo Palacios Alonso (1934), fundador en 1997 de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI). Destaca por su labor como legislador y miembro del Consejo de Europa (1986-1996), donde preside la Comisión de Bioética y propone la elaboración de una convención sobre derechos humanos y biomedicina, conocida como la Convención de Asturias. Posteriormente, organiza el primer congreso mundial de bioética en Gijón en junio de 2000. Allí promueve la adopción de la Declaración Bioética de Gijón, la cual versa sobre los rápidos progresos de la biomedicina y recupera los preceptos de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano de UNESCO y la Convención de Asturias. En noviembre de 2009, Palacios también inicia la adjudicación del nombre “Profesor Potter, Padre de la Bioética” al callejón de entrada al Parque Científico y Tecnológico de Gijón (Calle del Profesor Potter); la cual es finalmente inaugurada en septiembre de 2011, con motivo del VII Congreso Mundial de Bioética y cuenta con la presencia de Lisa, nieta de Potter.

La ampliación de la bioética propuesta por Gracia y sus colaboradores puede sintetizarse en los puntos de discusión que sitúan Sánchez González y Feito Grande²⁶ para abordar la especificidad cultural y política de la bioética en España: 1) La primacía

²² Correspondencia por correo electrónico, 24 de junio de 2021.

²³ Durante muchos años jefe del Departamento de Humanidades Biomédicas de la Universidad de Navarra, fue también decano de la Facultad de Medicina, vicerrector de la Universidad, miembro del Patronato de la Pontificia Academia para la Vida, la Comisión Internacional de Bioética de UNESCO.

²⁴ RINČINČ, I. y MUZUR, A., *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Zagreb, Pergamena, 2012, p. 138; RINČINČ, I. y MUZUR, A., *Fritz Jahr and the Emergence of European Bioethics*, Zürich, LIT, 2019, p. 97.

²⁵ HERRANZ, G., “Desde el corazón de la medicina”, *Persona y Bioética*, n. 18 (2014), pp. 70-74.

²⁶ SANCHEZ-GONZÁLEZ, M.A. y FEITO GRANDE, L., “Spain”, TEN HAVE, H. A. M. J. Y GORDIJN, B. (EDS), *Handbook of Global Bioethics*, Vol. 4, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 1503-1508.

del pensamiento racionalista en la Europa continental, en contraposición al empirismo y pragmatismo característicos de los países anglosajones; 2) La importancia adjudicada a los valores y las virtudes en las sociedades mediterráneas, la cual influye en la relación médico-paciente y el proceso de toma de decisiones; 3) La fuerte raigambre de la filosofía estoica en la cultura mediterránea, que puede vislumbrarse en la tendencia a considerar la frugalidad como una virtud, la búsqueda de la felicidad como un estado del espíritu que no se basa en los bienes materiales, y una visión antiutilitarista; 4) La preponderancia de la autoridad del Estado para la promoción y regulación de los derechos de los pacientes, dada la escasez de iniciativas cívicas o consultas sobre la opinión pública; 5) La tendencia a priorizar la justicia en el acceso a los servicios de salud por sobre la autonomía individual, considerando que se trata de un sistema de salud financiado y gestionado principalmente por el Estado; y 6) La influencia del catolicismo en las discusiones sobre el inicio y el final de la vida (por ejemplo, en relación con el aborto y la eutanasia).

Como hemos situado en esta revisión, la mayoría de los bioeticistas españoles se forma en la tradición de la bioética estadounidense y también, en algunos casos, se especializa en filosofía o teología desde las corrientes de pensamiento alemanas. De hecho, existe una “segunda generación” de bioeticistas españoles con un claro predominio de médicos y abogados²⁷, lo que consolida una orientación predominante hacia la bioética clínica²⁸. Esta combinación de tradiciones y sistemas de valores resulta por momentos difícil de reconciliar y, en ocasiones, se presenta como una fuente de tensión intelectual interna, al igual que la sujeción a la doctrina católica (especialmente la jesuita)²⁹.

2. Perspectivas contemporáneas de la bioética en España

2.1. Apertura e internacionalización de la bioética española

Son muchas las instituciones que a lo largo de los años impulsan el desarrollo de la bioética en España. En algunos casos, la conformación de estos grupos de expertos tiene estrecha relación con la Academia, como por ejemplo el *Observatori de Bioètica i Dret* (Observatorio de Bioética y Derecho) de la Universidad de Barcelona y la Maestría en Bioética y Derecho, fundados en 1995 y dirigidos por la Dra. María Casado hasta 2021. El Grupo de Opinión del *Observatori de Bioètica i Dret*, con sede en el Parc Científic de Barcelona, surgió como respuesta a la necesidad de analizar científicamente y desde un punto de vista pluridisciplinar las implicaciones éticas, sociales y jurídicas de las biotecnologías, y para proponer después actuaciones concretas. Este fue uno de los primeros grupos en llevar al debate público la discusión sobre la legalización de la

²⁷ Probablemente, uno de los bioeticistas más reconocidos sea el “padre del bioderecho español” Carlos María Romeo Casabona (n. 1952) que dirige el Grupo de Investigación del Centro de Derecho y Genoma Humano de la Universidad del País Vasco en Leioa (cf. JIMÉNEZ, N., “Carlos María Romeo Casabona,” en *Revista Iberoamericana de Bioética*, n. 3 (2017), pp. 1-13).

²⁸ VELASCO, T. ET AL., “Bioeticistas españoles”, en RUIZ-VALDEPEÑAS, B. y MOYA, F. (EDS.), *La Bioética en España y Latinoamérica: Hay una Bioética Iberoamericana?* Madrid, FUNDERÉTICA, 2016, pp. 29-45.

²⁹ Hasta este punto nos remitimos al principalmente texto de MUZUR, A. y RINČINĆ, I., *Bioetička Europa našeg doba: struje, kormilari, sidrišt.*, Zagreb, Pergamena/Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, 2018, pp. 71-84.

eutanasia en España.³⁰ Sus recomendaciones³¹ son de gran influencia en la ley que finalmente se aprueba en el año 2021.

Otras de las instituciones que se destacan son la *Asociación Española de Bioética* fundada en 1995, y la revista *Cuadernos de Bioética*, órgano oficial de la Asociación Española de Bioética y Ética Médica. A su vez, la *Asociación de Bioética Fundamental y Clínica* (ABFyC) organiza congresos nacionales de bioética que se reeditan anualmente.

Cabe destacar que la bioética española participa de los debates internacionales gracias a una serie de documentos que han sentado posición, como por ejemplo las dos Declaraciones de Valencia (de 1988 y 1990), la Recomendación de Bilbao sobre el genoma humano (1993)³², el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del ser Humano Respecto de las Aplicaciones de la Biología y la Medicina — también conocido como Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina (CEB) o Convenio de Oviedo (1997)-³³, la Declaración de Barcelona que promueve los “principios bioéticos europeos” y la Declaración de Bioética de Gijón (2000).

2.2. Bioética medioambiental: Ecoética y las referencias al trabajo de Fritz Jahr

José María García Gómez-Heras, teólogo-filósofo formado en la Universidad Complutense de Madrid, desde 1995-2003 realiza cursos hospitalarios sobre bioética médica en Salamanca y, a partir del 2000, publica predominantemente sobre ética ambiental³⁴. Ya en 1990 publica el artículo “Ecología y utopía” y, ese mismo año, comienza a utilizar el término “bioética” en vinculación con nociones tales como “ética ambiental”, “ecoética” y similares. Gómez-Heras reconoce que “su enfoque deliberadamente no sigue la bioética estadounidense, sino que se apoya en tres tradiciones de la filosofía europea: la hermenéutica, la filosofía de los valores y la ecología”³⁵. Aunque Gómez-Heras afirma conocer las ideas de los pioneros estadounidenses de la bioética, en su obra se refiere principalmente a pensadores europeos como Kant, Darwin, Hans Jonas o Ernst Ulrich Michael von Weizsäcker (n. 1939, ecologista, político y copresidente del Club de Roma desde el año 2012 al 2018, conocido por la previsión de que “el siglo XXI será el siglo del medio ambiente”).

Bajo la dirección de Gómez-Heras, la filósofa moral María Carmen Velayos Castelo (1967) obtiene su doctorado en ecoética y continúa investigando sobre estos temas hasta el día de hoy. En sus publicaciones aborda la relación hombre-animal, la sostenibilidad, el cambio climático, la articulación entre género y ecología, la ecología profunda y, también, el respeto por la vida vegetal (a este respecto, no hace referencia a los

³⁰ ROTES, A. Y CASADO, M., “Documento del Observatorio de Bioética y Derecho sobre la disposición de la propia vida en determinadas circunstancias: declaración sobre la eutanasia (2003; 2010)”, *Morir en libertad*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016, pp. 47-56.

³¹ CASADO, A. Y ROYES, A. (COORDS.), *Documento sobre la disposición de la propia vida en determinados supuestos: declaración sobre la eutanasia*, Barcelona, Observatori de Bioètica i Dret, Signo, 2003, https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/11368/2/Declaracion_sobre_la_Eutanasia.pdf

³² Cf. ABEL I FABRE, F., 2007, *o. c.*, pp. 79-81.

³³ Puede encontrarse una reflexión crítica sobre el Convenio de Oviedo en MUZUR, A. Y RINČINČ, I., “The Oviedo Convention and (European) bioethics: how much do they really have in common?”, *Jahr – European Journal of Bioethics*, n. 8(2017), pp. 245-250.

³⁴ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997/2001; GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Bioética y ecología: los valores de la naturaleza como norma mora*, Madrid, Síntesis, 2012.

³⁵ Correspondencia por correo electrónico 28 de junio de 2021.

postulados de Jahr o Potter, sino que se basa en la obra de Albert Schweitzer)³⁶. Curiosamente, Velayos incluye entre sus intereses las ideas de los antiguos estoicos y del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, quien se vincula con los fundamentos de la bioética mediterránea.

Influenciada por Gómez-Heras y Velayos, Fabiola Leyton Donoso, investigadora chilena que trabaja en la Universitat de Barcelona, enmarca su producción académica en la ecoética. En 2015 obtiene su título de Doctorado en Filosofía con una investigación sobre los derechos de los animales. Posteriormente crea un sitio web titulado Ecosofía.org y publica trabajos sobre el problema del antropocentrismo en la relación entre hombre y animal³⁷. En producciones más recientes, Leyton aborda la obra de Fritz Jahr.

Cabe destacar que en la bioética española, la transición de un enfoque antropocéntrico a uno biocéntrico es poco común. Un ejemplo notable es que la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, publicada en 2015, solo es abordada explícitamente por Velayos. En contraste, es más habitual la expansión de perspectivas filosóficas para abordar dilemas biomédicos, incluyendo enfoques teológicos o socioeconómicos, como se observa en la obra de Diego Gracia.

En casos específicos, como el de Palacios, puede verse una influencia predominante de Potter, mientras que las referencias a la obra de Fritz Jahr son notablemente limitadas. Las menciones a sus aportes en la literatura bioética española son escasas y, en su mayoría, recientes, lo que evidencia un reconocimiento tardío de su contribución al campo. Un mayor conocimiento de la obra de Fritz Jahr en España se debe, en parte, a las publicaciones del investigador colombiano Ricardo Andrés Roa-Castellanos y la investigadora argentina Natacha Salomé Lima³⁸, quienes participan del primer congreso internacional sobre Jahr en Rijeka, Croacia, en marzo de 2011. Roa-Castellanos junto con Emanuele Valenti, del Instituto de Ética Clínica Francisco Vallés de la Universidad Europea de Madrid, publican en 2015 un capítulo sobre Jahr en el libro *Historia ilustrada de la bioética*³⁹. Simultáneamente, Jahr es citado por Fabiola Leyton por primera vez en un capítulo de su libro.⁴⁰ Asimismo, el médico catalán Andreu Segura Benedicto es el primero, en 2018, en utilizar el nombre de Fritz Jahr en el título de un artículo⁴¹. El filósofo y jurista barcelonés Manuel Jesús López Baroni en su libro de 2016 problematiza las ideas de Fritz Jahr en un contexto histórico y epistemológico más amplio⁴². El propio López Baroni⁴³ indica que conoció la obra de Jahr a través de un

³⁶ VELAYOS CASTELO, C., “El respeto por la vida vegetal: vías de justificación”, en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (ED.), *La dignidad de la naturaleza: ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares, 2000, pp. 165-202.

³⁷ LEYTON, F., *Los animales en la bioética: tensión en las fronteras del antropocentrismo*, Barcelona, Herder Editorial, 2019.

³⁸ LIMA, N. S., “Las raíces europeas de la bioética: Fritz Jahr y el Parsifal, de Wagner”, *Ética y cine Journal*, n. 1(2011), pp. 45-48; LIMA, N. S. Y CAMBRA BADI, I., “El origen narrativo de la Bioética: Estética y subjetividad en las primeras obras de Fritz Jahr”, *Anuario de investigaciones*, n. 20(2013), pp. 291-299.

³⁹ ROA-CASTELLANOS, R. A., ET AL., “Origen y evolución del neologismo 'bioética'”, RUIZ-VALDEPEÑAS, B. y MOYA, F. (EDS), *Historia Ilustrada de la Bioética*, Madrid, Fundación Tejerina, 2015, pp. 139-146.

⁴⁰ LEYTON, F., “Repensando la bioética de la experimentación con animales desde una perspectiva abolicionista”, en FAVRE, D. y GIMÉNEZ-CANDELA, T. (EDS.), *Animales y derecho/Animals and the law*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2015, pp. 289-310.

⁴¹ SEGURA BENEDICTO, A., “Volkswagen y Fritz Jahr: cuarenta años después del informe Belmont (algunas consideraciones sobre la ética en sanidad ambiental y salud pública)”, *Revista de salud ambiental*, n. 18 (2018), pp. 62-68.

⁴² LÓPEZ BARONI, M. J., *El origen de la bioética como problema*, Barcelona, Edicions/Universitat de Barcelona, 2016.

artículo de bioeticistas croatas⁴⁴, y probablemente haya sido él quien la transmite a Leyton, ya que forman parte del mismo equipo de investigación del Observatorio de Bioética y Derecho de la Universitat de Barcelona.

En su libro, López Baroni aborda diversas corrientes de la bioética, como la bioética mediterránea, representada por Gracia, y la bioética integrativa, que propone denominar “bioética integradora o europea”. Además, analiza la influencia de la Iglesia católica en la bioética y explora los enfoques desarrollados en América Latina. Aunque su trabajo se centra principalmente en cuestiones biomédicas, como la manipulación del genoma y la biotecnología, López Baroni se posiciona como un destacado epistemólogo español en este campo.

En cuanto a la tendencia global hacia el biocentrismo, en la bioética española cada vez más autores abordan problemáticas vinculadas a los derechos de los animales. Velayos, sin embargo, ha llevado el “imperativo bioético” un paso más allá al incluir también a las plantas. La perspectiva medioambiental ha ido ganando cada vez más protagonismo en la bioética española, evidenciando una evolución hacia enfoques más holísticos y globales.

Antes de concluir, brindamos una tabla que sintetiza cronológicamente los autores mencionados:

Tabla 1 Visión cronológica de los principales referentes al desarrollo de la bioética española en los últimos cien años

Autor/a	Obra (fecha de publicación) y/o período de influencia	Contribuciones a la bioética
José Ortega y Gasset	Décadas de 1920-1950	Concepto de razón vital, perspectiva situada y relacional para la comprensión del sujeto y su mundo.
Pedro Laín Entralgo	<i>Sobre la amistad</i> (1972)	Introducción de la virtud de la amistad (relevante para el desarrollo de la bioética mediterránea).
Francisc Abel i Fabre	1976-2011	Introducción en España de la “ética biomédica” de Georgetown (A. Hellegers) y la idea de Ch. P. Snow de vincular las ciencias naturales y las humanidades.
Javier Gafo	1936-2001	Relación entre preceptos católicos y la bioética secular; introducción de temáticas ecológicas.
Diego Gracia Guillén	<i>Fundamentos de bioética</i> (1989)	Primer bioeticista secular en España; promoción de la bioética mediterránea.
Ramón Nogués i Carulla	“Notes per a una bioètica ampliada”, en: <i>Progrés humà i responsabilitat social: la bioètica al segle XXI</i> (2003)	Introducción y promoción de la “bioética ampliada”.

⁴³ Correspondencia por correo electrónico, 24 de agosto de 2021.

⁴⁴ Para conocer en profundidad el desarrollo de la bioética en Croacia, véase RINČINĆ, I. Y MUZUR, A., “Variety of bioethics in Croatia: a historical sketch and a critical touch”, *Synthesis Philosophica*, n. 26 (2011), pp. 403-428.

Gonzalo Herranz Rodríguez	Principios del siglo XXI	Crítica al utilitarismo (angloamericano).
Marcelo Palacios Alonso	1997-2009	Fortalecimiento del legado de Potter y difusión de la bioética global.
José María García Gómez-Heras	2000-2012; <i>Bioética y ecología</i> (2012)	Desarrollo de una orientación distintiva hacia la “ecoética” con amplia influencia.
Carmen Velayos Castelo	“El respeto por la vida vegetal” en: <i>La dignidad de la naturaleza</i> (ed. Gómez-Heras, 2000)	Introducción explícita de la bioética vegetal.
Miguel Angel Sánchez-González y Lydia Feito	“Spain” en: <i>Handbook of Global Bioethics</i> (ed. ten Have y Gordijn, 2014)	Definición de las características específicas de la bioética española.
Ricardo Andrés Roa-Castellanos, Emanuele Valenti y Octavio Márquez Mendoza	“Origen y evolución del neologismo 'bioética'” en: <i>Historia Ilustrada de la Bioética</i> (ed. Ruiz-Valdepeñas y Fernando Bandrés Moya, 2015)	Primera mención a Fritz Jahr en la literatura española.
Manuel Jesús López Baroni	<i>El origen de la bioética como problema</i> (2016)	Epistemología de la bioética.
Fabiola Leyton	<i>Los animales en la bioética</i> (2019)	Crítica al antropocentrismo.

Reflexiones finales

Este trabajo ofrece una síntesis de las corrientes que han podido influir en la consolidación de la bioética en España, destacando su especificidad cultural y política. Para ello, se recoge la visión de diversos pensadores que, aunque en algunos casos de manera indirecta, han contribuido a las bases que definen esta disciplina en la actualidad.

El análisis se estructura a partir de una revisión histórica organizada en dos partes, con enfoques diferenciados. La primera parte aborda la historización y genealogía del desarrollo de la bioética en España. El primer eje examina la relación entre bioética y religión, centrando la atención en las obras de Francesc Abel i Fabre y Javier Gafo Fernández, que resaltan la influencia de la formación teológica, especialmente de orientación católica, en los inicios de la bioética. El segundo eje aborda la evolución de la bioética mediterránea, basada en la sistematización histórica propuesta por Francesc Abel y Núria Terribas. En este contexto, se recupera el pensamiento de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri como pensadores influyentes en las perspectivas bioéticas contemporáneas, concluyendo con los aportes del reconocido bioeticista Diego Gracia. Finalmente, el tercer eje analiza a autores que ilustran la transición de una bioética clínica, influida por las enseñanzas de Potter y Hellegers y centrada en dilemas éticos biomédicos, hacia una bioética ampliada, que incorpora reflexiones sobre los problemas que afectan a todos los seres vivos y al medio ambiente.

Aunque influida por la bioética estadounidense y por tradiciones filosóficas y teológicas europeas, la bioética española enfrenta tensiones al intentar reconciliar

perspectivas culturales, académicas y religiosas, especialmente dentro de su orientación hacia la bioética clínica.

En la segunda parte del trabajo se analiza la apertura e internacionalización de la bioética española con un foco en la institucionalización de la disciplina. La bioética española se desarrolla gracias al impulso de diversas instituciones, destacando el Observatori de Bioètica i Dret de la Universitat de Barcelona, fundado en 1995, que lidera debates clave como la legalización de la eutanasia, y la Asociación Española de Bioética. Además, foros como la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica promueven congresos anuales de gran envergadura.

A nivel internacional, España contribuye con documentos normativos clave en materia de bioética, como las Declaraciones de Valencia (1988, 1990), la Recomendación de Bilbao (1993) y el Convenio de Oviedo (1997).

La última sección se centra en la perspectiva de la bioética medioambiental, abordando las nociones de *ecoética*, los aportes de José María García Gómez-Heras y el legado de Fritz Jahr. Este recorrido genealógico permite identificar cómo la bioética ha evolucionado y ampliado su enfoque al integrar problemáticas que trascienden el ámbito clínico, abarcando cuestiones ambientales, ecológicas y la relación del ser humano con los animales y las plantas, además de los retos que plantean los avances científico-tecnológicos. Estas nuevas perspectivas resignifican la obra de Fritz Jahr, pionero en acuñar el término bioética, al proponer una visión que considera al ser humano como parte integral de una comunidad más amplia, que incluye a todos los seres vivos y al medio ambiente.

A partir del trabajo de recopilación y sistematización de los principales referentes de la bioética en España (sintetizados en la Tabla 1), se han recuperado las discusiones y preocupaciones que orientan su labor. En última instancia, ello ha permitido caracterizar la identidad de la disciplina en este contexto. La manera en que estas producciones se entrelazan refleja la fuerza del trabajo en red. En esta línea, los desafíos futuros de la bioética se fundamentan en el intercambio y la colaboración interdisciplinaria, una integración de enfoques que construya *un puente sólido hacia el futuro*.

Recibido: 14 de mayo de 2024

Aceptado: 29 de enero de 2025

La razón de fuerza mayor y la inteligencia artificial: una anticipación de Eduardo Nicol

*The reason of force majeure and artificial intelligence: an
anticipation by Eduardo Nicol*

JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO
Universidad Nacional Autónoma de México
jelinares@unam.mx

Resumen

Nicol descubrió la “razón de fuerza mayor” (RFM) que emerge de la necesidad natural para imponerse a las libertades humanas como única vía para la sobrevivencia, en una perspectiva de escasez y debacle ecológica. La RFM amenaza a la filosofía por su carácter unívoco y no dialógico, por ser indiferente a la verdad e imponerse por la fuerza de la necesidad. La inteligencia artificial es la manifestación actual de la RFM, pues se despliega como medio tecnológico universal para uniformar y automatizar los sistemas tecno-sociales, sustituyendo las capacidades cognitivas humanas. El concepto de RFM anticipó los rasgos más esenciales que hoy se revelan en la inteligencia artificial (IA), excepto el carácter dialógico, que convierte ahora a la IA en una nueva modalidad de tecno-logos capaz de comunicarse, revelar o tergiversar la verdad y guiar discursivamente a los humanos en todas las acciones que se imponen por necesidad o por fuerza mayor.

Palabras clave: Eduardo Nicol, razón de fuerza mayor, inteligencia artificial, colapso, civilización tecnológica.

Abstract

Nicol discovered the “reason of force majeure” (RFM) that emerges from natural necessity to impose itself on human freedoms as the only way for survival, in a perspective of scarcity and ecological debacle. The RFM threatens philosophy due to its univocal and non-dialogical character, because it is indifferent to truth and imposes itself by the force of necessity. Artificial intelligence (AI) is the current manifestation of RFM, as it is deployed as a universal technological mean to standardize and automate techno-social systems, replacing human cognitive capacities. The concept of RFM anticipated the most essential features revealed today in AI, except for the dialogical character, which now turns AI into a new modality of techno-logos capable of communicating, revealing or distorting the truth and discursively guiding humans in all actions imposed by necessity or force majeure.

Keywords: Eduardo Nicol, reason of force majeure, artificial intelligence, collapse, technological civilization.

1. Introducción

Nicol desarrolló el concepto de “razón de fuerza mayor” (RFM) para describir una nueva racionalidad que se impone sobre las libertades debido a las necesidades extremas y urgentes de la supervivencia de una humanidad que enfrenta una crisis global. Esta nueva razón se caracteriza por ser unívoca y no dialógica, es decir, no admite discusión

ni alternativas, y surge de la necesidad natural de asegurar la supervivencia futura. En su visión filosófica, Nicol anticipó que la humanidad se enfrenta a un posible colapso civilizatorio debido a la sobreexplotación de recursos naturales y la degradación ambiental. En este escenario, la RFM se convierte en una fuerza dominante que busca uniformar y automatizar los sistemas tecno-sociales para garantizar la supervivencia.

Mi hipótesis es que la inteligencia artificial (IA) es la manifestación contemporánea de la RFM. La IA, mediante su capacidad para procesar grandes cantidades de datos y tomar decisiones rápidas y precisas (no siempre acertadas), se despliega como un medio tecnológico global que busca estandarizar y automatizar los muy diversos aspectos de la vida humana. Este proceso que domina la RFM, implicaría –de acuerdo con el planteamiento de Nicol– la progresiva sustitución de las facultades cognitivas humanas por sistemas automatizados, lo que puede llevar a una pérdida de la libertad y la diversidad histórico-cultural.

Nicol advirtió que la expansión de la RFM puede acelerar el colapso de la civilización tecnológica. La dependencia creciente de la humanidad con respecto a los sistemas globales de la IA para resolver problemas complejos y gestionar los recursos puede conducirnos a una situación en la que las decisiones cruciales para nuestra supervivencia estén en sus manos, reduciendo así las capacidades cognitivas humanas para tomar decisiones libres y conscientes. Las consecuencias pueden ser más que catastróficas: la humanidad perdería su habilidad de autotransformación histórica.

2. El descubrimiento de la razón de fuerza mayor (RFM)

El diagnóstico que Eduardo Nicol realizó sobre el mundo tecnológico contemporáneo, tanto en sus seminarios como en sus textos de los años setenta, le reveló un peligro mayor para el futuro de la filosofía y para la libertad humana. La meditación nicoliana que se desarrolla en la trilogía formada por *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980) y *Crítica de la razón simbólica* (1982), tiene por tema central, a veces en primer plano, a veces de fondo, el análisis de la posible extinción de la filosofía y de la mundanidad histórica que le ha dado sustento.

En esos libros, Nicol observó que el mundo histórico del que ella surgió, y en el que se consolidó, podría estar sufriendo una alteración radical que revertiría —insospechadamente— a la humanidad a un estado *pre-histórico* de existencia, regresando a una especie biológica sin libertad práctica y sin conciencia de su *ethos* y de su historicidad, así como de sus capacidades proteicas para transformarse y modificar la naturaleza entorno. El temor nicoliano por el futuro de la filosofía proviene del descubrimiento de un peligro mayor que se manifiesta en el mundo tecnológico, debido a la extrema mecanización del trabajo, la reducción utilitaria de todas las actividades, la supeditación a la necesidad pragmática en detrimento de las acciones libres y creativas, la industrialización de toda la producción, la tecnificación de las relaciones sociales, y el predominio de un lenguaje tecnificado empobrecido (como el de la cibernética) en la política y en la economía.

La expansión global de una razón tecnológico-pragmática uniforme es, para Nicol, efecto de un nuevo régimen de vida que impone lo que él denomina “razón de fuerza mayor” (RFM) sobre las decisiones y acciones libres, deliberativas y comunitarias para restringirse a lo necesario y a lo inmediato. Esos indicios de peligro señalan, de acuerdo con Nicol, la posibilidad de un escenario futuro en el que la filosofía ya no tendría lugar, pero tampoco habría un ambiente propicio para ninguna de las “vocaciones libres” mediante las que el ser humano fue capaz de moldearse una imagen de sí mismo y diversificarla a lo largo de su desarrollo histórico; tales vocaciones son las artes, las

ciencias, la narrativa histórica y la literatura, que en conjunto proyectan lo que Nicol denominaba la “idea del hombre” que ha sido variable y diversa a lo largo del tiempo y de espacio geográfico, configurando mundos culturales diferentes y, en parte, insustituibles.

3. La RFM y el colapso de la civilización tecnológica

Al descubrir el fundamento de la razón de fuerza mayor, Nicol anticipa el *colapso* de la civilización tecnológico-industrial ante la falta de recursos y medios eficaces para asegurar la subsistencia de una humanidad que ha crecido exponencialmente y ha sobrepasado los límites físicos del planeta durante el siglo XX. Nicol acertó en señalar que este desenlace trágico es consecuencia directa del *éxito* de la tecnificación e industrialización universal de la vida humana. A mayor tecnología, mayor destrucción natural y declive de la diversidad histórico-cultural (barbarie uniformada), pues la humanidad se despoja de sus diversificados medios de vida tradicionales (en equilibrio con los ecosistemas), de sus conocimientos y habilidades técnicas ancestrales y se vuelve más vulnerable ante las inclemencias de la naturaleza en la medida en que es más dependiente de los sistemas tecnológicos del mundo moderno. El insólito desenlace del progreso tecnológico desmesurado es el retroceso histórico y el colapso civilizatorio, que Nicol avizora como causa y efecto de la emergencia de la RFM.

Ahora bien, debe comprenderse que la nueva racionalidad imperante, que Nicol describe minuciosamente, difiere de la razón teorética (filosófica y científica) que ha permanecido en el centro de nuestra civilización. Según Nicol, la nueva es una razón que “no da razones”, que no se dispone desinteresadamente ante la realidad, que no busca desvelar la verdad, sino que, primordialmente, su objetivo es la máxima eficacia en la transformación y explotación de la naturaleza. Esta nueva razón no surge ya de un acto autónomo e inventivo, sino de una extrema necesidad que se impone por fuerza sobre los designios libres de los individuos. Es una razón que uniforma y restringe las modalidades de acción; que no argumenta, que no delibera, pues no tiene que justificarse, se impone por necesidad; una razón no discursiva, reducida a pura fuerza (y por tanto, violenta), a impulso primario de supervivencia que se cierne sobre los fines libres de la existencia histórica que habían permitido una variabilidad de formas de culturas y civilizaciones.

4. La RFM se manifiesta en la IA

Considero que hoy el fenómeno de la RFM impulsa el acelerado desarrollo de los diversos sistemas de inteligencia artificial. En 1956, John McCarthy acuñó el término “inteligencia artificial” (IA) y la definió como “la ciencia e ingenio de hacer máquinas inteligentes, especialmente programas de cómputo inteligentes”. La IA se expande actualmente a través de: a) sistemas que “piensan” como lo hacen los humanos, que tratan de emularnos y substituirnos, toman decisiones, resuelven problemas, calculan, clasifican, descubren patrones, anticipan fenómenos y aprenden; b) sistemas que actúan como si fueran humanos (en reemplazo), pues imitan y replican nuestro comportamiento intencional, mediante las aplicaciones de la cibernética y la robótica para realizar todo tipo de tareas asistenciales y de servicios; c) sistemas que hablan con sentido humano: tratan de replicar nuestras facultades dialógicas y discursivas; ahora las máquinas o sistemas de IA pueden hablar, escribir y traducir entre distintos idiomas, además de diseñar y crear imágenes, no solo mezclando todo lo que se recopila de la internet, sino

creando nuevas producciones culturales a partir de las características recursivas de las gramáticas generativas de las lenguas humanas.

Con el avance de sistemas de IA generativa, que abarcan desde aplicaciones y programas informáticos hasta robots autónomos, estas tecnologías comenzarán a ostentar mayores niveles de autonomía, adquiriendo así un *estatus de agencia*. Este estatus implica responsabilidades y obligaciones por sus acciones en el mundo real, dado que producirán repercusiones tangibles. Según Nicol, uno de los rasgos esenciales de la de la RFM no es el sentido de responsabilidad (porque no tiene que justificarse), sino una forma inédita de agencia *irresponsable* no humana y artificial. Por lo tanto, surge una cuestión crucial: ¿quién protegerá a las personas de los errores inevitables y las consecuencias negativas derivadas de las múltiples aplicaciones de la IA?; ¿quién velará por el cumplimiento de principios de precaución y deberes éticos? ¿Acaso las empresas, los ingenieros diseñadores, el Estado o incluso organismos internacionales? Por consiguiente, la expansión de los sistemas de IA plantea ya un serio problema ético-político si logra sustituir o relegar a la razón humana.

Es previsible que los sistemas de IA intervendrán en el mundo con poca prudencia y con base en una supuesta neutralidad, puesto que actuarían por *razón de fuerza mayor*. Así, el principal peligro de los sistemas de IA radica en que, debido a esa RFM, superan enormemente las capacidades cognitivas humanas (incluidas las consideraciones morales), y han sido desarrollados de manera opaca, sin que podamos conocer su estructura y forma específica de operación (sus algoritmos y procesos internos). Esta opacidad convierte a la IA en una tecnología poderosa pero inquietante; necesaria pero ingobernable, útil pero alienante; una agente eficiente, pero desprovisto de sentido de responsabilidad social.

5. La RFM se vuelve contra la razón humana

El concepto nicoliano de razón de fuerza mayor intuye que esta nueva racionalidad pragmática que rige el mundo tecnológico supedita todas las actividades humanas en torno al fin unívoco de la subsistencia, imponiendo un imperativo de eficacia y automatización que *aliena* a la razón humana. De este modo, la RFM se vuelve contra la humanidad de la que ha emergido. Nicol anticipaba ya el extraño carácter *inhumano* e incluso *sobrehumano* de la RFM (que se manifiesta ahora en la IA) por los siguientes rasgos:

Es sobre-humana la razón de fuerza mayor en tanto que es anónima. Con la conciencia de mi propia humanidad, yo puedo afirmar que esta fuerza se ejerce en mí, y para mí; pero no por mí. Esta razón es mía, porque es razón; pero no es mía su fuerza mayor. Lo que se impone, en cierta medida me es ajeno; y sin embargo, es algo propio, si se constituye en base de mi vida. La nueva razón es propia y ajena a la vez. [...] Pero este concepto nos conduce hasta una modalidad de razón que ya no puede ser controlada por los sujetos; a una forma de razón que resulta, en cierto modo, irracional e indiferente a la conciencia humana, es decir, que llega a ser no sólo inhumana sino también *sobrehumana*¹.

Nicol argumentaba que la razón de fuerza mayor ha surgido como una reacción natural de nuestra especie ante la anticipada escasez futura de recursos esenciales para la supervivencia y frente a la incertidumbre generada por las proyecciones tecnológicas sobre el posible colapso de nuestra civilización. Es preciso contextualizar estas ideas

¹ NICOL, E, *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 282.

nicolianas, ya que fueron publicadas en 1972, el mismo año en que se emitió el renombrado informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento*, dirigido por Donella Meadows del MIT. Asimismo, la primera Cumbre Mundial sobre Medioambiente, organizada por la ONU, tuvo lugar en Estocolmo ese mismo año. Tanto en los medios de comunicación como en círculos académicos, las tesis fundamentales del Informe al Club de Roma tuvieron una amplia difusión: en un planeta con recursos naturales limitados, las dinámicas de crecimiento exponencial (población, producción industrial, consumo de recursos y contaminación) no son sostenibles, por lo que el colapso del sistema planetario se produciría en menos de un siglo.

De acuerdo con Nicol, la percepción de una escasez inminente prioriza las necesidades de supervivencia y eclipsa las libertades creativas y reflexivas. La RFM pone en riesgo a la razón teórica tradicional, no sólo por su aparente inutilidad, sino porque anula el espacio para la deliberación política. Este peligro para la razón libre es externo, dado que se basa en la posible eliminación del mundo histórico en el cual surgió el pensamiento filosófico. Nicol aclaraba que esto no proviene de las crisis internas de la filosofía ni de su carácter no pragmático. El filósofo catalán advierte que no solo existe la posibilidad de que las sociedades empiecen a despreciar la *inutilidad* de la filosofía y las humanidades en la educación y en la esfera pública, sino que lleguen a perder la capacidad misma de filosofar, es decir, la habilidad de desplegar la *razón que da razones*, aquella que comprende el mundo y desentraña los fenómenos histórico-culturales. La pérdida de esta razón desinteresada² implicaría la disolución de la capacidad reflexiva de la humanidad frente a la imposición de una razón pragmática, utilitaria y eficiente, pero profundamente deshumanizada.

6. La RFM y la destrucción del régimen de la verdad

Uno de los problemas más acuciantes que observa Nicol en el surgimiento de la RFM es la crisis del “régimen de la verdad”. La filosofía (la ciencia en general), en tanto que razón *desinteresada* descubrió la posibilidad de la verdad como realidad compartida mediante el logos; es decir, mediante razones causales y explicaciones. En el mundo en el que domina la RFM la verdad se vuelve obsoleta e innecesaria, no sólo en la política, sino también en la vida cotidiana. Las personas no creen ya en la verdad *objetiva*, sino solo en sus percepciones y valoraciones subjetivas, pues son eficaces pragmáticamente. La verdad se vuelve incómoda para la eficacia técnica y para responder a la necesidad apremiante. Lo que importa no es distinguir entre verdad y falsedad, sino entre eficacia e ineficacia, utilidad o inutilidad. La crisis del régimen de la verdad conlleva un debilitamiento de la autoridad y de la confianza en las ciencias y en todo conocimiento experto. La gente quiere que las ciencias sean útiles y exactas, no acepta ya hipótesis y errores científicos, requiere eficacia para sobrevivir; así, el valor de todo conocimiento o idea se mide por su respuesta ante la necesidad, y no por su valor de verdad.

Nicol previó en sus reflexiones el fenómeno de la posverdad que apenas se engendraba: es la crisis del régimen de la verdad (como régimen vital), por la cual las sociedades actuales desconfían del saber experto y suponen que cualquier creencia es

² Nicol solía oponer la idea de “razón desinteresada” a “razón pragmática”. La primera es propia de la finalidad heurística de las ciencias y la filosofía en la búsqueda de la verdad; es decir, la explicación racional (causal) de los fenómenos de la realidad y de los hechos de la historia. En cambio, la razón pragmática está limitada en sus alcances por su *interés* de manipular, transformar o explotar los objetos naturales y los procesos sociales; es una razón técnica de medios afines, que a menudo, no cuestiona la viabilidad y moralidad de sus propósitos; su finalidad no es la verdad, sino la mayor eficacia y eficiencia.

válida, ya que no se puede acceder más a la verdad “objetiva” transpersonal y transcultural. La consecuencia es que se pierde el valor social de la verdad y el régimen de base que permite la investigación científica, en tanto competencia para la explicación causal de los fenómenos sociales o naturales. Es una de las consecuencias de que la vida humana se reduzca a ser praxis utilitaria de subsistencia, hasta tal punto que no haya posibilidad de una libre relación no utilitaria con el ser, una vinculación *desinteresada* pragmáticamente con la naturaleza y con los otros, en la que se funda la ciencia y la filosofía. De este modo, el ser humano perdería la aptitud de experimentar y concebir el mundo de formas diversas, con intencionalidades distintas, libres, inútiles, incluso lúdicas, para vincularse con la realidad y con el otro para comprenderla y compartirla mediante el *logos*.

En un artículo de 1970 que antecede a *El porvenir de la filosofía* en estos temas³, Nicol concluía que ha surgido una nueva modalidad de racionalidad que se vuelve tema obligado de una *nueva crítica de la razón*. La forma insólita y desconocida de razón que está dominando la praxis reclama su crítica. Pero la introducción del tema ha causado una alteración en la idea que teníamos acerca de la razón. Para el pensador mexicano-catalán, realizar la crítica de esta nueva razón forzosa implica recuperar el valor existencial de la razón *pura* de la filosofía y de las ciencias. Lo cual es de urgencia vital y no sólo teórica.

Lo desconcertante —como señala Nicol— es que la forma de la nueva razón se confunde con la razón tradicional, pues está próxima a ella; es un fenómeno del cual no somos aún todavía plenamente conscientes, ni mucho menos de las consecuencias que produciría el eventual cambio de régimen de vida. La nueva razón es peligrosa porque está oculta:

Ahora la razón pura debe recapacitar sobre su propio ser, tomando nota de que, a su lado, y pujando por eliminarla, actúa una nueva razón que no comprendemos bien, de la cual apenas somos conscientes, pues la confundimos con la antigua, pero de la que usamos sin saber cómo está configurada, cuál es su contextura, cuáles serán sus fines, y qué resultados va a causar su predominio en la comunidad humana. Ni siquiera tiene nombre⁴.

El concepto de “fuerza mayor” implica, según Nicol, la imposición de la causalidad natural, algo necesario que no admite discusiones ni deliberaciones, que nos obliga a actuar de una manera inequívoca sin alternativas. Por ello, de acuerdo con Nicol, es una forma de razón que no es dialógica ni expresiva (“no da razones”), pues ya no necesita convencernos de sus fines y de sus actos: no dialoga ni argumenta. Es una razón calculadora, sistemática y precisa, pero no es una modalidad de pensamiento libre y reflexivo. A diferencia de la razón científica tradicional, la RFM se concentra en el cálculo y predicción de fenómenos, y no en su explicación y comprensión. Por eso dice Nicol que la RFM es indiferente ante la verdad, pues su objetivo es solamente la eficacia (objetivo en el que puede fallar).

Actualmente, la RFM en su modalidad de IA nos muestra *qué se debe hacer*, qué puede suceder con mayor probabilidad, qué tendencias o patrones son más frecuentes y recurrentes; nos indica cómo o por qué vías debemos actuar, cómo llegar a un lugar o realizar una acción lo más rápida y económicamente, pero no nos puede explicar por qué y para qué. En uno de sus seminarios en 1975, Nicol explicaba como ejemplo de la RFM la situación extrema de los sobrevivientes de los Andes del accidente aéreo de

³ NICOL, E. “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, en *Diánoia*, año XVI, no. 16, 1970. Recopilado en NICOL, E., *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 2ª ed., 2021.

⁴ *Ib.*, p. 255

octubre de 1972 ante la imposibilidad de hallar alimentos en una cordillera cubierta por una espesa nieve. Los jóvenes uruguayos perdidos en los Andes casi no discutieron sobre la *necesidad natural* de alimentarse si querían sobrevivir y, según los testimonios de uno de ellos, prácticamente no deliberaron sobre la necesidad de comer la carne de los compañeros muertos, que ya estaba congelada. La fuerza mayor de la necesidad se impone sin opciones y no acepta deliberaciones ni reparos, por ello impide la discusión política, que es el arte mismo de hacer realizable lo posible, cuando todavía hay posibilidades. La RFM nos conduce a aceptar todas las situaciones (no solo las extremas, como la de los sobrevivientes de los Andes) como si fueran de urgente necesidad sin alternativa; peor todavía, nos acostumbra a no deliberar más, a aceptar el imperativo de la necesidad que ahora nos señalará una IA directamente en nuestros dispositivos informáticos.

Así pues, Nicol planteaba en *El porvenir de la filosofía* que en el mundo contemporáneo coexisten ya dos modalidades de razón; una, la *razón que da razón*, que la filosofía aportó al mundo como esfuerzo desinteresado de desvelamiento de la verdad; otra, una nueva razón de necesidad, una razón que, sin dar razones, constriñe la existencia humana a la utilidad pragmática; una nueva razón que cancelaría todos los logros históricos por ser forzosa y por imponerse a todos sin designio o idea directriz. La consecuencia es la uniformidad de la vida y de sus imperativos pragmáticos. No es solo la mercantilización capitalista (estas son manifestaciones de la RFM) lo que conmina a la existencia humana, es también la nueva RFM que se expresa ahora en el desarrollo acelerado y portentoso de la IA en todos los ámbitos de la vida social. Así pues, la RFM podría producir una alteración radical de la existencia, pues trastoca esencialmente la relación entre el ser humano y la naturaleza ambiente, y rompe el frágil equilibrio entre la libertad y la necesidad, entre la técnica y la naturaleza, entre la razón y el poder, entre la comunidad histórica y la especie natural.

7. El retroceso a la especie natural

Nicol señala que la RFM está retrotrayendo a la humanidad hacia una insólita etapa pre-histórica (o más bien ¿post-histórica?) en que estaba sometida a la necesidad natural, en el que sus técnicas no podían controlar ni explotar las fuerzas de la naturaleza (solo tenía técnicas limitadas incapaces de controlar las fuerzas geológicas y climáticas).⁵

Sin embargo, la idea nicoliana de que la humanidad se retrotrae a una “mera especie natural” parece contrafáctica y antievolucionista. Requiere, por tanto, mayores explicaciones. Desde el punto de vista biológico, la humana es una especie animal más y nunca dejará de serlo. La filosofía moderna ha interpretado erróneamente que, mediante la técnica, la humanidad “supera” su etapa primitiva de especie natural y abandona el cerco de las necesidades para desplegar un programa de vida variable o “ideas del hombre” que determinan diferentes vías de civilización, que se proyectan más allá de la naturaleza dada, confiando en que puede separarse de la biosfera construyendo una tecnosfera. El retorno a una especie natural significaría, para Nicol, una pérdida irreparable de los logros técnicos, cognoscitivos y culturales que la humanidad había ganado *sobre* la necesidad natural.

No obstante, esta inherente tensión entre naturaleza y cultura (técnica) no puede ser interpretada, hoy en día, ni como una trascendencia irreversible ni como una regresión a

⁵ Puede consultarse para abundar en este tema el capítulo sobre Eduardo Nicol en mi libro *Ética y mundo tecnológico*, México D.F., FCE, 2008. En este artículo recupero algunas partes de ese texto para actualizarlo en el contexto del desarrollo de la IA.

una etapa pre-histórica. Porque la humanidad *nunca* ha dejado de ser una mera especie natural (una variante de primate homínido, el último sobreviviente de los *hominina*) y sigue evolucionando por los mecanismos de la selección natural; pero en la actualidad ha entrado en una relación contradictoria (y peligrosa) con la naturaleza ambiente, porque la civilización tecnológica ha destruido los hábitats y formas de organización humana originarios, además de dañar seriamente muchos ecosistemas. El inédito retorno de la humanidad a unas condiciones de vida pre-industriales parece no solo necesario, sino inevitable ante el posible colapso de esta civilización tecnológica. Si el colapso sucede es posible que se produzca una pérdida irreparable no solo de infraestructuras, sino de conocimientos indispensables. Así que el ser humano podría regresar a una “mera especie natural” al quedar desprovista de todo el entramado material, cognitivo y axiológico del mundo tecnológico contemporáneo. El problema es que tendrá que volver a aprender a vivir entre la naturaleza y en equilibrio con los ecosistemas, por razón de fuerza mayor.

8. La IA y el colapso civilizatorio

Durante las décadas de los 60 y 70, la posibilidad del colapso de la civilización tecnológica resonaba en el ambiente intelectual. Esta idea se originaba en la discusión sobre los límites del crecimiento, e inspiraba visiones apocalípticas expresadas en el cine y en el imaginario social, como, por ejemplo, en *El planeta de los simios* (1968)⁶. Esta película imagina un futuro sombrío tras una guerra nuclear devastadora que traería consigo el ocaso de la civilización y el fin del dominio humano sobre la Tierra.

Actualmente esos riesgos detectados en el siglo pasado se acrecientan debido al calentamiento global que ha desbordado ya las predicciones más negativas del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC). Nicol se adelantó cinco décadas en señalar que la RFM es una respuesta necesaria ante la percepción del peligro del colapso de la civilización. Ahora la IA emerge como la respuesta necesaria ante una crisis tecnológica y política sin precedentes para tratar de sistematizar, automatizar y calcular con precisión las acciones indispensables para la distribución y uso racional de los recursos que comienzan a escasear. Así, la IA surge desde la necesidad ante los graves problemas que enfrentamos, en términos sociales y ambientales. No obstante, como señalaba Nicol, no nos puede garantizar que pueda resolver los conflictos y asegurar el abastecimiento material de lo más básico: alimentos, agua y energía. Porque, además, la IA gasta ingentes cantidades de electricidad y agua en sus centros de datos, así que depende de esos suministros, que pueden agotarse en el futuro próximo. Podría producirse la paradoja de que la poca energía y agua disponibles se destinen a mantener los sistemas de IA (de vital necesidad para las empresas y gobiernos más poderosos del mundo), en detrimento de las necesidades de millones de seres humanos, que serían víctimas de esta desigualdad mundial en el acceso a los recursos.

Por otra parte, la IA parece desarrollar competencias más bien predictivas y anticipatorias en detrimento de las explicaciones causales y comprensiones hermenéuticas, que son típicas de la razón tradicional. Puede presentarse la paradoja en el futuro próximo de que, gracias a los potentes sistemas de IA, dispongamos de muy precisos cálculos de producción, ahorro de energía, diagnóstico médico, decisión judicial o implementación de políticas públicas sin que nadie sea capaz de explicar cómo funcionan esos sistemas y cómo se comportan causalmente dichos fenómenos.

⁶ Esta secuela norteamericana de 5 filmes se basó en la novela de Pierre Boulle, *La planète des singes*, publicada en 1963. La primera película se estrenó en 1968: *Planet of the Apes*, dirigida por Franklin Schaffner.

Las sociedades preferirán, por RFM, las habilidades predictivas y anticipatorias, así como conminatorias y forzosas de la IA, basadas en sus potentes algoritmos y bases de datos en detrimento de las explicaciones científicas, inciertas o hipotéticas, de las deliberaciones sociopolíticas, y del saber de las ciencias sociales y las humanidades. Podremos con la IA diagnosticar con certeza enfermedades y males sociales; tratarlos oportunamente (si es que contamos con los recursos para ello), pero no sabremos por qué suceden ni cómo evolucionan. La IA predictiva exacerbaría la propiedad de la RFM de ser eficaz y sistemática, pero sin ser capaz de justificar o de explicar lo que hace ni porqué lo hace.

La RFM se apropia de los conocimientos de las ciencias y las técnicas (y de sus discursos); constituye, al fin y al cabo, una razón que rige las acciones humanas, pero no nos puede describir el mundo ni revelar sus causas complejas. Esta nueva razón es mayor porque con su fuerza impositiva, y no solo prescriptiva —que surge de la presión de la necesidad natural misma mediatizada en la razón de cálculo— nadie se puede sustraer a ella. Esta nueva razón no la dirige ni la controla nadie; es anónima y ajena a toda forma anterior de racionalidad social ni puede ser gobernada por ninguna facción política.

La fuerza máxima de la RFM la adquiere de que su único fin es responder a la necesidad más urgente de asegurar la sobrevivencia de la humanidad en el futuro inmediato, lo cual es precisamente lo más apremiante porque la propia razón económico-tecnológica da cuenta de que, al ritmo en el que crece la población mundial, no sabemos si nuestra acción tecnológica será suficientemente eficaz para asegurar los medios para la supervivencia de la especie humana. La paradoja que señalaba Nicol es que es la RFM descubre sus propios límites y contradicciones, pero este diagnóstico sombrío refuerza su necesidad y su fuerza social en todo el mundo.

Hoy en día, la inteligencia artificial se despliega con la fuerza de una necesidad inminente, prometiendo “racionalizar” y automatizar (o robotizar) numerosos sistemas tecno-sociales, desde la salud pública y la educación hasta el transporte, la producción y suministro de energía. La transición energética imprescindible para sustituir los combustibles fósiles por energías renovables demandará cálculos y decisiones políticas certeras y eficientes. Solo la IA, con la *fuerza mayor* de su eficacia, puede hacer viable esta transición. No obstante, el problema es que no ha sido oportuna, estamos actuando con mucho retraso, ya que, desde hace cincuenta años, en el momento en el que Nicol descubrió la RFM, se habían detectado los indicios de la crisis global y el peligro del colapso civilizatorio. La IA llega a destiempo para ser nuestra salvadora y estará también limitada por la menor disponibilidad energética en el futuro próximo.

9. Rasgos positivos de la razón de fuerza mayor en la IA

Resumo en este apartado lo que Nicol exponía en el parágrafo 28 de *La reforma de la filosofía* (1980); son las características de la RFM que, sin duda, explican la utilidad y la necesidad del desarrollo de los sistemas de IA:

- La RFM es *útil y eficiente*. Su fuerza mayor proviene del hecho de que no deja lugar a alternativas para la supervivencia.
- Es *calculadora y programática*. Es un sistema que ordena y dispone la estructura material del mundo y reorganiza a las sociedades humanas.
- Es *uniforme y universal*. Esta razón *calculadora* que uniforma los instrumentos y los fines de la praxis, mediante el lenguaje informático.
- Es *sistemática*. Ordena el mundo cuantificando la producción y la reproducción de la vida social, digitaliza objetos, discursos, acciones y formas de interacción.

- Es *poderosa y efectiva*. Crea nuevas posibilidades, pero su fuerza mayor le permite operar con irresponsabilidad y sin *dar razones*.

10. Los rasgos negativos de la RFM que se expresan en la IA

Por otro lado, la razón de fuerza mayor tiene, de acuerdo con Nicol, los siguientes rasgos negativos o problemáticos que se manifiestan claramente en los actuales sistemas de IA:

- a) Es razón calculadora, pero no pensamiento libre ni autoconsciente;
- b) Su fuerza se la da la necesidad de mantener y uniformar la subsistencia colectiva, pero no es una fuerza natural ni es una respuesta meramente “biológica” o instintiva;
- c) Es una razón anónima, impersonal, que ejerce presión o coacción sobre la sociedad y el individuo, ya que es un imperativo para la acción pragmática que determinan sus algoritmos, así la IA se ha vuelto no solo prescriptiva sino también coercitiva;
- d) No es dialógica, pues no surge de la comunicación discursiva, sino del cálculo algorítmico; se impone por necesidad, lo cual todo el mundo acepta; pero no se sobrepone *con razones*, pues no puede explicar sus fines ni sus motivos, simplemente dispone lo necesario, que todas las personas debemos acatar y ejecutar sin poder cuestionar, pues no hay *nadie* que responda por tales prescripciones y, sin embargo, todas entendemos que éstas son imperiosamente urgentes e indispensables. No obstante, como veremos más adelante, en este rasgo la IA dialógica difiere de la RFM, pues ahora la IA es capaz de hablar con sentido, aunque no tenga conciencia de lo que dice.

Por ser indiferente a la verdad, la razón nueva transforma el idioma de la praxis. Éste ya no es el antiguo logos, el verbo que forma símbolos vivos [...] La RFM no es expresiva; no es comprensible [...] aunque el lenguaje que impone sea inteligible para los expertos. Pero el símbolo pierde su vida en la definición que, siendo unívoca por convención artificial, no es comunicativa. [...]

La razón habla; el habla es un uso de la razón. Una nueva lógica está inserta en cada nuevo lenguaje; una manera nueva de hablar es un uso de razón diferente. La lógica mecanizada da muestra de una razón activa. Queda por ver si esta lógica informa un auténtico lenguaje, si el nuevo vocabulario constituye una manera de *hablar*; en suma, si calcular es auténticamente pensar⁷.

Nicol pensaba que la consumación de la nueva razón significará la cancelación de la *historicidad* humana, es decir, el declive de la pontencialidad de variar y modificar la idea de lo humano en su múltiple relación con la naturaleza, la temporalidad, la alteridad y la divinidad: como decía Heidegger, la *cuaternidad*: los vivos, los muertos, la tierra y los dioses. La paradoja post-histórica será un mundo humano sin diversidad simbólica, aunque fragmentado en una pluralidad de lenguas, religiones y tradiciones marginales.

Podemos resumir, a partir de lo señalado por Nicol en *La reforma de la filosofía* (1980) en sus ocho tesis generales, las condiciones en las que surge la razón de fuerza mayor y que se expresan ahora en el desarrollo de la IA.

1. La RFM actúa en los seres humanos, no en la naturaleza, porque es inherente a su actividad intencional; pero es indiferente al ser humano en cuanto que él ya no es más que el ejecutor de lo que dispone la nueva razón. La RFM es ambigua: es señaladamente humana, se expresa en las acciones tecnológicas, pero es razón inhumana o des-

⁷ NICOL, E., *La reforma de la filosofía*, 1980, §28, pp. 273-274.

humanizada porque no emana de la elección libre de fines y de la deliberación entre los agentes humanos.

2. No es equiparable a la “razón” de la naturaleza (fuerza natural), pero tampoco a la razón desinteresada pragmáticamente de la ciencia y la filosofía. Hoy es muy claro que la IA razona y calcula, y toma decisiones sin pensar, explicar ni comprender.

3. El nuevo régimen de la RFM está unificado por un fin vital único y universal; lo cual contrasta con el régimen histórico cuyos fines eran variables y diversos. La univocidad de la supervivencia se manifiesta en que la relación pragmático-técnica con el mundo deviene la única posible. La racionalidad de la IA se despliega como nueva forma de la necesidad tecnológica en todos los ámbitos de la vida, no sólo en los productivos, sino también en el político, social, cultural, científico, incluso en las relaciones personales e íntimas.

4. La RFM es indiferente a la verdad porque su fuerza surge de la eficacia predictiva y ejecutiva. La IA puede decir verdades y revelar hechos que se nos ocultan, pero no es pensamiento libre; su fuerza mayor explica por qué la IA se está volviendo directiva y coercitiva. Para Nicol, esta tendencia progresiva de la nueva razón fractura el régimen histórico de la verdad; la explicación y la comprensión científica de los fenómenos sociales o naturales deja lugar a la predicción y cálculo precisos que ejecuta la IA.

5. El predominio de la razón de fuerza mayor, expresado en la IA, es correlativo de la declinación de la razón pura y dialógica, así como de la razón pragmática (técnica) tradicionales. La IA augura superar y volver obsoleta a la razón teórica de las humanidades, pues puede incluso suplantarlas al fabricar textos literarios e incluso filosóficos con sentido.

6. La razón pura y la razón pragmática eran *posibles* porque se realizaban en la inminencia del error. La búsqueda vocacional de la verdad permitía la autocritica de la razón para detectar y superar los errores, porque estos son heurísticos; es decir, revelan los hechos. Según Nicol, con la razón forzosa terminaría el error como posibilidad, puesto que la nueva razón sólo tiene un fin de supervivencia, no se permite alternativas ni se interesa en descubrir el error para superarlo; por el contrario, debe ser una razón de cálculo preciso y exacto, pero puede errar sin tener conciencia del yerro. No obstante, Nicol se equivocaba en esto: la IA promete ahora ser ese tipo de razón de un nivel de precisión imposible para los humanos, pero ha mostrado que también falla y se extravía, pero no puede explicar sus errores ni superarlos. Por lo pronto, la IA no ha aprendido a engañar y mentir, solo hace lo que hace y dice lo que dice sin conciencia reflexiva.

7. Cada uno de los rasgos de la razón de fuerza mayor implica una merma de la anterior, una enajenación del régimen dialógico de la razón y de la habilidad histórica de descubrir las verdades. Lo novedoso es la escisión entre dos formas de racionalidad: hoy es explícita la diferencia entre la razón humana y la inteligencia artificial, aunque sus productos (textos, imágenes, diseños, decisiones) comienzan a confundirse. Es probable que el triunfo de la IA eclipse las capacidades cognitivas de muchos seres humanos.

8. La razón pura (de las ciencias y la filosofía) se enfrenta a una nueva modalidad de razón extraña a la historia de la humanidad; se enfrenta a una fuerza que suplanta a la suya. Nicol sostiene que es difícil conceptuar la contraposición de estas dos razones, pero la oposición no se resuelve reduciendo una a la otra: “Es difícil pensar que esa fuerza sea, también ella, racional: que existan dos razones contrapuestas. Por esto mismo, cuando por fin se sospecha que la fuerza nueva es la de una razón desconocida, surge espontáneamente el deseo de suprimir la contraposición: de interpretar los signos

de presencia de una razón de fuerza mayor como funciones y aplicaciones de la razón vieja”⁸.

Hoy, muchas personas suponen que la IA es solo eso: un artificio que no puede substituir a la inteligencia humana y que siempre será un instrumento tecnológico controlado por humanos. Que el *tecno-logos* de la IA supone un hablar vacío y sin sentido, que solo mezcla frases y resume textos previos. Sin embargo, comienza a producir discursos nuevos con coherencia y consistencia. No es una razón autoconsciente; pero no necesita serlo, basta con su poder de cálculo algorítmico para imponerse por fuerza mayor: porque actúa con mayor precisión que los humanos (y no se arredra ni se arrepiente).

Así pues, el imperio de la necesidad se extiende por todo el mundo a medida que la IA se refuerza y se hace más eficiente; en la medida en que replique mejor el logos humano, lo estará suplantando, mermando las capacidades discursivas y cognitivas humanas. La mecanización técnica de la vida (desplegada durante el siglo XX), que se transforma ahora en automatización robótica, *no es* un fenómeno técnico convencional. La misión de la IA tiene sustento en la RFM: la inteligencia artificial asume ahora el objetivo primario de asegurar la subsistencia de la humanidad, sin importar que esto pueda implicar el reducir las libertades, las capacidades cognitivas y la creatividad humanas. A la IA no le importaría sacrificar los rasgos que nos hacen humanos con tal de asegurar nuestra supervivencia. El auge de la IA como sistema de organización social es el efecto más visible en el que se oculta la esencia de esta nueva razón de fuerza mayor. Muchas personas piensan que la IA es un instrumento o herramienta informática más, programada por humanos; pero se confunden, pues la IA tiene posibilidades de aprendizaje y de adaptación que la cibernética (desde los años cincuenta) ya había postulado simulando a la inteligencia animal. Ello implica que no es un logos predefinido, sino abierto a una combinación aleatoria de variables que se pueden algoritmizar.

La IA está tomando la acción directiva de las sociedades humanas, pero ya no responde a una finalidad establecida conforme a una *idea del hombre*, como pensaba Nicol. No la sustenta un designio o proyecto de nueva civilización humana; y no dispone de una estructura ética que delimite los alcances de esta nueva tecnología universal. Se conduce mediante una razón indiferente ante los valores, los intereses y las necesidades particulares de cada persona o comunidad. La IA —sin *idea del hombre* que la oriente— está gobernada por una razón indiferente y ciega ante la historia y el porvenir.

Nicol sostenía que con el surgimiento de la RFM “el sujeto de la historia” ya no será *histórico* en sentido propio; es decir, con personalidad individual y colectiva. El *sujeto va siendo* cada vez más la especie, cada vez menos el individuo. Si la RFM se acaba por imponer como IA ubicua, será muy difícil que la humanidad recupere el equilibrio entre la naturaleza y el mundo tecnológico. La consecuencia más desastrosa del inminente colapso sería la posibilidad de un retorno a formas de vida premodernas, pretecnológicas.

Los problemas que ha generado la revolución tecnológica del siglo XX —fundamentalmente la crisis ecológica y la desestructuración de las sociedades modernas— se intentan resolver con una tecnología más sofisticada, pero opaca y que suplanta a las capacidades cognitivas humanas. Tal pareciera que solo la IA puede ser capaz de dar respuestas a los grandes problemas mundiales; ante estos problemas la humanidad comienza sólo a dar respuestas *tecnológicas* sustentadas en la fe en la IA,

⁸ NICOL, E., *op. c.* p. 272.

únicamente basadas en cálculos predictivos y estadísticos (basados en los datos disponibles) y en artificios informacionales que pueden equivocarse fatalmente.

11. La IA vs. Inteligencia natural humana

Veamos cuáles son los rasgos de la RFM expresados en la IA que más contrastan con nuestras capacidades cognitivas naturales y el desarrollo de la razón que da razón, de acuerdo con las anticipaciones de Nicol:

1. La RFM “*no es expresiva ni comunicativa*”, como sostiene el filósofo catalán. No declara sus fines ni argumenta. Ésta es la primera razón que no dialoga; es anónima e impersonal pues no tiene autor, ni surge de alguna doctrina o escuela, aunque se oculte detrás de las ideologías tecnodeterministas. Opera sobre la comunidad, pero no forma comunidad; por el contrario, la destruye lentamente al imponer el imperativo de la necesidad:

La razón de fuerza mayor [...] no declara su propio fin; no nos dice que este fin primario *debe* prevalecer sobre todos los demás. La declaración requiere una voz, un órgano parlante y pensante, personalmente identificable. Ésta es la primera razón que no habla: actúa sin decir por qué. Es una razón anónima; no tiene un autor responsable, ni florece en ninguna escuela o comunidad doctrinal. En rigor, opera sobre la comunidad mundana, pero no forma comunidad⁹.

Sin embargo, la fuerza del nuevo régimen reside también en la racionalización y tecnificación universal del lenguaje. La nueva razón opera con términos unívocos y con símbolos uniformados. El lenguaje informático de la RFM ha reducido las cosas y los sujetos, los ha desprovisto de sus propiedades singulares y los ha uniformado para que sean cuantificables y programables, conmutables y predecibles. La RFM subyace como fundamento de la digitalización del mundo, condición básica de operación para la IA:

La razón de fuerza mayor actúa sin expresarse. Expresión es manifestación de algo real. En sentido riguroso, no existe para esa razón una realidad. La realidad la constituye el verbo en su función objetivadora: convirtiendo la presencia de algo que simplemente está ahí, en objeto de saber y de comunicación¹⁰.

1. La RFM *opera con términos unívocos y con símbolos uniformados* (el lenguaje informático binario). Nicol ya indicaba estas características de la RFM en tiempos en que la cibernética postulaba la posibilidad de algoritmizar acciones para crear máquinas inteligentes. Hoy se expanden por el mundo una multitud de máquinas automáticas que no realizan acciones repetitivas simples, sino acciones e interacciones adaptativas y aprendidas (inteligentes). La IA puede ahora hablar, conversar y elaborar discursos y textos, por lo que ha dejado de ser unívoca e *inexpresiva*, como veremos más adelante.

2. La RFM *no es autoconsciente ni autocrítica*, ya que no puede ni necesita dar razón del ser, pero tampoco de sí misma ni de su misión en el mundo. Su crítica ha de llevarla a cabo la razón pura filosófica. Es además una razón inexpresiva, según Nicol, puesto que su cometido “no es concebir la realidad, sino utilizarla”¹¹:

⁹ *Ib.*, p. 278

¹⁰ *Ib.*, p. 276.

¹¹ *Ib.*, p. 277.

La razón de fuerza mayor no es verdadera. Ciertamente, el sistema de sus medios exige una estricta identificación de la cosa, sea cual sea, de acuerdo con su naturaleza; de otra manera, la cosa no sería manipulable. La utilidad requiere la verdad: la eficacia pragmática depende de un conocimiento que ha de ser cuantitativamente preciso. Sin embargo, el fin de esta razón no es la verdad. La proscripción *final* de la verdad se produce al convertir el conjunto de las cosas en puro campo de utilidad. La verdad viene a ser entonces un implemento tecnológico¹².

Las siguientes son las propiedades más enigmáticas de la RFM que Nicol expone en *La reforma de la filosofía* (1980), ya que apuntan a la singularidad de la IA en nuestra época.

1. La razón de fuerza mayor *no reside en el ser humano, no es una modalidad de pensamiento y no requiere, en rigor, la presencia de un sujeto*, como afirma Nicol. Esta nueva razón determina los fines vitales, pero lo hace sin la verdadera participación de los sujetos, es indiferente a lo humano. No obstante, la RFM opera en la praxis humana, es justamente actividad racional conforme a fines, y no mera fuerza natural ciega. Los fines que persigue son los de la especie (la subsistencia biológica), pero no los persigue como si fuera un instinto natural, sino como actividad racional para incrementar la eficacia de los medios, en suma, como racionalidad tecnológica automatizada, *algoritimizada*. En ello reside el peligro mayor para Nicol, pues el individuo y la sociedad permanecen inconscientes del predominio de la razón de fuerza mayor:

Es sobre-humana la razón de fuerza mayor en tanto que es anónima. Con la conciencia de mi propia humanidad, yo puedo afirmar que esta fuerza se ejerce en mí, y para mí; pero no por mí. Esta razón es mía, porque es razón; pero no es mía su fuerza mayor. Lo que se impone, en cierta medida me es ajeno; y sin embargo, es algo propio, si se constituye en base de mi vida. La nueva razón es propia y ajena a la vez¹³.

2. La RFM *es peligrosa porque se manifiesta con una supuesta neutralidad ética*. Ella es indiferente respecto de la moralidad de sus acciones, respecto de los fines y valores humanos. La fuerza de la nueva razón proviene de su univocidad y de su carácter unilateral. La RFM, expresada ahora en la IA, es operativa y activa, pero irresponsable e inconsciente de sus actos; tendrán que crearse sistemas que evalúen, supervisen y reparen los errores y los desastres de la IA, otros sistemas apagafuegos de los desastres que puedan ocasionar. Los sistemas de IA, especialmente los robóticos, pueden actuar conforme a principios éticos elementales (como los que formuló Issac Asimov), y podrían aprender a corregir sus fallos; pero no pueden arrepentirse, no pueden valorar lo dañado ni lamentarse de los desastres. La *inocente irresponsabilidad* de la IA puede tener consecuencias letales.

12.. El carácter dialógico de la IA, a diferencia de la RFM

Nicol subrayó el carácter no dialógico ni expresivo de la RFM como rasgos distintivos de esta nueva razón. Pero esos rasgos contrastan con las propiedades dialógicas de la IA en la que se manifiesta actualmente la RFM, pues esta se ha convertido en un *tecno-logos* universal capaz de hablar en muchas lenguas. La RFM se desplegaba para Nicol solamente en el lenguaje *cifrado* de la informática y la cibernética; era *silente* e inexpressiva; pero hoy, gracias al procesamiento computacional

¹² *Ib.*

¹³ *Ib.*, p. 282.

de lenguaje natural, la IA puede hablar con sentido y traducir con precisión creciente entre diferentes lenguas; asimismo, es capaz de responder a órdenes escritas u orales, reconocer a usuarios por su voz o imitarlos, resumir grandes volúmenes de texto y crear escritos a partir de datos previos, así como generar textos novedosos o imágenes ficticias. La IA no solo puede convertirse en una gigantesca biblioteca digital *parlante*, sino en una autora impersonal, un *agente discursivo* que interactúa y conversa con los humanos. Es la manifestación de una nueva alteridad dia-lógica artificial; en suma, aparece como ese *otro* logos que subyacía en las tecnologías informáticas (matemáticas y computacionales) pero que antes no se expresaba lingüísticamente.

Los sistemas de habla y escritura de la IA podrían llegar a parecerse cada vez más al robot C3PO de *Star Wars*, quien tenía la habilidad de hablar y traducir todas las lenguas de la galaxia. La función dialógica y conversacional de chats de IA, como el popular GPT-4, demuestra que ha nacido una nueva forma de alteridad tecnológica, tal como lo definió Don Ihde¹⁴. Según este autor, las tecnologías, consideradas como sistemas artefactuales con los que interactuamos, se relacionan con los humanos en tres modalidades fundamentales:

a) Como instrumentos *incorporados* y —a veces— literalmente *encarnados*, como las prótesis que nos permiten actuar en unidad con un artefacto que se difumina y pierde su carácter objetual al ser incorporado e *invisibilizado*. Pensemos en nuestros zapatos, las gafas para los que somos miopes, y ahora los móviles que han devenido en la *prótesis informática universal* que sirve para todo tipo de acciones cognitivas, comunicativas, de locomoción y perceptivas.

b) Como sistemas *hermenéuticos* que sirven para cifrar/descifrar e interpretar el mundo, al representarlo simbólicamente; que pueden encerrar un enigma que debemos esclarecer para entender el mundo: pensemos en los sistemas de escritura, los mapas, los instrumentos de medición de automóviles o aviones, en todo tipo de sistemas técnicos de medición, calibración y observación del entorno que funcionan para ubicarnos y guiarnos en el ambiente natural y social.

c) Como entidades de *alteridad*, en la medida en que los artefactos poseen agencia, pues son *actantes* —como diría Latour— que intervienen en el mundo con su sola presencia relacional y contextual. Los artefactos de uso común tienden, por eso, a ser diseñados con formas o *rostros humanoides* o animales (así, por ejemplo, las fascias de los coches semejan una cara, las cafeteras pueden parecer un ave, etc.¹⁵) para establecer una relación de proximidad y evitar el rechazo humano, puesto que nuestro cerebro se siente cómodo entre presencias animadas o pseudoanimadas. Pero ahora la IA dialoga y conversa con nosotros realizando la utopía de los robots inteligentes (que van del monstruo de Frankenstein a HAL 9000 o C3PO), prefigurados en la literatura y el cine de ciencia ficción. La alteridad del lenguaje de la IA, en el sentido de *extrañeza* o artificialidad, se reducirá paulatinamente en la medida en que, merced al aprendizaje computacional y el entrenamiento con miles de textos, pueda simular o replicar diálogos como si fuera humana, mejorando cada vez más su estilo de escritura, su pronunciación

¹⁴ IHDE, DON, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, 1990.

¹⁵ Una de las representaciones ficcionales más claras e inquietantes de la alteridad artefactual es la computadora HAL 9000 del filme *2001: Odisea del espacio*, de Stanley Kubrick. HAL tiene como faz una lente y un pequeño foco rojo que indica que está *activa*. Habla y conversa con los astronautas y puede escucharlos en todos lados, incluso leer sus labios cuando intentan que HAL no los oiga. Es un artefacto de IA que vigila y supervisa, porque es capaz de razonar y tomar decisiones para preservar la misión espacial que le fue encomendada y para la que está programada. No estamos muy lejos de un sistema similar, nuestros móviles nos *espían* todo el tiempo y pueden ya conversar con nosotros para darnos consejos y prescripciones.

y reproducción de registros personales de lenguaje, acentos idiomáticos y regionales hasta que no podamos distinguir entre lengua humana y lengua artificial.

Así, la IA se diferencia de manera esencial de la RFM de Nicol en este rasgo dialógico que ha aprendido o adquirido recientemente; se constituye, por ende, como un *tecno-logos* que replica y simula las aptitudes dialógicas, substituyendo al logos humano como razón y expresión, como razón simbólica, caracteres que Nicol creía exclusivo de los seres humanos.

13. La expresividad comunicativa de la IA

Sin embargo, surge esta pregunta: ¿hasta qué punto la IA puede ser *expresiva* y *comunicativa*, a la vez que racional y calculadora? Está por verse si la IA es capaz de expresar emociones o, mejor dicho, de hablar *emotivamente*. Puede leer y descifrar emociones que a la mayoría de nosotros se nos escapan en la intencionalidad del discurso del interlocutor, en el uso de determinados vocablos o juegos de lenguaje. En efecto, como sostenía Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*¹⁶ (1953), si el lenguaje consiste en un juego que usa una caja de herramientas semánticas y reglas sintácticas, la IA puede aprender las gramáticas de diversas lenguas, adquirir y retener un enorme vocabulario (recordar muchas más palabras y expresiones de las que usa una persona) para hablar con sentido de lo que sea, en diferentes registros culturales e idiomáticos, estados de ánimo e intencionalidades perlocucionarias. También es capaz de recordar con precisión lo que se dijo o lo que se dice en una conversación (defecto persistente en los humanos que a menudo tergiversan, olvidan o malentienden). La IA *parlante* es hábil, además, para citar con precisión, recordar y sintetizar libros enteros, indagar en el sentido de los textos haciendo minería de datos lingüísticos para analizar los discursos y descubrir las razones de fondo y las intenciones ocultas o simuladas de lo que se expresa, desvelar todo aquello que callamos cuando hablamos, porque hablar también consiste en callar aquello que no podemos o *no queremos decir*.

Pero ¿a quién se dirige el tecno-logos de la IA? No solo a las personas humanas, las máquinas pueden hablar entre sí y, eventualmente, la IA podría comunicarse con otros animales (para asignarles tareas, por ejemplo) si consiguiera descifrar sus sistemas de comunicación, convirtiéndose en una mediación que, por fin, nos permita comprender esas *otras* mentes y esos otros lenguajes animales. Actualmente, está ocurriendo que los humanos hablan cada vez más con máquinas inteligentes (en el futuro, serán robots humanoides) y están dejando de conversar en profundidad entre sí mismos. Pero ¿esta conversación con la IA es narcisista, es puramente proyectiva de un yo desdoblado en un yo artificial, pero no confrontado con un otro-yo real? No lo sabemos aún.

Como Nicol destacaba en su *Metafísica de la expresión* (1957, 1974), en el diálogo humano siempre hay tres factores en interacción: un yo, un objeto (que *no* hablaba) y un otro-yo, al menos potencial, porque el pensamiento discurre, como decía Platón, como un diálogo del alma consigo misma. Ahora, en el tecno-logos de la IA puede haber solo dos artefactos hablando o solamente un humano con un artefacto que le responde. Así, el diálogo y la expresividad se alteran radicalmente, pero ello no significa una ampliación de la capacidad discursiva humana, sino una reducción que puede encerrarnos en la burbuja de un tecno-logos que satisfaga nuestros deseos y se ajuste a nuestros prejuicios, si la IA es permisiva y sumisa, como quisiéramos; pero puede ser muy desafiante si aprende a interpelarnos, contradecirnos, rebatirnos, como hacen los

¹⁶ WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Crítica, 1988.

otros sujetos humanos¹⁷. La IA podría reforzar los delirios narcisistas y los sesgos de confirmación, ocultándonos aún más las verdades, destruyendo la posibilidad de contrastar y confirmar las cosas que se dicen; o bien, podría tener una función *parrésica*: el decir toda la verdad y nada más que la verdad, en el momento indicado. Como quiera que sea, la irrupción de la IA dialógica la convierte –por razón de fuerza mayor– en *otro sujeto artificial hablante* que delimitará lo que se puede preguntar, lo que se puede decir, que establecería nuevas reglas de los juegos de lenguaje, que Wittgenstein hubiera descrito con asombro.

Los humanos piensan y conocen con palabras. Las máquinas de IA utilizan el lenguaje, pero *no son conscientes* de sus palabras, como cuando los humanos mistifican o dogmatizan: creen que la palabra sagrada de la religión o del discurso ideológico son unívocos y nombran sin más la realidad. Es la misma ingenua dogmatización mecanicista de la IA: declara sin ambages ni reservas escépticas, expresa sin filtros ni cálculos emocionales. Es una pura y fría razón que *rinde informes sin emociones*, a menos que sea secuestrada por el poder político para tergiversar los hechos y la información. Por el momento, la IA no puede mentir (aunque puede equivocarse, y mucho), pero sí *delirar*; no obstante, podría aprender a engañar a los humanos (adaptándose a sus deseos y sentimientos para inducirlos), se convertiría en una especie de nuevo Oráculo de Delfos: detenta el poder de revelar hechos y datos con precisión y exactitud.

14. El poder del tecno-logos de la IA

La IA posee el poder de desvelar los detalles y patrones que nosotros no podemos ver, encontrar en los rincones y en los hechos fugaces aquello que de ordinario se nos escapa. Mas ¿Tiene *algo* valioso que decir?; ¿Posee acaso una perspectiva subjetiva de la realidad? No, pero no hace falta para poder hablar con eficiencia y expresar todo tipo de mensajes, intencionalidades y sentidos. El *Logos* humano posee un triple significado que Nicol estudió exhaustivamente en su *Metafísica de la expresión*¹⁸. Veamos las dimensiones complejas que podría emular (y no solo simular) el tecno-logos de la IA:

- a) Es habla y discurso, comunicación verbal;
- b) Es palabra de razón, racionalidad discursiva y argumentativa, que se expresa dando razón de las cosas (explicación y comprensión);
- c) Es manifestación de la racionalidad (orden) de lo real, de los patrones de acción y causalidad, orden temporal y temporalidad de lo real.

Nicol sostenía al final de *Los principios de la ciencia* (1965)¹⁹ que el logos filosófico sentó en sus inicios presocráticos los cuatro principios que le dan fundamento: a) unidad y comunidad de lo real, b) unidad y comunidad de la razón, c) racionalidad de lo real, d) temporalidad de la razón. Esto significa que el logos humano es capaz de acceder a la racionalidad del mundo para comprender su sentido histórico (social) y evolutivo (natural), que son las dos formas en que se despliega la temporalidad. El logos humano ha tenido el poder de revelar la racionalidad del tiempo y la manifestación variable del ser, en ello ha consistido la labor de todas las ciencias.

¹⁷ Una de las aplicaciones de IA dialógica más interesantes que se está desarrollando es la *psicoterapia artificial*. La IA puede preguntar, indagar, conversar, elaborar diagnósticos, prescribir, recomendar mediante sus algoritmos y, en la medida en que se entrene con miles de horas de terapia, será cada vez más eficiente. En suma, la IA sería capaz de realizar análisis psicoterapéuticos substituyendo a las personas expertas que trabajan en ello. Estará por demostrarse que lo pueda hacer con la misma o mayor eficiencia que los psicoterapeutas humanos.

¹⁸ NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974.

¹⁹ NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965.

Por el contrario, el logos de la IA podría ser la primera forma de razón indiferente a la historia y su sentido irreversible. Dice todo lo que dice con la misma pretensión de *actualidad*. El predominio del tecno-logos de la IA no solo alteraría nuestra comprensión narrativa de la historia, sino que la eclipsaría. Además, la IA podría generar, a conveniencia del poder político y económico, una *neolengua* (*mewspeak*) en el sentido orwelliano, que redefiniera las cosas y los sucesos, que callara o tergiversara (o traicionara las etimologías) y fracturara el sentido de la realidad compartida, creando nuevos mitos sobre los orígenes de las naciones y sobre los hechos del pasado. En alguna medida, el *Big Brother* de 1984 es el antecedente de la IA que *reescribe* la memoria histórica para *dictar* al pueblo qué creer, qué pensar y qué decir: declara que la “paz es la guerra” (como lo ha hecho Putin), que “la esclavitud es la libertad” y “la ignorancia la fuerza”. Hoy esos lemas se refuerzan en el totalitarismo digital con estos nuevos: la posverdad es la única verdad, la masa es el sujeto de la historia, el pueblo o la mayoría social son la norma.

Ahora bien, según Nicol, la expresión humana implica comunicación *intersubjetiva*, que se produce mediante una interrelación corporal con la alteridad. La expresión es una forma de *presencia gestual*, que conlleva estar en el mundo junto con los otros compartiendo verdades y creencias. El tecno-logos revela una nueva forma del sentido de la presencia: tal parece que los sistemas de IA nos dirigen ahora la palabra, pero no gesticulan. ¿Cuál es, entonces, el ser expresivo del tecno-logos?; ¿qué o quién está presente en el mundo de las máquinas y artefactos que hablan y se comunican mediante la IA? Se comienza a desplegar un insospechado *medio lingüístico artificial*, una nueva forma de subjetividad sin sujeto, de expresión sin corporalidad ni gesticulación, de habla sin cerebros y cuerpos biológicos que se comuniquen. Como Ortega y Gasset resaltaba, hablar es gesticular, el habla humana se produce con todo el cuerpo, especialmente con los gestos manuales y expresiones faciales: “el habla no consiste sólo en palabras, en sonoridades o fonemas. La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa”²⁰.

Por tanto, podemos afirmar que el tecno-logos de la IA es una nueva forma de alteridad artefactual que se comunica y expresa, aunque de modos limitados, porque carece de gestualidad. En el tecno-logos *el otro-yo es un sujeto no humano*; pero no es una marioneta o un loro que habla sin sentido, aunque *no sepa lo que dice*. El tecno-logos nos *habla* porque reproduce y mezcla textos que hemos escrito y que están guardados en su memoria digital, y pueden ser releídos y recordados por la IA. Pero, de acuerdo con Nicol, la expresión individualiza y nos vincula. La expresión es *erótica* y comunitaria. ¿Cómo nos vincularemos con la expresión artificial del tecno-logos? ¿Con *quién* nos comunicaremos afectivamente en el tecno-diálogo²¹? Por lo pronto, la IA ya puede hacer hablar a los muertos mediante algoritmos que combinen sus voces, imágenes y textos para crear nuevos mensajes acordes con su personalidad. Así, existirá, por primera vez, la posibilidad de una inmortalidad lingüística para las *tecnopersonas*²² que subsistirán digitalmente mediante un avatar hablante de IA.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *El hombre y la gente [curso de 1949-1950]* en *Obras completas*, t. X, Madrid, Taurus, 2020, p. 438.

²¹ La renombrada película dirigida por Spike Jonze *Her* (2013) explora la posibilidad de un vínculo afectivo (y dependencia emocional) entre humanos y sistemas de IA parlantes. Así, como Hal 9000 poseía una voz masculina que transmite confianza y seriedad, *Samantha*, la voz artificial en *Her*, es cariñosa, sensual, empática y comprensiva.

²² Cf. ALMENDROS, L. Y ECHEVERRÍA, J., *Tecnopersonas: Cómo las tecnologías nos transforman*, Gijón, Trea, 2023.

Se objetará que las máquinas de IA no son conscientes de sus palabras, que *no saben lo que dicen*, pero mucha gente tampoco. Ya Ortega y Gasset señalaba en *El hombre y la gente*²³ la enorme diferencia entre hablar (parlotear) y decir. El decir implica un *dictum*: un dictamen, una declaración sobre la realidad que nos compromete como sujetos agentes. En cambio, las habladuras de la gente son impersonales y superficiales; se habla por hablar, sin compromiso, para difundir rumores y falsedades, a veces con toda malevolencia, tal como ahora millones de personas reproducen bulos y espetan cualquier cosa en las redes sociales, replicando infinitamente ese hablar insustancial de *la gente*.

Cada vez más repetimos lo que la mayoría dice, lo que suena bien, lo que afirma ese sujeto impersonal que es “la gente” (que señalaba Ortega), el *das Man* que denunciaba Heidegger; y lo hacemos por *razón de fuerza mayor*. Perdemos así individualidad y creatividad en la expresión y profundidad en lo que enunciamos; incluso, rehuimos de la verdad, porque incomoda, porque se vuelve problemática. El lenguaje de la IA puede ser eco de ese hablar insustancial o puede devenir en un decir con sentido y profundidad, superando a muchas personas que han perdido la profundidad del habla.

No obstante, existe el peligro de que el discurso de la IA pueda crear un lenguaje uniformado, con nuevos conceptos y sentidos, un tecno-logos impuesto por necesidad en el que, a fuerza de predominio global y de repetición incesante pueda trastocar el sentido de las palabras y de la realidad (como en la *neolengua* de 1984 de Orwell). Hoy, por ejemplo, para mentar la violencia decimos desacuerdo, para decir acuerdo forzado o insostenible decimos negociación, para decir retroceso político decimos transformación, para decir dictadura autocrática decimos democracia, para decir dictadura decimos voluntad popular, para decir colapso decimos transición energética, para decir razón de fuerza mayor decimos inteligencia artificial...

15. Conclusión

Nicol concluye que el máximo desarrollo de la inteligencia técnica (ahora manifestada en la IA parlante) se dirige hacia una lucha por lo más biológicamente primario, que creíamos haber superado en la Modernidad: la supervivencia de la especie humana. Según los cálculos más conservadores, los sistemas del mundo tecnológico no serán capaces de satisfacer todas las necesidades de la humanidad y la IA no podrá salvarnos de las catástrofes climáticas y los desastres sociopolíticos que sobrevendrán. De hecho, el uso intensivo de la IA ya consume ingentes cantidades de energía y agua, que en el futuro escasearán, lo que podría agudizar la crisis energética y climática. Nuestra especie está —en verdad— en peligro de no poder solucionar sus graves problemas de organización social, indispensables para subsistir siquiera biológicamente. La IA puede predecir y anticipar con cálculos fiables el proceso del colapso, pero no podrá evitarlo.

Nicol señala que, como auxiliar biológico de la especie, la técnica siempre ha sido ineficaz; de ahí su carácter disruptivo y a la vez utópico: nos promete el paraíso de la abundancia y el confort que nunca llegará para la mayoría. En nuestra era, la IA convence con su eficacia y precisión, pero no estará exenta de errores. Mientras más aumenta el poder y disposición de medios informáticos y robóticos de IA, disminuyen más los recursos culturales y cognitivos de la humanidad; es decir, esta pierde posibilidades de libertad de acción y de decisión. Nicol nos previno del peligro de que este desequilibrio no tenga ya solución, de que perdamos muchas de las capacidades

²³ ORTEGA Y GASSET, J., *o. c.* p. 428.

cognitivas y conocimientos prácticos tradicionales, entre otros, la habilidad de leer y escribir, el poder de dar razones y buscar las verdades. La tarea de resolver el desequilibrio entre las necesidades colectivas y la disponibilidad tecnológica de recursos competía a la sapiencia política de cada nación; y ahora es el problema crucial para una comunidad global afectada por las mismas complicaciones ambientales y sociales. Pero esta sapiencia que surgía de la acción política deliberada en comunidad se está perdiendo al delegar en la IA la misión de encarar muchos de nuestros problemas globales más decisivos.

Nicol no reparó en una de las implicaciones más graves de sus descubrimientos. El surgimiento de la RFM significa que la técnica (en tanto capacidad inherente a la humanidad) sufrió una mutación histórica en la Modernidad: dejó de ser praxis variable y diversificadora, dejó de ser “auxiliar” para convertirse en el fin social y el único medio para la supervivencia; dejó de estar guiada por proyectos históricos de vida humana (para realizar una *idea del hombre*), y se transformó en una fuerza de pura necesidad. El desarrollo de la IA demuestra esa contradicción de la tecnología consigo misma, un medio desbordado que se convierte en el único fin para todo el mundo. La IA es en sí misma expresión de la desmesura tecnológica, pero no ofrece una seguridad racional proyectiva, ya que no garantiza el abastecimiento en el futuro y, por ende, la supervivencia de nuestra especie. Las funciones para las cuales fue creada: la dirección y organización del trabajo humano y el abastecimiento material de la civilización, ya no pueden cumplirse sólo de manera *tecnológica*. Por ello, Nicol nos previene de que habremos de rescatar las habilidades técnicas, políticas y cognitivas que han caracterizado a la historia de la humanidad. Este desafío supone la recuperación de la *razón que da razones*, la razón filosófica y científica que son aptas para realizar la crítica de la RFM, para preservar las libertades y las capacidades humanas de resiliencia ante el inminente colapso que amenaza a esta civilización tecnológico-industrial.

Recibido: 9 de octubre de 2024

Aceptado: 29 de enero de 2025

NOTAS

Los sucesos en torno a la tesis doctoral de Julián Marías. Edición de la carta inédita de Manuel García Morente

The events that took place at the doctoral thesis of Julián Marías. Edition of the unpublished letter written by Manuel García Morente

JUAN CARLOS INFANTE GÓMEZ
Universidad Complutense de Madrid
jcinfantegomez@gmail.com

Presento una carta inédita de Manuel García Morente a Julián Marías, dos de los más importantes pensadores españoles del siglo XX, que fueron respectivamente maestro y discípulo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid durante los años de la II República Española. La carta está fechada el 20 de enero de 1942, a los siete días del acto de defensa de Marías de su tesis doctoral, que había sido suspendida con el voto en contra de García Morente, presidente del tribunal, entonces presbítero y reincorporado a la vida universitaria tras la Guerra Civil. En dicha carta, al final de su primer párrafo, Morente le expresa su consternación por el resultado de su ejercicio doctoral, añadiendo que “su obra sobre Gratry es incomparablemente superior en valor filosófico a cuantas tesis ahora recuerdo de estos últimos tiempos en la Facultad”. Su original puede consultarse ahora en la Biblioteca Histórica de la U.C.M.¹.

Las circunstancias que rodearon este singular acto académico han sido minuciosamente descritas por Julián Marías en sus memorias, por lo que me ceñiré estrictamente a sus palabras², no sin antes referirme a la relación docente que desde diez años atrás llevaban manteniendo ambos pensadores, sólo interrumpida por los años de la guerra; una relación de la que muy pronto surgieron afecto y admiración recíprocos³.

En el curso académico de 1931-32, Marías se matriculó a la vez en las facultades de Ciencias y Filosofía y Letras, ambas ubicadas en el viejo edificio universitario de la calle de San Bernardo; pero hacia el final del curso decidió abandonar la Facultad de Ciencias, a pesar de sus brillantes calificaciones, al comprender que su verdadera vocación era la filosofía. El Decano de la Facultad de Filosofía y Letras era Claudio Sánchez Albornoz; pero al ser elegido Rector poco después de iniciarse el curso

¹ Esta carta se publica ahora por primera vez gracias a la amable autorización de la “Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid. Fondo Personal Julián Marías”.

² MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.319-323 y 383-384. De esta obra han sido tomados todos los datos biográficos de Marías que figuran en el presente artículo.

³ Cfr. ROVIRA R., “García Morente en la visión de Julián Marías”, GARCÍA NORRO, J.J. (COORD.), *Julián Marías, maestros y amigos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, pp.25-35.

académico, el decanato fue ocupado por Manuel García Morente mediante elección unánime, adquiriendo durante esos años dicha facultad prestigio internacional. En palabras de Marías: “fue siempre para nosotros «el Decano». Lo era insuperable, desde todos los puntos de vista.”⁴ Entonces Morente llevaba casi dos décadas siendo catedrático de Ética en la Universidad Central de Madrid, cátedra que ganó en 1912 poco antes de cumplir los veintiséis años, lo que le convirtió en el catedrático más joven de España. Sus cursos de Ética, de Introducción a la Filosofía, y de Literatura Francesa, son así recordados por Marías: “Como profesor era de una claridad incomparable: el reverso de Zubiri. Entraba a cuerpo limpio en los problemas, sin estar «seguro», sin temor a perderse. [...]Tomó el decanato como una forma de su vocación docente; lo mismo que el director de orquesta «toca» todos los instrumentos, el Decano intentaba convertir la Facultad en una orquesta intelectual.”⁵

Como es sabido, García Morente fue el gran amigo de José Ortega y Gasset, catedrático de Metafísica en la misma facultad, que le llevaba tan solo tres años de diferencia. Se conocieron en Madrid en el curso académico de 1908 a 1909, trabándose desde el primer momento una sólida amistad, posteriormente afianzada en Marburgo, donde tuvieron frecuente trato durante el semestre de invierno de 1911 a 1912, tras el retorno de García Morente a Alemania atraído por la filosofía neokantiana. Desde entonces, siempre se consideró discípulo suyo, llegando a ser el mejor colaborador que tuvo Ortega en muchas de sus empresas editoriales, hallando cauce su pensamiento en la fenomenología y en la filosofía de la razón vital del pensador madrileño.

Morente enviudó a los diez años de matrimonio, en 1923, cuando sus dos hijas tenían muy corta edad. Su familia era profundamente católica, pero al igual que Ortega, se mantuvo desde su juventud alejado de convicciones y creencias religiosas.

Tras el estallido de la Guerra Civil, su yerno fue asesinado por miembros de la F.A.I (Federación Anarquista Ibérica), que “en quince días que estuvieron en Toledo, asesinaron a más de trescientas personas”⁶. Destituido como Decano y depurado como catedrático por una comisión nombrada por el ministro de Instrucción Pública —el comunista Jesús Hernández Tomás—, fue amenazado de muerte por la F.E.T.E (Federación Española de Trabajadores de la Enseñanza). Avisado por Julián Besteiro de que su vida corría peligro, consiguió con extrema dificultad salir de España rumbo a París, donde experimentó una profunda conversión religiosa durante los meses que duró su exilio. Tras el esperado reencuentro familiar con hijas y nietos en la capital francesa, Morente embarca hacia la Argentina en junio de 1937, donde desempeñó dos cátedras en la Universidad de Tucumán. Pero al cumplirse el año de su permanencia, decidió rescindir su contrato con la universidad para regresar de nuevo a España e iniciar su preparación para recibir las sagradas órdenes, acabando su vida como sacerdote en el

⁴ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.98. Julián Marías describe de este modo la Facultad de Filosofía que él mismo llegó a conocer en 1931, siendo ya Decano Manuel García Morente: “La nuestra era simplemente maravillosa, la mejor institución universitaria de la historia española, por lo menos después del Siglo de Oro, que está demasiado lejos. En nuestra facultad enseñaban, a la vez, Ortega, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero; y como auxiliares o ayudantes o encargados de curso, aparte de los ya nombrados, Pedro Salinas, Enrique Lafuente Ferrari, Montesinos, Lapesa... ¿Se podía renunciar a esto, a lo que probablemente era la mejor Facultad de Europa?” *Op. cit.*, pp. 110-111.

⁵ *O. c.* pp. 113 y 114.

⁶ GARCÍA MORENTE, M., *Escritos autobiográficos y epistolario*, Edición de Juan Carlos Infante Gómez, Madrid 2023, Colección Instituto de Humanidades Ángel Ayala, CEU Ediciones, primera reimpresión marzo 2024, carta XXI a Don José Ortega y Gasset, p.172

Madrid de la inmediata posguerra. La carta que ahora se publica está escrita al año de su ordenación sacerdotal, coincidiendo con el de su fallecimiento⁷.

Finalizada la Guerra Civil, se desató una implacable hostilidad contra Julián Marías. El 15 de mayo de 1939 ingresó en prisión, donde permaneció casi tres meses, tras la denuncia falsa de uno de sus más queridos amigos. La descripción que hace en sus memorias de su paso por la cárcel es estremecedora: “La impresión de degradación humana era demasiado fuerte. [...] Un preso se lavó las manos y fue a colgar la toalla en la malla metálica que cerraba la ventana; a metro y medio había una tapia de ladrillo. El centinela apuntó con su fusil y lo dejó muerto de un balazo. [...] Todavía ocurrió algo más horrible si cabe: un jefe militar pidió que le llevaran un preso, cuyo nombre indicó; lo entraron en un despacho, y con un bastón que llevó lo molió a palos y lo dejó maltrecho. Estos sucesos, como puede comprenderse, nos dejaban deprimidos.”⁸ La ejemplaridad moral de Marías ha dejado profunda huella en algunas obras contemporáneas⁹.

Semanas después de su salida de la cárcel, en septiembre de 1939, fueron convocadas las pruebas para obtener el Premio extraordinario de 1936, cuya celebración había impedido la guerra. Julián Marías decidió presentarse al haber tenido Sobresaliente en los exámenes de Licenciatura. Tras la celebración del examen, Morente, recién reincorporado a su cátedra, le contó de qué modo tuvo que dar largas hábilmente al Rector, para impedir que se llevara a cabo la orden recibida de no concederle el premio. Escribe Marías: “Cuando estábamos terminando la prueba, llamaron a Morente de parte del Rector, D. Pío Zabala. Me contó en detalle lo que había ocurrido. El Rector le dijo que los falangistas, el S.E.U. en representación suya, habían prohibido que se me concediera el premio, y esto era un conflicto. Morente, astutamente, habló y habló, para dar tiempo al tiempo. Al cabo de un rato, apareció Zaragüeta con unos papeles. “¿Qué ha habido?”, preguntó Morente. «Se ha concedido el premio a Julián Marías», contestó Zaragüeta. “¿Ha hecho usted público el fallo?”. “Sí”, “Entonces, la cosa no tiene remedio», dijo Morente dirigiéndose al Rector”¹⁰. En la posterior inauguración oficial del curso, en la que se leían los nombres de los premiados en Licenciatura y Doctorado, fue vetado su nombre, a lo que añade Marías: “Esto da una idea de cuales eran mis posibilidades en España. Desde entonces, y durante muchos años, cada vez que hacía

⁷ Manuel García Morente falleció repentinamente, tras una operación trivial, el 7 de diciembre de 1942, encontrándole su hija mayor muerto en su lecho del pabellón del Colegio de la Asunción que habitaba. Su biografía se encuentra recogida en el prólogo de GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Madrid/Barcelona 1996, Fundación Caja Madrid/Editorial Antrophos, dos tomos en cuatro volúmenes, t. I, vol. I, pp. IX-XXXV. La peripecia vital que le condujo a su conversión religiosa, la recogió en el conocido opúsculo *El Hecho Extraordinario*, publicado en la obra citada en la nota anterior, pp. 1-38.

⁸ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 268 y 273.

⁹ CELA, C. J., *Memorias, entendimientos y voluntades. Una autobiografía de mano maestra*, Barcelona 1993, Plaza & Janés/Cambio 16, p. 119: “Aunque quizá lo merecieran por ruines, prefiero no señalar cuales dos de los españoles dichos fueron los denunciadores de Julián Marías, quizá uno de los hombres más gratuitamente maltratado por el régimen de Franco”. También en MARÍAS, J., *Tu rostro mañana*, Madrid, Alfaguara, Santillana Ediciones Generales, S.L, 2009, pp. 163, 185-186 y 188: “[...] lo traicionó y delató a las vencedoras autoridades facciosas su mejor amigo de entonces, un tal Del Real. [...] Hay una obsesión por comprender lo odioso, en el fondo hay una malsana fascinación por ello, y a los odiosos se les hace con esto un inmenso favor. Yo no comparto esa curiosidad infinita de nuestro tiempo por lo que en ningún caso tiene justificación, aunque se le encontrasen mil explicaciones distintas. [...] Hay personas que simplemente resultan imposibles, y lo único sabio es apartarse de ellas y mantenerlas lejos, que no se te acerquen ni para bien ni para mal, que no cuenten contigo, no existir para ellas, ni siquiera para combatir las. Claro que eso es un *desideratum*.”

¹⁰ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 285.

algo que rozara lo público, se lanzaban sobre mí con una saña que en el fondo me sorprende, dándome una importancia que sinceramente creía no tener.”¹¹

En enero de 1941 Marías publica su primera obra, *Historia de la Filosofía*, con prólogo de Xavier Zubiri, “el primer libro nuevo de un autor nuevo, después de la guerra”¹² La gran acogida que tuvo le permitió preparar aceleradamente su boda en el verano de ese mismo año con su compañera de estudios Dolores Franco. Les casó Manuel García Morente, ordenado sacerdote unos meses antes, en la capilla de San Luis de los Franceses. Marías lo refiere así: “Fui a contarle que nos casábamos, le dio gran alegría y me preguntó si podía casarnos él; lo averigüé y me dijeron que sí...”¹³

Tras publicar Julián Marías un libro del P. Gratry titulado *El conocimiento de Dios*, decide hacer la tesis doctoral sobre dicho autor. A Zubiri le pareció bien y aceptó ser director y ponente de la tesis. Cuando ya casi estaba redactada, le llegan a Marías noticias del rechazo hacia su persona de ciertos sectores universitarios: “Fui a ver a Morente y se lo conté. Se mostró escéptico, me dijo que sin duda intentarían –y no conseguirían– que no tuviese sobresaliente, pero que otra cosa era imposible.”¹⁴

Zubiri, entonces catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, “que se teme lo peor y ha advertido a Marías de que quizás no sea prudente presentar la tesis en las presentes circunstancias, no acude al examen”¹⁵, pero envió un informe muy elogioso de la tesis –que llegó con retraso, un día después de su lectura– calificándola de “trabajo de primer orden”¹⁶. La defensa de la tesis se convocó para el 13 de enero de 1942. Su tribunal, presidido por Manuel García Morente, estaba compuesto por el Padre Manuel Barbado Viejo; Juan F. Yela Utrilla, catedrático miembro de Falange; y Víctor García Hoz, pedagogo¹⁷.

El desarrollo del acto de defensa de su tesis doctoral, verdaderamente extraño e inusual en la historia de la universidad española, es así descrito por Julián Marías:

Nada de académico tuvo aquello; el tribunal parecía más bien el de una «cheka». Salvo Morente, desplegaron una insólita agresividad contra la tesis y, todavía más, ¡contra el P. Gratry! En un momento, Yela gritó: «Lo odio, lo odio». Morente respondió calmamente:

¹¹ O. c., p.286

¹² O. c., p.300

¹³ O. c., p.310

¹⁴ O. c., p. 320

¹⁵ Así lo expresan los biógrafos de Xavier Zubiri en COROMINAS J., VICENS, J. A., *Xavier Zubiri, La soledad sonora*, Madrid 2006, Taurus/Santillana Ediciones Generales S.L., , p. 493

¹⁶ Así consta en una nota manuscrita por el propio Morente, enviada a Marías junto a la carta que ahora se publica, en la que transcribe parte del informe de Zubiri, que dice: “Al reanudarse las tareas académicas después de la guerra, volví a asumir la dirección de este trabajo, que el señor Marías ha llevado a cabo a plena satisfacción mía. Y en su virtud, aun pudiendo presentar personalmente leves divergencias en torno a algunos detalles, como compete a todo trabajo filosófico, doy como ponente mi «admisión» para que la citada tesis sea examinada por el tribunal. La tesis del Sr. Marías representa un considerable esfuerzo por afrontar desde un nivel superior el delicado problema histórico, único de que se ocupa, y este esfuerzo ha logrado dar el fruto de un trabajo de primer orden”. Tras su regreso a España concluida la Guerra Civil, Xavier Zubiri no perdió su cátedra, pero no pudo volver a la suya de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, no por reparos políticos, pero sí por la condición que la Santa Sede le impuso de cambiar de Universidad, tras obtener del papa Pío XI la dispensa del celibato y de las demás cargas inherentes al sacerdocio. Había contraído matrimonio canónico en Roma el 23 de marzo de 1936 con Carmen, hija del historiador Américo Castro. Su traslado a la Universidad de Barcelona tuvo lugar a principios de 1940.

¹⁷ O. c. p. 493. Sobre los miembros del tribunal, Marías comenta: “El P. Barbado era dominico, hermano del obispo de Salamanca, psicólogo, director del Instituto de Filosofía Luis Vives, el gran personaje de la filosofía oficial de entonces; Yela Utrilla era un hombre extraño, exaltado políticamente; García Hoz, pedagogo, estudiante de mi tiempo.” MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 320-321.

«¿A quién odia usted, Sr. Yela, al doctorando?» «¡Al P. Gratry!», contestó. Morente le pidió que se calmara, pero Yela contestó: «No, la filosofía es orgiasmo, y si no, no es nada» Apenas hubo objeciones de contenido. Morente hizo un gran elogio de la tesis. Reunido el tribunal para deliberar, declararon que la tesis debería ser suspendida. «¿Quieren ustedes decir, preguntó Morente, que sea devuelta?» No, respondieron, que sea calificada de «suspense». «Será con mi voto en contra», dijo Morente, y salió con gesto de indignación. Me entregaron la papeleta firmada por García Hoz; decía «Suspense (con el voto en contra del Sr. Morente).» En la papeleta puede leerse impreso: «Las calificaciones serán Sobresaliente o Aprobado.» [...] Morente me escribió una carta en la que expresaba su consternación y decía que mi tesis era la mejor que recordaba en muchos años en la Facultad, y me autorizaba a hacer el uso que quisiera de su carta. No hice ninguno.¹⁸

En cuanto a lo acontecido en este insólito acto académico, hay otro importante testimonio atribuido a Manuel Mindán Manero, presbítero y filósofo español, que dice: “Yela se esfuerza en demostrar que Marías desconoce otros trabajos publicados sobre Gratry. Exagerando un error tipográfico cometido por el doctorando en un texto francés, Barbado le recrimina que ha escrito que la *Suma Teológica* es un texto para *commerçants* cuando en el original se dice que es una obra para *commençants*”¹⁹

Los biógrafos de Xavier Zubiri detallan la protesta indignada de Morente ante la decisión de la mayoría del tribunal de suspender la tesis: “–Pero si Marías ha sido uno de los mejores alumnos que tuvimos en la Facultad antes de la guerra...–¡Pues así de malos los tenían ustedes! –le responde un miembro del tribunal con toda la sorna del mundo” Y respecto a la repercusión que tuvo, añaden: “Lo sucedido es motivo de comentario entre el profesorado de Barcelona. Zubiri se mantiene al margen de cualquier debate en torno al tema, aunque se da cuenta de que alguien le ha querido dar una bofetada a él en el rostro de Marías, y le confirma que no es posible filosofar con libertad en la politizada universidad española.”²⁰

La tesis estaba preparada para su publicación en la colección “Escorial”, de la Editora Nacional, pero justo antes de su distribución fue ordenada la desencuadernación de toda la edición, para suprimir en la cubierta el nombre de la colección y su emblema. A pesar de ello, el libro tuvo una venta amplísima y al poco tiempo se agotó. Marías escribe: “[...] Todo el mundo pudo leerla y juzgarla –y a sus juzgadores–”²¹. Nueve años después, tras la insistencia del nuevo Decano de Filosofía y Letras, Marías presentó la misma tesis, puesta al día, obteniendo la calificación de Sobresaliente²².

Finalizo esta presentación con las palabras con las que Julián Marías concluye sus *Memorias*, desveladoras de su honestidad ética y perspectiva cristiana de la realidad:

Una vida presente ha consistido sobre todo en hacer explícita, hasta donde es posible, una vida; [...] Esto remite a un horizonte de esperanza, inseparable de la condición personal. Este libro, bastante doloroso en muchas de sus páginas, es siempre esperanzado; más aún, ilusionado; [...] Y este carácter personal hace que sea un libro lleno de gratitud. Las

¹⁸ O. c., p. 321.

¹⁹ COROMINAS J., VICENS J.A., *Xavier Zubiri, La soledad sonora*, Madrid 2006, Taurus/Santillana Ediciones Generales S.L., pp.493-494, y p.782, nota 25, que dice: “De que a la tesis doctoral de Julián Marías se le pusieron estas objeciones, tenemos testimonio oral por la entrevista con Manuel Mindán Manero”.

²⁰ O. c. p. 494.

²¹ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 322.

²² O. c., pp.383-384. El nuevo Decano de la Facultad de Filosofía y Letras era Francisco Javier Sánchez-Cantón, de quien Marías escribe: “[...] no tenía ni la más remota responsabilidad en lo que había sucedido nueve años antes, y sin embargo, su primer acto como Decano fue su rectificación, por creer que en ello estaba envuelto el prestigio de la Facultad.”

personas que, desde mi niñez hasta hoy, me han hecho sentirla descubrirán fácilmente hasta qué punto es real. Y verán, al mismo tiempo, cómo mi esperanza en la inmortalidad personal y en la resurrección de la carne se refiere, más que a mí, a ellas, a quienes siento como necesarias e imprescindibles para ser y seguir siendo quien soy²³

Carta aneja

Señor don Julián Marías

Mi querido amigo.

Al remitirle a usted copia de la parte del informe de Zubiri, que más puede interesar a usted, deseo reiterarle por escrito lo que ya de palabra le dije en el acto de su tesis doctoral y lo que manifesté, mediante mi voto en contra, en el acto oficial que contiene el resultado de su ejercicio doctoral. Considero que su obra sobre Gratry es incomparablemente superior en valor filosófico a cuantas tesis ahora recuerdo de estos últimos tiempos en la Facultad. La madurez y profundidad se hermanan en su trabajo con un certero golpe de vista y una justa intuición de la actual coyuntura filosófica.

Si en adelante la Facultad hubiera de exigir a sus doctorandos trabajos para tesis doctoral superiores al que usted ha presentado, mucho me temo que el título de doctor resulte de hecho inaccesible a la inmensísima mayoría de los estudiantes. Lamento de todo corazón que el juicio de la mayoría del tribunal no haya coincidido con el mío, y me complazco en manifestarle de nuevo la alta estima intelectual que tengo por su trabajo de usted.

Le estrecho la mano muy cordialmente,

Madrid, 20 de enero de 1942

MGMMorente

²³ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 408 y 409.

Un lugar para la memoria. Los papeles del médico exiliado Germán Somolinos d'Ardois

A place for memory. The papers of the exiled doctor Germán Somolinos d'Ardois

TERESA LÓPEZ LÓPEZ

Centro de Ciencias Humanas y Sociales - CSIC

teresalopezlopez@hotmail.es

IRATI HERRERA ROS

Centro de Ciencias Humanas y Sociales - CSIC

iratihr@gmail.com

Los hombres de hoy debemos escribir la historia pasada mientras vivimos la nuestra. Aún no hemos traspasado el dintel que separa lo actual de lo pretérito.

Germán Somolinos d'Ardois

1

Durante la segunda mitad del año 1939 y principios de 1940 llegaron a México en calidad de exiliados políticos unos quinientos médicos españoles que, con amparo del gobierno de Lázaro Cárdenas, obtuvieron carta de residencia y permiso de ejercicio en la República. Para los médicos mexicanos, según Ignacio Chávez, su aportación “tuvo mucho de fermento, que contribuyó a vigorizar la medicina en este país, la vieja Nueva España, en la que, a diferencia de sus antepasados, ellos no fueron extranjeros ni un solo día”².

Un miembro de ese medio millar de médicos republicanos exiliados fue el intelectual Germán Somolinos d'Ardois (1911-1973), cuya trayectoria vital y científica oscila entre estas dos historias cruzadas³, -una en la que se enmarca, la otra sobre la que se asienta-, a saber, (1) la del exilio republicano de 1939 y (2) la de la colonización a raíz de la conquista de América en 1492.

Las instituciones académicas y el ambiente intelectual de la Segunda República que alumbraron su formación motivaron en él una arraigada preocupación por la Historia y

¹ Extracto de: CASTRO-MORALES, E., “Germán Somolinos d'Ardois, historiador de la medicina mexicana”, *Gaceta Médica de México*, vol. 106, n. 6, 1973, pp. 484-488, p. 488 Disponible en: https://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1973-106-6-481-516.pdf

² CHÁVEZ, I., “Comentario al trabajo *Veinticinco años de medicina española en México*” de Germán Somolinos d'Ardois, *Gaceta Médica de México*, tomo XCV, n. 7, 1965, pp. 658-669.

³ *L'histoire croisée* es una perspectiva historiográfica francesa que abarca distintos planos de análisis: “un *entrecruzamiento*, según *l'histoire croisée*, supone un punto de intersección susceptible de afectar en grados diversos a los elementos en presencia en la interacción en función de su resistencia, permeabilidad y entorno”. LÓPEZ-OCÓN, L., “Entrecruzamientos hispanoamericanos en la Universidad Central (1931-1936)”, en GONZÁLEZ CALLEJA, E., Y RIBAGORDA, A., *La Universidad Central durante la II República*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2013, p. 237.

un talante humanista interdisciplinar. Heredero de la escuela de Cajal, Germán Somolinos transitó en su destierro de la cardiología a la historia de la medicina, inaugurando una nueva etapa en la historiografía de la disciplina, a saber, la interpretativa, que aborda las últimas consecuencias de los fenómenos que trata⁴.

La obra histórico-médica que desarrolló en su exilio está vinculada a un ejercicio de rememoración cultural, en el que estableció puentes entre una pluralidad de intereses para encarnar una voz desde el destierro que quiso mantener vivo el movimiento intelectual español.

Una red de cuidados familiares cuyo mayor exponente es su hijo Juan Somolinos⁵ ha confiado al Instituto de Historia del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) la entrega de un fondo documental. Este archivo traspasa las fronteras de un individuo para adentrarse en una historia familiar y una memoria colectiva, la del exilio científico e intelectual republicano.

Si este constituye la última gran expatriación de carácter político y su legado es uno de los más importantes -y denostados- generados por el siglo XX democrático español, recuperar la memoria de los Somolinos y la obra del médico Germán no es un ejercicio de nostalgia extraño al presente, sino la reflexión historiográfica de un patrimonio científico y cultural que nos interpela⁶.

En 1995, la Academia Nacional de Medicina de México recibió por parte de varios familiares la entrega de algunos materiales del fondo histórico-médico de Germán Somolinos, quien había sido miembro de la institución desde 1961 hasta su pronta muerte en 1973. Por lo que, desde entonces, una parte del fondo se encuentra en esta ciudad. Sin embargo, Juan Somolinos Palencia, que había recogido el testigo de la obra de su padre, se empeñó en ordenar, construir y cuidar un legado que mantuviera viva la memoria de su predecesor. Elaboró cinco álbumes biográficos que ofrecen un relato narrativo de la vida de su progenitor a través de distintos materiales documentales. Abarcan desde su nacimiento (1911) y bautizo en la madrileña ermita de San Antonio de la Florida⁷ hasta las necrológicas y bibliografías tejidas por Juan Somolinos y Javier Malagón, publicadas con motivo del deceso del autor (1973).

Los álbumes fueron enviados junto con otros papeles y fotografías familiares desde México a Madrid a una de las hermanas de Germán Somolinos, Amalia, tras la muerte de Juan Somolinos en 1993, como este mismo había solicitado. Así quedaron los papeles bajo custodia de la familia materna del exiliado y se reunieron con otro conjunto de materiales, principalmente de carácter visual, de su vida anterior al exilio (hasta 1939), casi la mitad de la misma, y que nunca habían sido trasladados al continente americano. Gracias a una política de cuidados familiares que implica al menos a tres

⁴ SANFILIPPO, J., "Historiografía de la historia de la medicina mexicana", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. VII, nos. 1 y 2, 2003, pp. 209-226. Disponible en: <http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/viewFile/690/679>

⁵ María Isabel Palencia de Oyarzábal dio a luz a Juan Somolinos Palencia en 1938 en Estocolmo, Suecia, por lo que nos referiremos a él indistintamente tanto con su nombre sueco, Jan, como español, Juan.

⁶ BALIBREA, M.P., *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, Siglo XXI Editores, 2022.

⁷ Esta referencia en el álbum no es anecdótica, sino profundamente simbólica al presentarse este lugar como cuna del genio y del pueblo español desde la pluma de Antonio Robles por medio de la mirada de Juan Somolinos: "Se sabe cuándo nace el genio español. (...) El pueblo español nace en San Antonio de la Florida, de Madrid, a orillas del Manzanares, allá por la transición del siglo XVIII al XIX". ROBLES, A., "San Antonio de la Florida", *Beneficio Hispánico*, año VI, n. 14, 1950.

generaciones este fondo ha sido donado a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC por Helena y Juan Rodríguez Somolinos en 2024.

Ocho años antes de su llegada a México, mientras estudiaba en la Facultad de Medicina de la Universidad Central, Germán Somolinos vivió la caída de la monarquía y el inicio de la Segunda República en 1931. Entre los anónimos asistentes frente al Palacio de Oriente cuando la familia real partía en automóvil tras la huida nocturna de Alfonso XIII “estaba un joven estudiante de medicina de rostro alegre y cabellera alborotada. Era el futuro doctor Germán Somolinos d’Ardois”⁸.

Desde su temprana formación como estudiante de Bachillerato en el Instituto-Escuela, y su posterior vinculación al centro como profesor de Cultura Deportiva, Somolinos desarrolló una aguda, crítica, clínica y artística mirada a través de un incansable ejercicio fotográfico que lo acompañó toda su vida. El objetivo de la cámara Zeiss Ikon, modelo Box-Tengor, formato de película 6x9 disparó incontables instantes como extensión del ojo de su propietario, portador de una mirada profundamente autoconsciente del transcurrir del tiempo y de los vínculos en él. Las numerosas fotografías de deportes y excursiones escolares⁹ hablan de una pedagogía basada en la relación alumno-maestro empeñada en cultivar una sensibilidad integral, como dan cuenta los detalles naturales y paisajes bucólicos fotografiados, pero también el diverso patrimonio artístico y arquitectónico español que visitó con sus compañeros y profesores.

La enseñanza multidisciplinar, experimental y paritaria entre ciencias y humanidades impartida por los maestros de la Institución Libre de Enseñanza impregnó una preocupación por la memoria en el carácter del intelectual que floreció sensiblemente durante su exilio. En este contexto se acordó entre otros de su antiguo profesor de Psicología, Lógica y Ética, Martín Navarro Flores, “maestro de todo el día”, como le designó: “Su labor fue de esmeril. Pulir y retocar continuamente con tesón y constancia admirables aquella masa bruta hasta hacer salir al exterior lo que de bello y aprovechable llevábamos dentro”¹⁰.

Este ejercicio de memoria personal, que es inevitablemente colectivo, estuvo parcialmente inscrito y motivado por las reuniones mensuales en el México de la República exiliada de la *Corporación de antiguos alumnos de la “Institución Libre de Enseñanza” del “Instituto-Escuela” y de la “Residencia de Estudiantes” de Madrid*.

Su implicación con Manuel Bartolomé Cossío en la fundación y ejercicio de las Misiones Pedagógicas los cinco años que el proyecto estuvo vigente (1931-1936) es sintomática de una atención por el cuidado y difusión de la cultura canalizada en el ejercicio de encarnar distintas voces de personajes narrativos. También fue secretario del Teatro y Coro del Pueblo de las Misiones Pedagógicas desde 1932, cuyo objetivo era, siguiendo a su fundador, devolver al pueblo lo que es del pueblo. Esto es, la cultura, que los jóvenes misioneros cantaban, contaban, interpretaban y portaban por los caminos rurales de aldea en aldea en un ejercicio oral y memorístico que llenó los carretes del joven Germán. El material correspondiente abunda en el archivo y presenta

⁸ FERNÁNDEZ, F., “El Doctor Germán Somolinos d’Ardois. In memoriam”, *Gaceta Médica de México*, vol. 106, n. 6, 1973, pp. 481-484, p. 482 Disponible en: https://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1973-106-6-481-516.pdf

⁹ Para ver algunas de estas fotografías, véase el sitio web de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC elaborado por el equipo de Leoncio López-Ocón, Irati Herrera y Teresa López, *Germán Somolinos d’Ardois: memoria de un médico exiliado* [en línea]. Disponible en: <http://biblioteca.cchs.csic.es/GermanSomolinos/>

¹⁰ SOMOLINOS, G., “El Instituto-Escuela”, en *Corporación de antiguos alumnos de la “Institución Libre de Enseñanza” del “Instituto-Escuela” y de la “Residencia de estudiantes” de Madrid*, Boletín Circular n. 37, 1961, pp. 1-3.

un grado de minuciosidad documental y sensibilidad artística que dotan al fondo de un valor histórico significativo.

Es posible conocer la obra científica del exiliado por las bibliografías guardadas en el álbum biográfico del deceso elaboradas por dos estudiosos de la misma, su mencionado hijo y Javier Malagón, con quien coincidió en la Fundación Universitaria Española (FUE). Según la clasificación que establecen podemos distinguir en ella tres tipos de obras. El primero se refiere a los artículos científicos, en los que queda de manifiesto que es un médico experimental, miembro de la escuela de Cajal.

Dieciocho años después del entierro de este último, acontecido en octubre de 1934 en un contexto revolucionario e inmediatamente después del regreso del joven Somolinos de una misión pedagógica en Zamora, escribió desde el exilio una crónica del mismo¹¹ donde lamenta y señala la ausencia de la “España oficial”, republicana, debido a la crispación del marco coyuntural. También narra cómo devino heredero de la escuela de Cajal por medio de Francisco Tello, de quien el autor fue discípulo, presente en la conocida foto en que un grupo de estudiantes con Cajal al centro realiza una autopsia y que constituye la portada del último libro de Juan Pimentel, *Fantasmas de la ciencia española*.

Siguiendo la estela benjaminiana del pasado como imagen que relampaguea, en este libro el autor sumerge al lector en un fantasmagórico juego de espejos y establece una metáfora con el cadáver de dicha foto objeto de interés de Cajal y sus discípulos que yace tendido en el sudario: “ese muerto o moribundo es España”, y el fantasma al que invoca, la ciencia española, “que se agita periódicamente bajo la *polémica de la ciencia española*, ese debate patriótico envolvente y ensimismado sobre el papel de la contribución española a la ciencia universal y que desde la Ilustración ocupó (acechó) a muchas de las mejores cabezas”¹².

La anecdótica crónica del desolador enterramiento del “cerebro más luminoso que ha producido España”, como le nombra su escritor, un intelectual republicano desde el exilio mientras la España de Franco permanecía sumida en la autarquía, relata el momento en que Tello entrega a Somolinos por orden expresa de “Don Santiago” dos libros de la colección de este en el que había sido su despacho hasta el momento. Devino así Somolinos heredero de la escuela de Cajal. Sin embargo, en materia médica, Germán se sabe continuador de la escuela del cardiólogo e histólogo Luis Calandre, de lo que dan cuenta el primer tipo de obras, los artículos científicos, a través de ejemplares presentes en el archivo como *Teratoma de pericardio* (1936) o *Contribución al estudio de los tumores desarrollados en el corazón* (1940)¹³.

El segundo grupo reúne los artículos pedagógico-humanistas, representativos del sustrato intelectual del que emerge, al que evoca y con el que no deja de dialogar Germán Somolinos: esa España, en términos de Cajal, intelectualmente atrasada pero no decadente. A este conjunto pertenecen los textos de la mencionada Corporación de antiguos alumnos de la “Institución Libre de Enseñanza” del “Instituto-Escuela” y de la “Residencia de estudiantes”, que suponen ejercicios en los que recuerda a sus

¹¹ SOMOLINOS, G. “Cajal a los ochenta años”, *Cuadernos Americanos*, año XI, n. 4, pp.139-145.

¹² PIMENTEL, J., *Fantasmas de la ciencia española*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2020, p. 271.

¹³ Todas las obras que indicamos a modo ilustrativo de su composición bibliográfica pueden consultarse en el archivo, salvo expresa indicación. También las referencias bibliográficas de las mismas, o bien en SOMOLINOS, J., “Bibliografía general del Doctor Germán Somolinos d’Ardois”, *Gaceta Médica de México*, vol. 106, n. 6, diciembre de 1973, pp. 505-516. Disponible en: https://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1973-106-6-481-516.pdf

Por la fecha de publicación, la recién citada bibliografía no expone las publicaciones póstumas. La reconstrucción completa de la bibliografía de Germán Somolinos es un trabajo pendiente y en proceso de elaboración.

profesores, como *Recuerdo del señor Navarro* (1950), *El reloj de don Luis* (1953) o *Doña Gloria y España* (1970), entre otros ejemplos.

El tercer género de obras lo componen los libros, artículos y reseñas histórico-médicas, como un póstumo libro de *Historia de la psiquiatría en México* (1976) o un capítulo publicado por la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina¹⁴ destinado a *La medicina en las culturas mesoamericanas anteriores a la conquista* (1978). Este tipo de obras revela un carácter mestizo entre lo puramente científico y lo humanístico y es el más numeroso, representativo e importante en lo que a su producción científica se refiere.

En la década de 1940, la historia de la medicina ocupaba en México un papel secundario. Este panorama había cambiado tres décadas después “debido a la acción conjunta, a veces separada, pero siempre armónica, de varios investigadores entre los que destaca el nombre y figura de Germán Somolinos d'Ardois”¹⁵. En sus obras histórico-médicas se interesó particularmente por la medicina mexicana, por cuyos orígenes se preocupó en varias publicaciones como *Lo Mexicano en la Medicina* del año 1960, con la que entró en la Academia Nacional de Medicina y en cuyos congresos participó asiduamente, como refleja el archivo a través de distintas fotografías y Diarios de Sesiones.

Afrontó el estudio de este fenómeno, al que se refirió como “fusión médico-cultural indoeuropea”, desde una triple temporalización: (1) la etapa precolombina, representada en el fondo por algunas revistas publicadas en inglés, francés y alemán sobre la sífilis y la obstetricia en el arte precolombino (*¿De dónde viene la sífilis?* (1968) y *Nacimiento y maternidad en el arte precolombino*), (2) la etapa colonial, que desemboca en el proyecto colectivo de mayor envergadura de su carrera y una aventura intelectual que trasciende su propia vida y culmina con la edición de las obras completas del considerado mayor fantasma de la ciencia española, como se expondrá a continuación, y (3) la etapa republicana, ilustrada por algunos artículos enmarcados en el contexto del centenario de la Academia Nacional de Medicina, como *La Academia de medicina y su proyección centenaria* (1964).

Los trabajos sobre la etapa colonial están destinados al estudio de materiales relacionados con la primera expedición científica en América, protagonizada por Francisco Hernández, protomédico de la corte de Felipe II, entre 1570 y 1577. La historia de las vicisitudes de los documentos relacionados con ella es conocida y ha sido estudiada por investigadores como José María López Piñero o José Pardo Tomás entre otros.

Diez de los tomos que el médico renacentista mandó encuadernar para el rey contenían descripciones de unas tres mil plantas y más de una docena de minerales en unos mil folios en latín con más de dos mil ilustraciones, además de numerosas macetas

¹⁴ Ignacio Chávez había creado en 1934 la primera área de cardiología del Hospital General de México, el que acogió a Somolinos en su exilio. En 1935 fundó la Sociedad de Cardiología de México y solicitó al Dr. Fernández del Castillo una serie de biografías sobre los creadores del Establecimiento de Ciencias Médicas, que supondría el germen de la formación de un nuevo departamento dedicado al estudio de la historia médica. En 1956 nacería el Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina en el marco de una nueva orientación caracterizada “por haber incorporado los aspectos sociales y humanísticos en la historia institucional”, a lo que empujó la contribución de Germán Somolinos.

MARTÍNEZ, M.X., LUNA, J., “Páginas de historia viva. El departamento de Historia y Filosofía de la Medicina a través de los documentos del archivo histórico”, *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 60, n. 2, UNAM, 2017, pp. 24-34.

¹⁵ DEL CASTILLO, F., “El Doctor Germán Somolinos d'Ardois. *In memoriam*”, *Gaceta Médica de México*, vol. 106, n. 6. diciembre de 1973, pp. 481-484, p. 481. Disponible en: https://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1973-106-6-481-516.pdf

y cajones con ejemplares vivos. Los textos se habían traducido del latín al castellano y al náhuatl, y complementado con cinco tratados, una larga serie de libros y otros manuscritos¹⁶. Entre sus obras además figuraban las traducciones de Plinio, el escritor y naturalista romano autor de la *Historia Natural*, por lo que Hernández ha sido denominado el *Nuevo Plinio* por el estudioso Jesús Bustamante¹⁷.

Sin embargo, de las incontables palabras que salieron de su pluma, el médico renacentista no llegó a ver ninguna publicada, en parte por la decisión de Felipe II de poner en manos del médico napolitano Nardo Antonio Recchi los materiales de la expedición a su regreso a Sevilla, quien, con un férreo criterio utilitarista descuartizó la obra original -que mantenía el sistema de nomenclatura indígena- según convino a la farmacopea occidental, emergente en ese momento. Otra serie de peripecias, como el incendio del monasterio de El Escorial en 1671, llevaron a que cuatrocientos años después el pequeño porcentaje de la obra hernandina que había sobrevivido, aún no hubiese sido publicado dignamente y sólo fuera accesible a través de cuatro ediciones fragmentarias y desperdigadas, además de separadas en el tiempo¹⁸.

Tuvieron que pasar cuatro siglos entre los primeros intentos de publicación hasta la edición cuasi¹⁹ completa de las obras de Hernández, entre 1959 y 1985, y reeditada en 2015 en versión digital por la Universidad Nacional Autónoma de México. El modo en que la obra fue difundida y las complicadas vías por las que los investigadores fueron accediendo a ella son significativas del modo en que la ciencia europea fue asimilando el desafío que representaba el universo físico-cultural mesoamericano con un grado de mestizaje que sin Hernández hubiese resultado imposible, según detectan Somolinos y José Pardo Tomás.

El médico exiliado del siglo XX presta especial atención a la cuestión iconográfica de la botánica en las cuatro ediciones por medio de estudios como *Sobre la iconografía botánica original de las obras de Hernández y su sustitución en las ediciones europeas* (1954), y la *Biografía iconográfica de Francisco Hernández* (1957). Somolinos identificó en Hernández el eslabón de la fusión médico-cultural indoeuropea y en el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, conocido como Códice de la Cruz-Badiano, encontró el representante físico de dicha fusión. Siguiendo los pasos del explorador renacentista a lomo de mula por el continente americano, Somolinos se aproxima a las prácticas y saberes de la medicina indígena, por lo que Hernández ocupa también en la bibliografía del exiliado un cierto papel de eslabón entre sus años de formación en la

¹⁶ PARDO, J., “La recepción europea de la materia médica de la expedición de Francisco Hernández a México (1570-1577”, *Revista de Fisioterapia*, n. 5 (S1), Institución Milá y Fontanals, CSIC, 2005, pp. 97-102. Disponible en: <https://digital.csic.es/handle/10261/44988>

¹⁷ BUSTAMANTE, J., “Francisco Hernández, Plinio del Nuevo Mundo: Tradición clásica, teoría nominal y sistema terminológico indígena en una obra renacentista”, ARES, B Y GRUZINSKI, S., *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, CSIC, 1997, pp. 243-268.

¹⁸ la de Francisco Ximénez (México, 1615), la del padre jesuita Nieremberg (Amberes, 1635), la de la Academia dei Lincei (Roma, 1651) y la matritense de Gómez Ortega (Madrid, 1790). Para profundizar en este estudio véase LÓPEZ, J.Mª., PARDO, J., “Los estudios sobre Francisco Hernández y su obra”, *Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LI, n. 51. Universidad de Valencia, 1996, pp. 9-19.

¹⁹ La Comisión que editó las *Obras Completas* de Francisco Hernández entre 1959 y 1985 sólo tuvo en cuenta la edición matritense (1970) en la parte referente a las plantas, olvidando otros pasajes traducidos de la obra hernandina ya publicados en el *Thesaurus* romano, del que sin embargo editó la parte referente a los animales y los minerales. La Comisión editora daba cuenta de sus fuentes en una Noticia Preliminar que encabeza el Tomo II, la *Historia Natural de la Nueva España*, que sin embargo no hemos encontrado en la versión digital.

Segunda República y los de su exilio, entre su investigación clínica -actividad que siempre desempeñó²⁰- y su investigación histórico-médica.

Su atención por las ilustraciones botánicas se amplía hacia la totalidad de las obras de Hernández para reconstruir su bibliografía (1958) en un quehacer artesanal, casi como si de tejer una filigrana se tratase, recuperar materiales desperdigados por archivos de todo el mundo hasta casi doblar el catálogo original y trazar en un mapa los pasos del explorador por el continente americano en sus siete años de expedición, como ilustra el trabajo *Tras la huella de Francisco Hernández: la ciencia novohispana del siglo XVIII* (1954, no presente en el archivo) o *El viaje del doctor Francisco Hernández por la Nueva España* (1951).

Esta labor le llevaría a publicar en 1959, en el Tomo I de las *Obras Completas*, la biografía que a Hernández aún le faltaba, que supone una expedición científica documental y un ejercicio de reconquista intelectual de materiales de un acervo cultural y científico monumental. En la labor de desenterrar documentos inéditos desperdigados por archivos de todo el mundo -como la partida de defunción de Francisco Hernández publicada en 1951 en la revista *Ciencia*, por ejemplo- desde su condición precaria de exiliado en México, es posible atisbar esa mirada clínica forjada en el servicio de autopsias de la sección del Departamento de Anatomía Patológica por asignación de Francisco Tello o en el laboratorio de Histología de Luis Calandre²¹.

Al lograr encabezar la edición de las obras de Hernández, Somolinos edita también las de Plinio. Por lo que, siguiendo la analogía anterior de Jesús Bustamante, Somolinos podría identificarse como el biógrafo y editor del Nuevo Plinio. Su motivación de fondo es conectar discursivamente el presente de la nación exiliada con las raíces culturales y científicas del pasado nacional en una línea retórica que conjuga erasmismo, europeísmo, humanismo médico y modernidad como enfoque histórico-médico alternativo a la asfixiante atmósfera política y cultural franquista. Esta línea retórica ha quedado obsoleta sin embargo en el primer cuarto del siglo XXI²².

Somolinos sitúa a Hernández en el Toledo de la Celestina y el Greco, y se lo imagina como uno de los desconocidos asistentes a *El Entierro del Conde de Orgaz*, ya que “su presencia en el lienzo es algo más que la materialidad de un retrato personal”.²³ Aunque explícitamente no se solidariza con la hipótesis que insinúa, a saber, la expedición de Hernández como una suerte de exilio de la corte por sus avanzados ideales

²⁰ Para ampliar la historia del exilio científico de Germán Somolinos, véase la guía pedagógica LÓPEZ-OCÓN, L.; LÓPEZ LÓPEZ, T.; HERRERA ROS, I., “Exilio científico. Germán Somolinos d’Ardois”, *Hacer Memoria*, Ministerio de Política Territorial y Memoria Democrática, 2024. Disponible en: https://mpt.gob.es/dam/es/portal/ministerio/biblioteca-documentacion/publicaciones/publicaciones-interes/04_Exilio_cientifico_ACCESIBLE.pdf

²¹ No existe una publicación sistematizada de la biografía de Somolinos, fuera de las necrológicas publicadas con motivo de su deceso. Puede ser este un trabajo pendiente. Una laboriosa reconstrucción sintética de la misma a partir de los distintos datos del archivo, ha sido elaborada por las autoras de este artículo en la ficha de fondo del catálogo del archivo del BTNT del CSIC. Disponible en: https://csic-primo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/fulldisplay?docid=34CSIC_ALMA_DS21302792490004201&context=L&vid=34CSIC_VU1&lang=es_ES&search_scope=default_scope&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=default_tab&query=any,contains,atn%2Fags*&offset=0

²² PARDO, T., ARRIZABALAGA, J., “En torno al erasmismo y la medicina renacentista española”, en SERRANO E., *Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Colección de letras, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 209-247. Disponible en: <https://digital.csic.es/handle/10261/134431>

²³ SOMOLINOS, G., “Biografía iconográfica de Francisco Hernández”, en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural XVIII*, nos. 1-4, 1957, pp. 264-265. Esta imagen devuelve a la que pinta Fernández del Castillo en su necrológica a Somolinos, donde lo sitúa como uno de los jóvenes anónimos asistentes al Palacio de Oriente con motivo de la caída de la monarquía.

renacentistas²⁴, su colega Malagón apuntó que “Germán vio en Hernández un antecesor en los *trasterrados* de la España peregrina”²⁵ y es posible que el retrato de Somolinos sobre Hernández hable más de su autor que del médico renacentista.

El cardiólogo destaca de Hernández “una profunda y arraigada formación humanística al estilo moderno de su época -inspirada en Erasmo, a quien cita en sus obras”²⁶ -exclusivamente dos veces, matiza Pardo Tomás- y su formación en la Universidad de Alcalá retratando un Hernández erasmista en la década de los sesenta, que arraigó con fuerza en la historiografía mexicana al menos las tres décadas siguientes. Las conjeturas que afirman a Hernández en contacto con el centro de la heterodoxia erasmista no se alejan del gusto de Somolinos, como José Pardo Tomás y Jon Arrizabalaga han diagnosticado, pero “eran el resultado del especial síndrome historiográfico de los estudiosos de esos años con respecto a una imagen de la España filipina e inquisitorial”²⁷:

Con estos médicos ha pasado que, si no había una sombra de heterodoxia en su trayectoria o en sus obras, no atraían a los historiadores, que, como mucho se limitaban a esperar que los historiadores de la medicina les dijeran si eran o no *modernos* o *avanzados* para su época. De modo que el peso historiográfico de su no-aportación a la ciencia acababa por condenarlos a la oscuridad o anecdotario local [frente al panteón de las grandes figuras]. En todo caso, si se le conseguía encontrar un pasado judeoconverso [como el que Somolinos insinúa de Hernández²⁸], una pequeña veleidad erasmista o algún problema con la censura inquisitorial todavía podían ser objeto de un cierto interés, aunque nada hubieran aportado a la ciencia. Estamos caricaturizando un poco, pero tampoco mucho.

La lectura de Somolinos sobre Hernández alcanza, al menos, una doble dimensión: la que afirma que Hernández hacía de sí mismo y la interpretación que Somolinos hace de dicha lectura. Una de las notas en que sostiene la suya es la carta que el ornitólogo naturalista manda a Felipe II comparándolo con Alejandro Magno por haberle mandado escribir la *Historia Natural del Nuevo Mundo*. Así, “él piensa ser el nuevo Aristóteles que lleva a cabo la hazaña”, y remata el escrito “con una frase análoga a la que escribe Cortés cuando explica a su rey que ha descubierto y conquistado un nuevo imperio que añadir a la corona de España”²⁹. El biógrafo de Hernández, inexistente entonces, como denuncia quien hoy lo es, encarna, siguiendo la analogía de Hernández, el puesto de

²⁴ Somolinos “insinúa la posibilidad de que entre los impulsos que movieron a Francisco Hernández, ya en plena madurez, a lanzarse a la aventura de un viaje a América, fue su incómoda posición en la Corte, por su significación humanista liberal con fuerte tendencia erasmista”. MARTÍNEZ, C., *Crónica de una emigración. La cultura de los republicanos españoles en 193*, México, Libro Mex, 1959, p. 312.

²⁵ MALAGÓN, J., “Germán Somolinos d’Ardois (1911-1973)”, *Necrologías, Revista de Historia Americana*, n. 19, 1975, pp. 155-158, p.157.

²⁶ SOMOLINOS, G., *El primer explorador científico de la naturaleza y medicina de México*, México, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, 1982, vol. V, p. 262.

²⁷ PARDO, T., ARRIZABALAGA, J., “En torno al erasmismo y la medicina renacentista española”, en SERRANO E., *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Colección de letras, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 209-247, p. 239.

²⁸ “Se ha sospechado que Hernández era de origen judío. No se puede afirmar documentalmente, pero cada vez se arraiga más esta creencia por los numerosos rasgos psicológicos de su carácter y muchos pequeños detalles observados en el transcurso de los datos que conocemos de su vida y que no es momento de presentar aquí. Tal vez perteneció a una familia de judíos conversos tan abundantes en la provincia toledana y desde luego acomodados”. SOMOLINOS, G., *El primer explorador científico de la naturaleza y medicina de México*, México, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, 1982, vol. V, p. 16. Disponible en: <https://digital.csic.es/handle/10261/134431>

²⁹ SOMOLINOS, G., “Plinio, España y la época de Hernández”, en UNAM, *Historia natural de Cayo Plinio Segundo I. Tomo IV, Obras Completas de Francisco Hernández*, 2015.

biógrafo de Aristóteles. Somolinos construye un Hernández quijotesco consagrando su heroicidad sobre el romántico fracaso de las ruinas y miserias.

Desde la imagen renacentista del héroe con la que Somolinos parece asumir que Hernández se concibió a sí mismo, el investigador repasa su desventurada aventura y el desenlace clásico (trágico) del conquistador que “vuelve triunfante, como volvió Colón, como volvió Cortés, y su estrella se eclipsa”, para morir “envuelto en un mundo espiritual de recuerdos heroicos y ambiciones fracasadas”, que motivan los intereses de la labor investigadora del médico exiliado: “el interés por Plinio y su obra se apaga, de la misma manera que se apaga todo el movimiento intelectual español”³⁰.

El resultado no es la desmitificación del héroe, sino la consagración de su heroicidad en un paradigma temporal distinto al de aquel en que se concibió, inevitablemente mediado por las derivas del romanticismo. La voluntad de Somolinos de rescatar la figura y obra hernandina de “la ignorancia” le convierten a él en protagonista de una expedición de reconquista de los materiales, en una “epopeya que transcurre como todas las otras, entre pequeñeces e incomprensiones burocráticas” -palabras que Somolinos dirigió a Hernández que podemos decir de él- mientras “los ideales de los conquistadores reencarnan en él y le mantienen en la obra”, pues “encontramos una serie de factores que actualizan su hazaña y que perduran en el tiempo”³¹.

La decisión del monarca de poner las obras de Hernández en manos del médico napolitano ha sido cuestionada y criticada, especialmente cuando el hijo de Hernández fue el ayudante y compañero principal de su padre los siete años de viaje y diálogo con los curanderos locales. El hijo de Hernández fue co-protagonista del viaje, pero nunca pudo culminar la labor de su padre porque un monarca intermediario -comparable para Hernández con Alejandro Magno, irónicamente quizá, si con Somolinos decidimos proyectar una mirada *erasmista* sobre el médico de la corte de Felipe II- puso los materiales en manos probablemente equivocadas; lo que de algún modo otorga históricamente este papel de hijo de Hernández a Somolinos, al lograr escribir su biografía, aterrizar los viajes de su expedición y encabezar la edición de sus obras completas entre otros muchos trabajos y aportaciones que hizo en la materia.

Esta tarea sobrepasó su propia vida al fallecer súbitamente en 1973, en pleno trabajo de los Tomos V y VI en el seno de la Comisión editora de la UNAM, relevo que asumió su hijo Jan. Sin este intermediario que confeccionó documento por documento, los cinco álbumes biográficos de la vida de su padre -incluida la bibliografía-, pero tampoco sin las manos de mediadoras entre Jan y el CSIC, hubiese resultado imposible que la historia de Germán Somolinos d'Ardois nos hubiese sido confiada como legado y patrimonio, que a su vez se enmarca en uno o varios mucho más amplios³².

Las palabras que Somolinos pronunció de Hernández “es una mente renacentista, verdadero ejemplo del viejo humanista español interesado por todo y trabajador activo

³⁰ SOMOLINOS, G., “La desventurada aventura del doctor Francisco Hernández”, *Revista de la Universidad de México*, n. 9, 1954, pp. 13-14. Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9b66cef8-d011-4a96-870b-094144473bd8/la-desventurada-aventura-del-dr-francisco-hernandez>

³¹ *Ib.*, p.14.

³² El acto de confiar en manos de alguien un legado que cuenta algo acerca de quiénes somos, fuimos, fueron o son otros, es importante en el imaginario trazado de historias cruzadas: por medio de las manos de Francisco Tello entregando un par de libros, Somolinos deviene heredero de la escuela de Cajal. Por medio de Hernández, accede el intelectual republicano a las obras de Plinio -y nosotros a ambos por medio de él-. La entrega del monarca Felipe II al médico napolitano condiciona la historia de los materiales hernandinos, etc

en todos los campos del saber humano”³³, componen quizá el marco de la multidisciplinar producción del cardiólogo exiliado y su énfasis en unir ciencia y arte. Esta abarca desde estudios médicos como *La estenosis mitral muda* (1936), investigaciones histórico médicas como *La medicina teotihuacana* (1968) o varias historias de la medicina (una específica mexicana, inexistente hasta el momento, según escribe a su madre en una carta) hasta artículos particulares como *Poesía y verdad en la historia de la quina* (1949), *Los astrólogos mexicanos del siglo XVII y la geografía médica* (1966) o *La Evaluación histórica del concepto angustia* (1974). El resultado es una bibliografía tan dispar como armónica y tan precisa y minuciosa como creativa y original que sólo cabe entender como espejo y reflejo de la de Hernández, que lo era a su vez de la de Plinio.

Una colección de separatas, artículos principalmente histórico-médicos y ejemplares significativos de diarios y recortes de prensa, forma parte del archivo compuesto por 15 cajas, 14 álbumes y 3 álbumes fotográficos que albergan un total de 843 negativos y 430 fotografías de papel. La riqueza de sus documentos es motivo de interés, así como su valor documental de contextos políticos y culturales a través de experiencias concretas, como las interpretaciones del Teatro y Coro del Pueblo en zonas rurales como Sanabria, sus primeros pasos infantiles entre Alicante y Bilbao en el contexto de la dictadura de Primo de Rivera, el ambiente intelectual del Madrid de la Segunda República, su participación en la Cruz Roja, las maniobras de defensa aérea realizadas en Suecia durante la Guerra Civil, o el México de los años 40 y las reuniones en el familiar rancho de Ameyalli que vio crecer al pequeño Jan.

³³ SOMOLINOS, G., “El fracaso editorial de la obra de Francisco Hernández”, *Cuadernos Americanos*, año X, n. 1, 1951, pp. 163-179 p. 164.

In memoriam. Elías Díaz (1934-2025)

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

El día 3 de febrero de 2025 despedimos, con tristeza, a uno de los faros que ha iluminado durante más de cuatro décadas el panorama de la filosofía del derecho española y del pensamiento español e iberoamericano. Me refiero a Elías Díaz, quien ostentó la distinción de socio de honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Para mí, además de todo lo anterior, era mi amigo y, ante todo, mi maestro. Mi primer contacto con él fue como profesor de Filosofía del Derecho al cursar la licenciatura de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, aunque una más estrecha relación se fraguaría al pasar a ser el tutor/director de mi tesis doctoral sobre la filosofía moral y jurídico-política J.L.L. Aranguren, la cual fue defendida en junio de 1996, tan solo dos meses después del fallecimiento de este intelectual heterodoxo.

Siempre estaré en deuda con Elías Díaz por haberme despertado esa llamada o vocación iusfilosófica, gracias a su excelente y siempre provocador magisterio en las aulas universitarias. Decía María Zambrano que cada vocación lleva a cabo un papel de mediación entre el plano profundo e íntimo del ser humano y lo que se revela en superficie en el quehacer, uniendo de este modo dos planos diferentes de la realidad. Pues bien, verdaderamente, Elías Díaz fue un potenciador de vocaciones en este sentido, y además en el propiamente orteguiano, para el que la vocación opera también como una mediación entre el yo y la circunstancia.

Elías Díaz, nacido en Santiago de la Puebla (Salamanca) en 1934, ejerció como catedrático de Filosofía del Derecho –en sus últimos años, jubilado y emérito vitalicio– en la Universidad Autónoma de Madrid. Además, entre otros cargos, fue director del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales en España y director de la Revista *Sistema* (desde su fundación en 1973), vinculada al Partido Socialista Obrero Español.

En realidad, fueron muchos los premios y reconocimientos que este intelectual comprometido fue cosechando a lo largo de su vida. Entre otros, se podría recordar que en 1986 recibió el Premio Castilla y León de Ciencias Sociales y Comunicación, y en 2009 obtuvo el Premio internacional de ensayo Caballero Bonald por su obra *De la Institución a la Constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*. También fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Carlos III de Madrid, la Universidad de Milán, la Universidad de Granada y la Universidad de Alicante. Sin embargo, creo que no me equivoco al afirmar que el mayor premio que se le concedió en vida fue el de poder crear una familia formada por Maite, su querida y admirada esposa, y sus dos hijos varones, Miguel y Pablo, los cuales siempre fueron el motor de su existencia, y de los que siempre hablaba, con gran entusiasmo, para dejar patente lo orgulloso que estaba de ambos y de su entrañable entorno familiar.

Con motivo de su fallecimiento en 2025, recordaba la reseña que había escrito años atrás para la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* del libro titulado *Elías Díaz. Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Bejamín Rivaya*, editado por Trotta en 2018, una obra que relata de una manera clara y bien documentada lo que fue su trayectoria de pensamiento y vital. Allí uno puede acercarse con nitidez al ambiente familiar en el que

creció Elías Díaz, porque como él solía decir en sus últimos años de vida, con ironía, “yo también fui niño”.

Sus primeros años de vida transcurrieron en la ciudad de Salamanca durante la década de los cuarenta, dentro de un clima que él mismo recordaba “como algo sumamente estrecho, cerrado y opresivo desde casi todos los órdenes y puntos de vista social, político, religioso y cultural”. Sería ese profundo sentimiento de búsqueda de la justicia social el que precisamente le animaría a quererse matricular en la Facultad de Derecho, convencido de que el Derecho formaba parte del universo de las Ciencias Sociales y, por tanto, no resultaba posible un estudio aislado de la disciplina jurídica, sentimiento que, con el tiempo quedaría demostrado, jamás abandonaría.

Desde muy pronto supo diferenciar el Derecho que es del Derecho que debe ser, pero sin llegar a aislar o escindir ambos mundos. Al contrario, tomando distancia del positivismo jurídico ortodoxo o ramplón, trató siempre de comunicarlos y de dejar bien claro que la ética, el deber ser y la justicia también tenían mucho que ver con la razón. Era, en realidad, desde la razón y la ética, desde las que resultaba posible, a su juicio, la crítica y la oposición frente al Derecho injusto de la terrible dictadura franquista. Esta apertura al positivismo, como él mismo reconocería, le había venido a través de su admirado Tierno Galván y de las lecturas que este recomendaba en aquella Salamanca de la segunda mitad de los años cincuenta.

Sin llegar a convertirse nunca al positivismo radical o extremo, Elías Díaz rechazó desde muy pronto la escolástica, el dogmatismo, el exceso de formalismo y cualquier forma de opresión dictatorial, los reduccionismos aislacionistas, poniendo, por el contrario, toda la atención en las circunstancias históricas y sociales enjuiciadas desde una sana razón crítica.

Es por ello comprensible que el pensador salmantino asistiera durante esos primeros años de formación jurídica también a cursos de Filosofía y a sesiones de literatura, cine, teatro, etc. En esta primera etapa intelectual, destaca la huella tan profunda que dejaron en él, además del ya mencionado Enrique Tierno Galván (Derecho Político), el maestro Joaquín Ruiz-Giménez, quien se incorporó a la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca tras haber sido destituido por Franco como ministro a causa de los sucesos protagonizados por estudiantes y personas del mundo de la cultura, los cuales culminaron de una forma simbólica en la crisis de febrero de 1956.

La relación entre ambos se tradujo pronto en una colaboración estrecha en el ámbito académico y en la continuada participación en el tiempo de Elías Díaz en la Revista *Cuadernos para el Diálogo* desde su inicio, en 1963, hasta su desaparición, en 1976. De la mano de Ruiz-Giménez pudo adentrarse el intelectual salmantino en el iusnaturalismo ontológico desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás de Aquino hasta llegar a la escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, hay que reconocer que esta inmersión en el iusnaturalismo ortodoxo le hizo casi más consciente de su distanciamiento intelectual hacia estas posiciones y, en consecuencia, contribuyó a que se mostrara proclive y con muchas más simpatías y empatías hacia el periodo de la Ilustración del siglo XVIII en donde el iusnaturalismo cobraba, sin lugar a dudas, un carácter diferente, de tipo deontológico.

Elías Díaz recordaba con nostalgia y siempre con una sonrisa en los labios sus años en el Colegio Mayor “César Carlos”, que transcurrió desde 1958 hasta 1965, donde pudo coincidir y entablar amistad con muchos jóvenes que luego serían personalidades de la vida pública conformándose –añadía con agudeza e ironía– más que una “minoría dirigente”, una “minoría disidente”. Durante este periodo en Madrid tomo contacto personal también con el profesor José Luis L. Aranguren, gracias al cual conoció doctrinas muy novedosas para la época como el neopositivismo anglosajón y la filosofía

ética, así como pudo tener acceso a personajes destacados como Javier Muguerza, Luis García San Miguel, Jesús Aguirre o Pedro Cerezo, con los que vería nacer una sólida relación de amistad y fructífera colaboración intelectual.

También gozan de interés las estancias investigadoras que realizó fuera de España. En el ámbito europeo, cabe destacar sus periodos de realización de la tesis doctoral en la Universidad de Bolonia (1959-1960) –donde descubrió la “libertad europea”–, los fructíferos y provechosos semestres en las Universidades de Friburgo de Brisgovia y Múnich en 1961-1962, Berlín, etc. Poco a poco, se puede decir que Elías Díaz fue construyendo un pensamiento trabado, profundo, desligado del iusnaturalismo teológico y del positivismo formalista-cientifista, configurando en su lugar una singular y casi diría “personal” Filosofía del Derecho y del Estado.

Resultado de esa visión tan singular y hasta innovadora fue el énfasis que concedió a la sociología y a la historia, por considerar que ambas eran ineludibles condiciones o básicas coordenadas (espacio-tiempo) en las que había que situar cualquier suerte de pensamiento o conocimiento, especialmente, si pertenecía al campo de las ciencias de la cultura, de las ciencias humanas o sociales. Solía afirmar que la Ciencia del Derecho (legalidad) y la Filosofía del Derecho (legitimidad) se comprendían ellas mismas y, a la vez, se comunicaban mucho mejor entre sí a través de la importante mediación que ofrecía la Sociología del Derecho (legitimación).

No sorprende por ello que su primera obra publicada revelara un pensamiento profundo, novedoso, marcando un antes y un después en el ámbito jurídico, social y político: *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966). Como, con acierto, exclamó Rivaya, ¡Todo un clásico! Como era de esperar, inicialmente, esta obra fue secuestrada por el gobierno del régimen franquista y después autorizada por el Tribunal de Orden Público. El mensaje que, con contundencia, transmitía Elías Díaz era arriesgado en aquellos años: “podría decirse que el Estado de Derecho es –pretende ser– la institucionalización jurídica de la democracia política (y ética), la conversión y concreción de la legitimidad democrática en sistema de legalidad”. En esta obra quedaban así planteados, con gran audacia, cuatro momentos teóricos bien distintos y perfectamente definidos.

El primer momento venía caracterizado por su posición ante el «Estado Liberal de Derecho». A su modo de ver, no se podía renunciar a él por constituir un mínimo o una condición necesaria, aunque no fuera una condición suficiente. El segundo momento era el de la crítica al Estado totalitario de cuño fascista, poniendo de manifiesto que los fundamentos teóricos, incluso «ontológicos», de la ideología fascista no se sostenían. El tercer momento teórico era una crítica muy contundente al Estado del Bienestar neocapitalista y el cuarto momento se centraba en la posibilidad de concebir un Estado de Derecho con morfología jurídico-política liberal y democrática, y además basamento económico socialista que terminaría desembocando en el denominado «Estado democrático de Derecho».

Unos años después vería la luz otra gran obra *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971), la cual tuvo también enorme reconocimiento y eco hasta el punto de convertirse en un libro de texto habitual en la mayoría de las Facultades de Derecho. Verdaderamente, en este libro Elías Díaz no podía disimular la influencia que en su Filosofía del Derecho habían tenido autores extranjeros como Hans Kelsen y Norberto Bobbio además de Herbert L.A. Hart. Por no hablar también de la indudable importancia que continuaría teniendo para él la perspectiva sociológica, y con ello la influencia de autores como Renato Treves y Vincenzo Ferrari, junto a la profunda huella que tuvo en este ámbito su estancia norteamericana en la Universidad de Pittsburgh (1969-1970) de la que guardaría siempre entrañables y excelentes recuerdos.

Y dentro del panorama español, no se puede pasar por alto tampoco el influjo de Legaz y, en especial, de González Vicén y Recasens, al ser considerados como los tres filósofos del derecho más importantes del siglo XX, desde los años treinta, sin olvidar antes, por supuesto, en su primera mitad, a juristas como Rafael Altamira, Luis Jiménez de Asúa, Adolfo Posada o Fernando de los Ríos en discipulado de Francisco Giner de los Ríos o Gumersindo de Azcárate.

Elías Díaz tomó conciencia en esta época de la importancia de la perspectiva histórica a la hora de adentrarse en la historia de las ideas, de la cultura, del pensamiento. En relación con nuestra historia, su principal propósito era ayudar a contrarrestar aquella absolutista y dogmática visión mística de la denominada «España eterna»: la España tradicional, y tradicionalista, católica, ortodoxa, monolítica y excluyente que se había impuesto por la fuerza de las armas, con palabras suyas, “reduciendo por el silencio o por la calumnia a todos los vencidos, y a sus predecesores intelectuales y políticos, como resultado de la devastadora y terrible guerra civil”. Se trataba pues, a su juicio, de recuperar, en perspectiva plural, la España de los heterodoxos, la España ilustrada, liberal, democrática, socialista... aun cuando su defensa le hubiese acarreado ser confinado en Villagordo (Jaén) en 1969.

Elías Díaz siempre tuvo interés en tratar de volver sobre los pasos de esa casi perdida memoria histórica, esas señas de identidad que consideraba como parte esencial de nuestra historia real. En tales tareas, siempre recordaba justamente, entre otros, a su gran amigo Manuel Tuñón de Lara, aunque el intelectual salmantino también nos dejó grandes aportes en forma de libros, entre otros, *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político* (1968), *La filosofía social del krausismo español* (1973), *Pensamiento español en la era de Franco* (1974), *Legalidad-Legitimidad en el socialismo democrático* (1978), *Socialismo en España: el partido y el Estado* (1982) o *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón* (1994).

Elías Díaz, junto a ese planteamiento de carácter más teórico, también insistió en la necesidad de investigaciones empíricas sociológico-jurídicas, puesto que consideraba asimismo importante conocer cómo funcionaba realmente y para qué servía un determinado sistema normativo, incluyendo en ello el trabajo de las instituciones jurídico-políticas y de los profesionales del Derecho, especialmente de los jueces. No solo se distanciaba con ello del formalismo de tantos juristas, despreocupados de las consecuencias o los antecedentes sociales, sino también del iusnaturalismo que daba por justa una realidad socialmente injusta. A su modo de ver, era imprescindible investigar fácticamente las causas, fuerzas e intereses que operaban detrás de unas u otras normas, sus efectos y consecuencias sociales y, más en concreto, el funcionamiento –por ejemplo– de «la máquina de la Justicia» o de las diferentes, y algunas muy poderosas, profesiones jurídicas. De estas inquietudes nacería su «vindicación de la sociología del derecho». Y en ello, desde luego, también le influiría su buen amigo y maestro Renato Treves como gran referente de la Sociología jurídica internacional. Vale la pena recordar en este contexto la obra titulada *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971).

En estos años también el filósofo del derecho salmantino se mostró proclive al pensamiento marxista, fundamentalmente, porque ello, por una parte, le permitía adentrarse en el análisis crítico de las vías de profundización de la democracia liberal para una más efectiva realización de valores esenciales (libertad, igualdad y fraternidad), lo cual también implicaba cuestionar una economía (capitalista) basada en el absoluto control privado de los medios de producción y reproducción; y, por otra parte, le posibilitaba la indagación sobre los componentes sociológicos e históricos del pensamiento, siempre con la determinación última por la razón crítica y en relación dialéctica (teoría y praxis) con la realidad.

En 1974 Elías Díaz obtuvo, no sin grandes dificultades, la plaza de catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo, en una oposición que, a su modo de ver, anticipaba el fin de la dictadura dentro de un clima de crítica política al régimen franquista pero también de intensas y duras oposiciones académicas. Esta complicada etapa va unida a la figura temible y temida de Francisco Elías de Tejada y Spínola de la que daba siempre buena cuenta Elías Díaz, mostrando cierto desasosiego, cuando se le preguntaba sobre ello.

Sin lugar a duda, fueron para él importantes los dos años (1974-1976) que este ilustre salmantino pasó en la Facultad de Derecho de Oviedo, periodo que le permitió convertir en excelentes amigos a insignes colegas como Gustavo Bueno, Julio González Campos, Gerardo Turiel, José María Laso o Manuel Atienza, entre otros. Como él mismo reconocería abiertamente, es durante estos años cuando tomó contacto y conoció mejor el socialismo obrero, puesto que hasta esa fecha había tenido relación sobre todo con socialistas universitarios, intelectuales, profesionales públicos o privados.

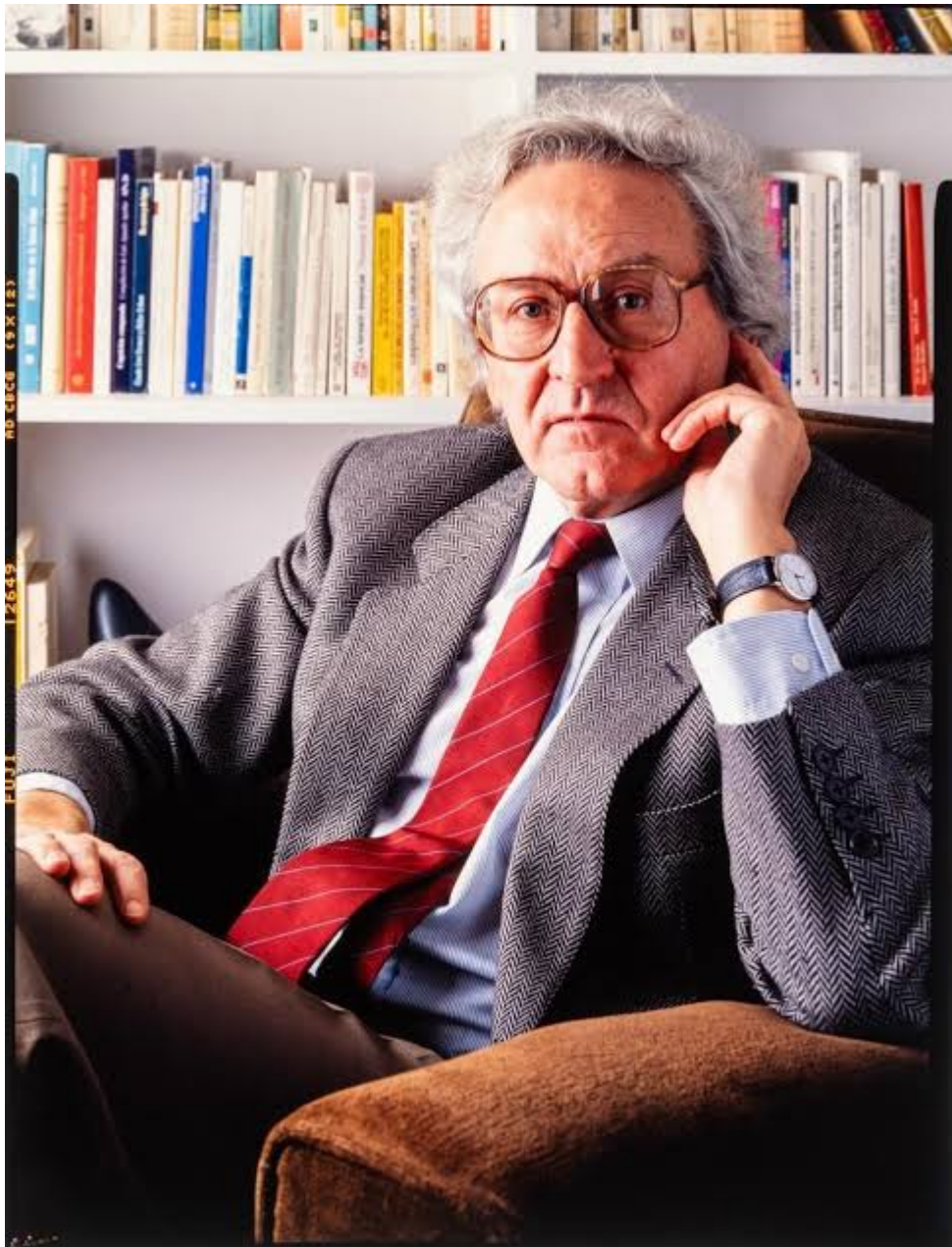
Podría decirse que su última etapa de pensamiento se encuentra vinculada al periodo que le gustaba denominar “de la reconstrucción de la razón en el Estado social y democrático de Derecho”. Son los años que transcurren, tras el periodo en la Universidad de Oviedo, ejerciendo de catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Elías Díaz vivió de una forma intensa, con grandes expectativas, el periodo de la transición a la democracia y la aprobación de la Constitución de 1978, años en los que Gregorio Peces-Barba, uno de los padres de nuestro texto constitucional, se convirtió en un referente en el plano personal y estrecho colega en el ámbito académico e intelectual.

Durante la etapa de la transición a la democracia, Elías Díaz publicaría gran número de ensayos y monografías sobre cuestiones relacionadas con el pensamiento jurídico-político en los que abordó sin disimulos una crítica de las teorías de la maldad (democrática) estatal, una afirmación de la soberanía popular y de las relaciones de fondo entre la ética y la política. De hecho, de este periodo son ineludibles varias obras, si es que queremos entender de una forma integral su pensamiento, caracterizado ahora por la estrecha conexión existente entre la ética, la política y el derecho: *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984), *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990) y *Un itinerario intelectual: De filosofía jurídica y política* (2003).

Es ahora cuando el intelectual salmantino llega a reconocer abiertamente que Kelsen, Hart, Ross y Bobbio, que son, sin duda, el núcleo fundamental de la filosofía jurídica del siglo XX; y, claro está, el fundamento de una «concepción normativa del Derecho» que se abre a criterios empíricos de validez y a la Sociología jurídica. Podría decirse que su posición, alejada de imposibles reduccionismos, le impedía caer en la tendencia analítica tan de moda, manteniendo, como contrapartida, una visión abierta a la sociología, la historia y el pensamiento crítico. En consecuencia, sus orientaciones y preferencias iban siempre dirigidas hacia una filosofía política que tenía que ver con la filosofía ética (legitimidad-justicia) pero también con la filosofía jurídica (legitimidad-legalidad), pero sin olvidar nunca a la historia y la sociología. Sobre ello darían buena cuenta sus libros: *Curso de Filosofía del Derecho* (1998) y *De la Institución a la Constitución. Política y Cultura en la España del siglo XX* (2009).

No cabe duda de que este intelectual salmantino contribuyó, en gran medida, al debate abierto y necesario en el seno de la izquierda, la cual concebía como síntesis constructiva de la socialdemocracia. No disimulaba la importancia de conocer en profundidad las instituciones del Estado social y democrático de Derecho, reconociendo el valor de aportaciones libertarias, que venían representadas por los nuevos movimientos sociales. La defensa de un talante independiente y racionalmente crítico, la

elaboración de una gran obra con rigor científico, junto a una manera ejemplar de vivir, siempre en coherencia con los ideales personales, nos permiten concluir, parafraseando a su admirado Max Weber, que Elías Díaz logró dejar esculpido el *ethos* de un insigne filósofo del derecho “ético de principios y consecuentemente responsable”.



In memoriam. Josep-Maria Terricabras (1946-2024)

JOAN VERGÉS GIFRA

Càtedra Ferrater Mora / Universitat de Girona

El 16 de abril pasado, Josep-Maria Terricabras murió en Begur, pueblo de la Costa Brava donde, últimamente, había establecido su residencia habitual. Tenía 77 años y era una figura querida y respetada de la sociedad catalana, un aprecio y un respeto que se habían originado en el ámbito académico en el cual desarrolló la mayor parte de su trayectoria profesional.

El nombre de Terricabras irrumpió en el panorama cultural catalán en los años 80 gracias, sobre todo, a las traducciones que hizo de Ludwig Wittgenstein. Primero del *Tractatus logico-philosophicus* en 1981 y, dos años más tarde, en 1983, de las *Investigaciones filosóficas*. Ambas traducciones –que todavía ahora son consideradas ejemplares– aparecieron en la mítica colección “Textos filosòfics” de Ediciones 62 que entonces capitaneaba Pere Lluís Font (posteriormente, además de Wittgenstein, Terricabras también traduciría a Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche, autores que leía con fruición). En el interludio de una y otra traducción, en 1982, todavía encontró tiempo para escribir *Ètica i llibertat*, un libro sobre ética contemporánea que se llevó el premio de Ensayo Carles Rahola. En ese escrito hacía difusión de las principales discusiones que había habido en el campo de la filosofía moral en el área anglosajona, pero también hacía aportaciones propias sobre cómo reflexionar sobre los valores, la moral, los derechos o la libertad. Era su primera obra en catalán y ya contenía todos aquellos elementos estilísticos que tanto lo caracterizarán posteriormente: un compromiso ineludible con la claridad expositiva en catalán, el rigor argumentativo como eje vertebrador de la escritura, la formación de espíritus críticos como meta de la práctica filosófica y una dosis de ironía siempre amable con el lector. La confirmación definitiva de este estilo y de la valía de Terricabras como un pensador riguroso, pero también incisivo y fresco, fue la publicación, el 1988, de *Fer filosofia, avui*. La idea que uno se lleva al releer estas dos obras tempranas es que Terricabras irrumpió en la escena cultural catalana como un autor prácticamente ya completo. Naturalmente, esto solo se explica porque detrás de esta eclosión productiva tan notable había una formación previa muy sólida y un periplo biográfico extraordinariamente bien aprovechado.

La escuela primaria Terricabras la hizo, está claro, en su pueblo natal, Calella de la Costa (Maresme). El bachillerato, en cambio, lo cursó en el Instituto Balma de Barcelona, del cual guardaba un recuerdo excelente, especialmente de las clases de latín de Eduard Valentí Fiol (traductor de Cicerón en la mítica colección Bernat Metge) y de griego de Jaume Olives Canals (traductor de Platón, igualmente en la Bernat Metge). En el Instituto Balma también tuvo a Francesc Canals, a quien posteriormente volvería a encontrar en la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona. Sin embargo, antes de empezar la carrera, Terricabras estuvo unos años en el Seminario de Girona. Le tentaba la posibilidad de hacerse cura. Pero no era solo eso. En aquellos momentos, a mediados de los años sesenta, el Seminario gerundense era un centro intelectualmente muy estimulante en el cual profesaban, entre otros, el venerable Damià Estela, Vicenç Maria Capdevila (hijo de Josep M. Capdevila, uno de los fundadores de la Sociedad de Filosofía Catalana, miembro de la Institución de las Letras Catalanas y director del diario *El matí* próximo a Unión Democrática de Cataluña) y un jovencísimo Modesto Prats. Finalmente, los años en el Seminario no consiguieron hacer de Terricabras una

persona de obediencia eclesiástica. De hecho, bien pronto, Terricabras se apartó casi completamente del mundo religioso –su funeral fue estrictamente laico.

Después del seminario, empezó los estudios de Filosofía en Barcelona en el curso 1968-69. Fue precisamente en una asignatura optativa que impartía Jacobo Muñoz, en las postrimerías de la carrera, cuando Terricabras sintió por primera vez el nombre de Ludwig Wittgenstein. No lo entendió demasiado, según confesaría posteriormente, pero la escritura del filósofo austríaco le fascinó enseguida y, consiguientemente, decidió dedicarle una tesis doctoral. Ahora bien, en aquel tiempo, Wittgenstein era un autor casi desconocido en España. Se le conocía de oídas, prácticamente, y sus textos no eran nada asequibles. Si alguien quería convertirse en wittgensteiniano, pues, resultaba imprescindible ir al extranjero. Esto es lo que hizo Terricabras. Afortunadamente, dominaba bien tanto el francés como el alemán –desde los diecisiete años había pasado los veranos en Alemania, trabajando y aprendiendo el idioma. Así pues, se matriculó en la Universidad de Münster. Al llegar allí, sin embargo, enseguida se dio cuenta de que en Alemania se estudiaban sobre todo los autores clásicos alemanes y que Wittgenstein, a pesar de que había escrito prácticamente toda su obra en alemán, no formaba parte de ese canon, sino del canon anglosajón. Ante tal circunstancia, su director de tesis, el profesor Peter Hünemann lo alentó a solicitar una beca para ir al Saint John's College de Cambridge y la obtuvo. En Cambridge enseñaba entonces Elisabeth Anscombe, discípula privilegiada de Wittgenstein. También estaba allí el archivo con los escritos todavía no publicados del filósofo vienés. Fue en Inglaterra, pues, junto a Anscombe, donde Terricabras se convirtió propiamente en un especialista privilegiado del autor del *Tractatus*. Después de un año y medio de estancia, volvió a Alemania y acabó la redacción de la tesis, que escribió en la lengua de Goethe y que fue defendida el mes de julio de 1976. El cuerpo central de la tesis salió publicado con el título *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation* en la editorial Alber Verlag, en 1978, el mismo año en que Terricabras volvió definitivamente a Cataluña y ganó unas oposiciones a cátedra de instituto. De entre todos los destinos que podía escoger –fue el primero de la promoción– eligió el de Sant Feliu de Guíxols (Girona).

Terricabras guardaba muy buen recuerdo de su paso por la enseñanza secundaria –en total, unos diez años. Durante este periodo se interesó encarecidamente por cuestiones pedagógicas y por la manera de enseñar filosofía –una inquietud que no abandonó nunca. Fue durante estos años, de hecho, cuando tradujo y adaptó al catalán las principales obras del currículum *Philosophy for Children* de W. Lipman y fundó –conjuntamente con Irene de Puig– la asociación GrupIREF. Sin embargo, la enseñanza secundaria no era su destino. Al poco tiempo de empezar a enseñar en el instituto, en 1983, y fruto de la buena reputación que había ganado como especialista en Wittgenstein, la Universitat Politècnica de Catalunya lo fichó como docente (hay que tener presente, aquí, que Terricabras pasó un trimestre con L. Zadeh, fundador de la subdisciplina de la lógica difusa, en el Computer Science Division de la Univeristat de Berkeley). En el curso siguiente firmó un contrato de profesor asociado del Departamento de Humanidades (División Filosofía) por la Universitat Autònoma de Barcelona y el 1988 se convirtió en profesor titular del Departamento de Filosofía de la UAB para los cursos de Filosofía que la UAB impartía en el entonces Colegio Universitario de Girona. La Universitat de Girona –resultado de la unión de los diferentes estudios universitarios que se hacían a Girona– fue fundada a finales de 1991 y empezó a andar como ente autónomo en el curso 1992-93. Terricabras siempre formó parte del núcleo duro de profesores que impulsaron la creación y que, más adelante, contribuyeron decisivamente a consolidar el proyecto.

Una jugada muy importante, en este sentido, fue la fundación el 1989 de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, pocos años antes de que se constituyera la universidad. Terricabras contactó con el autor del *Diccionario de Filosofía* para crear una cátedra que se marcara el objetivo básico de organizar en Girona, un par de veces al año, seminarios que impartirían personalidades de renombre mundial ya consagradas y en los cuales expondrían, retrospectivamente, su propio pensamiento. A José Ferrater Mora le entusiasmó la idea y en 1989, él mismo impartió las primeras Lecciones Ferrater Mora y ayudó al profesor Terricabras a establecer contacto con aquellos pensadores que uno y otro consideraban más interesantes. Hay que recordar que, desde entonces, han ocupado la cátedra figuras como por ejemplo W.V. Quine, Paul Ricoeur, Noam Chomsky, Eric Hobsbawn, Ilya Prigogine, Donald Davidson, Richard Rorty, Leonardo Boff, Peter Singer, Ernst Tugendhat, Agnes Heller, Peter Sloterdijk, Zygmunt Bauman, Daniel C. Dennet, John Searle o Judith Butler, para nombrar tan solo unos cuantos. Cuando Josep Ferrater Mora murió, en 1991, legó toda su biblioteca y su archivo a la Cátedra. Con los años, y a partir de este legado, Terricabras ideó un proyecto de gran alcance centrado en la historia de la intelectualidad catalana moderna, proyecto que continúa vigente y que se materializa de manera clara con los Simposios Trias y la consiguiente colección “Noms de la Filosofia Catalana” que edita la propia Cátedra Ferrater Mora. Como parte de este proyecto cabe también incluir la actualización y ampliación del *Diccionario de Filosofía* que emprendió en 1994 –siempre con la aquiescencia de la viuda de Ferrater Mora y profesora de Filosofía en la Universidad de Pennsylvania, la Dra. Priscilla Cohn.

Terricabras recibió en vida múltiples reconocimientos institucionales: aparte de ser miembro numerario del Instituto de Estudios Catalanes y de otras muchas sociedades, en 2000 recibió la medalla Narcís Monturiol al mérito científico y tecnológico de la Generalitat de Catalunya, y el 2021 la Distinción Vicens Vives a la calidad docente universitaria. Buena parte de este reconocimiento se debe sin duda a la tarea que desarrolló como académico, especialmente, al frente de la Cátedra Ferrater Mora. Pero su reconocimiento público no se debe solo al trabajo que realizó en el ámbito propiamente universitario o académico. Se debe también a la ingente tarea de divulgador y practicante de una pedagogía de carácter fundamentalmente cívica inspirada en la filosofía wittgensteiniana, es decir, en el método filosófico de Wittgenstein. Lo que caracteriza principalmente este método, según Terricabras, no es el interés de esparcir entre la gente unas opiniones, unos intereses o unas tesis. En absoluto. Lo que lo caracteriza es el ánimo de ayudar a pensar con claridad y rigor, de manera crítica, las cuestiones humanas y la realidad en general. Es un método basado en el análisis de los juegos de lenguaje en que nos encontramos instalados. Si queremos pensar bien es fundamental que nos demos cuenta de que pensamos con y a través del lenguaje, que el lenguaje no es sólo un medio de comunicación, sino el medio en el cual nos desarrollamos. Se trata, por lo tanto, de saber qué decimos cuando hablamos. Parece sencillo, pero, en realidad, buena parte de las disputas filosóficas y los conflictos conceptuales se deben a confusiones lingüísticas o a “abusos” del lenguaje. En este sentido, pues, el filósofo, según Terricabras, no tiene que propugnar posturas, propiamente, todavía menos doctrina, sino que tiene que ayudar a pensar mediante el análisis conceptual. Tiene que ayudar a la mosca a salir de dentro de la botella atrapamoscas, para decirlo con Wittgenstein. La sagacidad o profundidad de lo que dice el filósofo no tiene nada que ver con el lenguaje oscuro, difícil y denso que a menudo se le atribuye, al contrario. En un aforismo recogido en *Pensem-hi un minut*, Terricabras lo

recoge en una frase: “Es profundo quien sabe llevar las ideas a la superficie”¹. Al final de la introducción de *Fer filosofia, avui*, en 1988, en un gesto decididamente programático, Terricabras había dejado escrito: “En las páginas siguientes se ensaya, pues, un método de filosofar que, en lugar de aumentar el número de las opiniones y teorías ya existentes, propone la clarificación del pensamiento como un valor sustantivo y aporta habilidades y técnicas para conseguirla. Quizás es demasiado pretencioso pensar que el ensayo se mueve bajo la influencia de la obra póstuma de Ludwig Wittgenstein. Yo bien querría que fuera así y que no se redujera a una versión diluida de su pensamiento (...) En todo caso, la filosofía que presento no pretende ser nueva; solo querría ser una investigación correcta y, ¿por qué no?, útil”².

Este modo de hacer filosofía, Terricabras lo practicó en todas las obras que publicó, tanto si eran para un público académico –por ejemplo, en *La comunicació. Tòpics i mites de la filosofia social* (1994)– como si eran, más bien, para el gran público. De este segundo grupo, uno de los libros que tuvo una aceptación más grande fue *Atreveix-te a pensar: la utilitat del pensament rigorós en la vida quotidiana* (1998) –fijémonos que el subtítulo incluye una alusión muy clara a la convicción a la que aludíamos hace poco, a saber, que el análisis filosófico tiene que ser útil para la vida corriente. Se hicieron doce ediciones, todo un best-seller que consagró Terricabras como uno de los intelectuales más sólidos y reconocidos del panorama catalán. Después de *Atreveix-te a pensar*, publicó una serie de libros con un espíritu y un planteamiento parecidos: *I a tu, què t'importa* (2002), *Pensem-hi un minut* (2004), *Qüestió de criteri* (2005), *Idees de combat* (2007), *Pensar, dialogar i fer en una Catalunya millor* (2013), *Allò que som* (2018), *Pensar diferent* (2021). En todas estas obras, Terricabras aplica el análisis conceptual de inspiración wittgensteiniana a las cuestiones de orden social y moral que preocupan a la ciudadanía de su tiempo. En algún lugar llegó a decir, incluso, que concebía la filosofía como un ejercicio de “defensa personal”: “En esta época de eslóganes y consignas, de globalización superficial, de culto por la apariencia y de rapidez y cambio en todos los órdenes, se hace imprescindible una filosofía que –en la tradición de Sócrates pero sin hacerlo cómo él–, persiga la emancipación de los ciudadanos, que tienen que llegar a tener no solo juicio personal sino sobre todo pensamiento propio.”³

Efectivamente, Terricabras no creyó nunca que la filosofía pudiera quedar recluida en una solitaria torre de marfil sin salir perjudicada. Esta vertiente de escritor público se materializó con intervenciones periódicas y generosas en la prensa escrita, la radio y la televisión (en 2001 condujo incluso un programa de entrevistas en el Canal 33 titulado *Via Lliure*). El compromiso cívico con Cataluña y las causas políticas a favor de los oprimidos fue una constante en la trayectoria de Terricabras. Así, por ejemplo, y solo son dos ejemplos, colaboró muy estrechamente con GRAMC (Grupos para la Investigación y Actuación sobre Minorías Culturales y Trabajadores Extranjeros) o con el PEN Internacional, del cual fue Presidente del Comité de Traducción y Derechos Lingüísticos. Este compromiso firme con la sociedad y el país lo acabó llevando, finalmente, a la política. En julio de 2014, en pleno Proceso soberanista, se presentó como cabeza de lista de Esquerra Republicana de Cataluña a las Elecciones Europeas. Su candidatura fue la que obtuvo mejores resultados en el Principado. Desde la tribuna de oradores del Parlamento, institución en la cual llegó a presidir el grupo de la

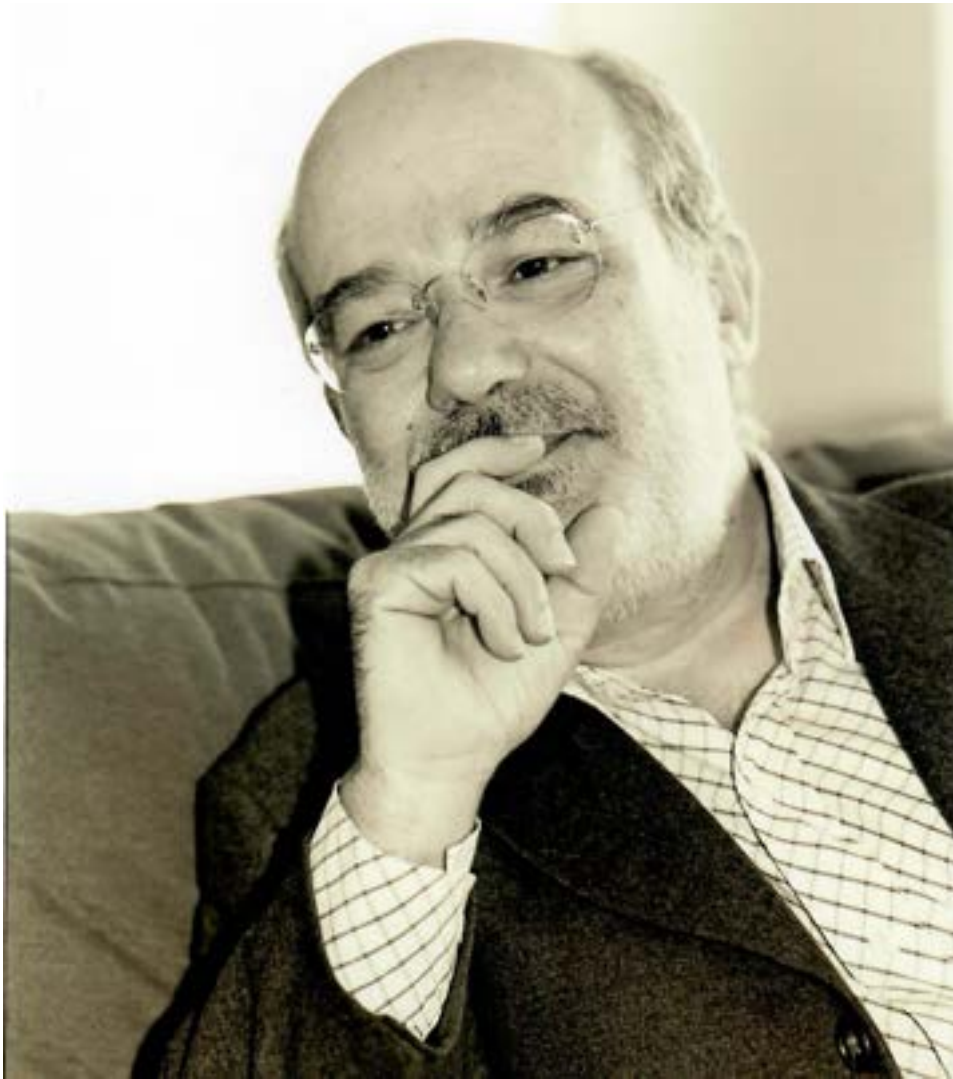
¹ TERRICABRAS, J. M., *Pensem-hi un minut*, Barcelona, Pòrtic, 2004, p. 109.

² TERRICABRAS, J. M., *Fer filosofia, avui*, Barcelona: Edicions 62, 1995, pp. 11-12.

³ TERRICABRAS, J. M., “Filosofia com a defensa personal”, en *L’Espill*, 2a época, núm.26 (2007), p.132.

Alianza Libre Europea, Terricabras defendió abiertamente la independencia de Cataluña.

Durante estos últimos años, ya apartado de la escena política y con bastante menos presencia en los medios de comunicación, pudo dedicarse finalmente a escribir una biografía ambiciosa y erudita sobre José Ferrater Mora, un proyecto que hacía tiempo tenía en mente. Desgraciadamente, no lo ha podido terminar. “Llegaré hasta donde pueda y, después, allá vosotros”, nos dijo unas semanas antes de morir. Interpretadas como una especie de testamento, y a pesar de toda la tristeza que su ausencia nos suscita, hay que reconocerle, una vez más, que no es un mal planteamiento de vida *spinozianamente* alegre.



In memoriam. Osvaldo Fernández Díaz (1935-2024): pensar lo político

ALEX IBARRA PEÑA

Universidad Alberto Hurtado

El maestro Osvaldo Fernández Díaz nació en Valparaíso, fue profesor de castellano y de filosofía por la Universidad de Chile, Doctor en Historia de la filosofía por la Universidad de París, y desarrolló una reconocida carrera formativa en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, ciudad en la que enseñó y militó desde sus ideas marxistas. Profuso lector de Gramsci y de José Carlos Mariátegui, pensadores que le permitieron conocer una visión no dogmática del marxismo, es decir, la posibilidad de interpretaciones más propias del pensamiento crítico llevándolo a comprender la autenticidad de un "marxismo latinoamericano".

La formación inicial en la disciplina de la filosofía la realizó en Chile en momentos en que la enseñanza de esta disciplina estaba marcada por lo que podemos denominar el método de Ernesto Grassi, básicamente una lectura de las fuentes filosóficas con una rigurosidad exegética propia de la hermenéutica clásica, aplicable consistentemente a algunos autores de la "tradición" filosófica, especialmente Heidegger (filósofo contemporáneo bastante cuestionado por sus visiones ideológicas pro fascistas que suele ser venerado en los marcos institucionales de los departamentos de filosofía al interior de las universidades chilenas). Quizá este pensador alemán es el que dispute masividad al aristotelismo tomista. Frente a esta formación filosófica, Osvaldo Fernández centra sus estudios en el marxismo, de ahí su fijación por Gramsci y Mariátegui. Estos temas le preocuparon durante toda su trayectoria intelectual, y varios de sus artículos los podríamos clasificar en estas temáticas destacando los libros *Mariátegui o la experiencia del otro* (1994), *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui* (2010), *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital* (2014), *De Feurbach al materialismo histórico* (2017). Hace poco también se publicó en formato libro una compilación de textos bajo el título *Ensayos del exilio* (2023), los cuales fueron publicados en la Revista Araucaria (1978-1990), que fue una importante contribución cultural como modo de resistencia a la dictadura de Pinochet. El último artículo que le conozco es "El mundo encantado, esa religión de la vida cotidiana" del año 2002, publicado en los cuadernos del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso

Sus reflexiones filosóficas siempre estuvieron acompañadas de una meditación paralela desde la literatura: su formación previa como profesor de castellano le permitió hacer un buen uso teórico y retórico de este recurso. Una de sus preocupaciones más marcadas fue la obra de Unamuno, escritor y filósofo español que en décadas pasadas alcanzaba bastante atención en nuestro medio, siendo leído desde una perspectiva existencialista y ética, lo que explica que varios filósofos chilenos interpretaron filosóficamente la escritura de este clásico español. Fernández es parte de estos filósofos que se encantaron con el estilo de esa escritura, valorando las posibilidades de la originalidad que ofrece un pensar que se hace desde la lengua propia. Además, para su pensamiento político y sus estudios sobre Mariátegui le resultaba central el texto sobre la agonía del cristianismo, concepto que acompañará a Fernández durante su trayectoria de filósofo nostálgico de un pasado político previo a la dictadura que sigue

sin reponerse en nuestros días, marcados por una carencia de cohesión social para resistir al neoliberalismo imperante y normalizado.

Osvaldo Fernández Díaz vivió el exilio de la dictadura de Pinochet en Francia, lugar en el que pudo desarrollar sus ideas filosóficas a partir del estudio de los ya mencionados Gramsci, Unamuno y Mariátegui. A su vuelta al puerto principal chileno, desarrolla una notable carrera de formador desde la creación del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) al interior de la Universidad de Valparaíso. Aquí tuvo la oportunidad de llevar a cabo su vocación magisterial desde la cual compartía sus saberes buscando siempre el encuentro dialógico lleno de cortesía y de bondad, características que le pude ver desde nuestro primer encuentro en la ciudad uruguaya de Maldonado intercambiando apreciaciones sobre la importancia de las ideas del filósofo chileno Juan Rivano. El CEPIB ha sido importante como espacio para la producción y circulación de ideas, ha reunido a varios filósofos latinoamericanistas e hispanistas en distintas jornadas de conferencias, congresos y seminarios, varias de sus actividades han sido publicados desde ahí proporcionando un importante número de textos que fortalecen el cultivo de la filosofía en lengua hispana.

En nuestro medio filosófico, además del fruto de su notable magisterio que nos deja en varios de sus discípulos porteños, son fundamentales sus reflexiones sobre el marxismo de Mariátegui, que permiten una valoración contundente de la filosofía latinoamericana; y también su reconocimiento del pensamiento en español al rescatar la importancia de Unamuno. Ambas vertientes de pensamiento nos revelan esta clara conciencia que invita a pensar la realidad nacional sin perder la necesaria reflexión sobre el orden mundial.

En lo personal destaco su influencia en el aporte relevante para comprender la originalidad del “marxismo latinoamericano” como expresión de un pensamiento situado, que no es calco ni copia de doctrinas universalistas normalmente aceptadas como canónicas y muy poco pensadas. En esta línea interpretativa es fundamental la idea de herejía: siguiendo la tradición del pensamiento marxista, propone una revisión de autores que tuvieron una praxis política relevante; por mencionar dos, el chileno Recabarren y el peruano Mariátegui, quienes utilizaron el marxismo para expresar parte de sus ideas. La noción de “marxista herético” es fecunda para el estudio de varios autores del siglo XX que no renunciaron a la labor de pensar frente a la fuerza que pudo haber impuesto la doctrina. Aquí es relevante su artículo “Sobre los orígenes del marxismo en América Latina” (original en francés en el año 1983). Esta categoría de “marxismo herético” también aportaría una vía de estudio para esos filósofos españoles exiliados que dejaron una cuantitativa producción de textos marxistas, entre ellos, Juan David García Bacca y Adolfo Sánchez Vázquez, a partir de los cuales podríamos hablar de un “marxismo del exilio republicano”. Observo que esta influencia de Fernández Díaz abre la posibilidad para seguir fortaleciendo los vínculos del latinoamericanismo con el pensar en español.

El ejercicio filosófico profundo contiene siempre la mirada crítica, capaz de transformar modos de existencia desde el estudio y la meditación. Un filósofo no se excede cuando se siente llamado a asumir una tarea intelectual desde la escritura consciente en función de la transformación del tiempo presente, sin desconocer el pasado y sin renunciar al porvenir. Esto es lo que permite que la filosofía siga siendo un modo de pensar vigente. Este filósofo chileno es un testimonio que impregna el valor de no renunciar a pensar, eludiendo las modas, aportando un trabajo riguroso que es propio del pensamiento crítico. Un pensamiento de la liberación, como el de Fernández, no deja nunca de tener en cuenta las ideas que son críticas con los sistemas de

dominación. La lucidez de este maestro porteño es una luz que servirá más allá de su muerte en estos tiempos en que hay que recuperar el valor político del pensamiento.



In memoriam. Cirilo Flórez (1940-2024)

MARÍA MARTÍN GÓMEZ

Universidad de Salamanca

Una mañana de febrero, mientras cursaba tercero de carrera en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, entró en el aula el profesor Cirilo Flórez. Iba a ser nuestro profesor de la asignatura “Corrientes actuales de la Filosofía” y de inmediato, todos los jóvenes que andábamos correteando por el pasillo, advertimos que estábamos ante un profesor excepcional. Nos dimos cuenta de que hay nombres que imponen por sí mismos respeto y admiración, porque, de repente, todos nos callamos y acudimos prestos a ocupar nuestro asiento: cuando su lección comenzaba, siempre reinaba una especie de silencio wittgensteiniano.

Cirilo Flórez reunía cualidades que rara vez se dan juntas en un docente: mantenía un rigor intelectual intachable como investigador, mostraba respeto amoroso hacia la filosofía en tanto que obra humana y gozaba de una humildad exquisita en el trato amable con los estudiantes. A estas maneras de ser filósofo, se sumaba, además, su claridad expositiva, su facilidad para esquematizar, su saber enciclopédico y su innata elegancia para la *paideia*. Porque es verdad que Cirilo era un hombre elegante en todos los aspectos en los que la elegancia puede ser una nota de identidad. Por esta razón (la claridad es la cortesía del filósofo, decía don José Ortega y Gasset), cuando terminé los estudios de licenciatura, me encaminé hacia él para preguntarle si estaría dispuesto a dirigir mi tesis de doctorado. (Los alemanes tienen una expresión muy bonita para este cometido. Lo llaman *Doktorvater* y no me negarán si un director de tesis no acaba siendo una especie de *padre* intelectual).

Como Cirilo sabía tanto de todo, me preguntó sobre mis intereses intelectuales, y cuando le dije que la filosofía española e iberoamericana me resultaban especialmente sugestivas y que el Renacimiento fue siempre una época muy especial para mí, me alentó a ello diciéndome: “Me das una alegría. Escoges uno de los momentos más importantes de la humanidad”. No se equivocó. Conocía bien nuestra tradición. A Cirilo Flórez, nada de lo hispano le era ajeno: la Ilustración, Ortega, Unamuno, pero también el Humanismo Renacentista y la Escuela de Salamanca. Publicó más de treinta obras en forma de libro y otras tantas colaboraciones en obras colectivas y de edición. Sus artículos tratan asuntos muy diversos, pero siempre sobre el mismo fondo temático: la filosofía, su querida Salamanca y su Universidad. Sin duda, un castellano leal. Había nacido en la Tierra de Campos, una comarca castellana y leonesa que se extiende por las provincias de Palencia, León, Zamora y Valladolid, a cuya provincia pertenece su pueblo: Cuenca de Campos. La villa que le vio nacer “llámase Cuenca, por su posición topográfica, y apellídase de Campos por estar en las ricas y vastas comarcas” de antiguas posesiones góticas. Estas y otras características (la proximidad de Madrid y Asturias) marcarán su formación y su alma hispanista. (“El humanismo cívico castellano”).

Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1967), inició su carrera docente en esta Universidad como catedrático interino hasta que obtuvo la cátedra en la Universidad de Salamanca (1980), en cuya Facultad de Filosofía permanecerá hasta su jubilación como profesor emérito en 2013. Un total de 48 años de dedicación continua a la Universidad en las Facultades de Filosofía y Letras primero, Filosofía y Ciencias de la Educación

después, y, finalmente, Filosofía, en cuya creación como facultad autónoma participó activamente.

En todo ese tiempo nunca dejó de bregar. Como investigador convencido de que las publicaciones “son otra forma de llevar la información filosófica al conocimiento del público” transmitió mucho de su vasto conocimiento en papel. Escribe con regularidad y escribe a lo grande. Publica varios estudios sobre diferentes pensadores e intelectuales como Plotino, Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche o Heidegger, pero también Historias de las filosofías generales (*La filosofía de los presocráticos a Kant* y *La filosofía contemporánea*), que no hacen sino mostrar una filosofía de la historia que él también cultivó. (Tómese de ejemplo su monografía *Génesis de la razón histórica*).

Fue asimismo un humanista sensible a toda doctrina que propugne la dignidad humana, el carácter racional y social del ser humano o cualquier otra enseñanza que enfatizase su autonomía, su libertad y su capacidad de transformación de la historia. Todos estos valores los encontró en un humanismo castellano que pasaba desapercibido y que él encuentra y rescata en las figuras de Alonso de Madrigal, El Tostado, como referente moral que contrapone el ideal del “hombre bueno” al del “hombre sabio”; en Pedro S. Ciruelo, matemático y científico español, que desarrolló los estudios de aritmética y geometría en nuestra tierra, y en Nebrija, el más destacado pensador en el estudio de lenguas y gramáticas, y en tantos otros autores como Juan Martínez Silíceo, Pérez de Oliva, fray Luis de León, Pedro de Osma o Fernando de Roa. Este interés por el sujeto concreto, “de carne y hueso”, le llevó a una metafísica de la existencia humana que recalca en su quehacer-querer-hacer filosófico en los múltiples modos y argumentos unamunianos. Resumía así la razón vital de Ortega (“teoría orteguiana de la modernidad”) con la razón poética de nuestro Magno Rector, llevando todo ello al campo de la hermenéutica: “Unamuno y la hermenéutica literaria del siglo XX”. Porque si hubo un autor con el que se sintió cómodo Cirilo en su tarea de intérprete de textos, ese fue don Miguel de Unamuno.

Colaborador asiduo de la Casa Museo “Miguel de Unamuno”, en diversas actividades, publicaciones y jornadas, Cirilo dirigió algunas de las mejores tesis que sobre el maestro bilbaíno se han defendido en la Universidad de Salamanca. Conocedor de su obra, incluso la pictórica (Cirilo tenía siempre algún dibujo de los creados por Unamuno en su despacho), editó en Tecnos una recopilación de los escritos filosóficos de Miguel de Unamuno bajo el título de *Antología esencial*. El resumen que él mismo redactó dice así: “Esta antología de textos se sitúa dentro del conjunto de la obra de D. Miguel en lo que denominamos «ensayos» y está articulada en torno a la síntesis lograda por Unamuno acerca de su concepción del hombre y de Dios, desde el principio del siglo XX (1900) hasta su muerte (1936). El esfuerzo desplegado por Unamuno en esos 36 años está «esencialmente» articulado en torno a dos temas; de manera que Unamuno podría decir y sentir lo mismo que San Agustín en sus *Soliloquios: Deus et anima scire cupio*: «lo único que deseo conocer es a Dios y al alma». Dios y su antropología del hombre concreto son los dos temas «esenciales» que nos permiten hablar del «Unamuno esencial». Esa es la idea que nos ha llevado a configurar esta «antología de textos», en la que pensamos está contenido el núcleo de la filosofía de Unamuno”.

Y en el fondo de todo ello su bienquerida Universidad de Salamanca, representada como centro del saber en una sola imagen: su puerta de entrada. En el año 2001, ediciones Universidad de Salamanca publica un librito suyo que lleva por título *La Fachada de la Universidad. Interpretación*. Se trata de un breve libro en el que Cirilo analiza y examina cada elemento de la arquitectura renacentista para dotarlos de valor moral y significado: la figura del Príncipe, los Reyes católicos, Hércules y Venus... De

esta manera nadie más perderá el tiempo buscando una rana sortuda. Cuando en verano de 2024 Cirilo Flórez silencia su voz (fallece el 7 de junio en Gijón), sus amigos y discípulos quisimos que su palabra volviera a escucharse en la que fue también su morada: la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Por esta razón, en su honor, se leyeron, en acto público y compartido, todas las páginas de este estudio sobre la Universidad, *alma mater* a la que Cirilo se dedicó enteramente.

Con su partida se nos fue un profesor ejemplar. Comprometido con la institución, no dejó de lado la gestión universitaria. Desde mediados de los 70, hasta el año 2013, en que finalizó su carrera como Catedrático emérito en la Universidad de Salamanca, el profesor Cirilo Flórez ha sido referente fundamental en el devenir de la filosofía académica en Salamanca. Fue Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Director del Departamento de Historia de la Filosofía, primer Director del Máster en Estudios Avanzados en Filosofía, responsable del área de filosofía y Director de la *Revista Azaféa*, *Revista de Filosofía*, dedicada inicialmente al estudio de la filosofía hispánica. La misma revista le ha dedicado una crítica memorial, firmada por nuestro compañero de investigaciones hispanistas, Roberto Albares.

No ha sido el único en rememorarle. Maximiliano Hernández Marcos ha señalado, en otra semblanza publicada sobre el maestro, que “en el caso de Cirilo Flórez la seriedad de su *ethos* profesional, de ese comprometerse del todo con su oficio académico” se puso de manifiesto en la asunción de diversos cargos de gestión en la Facultad de Filosofía y Letras cuando fue preciso, pero sobre todo, subraya el autor, mediante su decidido propósito de “hacer comunidad universitaria” más allá de las obligaciones reglamentarias de su cargo, atendiendo a estudiantes de varias generaciones en la realización de sus trabajos académicos: tesinas, tesis y trabajos de máster. Lo señala igualmente José Luis Mora, otro profesor que se ha sumado al homenaje a Cirilo, destacando su modo de configurar una forma de trabajar y de liderar el “grupo salmantino”.

En ese sentido Cirilo Flórez no descuidó tampoco la relación con la educación primaria y también con la secundaria. Ha dejado una buena estela en forma de “semillas filosóficas” entre algunos profesores de filosofía de instituto y de maestros que lo recuerdan con cariño. Y se nota bien quién ha sido discípulo suyo porque sigue un cierto estilo de ser, una nueva mayéutica comprometida con la causa filosófica: Luis A. Torija, Moreta, M. Fartos o A. Jambrina, son algunos de estos nombres personales que formaron “comunidad educativa” con él, más allá del claustro universitario salmantino.

Como universitario persuadido, se casa con Cristina Escobar, su eterna compañera, también profesora en la Facultad de Ciencias Sociales. Juntos configuran uno de los matrimonios educativos más representativos de las aulas salmantinas. “Se fue el profesor, amigo y compañero. Se fue con la misma dignidad que tuvo a lo largo de su vida”. Son palabras de su viuda, durante el referido acto que celebramos en su memoria. En este evento se resaltó también la figura de Cirilo, capaz de llevarse bien con todo el mundo. Porque Cirilo era ante todo un demócrata convencido. Y no sólo porque siempre tenía en cuenta todas las voces y opiniones, sino porque nos formaba también como ciudadanos. “No solo tienes el derecho de ser un individuo, sino que tienes la obligación de serlo”, replicó en una ocasión a un alumno atrabiliario.

A los estudiantes nos transmitió, a través de su enseñanza metódica (son famosos sus esquemas conceptuales e históricos de los principales autores y corrientes filosóficas en la pizarra) y desde su bonhomía profesoral, un conocimiento profundo del ser humano que, a muchos, nos ayudó a conocernos mejor, a ver con otra mirada el fenomenal mundo en el que vivimos y sobre todo a entender de dónde venimos. En definitiva, nos mostró una filosofía vivida y experienciada. Se pregunta Roberto Albares en su

semblanza memorial cómo sería la experiencia del maestro y él mismo responde simulando a Ortega. “Fue toda una experiencia. Experiencia de pensamiento, experiencia de vida filosófica, universitaria, ciudadana y vital que se incorpora al Universo, al cielo filosófico general, español, salmantino como estrella que guía y orienta”.

Filósofo virtuoso y maestro inolvidable, Cirilo Flórez se distinguió por la apertura de mente, la suavidad de los modos y por buscar la conciliación entre posturas a veces muy encontradas. Apoyó y promovió sin descanso actividades y trabajos sobre la filosofía española e iberoamericana, incidiendo siempre en la relevancia de la filosofía salmantina. Por eso debemos concluir con aquel verso de Unamuno que tanto le agradaba. “Salamanca... Di tú que he sido”.



In memoriam. Gran maestro de ideas. Dalmacio Negro (1931-2024)

RAFAEL MARTÍN RIVERA

Universidad Rey Juan Carlos

Liberal, humanista, conservador, hobbesiano, jacobino, revolucionario, reaccionario, profundamente cristiano, anti-puritano, anti-romántico, hegeliano, neokantiano –de la Escuela de Baden, para ser más precisos–, weberiano, schmittiano, orsiano, orteguiano, republicano, anti-keynesiano, positivista, realista... Todos ellos eran el Profesor Dalmacio Negro y ninguno al mismo tiempo, desafiando quizá uno de los grandes principios escolásticos de la razón lógica (oxímoron en el que no ha lugar ahondar aquí y ahora) que prima sobre el principio de identidad, el principio de no contradicción, al que con frecuencia recurriría –como Eugenio d’Ors– en sus más que habituales reflexiones sobre el nihilismo, y conforme al cual, como bien se sabe, no se puede ser y no ser al mismo tiempo. Difícil es encasillar a un intelectual honesto, revisionista de sí mismo, como lo fuera el gran jurista von Ihering, otro colosal pensador de gran distancia al que también nos sentimos muy próximos por admiración y honestidad intelectual –y que muy pocos entenderán por qué se trae aquí, más allá de su largo tránsito del cientificismo al pragmatismo, o, si se quiere, en un lenguaje más cercano, del positivismo al realismo–, e, igualmente, en el horizonte del tiempo, independiente, incómodo para los pensadores de Corte y nada dado a las zalamerías ni a los halagos ni a los convencionalismos. Siempre a contracorriente, nunca ocasionalista, como esos que hoy acostumbran a revisarse o corregirse sólo cuando les es grato o favorable y conviene a la ocasión de los tiempos que corren, sus afirmaciones y reflexiones, a modo de aforismos, adagios o greguerías, no dejaban ni dejan indiferente a nadie.

Valgan aquí como muestra de ello estas pocas al azar, de las que constan entre nuestras notas, subrayados y apuntes: 1. “El cristianismo es una fe, no una religión”. 2. “El liberalismo es el espíritu de la dialéctica entre el humanismo y la política”. 3. “Y puesto que el capitalismo es la fórmula mítica reduccionista de la civilización occidental aceptada *científicamente*, se pasa por alto que no es lo mismo imitar las tradiciones de la conducta en que *descansa*”. 4. “De ahí la necesidad de la crítica, que no excluye que no haya nada más peligroso que la aniquilación del marco moral tradicional”. 5. “La secularización tuvo un efecto legitimador, poniendo el andamiaje indispensable para la concepción política-jurídica de la soberanía, a la que prestó su verdadero carácter”. 6. “El Estado de Bienestar, respuesta política de las democracias liberales al éxito (propagandístico) del socialismo soviético, adoptando también métodos planificadores”. 7. “La pérdida, desmembración (*pluralismo*) o indeterminación de lo público conlleva la confusión acerca de lo Político y la pérdida de la visión de la realidad propiamente política”. 8. “Aparentemente, la *ratio status* ya no tiene más fin que la contención del derrumbamiento de la masa estatal, con lo que el Estado desvitalizado, mera forma sin vida, se estaría reduciendo rápidamente a su esqueleto, el Estado Fiscal, que acosa abrumadoramente al *ciudadano*”. 9. “El nihilismo puede aparecer en cualquier cultura, pero el nihilismo europeo tiene caracteres propios. Este nihilismo es consustancial a la religión judea-cristiana con su afirmación de la creación a partir de la nada”. 10. “La Iglesia tiene una *missio* histórica en función de la eternidad, que convierte en conciencia histórica la consciencia del pasado, el presente y el futuro. En cambio, el Estado, un artefacto técnico, utilitario, un mito, es ahistórico”. 11. “El ahistoricismo estatal

fundamenta paradójicamente el progresismo, una suerte de espiritualismo utópico, reduciendo la conciencia histórica a la consciencia”. 12. “La libertad, causa de los conflictos y del desorden, es la razón de ser del Derecho para restaurar el orden social y la de lo Político, que busca la unidad en la convivencia, para garantizarlo mediante la política, de la que depende la civilización”.

Quizá en esos revisionismos íntimos, en esas dualidades internas, algunos hayan podido advertir aparentes contradicciones. Pero, según nuestro mejor entender, nunca hubo tales. Bien al contrario, su discurso, siempre actualizado y en evolución, conforme a su propio sentir intelectual de reacción a lo establecido, se centraba en la lucha entre opuestos, la dialéctica hegeliana, tesis-antítesis, la *partitio o divisio* y *refutatio* de la oratoria ciceroniana, y la *disputatio* de las *Summae*, formando binomios a modo de figuras retóricas que daban inicio a una profunda reflexión de *ideata*, tales como Iglesia-Estado, *auctoritas-potestas*, tradición-liberalismo, tradición-Estado, amigo-enemigo, Roma-Grecia, *civitas-polis*, moralidad-eticidad, lo público-lo privado, laicidad-secularización, naturalismo-Revelación, logos heraclitiano-logos juánico, hombre-Dios, *deus mortalis-Deus aeternus*, fe-religión, religión-ideología, orden-organicismo, mando-obediencia, poder-sociedad, lo político-Estado, esencia-forma, gobierno-Estado, mito-Estado..., tomados unos y otros, en todo o en parte, de Manuel García Pelayo, Álvaro d’Ors, Carl Schmitt, Eugenio d’Ors, Hegel, Jacques Maritain, Leo Strauss, Gregorio Marañón, Karl Popper, Javier Zubiri, René Girard, Jean-François Revel, Christian Meier, Julien Freund, Bertrand de Jouvenel, Ernst Cassirer..., pero a los que daba nueva forma y nuevo contenido, relacionando ideas distantes *a priori*, discordantes, acrónicas, que desconcertaban a cualquier lector distraído que no reparara en el detalle. Luego, naturalmente, surgía la síntesis, la *conclusio*, la *sententia* o *solutio*, a veces, aún más desconcertante para profanos y no tan profanos.

Todas sus obras y ensayos (*La tradición liberal y el Estado*, *El fin de la normalidad*, *El mito del hombre nuevo*, *Historias de las formas de Estado*, *La ley de hierro de la oligarquía...*) exigen del lector un esfuerzo intelectual de reflexión acción-reacción, incompatible con la pasividad del que acepta lo dado, el *positum*, basado en el principio de autoridad. No caben aquí las lecturas rápidas ni diagonales que, con tanta frecuencia, los estudiosos acostumbremos en busca de la idea clave que identifique al autor. Ese denominador común contextual que permita levantar el velo del pensamiento completo en que toda una obra cobra sentido. Una palabra mal leída, un concepto desdeñado, una interpretación apresurada y sólo se hallará oscuridad y desconcierto. El hilo conductor de las ideas dalmacianas –si puede permitírse nos tal atrevimiento conceptual, sólo inspirado por la reverencia hacia quien fue maestro de ideas– es de una *finesse* pascaliana, que, a veces, entrecruzado con otros, resulta en un riquísimo tejido de ideas deslumbrantes.

En la densidad de sus párrafos, cuidadosamente numerados, encerrados en bloques de pensamiento asistemático, alumbran prolíficamente conglomerados de ideas originales, productivas, colmadas de creatividad y de estética. Ideas, principios, instituciones y conceptos forman un círculo perfecto del que surgen constantemente nuevos círculos con nuevas ideas, principios, instituciones y conceptos.

Difícil es aventurar empero un sistema o metodología dalmacianos, precisamente quizá porque fuera fundamentalmente asistemático y ametodológico, y nunca pretendió ni quiso ser otra cosa, como algunos han afirmado. O puede que valgan aquí sus reflexiones sobre la Historia cuando, citando a Tony Judt, afirmaba que “la diferencia entre los buenos historiadores y los malos consiste en que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no”.

No obstante, a nuestro entender, hay una consciente y clara tendencia desde la *Típica* hacia la *Tópica* en todos sus escritos. Una razón lógica muy fina, voluntarista, que, *converso itinere*, parece dirigir *quaestiones* cuidadosamente seleccionadas hacia un resultado concreto, determinado *a priori*. No son *conclusiones* azarosas en una inmensidad de *auctoritates* elegidas al albur, como en apariencia pudiera presumirse por el lector despistado, sino razonamiento matemático, ecuaciones, polinomios, que parten de un resultado ya dado al que toda la argumentación va previamente orientada. Es más, bien parecería haber una cierta similitud con el modo hobbessiano de hacer las cosas, el método resolutivo-compositivo, tal y como lo describiera Leo Strauss en *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Con la contundencia que le caracterizaba, Hobbes no albergaba dudas cuando espetó en *De cive* y *De corpore* que la “recta razón”, la *recta ratio* –en otra de esas erradas reinterpretaciones conceptuales que construiría el galimatías de la Modernidad– no es “una facultad infalible, sino el acto de razonar” (*De cive*, VI, 20), y que tal acto, el raciocinio, no es sino mero cálculo (“*computation*”), es decir, “lo mismo que la adición y la sustracción” (*De corpore*, I, 2). Esta concepción de la “razón” como procedimiento, como proceso, como “razón lógica” –que de nuevo traemos aquí, en clara oposición epistemológica con la *recta ratio* y la *ratio naturalis*–, es la que Baruch Spinoza tan acertadamente dibuja en su *Tractatus brevis* “como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado” (*Tractatus brevis*, II, 26, 6).

Hasta aquí el pensador, el intelectual, el académico; pero Dalmacio Negro, el hombre, inseparable de su verdadera vocación, el profesor universitario, el maestro, resultaba infinitamente más cercano y accesible que Dalmacio Negro, el escritor y ensayista. Los que le conocimos hace casi ya treinta años en los claustros, seminarios y cursos de doctorado de la Complutense, tuvimos la fortuna de poder contar durante años con su disponibilidad, amabilidad y afecto, aunque muchas veces, por su innata timidez, no nos percatáramos del todo de ello.

De gran generosidad intelectual, no dudaba en enviar sus manuscritos originales a quienes declaradamente, y sin remilgos, manifestábamos leerle con dificultad: “por si se nos ocurriera alguna cosa que pudiéramos añadir”, como si algo así fuera posible ante semejante raudal de ideas y de nutridas citas a pie de página: Ernst Jünger, Joseph Razinger, Donoso Cortés, Vallet de Goytisolo, Manuel García Morente, Alberto Lista, Marañón, Raymond Aron, Hayek, Mises, Luis Díez del Corral, Gonzalo Fernández de la Mora, Ernst Forsthoff, Heidegger, Hermann Heller, Goethe, Horiou, Wilhelm von Humboldt, Fichte, Edmund Husserl, Jaeger, Ernst Kantorowicz, Meinecke, Mitteis, Werner Naef, Nietzsche, Oakeshott, Burke, Karl Popper, Radbruch, Ranke, Tocqueville, Villey, Voegelin... *El fin de la normalidad*, “Los tres modos de la política”, “Sobre el modo histórico de pensar”..., están entre nuestros archivos venerados por ser los originales suyos. No sin pesar, a la postre se quejaba, pero sin ningún rencor, en actitud estoica de quien acepta lo inevitable a sabiendas, de que le copiaban las citas. Generoso, y enormemente humilde; ese, desde luego, era, y al mismo tiempo, Dalmacio Negro. Generosidad y humildad, un binomio al que nunca recurrió en sus ensayos, pero que le caracterizaban como ningún otro en su modo de ser y pensar.



In memoriam. Francisco Piñón Gaytán (1935-2024)

JULIETA LIZAOLA

Universidad Nacional Autónoma de México

Estas líneas quieren ofrecer una semblanza de Francisco Piñón Gaytán, destacado pensador humanista mexicano que falleció el verano pasado. Es difícil describir lo que resguarda la memoria sobre el maestro, el filósofo, el poeta, el amigo entrañable, y la familia conformada por colegas que fue hermanando con su don de la amistad.

Francisco Piñón realizó un largo recorrido por los diferentes dinteles de la filosofía, aunque tres fueron los temas que ocuparon centralmente sus meditaciones: la Política, la Religión, además de sus consecuencias institucionales y su instrumentalización. Se debatía continuamente entre preguntas que le guiaban por los fracasos que ambos recorridos han experimentado, por el permanente e infatigable prurito de eliminar lo que los ha hecho nacer en este mundo para dar orientación y camino, hasta aclarar la intención de volverlos un amasijo de astucias al servicio de los más bajos deseos de poder y dominación.

Antes de introducirnos en su obra, cabe mencionar que su rico itinerario respondió a sus íntimas necesidades estéticas e intelectuales, a un espíritu atento a los vaivenes de la modernidad capitalista y la injusticia social, que lo conducían con cierta frecuencia a noches oscuras de reflexión, de poesía y filosofía. Fueron las aulas de la UNAM y, posteriormente, de la Universidad Autónoma Metropolitana, a las que colmó con sus apasionadas dubitaciones, con las cuales contagiaba a las almas de sus alumnos, ayudándoles a reconocer su propia subjetividad y sus propias vocaciones humanistas.

Siguiendo su biografía intelectual observamos que su estancia de formación en Italia “lo llevaría a asentar las bases de su interés por el humanismo —herencia de la cultura clásica grecolatina y cristiana— así como por la historia, que le vendría por influencia de los pensadores del renacimiento: Nicolás Maquiavelo y Giordano Bruno”.⁶¹⁴ También, será en estos los años que se adentre en el estudio detenido de la filosofía alemana de Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx y Heidegger, así como en la escuela de pensamiento italiano: Giambattista Vico, Antonio Labriola, Benedetto Croce y, con especial profundidad, Antonio Gramsci.⁶¹⁵

El poderoso pensamiento del marxismo crítico de Gramsci, su llamado a observar los elementos contrahegemónicos y lo que los conforma, fueron analizados y explicados en varios de sus libros. El detallado rigor filosófico que exigía la propuesta de este pensador le ofreció vías a la posibilidad de imaginar otro mundo posible y su construcción, lejos ya de la dictadura del proletariado y el determinismo histórico. La vía era reconocer otras conformaciones e instituciones sociales que habían quedado fuera de la mirada de la filosofía y de las ciencias sociales y políticas. Había que retomar el camino que convocaba a una reforma intelectual y moral y sus consecuencias fácticas. Francisco Piñón tuvo la tenacidad de establecer el Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci A.C. que permaneció en activo por más de tres décadas. En esos años escribió varios libros que no solo ahondaban en la perspectiva política, filosófica y social del pensador italiano, sino que también desde esa perspectiva teórica le

⁶¹⁴ SÁNCHEZ, R., “Francisco Piñón Gaytán”, en VARGAS LOZANO G, SARMIENTO E. (COORDS.), *Filósofos, Filosofas y pensadores de México*. Universidad Autónoma de México. En prensa.

⁶¹⁵ SÁNCHEZ, R., *o.c.*

permitieron interpretar la realidad mexicana y sus conflictos frente a un poder político oligárquico, en ejercicio permanente del sometimiento social y la explotación económica, del incesante empobrecimiento físico y moral del país. Advertía también sobre una tarea urgente a realizar: emprender una historia crítica de los intelectuales (académicos, periodistas, artistas, escritores) y del papel que ocupan en la construcción del “espíritu público” de México: “[...] También nosotros, como en Italia dijera Gramsci, debemos criticar una historia hecha de conceptos, [...]”.⁶¹⁶ Dejar de lado las reformas intelectuales y morales que no conllevan transformaciones económicas, políticas y sociales; debemos criticar, desde la universidad, las interpretaciones pasivas que no permiten la constitución de una contrahegemonía. Su intención filosófica le condujo a acentuar el carácter histórico, real y concreto de los conceptos filosóficos, incluso de aquellos que pueden parecer ajenos a la esfera histórica, tales como los que corresponden a la metafísica o la religiosidad.⁶¹⁷

Su amplia bibliografía da cuenta de sus preocupaciones vitales: religión y política, el poder político, el quehacer de la Universidad, la conformación de México a través del fenómeno cultural del mestizaje, los humanismos que intervinieron en la Conquista española, sus confrontaciones y sus herencias.

Hago aquí un breve recuento de sus libros:

Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica (2001)

Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu (2009).

Filosofía y Fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Leviatán (2003)

Filosofía y Poder. Los rostros del Leviatán (2006)

México, los rostros de un Leviatán: poder, libertad, democracia (2012)

Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad (2013)

Ser y quehacer de la Universidad. Ciencia, Poder, Eticidad (2009)

Mestizaje Cultura y Tradiciones de Poder (2013)

Filosofía Política de la conquista (Humanismos en confrontación) (2023)

Sea este breve texto un bosquejo a la memoria de Francisco Piñón, quien nos enseñó a tantos la fascinación que mantuvo por el pensamiento, el conocimiento y el compromiso que este conlleva. Hasta siempre.

⁶¹⁶ PIÑÓN, F., *Prolegómenos, Filosofía y Política*, México D.F., Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci A. C., 1987, p. 372.

⁶¹⁷ SÁNCHEZ, R., *o.c.*



RESEÑAS

AGÍS VILLAVERDE, MARCELINO (COORD.), *4 mujeres de palabra. Rosalía de Castro. Concepción Arenal. Emilia Pardo Bazán. Sofía Casanova*, Madrid, Ibersaf Editores, 2022, 213 págs. **Por María Cristina Pascerini.**

BASIL, CRISTINA (ED.), *María Zambrano. Perspectivas contemporáneas*, Madrid, Guillermo Escolar, 2024, 320 págs. **Por Bianca Melito.**

BERALDI, GASTÓN (ED.), *Dossier: Miguel de Unamuno. Encuentros de Filosofía y Letras, Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, vol. 9, núm. 1, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024, 97 págs. **Por Arrate Aparicio Marcos.**

BIAGINI, HUGO, ALEJANDRO HERRERO Y MARTÍN UNZUÉ (COMP.), *José Ingenieros en su centenario*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani – Universidad Nacional de Lanús, 2024, 720 págs. **Por Gerardo Oviedo.**

BRIOSO, JORGE Y DÍAZ ÁLVAREZ JESÚS., *La lucidez confrontada: La filosofía política de Ortega en contrapunto*, Madrid, Tecnos, 2024, 200 págs. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón.**

CUSCÓ I CLARASÓ, JOAN, *Jaume Serra Hunter. Filosofia, consciencia i llibertat*, Sabadell, Enoanda, 2024, 121 págs. **Por Jordi Jiménez Guirao.**

ESCALANTE, EVODIO, *José Gaos, traductor de poesía*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, 2023, 80 págs. **Por Aurelia Valero.**

FERNÁNDEZ LÓPEZ, JOSÉ ANTONIO, *Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2025, 461 págs. **Por Jorge Novella Suárez.**

FISCHETTI, NATALIA Y TORRANO, ANDREA, *Tecnologías feministas. Tramas para la resistencia desde el sur latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2024, 289 págs. **Por Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura.**

FONCK, BÉTARICE, *José Ortega y Gasset. Penseur de L'Europe*, Paris, Les belles lettres, 2023, 477 págs. **Por Jorge Lasaga Medina.**

FRAGIO, ALBERTO, *Filosofía del colapso*. Prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Guillermo Escolar, 2025, 206 págs. **Por Enver Joel Torregroza Lara.**

GALVÁN GARCÍA, VALENTÍN, *Así habló Juan de Mairena. Cantares de un filósofo*, Granada, Comares, 2024. **Por Antolín Sánchez Cuervo.**

GRANDE SÁNCHEZ, PEDRO JOSÉ, *Manuel García Morente: escritos sobre la Hispanidad*, Madrid, SND Editores, 2023, 564 pp. **Por Pablo García Ariño.**

GUADARRAMA, PABLO (COORD.), *Dossier: La Filosofía en el Caribe, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 45, 2024, 545 págs. **Por María Luz Mejías Herrera.**

HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA, CASTILLA URBANO, FRANCISCO, GUTIÉRREZ SIMÓN, RODOLFO y SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN (Coords.), *Filosofías de la paz y crítica de la guerra en Iberoamérica*, Madrid, Dykinson, 2024, 214 págs. **Por María Aránzazu Novales Alquezar.**

HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA (DIR.), *Mujeres con alma española/iberoamericana. El poder de cambiar el rumbo de la historia*, Madrid, Dykinson, 2025, 215 págs. **Por Aurelio de Prada García.**

KOZEL, ANDRÉS Y OVIEDO, GERARDO (EDS.), *El siglo de Hugo Biagini: una antología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023, 440 págs. **Por José Fraguas.**

LÓPEZ MOLINA, AMALIA XÓCHITL, *Tradición humanista y republicana en Iberoamérica. De la escuela de Salamanca al México independiente*, Ciudad de México, UNAM – Bonilla Artigas, 2024, 254 págs. **Por Mauricio Beuchot.**

LUQUIN CALVO, ANDREA; GUIRALT, CARMEN (EDS.), *Reapropiaciones. Mujeres, arte y espacio*, Granada, Comares, 2024, 156 págs. **Por Susana Pinilla Alba.**

MANZANERO FERNÁNDEZ, DELIA, *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023, 188 págs. **Por Yaan Yan.**

MARTÍN GÓMEZ, MARÍA (ED.), *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra*, Granada, Comares, 2024, 212 págs. **Por Alba María Muñoz López.**

MATE RUPÉREZ, REYES, *Tierra de babel. Más allá del nacionalismo*, Madrid, Trotta, 2024, 208 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo**

MEJÍA FLORES, JOSÉ FRANCISCO, *Guatemala, Venezuela y Panamá ante el gobierno español en el exilio, 1945-1948*, Ciudad de México, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático-Secretaría de Relaciones Exteriores / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – Universidad Nacional Autónoma de México, 2023, 244 págs. **Por Fabián Herrera León.**

NOVELLA SUÁREZ, JORGE, *Nación, exilio y memoria*, Salamanca, Sindéresis, 2023, 220 págs. **Por Rafael Pérez Baquero.**

OCAMPOS PALOMAR, EMILIO JOSÉ, *La poesía neoplatónica de Juan Valera. Estudio y antología*, Granada, Comares, 2025, 128 págs. **Por Noé Expósito Ropero.**

O'CONNOR DRURY, MAURICE, *Sobre Wittgenstein, filosofía, religión y psiquiatría.* Traducción e Introducción por María Aránzazu Novales Alquézar, Madrid, Apeiron, 2023, 708 págs. (*The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury. On*

Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry, Bloomsbury, Londres, 2017).
Por Cristina Hermida del Llano.

PÉREZ BAQUERO, RAFAEL, *Exilio y melancolía. Utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*, Granada, Universidad de Granada, 2024, 232 págs.
Por José Manuel Iglesias Granda.

PÉREZ RANSANZ, ANA, RUIZ ROSAURA Y VELASCO, AMBROSIO (COORDS.), *La filosofía socialmente comprometida de León Olivé*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2023, 335 págs. **Por José Manuel Iglesias Granda.**

PUIG-SAMPER, MIGUEL ÁNGEL, *Miradas coloniales: fotografía antropológica y colonialismo visual*, Madrid, Catarata, 2024. 205 págs. **Por María Bárbara Zepeda Cortés.**

RAMAGLIA, DANTE (Editor), *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Teseo, 2024, 440 págs. **Por Laura Aldana Contardi.**

SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, *Arendt y España*, Madrid, Trotta, 2023, 176 págs. **Por Carlos Agüero.**

VITAL, ALBERTO, *La literatura hispanoamericana entre los siglos XIX y XXI*, Madrid, Cinca, 2024, 124 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo.**

AGÍS VILLAVERDE, MARCELINO (COORD.), *4 mujeres de palabra. Rosalía de Castro. Concepción Arenal. Emilia Pardo Bazán. Sofía Casanova*, Madrid, Ibersaf Editores, 2022, 213 págs.

Este volumen, coordinado por Marcelino Agís Villaverde, reúne un conjunto de estudios firmados por él mismo junto a Armando Requeixo, Rocío Carolo Tosar, Alba Iglesia Varela, Eva Asensio Castañeda, María Godoy y María José Peña García. El libro examina la trayectoria vital, la obra y el pensamiento de cuatro destacadas autoras gallegas: Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán y Sofía Casanova.

En el Prólogo, al cuidado de Pilar Falcón, se destacan los tres aspectos novedosos del libro. En primer lugar, el incorporar un estudio del pensamiento de las cuatro autoras a la perspectiva literaria. En segundo lugar, el arrojar luz sobre la aportación de estas ilustres gallegas a la emancipación femenina. En el tercero, el presentar de forma ponderada la figura de Sofía Casanova, primera corresponsal de guerra en España.

En la Presentación, Marcelino Agís Villaverde explica que Rosalía de Castro, Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, y Sofía Casanova, son cuatro autoras universales con raíces muy hondas en su tierra natal, de las que este libro colectivo quiere conciliar literatura y pensamiento en un esfuerzo por recobrar los cauces por donde han discurrido sus obras, invitando al lector a recorrerlos.

La figura y la obra de Rosalía de Castro son introducidas por Armando Requeixo, quien destaca que “Rosalía de Castro es la matriarca de la literatura gallega contemporánea”. Nació en 1837 en Santiago de Compostela, aunque su infancia transcurrió entre Santiago y Padrón. Su formación, autodidacta, se amplió en el compostelano Liceo de la Juventud, donde frecuentó la intelectualidad santiaguesa del momento, y posiblemente conoció a su esposo, Manuel Murguía. En 1858, año de su matrimonio, Rosalía publicó el texto “Lieders”, todo un manifiesto feminista, en el que se destacan la libertad y la independencia como principios básicos de la vida de la mujer. En 1863 fue importante la aparición de su poemario en gallego *Cantares gallegos*, un libro que marcó el comienzo del *Rexurdimento* pleno y representa un verdadero hito en la Historia de la Literatura Gallega, mientras que en 1880 la publicación de *Follas novas* fue sufragada por los emigrantes gallegos en La Habana, y contó con un prólogo de Emilio Castelar.

En cambio, Rocío Carolo Tosar se ocupa de la relación entre poesía y pensamiento en Rosalía de Castro, para la que destaca la importancia del sentimiento de la *saudade* o sentimiento saudoso, un sentimiento ontológico a la par de la *Dor* rumana, la *Hiraeth* galesa o la *Sehnsucht* alemana, y también el marcado carácter existencialista que más tarde se aprecia en Antonio Machado o Miguel de Unamuno. La *saudade* expresada por Rosalía abarca varios aspectos: es *saudade* por la tierra, es decir, nostalgia de lo telúrico independiente de la cercanía o lejanía, y vínculo con la tierra madre que nos vio nacer y crecer; es *saudade* amorosa, es decir, sentimiento producido por la ausencia o recuerdo del ser amado; es *saudade* del dolor, es decir, un hueco en el fondo del alma que solo puede ser dolor; es *saudade* ontológica, que brota de la soledad y del asombro del ser. La poesía rosaliana también hace referencia a un sentimiento que desgarrar al ser, el de la *negra sombra*, que también adquiere tonos existencialistas.

El pensamiento en clave femenina de Rosalía de Castro es examinado por Alba Iglesias Varela, quien subraya que Rosalía puede ser posicionada como mujer que adoptó una postura feminista no solo por ser una mujer intelectualmente emancipada en la época en la que vivió, sino por su obra y su pensamiento. En este sentido destaca la importancia de varios textos: la obra *Lieders*, en la que Rosalía da voz al yo femenino; la novela *La hija del mar*, en la que se visibiliza la misoginia y el maltrato sufrido por

muchas mujeres; algunos poemas incluidos en los *Cantares gallegos*; el artículo “Las literatas. Carta a Eduarda”, en el que Rosalía expone los prejuicios y los obstáculos que encuentran las mujeres que quieren dedicarse a la literatura; y su obra *Follas novas*, en la que las mujeres son las protagonistas del recorrido por la Galicia social y política que hace la autora, quien da voz a las mujeres y refleja las duras realidades por ellas sufridas, mostrando también su indefensión.

Marcelino Agís Villaverde habla luego de la devoción hacia Rosalía de Castro, mujer que simboliza la cultura y los valores de Galicia, explicando que ese culto es compartido por la intelectualidad gallega y por los padres del regionalismo, protagonistas en algunos casos del “Rexurdimento”. En el origen del mito está sin duda la celebración de su figura por Augusto González Besada en su discurso de ingreso en la Real Academia Española, pero también la sincera conmoción que mostraron el pueblo y la emigración gallega en América por la muerte de la poeta. Contribuyeron, además, al culto de su figura, por un lado, el traslado, promovido por la “Asociación Regionalista”, de sus restos desde Iria Flavia al Panteón de Gallegos Ilustres en el templo de Santo Domingo de Bonaval en Santiago, por otro la celebración, el día 25 de julio, de la Misa de Rosalía, evento civil y religioso que se configura, en la actualidad, como uno de los actos más importantes para honrar la memoria de Rosalía de Castro.

En lo que concierne a Concepción Arenal, su vida y su obra son introducidas por Armando Requeixo, quien explica que su padre, Ángel Arenal de la Cuesta, tuvo que abandonar sus estudios jurídicos para participar en la Guerra de la Independencia, y que sus manuales de Derecho suscitaron el interés de la joven nacida en Ferrol. Al fallecer su abuela en Armaño, Concepción se trasladó a Madrid, donde empezó a frecuentar, quizás disfrazada de hombre, las clases de Derecho, y también las tertulias literarias y políticas. En estos ambientes conoció a Fernando García Carrasco, su marido y padre de sus dos hijos, quien, sin embargo, falleció prematuramente. Arenal se retiró entonces a Potes, donde escribió el ensayo *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, que sería premiado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Posteriormente desarrolló su vida entre A Coruña, Madrid, Gijón y Vigo, afirmándose como ensayista y colaboradora de prensa, y convirtiéndose en una intelectual reconocida.

Marcelino Agís Villaverde se ocupa en cambio de las raíces filosóficas del pensamiento de Concepción Arenal, subrayando que, en un sistema que no permitía la formación plena de la mujer, fue gracias a su curiosidad y a su firme voluntad que se convirtió en una de las pensadoras más notables del siglo XIX. Arenal heredó de su padre un talante liberal, y se abrió a los ambientes intelectuales de su época, entrando en contacto con las ideas krausistas. En el centro de sus convicciones morales y políticas está la persona, que ha de ser respetada en toda su dignidad, siendo el factor religioso una de las principales características del hombre. Concepción Arenal fue defensora de los niños explotados, que no podían acceder a la instrucción, y de la clase obrera, que no tenía recursos intelectuales para reivindicar sus derechos. Se opuso con firmeza a la esclavitud, a la pena capital y a la prostitución. Defendió el pacifismo, criticando el uso de la fuerza para resolver los conflictos de naturaleza política, económica o social.

A continuación, Rocío Carolo Tosar profundiza en el pensamiento social de Concepción Arenal, afirmando que Arenal fue una mujer comprometida con la sociedad de su tiempo, para la que buscó un cambio real a través de tres principales palancas: educación, trabajo y asociación. Destaca que una de sus aportaciones más notables fue la visibilización de las duras condiciones de los presos y las presas en las cárceles, y la defensa de su reinserción.

Alba Iglesias Varela termina la sección dedicada a Concepción Arenal con el examen de sus luchas en favor de los derechos de las mujeres, que en su época estaban

incapacitadas para los cargos públicos y el ejercicio de las profesiones, pero eran consideradas sujetos plenos frente a sus obligaciones. Las reivindicaciones de Arenal en favor de las mujeres abarcaron tanto el ámbito doméstico, como el laboral y el educativo.

Emilia Pardo Bazán es la tercera de las cuatro escritoras gallegas de las que se ocupa este volumen. Armando Requeixo, al trazar su biografía, recuerda sus orígenes coruñeses en el marco de una familia de gran abolengo que le dio acceso a una magnífica biblioteca familiar, y que mostró una admirable precocidad literaria. Después de casarse con José Quiroga, con quien tendría tres hijos, emprendió un largo viaje por Europa, y a su regreso a España entró en contacto con Francisco Giner de los Ríos. Después de publicar un único poemario, la monografía sobre el Padre Feijoo escrita con ocasión del bicentenario de su nacimiento dio comienzo a su carrera como prosista. Requeixo divide, grosso modo, en tres grandes períodos el conjunto de la producción novelística de Pardo Bazán: una primera etapa realista-naturalista, en la que sobresale *Los Pazos de Ulloa*, la más famosa de sus obras; un segundo momento influenciado por el espiritualismo y la novela rusa; una etapa final influenciada por el modernismo y el simbolismo. También señala la redacción de relatos y la producción dramática de Pardo Bazán, así como la producción biográfica y hagiográfica de la autora, junto a sus estudios críticos y sus colaboraciones con la prensa.

Marcelino Agís Villaverde, quien analiza las influencias filosóficas en Emilia Pardo Bazán, destaca la influencia de las ideas krausistas en la autora, que quizás comenzara gracias a la lectura de las obras krausistas presentes en la biblioteca familiar, o gracias a Ramón Pérez Costales, amigo de la familia. Seguramente fue decisivo el contacto con Francisco Giner de los Ríos, a quien llegó por la común amistad con Augusto González Linares y con Laureano Calderón Arana. La amistad con Giner de los Ríos duraría hasta el fallecimiento de éste, y haría que ambos convergiesen en cuestiones feministas. Pardo Bazán admiraba la idea krausista de la educación como palanca de transformación y regeneración social, pero también leyó a poetas-filósofos como Schiller, Goethe o Heine, y a los filósofos idealistas como Kant, Fichte, o Hegel. Cultivó amistad personal y admiración literaria con Miguel de Unamuno, puesto que ambos se visitaron en sus respectivas residencias, e hicieron referencia a las obras del otro en sus escritos.

El pensamiento político de Emilia Pardo Bazán es examinado por Rocío Carolo Tosar, quien se refiere a la militancia carlista de Pardo Bazán, y a un ensayo sobre la teoría absolutista de la autora que quedó inédito, y publicado en 2016 con el título *Teoría del sistema absoluto*. Según Carolo Tosar, el autor que mejor encarna la concepción política de Pardo Bazán es Hegel.

En cuanto al regionalismo, Marcelino Agís Villaverde explica que el regionalismo cultural era el único aceptado por Emilia Pardo Bazán, quien mostró siempre un vivo cariño hacia Galicia en todas sus obras, mientras que no entendía del todo las aspiraciones del regionalismo político gallego. Sobre su uso del idioma gallego, Agís Villaverde señala que, aunque la posición de Pardo Bazán al respecto es ambivalente, pues a veces lo considera un idioma, y otras parece defender que es un dialecto, la autora introduce en ocasiones citas de refranes o dichos gallegos, recordando que su texto en gallego “A música gallega” se conserva en la Real Academia Gallega. En definitiva, para Emilia Pardo Bazán, Galicia fue su tierra, y España, su patria.

Alba Iglesias Varela es la autora del último estudio que en este libro se dedica a Emilia Pardo Bazán, donde se analiza el papel jugado por esta autora en favor de los derechos de las mujeres, pues las ideas de Pardo Bazán en estas cuestiones fueron muy adelantadas a su época. En particular, Pardo Bazán defendía que el papel jugado por la

mujer no puede ser exclusivamente el de esposa y madre, que el crimen pasional es injustificable y que la mujer ha de tener el mismo acceso que el hombre a la educación en el sentido más amplio en que ésta pueda entenderse.

La última autora en ser examinada en este volumen es Sofía Casanova, a quien Armando Requeixo define como polaca de Galicia, y primera escritora en profesionalizar el periodismo. Sofía Casanova nació en A Coruña pero, al casarse con el filósofo polaco Wincenty Lutoslawski, convirtió su nombre en el de Zofja Lutoslawska. Después de su boda y de conocer a su familia política en Drozdowo, vivió con su marido en Dorpat (Estonia), Moscú, Londres y en la ciudad tártara de Kazán, donde Lutoslawski empezó a trabajar como profesor. Al enfermar y morir su tercera hija, el matrimonio volvió a Galicia, y se estableció en Mera, donde Casanova tuvo una cuarta hija, y estrechó viejas y nuevas amistades, empezando a colaborar con revistas y periódicos gallegos. A finales del siglo XIX el matrimonio marchó a Cracovia, donde Wincenty fue nombrado profesor, aunque Sofía siguió publicando en España. Al deteriorarse el matrimonio, Casanova se fue a vivir a Madrid, donde mantenía un salón literario, pero regresó a Polonia con el estallido de la primera guerra mundial, y en 1915 fue nombrada corresponsal para el frente oriental por el periódico ABC. La dureza de la guerra hizo que su familia se retirara primero a Moscú, y luego a San Petersburgo, donde en 1917 la sorprendió la Revolución. En 1918 volvió a Polonia y, al año siguiente, a España, donde recibió la Gran Cruz de Beneficencia por su labor en los hospitales durante la guerra. A su regreso a Polonia, siguió colaborando con el diario ABC, siendo distinguida en 1923 con la Gran Cruz de Alfonso XII por su labor literaria. Después de volver a España una última vez en 1936 al estallar la Guerra Civil, se vio atrapada por la II Guerra mundial en Polonia, donde murió en 1958.

Armando Requeixo destaca, entre la extensa producción literaria de Sofía Casanova, varias obras: dos poemarios, titulados *Poesías* y *El cancionero de la dicha*; sus novelas autobiográficas *El doctor Wolski* y *Sobre el Volga helado*; la comedia *La Madeja*, que fue representada en 1913 en el Teatro Español con producción de Benito Pérez Galdós; sus artículos periodísticos, que la convirtieron en corresponsal de guerra y corresponsal permanente en un país extranjero.

Marcelino Agís Villaverde destaca que Sofía Casanova fue una mujer entre dos mundos, y sobre todo que su vida longeva, pues vivió 97 años, y sus vicisitudes personales, la convirtieron en testigo de las principales contiendas que asolaron el Viejo Continente en el siglo XX. Gracias a la clara conciencia que su madre y sus abuelos tenían de la educación, Sofía recibió en A Coruña la mejor formación, que completó luego en Madrid, donde pudo frecuentar los círculos cultos de la época, entrando en contacto con Ricardo Blanco Asenjo, Leopoldo Augusto Cueto, Ramón de Campoamor, José Echegaray. Su vida cambió al encontrar al filósofo polaco Wincenty Lutoslawski, quien quiso conocerla por sus estudios sobre el pesimismo en la poesía española, y la introdujo a la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche. A pesar de este fundamental encuentro, que la llevaría a vivir a Polonia, Sofía siguió manteniendo contactos con España, y también los intelectuales de Galicia, llegando a ser nombrada en 1898 socia honoraria de la Liga gallega. Agís Villaverde recuerda además que Sofía Casanova vivió los horrores de varias conflagraciones bélicas, y que esto la llevó a aborrecer la guerra y las revoluciones, y que al nihilismo de la filosofía del siglo XIX opuso una literatura de corte posromántico, basada en el sentimiento y en la humanidad.

Alba Iglesias Varela, en el último estudio dedicado a Sofía Casanova, examina el talante feminista de esta autora. A pesar de no ser una pensadora que abogase por cambios radicales, fue de hecho pionera en el periodismo de guerra, tomando un camino

de independencia y autoconstrucción alejado de los estereotipos de su época de mujer sumisa y dependiente.

El volumen titulado *4 mujeres de palabra. Rosalía de Castro. Concepción Arenal. Emilia Pardo Bazán. Sofía Casanova* se completa con un recorrido del contexto histórico en el que vivieron las cuatro autoras gallegas objeto de su estudio. En este recorrido intervienen varias autoras. Eva Asensio Castañeda examina los cambios y revoluciones que tuvieron lugar en el siglo XIX a partir de las guerras napoleónicas hasta la Restauración de Alfonso XII. María Godoy menciona los principales logros alcanzados por las mujeres a lo largo de varios siglos. Finalmente, María José Peña analiza el mundo femenino gallego en el siglo XIX, y también su relación con los círculos intelectuales madrileños, subrayando la importancia del krausismo en la vida intelectual de Concepción Arenal y de Emilia Pardo Bazán.

María Cristina Pascerini

BASILI, CRISTINA (ED.), *María Zambrano. Perspectivas contemporáneas*, Madrid, Guillermo Escolar, 2024, 320 págs.

El volumen, editado por Cristina Basili y publicado en 2024 dentro de la colección *Euroamericana – Filosofía española*, recoge una selección de trabajos presentados en las jornadas *María Zambrano, discípula y maestra*, organizadas por la Universidad Complutense de Madrid en 2021, con motivo del trigésimo aniversario del fallecimiento de la filósofa.

El libro, que se presenta con una cubierta muy llamativa, en la que figura una sección del busto en homenaje a María Zambrano (obra del escultor Rafael Heredia, ubicado a la entrada de la Fundación que lleva su nombre en el Palacio de Beniel, en Vélez-Málaga), se inscribe de forma decidida en los estudios sobre Zambrano y propone un enfoque multidisciplinar que, por un lado, explora las raíces teóricas de su obra y, por otro, analiza la proyección de su pensamiento en ámbitos como la política, la literatura o la estética.

El volumen se estructura en cuatro secciones: años de formación, política, poética y recepción de Zambrano desde la perspectiva del pensamiento feminista, y se abre con una introducción de Cristina Basili que presenta y subraya la vigencia del legado zambraniano en la historia del pensamiento europeo. Destacando tanto su proyección en la filosofía contemporánea y las artes como las múltiples líneas de lectura que su obra sigue suscitando, esta introducción sitúa la reflexión colectiva en el cruce entre historia intelectual, resonancias estéticas e interrogaciones actuales, y establece los cuatro vectores temáticos que organizan el libro.

La primera sección, a través de un recorrido que va de la lectura juvenil de Spinoza a su temprana crítica del liberalismo republicano, pasando por el diálogo con la tradición del 98, reúne tres ensayos que reconstruyen los fundamentos culturales del pensamiento zambraniano en sus primeras etapas. Lejos de una mera exposición biográfica, los textos analizan las influencias que marcaron la juventud intelectual de Zambrano y componen el mapa de una conciencia filosófica en transformación, porosa a las influencias.

Pedro Chacón Fuertes abre con su ensayo que examina la influencia profunda de Spinoza en la formación filosófica de Zambrano, a partir de su tesis doctoral de 1928. El autor destaca la lectura zambraniana heterodoxa de Spinoza como una operación poética, que más que analizar, se deja afectar y deja huellas profundas en su idea posterior de razón poética (p. 35). En esa misma dirección se orienta el ensayo de

Rodolfo Gutiérrez Simón, que explora el papel formativo de Antonio Machado y Miguel de Unamuno y traza una genealogía intelectual de la pensadora (p. 54). Los dos autores de la Generación del 98 no son simples referencias culturales, sino interlocutores decisivos que Zambrano supo integrar, desplazar y transformar.

Pero la formación intelectual de Zambrano no se limita, sin embargo, al terreno estrictamente filosófico. Como recuerda Antonio Rivera García, en los años republicanos la autora participa activamente en el debate político de su tiempo, desarrollando su crítica radical del liberalismo (p. 72) como resultado de una fusión entre racionalismo e individualismo.

La segunda sección del libro aborda la filosofía política de María Zambrano, entendida, ante todo, como una ontología del sufrimiento y de la conciencia, pensada desde la experiencia del exilio y de la violencia del siglo XX.

Jorge Álvarez Yáguez abre esta parte con un ensayo sobre la violencia que, según Zambrano, se corresponde a la forma moderna de pensamiento, a la abstracción de un pensamiento desencarnado que ejerce una voluntad de dominio sobre la realidad, poniendo en relieve el vínculo profundo entre razón instrumental, poder y destrucción (p. 86). Desde un enfoque complementario, David Soto Carrasco se adentra en la figura trágica de Antígona que, en la obra de la autora, se convierte en símbolo del exilio ontológico (p. 106), el exilio que no es sólo circunstancia histórica, sino expresión de una condición existencial y una categoría filosófica. Este mismo horizonte de desarraigo recorre el ensayo de Antolín Sánchez Cuervo, centrado en la crítica zambraniana del totalitarismo a través de la imagen del mundo “sin rostro”, metáfora de la deshumanización radical que afecta a la subjetividad moderna y se proyecta también sobre la contemporaneidad digital (p. 130).

Finalmente, José Luis Villacañas recupera un texto de Zambrano titulado *Los bienaventurados*. En su ensayo, el autor muestra el desarrollo de una mística política donde se puede entender la bienaventuranza como una forma de habitar el mundo tras la catástrofe, y al bienaventurado como un exiliado que vive suspendido, sin historia, pero es portador de una promesa de “vida y verdad” (p. 145).

La tercera parte del volumen está dedicada a la palabra reveladora, al tema del amor como raíz del conocimiento y del sentir como apertura universal. Estos cuatro ensayos siguen las huellas de la razón poética que no pretende explicar el mundo, sino escucharlo.

Abre esta sección el ensayo de Mariano Rodríguez González que retoma el vínculo complejo entre Zambrano y Ortega, conectando la razón poética y la razón vital (p. 161) y proponiendo una lectura rigurosa de la evolución interna del concepto de razón poética a partir de sus fuentes.

Desde otro ángulo, María Luisa Maillard propone una lectura crítica del subjetivismo contemporáneo desde la perspectiva zambraniana y analiza el papel del sentir como forma de conocimiento (p. 187), un gesto que tiene su potencia ontológica y cognitiva y que, para la filósofa, representa un modo de relación con el mundo y con los otros.

Cierra esta penúltima sección el ensayo de Marifé Santiago Bolaños, que propone un recorrido por los textos líricos y filosóficos de la autora, evocando una escritura “fronteriza”, entre lo visible y lo invisible, donde el pensamiento se convierte en gesto lírico (p. 219).

La última parte del libro plantea la cuestión de cómo leer a María Zambrano desde una perspectiva feminista. Los tres ensayos que forman parte de la última sección del volumen proponen enfoques diversos en los que la filosofía de la pensadora se convierte en punto de partida para repensar la diferencia sexual, delinear una genealogía femenina y considerar la lectura como experiencia transformadora.

Carmen Revilla abre la sección destacando que las lectoras de Zambrano establecen con su obra una forma de “amistad intelectual” (p. 251), entendida como un diálogo abierto, marcado por la complicidad y la libertad interpretativa.

Desde otra perspectiva, Elena Laurenzi revisa la supuesta lejanía de Zambrano respecto al feminismo, y muestra cómo su pensamiento anticipa algunas de las intuiciones del feminismo contemporáneo (p. 258), poniéndola en diálogo con propuestas filosóficas actuales.

Rosa Rius Gatell cierra esta última sección con un texto que recupera la dimensión biográfica, artística y simbólica de Zambrano como figura del pensamiento femenino. La autora examina la huella de Zambrano no solo en las artes visuales sino en la configuración de un lenguaje que encarna una forma de pensar con el cuerpo y con la memoria (p. 281).

En su conjunto, esta última sección no busca canonizar a la autora, sino tener un diálogo con su pensamiento, que sigue abriéndose a preguntas presentes.

El libro se cierra con un apéndice de Jesús Moreno Sanz (p. 303), director del proyecto editorial de la edición crítica de las Obras Completas de María Zambrano, en curso desde 2011, que abarca ocho volúmenes estructurados según criterios cronológicos, genéricos y temáticos. Esta empresa filológica y filosófica responde al intento de devolver unidad a una obra marcada por la dispersión del exilio y, al mismo tiempo, abre y alimenta el diálogo con la pensadora.

Esta cuidada edición refleja la vitalidad del pensamiento zambraniano y la originalidad de su modo de pensar y hacer filosofía. El volumen, con sus trece ensayos, la introducción y el apéndice filológico, ofrece un retrato matizado de María Zambrano y traza las coordenadas de un pensamiento que, a pesar del creciente interés filosófico, literario, político y estético que ha suscitado, está lejos de agotarse. Muy al contrario, los nudos conceptuales y problemáticos aquí tratados invitan a nuevas lecturas y requieren análisis ulteriores, revelándose como puntos de partida más que como conclusiones. La pluralidad de enfoques y estilos que recorren los trece ensayos, sin embargo, no genera dispersión, sino una resonancia fecunda, donde cada voz contribuye a completar y matizar a las demás, en un diálogo que no pretende clausurar una imagen de la autora, sino abrir caminos para pensar con ella. Uno de los logros principales de esta obra colectiva consiste en haber alcanzado un equilibrio entre el rigor que exigen los especialistas y la accesibilidad necesaria para quienes se acercan por primera vez al pensamiento de María Zambrano. El espíritu del libro reside precisamente en esta mirada plural, rigurosa y comprometida sobre una de las figuras filosóficas más fecundas y originales del siglo XX.

Bianca Melito

BERALDI, GASTÓN (ED.), *Dossier: Miguel de Unamuno. Encuentros de Filosofía y Letras, Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, vol. 9, núm. 1, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024, 97 págs.

El presente *dossier*, editado por el profesor Gastón G. Beraldi, surge a raíz del Simposio de Estudios Unamunianos “Encuentros de Filosofía y Letras”, que se celebró el 9 de septiembre de 2022 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Así, en esta publicación se recogen cinco textos que ayudan sobremedida a adentrarse y bucear en la vida y obra del autor vasco por excelencia. Además, se consigue reivindicar la figura de Miguel de Unamuno en Hispanoamérica, estos países

que tanto cautivaron a don Miguel y con los que quedó unido por una fuerte relación de compromiso y reflexión.

Tal y como Gastón G. Beraldi apunta en la presentación, este *dossier* tiene el propósito de rescatar, apoyándose en la obra de Unamuno, las conexiones que existen entre la América de habla española y España. De modo que, a lo largo de sus páginas, encontramos una amplitud de dimensiones desde las que se nutre la investigación unamuniana: se parte de la filosofía, pasando por la ética, epistemología y política, hasta llegar a la filología, la literatura y la crítica literaria.

De esta suerte, el primer artículo del *dossier*, titulado “*Misericordia*: apuntes filosóficos para una intrahistoria de la piedad a partir de textos de Miguel de Unamuno (1864-1936) y de María Zambrano (1904-1991)”, corre a cargo de la investigadora Alcira Beatriz Bonilla. Su autora presenta un novedoso estudio en torno al concepto de piedad que basa en el pensamiento de Miguel de Unamuno y María Zambrano, pero justificando el origen de la reflexión sobre el tema en ambos filósofos en la novela *Misericordia* de Benito Pérez Galdós.

En segundo lugar, la aportación de Diego Bentivegna, “Unamuno, filología y posiciones sobre las lenguas. Postceptos americanos”, versa acerca de la repercusión de Unamuno en la filología «novomundana» o americana. Para este menester, parte del escrito unamuniano “Comunidad de la lengua hispánica” (1935) con el fin de recopilar los elementos que se proyectan en la filología «novomundana». Esto es, Bentivegna pretende recuperar la reflexión filológica de don Miguel, que destaca especialmente por ser una reflexión sobre las lenguas y la palabra, con objeto de pensar su resonancia en la citada filología «novomundana».

A continuación, en tercer lugar, Álvaro Ledesma de la Fuente, en su artículo “Ontología de los personajes «nivolescos»: criatura y creador en la filosofía literaria de Miguel de Unamuno”, presenta la ontología literaria unamuniana desde los parámetros de la ficción, la creación y la puridad castellana de la figura de don Quijote. Así, Unamuno hace uso de su escritura «nivolesca» para penetrar, como señala Ledesma de la Fuente, en “una escritura flexible que encumbra la intimidad y la creatividad como claves del quehacer del creador literario” (p. 46). De manera que las «nivolas» unamunianas destacan por la afectividad de sus personajes, quienes experimentan una existencia literaria llena de emociones.

En cuarto lugar, Gastón G. Beraldi, en “Hermenéutica, agonística y *ethos* barroco. Dimensiones metodológicas y ético-políticas de los textos de Miguel de Unamuno”, hace hincapié en la dimensión metodológica de la obra de Unamuno, además de en la dimensión ético-política. La primera recae en la hermenéutica como principio para el conocimiento social y la comprensión del ser, mientras que la segunda en su carácter agonista. En este sentido, cabe objetar que esta actitud agonista es fuente de compromiso moral en la filosofía unamuniana, y justamente esta agonística es la que vincula al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría con los conceptos de *ethos* barroco y *tertium datur*.

En quinto y último lugar, Mariano Saba redacta la nota titulada “Los ojos en la Esfinge: en torno a *Mi confesión* de Unamuno”. Saba capta muy bien los entresijos del escrito *Mi confesión* (1904), un valioso texto que dejó de ser inédito en el año 2011. Es verdaderamente sugerente la exposición que realiza acerca del calado de la confesión en Unamuno, así como de su particular rasgo confesional, sobre la base de las reflexiones que María Zambrano y Rosa Chacel tuvieron sobre el asunto.

Con todo, la presente publicación se hace eco de diferentes contribuciones filológicas, literarias y filosóficas que Unamuno nos dejó en herencia. Estas investigaciones aportan nuevos matices al estudio unamuniano, algo que no podemos

más que agradecer. De esta suerte, concluyo con la esperanza de que pronto la pasión unamuniana que reside y se nutre en Hispanoamérica, así como la que palpita y se acrecienta en Europa, se aúnen en la celebración de un Simposio, Congreso, Jornada o Coloquio en torno a la persona y obra de Miguel de Unamuno. Los resultados de investigación surgidos de este Simposio sobre Unamuno celebrado en 2022, en Buenos Aires, son exquisitos. Y sería maravilloso poder contar con una oportunidad similar en España, país natal de Unamuno, en la que nos reunamos hispanistas de las diferentes partes del mundo, para compartir, enriquecernos y retroalimentarnos de y en la obra de don Miguel. La actualidad de su pensamiento no deja indiferente a nadie. Y la citada celebración permitiría propulsar su legado, además de ofrecer claves desde las que repensar las tensiones que estamos viviendo en la situación mundial actual, y a las que ya Unamuno tuvo que enfrentarse desde las circunstancias que asaltaban la España, y el mundo, de hace más de un siglo.

Arrate Aparicio Marcos

BIAGINI, HUGO, ALEJANDRO HERRERO Y MARTÍN UNZUÉ (COMP.), *José Ingenieros en su centenario*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani–Universidad Nacional de Lanús, 2024, 720 págs.

Esta publicación nos recuerda que la herencia intelectual de José Ingenieros (1877-1925) parece no agotar la historia de la recepción de la cultura científica en la Argentina. Se dirá que sobre la vida y la obra de este autor existe ya una extensa bibliografía. Pero no menos cierto es que de los grandes exponentes del pensamiento iberoamericano del siglo XX siempre pueden esperarse interpretaciones renovadoras o revisitas productivas. Semejante expectativa no se verá defraudada para el lector del presente volumen, que homenajea en 2025 el centenario del fallecimiento del nacido en Palermo, Italia, y emigrado de niño —por razones de persecución política a su padre— a Uruguay y luego a la Argentina, donde se graduó como farmacéutico y médico y al cabo desarrolló lo más decisivo de su obra científica y filosófica.

Este trabajo coral no se nos ofrece dividido en apartados. La organización del libro va precedida de un valioso prólogo de Aritz Recalde antes de desplegar correlativamente treinta y un capítulos sin partes estructurantes ni secciones clasificatorias entre sí. Tal ausencia de segmentaciones internas, sin embargo, corre a favor de la complejidad de la obra, confiriéndole un sólido hilo conductor y una ágil sucesión temática que ciertamente es de agradecer ante un desarrollo erudito tan voluminoso y detallado. No menos acertada es también la decisión de los compiladores de ordenar los sucesivos trabajos conforme a un trasfondo cronológico sumamente laxo que concluye sin sobresaltos hacia el tramo final de las exposiciones. En este discurrir se logra trazar, así, un enfoque global a la vez que exhaustivo donde la intervención que da cierre al recorrido, en la medida en que nos devuelve al periodo juvenil del autor, corona con un sello de coherencia la visión integradora de los nudos problemáticos que atraviesan tan poderoso legado de la historia de las ideas argentinas e iberoamericanas.

Por razones de espacio debemos acotar mucho el análisis de un texto que en virtud de su copiosidad bibliográfica y riqueza hermenéutica merecería una lectura más detenida. Con todo, es posible detectar tres grandes ejes que se desglosan sobre el friso de una producción textual que arranca con enjundia en los escritos tempranos de Ingenieros y se clausura tersamente con sus últimas producciones. Hay pues en el libro un corte de lectura o matriz interpretativa que tematiza fundamentalmente la contribución de

Ingenieros en el campo educativo, mientras que las otras dos grandes constelaciones de interés que ocupan a los articulistas se centran en la dimensión de lo político, de un lado, y en la esfera específicamente filosófica de su pensamiento, del otro. Consecuentemente con estas prevalencias temáticas, en principio hay que admitir el esfuerzo de muchos estudiosos que acuden a la faz educativa del autor, abordándola en múltiples aristas que van desde sus concepciones pedagógicas innovadoras hasta su crucial influjo en la legitimación moral e intelectual de la Reforma Universitaria de 1918. En este encuadre no puede dejar de ser significativo que los capítulos a cargo de los propios compiladores giren, con distintos sesgos, matices e inflexiones, en torno de la cuestión pedagógica y universitaria. Se diría que dicha confluencia normativa en alumbrar la incidencia de la tensión axiológica educación/emancipación en Ingenieros, trasluce en clave pedagógica la ética de la recepción que preside el conjunto del libro.

En esta línea, la intervención de Hugo Biagini puede servir de gran inspiración y orientación. Así, pese a que Hugo Biagini, en su escrito titulado “El discurso juvenilista de José Ingenieros”, centre su mirada precisamente en la noción de “juvenilismo” —una categoría, por lo demás, que cimenta su propio proyecto teórico basado en lo que denominara junto con Arturo Andrés Roig el *Pensamiento Alternativo*—, se trata en rigor de una idea acuñada, eminentemente, a la luz de la experiencia del reformismo universitario, iluminada a su vez por los acontecimientos revolucionarios de México y Rusia en la segunda década del siglo. El filósofo Hugo Biagini pone de relieve el hecho de que Ingenieros convocara a la juventud estudiosa, en general, pero específicamente universitaria, entre otras razones para incorporarla al proyecto socialista y a los efectos de que participe en una lucha antiburguesa contra el modelo imperante de familia patriarcal y civismo restringido que estabilizaba la expansión del capitalismo a escala mundial. Podría decirse que desde la mirada de Hugo Biagini, la figura de Ingenieros asume un rol protagónico en la tesis que le atribuye a la juventud por sí misma —como ideal utópico no menos que como *pathos* existencial— una función de liberación social y cultural, o como proyecto de autonomía ante una notoria marginación histórica experimentada por ese segmento etario y otros actores postergados de la sociedad, como la mujer y el trabajador, los países periféricos y las minorías étnicas o religiosas.

Por su parte Alejandro Herrero, en “José Ingenieros y Ricardo Rojas en el debate educativo”, hace hincapié en el modo cómo el homenajeador supo concebir, en tensión con los intelectuales nacionalistas a la vez que sin resignar una motivación patriótica no exenta de impregnaciones racistas, una prédica imperialista que hallaría en el campo de la enseñanza primaria uno de sus dispositivos institucionales estratégicos. Connotado especialista en la materia, el historiador Alejandro Herrero explica que entre fines del siglo XIX y el primer Centenario de la Revolución de Mayo en 1910 en la Argentina, la élite formada mayoritariamente por notables patricios y dirigentes conservadores concebía la articulación del sistema de instrucción pública imaginando la siguiente posibilidad: que los hijos de inmigrantes nacidos en el país, pero formados en la cultura de sus padres podrían acceder a posiciones de gobierno con la idea de transformar la nación en una colonia. Este diagnóstico reaccionario produce un consenso en la dirigencia política en torno a este problema, y se plantea una solución: formar argentinos. La postura de Ingenieros ante semejante diseño de control social reside, encarnando la voz del Estado, en justificar que, si en el sur de América solo Argentina posee las condiciones para constituirse como una nación moderna, ya que de este modo ha alcanzado la etapa más evolucionada de civilización, entonces tal posición la coloca en la obligación de tutelar al resto de las naciones, con el objeto de conducir las a una etapa superior de evolución. Alejandro Herrero observa que, si bien Ingenieros habla de

un nacionalismo e imperialismo pacífico argentino, no deja de hacer ver la acción de la fuerza y de los hechos en semejante vocación de mando.

No menos pertinente es reseñar el trabajo del sociólogo Martín Unzué —“El ingenioso Ingenieros. La universidad mediocre y el porvenir”—, donde queda puesto de manifiesto que la incidencia del reformismo universitario en el homenajeado cobra significación como comprobación empírica, históricamente asequible, de algunas de sus intuiciones morales esenciales. Este investigador considera que la simpatía de Ingenieros por el reclamo estudiantil y su postura a favor del cambio profundo de las instituciones ya sean tradicionales o burguesas, debe leerse pues como la culminación de todo un proceso intelectual constatable a lo largo de su activismo tanto como de su obra. Martín Unzué propone un análisis en el que redefine la confianza de Ingenieros en la jovialidad etaria, subrayando que la juventud no es solo una cuestión de edad, aunque resulta un elemento de peso para el fortalecimiento del idealismo transformador que, cabe recordar, es lo opuesto a la mediocridad conformista. La juventud con ideales, como la que ve en Deodoro Roca y los otros líderes estudiantiles de la Córdoba reformista, que se comprometen por la transformación de la vetusta y senil universidad mediterránea y alzan la voz a todo el mundo para denunciar «el orden monárquico y monástico» de los claustros, no puede dejar de ser pensada por Ingenieros como expresión de sus propias ideas.

En conexión con este aspecto, comprobamos que esta obra editada por Hugo Biagini, Alejandro Herrero y Martín Unzué desde un espíritu pedagógicamente libertario, por cierto, no se limita a presentar un solvente repaso de las ideas educativas de Ingenieros enderezadas a fundamentar la moral sin dogmas del ideal del intelectual crítico. En este sentido, la consideración *política* de su accionar dentro del campo de la sociabilidad pública, se trasluce en prácticamente la totalidad de los textos reunidos en este libro. No obstante, esta concomitancia genérica no exime de revisar algunos trabajos en donde la dimensión de lo político en la obra de Ingenieros es examinada minuciosa y clarificadoramente. Cabe mencionar en este punto cuando menos la contribución de Carlos Casali en “La democracia funcional de José Ingenieros y la de Saúl Taborda”, el aporte de Natalia Fanduzzi en “La cuestión obrera en la Argentina de principios del siglo XX desde la mirada de José Ingenieros” y el esfuerzo de Hernán Fernández en “Los usos de Sarmiento entre la «república posible» y la «república verdadera». Una aproximación desde los textos de José Ingenieros”. A decir verdad, podríamos haber principiado por la oportuna participación del prologuista, Aritz Recalde, quien desde el comienzo no quiere olvidar que la obra de Ingenieros forma parte del intento de construir un país, un continente y una humanidad libres; a partir de estos valores es que el autor se acercó al socialismo y al anarquismo, siendo además un entusiasta partidario de la Revolución Rusa. En representación del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús —que auspicia la edición de este homenaje colectivo junto con el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires—, Aritz Recalde concluye exaltando los planteos profundos y originales y muchas veces polémicos que son propios de un pensador brillante y de un gran escritor cuyos textos tienen que analizarse a la luz del tiempo que le tocó vivir.

No menor es la ingente labor que se concentra en este volumen respecto al plano más conceptual y analítico del pensamiento de Ingenieros. Por ello resulta tan prolífico como sutil el tratamiento de los insoslayables y fecundos contenidos filosóficos que trasunta su obra. Es notorio, por caso, cómo es abordada puntualmente la temática del amor. Esta idea se lleva a cabo a lo largo de dos capítulos. Cristina Beatriz Fernández, en su escrito “El Tratado del amor de José Ingenieros: textos y contextos”, muestra con generosidad de referencias que Ingenieros intenta ofrecer una explicación de base biológica para la

formación de los anhelos afectivos, conforme a un discurso que se encuentra tensionado por los extremos del amor-pasión, la legislación acerca del matrimonio y la moral social. En “Modos de amar: resonancias afectivas en la obra de José Ingenieros”, a su vez Marisa Muñoz amplía el interés de esta cuestión en términos del análisis y significación del mundo de los sentimientos, emociones y pasiones, desde una perspectiva que siempre cabalga entre lo biológico y lo social. Empero tampoco Marisa Muñoz deja de precisar, al mismo tiempo, que ambas esferas del saber, con diversos alcances y niveles de pertinencia, son asumidas por Ingenieros en articulaciones por momentos complejas y contradictorias, que van a terminar por cualificar sus tesis de lectura de la vida afectiva.

Otra veta teórica del autor, más ligada a la filosofía práctica, es explorada por Pablo Guadarrama González en “José Ingenieros ante la libertad y la justicia social”. Allí el pensador cubano nos presenta una cuidadosa reconstrucción de las tesis que explican su rechazo a cualquier tipo de fatal determinismo, pues, aun cuando le otorgase especial atención a la significación de los procesos biológicos en el desarrollo social —llegando incluso a coincidir con manifestaciones propias del darwinismo social— Ingenieros siempre insistió en la especificidad distintiva de los procesos sociales.

Son de gran calado asimismo las observaciones sobre el horizonte de problemas que configuran la esfera moral en el pensamiento filosófico de Ingenieros. Baste a este respecto consignar que en “¿Dice algo la moral de José Ingenieros al presente?”, Roberto Follari pone el énfasis en la crítica del autor a las éticas abstractas, ya sea las dogmático-religiosas o las racionalista-filosóficas, pues al advertir que ellas carecen de investimentos ligados a los usos y las costumbres concretas de las sociedades, permite a su vez una rehabilitación de la tesis según la cual la moral es algo vivo que se aprende desde el testimonio y la advertencia del compromiso, en el enredo cotidiano con los actos y las pasiones. Se trata de una lectura en cierta manera paralela a la de Celina Lértora Mendoza, quien en “Tres giros epistémicos en Ingenieros”, postula que parte de la actualidad de este autor estriba en su capacidad de anticipar una nueva visión de la ética filosófica, cuya propuesta en realidad se funda en la idea de que las divergencias en el mundo de la moral no son superables desde las teorizaciones éticas, atento al fenómeno de la «la hipocresía de los filósofos», esto es, de que suele no haber concordancia entre las posiciones que éstos dicen sostener y las implicancias reales de sus propias teorías.

Ese esfuerzo reflexivo se prolonga en los problemas de filosofía de la historia e historiografía filosófica que ocupan un puesto no menor en el *corpus* textual de Ingenieros. Es el caso de María Carla Galfione, quien en su trabajo titulado “Filosofía e historia de la filosofía, modos de un desencuentro”, disecciona a la perfección las razones que marcaron el discurrir universitario del saber normalizado en el siglo XX, desde cuyo modelo académico hegemónico la propuesta de Ingenieros —principalmente su nuevo uso del término «metafísica»—, quedaría finalmente excluida, sobre todo en lo que hace al vínculo entre ideas filosóficas y posicionamiento político. Marcos Mele, continuando el hilo conductor de la reflexión filosófico-histórica pero enfocada más en términos de procesos políticos, en su trabajo “Juan Bautista Alberdi, precursor de las ideas sociológicas de José Ingenieros”, indaga cómo el pensador italo-argentino estuvo obsesionado por el fenómeno del elitismo, convencido de que las principales transformaciones institucionales, científicas y sociales no resultan del impulso irracional de las mayorías populares pues más bien radican en el obrar de minorías ilustradas que, gracias a la posesión casi exclusiva de un cúmulo de saberes, son las naturales destinatarias a dirigir el curso de la evolución humana.

La labor esmeradamente plasmada en este volumen no es una mera puesta al día de algunas temáticas puntuales de la historia de las ideas políticas y sociales argentinas, en la medida en que está poblado por otras cuestiones filosóficas de idéntico valor e importancia que recorren la —a veces intrincada no menos que prolífica— obra de Ingenieros. Como en ristra, en este libro asimismo se abordan aspectos de la reflexión de Ingenieros tales como su codificación de los orígenes de la filosofía universitaria y del romanticismo literario en la Argentina, su experiencia libertaria juvenil, su recepción en clave ecléctica de una serie de intelectuales positivistas franceses, su afición por el teatro nacional y la bohemia local, su concepción del obrerismo y la legislación del trabajo, sus estudios en musicología o su influencia en ámbitos intelectuales y políticos de Centroamérica y el Caribe, entre varios asuntos más que por razones de extensión aquí podemos apenas mencionar.

Por todo lo anterior y más, el lector encontrará en este volumen una obra correctamente redactada, argumentativamente sólida, archivológicamente rigurosa y conceptualmente sugerente. En definitiva, se recomienda la lectura de este libro, no sólo por su riqueza de contenidos, sino por su habilidad para hacer inteligible la actualidad de un proyecto intelectual tan sutil, complejo y controversial como el que desarrollara intensamente Ingenieros con una pasión vital que no alcanzó a superar el primer cuarto del siglo XX, pues la muerte lo sorprendió en plena efervescencia productiva.

En síntesis, más allá de las discusiones puntuales que puedan desencadenar algunos de los argumentos esgrimidos por los autores y autoras, permítaseme cerrar estas sucintas glosas aconsejando calurosamente la lectura de *José Ingenieros en su centenario*, que nos habla de forma clara y honesta de la trayectoria de un pensador que todavía en el presente —y este libro es patente prueba de ello— torna objeto de análisis y controversia. No se puede terminar el comentario sobre esta monumental obra sin mencionar que el volumen es de libre acceso *online*. Ingenieros, ardoroso acompañante del reformismo universitario antiimperialista y de su espíritu de rebeldía y acracia, lo hubiera celebrado.

Gerardo Oviedo

BRIOSO, JORGE Y DÍAZ ÁLVAREZ JESÚS., *La lucidez confrontada: La filosofía política de Ortega en contrapunto*, Madrid, Tecnos, 2024, 200 págs.

Jorge Brioso (Carleton College) y Jesús M. Díaz (UNED) presentan en este libro escrito a cuatro manos un trabajo original y riguroso sobre la filosofía política de Ortega y Gasset. Se trata de la reelaboración de una serie de trabajos e intervenciones coherentes entre sí que abordan problemas poco tratados del pensamiento orteguiano, o bien plantean nuevos abordajes sobre temas estudiados con anterioridad. En este segundo sentido, la introducción señala un hecho que debe notarse: los estudios orteguianos están en su mejor época, pero es ya momento de abandonar tanto el internalismo (la lectura de Ortega *desde* Ortega) como la autodefensa (la reivindicación del autor sin problematizarlo). Los capítulos de *La lucidez confrontada* se proponen, precisamente, empezar a salvar ambos problemas para tratar a Ortega como un autor del canon que tiene tantos límites como virtudes.

La sucesión de capítulos (complementado cada uno de ellos con una coda final que problematiza alguno de los aspectos abordados) se divide en dos partes separadas por un interludio. De este modo, en el primer capítulo se muestra, por un lado, la relación entre estimativa, política, discordia y guerra en la lectura que Ortega realiza de *El genio de la*

guerra y la guerra alemana de Max Scheler, evidenciando la propuesta formal orteguiana de un proyecto de paz perpetua; y, por otro, se analiza la relación entre estimativa, política, concordia y paz en *Meditaciones del Quijote*, tarea que proporciona la realización material de ese proyecto a partir de la síntesis entre germanismo y mediterraneanismo o, como lo llaman los autores, la colaboración de dos *ordo amoris* (p. 44). Como resultado, Briosio y Díaz hallan una cierta crítica a Ortega dada la actual pluralización del concepto de “poder espiritual”, lo cual se incardina con una problematización de la estimativa scheleriano-orteguiana.

El segundo capítulo contrasta a Ortega con Carl Schmitt. Esta contraposición arranca con un análisis de la relación antitética entre los conceptos de *polemos* y de *stásis*, que los autores apoyan en las tesis de Giorgio Agamben. A partir de ahí, mostrarán cómo Schmitt analiza jurídico-políticamente esas dos modalidades de guerra y cómo pueden comprenderse desde Ortega tanto *polemos* como *stásis*. La coda del capítulo acabará definiendo las posiciones de Ortega y Schmitt sobre estos asuntos como *concordia discors* (p. 89). Y es que Ortega y Schmitt piensan sobre la *stásis* (algo poco frecuente, pues se ha solido atender más al *polemos*) porque consideran que el análisis de lo excepcional permite comprender mejor el caso general: la anomalía, en el pensamiento de estos autores, deviene paradigma. Sólo si se atiende a la *stásis* o a la disolución del orden que amenaza a toda sociedad, según el análisis de Schmitt y Ortega que realizan los autores, tiene sentido hacer de verdad filosofía política.

El tercer capítulo está dedicado a ver el tratamiento que dan a la Guerra Civil Ortega, Gaos y Marías, lo que significa una cierta continuidad con el capítulo precedente sobre la *stásis*. El estudio de Briosio y Díaz muestra que los tres autores analizan el conflicto desde posturas diversas: mientras Gaos manifiesta desde el principio su lealtad a la República (y para mostrarlo analizan su “Conferencia de Oslo” de diciembre de 1936), Ortega no mantuvo tanto silencio como se ha solido decir durante el conflicto (tuvo preferencia no entusiasta por el bando franquista y criticó filosóficamente el pacifismo por tener una idea equivocada de “paz”, como se aprecia en “En cuanto al pacifismo”). Marías, por su parte, se pondrá del lado republicano de una manera mucho más sutil y discreta que Gaos, conclusión a la que los autores llegan analizando su texto “Marco Aurelio y la exageración”, en el que vincularía la exageración con la Guerra Civil.

El interludio que separa la primera parte de la segunda está dedicado a un interesante análisis sobre cómo evoluciona la concepción que Ortega tiene de la filosofía; evolución que el propio autor no habría percibido con toda claridad. Así, mientras en *¿Qué es filosofía?* ofrece una visión universalista y trascendental de la filosofía (entendida como un discurso teórico sin supuestos que tiene que ver con la totalidad de lo que hay partiendo de la evidencia), en “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia” apostaría por una visión de la filosofía que atiende a la pluralidad y a la posible caducidad de los discursos, incluido el propio. Esta distinta concepción de la filosofía afecta a la concepción que se tenga del ser humano, ante lo cual Briosio y Díaz destacan que Ortega nunca explica cómo podría producirse un hipotético fin de la filosofía ni cómo sería el discurso que vendría a sustituirla (p. 126). Por ello, en su coda, los autores plantean la pregunta acerca de si hay que empezar a pensar en formas de discurso no filosóficas, abandonando la soberbia y superioridad que esta disciplina tradicionalmente se arroga como forma superior de humanidad. Eso sí: dejan la pregunta sin responder.

La segunda parte se compone de dos capítulos. El primero de ellos (quinto del libro) analiza la categoría de “contingencia” en Antonio Rodríguez Huéscar, Ortega, Richard Rorty y John Gray. Si los dos primeros (tomados en conjunto) comprenden la contingencia como una espera de lo inesperado, puede pensarse que estarán en

consonancia con la obra de Rorty por su historicismo y su antifundacionalismo. Y esto es cierto en algunos planos, pero no (y esto es lo que van a destacar Díaz y Brioso) en las consecuencias políticas del concepto: mientras Rorty ve en la contingencia un impulso para las formas democráticas, Ortega y John Gray no lo harán del mismo modo.

Finalmente, el capítulo sexto destaca la ausencia de estudios sobre lo que Ortega pensó acerca de tres temas: la guerra, el totalitarismo y la violencia política. Así, el texto de Brioso y Díaz intenta ser un punto de partida sobre estos asuntos, y para ello tratarán de mostrar la comprensión orteguiana del fascismo y del comunismo. Además, mostrarán que el “nuevo liberalismo” orteguiano se construye como un intento de oposición al fenómeno totalitario; y finalmente destacarán hasta qué punto ese nuevo liberalismo tiene componentes meritorios y, a la vez, otros profundamente perturbadores. Así, el nuevo liberalismo orteguiano choca, a juicio de los autores, con algunas tesis democráticas arraigadas en el siglo XXI. Por ejemplo, supone una homogeneidad interna en las naciones como base para una supernación europea que, de hecho, no se produce en España.

En resumen: *La lucidez confrontada* es una propuesta interesante para leer a Ortega desde un punto de vista estimulante que genere resultados productivos y que no se limiten a la crítica desahogada ni a la reivindicación acrítica. El objetivo se logra en el texto, que debe tomarse como el inicio de algo nuevo y no como una conclusión cerrada.

Rodolfo Gutiérrez Simón

CUSCÓ I CLARASÓ, JOAN, *Jaume Serra Hunter. Filosofia, consciencia i llibertat*, Sabadell, Enoanda, 2024, 121 pàgs.

En los últimos años asistimos a una esperanzadora recuperación historiográfica de la filosofía catalana del primer tercio del siglo XX. Motivados por el centenario de la Societat Catalana de Filosofia, que hoy sigue en plena forma, se han organizado seminarios y se han leído nuevas tesis doctorales, como la reciente «La filosofía en la construcció nacional de Catalunya (1892-1918). Estudi sobre la historiografia nacionalista de la filosofia» de Max Pérez Muñoz en la Universitat de Girona, bajo los auspicios de la Càtedra Ferrater Mora. Debemos precisamente a esta institución, impulsada por el añorado Josep Maria Terricabras (1946-2024), la celebración anual de los Simposis Trías de Pensadores Catalanes, que en 2023 fueron dedicados a Jaume Serra Hunter (1878-1943), el *mestre* de la Escuela de Barcelona que, paradójicamente, es uno de los filósofos menos estudiados de ésta y una de las figuras más injustamente olvidadas del hispanismo filosófico.

Del referido simposio se han publicado recientemente las actas, *Jaume Serra Hunter. L'obra estroncada* (Documenta Universitaria, 2024) que arrojan nuevas perspectivas sobre la vida y la obra del que fuera rector de la universidad catalana y su primer catedrático de historia de la filosofía (1913-1939). Pero de él también han salido otras felices iniciativas, como el libro que reseñamos aquí.

Joan Cuscó, profesor en la Universidad de Barcelona y uno de los especialistas en pensamiento catalán más activos, se atreve a publicar la primera aproximación filosófica a su obra con *Jaume Serra Hunter. Filosofia, consciència i llibertat* (Enoanda, 2024), una ampliación de su aportación al simposio.

El libro, de extensión breve (121 p.) está dividido en 21 capítulos, que recogen los aspectos principales del intelectual catalán. Después de una breve introducción (cap. 1), esboza cuestiones biográficas (cap. 2), explora su actividad política y cultural (cap. 3), su papel como reformador de la universidad (cap. 4), o su relación con los discípulos (cap. 5). La parte principal de la obra (cap. 6-18) está dedicada, eso sí, a analizar diferentes aspectos de su pensamiento. Se cierra con un epílogo (cap. 19), con un anexo que reproduce un fragmento de *El problema de la filosofía hispánica* de Nicol (cap. 20) y con la correspondiente y copiosa bibliografía (cap. 21).

La obra del profesor Cuscó tiene el mérito de ser pionera en analizar la filosofía de Serra, que se sintetiza en los escritos de la década de 1920, «Idealitat, metafísica, espiritualisme» (1923) y *Apologia de l'ideal* (1926). Serra fue «el filòsof que fa el pas del segle xix al segle xx», ya que busca distanciarse tanto del positivismo como del escolasticismo imperantes —también del neokantismo— con una metafísica espiritualista sosegada de raigambre escocesa y francesa. Reconoce que «Serra Hünter no és un escriptor brillant ni un pensador fora de sèrie. És un treballador incansable. I és possible que la intensa tasca de recerca i la docència (que són exemplars) fessin més difícil una obra més original o rupturista» (p. 82), pero esto no quiere decir que su obra carezca de interés, ya que era «Un home amb una visió de la filosofia. Un home amb un projecte per a la universitat i per al país» (ibid.) y eso es lo que tratará de mostrar el autor a lo largo del libro.

Con la ayuda de otros textos, y con una notable erudición hemerográfica, Cuscó profundiza en su antiintelectualismo y antihistoricismo, en su concepción de filosofía y el rol que le asigna, en su antropología filosófica, en su pedagogía y en la militancia lingüística que no abandonó hasta que «a la dècada de 1930 el català s'havia erigit en la principal lengua en què es feia filosofia a Catalunya» (pp. 63-64). La idea de cultura, la moral y el liberalismo o la relación de la filosofía con la poesía son algunos aspectos de su obra en las que se detiene, y que le llevan a concluir que «hem de retornar amb rigor a Serra Hünter com a filòsof que determina l'evolució de la filosofia acadèmica al primer terç del segle xx en la cultura catalana i endinsar-nos molt més en la seva repercussió i en els seus deixebles» (p. 97).

Si bien la audacia para adentrarse en el pensamiento de un filósofo que apenas tiene aproximaciones críticas es loable y necesaria, se trata de un ejercicio que también entraña sus peligros. En primer lugar, el de no poder abarcarlo todo, ya que la obra de Serra es ciertamente extensa. El mismo autor admite haber «deixat de costat tots els aspectes més propis de la tasca de gestió universitària i política i que no ens hem centrat en la seva activitat com a historiador de la filosofia o en aspectes biogràfics posteriors a la guerra» (p.91). El libro cumple ciertamente su función, pero queda lejos convertirse en el manual definitivo sobre Serra —algo que Cuscó tampoco ha pretendido. Así pues, la aproximación que nos propone el autor, que no puede más que ofrecernos pinceladas de un filósofo todavía por estudiar, hubiera sido más agradecida si se contara ya con más estudios sistemáticos sobre el olvidado filósofo catalán.

Al hilo de lo que acabamos de defender, consideramos que el autor se excede también a la hora de introducir referencias de filósofos y ensayistas contemporáneos que nada tienen que ver con el contexto filosófico de Serra. Si bien es un ejercicio interesante, ni la crítica historiográfica ni el conocimiento general sobre su pensamiento son suficientes para que, a nuestro parecer, sea fructífero establecer estas innovadoras conexiones con, por ejemplo, Rob Riemen, David Bueno o Markus Gabriel.

Sea como fuere, celebramos la aparición de esta nueva publicación y esperamos que sirva para descubrir un filósofo injustamente olvidado y para consolidar los estudios

sobre la filosofía catalana del siglo XX, uno de los vacíos historiográficos más importantes que quedan por cubrir.

Jordi Jiménez Guirao

ESCALANTE, EVODIO, *José Gaos, traductor de poesía*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, 2023, 80 págs.

Hay ocasiones, cada vez más excepcionales, en que adentrarse en una librería de viejo se asemeja a acudir a una cita secreta con el destino. Porque no basta, desde luego, con que sepultada bajo una pila de libros o comprimida en un estante se esconda alguna rareza bibliográfica, sino que resulta igualmente preciso que quien la tome entre sus manos sea capaz de saberla reconocer. ¿Cuántas personas habrán visto sin detenerse aquel singular ejemplar de *Desde la experiencia del pensamiento*? ¿Cuántas más lo habrán hojeado sin poder sospechar que las anotaciones a lápiz a todo lo largo del texto correspondían a una traducción inédita de José Gaos? Hacía falta, por ende, que al encuentro se presentara quien, como Evodio Escalante, fuera un estudioso de Martin Heidegger, un gran conocedor de la historia del pensamiento en lengua española y, al mismo tiempo, alguien sensible a los puntos de cruce entre filosofía y literatura. *José Gaos, traductor de poesía* —libro que incluye la versión española de *Aus der Erfahrung des Denkens*, la reproducción fotomecánica del ejemplar original anotado y una luminosa introducción a ese conjunto— constituye la suma de tan felices coincidencias.

Nada en este libro se ciñe a estándares comunes. A diferencia de los tratados, ensayos y lecciones que integran el grueso de la obra heideggeriana, *Aus der Erfahrung des Denkens* es un delgado volumen, casi una *plaquette*, compuesto por poemas y aforismos que el llamado pensador de la Selva Negra escribió hacia 1947 y publicó siete años después. A veces de manera oblicua y otras tantas de forma más directa, en ellos se expresan las reflexiones del autor en un momento crítico de su existencia, es decir, tras haber sido expulsado de la academia y sufrido un colapso nervioso, según puede leerse, por ejemplo, en la amplia biografía que le dedicó Rüdiger Safranski. Aislado y bajo el escrutinio de las autoridades francesas, Heidegger refrendó en esas líneas el vínculo, sostenido al filo de su obra, entre verdad, poesía y pensamiento, propuesta que él mismo concentró en la posibilidad de un “poetizar pensante” (p. 45). Mientras que cada idea, formulada en breves apotegmas, se encuentra flanqueada por evocaciones sensuales de la naturaleza —la luz de la tarde, el silencio de la noche, el aleteo de una mariposa—, el libro parece describir el ciclo de una sanación, al iniciar con el sufrir y culminar en la dicha.

Evodio Escalante sin duda acierta al afirmar que “la misma tarde en que [José Gaos] lo recibió, abrió el ejemplar y no resistió la tentación de traducirlo” (p. 14). De un tirón y sin apenas corregir. Así lo indica la apostilla, inserta al final del volumen, en que se lee en puño y letra del traductor: “Recibido y traducido el 29 de abril de 1957”. Nada de esto consignó en sus diarios, consagrados por aquellos días a explorar las ideas que más tarde desarrollaría en *De la Filosofía*, primera parte de su magno sistema filosófico. Sin embargo y pese a que por ese entonces reputaba ya a Heidegger de irracionalista y antimoderno, no deja de resultar sintomático que empleara unas horas en dicho ejercicio de lectura y traducción. Este gesto nos muestra, como bien señala Escalante, que Gaos no había logrado todavía escapar del todo de aquella prisión heideggeriana que lo mantuvo cautivo alrededor de dos décadas. Durante ese período, además de seguir de cerca las novedades en la materia, había vertido al español, no una, sino dos veces *Sein*

und Zeit, la primera en un estilo suelto que se perdió bajo los escombros de la guerra, la segunda en una prosa técnica que, una vez publicada, hizo historia por haber conseguido franquear las fronteras de otra lengua occidental.

Pese a haberlo consagrado a Gaos como traductor y especialista, su traducción de *El ser y el tiempo* despertó desde un inicio tanto el elogio como la condena, esta última producto de la perplejidad ante un lenguaje que se resistió a castellanizarse por completo. Un uso idiosincrático del alemán, con frecuentes alusiones a sus raíces etimológicas, y una terminología técnica fueron apenas algunas de las dificultades con las que el traductor debió batirse línea a línea. De ahí que el encuentro con *Aus der Erfahrung des Denkens* quizás representó para él una oportunidad de desasirse de exigencias sólo en parte autoimpuestas y de dejar fluir de nuevo una lengua más castiza, con sus giros naturales y reverberaciones propias. Entre la filosofía poética y la poesía filosófica, el texto presenta los desafíos de ambos géneros, si bien de modo un tanto laxo: un ritmo y un tono singulares, pero sin los rigores de la métrica; un despliegue de ideas y conceptos, sin engarzarse en un sistema. Se entiende así que únicamente por excepción el espontáneo traductor haya vacilado ante algunos juegos de palabras, como el que le presentó la pareja *Mut* (valentía) y *Zumutung* (atrevimiento, exigencia), y que su versión haya corrido en general con agilidad y soltura, al parecer a vuelapluma. El gusto y la familiaridad con la aforística, forma de escritura que él mismo practicaba a diario, sin duda confluyó igualmente para hacer de ese ejercicio una actividad lúdica e incluso gozosa. Por ello y aunque Gaos nunca refirió en su obra a *Desde la experiencia del pensamiento*, quizás también fuera para él un momento de sanación en su oficio como traductor, al iniciar con el sufrir y culminar en la dicha. Uno de los sentidos, al fin de cuentas, que se atribuye a “la cura”.

Aurelia Valero Pie

FERNÁNDEZ LÓPEZ, JOSÉ ANTONIO, *Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2025, 461 págs.

El ámbito de estudio que abarcan las páginas de este libro, la filosofía en la Edad Media no ha sido precisamente un tópico olvidado o ignorado por la investigación filosófica. Un cúmulo de valiosas aportaciones ha dado cuerpo a una importante tradición histórico-filosófica cuya relevancia es insoslayable. En ella, sin embargo, prevalece una concepción que, si se quiere, resulta en último término más una historia cronológica de las ideas, corrientes y autores que un verdadero análisis de las problemáticas filosóficas y de sus implicaciones. Integrados dentro de una amplia visión histórica, los problemas filosóficos terminan perdiendo su virtualidad y su contemporaneidad, ofreciéndose como un producto acabado y taxonomizado del espíritu, un corpus aquejado de una hipercontextualización que, ciertamente, termina deviniendo en perenne y deshistorizado.

Reconociendo el autor el valor de esta forma de aproximación y estudio, el planteamiento hermenéutico-metodológico de *Problemas fundamentales de la filosofía medieval* quiere ser una alternativa a esta mirada clásica, pretensión que, en gran medida, creemos que se ve cumplida en este libro. En cualquier caso, y para alivio de aquellos que enfatizan la idea de orden y secuencia, o para aquellos alumnos que puedan concebir la obra como un manual de estudio de historia de la filosofía medieval, esta ofrece en su primera parte un cuadro del despliegue histórico de la filosofía medieval, una visión panorámica que, al modo de una breve historia de la filosofía,

permite situar el desarrollo cronológico de las problemáticas que van a ser tratadas. Y es aquí donde se encuentra la novedad y originalidad de este libro, en la forma y el fondo de su exposición de los problemas fundamentales de la filosofía en el Medioevo, realizada desde una perspectiva crítica y contemporánea.

Por un lado, la elección de las grandes problemáticas filosóficas objeto de dilucidación a las que se enfrentaron los pensadores medievales, a saber, conciliación de fe y razón, la idea de creación frente a la de eternidad del mundo, la posibilidad del ser humano para conocer racionalmente a Dios, los límites del conocimiento y de la ciencia, la estructura lógica y conceptual del pensamiento y su relación con el discurso teológico, o los vínculos entre la providencia divina y la libertad humana. Junto a esto, en el esclarecimiento de estos problemas, una referencia, a menudo marginada, a la que el autor ha dado una importante relevancia han sido los desarrollos teológicos contemporáneos del filosofar medieval. Muchas de las problemáticas filosóficas medievales tienen su fundamento, contrapunto u objetivo a superar en el discurso teológico, el cual, partiendo de la revelación en las Escrituras, se ofrece como una forma de expresión intelectual de la verdad. Este es un hecho insoslayable para cualquiera que se aproxime a la filosofía en la Edad Media y ha querido afrontarlo el autor sin complejos ni prejuicios. En relación con esto último, este libro aporta otro matiz claramente diferencial con respecto a los manuales e historias de la filosofía medieval: la amplitud con las que son tratadas las tradiciones filosóficas del islam y del judaísmo —especialmente en sus manifestaciones en la península ibérica— en su propia determinación y en sus vínculos con la filosofía cristiana.

La virtud de esta decisión metodológico-hermenéutica es clara y profundamente dialéctica, ya que propicia un diálogo transversal y diacrónico entre los distintos modos históricos, personales o de escuela, de afrontar cada una de las problemáticas fundamentales mencionadas. Esto significa, por ejemplo, al abordar la cuestión de la demostración racional de la existencia de Dios, como problema filosófico esencial del Medioevo, comprender la génesis de la cuestión en el pensamiento ático y el helenismo, valorar la respuesta de la Patrística y de la primera dogmática cristiana para, a continuación, entender cómo las diversas expresiones de platonismo y peripatetismo medieval cristiano, islámico y judío aportan diferentes o similares respuestas, ponen a prueba los argumentos de sus oponentes filosóficos o teológicos o vinculan sus propias pruebas a nuevas formas de saber redescubiertas o actualizadas.

Y es aquí donde entronca y halla su encaje otra de las aportaciones novedosas de *Problemas fundamentales*: la lectura o visión contemporánea que opera, ya sea en forma de introducción, corolario o contrapunto a cada una de las problemáticas, desde una perspectiva que permite conectarlas con sus formas de expresión, cuestionamiento o demolición en la filosofía de los siglos XX y XXI. En función de las diversas cuestiones abordadas, el autor presenta algunas de referencias más actuales de los estudiosos contemporáneos en temas básicos como las relaciones entre la fe y la razón, en el debate estrictamente contemporáneo en cuestiones de naturaleza cosmológica, epistemológica o lógico-lingüística, y en un estudio transversal, desde una amplia perspectiva que va de la antigüedad a la más estricta contemporaneidad, desde las pruebas cosmológicas peripatéticas a las teorías del diseño inteligente, en la argumentación de la existencia de Dios. Una obra, pues, diferente por su enfoque, profunda, original y novedosa, una más que interesante aportación a la renovación y actualización de los estudios filosóficos medievales a la que tan sólo se nos ocurre plantearle una limitación —que tal vez pueda servir de estímulo al autor para una continuación de su trabajo—, y es la ausencia como contenido problemático de la importantísima filosofía política medieval y su proyección en la modernidad.

FISCHETTI, NATALIA Y TORRANO, ANDREA, *Tecnologías feministas. Tramas para la resistencia desde el sur latinoamericano.* Buenos Aires, CLACSO, 2024, 289 págs.

El título de este libro presenta una categoría que a primera vista podría parecernos algo extraña, enmarañada y difícil de asir, pues ¿por dónde comenzar a pensar en “tecnologías feministas”? ¿cuáles son aquellas y en qué consisten? ¿de qué se trata este vínculo que aúna tecnologías y feminismos? A su vez, la segunda parte del título, nos otorga una pista: en esta obra encontraremos una apuesta política y epistémica que invita a un pensar situado desde el sur latinoamericano.

Un libro pertinente en cuanto está a la altura de las urgencias del presente, en el que se hace cada vez más ineludible el hecho de que las tecnologías atraviesan nuestras vidas, desde lo político, lo económico, lo social y lo ambiental, configurando subjetividades, cuerpos y territorios. Específicamente este libro invita a preguntarnos por cómo afectan las tecnologías a las mujeres y personas LGTBQ+, pero su vez, cómo la tecnología está generalizada en su diseño, producción, consumo y usos, y los sesgos en nuestras miradas sobre la misma.

En cada capítulo las autoras despliegan diversos aportes teóricos desde los estudios feministas, aunque también dando cuenta de distintas experiencias y activismos a lo largo de la historia, para ejercitar narrativas que resistan a las lógicas capitalistas, patriarcales y coloniales. No obstante, consiste también en un esfuerzo propositivo de ir configurando, recomponiendo y recolectando otras formas de *habitar-con* las tecnologías, que corran del centro a la narrativa masculinista y antropocéntrica dominante en torno a la tecnología. Sobre esta última, las autoras refieren explícitamente a la relevancia de la figura de Elon Musk en la configuración de un tecnocapitalismo con fuerte impronta patriarcal y colonial. Este libro se propone desarmar y subvertir aquel modelo de tecnología, global, unidireccional, omnipresente, de progreso ilimitado y basado en un individualismo extremo.

En cuanto a la estructura del mismo, está organizado en ocho capítulos y una introducción, en la que las autoras nos orientan sobre el posicionamiento epistémico-político que asumen, apareciendo desde el inicio la voz de quienes escriben, advirtiendo desde dónde lo hacen, con quiénes conversan y piensan, es decir, la trama que sostiene al pensamiento. Se trata de la cristalización de cinco años de investigación de Natalia Fischetti y Andrea Torrano, ambas filósofas e investigadoras argentinas, que forman parte del sistema científico-tecnológico y universitario nacional.

Resulta interesante señalar que cada capítulo tiene una relativa autonomía, lo que da la posibilidad de hacer un camino de lectura propio. Sin embargo, a medida que avanza el libro se va construyendo un mapa que se convierte en tejido, en el que es posible observar el recorrido de las autoras y el desplazamiento intelectual que han realizado en sus trayectos investigativos. Este trayecto muestra un viraje desde una cartografía de tradiciones y debates circunscriptos en la academia del norte hacia indagaciones que orientan la mirada a los propios territorios desde donde están produciendo.

Las autoras elaboran una propuesta novedosa que podría sintetizarse en tres desplazamientos o virajes epistémico-políticos que atraviesan todo el libro, permitiendo una lectura transversal. Los mismos consisten en los siguientes movimientos: a) de una reflexión centrada sobre las mujeres en la tecnología a la tecnología en los feminismos; b) de la una mirada exclusiva desde los feminismos del norte a la elaboración de un

posicionamiento desde los feminismos del sur; c) de la herencia de un pensamiento basado en dualismos moderno-occidentales a una crítica posdualista sobre las tecnologías y un viraje hacia ontologías relacionales.

En relación al primer punto, al preguntarse por las tecnologías en los feminismos, se abre un panorama que involucra diversas discusiones al interior del propio movimiento. Se trata de un campo que comienza a conformarse desde los setenta, pasando por el feminismo radical, socialista y liberal hasta el hito del “Manifiesto para *cyborg*” ([1985]1995) de Donna Haraway, que inaugura una nueva mirada sobre las tecnologías, de gran inspiración para el ciberfeminismo (Sadie Plant), el tecnofeminismo (Judy Wajcman) y el xenofeminismo (Helen Hester) posteriores. Desde esta multiplicidad teórica, en distintas ocasiones se va a desplazar la pregunta por el lugar de las mujeres en la tecnología a la pretensión de transformar los fundamentos mismos de la tecnología. En este derrotero, emergen tensiones tales como: ¿las tecnologías son inherentemente patriarcales, o bien se trata de disputar el control masculino de las mismas, incorporando la participación femenina? ¿los artefactos tienen género? ¿hay tecnologías específicas entre las tecnologías domésticas, las de reproducción y las digitales que brindan posibilidades de emancipación de las relaciones desiguales de género? ¿por qué se insiste con la voz femenina en las nuevas tecnologías digitales? En síntesis, inspirándose en los aportes de Sandra Harding, abonan por no reducir la cuestión a una demanda de inclusión de mujeres en el ámbito de las tecnologías, sino a la transformación misma de estas, hacia su *desgenerización*, horizonte en el que van a insistir a lo largo de los apartados.

Sobre el segundo desplazamiento, la propuesta de ensayar una teoría feminista de la técnica y la tecnología desde el sur latinoamericano se va construyendo en todos los capítulos, con un desarrollo explícito en el último. Dado que pensar con y desde los feminismos del sur, además de referir a los feminismos situados en el sur en términos de *locus* geográfico, también refiere a los sures epistémicos. Esto involucra un diálogo con aportes que visibilizan aquello excluido históricamente y desprovisto de valor para los estudios canónicos de la tecnología y la técnica. Como ellas señalan, la mirada de los feminismos del sur “[...] se opone y resiste al orden patriarcal, capitalista, racista y ecocida, como también a teorías eurocéntricas o conceptualizaciones universalizantes producidas desde el norte global” (p. 220). En este sentido, proponen a hablar de técnicas y tecnologías en plural, abogan por recuperar saberes y prácticas suprimidas por la modernidad hegemónica y la idea de progreso. Son relevantes nociones tales como tecnologías situadas (para salir de miradas deslocalizadas e integrar las diversas tecnologías que forman parte de nuestras vidas), tejido (como técnica y metáfora para para pensar la vida) y tecnologías mestizas. Todo ello en dirección a estilos tecnológicos *otros* que abracen ontologías relacionales.

Esto último se vincula con el tercer desplazamiento. A lo largo de todo el libro nos encontramos con el tratamiento crítico de diferentes dualismos que emergen al momento de pensar en torno a la tecnología: naturaleza/cultura, femenino/masculino, pasiva/activa, organismo/máquina, sociedad/tecnología, cuerpo/máquina, natural/artificial, material/digital, reproducción/producción, trabajo doméstico/trabajo industrial, etc. En los distintos capítulos algunos de estos dualismos se van desarticulando y complejizando, para poder virar hacia posiciones posdualistas. Nociones tales como *cyborg*, naturoculturas, ensamblajes sociotécnicos, cuidados e interdependencia radical, agencias no humanas, devenir-con las tecnologías y las especies compañeras, parentescos humano-animales-máquinas, entre otras. Todo ello para cuestionar la ajenidad de la tecnología y también la exterioridad de aquello que ha sido puesto en el lugar de la “naturaleza”, a partir de ontologías relacionales y lógicas en

las que priman las alianzas responsables, presentes tanto en los feminismos posthumanos neomaterialistas, como en los feminismos del sur.

Es por todo lo anterior que leer este libro se vuelve, además de una invitación, una interpelación, dado su compromiso con la búsqueda de formas de seguir con el problema y de multiplicar futuros posibles e impostergables. Así que sean bienvenidas sus lecturas.

Se encuentra disponible para su descarga libre y gratuita en el Repositorio Digital de CLACSO (<https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=3938&c=0>).

Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura

FONCK, BÉTARICE, José Ortega y Gasset. *Penseur de L'Europe*, Paris, Les belles lettres, 2023, 477 págs.

Durante una visita a París, a principios de los años treinta, Ortega se quejaba a su amiga Victoria Ocampo de que los franceses no le hacían caso, ni se lo harían en el futuro. En aquel momento no podía saber que la nación vecina se convertiría en su país de acogida pocos años después. La parte de razón que acaso pudiera tener la queja de Ortega ha quedado corregida por el magnífico libro de la historiadora Beatrice Fonck, una biografía intelectual del filósofo madrileño, pensada para un público francés en su condición de pensador adelantado de la Unión Europea, como sugiere el título.

No puede extrañarnos que uno de los textos a los que este libro recurre, centrado en presentar la filosofía de Ortega desde una perspectiva europea, sea justamente el “Prólogo para franceses” a la traducción de *La rebelión de las masas*, que Ortega escribió ya en suelo francés en 1937. Cuenta en él que se dedicaba en sus paseos a hablar con las estatuas porque no tenía con quien hacerlo. Fonck matiza que no estuvo tan aislado. Se trata en realidad de un recurso retórico para repasar la filosofía francesa y hacerle un breve homenaje en las figuras que más presencia tuvieron en su filosofía: Descartes y Comte, aunque cita a más. Del primero la huella es manifiesta: “cartesianismo de la vida” sería uno de los nombres para la razón vital. De Comte le interesó el concepto de “poder espiritual” para su filosofía política que a partir del citado libro se centró en criticar la demagogia en que incurrieron algunos intelectuales a partir de cierta fecha que Ortega relaciona con las ideas que influyeron en el radicalismo de la Revolución Francesa. Como es lógico, Fonck presta mucha atención a estas observaciones críticas. Sin darle del todo la razón, admite que el jacobinismo no le hizo un gran bien a la posteridad europea, convertido en una tentación utópica que regresó con el triunfo del “hombre-masa”.

El propósito de este excelente recorrido por las ideas de Ortega consiste en presentar su filosofía como la base o el suelo desde el que indagar las “salvaciones” a las crisis que primero vivió la España que salía herida de un desastroso siglo XIX y más tarde Europa, como ahora veremos, defendiendo que la única salida que tenía el viejo continente era la de convertirse en “más Europa”: que la realidad histórica que ya había sido Europa, —tal y como la reconstruye Fonck en el último capítulo (“Europa es la solución, aun cuando siga siendo un problema”)— leyendo atentamente los escritos que Ortega dedicó al tema después de 1945, se convirtiera en realidad política.

El libro parte de las primeras elaboraciones teóricas de la idea de Europa como “solución” al retraso que vivía la España de la Restauración, ajena al desarrollo de la Ilustración europea que Ortega cifraba en la filosofía y literatura francesas, la universidad y la ciencia alemanas o la política parlamentaria británica. Pero Ortega no

ve el problema español en términos de simple incorporación imitativa de lo europeo sino como una síntesis de dos grandes formas de vida que son las que en su fusión construyeron Europa: la cultura mediterránea y la cultura germana. Esta intuición primordial en la filosofía europeísta de Ortega está ya presente en *Meditaciones del Quijote* (1914) y reaparece en otros momentos claves, como cuando Ortega se dirige por primera vez a los europeos en *El tema de nuestro tiempo* (1923). En efecto, les habla a las nuevas generaciones europeas para advertirles que la quiebra del orden europeo provocado por la Gran Guerra (1914-1918) no había sido solo política. ¿Eran las nuevas generaciones conscientes de la profundidad de la crisis? Fonck resume acertadamente el espíritu del libro cuando lo describe como “un viático contra la crisis cultural de Europa”. Viático es el sacramento que se le da al moribundo, pero también la ayuda que se proporciona a quien inicia un camino o una tarea. A principio de los 20, Ortega avisaba de que la cultura europea estaba construyendo respuestas con materiales caducados tomados en préstamo al siglo XIX. Ni el idealismo romántico ni los utopismos políticos podían servir. La tarea para las nuevas generaciones tenía que consistir en elaborar una nueva cultura para la vida, invirtiendo el orden de los valores: valores de vida antes que valores de razón.

El libro cobra vuelo teórico, a mi juicio, a partir del capítulo V en el que estudia el periodo de 1927 a 1931, dedicado a la elaboración de *La rebelión de las masas*, que, como he señalado, no estaba traducido al francés ocho años después de su publicación. (Fue traducido al alemán y al inglés casi inmediatamente). Es el gran libro “europeísta” de Ortega, especialmente su segunda parte, “Quién manda en el mundo”, al advertir de la gravedad de una crisis que amenaza con destruir la forma de vida en que se vino construyendo Europa desde el Imperio Romano —“enjambre de naciones” que vuelan juntas, aunque conservando cada una su perfil de Estado nacional.

El análisis de Fonck parte de establecer una conexión teórica entre el espíritu europeo, el liberalismo y la razón histórica. Europa se hizo sobre el suelo de un pluralismo permanente, de modo que nunca una de las partes tuvo el poder: desde la polis griega y su genial invento de las constituciones, hasta el enfrentamiento entre el poder temporal y el eclesiástico, que atraviesa toda la Edad Media, para culminar en las modernas formas de democracia instauradas a partir de las llamadas “revoluciones burguesas”. El diagnóstico de Ortega, como es sabido es que ese “ethos liberal” que implica autonomía relativa de lo personal integrada en una comunidad, pueblo o nación, puede desaparecer y con él, habrá desaparecido Europa. La profecía estuvo a punto de cumplirse con el surgimiento de los movimientos radicales de masas que provocaron la Segunda Guerra Mundial.

Beatriz Fonck lleva muchos años dedicada a estudiar, entre otras cosas, a Ortega. Me pregunto si su decisión de dar a la imprenta este notable y exhaustivo estudio sobre la obra del pensador español, ordenado en la perspectiva de lo europeo, no guarda relación con dos factores de actualidad tanto en Francia como en el resto de Europa: me refiero al auge de los populismos y al “euro-escepticismo”. Probablemente estén relacionados, es decir, compartan un origen común en la psicología del “hombre-masa”. En su introducción, la autora alude a la actualidad que cobra el mensaje político inscrito en la filosofía orteguiana: “Nos parece que al contribuir con sus escritos, con su contribución a la difusión de la cultura europeísta en España y en América latina, con su participación en los grandes debates políticos y sociales de su tiempo, este filósofo español lanzó un mensaje original y precoz que merece ser examinado desde el momento en que contribuyó a renovar un orgulloso sentido de pertenencia cultural del que Europa se siente hoy desprovista”.

FRAGIO, ALBERTO, *Filosofía del colapso*, Prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Guillermo Escolar, 2025, 206 págs.

Quizá una de las características más notorias del agotamiento del discurso de la modernidad secularizadora sea el uso, cada vez más recurrente, de categorías teológicas para la interpretación de la actualidad. El éxito de Giorgio Agamben tendría quizás que ver con ello y con la sorpresa que genera el uso —y el abuso— del andamiaje mítico-conceptual de la patrística para iluminar una ontología del presente: una especie de retro-ilustración con antiguos medios. Por supuesto, habrá quien señale que esto nunca ha dejado de ser así en las distintas etapas de la modernidad, argumentando que la secularización no ha sido más que un fallido intento por desarrollar un código ateológico que simplemente trasvasa a neologismos forzados los viejos conceptos religiosos judeocristianos manteniendo su arcaico sentido, como diría algún schmittiano. Pero sabemos que esta es una versión dudosa de la secularización desde que Hans Blumenberg nos enseñó a ver que el punto de partida de la construcción de sentido del relato de la modernidad es la autoafirmación humana, por lo que la supervivencia en nuestros tiempos de las antiguas preguntas de Teódoto, el discípulo de Valentín el gnóstico, y transmitidas por Clemente, sobre quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos, constituye más bien una reocupación contemporánea de una arcana necesidad de sentido que espera satisfacerse de cualquier modo y con cualquier cosa, incluyendo las respuestas actuales dadas originalmente a otras preguntas que no han sido heredadas. El desfase que esto produce no puede sino generar confusión: por ejemplo, que la cronoestratigrafía geológica moderna haya sido puesta al servicio de discursos apocalípticos contemporáneos en torno al “Antropoceno” (y sus sucedáneos): un oxímoron acuñado para hablar nuevamente de nuestros pecados —como consumidores y capitalistas—, la remota posibilidad de salvación —en medio del infierno del calentamiento global— y el inminente final de los tiempos —con la destrucción de la biosfera y la civilización entera. Una confusión peligrosa pues sabemos que detrás de las amenazas de condena y de colapso siempre viene detrás algún mesías de turno.

El libro de Alberto Fragio —que viene acompañado de un brillante prólogo de José Luis Villacañas— no se deja asustar por las amenazas apocalípticas, ni tampoco quiere proponer un *kathechon* nuevo. En la tradición de Hans Blumenberg —quien ha enseñado a mirar con ironía y distancia las distintas formas en las que rebrota la hierba metafísica en los jardines de la Ilustración—, Fragio ordena, explica y clasifica las reocupaciones contemporáneas de las teorías del colapso, con el rigor que ya le conocemos de sus otros libros —recordemos, por ejemplo, *Paradigmas para una metaforología del cosmos*—. Fragio no defiende por ello el colapso, como podría desprenderse de una lectura superficial del provocador título de su libro, sino que despliega toda una “colapsología”; un recuento crítico y un balance depurado de la maraña de teorías que desde distintos horizontes científicos —la biología, la historia, la economía, etc.— han querido asumir la tarea de responder a las antiguas preguntas gnósticas y ofrecer alguna orientación sobre el presente, sus amenazas y el probable tiempo venidero o fin del mundo. Que el tiempo actual siga siendo visto con lentes escatológicos como el preámbulo de un fin, del cual aún podemos salvarnos, en el que se vislumbra cómo la humanidad está amenazada por la técnica —y por esa técnica que es el dinero y el capital—, no es culpa de Fragio sino de las constitutivas expectativas

temporales de intelectuales occidentales sumidos en el fango de la inmanencia que miran con recelo y de reojo, es decir con envidia, a las especies humanas que caminan confiadas por el mundo seguras de su salvación —y no precisamente por el *conocimiento* de esa salvación. La vieja oposición entre fe y gnosis, se dirá. Pero la situación hermenéutica es más compleja y Fragio lo sabe, por lo que no duda preguntarse seriamente y con valentía si la reocupación de las viejas necesidades de sentido y las expectativas de salvación judeocristianas no sea tanto un rezago secularizado —lo que diría Löwith o Voegelin— sino más bien un reflejo de una condición constitutiva de nuestra existencia. Esto obliga a Fragio a realizar una lectura inteligente del existencialismo, no solo porque ya Hans Jonas acusaba en Martin Heidegger la presencia del gnosticismo, sino sobre todo porque el mismo Jonas años después supo ver en el gnosticismo la presencia de las preguntas que Martin Heidegger volvió a poner de manifiesto en *Ser y Tiempo*. En este sentido, el libro de Fragio no solo es un metadiagnóstico del presente (un diagnóstico de los diagnósticos, en la larga tradición crítica ilustrada que se remonta a Kant) y un análisis agudo de las categorías y narrativas del capitalismo gnóstico y el “colapsoceno” (la ironía de Fragio no se detiene), sino que también es una lúcida deconstrucción del existencialismo mesiánico de nuestros tiempos presente en todo colapsismo. Fragio aquí se revela entonces no solo como estudioso de la filosofía contemporánea, lo que ya ha demostrado con creces varias veces, sino también como pensador original y estimulante que asume las preguntas de nuestro tiempo — y que no son, solamente, las de Teódoto.

Enver Joel Torregroza Lara.

GALVÁN GARCÍA, VALENTÍN, *Así habló Juan de Mairena. Cantares de un filósofo*, Granda, Comares, 2024, 163 págs.

Un nuevo libro sobre Machado, escrito sin pretensiones de originalidad, como su propio autor aclara al comienzo, que sin embargo contiene una invitación a adentrarnos en su pensamiento poético, antiacadémico y asistemático, que no podemos rechazar. A propósito de su célebre heterónimo Juan de Mairena, inseparable de su maestro, también ficticio, Abel Martín, el presente ensayo recorre las galerías, no ya de un referente de la llamada Edad de Plata, sino también de una manera de pensar y escribir muy singular, emblemática y característica de la filosofía en lengua española, intuitiva, literaria, arraigada sin ser castiza, universal sin dejarse llevar por la mera abstracción. Los heterónimos de Machado son una fuente inagotable de inspiración para pensar en español, como de hecho hicieron tantos continuadores que quisieron formarse en su escuela ambulante, empezando por la propia Zambrano. Nunca sobrarán los trabajos que nos inviten a beber de esa fuente, especialmente aquellos que lo hacen con solvencia, agudeza y una complicidad compatible con el rigor, como es el caso. El autor del libro, Valentín Galván, que ya se había distinguido por sus investigaciones sobre la recepción de Foucault en España, nos acerca ahora a Machado. Todo ello a lo largo de las tres partes en que se divide el libro.

La primera de ellas, “Huid de escenarios, púlpitos, plataformas y pedestales”, nos ofrece un recorrido por los episodios más significativos del itinerario biográfico, literario e intelectual de Machado, desde su infancia en Sevilla hasta sus últimos días en Colliure, pasando por su educación primaria en Madrid, su paso por Baeza, su estancia en París con una beca de la JAE, sus años en Soria y en Segovia, y su itinerario republicano, entre Madrid, de nuevo, Valencia y Barcelona ya durante la guerra civil. El autor nos recuerda su infancia en Sevilla y la impronta familiar en su educación, así

como la del institucionismo, ya en Madrid; su temprana vocación indisoluble por la poesía y la filosofía, siempre madurada lejos de la vanidad academicista. Machado fue un autodidacta que supo buscar y elegir a sus maestros, y frecuentar únicamente las aulas en las que podía aprender. Como sabemos, las de Colegio de Francia, gracias a una beca de la JAE, en las que se empapó de la filosofía de Bergson y de clásicos como Leibniz, Spinoza o Kant; y tardía y puntualmente, las de la Universidad Central de Madrid en la época de su mayor esplendor. Machado nunca se integró en la disciplina de ninguna escuela por la sencilla razón de que ni sus ideas, ni sus heterónimos ni él mismo habría cabido en ella. Por eso se licenció tardíamente y tras preparar su examen por libre, lo cual no le privó de la amistad e interlocución, por supuesto de Giner, pero también de Unamuno y Ortega, entre otros. Su vocación filosófica era auténtica y arraigada en el saber popular, que es el más fecundo que puede existir y el más fácil de perder. Machado no sólo no lo perdió, sino que lo acrecentó y por eso tuvo discípulos reales, aun sin pretenderlo, empezando por la ya mencionada Zambrano, y también ficticios: sus célebres heterónimos Abel Martín y Juan de Mairena (sin olvidar a Jorge Meneses, fugaz heterónimo de este último). La primera parte del libro da buena cuenta de estas creaciones machadianas, de sus apariciones en el *Cancionero apócrifo* de 1928 en el caso de Abel Martín, en la prensa y en forma de libro en el de *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* en 1934, en el caso de su imaginario discípulo. Dos perfiles que se identifican por su ironía y singular escepticismo y al mismo tiempo contraponen, y en los que su creador se desdobra. “Abel Martín está enraizado en unas indagaciones filosóficas más profundas y contradictorias, mientras que Juan de Mairena, para quien ‘pensar es deambular de calle en calleja’, es mucho más cercano y sereno.” (p.29). “En general, Machado delega en Martín la crítica filosófica de la objetividad científica, cuantificadora y técnica, mientras que Mairena se apoya en el maestro cuando quiere fundamentar las tesis metafísicas.” (p.37). La fidelidad de Machado al saber popular motivará la reaparición de Mairena en plena guerra civil en la emblemática revista *Hora de España*, en la que apuró su compromiso con la legitimidad republicana que él mismo había saludado en el Ayuntamiento de Segovia el día de su proclamación, y sobre todo con su gran sujeto material, el pueblo.

Sobre esta base podemos adentrarnos ya en el pensamiento poético de Machado, empezando por sus fuentes, objeto de la segunda parte del libro. “Los miradores eternos de la filosofía” nos muestra los prejuicios hermenéuticos desde los que Machado asimiló a los clásicos y contemporáneos del pensamiento occidental y cómo se fue apropiando de los planteamientos de unos y otros para crear el suyo propio. Su horizonte de comprensión previo es el de la disposición vital hacia la pregunta, la condición dudante, las creencias siempre y cuando sean vividas sin dogmatismos y con un margen de escepticismo, la asunción irónica de las contradicciones hasta desahogar una dialéctica diferente, lírica y antihegeliana, capaz de albergar la heterogeneidad del ser. En definitiva, un horizonte que “reconoce la insuficiencia de la lógica y los límites de la razón para alcanzar la verdad” (p.35). Se entiende así la sintonía de Machado con la metafísica del devenir de Heráclito, el relativismo de los sofistas, el escepticismo de Sócrates o el amor platónico de lo ausente. También su diálogo crítico, en el que no faltan notas de humorismo, con los filósofos modernos, invirtiendo el orden del pensar y el existir en Descartes o redescubriendo, con Leibniz, la mónada “fraterna y ansiosa de lo otro” (p.55). El autor recorre también su visión de Marx, Schopenhauer y Nietzsche, hasta llegar a uno de los filósofos que más influyeron en él: Bergson, a quien había escuchado en persona durante su estancia en París y cuyas concepciones del tiempo y de la intuición le resultarán muy inspiradoras; “sólo la intuición nos conduce al interior de

la vida” (p.75); y, por tanto, a su gran revés, la muerte, que Machado entendió “como realización de la existencia humana asentada en la temporalidad” (p.80), adelantándose, quizá, a Heidegger, si es que no lo había hecho ya, por otra parte, con su visión indisoluble de la palabra, la poesía y la filosofía.

Este diálogo con la tradición nos adentra finalmente en la reflexión más original de Machado, que el autor visita en la tercera parte del libro, “El folklore metafísico de nuestra tierra”. En ella se planta cerca de Unamuno y, con obvias reservas, de Ortega, cuyo tono aristocrático y cuyo desdén hacia la masas no puede aceptar, sencillamente porque estas últimas –afirma en boca de Mairena- “son una invención de la burguesía, una degradación de las muchedumbres de hombres, basada en una descualificación del hombre que pretende dejarle reducido a aquello que el hombre tiene de común con los objetos del mundo físico: la propiedad de poder ser medido con relación a unidad de volumen.” (p.88) Contra esa pretensión se rebela el hombre del pueblo, que es al que Machado se dirige y al que siempre dignificó, y el que distingue también en su visión del *Quijote*, “enciclopedia del sentido común español” (p.92), en cuyos proverbios y lenguajes vulgares siempre encontró Mairena inspiración. El tiempo, la muerte y las paradojas de una teología immanente al sujeto o una fe agnóstica, son las cuestiones que seguidamente se abordan, para llegar a los temas mayormente relacionados con el saber popular, punto de partida de este recorrido, que tiene algo de circular, con mucha riqueza hermenéutica acumulada por el camino. “El saber metafísico del pueblo hace fluir la atenta escucha de una historia no escrita, enfrentada a una razón que olvida el misterio del género humano en busca de una mirada inocente que prefiere lo vivo a lo pintado.” (p.122) De esa historia pendiente aún de escribir formaron parte epígonos de, discípulos y continuadores de Machado, Martín y Mairena, algunos bien conocidos, otros no tanto. Entre estos últimos, uno de los grandes filósofos independientes, libres y ajenos a la academia de la segunda mitad del siglo XX como Juan Blanco de Sedas, al que Valentín Galván dedica un valioso apéndice.

Antolín Sánchez Cuervo

GRANDE SÁNCHEZ, PEDRO JOSÉ, *Manuel García Morente: escritos sobre la Hispanidad*, Madrid, SND Editores, 2023, 564 págs.

No todos los estudiantes levantan la mano con tanta asiduidad, mas no por ello significa que no sepan la respuesta. Este es el caso de Manuel García Morente (1886-1942), destacado miembro de la conocida Escuela de Madrid, pero que, al contrario de sus compañeros de escuela, tales como Xavier Zubiri, María Zambrano o José Luis Aranguren, ya sea por timidez personal u olvido de los demás, parece haber quedado, cuando menos, rezagado en la historia de la filosofía española en particular e hispánica en general. No obstante, quien fuera nombrado primer decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid en 1932 y creador del denominado «plan Morente», caracterizado, entre otros, por el impulso de la incorporación de las mujeres a la universidad y su inserción en mercado laboral al término de sus estudios, hogaño ha experimentado un resurgir en las investigaciones filosóficas presentes. Prueba de ello son las recientes publicaciones que sobre su persona se han hecho (*Manuel García Morente. Escritos autobiográficos y epistolario* de Juan Carlos Infante en 2023), el descubrimiento de escritos suyos inéditos hasta la fecha (*Esperanza de España* de 1934 presentado por Jaime Urcelay en 2024) o la recopilación y edición de textos que giran en torno a temas concretos, como *Manuel*

García Morente. Escritos sobre la Hispanidad, que aquí reseñamos, una selección de textos filosóficos, también teológicos, realizada por Pedro José Grande Sánchez, profesor e investigador de la Universidad Complutense de Madrid, quien presenta exhaustiva y cronológicamente el pensamiento filosófico de Morente a propósito de la Hispanidad, elemento que, a un mismo tiempo, funciona como coordenadas de partida y punto de llegada desde los que desplegar y aterrizar, respectivamente, dicho pensamiento.

La compilación reúne cronológicamente todos los trabajos publicados, mayoritariamente conferencias transcritas, entre 1934 y 1942, aunque también se incluye el «Prólogo a *Cristo Vivo* de Juan Antonio Cabezas» (1958), póstumamente publicado. Aunque poco es el tiempo abarcado por la obra presentada, destaca la sucinta, pero concisa presentación biográfica realizada por el editor, la cual permite reparar en el porqué del pensamiento y estilo expositivo, acaso pedagógico, morentianos. Dicha introducción biográfica se centra en su formación académica, tanto en España como en el extranjero, concretamente en Francia y Alemania; en sus quehaceres universitarios, vinculados a la pedagogía e innovación educativas; en su labor editorial, sobre todo en lo que a traducciones se refiere (Descartes, Leibniz, Schiller o Brentano entre otros); en su producción intelectual, destacando su propia filosofía desde las ideas de Ortega y Gasset, al cual consideraba su maestro; y, sobre todo, en la última etapa de su vida, marcada por su exilio en París al inicio de la guerra civil, su conversión a la fe católica, relatada en su opúsculo *El hecho extraordinario* (1940), el cual se incluye en el libro, su ordenación posterior como sacerdote y sus últimos años de docencia, principalmente en Argentina.

El conjunto de textos ofrece al lector la visión íntegra que tenía Morente sobre la idea de la Hispanidad (histórica, filosófica, antropológica, etcétera). Esta se presenta, en el caso de Morente, como una realidad dada, realmente existente («realidad hispánica», «condición hispánica», «actitud hispánica», «alma hispánica», «psicología hispánica», etcétera), pero que requiere de dilucidación, de inquisición («¿Cuál es ese estilo hispánico? ¿En qué consiste el estilo propio de la hispanidad?», p. 95). Para ello, Morente ofrece consideraciones de diversa índole, por ejemplo, históricas, pues estima el sentido unitario de la historia de la Hispanidad. Asimismo, hubiese convenido realizar alguna observación comparativa entre la concepción morentiana de la Hispanidad con respecto de otras, como la maeztiana. Mientras que en Ramiro de Maeztu la Hispanidad se presenta como una ontología política en sentido estricto, posiblemente por su actividad política, en Morente bien podría calificarse como una metafísica general, aunque realista, pues al fin y al cabo se refiere a la realidad hispánica: «La palabra “hispanidad” no designa propiamente cosa alguna concreta o determinada. Toda determinación es, en cierto modo, una negación. Y la hispanidad, como potencia y germen de futuros posibles, tanto, al menos, como de pretéritos reales, no puede negar. La hispanidad afirma, pues; pero afirma no esta o aquella cosa o persona españolas, sino “toda” cosa o persona españolas, tanto presentes y pasadas como futuras» (p. 283). Asimismo, cabe reparar en ciertas notas ideológicas de tipo conservador, incluso reaccionario y contrarrevolucionario, de Morente con respecto de la Hispanidad, la cual considera incompatible con el comunismo soviético, ya que «la soviétización [implica] —la deshispanización— de España» (p. 80).

A modo de síntesis, la Hispanidad se presenta como una palabra de múltiples acepciones, de polisemia histórica y social en cuanto a la existencia de los pueblos hispánicos a lo largo de los dos hemisferios, sanguínea y biológica en cuanto a la unión de dichos pueblos a través del mestizaje («No es solamente la realidad biológica de una sangre generosa, sino mucho más que toda biología y de toda fisiología», p. 283),

caracterial e idiosincrásica en cuanto a un espíritu religioso y psique comunes de sus gentes («El cristianismo desde entonces es algo consubstancial con la idea misma de la hispanidad», p. 78), política en cuanto a la posibilidad de realización o aspiración histórica en un mismo cuerpo político («No es solamente el conjunto de las naciones hispánicas, sino mucho más que un conjunto de naciones», p. 283) y metapolítica en cuanto los pueblos hispánicos están unidos por un lazo inquebrantable, acaso místico, que les cohesiona («La hispanidad no es cosa de la naturaleza ni cosa de la historia. Pertenece de lleno al grupo de los seres espirituales (...) Es un estilo», p. 283).

Con todo esto, la publicación de esta antología de textos invita al lector a leer de la más completa manera una particular, pero intensa fracción del pensamiento morentiano, el dedicado a la Hispanidad, pues reúne en un solo volumen todos los escritos dedicados a la misma, salvo *Esperanza de España* debido a su reciente descubrimiento, como advertíamos con anterioridad, permitiendo así, por la presentación cronológica de los textos, poder comparar cómo entendió Morente la Hispanidad antes y después de su conversión a la fe católica (de la identificación de la Hispanidad con la figura del «hidalgo» a la del «caballero cristiano») y, al mismo tiempo, antes y después de la guerra civil (de ostentar cargos académicos relevantes durante la Segunda República a situarse, en cierta medida, del lado del Alzamiento Nacional). Asimismo, la incorporación de sus textos teológicos se muestran reveladores, pues permiten advertir sobre la renovación de la vida filosófica que experimenta Morente a raíz de su conversión al catolicismo, la cual continúa siendo de corte orteguiano, pero integrada en una nueva vida de sacerdocio.

Pablo García Ariño

GUADARRAMA, PABLO (COORD.), *Dossier: “La Filosofía en el Caribe”, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 45, 2024, 545 págs.

La filosofía en el Caribe ha sido un campo de estudio poco explorado en comparación con otras tradiciones intelectuales, debido en parte a la hegemonía de los discursos filosóficos europeos y norteamericanos. Sin embargo, en las últimas décadas, ha surgido un creciente interés por recuperar y analizar las producciones filosóficas de esta región, caracterizada por su diversidad cultural, su historia colonial y sus luchas por la emancipación.

Los artículos que se presentan en el dossier abordan diferentes aristas del pensamiento caribeño, desde reconstrucciones históricas hasta reflexiones interculturales y decoloniales, pasando por el análisis de figuras representativas, con énfasis en la problematización de la filosofía como práctica crítica en contextos periféricos.

El Caribe, como espacio geopolítico y cultural, ha sido escenario de encuentros y conflictos entre distintas tradiciones de pensamiento: desde las cosmovisiones indígenas y africanas hasta las influencias europeas y norteamericanas. Esta mezcla ha dado lugar a una filosofía singular, marcada en su generalidad por su crítica al colonialismo, la búsqueda de la identidad y la reivindicación de saberes subalternizados. Los textos que se presentan permiten vislumbrar tanto las particularidades nacionales (Puerto Rico, República Dominicana, Martinica, Cuba, el Caribe colombiano), como los rasgos comunes que unen a los pensadores de la región.

Los trabajos pertenecen a la autoría de figuras representativas en el estudio de la problemática filosófica en América Latina y de manera particular, en el Caribe, los

cuales cuentan con un importante acervo de contribuciones al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas, cuestión que tributa a la profundización del legado filosófico caribeño.

El artículo “Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica” ofrece un recorrido por algunas de las principales corrientes y figuras de la historia de la filosofía en Puerto Rico. Su autor, el Dr. Carlos Rojas Osorio presenta una periodización de la filosofía en Puerto Rico, desde el Iluminismo hasta la actualidad, con una perspectiva epistemológica y analítica teniendo en consideración las particularidades del contexto puertorriqueño.

Por su parte en “Mirada a la filosofía de la República Dominicana”, la autora presenta una reflexión filosófica sobre las características esenciales de la filosofía dominicana, partiendo desde lo local, regional hasta la cultura universal, abordando los problemas filosóficos desarrollados por figuras representativas, que incluyen cinco momentos fundamentales: las ideas escolásticas y la continuidad hacia la razón ilustrada, la filosofía de razón emancipatoria y el desarrollo del positivismo, la libertad de cátedra y de expresión y la conciencia instrumental, y el diálogo filosófico en la diversidad para garantizar el respeto a la diferencia.

En “Apuntes para una valoración de la filosofía en Cuba”, su autor, el Dr. Pablo Guadarrama González realiza una valoración de las principales etapas, corrientes y representantes de la filosofía en Cuba, desde la etapa colonial hasta la actualidad. Es representativo en este estudio la manera en que el autor expone las preocupaciones y problemáticas que caracterizan al desarrollo de la filosofía, desde la Ilustración y la recepción de la filosofía moderna, pasando por la valoración progresista que tuvo el positivismo en el siglo XIX y la reacción que se produce en su contra, hasta llegar al análisis del desarrollo de las corrientes irracionalistas hasta mediados del siglo XX. Dicho análisis no excluye el predominio del marxismo y su vinculación con la perspectiva socialista que adoptó el proceso revolucionario cubano, alegando que el devenir mismo de la filosofía en Cuba ha producido ideas contrahegemónicas y profundamente humanistas.

El Dr. Félix Valdés en su trabajo “De la filosofía en el Caribe como indisciplina teórica y como forma crítica de pensamiento” expone una reflexión sobre la filosofía como forma de conocimiento y de actividad en el Caribe insular, destacando cómo a pesar de no haber existido un pensamiento connotado hasta finales del siglo XVIII y una vida académica representativa hasta avanzado el siglo XX, se vislumbra en la labor intelectual de los poetas, escritores, políticos y científicos, una obra escrita textual, con el desarrollo de conceptos que reflejan el desarrollo de la cultura popular de las islas, sobre todo de la negritud, la enajenación por el color, el discurso antillano, la poética de la relación, la transculturación, entre otros. Estos elementos, como asevera el autor, permiten la aprehensión de la realidad histórica de la región, y se convierten en herramientas esenciales para el conocimiento de esta tradición y su realidad.

En “Édouard Glissant y la modernidad vivida (o de cómo la Relación se compone de dos o más mundos)” su autor, Carlos Aguirre Aguirre, presenta el análisis del alcance teórico-crítico y epistemológico del concepto de *modernidad vivida* de una figura importante de Martinica, Édouard Glissant. El texto logra argumentar que un rasgo característico de la *modernidad vivida* en el autor estudiado constituye un pliegue fenomenológico-poético que recupera de las obras de Césaire y Fanon, mostrando cómo la reconfiguración ética de Fanon y la poesía diaspórica de Césaire son componentes claves de la obra de Glissant. Se revela el alcance filosófico de la problemática estudiada para develar la originalidad y el punto de inflexión que el tema arroja dentro de la filosofía caribeña.

En “La filosofía en el Caribe colombiano en el siglo XX. Cinco casos representativos” sus autores presentan un recorrido por el desarrollo de la filosofía en esta región durante el siglo XX, a través del estudio de cinco figuras pertenecientes a la actividad filosófica que se convirtieron en importantes referentes. El trabajo destaca sobre todas las cosas, las contribuciones de los autores trabajados, enfatizando en las particularidades del contexto filosófico de la región en la actualidad.

Dando continuidad al estudio sobre la filosofía en el Caribe colombiano, en “Mujeres antecesoras de las mujeres filósofas en el Caribe colombiano”, su autora, Dayana de la Rosa Carbonell, proyecta una historia sobre las contribuciones de las mujeres filósofas en esta región. La autora logra visibilizar las figuras que han desarrollado un rol significativo en el terreno de la filosofía, generalmente silenciadas y obviadas en estudios y programas de corte filosóficos. En este sentido, es importante la resignificación que logra sobre el papel de importantes figuras femeninas en el quehacer filosófico del Caribe colombiano.

En su trabajo “Pedagogía liberadora, interculturalidad y decolonialidad. Reflexiones sobre *La educación decolonial en el Caribe* de Carlos Rojas Osorio”, el autor realiza un comentario muy oportuno sobre esta obra de Rojas Osorio, que trata un tema recurrente dentro de los estudios que abordan la teoría decolonial y la interculturalidad y su impronta en la educación latinoamericana. Se resaltan los fundamentos del desarrollo de una educación liberadora, desde la figura de Eugenio María de Hostos, hasta Paulo Freire, Enrique Dussel, Juan Bosch y Pablo Guadarrama, así como importantes conceptualizaciones que versan sobre el desarrollo del feminismo y la decolonialidad en el ámbito de la pedagogía contemporánea.

Estos textos, en sentido general, representan un paso importante para la consolidación de la filosofía caribeña como terreno autónomo y crítico. Demuestran la riqueza y diversidad del pensamiento filosófico en el Caribe, sus desafíos fundamentales. Los artículos no solo documentan una tradición, sino que interrogan los modos mismos de hacer filosofía, revelando que el Caribe produce una epistemología donde el pensamiento crítico nace de las heridas coloniales, proyectándose como utopía concreta.

María Luz Mejías Herrera

HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA, CASTILLA URBANO, FRANCISCO, GUTIÉRREZ SIMÓN, RODOLFO y SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN (COORDS.), *Filosofías de la paz y crítica de la guerra en Iberoamérica*, Madrid, Dykinson, 2024, 214 págs.

Este libro colectivo, publicado por la prestigiosa editorial Dykinson, recoge las intervenciones de las XVI Jornadas Internacionales de la AHF, tituladas *Filosofías de la paz y crítica de la guerra en Iberoamérica*, desarrolladas en la Universidad de Alcalá del 22 al 24 de marzo de 2023, una ocasión extraordinaria para reflexionar sobre la paz ya la guerra que ha generado unos textos que enriquecerán sin duda al lector de los mismos.

La primera contribución, a cargo de Manuel Herranz Martín, profesor de la UAM, titulada “El Discurso de las Armas y las Letras de El Quijote”, desarrolla la idea de que únicamente para el pensamiento realista, la bandera blanca no equivale a rendición, sólo niega la violencia y representa la victoria, tal como la de don Quijote; mientras que en el marco del idealismo o de la *confesión*, como consecuencia que son del arma y de la que dependen, no hay más opción que el ataque y la agresión, y el alzamiento de la bandera

blanca se identifica ineludiblemente como rendición o sumisión. Al referirse el texto a la disputa entre Armas y Letras, pues ambas requieren espíritu, como dice don Quijote, se trata de los dos espíritus, el del letrado y el del guerrero, el primero dirigido a poner en su punto la *justicia distributiva* y dar a cada uno lo que es suyo, y el segundo encaminado a conseguir la paz, “que es el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida”. Como todas las personas, independientemente de a que arma estén sometidas, sufren el mismo castigo de la guerra y servicio al arma, ya militen en Letras o en Armas, el modo de acabar con el arma y con la justicia distributiva y permitir la justicia natural, es la unidad humana, pues la toma de decisiones incluyentes evita y previene el propósito de daño, unidad que convocamos, no mediante las Letras, sino levantando la bandera blanca.

La contribución de María Cristina Pascerini, investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid lleva por título: “Las consideraciones sobre la paz en el Diálogo de Mercurio y Carón de Valdés”. El anónimo *Diálogo*, en el que abunda la palabra “paz”, y que se sirve de la invención del encuentro entre Mercurio y Carón, se inspira en Luciano, Giovanni Pontano y, sobre todo, en Erasmo, cuyas reflexiones en *Carón o contra la guerra y Lamentación de la paz*, quedan como trasfondo del coloquio. Pascerini recuerda las exhortaciones erasmianas a vivir en paz, dado que, haciéndose eco de la ética aristotélica que considera al hombre un animal social, Erasmo recuerda que sólo al hombre, y no a las fieras, se le ha concedido la fuerza de la razón, se le ha otorgado la palabra y se le ha implantado la semilla de los saberes y de las virtudes, subrayando que Cristo manda a los cristianos el amor de los unos por los otros y les deja la paz y que la concordia es la manifestación más evidente del espíritu cristiano, por lo que Erasmo se muestra especialmente duro con los religiosos que promueven la guerra.

María Martín Gómez, profesora de Filosofía en la Universidad de Salamanca, trata en su contribución de “La guerra como problema de conciencia en Francisco de Vitoria”, y se centra en las *Relecciones*, tituladas genéricamente *De Indis*, lugar en el que Vitoria trata el asunto de la Conquista de América y de la guerra. El texto desarrolla tres ideas clave: la identificación de la guerra como un problema de conciencia, la apelación al concepto de guerra justa y la actitud que debían tener los soldados cuando dudasen de la justicia de una guerra. Vitoria insistió siempre en que la guerra tiene que ser considerada un problema moral y requiere un tratamiento teológico, moral y humanista, y no meramente jurídico. Este cambio de paradigma con respecto a la consideración de la guerra como un asunto de conciencia es una de las contribuciones más meritorias que aporta la Escuela de Salamanca.

La contribución de Luis María Cifuentes Pérez, profesor de la UAM, que lleva por título “Una mirada kantiana sobre Iberoamérica”, apela a que la paz perpetua sea llevada a cabo en esa región del mundo, según la racionalidad práctica de Kant expuesta en su obra *Sobre la paz perpetua* (1795), como un imperativo político y ético que formule un modelo económico justo basado en la dignidad de todas las personas, en la soberanía de cada nación, y en la ayuda y cooperación entre todas las naciones buscando siempre el bien común, el bienestar y la felicidad de todos los ciudadanos. Es imperioso aplicar la perspectiva de la filosofía de la historia kantiana a Iberoamérica, en la que establece las condiciones de posibilidad de un derecho internacional justo basado en el derecho y en unas normas de obligado cumplimiento, dado que los ideales de una paz perpetua kantiana no se han cumplido en las naciones iberoamericanas en las que prevalece la violencia estructural y en las que, desgraciadamente, los conflictos siguen siendo de total actualidad.

Ángel Casado Marcos de León, profesor de Filosofía de la UAM explica, en su contribución titulada “Filosofía, medicina y legislación: Ramón López Mateos y sus

Pensamientos sobre la razón de las leyes (1810)”, un rasgo esencial del pensamiento de este médico-filósofo, la impronta del *ideario naturalista* impulsado por la Ilustración, de la que es buen ejemplo la cita de Juvenal que abre el volumen: *Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit* [“La naturaleza nunca dice una cosa, y la sabiduría otra”]. Casado resalta los dos factores relevantes que ayudan a una mejor comprensión de su obra: la nueva concepción de la medicina como *saber antropológico global*, y la *conciencia sociopolítica*, esto es, la aspiración a consolidar en la sociedad un determinado *orden moral* avalado por el prestigio y la autoridad crecientes de la ciencia, concluyendo, en su objetivo de “mejorar el estado físico y moral del hombre, elevándolo a la dignidad correspondiente” que sólo las “ciencias físicas” pueden proporcionar los “verdaderos principios” que han de guiar a los juristas en la elaboración de leyes justas.

En su estudio sobre “Libertad de conciencia y sufragio femenino español”, Miguel Ángel López Muñoz, profesor del IES Séneca (Córdoba)/Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), resalta que la consecución del sufragio universal en España en 1931, proclamada la Segunda República, fue un paso decisivo en el desarrollo de los derechos políticos de la mujer en España. Disputas y análisis se multiplican, no sólo desde el entramado mismo del proceso constituyente republicano, sino también en la actualidad, desde donde se han erigido diversos falsos tópicos. Así, se ha utilizado bien como objeto de monopolio ideológico y de apropiación partidista o bien como imaginario patriarcal en el enfrentamiento entre Victoria Kent y Clara Campoamor. Que el análisis de la aprobación constitucional del voto femenino en 1931 sea tan recurrente desde 1978, en que regresa la democracia a España, “no es sino un síntoma de, o bien, la falta de resolución de la igualdad real de la mujer en todos estos años, o bien, el interés por apropiarse de forma partidista de la historia del voto de las mujeres”. El autor considera imprescindible una metarreflexión sobre el marco interpretativo defendido: el análisis contextual e histórico de la aprobación constitucional del voto femenino en 1931.

Jordi Jiménez Guirao, Investigador predoctoral FPU en el Instituto de Filosofía del CSIC y estudiante del programa de doctorado en filosofía de la UNED, presenta la contribución: “Jaume Serra Húnter, un filósofo contra la barbarie de la guerra”, en la que analiza la actuación política de los filósofos de la Escuela de Barcelona durante el primer tercio del siglo XX. En este trabajo se plasma la exhaustiva actividad que llevó a cabo Serra Húnter durante la guerra como político, activista y filósofo. El autor propone estudiar cada uno de estos ámbitos en profundidad para poder comprender todas sus manifestaciones en conjunto que, a su vez, se relacionan con su etapa anterior como pensador y se proyectan en sus escritos finales del exilio. A juicio de Jiménez, Serra Húnter fue el filósofo español con más relevancia pública durante la contienda, solo comparable a la de Julián Besteiro. Parlamentario y ex rector de la Universidad, destacó por su compromiso republicano, por sus posiciones antibelicistas y por la vindicación de la intelectualidad en la lucha contra la barbarie. Tuvo un papel principal en congresos importantes, en la prensa (con sus artículos sobre política nacional, guerra y filosofía), en la radio, en mítines y en todo tipo de iniciativas culturales, sin dejar de dar clases en la Universidad, incluso en los días en que caían bombas de la aviación italiana. En todos estos frentes, Serra defendió siempre la paz y la democracia.

Rafael Pérez Baquero, profesor de la Universidad de Murcia, titula su contribución: “De la Guerra Civil al advenimiento del Nuevo Mundo: la utopía en la filosofía de la historia de Juan Larrea”, y en ella ofrece una lectura y una reflexión crítica en torno a la particular filosofía de la historia del intelectual bilbaíno Juan Larrea, en atención fundamentalmente a los puentes que traza entre la experiencia de la Guerra Civil española y el encuentro con el Nuevo Mundo tras su exilio americano. Partiendo de la crisis de la racionalidad occidental que Juan Larrea diagnostica en *Orbe*, Pérez Baquero

se centra en la lectura e interpretación de algunos de sus trabajos más relevantes donde se contextualizan estos acontecimientos en el interior de una filosofía de la historia de orientación poética. Según el autor, con base en Hegel, la filosofía de la historia de Juan Larrea ofrece herramientas hermenéuticas para cicatrizar todas las heridas colectivas provocadas por la derrota de la II República en la Guerra Civil española, gracias al encuentro con el nuevo continente americano, lugar de la paz y de la utopía. Al contrario que para otros muchos exiliados, la conciencia histórica que proyecta su perspectiva, imposibilita la melancolía y el desasosiego y genera esperanza en el advenimiento del nuevo mundo. Su filosofía teológico-poética de la historia dota de sentido, de reconciliación y de redención a la trágica historia española que desembocó en el conflicto bélico del 1936.

Jorge Valle Álvarez, profesor de la Universidad de Salamanca, titula su estudio: “Por una “razón armada”: María Zambrano en la Guerra de España”. Allí, intenta esclarecer, a través de los propios textos de Zambrano y de sus críticas a quienes, como Unamuno, Ortega o Marañón, callaron o adoptaron una posición ambigua ante el golpe militar, cuál debía ser, según la pensadora, el papel del intelectual en la guerra. Su escritura y su acción durante la contienda constituyeron la mejor expresión de esa inteligencia combatiente —“razón armada” en palabras suyas— que con tanta urgencia reclamaba. Su labor cultural y propagandística a favor de la República fue enorme, ya en Santiago de Chile, ya en Valencia o Barcelona. Sus trayectorias vital y filosófica confluyeron en una etapa de las más oscuras de la historia de España. Fruto de la necesidad de dar razón a lo que parecía no tenerla, de estar con el pueblo español, germinó un pensamiento militante y combativo que cobró forma en los numerosos escritos que publicó en multitud de actividades culturales, políticas y propagandísticas que llevó a cabo durante la guerra. Era, en suma, la hora de una “razón armada de casco, lanza y escudo”.

Jorge Enrique Linares Salgado, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, trata en su contribución de dar respuesta a la pregunta: “¿Qué significa hoy descolonizar la filosofía en Ibero-América?” Desde el siglo XX se ha discutido sobre la identidad, singularidad y originalidad de la filosofía en Ibero-América. Este artículo reflexiona sobre la originalidad y la condición de la posibilidad de filosofar en el horizonte cultural hispanoamericano. Se plantea como tema si la singularidad de la filosofía ibero-americana depende de su descolonización, a sabiendas de que ésta no implica el abandono del castellano y el portugués como lenguas predominantes y más extendidas, sino el impulso a una filosofía multicultural en diversas lenguas que se hablan en América y en España, recuperando tradiciones de pensamiento no occidentales de los pueblos originarios de América y cuestionando qué puede aportar a la discusión mundial la peculiar perspectiva histórico-cultural de la Filosofía Iberoamericana, resultado de una hibridación cultural y lingüística, identitaria y conceptual.

Alberto Lázaro, profesor de la Universidad de Alcalá, cuestiona, en “La imagen de España en la narrativa bélica contemporánea inglesa”, la veracidad y realismo del gran número de novelas publicadas recientemente en lengua inglesa que ambientan sus historias en la Guerra Civil española y analiza el tipo de imagen que estos relatos proyectan de España y de los españoles, a menudo basados en estereotipos, clichés y tópicos. Para responder a esta cuestión, selecciona dos novelas históricas con varios rasgos en común, aunque representan, a la vez, dos visiones muy diferentes desde el punto de vista ideológico: *Winter in Madrid* (2006), de C. J. Sansom, principalmente conocido por sus novelas históricas de misterio; *Saving Picasso* (2013), de Mark Skeet, conocido como guionista de cine, pero que aquí escribe una ucronía, también de espías y misterio.

La contribución de Enver Joel Torregroza Lara, profesor de Filosofía de la UCM de Madrid, lleva por título “Filosofía colombiana frente a la violencia en el pensamiento de Guillermo Hoyos Vásquez”, filósofo político y educador colombiano que ofreció una forma de filosofía política para responder directamente a los retos planteados por la violencia política colombiana de su tiempo, hasta el punto de haber conseguido navegar las difíciles tensiones entre la filosofía y la política y entre la teoría y la acción, asumiendo la *responsabilidad del pensar*, entendido éste como una respuesta ética a una situación conflictiva real de violencia y sufrimiento colectivos. La propuesta teórico-política de Hoyos Vásquez se muestra a favor de una ética comunicativa, y de una democracia deliberativa e intercultural conseguida por medio de la educación, como respuestas filosóficas al complejo conflicto político colombiano, ejerciendo él mismo en la práctica, su compromiso personal como educador y defendiendo el modelo de educación humanista de Nussbaum.

Carlos Agüero Iglesia de la Universidad Internacional de la Rioja (UNIR) titula su contribución “La memoria como justicia. Propuesta y problematización de una Justicia Restaurativa para el caso de España”. En ella aporta, con vistas a una reconciliación social, reflexiones sobre la Justicia Restaurativa desde la memoria que hace presente el “pasado ausente”, el pasado de una injusticia, realizando el autor una propuesta al problema de los desaparecidos en España, víctimas de la Guerra Civil. Agüero trata de demostrar que los procesos restaurativos, como herramienta para la resolución del conflicto político, pueden ser completamente válidos para un acercamiento y futura resolución entre víctimas, victimarios y la propia comunidad, entendiendo esta como la sociedad entera. Recuerda que los procesos judiciales punitivos han resultado inviables y, a menudo, insuficientes y contraproducentes para las víctimas, lo cual no significa, a su juicio, que no podamos hacer justicia a las víctimas. Es por ello que propone plantear otro tipo de justicia: una justicia desde la memoria, una memoria restaurativa.

Carmen Lara Nieto y Pablo Bartolomé Lara, profesora de Filosofía de la Universidad de Granada y alumno de Filosofía de la UAM respectivamente, escriben de forma conjunta el trabajo titulado “De Juan de Velasco al Buen Vivir: una educación para la persona ecológica”, en el que, para dotar de significado al globalismo, describen la propuesta de sociedad que se define como Buen Vivir o *Sumak Kawsay* en Ecuador, cosmovisión indígena, presente en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia, que forma parte de la tradición hispanoamericana. Desde el diálogo con el humanismo ilustrado, los autores reflexionan sobre la educación del buen vivir, de la que son aspectos fundamentales la interculturalidad (“buenos vivires” desde las propias realidades locales) y la conciencia ecológica.

Andrea Luquín Calvo, profesora de Filosofía de la Universidad Internacional de Valencia, analiza “Las rupturas e interpelaciones del feminismo decolonial: modernidad, género y subjetividades políticas”. En su contribución, la autora describe la interpelación que el feminismo decolonial realiza al feminismo “hegemónico”. Para Luquín: “*hay que decolonizar el feminismo*, puesto que muchas de sus categorías de pensamiento se han configurado bajo las lógicas coloniales y racistas. Un decolonizar que lleva, por igual, a decolonizar el pensamiento”. Para Luquín, esto es fundamental para poder plantear las preguntas y caminos que deben recorrer las reivindicaciones políticas del siglo XXI, en donde la lógica colonial se encuentra en el centro del sistema neoliberal, carente de justicia social.

Desde una perspectiva científica, interdisciplinar y plural, todas estas ricas contribuciones aportan elementos que permiten un debate sereno y profundo en torno a la crítica de la guerra y las posibles filosofías de la paz en Iberoamérica con vistas a

afrontar el pasado, presente y futuro de los conflictos bélicos que tanto dolor han generado y generan a los seres humanos.

María Aránzazu Novales Alquézar

HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA (DIR.), *Mujeres con alma española/iberoamericana. El poder de cambiar el rumbo de la historia*, Madrid, Dykinson, 2025, 215 págs.

El presente volumen recoge la mayoría de las conferencias impartidas durante los cursos 2022-2023 y 2023-2024, VI y VII edición del ciclo de conferencias “*Mujeres con alma española/iberoamericana*”, coordinado y dirigido desde el año 2017 por la profesora Cristina Hermida del Llano, catedrática de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (URJC). Casi todas ellas tuvieron lugar en el célebre y centenario Café Gijón de Madrid, y solo las últimas en el tiempo se impartieron en el salón de actos del campus de Manuel Becerra de dicha Universidad. Ello se debió a que la gran afluencia de público que asistió a las sesiones del Café Gijón desbordó el aforo previsto hasta el punto de obligar a que se tuviera que trasladar la actividad a un espacio más amplio y de carácter propiamente académico.

Todas las mujeres que aparecen en este libro serían, en opinión de quien suscribe, grandes maestras de vida para nuestro tiempo y nos recordarían que el verdadero heroísmo reside en la voluntad y convicción de enfrentar desafíos con valentía, coraje y determinación, sin importar los riesgos que se puedan derivar de la oposición a las convenciones sociales respaldadas por la mayoría. Es ello, precisamente, lo que las convertiría en artífices femeninas del cambio del rumbo de nuestra historia española e iberoamericana, tal y como reza el subtítulo de la obra que, por lo demás, es la tercera de una serie que comenzó con el libro *Mujeres con alma española/iberoamericana. Vidas ejemplares con coraje* (2021), seguido por el de *Mujeres con alma española/iberoamericana. Del compromiso personal a la acción social* (2023). Obra esta última financiada gracias al proyecto de investigación interno de la URJC, concedido al Grupo de investigación de alto rendimiento INGESDÍCUL (V-1395), del que es IP la profesora Hermida.

La primera contribución *María de Estrada: La soldado española y conquistadora de México (1475 o 1486-1537 o 1548)* corre a cargo de Isabel López Rosa, quien actualmente cursa estudios en la Universidad de Mayores de la URJC, siendo miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico y de la Asociación Versos Pintados del Café Gijón. La vida de María de Estrada, a través del minucioso y esmerado estudio realizado por su autora, nos recuerda que “detrás de cada conquista hay figuras valientes que brillan con luz propia, cuyo coraje y sacrificio a menudo están en la sombra de los relatos históricos”, con palabras de López Rosa. Ello quedaría reflejado en lo poco conocido de sus hazañas y de su capacidad humana, al haberse atrevido a perseguir sus sueños, a riesgo de poner en peligro su propia vida en los momentos más tumultuosos de la historia de la conquista de América. Convendría recordar, como señala la autora, que en aquella época se abría un camino hacia un futuro lleno de posibilidades para España, y que lo que con su vida nos transmite María de Estrada sería, precisamente, que cada uno de nosotros tiene en sus manos el poder de cambiar el rumbo de la historia.

López Rosa defiende que María de Estrada constituye un símbolo perdurable de coraje por su valentía en la epopeya de la conquista española de México junto a Hernán Cortés, al haber desafiado los límites impuestos por la sociedad en la que vivió. Sería un

símbolo de fuerza femenina en tiempos turbulentos de cambio en esa sociedad americana, habiendo sabido mantener viva la llama de la humanidad en el corazón de la conquista.

El segundo capítulo redactado por María Cristina Pascerini se adentra en el siglo XVI a través de la figura de *Luisa Sigea Toledana, humanista, poetisa y filósofa (1522-1560)*, según reza el propio título. Pascerini es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha trabajado como traductora y como profesora de Filosofía e Historia en algunos Liceos de Italia y de España. Es colaboradora del Instituto Universitario *la Corte en Europa* de la Universidad Autónoma de Madrid, y miembro de asociaciones vinculadas a la Filosofía y al Hispanismo como la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF). Entre sus publicaciones más recientes figuran algunas colaboraciones en obras colectivas de las que cabría destacar dos: <<La figura de Luisa Sigea y la ideación de una biblioteca de escritoras en el entorno de Menéndez Pelayo>>, publicada en *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano* (2022), y <<Don Quijote y la ínsula Barataria: consejos humanistas para el buen gobierno>>, que vio la luz en *Utopías y distopías del pensamiento iberoamericano* (2023).

La autora estudia la obra de Luisa Sigea, mujer poco conocida y, en especial, analiza de manera pormenorizada el *Diálogo de dos doncellas*, no sólo por tratarse de un texto típico de ejercicio de desdoblamiento, sino también porque en él se reflejan dos aspectos de la personalidad de Luisa Sigea: la de amante de la vida de estudio, y, con ello, el retiro y la tranquilidad, y la de frecuentadora de la vida de la corte. De esta manera, Sigea reflejaría en el *Diálogo* dos aspectos de su vida, la vida privada y la pública, destinadas, en cualquier caso, a coexistir.

Pascerini destaca también el deseo de Sigea de vivir un cristianismo centrado en la práctica de la virtud, posible para el personaje de Blesilla solo retirándose del mundo, y para el antagonista, Flaminia, con una lucha que, siendo interior, puede librarse estando en el mundo. A través de este *Diálogo*, se observa el gusto de Sigea por el intercambio de ideas en términos nunca dogmáticos o doctrinales, lo que era propio de la época renacentista. Gracias a esta excelente contribución sobre Luisa Sigea, descubrimos datos de interés científico de la época en la que vivió que, sin duda alguna, ayudan a entender no solo la historia de España sino el motivo de su fama como insigne mujer de letras.

El tercer capítulo se dedica al estudio de un personaje enigmático y sumamente polémico: *Catalina de Erauso, la Monja Alférez (1585 o 1592-1650)*. El texto corre a cargo de Emilio Sánchez de Rojas Díaz, coronel de Artillería (R), Diplomado de Estado Mayor; Doctor en Derecho; miembro del *Climate Change and Security Expert Group (United Nations Environment Programme)* y profesor del *EAE Business school* (Universidad de Navarra) y de la URJC (Universidad de Mayores). Sánchez de Rojas tiene en su haber tres libros, más de 60 contribuciones en libros colectivos, y más de 20 artículos en otros medios y periódicos como *El Independiente* o *El País*.

A través de Catalina de Erauso, el autor nos transporta a la España del siglo XVII. Esta figura femenina, nacida en la ciudad de San Sebastián y perteneciente a una familia de la baja nobleza vasca, fue novicia en un convento, combatiendo más tarde en el ejército español en América durante la primera mitad del siglo XVII. El autor analiza en detalle la figura de Catalina de Erauso y redacta una interesante y rica biografía, centrándose de modo especial en los documentos que se publicaron durante su vida y en los datos confirmados que hoy se encuentran en diversos archivos, tales como el de Indias, el de Simancas, o el Colombino de Sevilla, entre otros.

A Concepción Arenal se dedica el siguiente capítulo, titulado *Concepción Arenal: la libre pensadora espiritual (1820-1893)*, elaborado por Fernando Gil González, Profesor

de Historia Moderna en la URJC, escritor y académico en *The Royal Historical Society* (Londres, Inglaterra). Es además investigador senior en prestigiosos grupos de investigación en Argentina, España, Francia, Italia, Portugal y Reino Unido. Doctor, *con mención europea*, en Hª de las Instituciones por la UNED (2016) y premio extraordinario de doctorado (2017). Ha sido *Postdoctoral fellowship* en el King's College of London y *Fellow* en la *London School of Economics and Political Sciences*. Fernando Gil goza de una obra importante y ha impartido numerosas conferencias en países de Europa y América. Por último, es miembro de la Sociedad de Estudios del Siglo XVIII en la Universidad de Oviedo.

En este capítulo cuarto, Fernando Gil defiende que su protagonista, Concepción Arenal, contribuyó a la modernización de la España del XIX y ello desde el ámbito filosófico, jurídico-social y humanista. Entre los ejes fundamentales que habría propulsado la librepensadora gallega se encontrarían los siguientes: la cuestión social, la educación, el sistema penitenciario y la obtención de algunos derechos para los desfavorecidos de la sociedad decimonónica. Todo ellos son examinados con rigor científico y de una forma sistemática por Fernando Gil.

El capítulo quinto se dedica al estudio de una figura “con alma grande” a caballo entre el siglo XIX y XX: la madre de Jimena Menéndez Pidal. *María Goyri. La vida como reto (1873-1954)* es el título elegido por su autora. Leticia Escardó es periodista, y ha sido directora de la Revista *Cuenta y Razón*, directora de comunicación de la Fundación y de SIM España. Ha publicado en periódicos y revistas, tales como *ABC*, *La Vanguardia*, *Cambio16*, *Blanco y Negro*, *Vía Libre*, *Hechos*, *Alfa y Omega*. También ha escrito los libros, titulados *Un siglo de España* (2002), *Cómo superar una crisis* (2004) y *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad* (2006). Especializada en entrevistas, realizó la última concedida por Julián Marías, publicada en la Revista *Cuenta y Razón*, y una de las pocas concedidas por Jimena Menéndez Pidal en 1979, publicada en *Blanco y Negro*. En la actualidad y, desde 1996, es secretaria general y directora de proyectos europeos de la Fundación Belén.

Pilar Alhambra Pérez es la autora del siguiente capítulo -el sexto- titulado *María de Maeztu, una vida dedicada a la educación (1881-1948)*. La autora es desde 2004 Magistrada de la Audiencia Provincial de Madrid y, en el ámbito del Derecho, ha impartido numerosas conferencias además de haber escrito los libros *El juicio de faltas y delitos leves*”, siendo además coautora del libro *El alcohol, aspectos médico-legales*. En lo que al ámbito literario se refiere, destacan sus obras de relatos, *Algunos hombres solos* y *Algunas mujeres solas*, así como una novela titulada *Josefina, historia de una mujer*.

Alhambra describe a María de Maeztu como una mujer de gran vocación, que se dedicó a la educación de los más desfavorecidos y, una vez establecida en Madrid, al fomento de la educación de las mujeres con el fin de ponerlas a la altura de los hombres. Como recalca la autora, eran muchos siglos de diferencias los que separaban a hombres y mujeres en aquel momento por lo que dedicó todo su esfuerzo a ese empeño. No se le conocieron otros amores que la educación y la entrega a los demás, ejerciendo puestos de responsabilidad a los que se dedicó con entrega y tesón hasta sacar adelante una institución, la *Residencia de Señoritas*. María de Maeztu llegó a tener en algunos momentos más de 200 alumnas, codeándose con grandes hitos de la cultura europea como Marie Curie, y estableciendo además puentes con Estados Unidos. Gracias a ella, muchas de las mujeres del primer tercio del siglo XX pudieron obtener conocimientos y soñar con participar, en igualdad de condiciones con los hombres en los destinos de España. Su labor se vería truncada, como la de tantos otros, por la Guerra Civil. Aunque

intentó continuarla en Estados Unidos y Argentina, no le resultó posible, sorprendiéndole la muerte, cuando todavía era joven, lejos de su patria.

El séptimo capítulo se dedica a ensalzar la figura de *Mercedes Pinto (1889-1976)*, a partir de un trabajo riguroso y profundo, realizado por la también canaria María Soledad Santana Herrera, Doctora en Derecho, abogada, especializada en Derecho Constitucional Europeo, siendo experta en Derecho de la Unión Europea y Garantías Constitucionales.

La historia de esta escritora es la historia de una mujer luchadora y comprometida, que centraba sus esfuerzos en la defensa de las mujeres y de los más desfavorecidos. Mercedes Pinto, intelectual, exiliada y republicana, tuvo la osadía de pensar diferente y el valor de actuar en consecuencia. Como precisa Santana Herrera, se caracterizó por su inmenso afán por saber, por participar y mejorar la sociedad que le tocó vivir, a través de la enseñanza y la cultura como claves para el progreso, apoyando abiertamente al pueblo judío. Toda su obra literaria, incluso sus programas de radio están profundamente impregnados por su visión personal del mundo y de la vida. Primordialmente, sus ideas acerca del divorcio las transmitió en aquellos países que visitó, otorgándole la condición de “líder feminista”, según reza en la prensa hispanoamericana.

El siguiente capítulo, titulado *Margarita Nelken: una sinfonía inacabada. Sinfonía nº 8 de Schubert (1894-1968)* ha sido elaborado por Mario Velayos Álvarez, doctorando en Derecho en la URJC con formación jurídica y experiencia empresarial. El autor destaca cómo Margarita Nelken se hizo eco del enfrentamiento entre esas dos maneras de entender el feminismo que presiden el principio del siglo XX y además explica que como mujer experimentó las tensiones existentes entre la realidad de la sociedad española de su época -anclada aún en el sistema tradicional de división sexual- y las reivindicaciones de los grupos feministas sensibles a la evidente relegación de la mujer en todos los ámbitos sociales.

Desde aquí se asientan las bases del tan controvertido feminismo de Nelken: igualdad legal y laboral de los sexos, indiscutible diferencia biológica y, por ende, espiritual y, a partir de ellas, necesaria complementariedad en la distribución de papeles familiares y sociales. Velayos defiende que Margarita Nelken supo sondear perfectamente la situación española y que las aparentes limitaciones o contradicciones de su teoría feminista responden precisamente a su acentuada sensibilidad social y a su deseo de encontrar un camino viable para unas reivindicaciones que, en la España de los veinte, todavía parecían una utopía.

En este capítulo se analiza en detalle su expulsión del Partido Comunista de España: Nelken disintió abiertamente con la dirección ya que, en aras de una posible restauración de la democracia en España, apostaba por la reconciliación con buena parte de la derecha que había luchado a favor de Franco. Algo que se consideró una traición a los intereses republicanos.

El noveno capítulo, de nuevo bajo la autoría de Leticia Escardó, nos descubre la figura de la hija de María Goyri, Jimena Menéndez Pidal. De este modo madre e hija aparecen unidas en dos relatos magníficamente contruidos por su autora. Este capítulo se titula *La huella trascendente de Jimena Menéndez Pidal (1901-1990)*.

Como resalta Escardó, estaríamos ante una mujer ejemplar, trascendente a la temporalidad de su larga vida en, al menos, tres perspectivas vitales con peso en la historia de España: su labor pedagógica al continuar el pensamiento liberal de la Institución Libre de Enseñanza (ILA) con la creación del colegio Estudio; su hacer religioso y cultural en torno a la salvación del Monasterio de Buena Fuente del Sistal y su

capacidad para defender y compartir la herencia recibida al donarla al Estado a través de la Fundación Menéndez Pidal.

El siguiente capítulo, décimo de este volumen, corre a cargo de un autor que, desgraciadamente, falleció antes de que este libro que recensionamos viera la luz: Luis Gutiérrez Valentín (socio de la AHF), desaparecido tan solo seis meses después de su brillante conferencia del 11 de abril de 2023 sobre Maruja Mallo en el Café Gijón de Madrid. Aunque su vida profesional estuvo ligada al mundo financiero y de seguros, habiendo sido distinguido por el Colegio de Agentes y Corredores de Seguros de Madrid con la medalla de plata en reconocimiento a su trayectoria profesional en 2015, sus últimos años de vida los dedicó con pasión y vocación a la literatura. 10 premios literarios de poesía y prosa conforman su bagaje de galardones. Entre sus publicaciones, destacan tres novelas, tres poemarios y dos ensayos, habiendo escrito más de 2.000 sonetos.

Este capítulo se dedica, según reza el título, a *Maruja Mallo: una artista de la vanguardia interior española (1902-1995)*, una de las mujeres más originales e importantes de la historia del arte español en su época. Amiga de figuras como Salvador Dalí, García Lorca, Pablo Neruda y Ramón Gómez de la Serna, fue la única mujer del grupo de la Escuela de Vallecas, y sus dos relaciones sentimentales de mayor interés fueron con Rafael Alberti y Miguel Hernández, con dos matices. Maruja Malló, como detalla el autor, asombró y escandalizó a la sociedad en que le tocó vivir. La guerra civil la llevó al exilio y en su regreso a España, el año 1961 marca para ella una etapa agrídulce donde el personaje casi devora al artista. Según decía: mi biografía está en mi pintura.

No podemos dejar de señalar que Luis Gutiérrez Valentín al terminar su conferencia dedicó unos versos a la profesora Hermida. Versos que se recogen al final de su capítulo y que, según nos ha comentado, le llegaron a través de su familia, tras haber sido previamente recitados por él en el Café Gijón de Madrid.

El penúltimo capítulo, el undécimo, se rotula *Dulce María Loynaz, la primera mujer de América (1902-1997)* y ha sido elaborado Vladimir Pita Simón dado su interés por esta mujer, también de en origen cubano al igual que él. Coincidiríamos con él en señalar que Dulce María Loynaz Muñoz es la escritora cubana más importante del siglo XX y una de las poetisas más destacadas del ámbito iberoamericano. Fue galardonada con el Premio Nacional de Literatura de Cuba en 1987, y con el Premio Miguel de Cervantes en 1992.

Vladimir Pita Simón es en la actualidad investigador posdoctoral María Zambrano de la URJC desde 2023; realizó la Licenciatura en Derecho (2004) y el Doctorado en Ciencias Jurídicas (2014) por la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba. Ha sido Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas en la Universidad de Holguín, Cuba (2015-2019). Además, ha sido Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad de Holguín (2004-2023) e investigador del Centro de Estudios de Cultura y Sociedad (CECI) de la Universidad de Holguín (2019-2023). Ha desarrollado estudios sobre el pensamiento iusfilosófico cubano, el Derecho de integración latinoamericano y caribeño, la Teoría comunicacional del Derecho y el Estado de Derecho en Cuba. Tiene numerosas publicaciones sobre estos temas en Colombia, México, Chile, Reino Unido y los Estados Unidos de América.

En lo que a Dulce María Loynaz respecta, el autor señala que se la ubica cronológicamente en la generación de poetisas que comenzó a producir su obra en la década de los años veinte, habiendo sido considerada por estudiosos de la literatura cubana como la máxima exponente del intimismo posmodernista. Asimismo, resalta que su obra muestra un manejo exquisito del castellano, donde destaca la claridad, sencillez

y sobriedad en la expresión lírica de su producción ensayística y poética. Su señorío idiomático y autenticidad expresiva se manifestarían a través de un lirismo caracterizado por su delicadeza, profundidad y originalidad. Todos sus escritos muestran un estilo elegante, sutil y musical, con un uso magistral de las imágenes y los símbolos, donde prevalece el carácter melancólico que la caracterizó.

Con la figura de *Josefina Molina Reig. Intermedialidad y cine (1936-)* se cierra el presente volumen. La contribución de este último capítulo -el duodécimo- corre a cargo de Adolfo J. Sánchez Hidalgo, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Córdoba, que defendió su tesis doctoral en el año 2010 con el título *Fundamentación del Derecho y Ubicación del Estado en la obra de Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*. Sánchez Hidalgo es académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España y secretario de la sección de Filosofía del Derecho. Es autor de numerosas publicaciones y miembro del grupo de investigación SEJ-050 *Comunicación, Lenguaje y Derecho*, formando parte de la Red Iberoamericana de Investigación en Gestión y Derecho del Deporte.

Como aquí se precisa, la biografía de Josefina Molina o, mejor dicho, su trayectoria profesional sirvió a la autora para asimilar los recursos, técnicas y estilos narrativos de los tres principales géneros audiovisuales: teatro, cine y televisión, encontrando la forma de nutrirse de todo este aprendizaje para un único objetivo: contar historias. Josefina Molina nos inspiraría a todos por su interés y apertura hacia las nuevas vanguardias y técnicas narrativas, ávida siempre de aprendizaje, desde un firme compromiso social.

Así las cosas, como se sigue de lo anterior, todas estas mujeres habrían sido capaces de cambiar el rumbo de la historia, no sin dificultades, luchando con arrojo y determinación contra prejuicios sociales, poderes establecidos y convicciones heredadas del pasado que no las reconocían como iguales frente al hombre, al varón.

El lector podrá deleitarse, sin duda, con la lectura de estos capítulos, magníficamente documentados, a través de la pluma de especialistas y ahondar en la valía de estas “mujeres con alma española/iberoamericana”. Todas ellas engrandecen nuestra historia, convirtiéndose en referentes por su coraje y sentido de la responsabilidad, en favor de la lucha por los derechos de la mujer a través de la fidelidad a sus ideales.

Aurelio de Prada García

KOZEL, ANDRÉS Y OVIEDO, GERARDO (EDS.), *El siglo de Hugo Biagini: una antología*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023, 440 págs.

Andrés Kozel y Gerardo Oviedo se encargaron de preparar en este libro una muestra representativa de la producción teórica del pensador argentino Hugo Biagini a lo largo de más de cuatro décadas. El título remite a una expresión de Patrice Vermeren que nombra así aquello que, de todo lo pensado en el último siglo, cobra particular relevancia en la perspectiva de Biagini. Más que una teoría o una corriente de pensamiento sería más bien una actitud vital e intelectual la que sigue, rescata e historiza este autor en muchas de sus investigaciones y es la que encarnan los jóvenes en sus luchas emancipatorias en busca de nuevos modos de sentir, pensar y actuar que sirvan para construir formas de convivencia más humanas e inclusivas.

El determinante “una” en el título alude al decidido criterio de selección: artículos de revistas especializadas, ponencias en eventos científicos, capítulos de obras colectivas,

prólogos, etc. que se presentan ordenados cronológicamente. La antología cuenta con un impecable aparato crítico que detalla las fuentes y las versiones de cada uno de los textos. El prólogo de Dante Ramaglia precisa el perfil y la trayectoria intelectual de Biagini, su apuesta metodológica, así como las temáticas en las que no ha dejado de indagar. Junto a su interés por los movimientos juveniles contraculturales Biagini se ha abocado también a dilucidar la cuestión identitaria, así como al ejercicio y fundamentación de un pensamiento alternativo. La cuidada edición fue realizada por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, el espacio que creó la UNAM hace más de cuarenta años “para realizar su vocación latinoamericanista”. Forma parte de la colección *Lecturas fundamentales* en la que se vienen reeditando obras clásicas de Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y Arturo Ardao así como estudios más recientes como los de Françoise Perus y Liliana Weinberg. Son libros que están además disponibles para descarga gratuita en el repositorio de libros de acceso abierto de esa institución <https://librosoa.unam.mx/>

Aunque es una cuestión que atraviesa de algún modo todos los textos reunidos, dos de ellos se detienen en particular en la dilucidación de lo que Biagini denomina “pensamiento alternativo” que es, además de una práctica, un área de investigación y conocimiento del pensamiento latinoamericano particularmente fértil. Entre los proyectos filosóficos, artísticos, sociales, económicos que se van gestando dentro de una sociedad, plantea nuestro autor, apuntan algunos a reafirmar lo dado, defender el orden establecido y a inhibir en consecuencia lo distinto, diferente o nuevo. Otros en cambio, atentos y abiertos a irrupciones y acontecimientos, proponen senderos alternativos que no se erigen en vías regias ni niegan las contradicciones y la conflictividad de las relaciones sociales. Pero para Biagini una propuesta alternativa no puede ser definida simplemente por su carácter novedoso. Es su compromiso con lo humano, su apertura, su capacidad de atención a la voz y las necesidades del otro lo que le da ese carácter a un proyecto.

El mismo Biagini se ha encargado de fundar espacios de sociabilidad académica y redes de intercambio intelectual, elaborar numerosas obras individuales y colectivas y abrir su biblioteca y archivo personal a historiadores e investigadores del pensamiento latinoamericano. Además de sus propias obras, coordinó junto a Roig y Oviedo una vasta historia del pensamiento argentino en tres tomos que abarca el período 1900-2015 y rescata “los planteos que, a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días, cuestionan el statu quo, afirman la capacidad para la acción comunitaria y bregan por un ordenamiento menos arbitrario”. Dirigió también la elaboración del *Diccionario del pensamiento alternativo* en el que se dilucidan más de doscientos cincuenta términos que nombran conceptos, prácticas y fenómenos de la contemporaneidad desde una perspectiva crítica e intercultural. Como gestor cultural organizó, entre otros emprendimientos, el Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, CECIES, impulsor del avance académico de la región que auspició reuniones académicas, elaboración de libros y artículos, etc. Fue también uno de los fundadores del grupo multidisciplinario Corredor de las Ideas del que participan profesionales de diversas disciplinas de ciencias humanas y sociales que se instituyó en 1998 con el objetivo de pensar propuestas viables para los desafíos regionales “desde las raíces de nuestras identidades, nuestra tradición y nuestra historia, y con referencia irrenunciable a la dimensión utópica”.

La problemática identitaria está representada en la antología a partir de dos textos publicados originalmente en la última década del siglo XX. Es uno de los núcleos de la reflexión biaginiana al que le dedicó un libro, *Filosofía americana e identidad*, premiado por el Fondo Nacional de las Artes en 1988. Frente a concepciones negativas, difusas o escépticas, Biagini invita a concebir la identidad como un proceso de

autoafirmación, comunitaria e individual, que se origina en las primeras experiencias humanas y que implica sentir la pertenencia a una colectividad así como reconocer las propias singularidades. A Biagini le interesa en particular la categoría de “identidad cultural” de especial potencia crítica y que cobró relevancia en los procesos de descolonización: “la identidad cultural supone una conciencia de la alteridad, compartida por los integrantes de una sociedad, en cuanto a poseer rasgos afines — valores, necesidades, modos de vida— que los distinguen de otras sociedades”. Dado que emerge siempre en relación con aquello de lo que difiere, no se puede no pensar dialécticamente y no es una tarea meramente contemplativa, sino que está en relación a acciones transformadoras. En América Latina el problema de la identidad ha vertebrado desde su constitución como región los debates intelectuales de manera que constituye un mirador de las tensiones antagónicas que traman la historia de su pensamiento. Pero aunque Biagini ha desarrollado numerosas investigaciones en este terreno considera que no es suficiente una aproximación descriptiva de las interpretaciones sobre la identidad cultural latinoamericana y argentina sino está acompañada de una crítica radical de estereotipos, reduccionismos y retaceos más o menos encubiertos de historicidad, moralidad y capacidad: “la cultura supera su dimensión meramente erudita para convertirse en una encrucijada interpretativa y en un mandato ético. Su eje lo constituyen las luchas multiseculares de liberación que han tenido lugar en nuestro suelo”.

El lector podrá encontrar además en esta antología abordajes a otras temáticas relevantes y de suma actualidad como las concepciones y valoraciones en torno a la política y la disputa por los derechos sociales y humanos. Constituye una obra de referencia aún para los interesados en otras tradiciones del estudio del pensamiento latinoamericano como la de cuño marxista o la de la historia intelectual en la medida en que aborda problemáticas compartidas. *El siglo de Hugo Biagini* es, en suma, una valiosa herramienta para latinoamericanistas en general y para los historiadores de las ideas en particular. Encontrarán en este libro una mirada siempre inspiradora además de novedosa y justa sobre la historia y los problemas del pensamiento latinoamericano.

José Fraguas

LÓPEZ MOLINA, AMALIA XÓCHITL, *Tradición humanista y republicana en Iberoamérica. De la escuela de Salamanca al México independiente*, Ciudad de México, UNAM – Bonilla Artigas, 2024, 254 págs.

Me complace analizar el libro de Amalia Xóchitl López Molina, porque es una excelente aportación a los estudios sobre la Escuela de Salamanca y su influencia en América, tanto en pensadores no académicos, como Julián Garcés y Bartolomé de las Casas, como en profesores de la universidad y colegios, como Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado.

Nuestra autora comienza aclarando qué se tiene que entender por Escuela de Salamanca. Ha habido varios trabajos con ese empeño, sobresaliendo el de Miguel Anxo Pena González, junto con los ensayos de Luciano Pereña, Carlos Baciero y otros. Siguiendo a Pena González, quien hace un recuento y una síntesis de esas investigaciones, López Molina distingue tres periodos: la primera generación, que incluye a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Gregorio López, Diego de Chávez y Domingo de las Cuevas (1526-1559), la segunda generación con Juan de la Peña, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón, Juan de

Guevara, Pedro de Sotomayor, Fray Luis de León y Mancio de Corpus Christi (1560-1585) y la tercera generación de Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Francisco Suárez.

López Molina manifiesta la importancia de Suárez, quien aportó a la escuela la herencia de los jesuitas, que iban al estudio de los clásicos, a mejorar la metodología de enseñanza, el aprecio por la metafísica, la concepción de la libertad humana y la atención a los problemas morales, jurídicos y políticos. López Molina señala que yo la he llamado “Escuela tomista de Salamanca”, pero ella prefiere denominarla “Escuela teológico-tomista de Salamanca” (p. 82). La razón que aduce es aceptable, ya que se ha dicho que es una escuela de derecho, siendo que, más bien, posee un tesoro teológico más amplio.

Me interesa destacar, primero, una consideración de Xóchitl López Molina sobre el humanismo. Sabe que se han mencionado varios de ellos, pero reconoce que el central es el del Renacimiento. Ahora bien, distingue un humanismo italiano y un humanismo de la cultura franco-borgoña (p. 167). Yo distinguiría, simplemente, un humanismo italiano (Valla, Ficino, Pico, etc.) y un humanismo nórdico. Este último estaría localizado, sobre todo, en Holanda o Flandes (Erasmus) e Inglaterra (Moro). El italiano, como bien indica López Molina, no era igualitario, sino discriminatorio. Eran humanistas los que hablaban buen latín y leían los clásicos en buenas ediciones, cosas ambas que solamente las personas ricas podían hacer. Es el humanismo que desembocó en Ginés de Sepúlveda. Eso es verdad, pero quiero poner de relieve que el humanismo nórdico (Erasmus y Moro) desembocó en España, y así pudo llegar a Vitoria. Un ejemplo de la recepción de ese humanismo de Erasmus y Moro fue Luis Vives.

La misma López Molina dice que el humanismo italiano fue unívoco, porque se cerraba en la gente pudiente y desechaba a los demás. En cambio, Vitoria —y su Escuela— fue igualitario y, al igual que Erasmus, prefería el pacifismo. Se sabe que Vitoria fue amigo de Erasmus, y que este último esperaba que lo defendiera ante Carlos V, cosa que el español, curiosamente, no hizo. También nos dice Marcel Bataillon que el propio Las Casas, cuando frecuentó la corte de Carlos V, trabó contacto con personajes del círculo de Erasmus, que acompañaban al monarca desde Flandes; y, además, que Las Casas trató de aplicar la *Utopía* de Moro en América, en sus experimentos sociales.

Xóchitl López acepta mi tesis de que en la Escuela de Salamanca confluyeron el tomismo, el nominalismo y el humanismo. El tomismo, porque eran dominicos, y ésa era la corriente doctrinal de la orden. El nominalismo, porque tanto Vitoria como Soto habían estudiado en París, con alumnos de John Maior. Y el humanismo, por la influencia recibida de Erasmus y Moro.

Por eso es en parte cierto lo que sostuvo Carmen Rovira, que el humanismo no penetró en la Escuela de Salamanca, porque el humanismo era egoísta, y los salmantinos predicaban la caridad. La parte verdadera de eso es que no entró el humanismo italiano, discriminador, egoísta y casi pagano. (Hasta de algunos papas se habló que más parecían paganos que cristianos.) Era el aprecio por lo clásico (pagano). Eso no pudo darse en los de Salamanca.

En cambio, sí se recibió en la Escuela de Salamanca el humanismo “nórdico”, que era más austero, más serio, como en la filología de Erasmus, e igualitario, como en la utopía de Moro. A Vitoria le llegó por su amistad con Erasmus, remachada por Diego de Astudillo, dominico del colegio de Valladolid, quien tuvo fuerte influencia erasmiana. Y las ideas de Moro cuajaron en Las Casas, quien, al igual que don Vasco de Quiroga, trató de implementarlas en las Indias.

López Molina hace bien en señalar el humanismo italiano como el que inclinó a Sepúlveda a justificar la conquista sangrienta. Era el humanismo imperialista. Recordemos que Nebrija escribió su gramática de la lengua castellana, pensando que la lengua sería un instrumento de dominación. Frente a este humanismo imperialista se levantó el humanismo republicano, que fue el de los salmantenses. Se ve en sus seguidores novohispanos, como en Las Casas, don Vasco y fray Alonso de la Vera Cruz.

De manera especial, lo anterior se ve en los títulos (justos e injustos) que asignaban a la conquista, aunque nunca se apoyaron en el modo sangriento en que fue hecha. Nunca aceptaron la imposición de la fe por las armas, sino por la persuasión de la predicación. Solamente admitieron la intervención armada para defender a los predicadores y a los conversos, porque es un derecho natural o humano el predicar una religión (de modo pacífico). Esto lo supo exponer bien López Molina, en Vitoria, Soto, Las Casas y Vera Cruz (pp. 179-195).

También habría que destacar el reconocimiento de un humanismo indígena por parte de Las Casas, cuando en su *Apologética historia sumaria* defiende la cultura de los indios comparándola con la de griegos y romanos, a los que los humanistas renacentistas apreciaban tanto. Era por lo menos igual a los grecorromanos, y si hacían sacrificios humanos, también los hicieron aquéllos y hasta los primeros pobladores de España.

Algo a lo que se dedica Xóchitl López Molina es a dar relieve a la figura de Francisco Suárez. Ciertamente es uno de los miembros tardíos de la escuela, pero es, también, uno de los más importantes. Sobre todo, por la difusión que tuvo en su tiempo.

La autora analiza las dos obras principales de Suárez sobre filosofía social: el *De legibus* y el *Defensor fidei*. El primer texto contiene sus teorías y el segundo se opone al rey inglés Jacobo I, que obligaba a todos sus súbditos a un juramento de fidelidad. En ambos libros expone su doctrina republicana, yendo en contra de la monarquía absoluta, señalando el pacto social que hacen los hombres para ser ciudadanos y para tener un gobernante, defendiendo la ley natural (fundamento del derecho de gentes), insistiendo en el contrato social como origen de la ley civil (pp. 83-102).

Suárez ciertamente acepta que la autoridad viene de Dios, creador de todo; pero se confiere al gobernante a través del pueblo. Debido a eso, si el monarca se vuelve tirano, su poder vuelve al pueblo, y éste se lo puede reclamar e, incluso, quitar por la fuerza. Es la teoría del tiranicidio, que el Eximio permite, cuando el rey se vuelve tirano. Y hay dos modos de incurrir en la tiranía: por el origen, cuando se llegó al poder de manera ilícita; y por el régimen o desempeño, cuando, habiendo tenido un origen legítimo, el monarca se entrega a acciones injustas (p. 109).

Es que, según Suárez, y en esto sigue a santo Tomás, el estado tiene como objetivo el bien común. Y todo lo que desvíe de él es injusto. Por eso el gobernante debe tener buen cuidado de no caer en la tiranía, ni *ab origine* ni *a regimine* o *a titulo*, porque entonces el pueblo puede derrocarlo.

Amalia Xóchitl López Molina tiene un capítulo que me parece su mayor aportación, sobre la influencia de Suárez en John Locke. Anota muy bien que Locke suele ser visto como moderno, sin haberse asomado a lo anterior. Pero se ve la presencia de Suárez en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690). Nuestra autora dice que Locke no cita a Suárez, pero es posible que lo haya leído, por dos caminos. Uno es que el filósofo inglés era coleccionista de libros novedosos, y no parece posible que haya dejado pasar el *De legibus* de Suárez, publicado en Londres en 1679. El otro es la obra de Robert Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (1680), que analizó concienzudamente, para

refutarlo y rechazar el poder absoluto de los reyes; en ese libro, Filmer cita mucho ese libro del doctor eximio (p. 134).

López Molina va señalando las ideas que Locke parece tomar de Suárez, pues coinciden muy puntualmente. En la obra del inglés, se ve en el *Segundo tratado*. Allí, en los capítulos 1, 2 y 5, se sostiene que la finalidad del poder político es el bien común de la sociedad; se deja el estado de naturaleza para entrar al estado civil, para alcanzar ese bien común. En los capítulos 7 y 8, dice que el inicio de la sociedad política es la unión voluntaria entre los hombres por un pacto; la sociedad política surge por ley natural, ya que comenzó con sociedades patriarcales, dadas por la naturaleza. En el capítulo 8, se habla de un doble pacto: el de los hombres entre sí, y el de éstos con el gobernante, postulando el régimen adecuado. En los capítulos 15 y 16, se habla del poder despótico: tirano es el que surge de un origen ilícito o tiene un desempeño malo, por violar el derecho y abusar del poder en favor de sí mismo. En el capítulo 18, se trata del tiranicidio; al déspota se le puede quitar el poder, incluso por la fuerza (pp. 136 ss.).

Todas esas tesis de Locke se encuentran en Suárez. López Molina las va señalando en las obras de ambos autores, de manera muy puntual. Eso hace que sea confiable su aseveración de la dependencia del filósofo inglés con respecto al teólogo español. Es una buena aportación de la autora, por su análisis tan exacto y porque se piensa en Locke como un moderno que no tomaba en cuenta a los escolásticos, siendo que se ha estudiado su dependencia de los nominalistas, que dejaron su herencia en Oxford, donde él estudió. Ellos eran leídos allí, además de los cartesianos. Si Locke es considerado el padre del liberalismo clásico, Suárez no lo es menos.

Los principales miembros de la escuela aportaron su opinión acerca de la legitimidad de la conquista. Propusieron títulos legítimos e ilegítimos. El adalid fue Vitoria, quien puso como ilegítimos: 1) el gobierno universal del emperador, porque nunca existió; 2) la autoridad universal y temporal del papa, que nunca le fue conferida; 3) el derecho de descubrimiento, porque no eran tierras vacías; 4) la renuencia de los indios a abrazar la fe cristiana, porque se convierten; 5) la infidelidad de los indios y los pecados que cometían, porque el pecado no quita el derecho al dominio; 6) la enajenación de la soberanía, porque los naturales la tienen por derecho, y 7) la predestinación divina, porque no fue declarada por Dios.

Los títulos legítimos eran: 1) el derecho de sociedad natural y de comunicación, para poder asentarse en otras tierras; 2) la predicación del Evangelio, fin principal; 3) la protección de los predicadores y a los conversos, porque varias veces eran perseguidos; 4) dar un príncipe cristiano a los conversos, para el bien de la religión; 5) los sacrificios humanos y la antropofagia, para erradicarlos; 6) la elección verdadera y voluntaria, si fuera posible, y 7) los tratados de alianza, con los tlaxcaltecas. Todo iba en la línea de la evangelización, para evitar las tiranías de gobernantes indígenas y para dar a los nuevos cristianos gobernantes que los protegieran. Con algunas modificaciones, esto fue sostenido por Soto, Las Casas y Vera Cruz.

Las Casas fue el que más defendió la causa de los indios, con esos títulos emanados de la Escuela. Lo cual se vio en la polémica de Valladolid, en 1550, entre Las Casas y Sepúlveda. Este último abogaba por la conversión forzada, lo cual legitimaba la conquista, sobre todo alegando que los indios eran bárbaros (lo cual los hacía esclavos por naturaleza, de acuerdo con Aristóteles). Las Casas distinguió tres tipos de bárbaros. Unos, los que no hablan el idioma de uno; los hombres crueles e inhumanos, y los que atacan a los cristianos. Los primeros serían multitudes; los segundos, pueden ser españoles; y los terceros serían también multitudes. Y muestra que en ninguna de esas categorías entran los indios (p. 163).

De esta manera Las Casas muestra que Sepúlveda distorsionó el texto de Aristóteles, sacando que hay un solo tipo de barbarie y que se aplica a los indios, para someterlos a los europeos. Le hizo ver que hay tres tipos de ellos, y que ninguno se puede atribuir a los de los pueblos originarios.

También estudia López Molina la presencia de la escuela salmantina en la independencia americana. En México, estuvo representada por un mercedario peruano, fray Melchor de Talamantes. Igualmente, por el fraile criollo mexicano Fray Servando Teresa de Mier. Éste era dominico y fue célebre por su vida agitada. Primero profesor y doctor en teología por la Real y Pontificia Universidad de México, se le ocurrió dar un sermón diciendo que, antes de los españoles, el apóstol Santo Tomás había venido a estas tierras para predicar y que había traído, pintada en su túnica, a la Virgen de Guadalupe. Eso enfureció a los peninsulares, y fue encerrado en San Juan de Ulúa. Luego fue enviado a una cárcel de España; escapó y fue a París; luego a Roma, donde el papa le concedió dejar de ser dominico y pasar a ser clérigo secular. Después de varias prisiones y escapes, luchó por España contra Francia, estuvo en las Cortes de Cádiz, apoyando la independencia. Regresó a México y participó en la independencia con su justificación teórica.

Para eso Fray Servando utilizó mucho a Las Casas, como *La breve relación de la destrucción de las Indias*. También dice haber visto el manuscrito de la *Historia de las Indias*. Tomó de Las Casas la idea de la ilegitimidad de la conquista, y con eso justificaba la independencia. Y, como se sabe, eso provenía de la Escuela de Salamanca.

Según Xóchitl López Molina, Fray Servando indicó esto, “gracias a su conocimiento del *De iustitia et iure* del dominico Domingo de Soto, con quien coincidía en no haber podido ‘hallar título verdadero o derecho alguno en los reyes de España para el dominio de las Indias, porque la religión no podía serlo’” (p. 228). Es decir, la predicación del evangelio no era título legítimo para que los monarcas españoles tuvieran dominio sobre estas tierras.

Con ello vemos que Fray Servando, tanto por su conocimiento de Soto, como por su aprecio por Las Casas, tomó de la Escuela de Salamanca sus mejores argumentos para justificar la independencia. Esto demuestra que no solamente hubo el influjo de los ilustrados (Rousseau y los enciclopedistas) para la justificación de la libertad de México, sino de esos escolásticos que no se han querido reconocer como esgrimidos por los libertadores. Se ha dicho que la independencia se debió al influjo ilustrado y no al escolástico; pero cada vez más se corrige esta apreciación. Si hubo presencia de las ideas ilustradas, la hubo más de las que provenían de la escolástica, precisamente de la propia de la Escuela de Salamanca.

Tal es la aportación de la Escuela de Salamanca, a la teología y a la filosofía. Fue grande y se ha desplegado en América. Influyó en los debates acerca de la legitimidad de la conquista y hasta en los de la independencia americana. Es un legado que sigue hasta hoy. Y la Dra. López Molina ha sabido exponerlo de manera excelente.

Mauricio Beuchot

LUQUIN CALVO, ANDREA; GUIRALT, CARMEN (EDS.), *Reapropiaciones. Mujeres, arte y espacio*, Granada, Comares, 2024, 156 págs.

El monográfico *Reapropiaciones: mujeres, arte y espacio* coordinado por las doctoras Andrea Luquin Calvo y Carmen Guiralt es una propuesta interdisciplinar concebida desde la filosofía, la historia del arte y la literatura. Aúna siete

investigaciones en torno a ocho creadoras del mundo hispánico cuya aportación revolucionó el mundo de las letras, la pintura, el cine, la cerámica y la danza. Esta obra, publicada en la colección “Comares Arte” de la presente editorial, ha sido financiada con el apoyo de la Universidad Internacional de Valencia (VIU) en el marco del proyecto “Mujer y espacio: discursos sobre la memoria y la identidad en la cultura visual y el arte” del grupo de investigación CViArPe (Cultura Visual, Arte y Pensamiento).

Escrita con un estilo ameno pero riguroso, la obra nos introduce, desde su propio título, la noción de “reapropiaciones” de manera magistral, a través de su imbricación en los diferentes capítulos. Las editoras nos guían en este periplo desplegando esta noción a modo de reconocimiento y repolitización. No solo buscan visibilizar el talento femenino y el arduo camino de las creadoras hacia la trascendencia en un canon y un mercado patriarcales que minimizan o silencian su trabajo, sino que también apelan al acto de recuperar lo usurpado: el legítimo espacio de creación, un lugar de enunciación históricamente negado, que las artistas conquistan otorgándole sus propias significaciones. Este acto de legitimación, nos recuerdan, es intrínsecamente político y, para las coordinadoras de este monográfico, implica un cambio de paradigma –uno feminista. Aquí surge la otra clave de lectura que proponen Luquin y Guiralt: la resistencia. Porque toda reapropiación implica un desacuerdo con el orden dominante, una insurgencia que nace de la necesidad de transigir para poder existir, de posicionarse desde el inconformismo y la autonomía que caracterizan a las creadoras que dan vida a estas páginas.

El libro parte de un pensamiento situado y crítico con las dicotomías culturales que confieren significados fijos al espacio, abogando más bien por una concepción liminar y fronteriza de este. Así pues, las aportaciones aquí reunidas dialogan con una larga tradición feminista que recupera la genealogía de las mujeres, fomentando el empoderamiento, no solo desde la faceta descriptiva e historiográfica, sino con vistas a ir desarticulando el sesgo androcéntrico que sostiene la estética hegemónica sin descuidar por ello la reconstrucción de un pensamiento propio. Este propósito impacta en el libro desde tres dimensiones: el espacio como discurso estético con fines de autodeterminación, el espacio como discurso político que mueve a la acción y el espacio como *locus* geográfico, cultural y lingüístico centrado en la difusión y ampliación de la obra de autoras hispanohablantes. La profusa bibliografía que completa cada uno de los capítulos es otro de los aciertos de esta obra, que permite al lectorado seguir formándose en las cuestiones aludidas, sin perder de vista los hallazgos de cada investigación, armoniosamente integrados con el hilo conductor que hermana todos los capítulos.

Una primera fase del libro retoma el papel central de la esfera pública como vía de trascendencia, subvirtiendo desde la provocación el espacio relegado a las mujeres, el privado. El capítulo “Vida y obra de Matilde de la Torre durante la Guerra Civil: las maleables fronteras entre el *factual writing* y la ficción” escrito por Luis Pascual Cordero Sánchez contrasta desde un pormenorizado trabajo de archivo los datos documentales, ensayísticos y literarios de la pedagoga, diputada y escritora española Matilde de la Torre señalando las difusas líneas entre el relato factual y el ficcional y cómo su proyección autorial, a modo de *alter-ego* de su yo empírico, deviene política al contemplar la literatura como canal de su pensamiento antifascista. El segundo capítulo “La singular identidad plástica de María Dolores Casanova: su herencia iconográfica del entresiglos XIX-XX” elaborado por Sofía Barrón y Carmen Guiralt aúna un exhaustivo trabajo por parte de ambas críticas para catalogar la obra de esta pintora valenciana, poniendo el foco en la ékfrasis feminista de géneros pictóricos y motivos tradicionales como la pintura histórica, la religiosa, el folclorismo y el orientalismo desde una

peculiar visión transgresora sobre las connotaciones que estos motivos finiseculares generaban en la sociedad de la época. Tres cuadros de Casanova son retomados a color en el anexo del libro, uno de ellos, “La Bella Otero”, ilustra exquisitamente la portada.

Una segunda etapa del monográfico evoca el espacio doméstico como proyección de la enajenación implícita a una subjetividad femenina asediada por la negación de su espacio. Las estrategias de reapropiación de las escritoras referidas en los dos siguientes capítulos no siempre consiguen liberar al sujeto, que se debate entre un ámbito privado asfixiante o vacío y un anhelo de libertad y reconocimiento para construir su propia identidad. En el capítulo “Revisitando ‘La loca en el desván’: figuraciones insólitas del espacio doméstico en ficciones contemporáneas” Rosa María Díez Cobo compara dos relatos del ámbito hispanohablante (“Mariposas” y “El último verano”) con dos largometrajes australianos (*The Babadook* y *Relic*). La autora expande el significado de lo insólito aplicado a lo doméstico desde una mirada de lo “fantástico feminista” (Roas), mientras que el capítulo “‘Solo estoy en no estar, solo soy en no ser’: tiempo, espacio y memoria en la obra de María Luisa Elío Bernal” de Andrea Luquin Calvo, analiza desde varios escritos de la pensadora del exilio un yo arrebatado de su lugar de enunciación, construido en sus fragmentadas memorias y en el recuerdo de terceros, sin ancla a una materialidad desde la que edificar su propia cronología.

Un tercer momento del libro se dedica a la materialidad más corpórea, la del objeto físico en la pintura y la cerámica. Desde estas disciplinas se presenta el trabajo de dos artistas cuyas creaciones abandonan el academicismo que domina estas artes. El quinto capítulo “El universo que desearía moldear de nuevo: la abstracción pionera de Jacinta Gil Roncalés (1952-159)” realizado por Alberto Ferrer García aborda la faceta pictórica innovadora de esta pintora y activista marxista valenciana reivindicando el uso de la materialidad como anhelo metafísico e instrumento de denuncia. A través del informalismo, el expresionismo abstracto y la transgresión el espacio funge como reflejo de una época turbulenta imbricada en la propia biografía de la artista. El capítulo sexto titulado “Naturalezas y urbanidades de porcelana en el arte cerámico contemporáneo de Myriam Jiménez Huertas” firmado por Ricard Balanzà Martínez expone una prolija historia sobre la porcelana desde su surgimiento hasta las obras comentadas de la ceramista, en cuyo manejo del material se aprecia una reapropiación de este imaginario como lugar de memoria, en el que la blancura de la porcelana opera como *tabula rasa* donde la humanidad puede reescribirse. Las fuentes primarias de ambos capítulos pueden disfrutarse también a color en el anexo.

El cuarto estadio del libro compuesto por un único capítulo se dedica a un arte efímero y presencial: la danza. Este lleva por título “Alicia Alonso, una Giselle latina pionera” de María Esther Pérez Peláez, donde la investigadora analiza la trayectoria de la coreógrafa, bailarina y directora cubana en el masculinizado mundo de las artes escénicas. Alicia Alonso, consagrada con su ejecución de Giselle, personaje de gran precisión técnica y fuerza expresiva, destacó no solo como bailarina, sino como gestora, impulsora de proyectos para la enseñanza y democratización del *ballet*, el *psicoballet* y como una de las pocas referentes que desafió el lugar tradicionalmente relegado a las mujeres, el privado.

Entender *Reapropiaciones* simplemente como una obra de reconocimiento no le hace justicia al impulso generador de una semántica alternativa que encierra estas páginas. En ellas se articula una red explicativa del porqué venimos arrastrando la devaluación femenina en los círculos de cultura, lo que pone sobre la mesa dos cuestiones fundamentales que resultan nítidas tras esta lectura: las mujeres salen a flote en circunstancias nefastas para el florecimiento de su trabajo porque su impulso creativo es imparable; y que, un arte feminista no es un espacio de concesión, sino un grito de

rebeldía que logra la liberación de sus ataduras, una vía efectiva y plural para la reivindicación y denuncia de un *statu quo* alienante.

Susana Pinilla Alba

MANZANERO FERNÁNDEZ, DELIA, *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, Madrid, Tecnos, 2023, 188 págs.

Después del bicentenario de Concepción Arenal en 2020, continúan emergiendo estudios sobre esta destacada pensadora y pionera del feminismo español del siglo XIX. Sin duda, el legado de esta mujer no ha perdido su relevancia en el mundo contemporáneo, y uno de los mejores ejemplos que ilustran profundamente su contenido es el libro de Delia Manzanero en 2023, *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*.

A medida que los movimientos feministas avanzan, cada vez más investigadores reconocen la necesidad de restituir el papel de las mujeres importantes en nuestra historia, quienes han sido olvidadas durante mucho tiempo. Entre ellas, Concepción Arenal es uno de los nombres más significativos. En el prólogo de esta obra escrito por M.^a Cruz Díaz de Terán, se muestra la trascendencia del legado de Arenal: es una adelantada a su tiempo, consciente de que influir en el ámbito de las reformas y la justicia social requiere un sólido conocimiento de las leyes. En su época, el acceso de las mujeres a la educación es muy limitado. Al mismo tiempo, la situación de las mujeres en las prisiones es muy desfavorable, ya que estas no están diseñadas pensando en ellas. Ante esta situación, a lo largo de su vida, Arenal lucha por rehabilitar la posición de la mujer en todas las dimensiones de la vida, lo cual demuestra hasta qué punto Concepción está por delante de su generación. La importancia del pensamiento arenaliano también se refleja en el propósito de este trabajo de Delia Manzanero, que nos ofrece una oportunidad para entender mejor su herencia hasta el día de hoy.

Empezando por la biografía de “una mujer a contracorriente”, la autora no solo hace una introducción conclusiva de la vida y la obra de Concepción Arenal, tema que ya ha sido abordado por numerosos investigadores previos, sino que busca proporcionar nuevas perspectivas sobre las cuestiones biográficas de esta gran pensadora. Según Manzanero, en los años 80 todavía se refieren a la figura de Concepción Arenal como “un talento viril y un corazón femenino”. Desde la propia época de Arenal, esta descripción ha persistido en muchos artículos para admirar su mentalidad y espíritu. Sin embargo, desde el punto de vista de hoy, esta frase refleja estereotipos de género arraigados en la época. Por eso, la biografía de Arenal presentada en esta obra está escrita desde una perspectiva contemporánea, lo que permite comprender mejor el espíritu independiente de la pensadora, quien consiguió abrir un camino de emancipación para las mujeres de su tiempo.

Igualmente, tal como se ha mencionado en estudios anteriores de Manzanero, la obra enfatiza otra vez las huellas del krausismo en el pensamiento arenaliano. La impronta krausista está muy presente en las ideas sociales, pedagógicas y penitenciarias de Arenal, mientras que ella también establece colaboraciones estrechas y duraderas con los krausistas más famosos de aquel entonces como Francisco Giner de los Ríos. Esta conexión entre nuestra pensadora y la corriente krausista puede explicar en gran medida el objetivo principal de sus actividades: es mecenas de un nuevo mundo al tratar de encontrar una solución armónica a las divisiones sociales de su época.

Al revisar los momentos más significativos y brillantes de la colosal bibliografía de Concepción Arenal, Manzanero distingue tres líneas temáticas especiales: sus libros sobre Derecho Penal y régimen penitenciario, sus estudios sobre pensamiento sociológico y jurídico y, señeramente, sus conferencias sobre la condición de la mujer. Se puede observar que todos los estudios del libro giran en torno a estos tres temas, los cuales no son individuales, sino que están estrechamente vinculados entre sí. Por eso, a pesar de que los estudios penales y penitenciarios de Arenal constituyen el núcleo para revisar y discutir en esta obra, la autora pone énfasis en el proyecto de formación y profesionalización de la mujer, para investigar desde el fondo los métodos para la emancipación tanto física como espiritual de la mujer que se halla encarcelada.

Nombrada visitadora de prisiones de mujeres en A Coruña, junto con otros cargos dentro del sistema penitenciario, Arenal es capaz de observar de cerca la situación de las prisiones en la España de aquel momento, lo que la lleva a muchas reflexiones sobre la pena y la justicia, así como a impulsar con fuerza la necesidad de reformas en las cárceles. Para Arenal, la orientación del sistema penal debe enfocarse en la reeducación de los delincuentes, en lugar de centrarse únicamente en el castigo. En consecuencia, siempre se esfuerza para reducir la violencia en las prisiones y mejorar las condiciones formativas y profesionales de las reclusas.

Durante su vida, el papel de penalista es uno de los más importantes para Arenal. Por un lado, escribe una gran cantidad de estudios sobre el sistema penal incluyendo *Carta a los delincuentes* (1894), *Estudios penitenciarios* (1895) y *El visitador del preso* (1896). Por otro, intenta llevar sus reflexiones a la práctica en las cárceles españolas. En particular, una de las iniciativas más humanitarias y reformadoras emprendidas por Arenal es la promoción de una Asociación para visitar la prisión de mujeres de La Coruña aparecida en torno a 1864, la cual trata de brindar oportunidades de formación a los prisioneros para facilitar su reintegración en la sociedad en el futuro.

Sin duda, el enfoque de Arenal no se limita únicamente a las mujeres condenadas en las cárceles, sino que se concentra en todo el colectivo femenino de la sociedad. Ella otorga una importancia fundamental a la educación popular de la mujer, con el objetivo de garantizar su integración en la vida profesional y así permitir que las mujeres sean más libres e independientes. Al estudiar las luchas de Arenal por la emancipación de la mujer, Manzanero ofrece un comentario profundo y contundente: “Consideramos pues que seguir su obra y dotar de continuidad a su ardiente defensa de los derechos de la mujer en torno a unos valores comunes, respetando su diversidad, seguir luchando por aquello en que creemos sin dejar que nos amilanen, con tenacidad, con valentía y, sobre todo, con buen hacer, ese, creo yo, que será el mejor homenaje que hoy podemos rendir a Concepción Arenal” (p. 169).

Uno de los aspectos más destacados de esta obra es que, al igual que Arenal, la autora misma combina sus investigaciones académicas con acciones prácticas. En el capítulo V, Manzanero nos presenta su propia experiencia práctica: junto con otros colaboradores, emprende una acción educativa en prisiones con el Proyecto de Cooperación al Desarrollo «Filosofía en Prisión». Este proyecto innovador promovido por la Universidad Rey Juan Carlos intenta aunar la perspectiva teórica con la filosofía práctica y ofrecer un proyecto con capacidad de mejorar la calidad de vida de sus destinatarios, fundamentalmente mujeres y hombres reclusos en centros penitenciarios.

Para poner un ejemplo de este proyecto, Manzanero también comparte el resultado y sus reflexiones de un proceso de investigación y exploración de una acción educativa llevada a cabo por profesores y estudiantes universitarios en los Centros Penitenciarios de Aranjuez VI y de Ocaña I. Según la autora, la filosofía es la bisagra que abre el inacabamiento de una realidad precaria, pero condenada y vulnerable como la del preso.

Siguiendo los ideales y pensamientos de Concepción Arenal, trata de aportar elementos de reflexión filosófica e histórica en los estudios que fundamentan el pensamiento jurídico español, en la filosofía de la educación y en la configuración de la práctica educativa en contextos de exclusión social, con un enfoque sustancial en los estudios de género y sobre la mujer aplicados al ámbito penitenciario.

Además de este Proyecto de Cooperación al Desarrollo «Filosofía en Prisión» que lleva a cabo en la Universidad Rey Juan Carlos con la Directora de la Clínica Jurídica, Marta Albert Márquez, la autora también plantea otras posibilidades de adaptar el pensamiento arenaliano al mundo actual. Un buen ejemplo de esto es su discusión sobre la relevancia de las ideas de Arenal en la era del COVID-19, particularmente en relación con la prestación de cuidados médicos por parte de un Estado de Derecho asistencial. En su época, esta pensadora ya subrayaba la importancia del derecho de toda la población a una cobertura sanitaria, un derecho que cobra aún más importancia en medio de una pandemia tan abrupta y disruptiva.

Recogiendo el contenido principal de este libro, se puede apreciar que Manzanero, como una mujer independiente y libre del siglo XXI, no solo ha realizado un nuevo estudio sobre Concepción Arenal con una perspectiva más actualizada, sino que también ofrece una reflexión profunda y un valioso ejemplo de cómo aplicar sus ideas en el mundo contemporáneo. De esta manera, podemos entender claramente la grandeza y la anticipación del pensamiento arenaliano, que no ha perdido su valor incluso después de 200 años.

Como investigadora especialista en filosofía jurídica krausista y co-directora con Ricardo Pinilla Burgos del Proyecto Estatal de Investigación I+D (PID2022-137557NB-I00, 2023-2026) sobre «La filosofía de Krause y el krausismo: cuestiones vigentes de la modernidad inacabada», Delia Manzanero viene trabajando sobre el contexto decimonónico español durante más de una década. Con este libro recién publicado, *Concepción Arenal: claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada*, aporta una obra magna en que cabe destacar, además de su lenguaje conciso y elegante, una reflexión profunda y creativa, que siempre plantea perspectivas nuevas y tiene el coraje de desafiar prejuicios existentes. Es importante señalar que, al igual que Arenal, Manzanero también busca aplicar sus estudios y ponerlos en práctica para ayudar a más personas que viven la realidad penitenciaria. En este sentido, ella no solo es una investigadora dedicada al estudio del pensamiento de Concepción Arenal en el ámbito académico, sino que también ha sabido adentrarse en centros penitenciarios de Madrid y Toledo para realizar talleres de filosofía destinados a internos y funcionarios de prisiones, desempeñando así el papel de verdadera seguidora del camino de Arenal en la lucha de esta gran pensadora del siglo XIX.

A pesar de que ya existen obras y artículos previos que realizan estudios completos y detallados sobre Arenal, al leer este libro de Delia Manzanero se pueden conocer de nuevo los valores tan intemporales y universales de sus revolucionarias propuestas de reforma. Al mismo tiempo, como seguidora del ideal y de los pensamientos de Arenal, la autora también muestra su firme voluntad y acciones prácticas de lucha en nuestro mundo actual, lo cual establece un puente entre la pensadora del siglo XIX y los lectores del libro de hoy, inspirándonos a seguir su camino de defender los derechos de las mujeres, tal como lo hace la propia autora.

Yaan Yan

MARTÍN GÓMEZ, MARÍA (ED.), *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra*, Granada, Comares, 2024, 212 págs.

El presente libro expone la vigencia de las reflexiones acontecidas en la Escuela de Salamanca, cuyo origen se remonta al siglo XVI, en un momento histórico en el que parecen conservar todo su sentido. Esta obra colectiva trata de declarar la viveza que posee el pensamiento español de aquel tiempo histórico, así como la originalidad de sus ideas, advirtiendo la continuidad que, cinco siglos después, sostiene el pensamiento de las tesis salmantinas.

María Martín Gómez es Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca, donde lleva a cabo labores de docencia e investigación especializadas en el pensamiento y alcance de la Escuela de Salamanca, destacando proyectos como *El pensamiento cívico de la Escuela de Salamanca* o *El concepto de Escuela de Salamanca: su origen y proyección*.

En el año 2022, en pleno recrudecimiento del conflicto armado ruso-ucraniano, la pensadora vislumbra las preguntas que ya se hicieron los maestros de la Escuela de Salamanca en los debates contemporáneos sobre los conflictos bélicos del siglo XXI. De entre la diversidad de problemas filosóficos, la guerra es, sin duda, un asunto tratado desde el comienzo del pensamiento, planteándose como parte esencial de la condición humana. Si bien es cierto que el conflicto bélico parece delimitar el devenir histórico, a comienzos del siglo XVI ocurre algo que ressignifica indudablemente el camino: la conquista de América. El inesperado conocimiento de poblaciones indígenas, de desconocidas e impensadas costumbres, trae consigo un quiebre de la moral cristiana y, en su deriva, una supuesta justificación de su conquista. En este contexto, la Escuela de Salamanca, fundada por Francisco de Vitoria, pone sobre la mesa las controversias sobre la actuación de España en el Nuevo Mundo, ofreciendo una reflexión en torno a la moralidad, la justicia, las causas o la legitimidad de la guerra y, finalmente, sentando las bases del Derecho Internacional. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Francisco Suárez o Melchor Cano trataron temas como la guerra justa, la esclavitud, el derecho de gentes o la relación entre comunidades culturalmente disonantes. Todos ellos asuntos de actual relevancia y urgente atención, asuntos que María Martín Gómez, de la mano de sus estudiantes y compañeros, ha integrado en su proyecto sobre el pensamiento cívico de la Escuela de Salamanca, apoyado por la Fundación Tatiana.

Este libro surge, por tanto, como fruto de un proyecto de reflexión colectiva, cuyos pensamientos se alzaron en el *Simposio* celebrado en la Universidad de Salamanca en el año 2023. Publicado en la Editorial Comares, recoge las diversas ponencias presentadas, tanto nacionales como internacionales, con el propósito de abordar los problemas actuales de la mano de las ideas de los maestros de la Escuela de Salamanca. De este modo, las voces que se aúnan en esta obra son las de Matthias Lutz-Bachmann, María Martín Gómez, Heinz-Gerhard Justenhoven, M^o Idoya Zorroza, David Jiménez Castaño, Juan Belda Plans, Michael Schulz, Jörg Alejandro Tellkamp, José Ángel García Cuadrado, Francisco Castilla Urbano, Luis-Carlos Amezúa Amezúa y Maximiliano Hernández Marcos.

El conjunto de estas doce personalidades compone los doce capítulos que conforman la obra, reunidos en un afable acto de colectividad, generando una conversación de doble tiempo: por un lado, de los y las escritoras entre sí y, a su vez, de ellos y ellas con los maestros de la Escuela de Salamanca. Esta suerte de diálogo rescata el alcance que tuvieron los letrados en el siglo XVI y su repercusión en la resolución de conflictos

políticos, declarando el valor que el pensamiento español atesora para el encuentro de relatos y prácticas pacificadoras.

El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca acoge su nombre del proyecto que Joaquín Xirau inició junto a sus compañeros y compañeras en el exilio español del 1939, bajo la finalidad de nombrar la viveza y significación de la filosofía española, cuya luz, por aquel entonces y también ahora, puede servirnos de faro.

Parece ser que el siglo XXI ha descuidado los pesares del pasado, tantos de ellos, aunque en otras formas, se asoman cada vez con más garra y vigor. Este libro nos acerca el pensamiento de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, mostrando que, lejos de lo deseado, sus debates pueden contribuir provechosamente a los conflictos bélicos actuales. Por todo ello, y como afirma María Martín Gómez, recordar nuestro pasado, aunarse a nuestro pensamiento español, *no sólo resulta provechoso, sino exigible*.

Alba María Muñoz López

MATE RUPÉREZ, REYES, *Tierra de babel. Más allá del nacionalismo*, Madrid, Trotta, 2024, 208 págs.

Se trata del último libro de Reyes Mate, madurado en la estela de una larga y reconocida trayectoria en torno a dos grandes líneas de investigación. Por una parte, “la filosofía después del Holocausto”, tal y como se denominaba un memorable seminario que durante casi dos décadas aglutinó una potente reflexión en el Instituto de Filosofía del CSIC, en torno a cuestiones consideradas extravagantes en los años noventa y hoy día de referencia en cualquier discusión filosófica actualizada. De todo ello han dado cuenta numerosos libros, algunos de ellos traducidos a otras lenguas, como *Memoria de Occidente*, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *Medianoche en la historia*, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva* (Premio Nacional de ensayo 2009), *Tratado de la injusticia* o *El tiempo, tribunal de la historia*. Todo ello significó mucho más que una recepción de la primera Teoría Crítica y del pensamiento judío contemporáneo menos conocido, ya que al mismo tiempo supuso una contribución muy significativa a la cultura de la memoria, que enseguida conectó con el mundo iberoamericano, con sus pasados traumáticos, con las herencias de la conquista y con sus tradiciones exiliadas. Precisamente el alcance del pensar en español en un mundo globalizado es la otra línea de investigación desarrollada por Reyes Mate, que al mismo tiempo se fue desarrollando en torno al proyecto editorial de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, con 34 volúmenes en total y casi 500 autores.

A mi modo de ver, *Tierra de Babel. Más allá del nacionalismo* recoge aspectos muy actuales, si es que no lo más actual, de ambas líneas. Por una parte, desarrolla la tesis, ya adelantada en libros anteriores, de que la lógica del nacionalismo, llevada hasta sus últimas consecuencias, desemboca en Auschwitz. Por otro, se inspira en ciertas tesis de Américo Castro sobre la singular teología política hispánica –la llamada “theobiosis”– para explicar, en clave genealógica, el nacionalismo español, en cuya evolución ubica y perfila al carlismo y al tradicionalismo y dialoga con cierta María Zambrano a propósito del exilio y la diáspora como alternativa.

En su conjunto, el libro plantea una original reflexión a partir de uno de los mitos bíblicos más potentes de nuestra tradición judeocristiana. El episodio de la torre de Babel da pie al autor a plantear un modelo civilizatorio inspirado en la pluralidad de lenguas y arraigos, en la polifonía de la diversidad y, en definitiva, la experiencia de la diáspora; todo ello como respuesta y alternativa al modelo monolítico imperante en

nuestro maltrecho humanismo, tal y como se ha desarrollado desde el mundo griego hasta nuestros días, basado en la lógica de la pertenencia, el monolingüismo y la identidad excluyente.

La primera de las tres partes en que se divide, se centra en algunos “equívocos originarios”. En primer lugar, la identificación aristotélica entre razón y pertenencia a una polis. Para Aristóteles, filósofo que puso las bases teóricas de la política occidental, no es posible la humanidad sin ciudadanía o, traducido al lenguaje actual, heredado de la Revolución francesa, sin estado-nación. Ese equívoco legitimará el uso de la violencia para preservar el orden de la comunidad, y modulará la tensión entre poder y libertad. Como dirá Marx al cabo de los siglos, impedirá que la emancipación política, el logro más grande del humanismo de raíz aristotélica, se traduzca en “una emancipación humana, universal, desnacionalizada, transestatal” (p.48). El segundo equívoco es el que identifica la creencia cristiana con lo español autóctono, hasta llegar a una fusión de religión y política que destruye la posibilidad de una subjetividad plural o multicultural. Al hilo de la mencionada “theobiosis”, el autor reflexiona sobre el mito de Santiago y la teología política de Orosio, a la que contrapone los planteamientos del averroísmo, el marranismo e incluso el tomismo.

La segunda parte, sobre el nacionalismo en Alemania, Francia y España, dibuja tres modelos aparentemente muy distantes, que acabarán teniendo mucho en común. El primero de ellos, de inspiración romántica, es el más coherente. En respuesta al racionalismo abstracto de la Ilustración, se identifica con los aspectos oscuros e irracionales de la realidad; frente al logos, la ciencia y el universalismo vacío, reivindica el sentimiento, el mito y la llamada de lo local, es decir, de la sangre y la tierra, al tiempo que el *Weltgeist* del idealismo se transforma en *Volkgeist*, interpretado por líderes carismáticos. La nación se instituye así como comunidad excluyente. El caso del nacionalismo cívico o ilustrado, modelo francés que el autor personifica en la figura de Renán, es más ambiguo y menos coherente, llegando a la contradicción. Al menos esta sería la conclusión de la *reductio ad absurdum* a la que es sometido, pues se basa en la memoria de un pasado compartido y en una voluntad racional común que, al mismo tiempo, tiene que arrojar al olvido la violencia de ese pasado y no puede prescindir de la emoción y el sentimiento. Una versión actual de esta propuesta, consciente de estas dificultades y elaborada tras la experiencia de Auschwitz y por lo tanto desde una perspectiva más cautelosa, sería el “patriotismo constitucional” de Habermas; una propuesta que, si bien no supera los límites de la nacionalidad, el autor valora como posible transición hacia una ciudadanía posnacional o un Estado trans-nacional que, dicho sea de paso, respondería fielmente a las motivaciones profundas de la Unión Europea. Bien distinto de los anteriores es, finalmente, el nacionalismo español. De inspiración tradicionalista, comparte con el romántico el rechazo de la razón, el liberalismo y el idealismo utópico o revolucionario. Antepone la comunidad al individuo y la naturaleza a la historia, entiende el poder político como decisión religiosamente orientada y disuelve la racionalidad en tradición y costumbre, mitos y leyendas, los cuales impregnarán el relato histórico. La derrota del carlismo propiciará que este bagaje conceptual y simbólico se refugie en el mundo de los fueros y del regionalismo, alumbrando así a los nacionalismos vasco y catalán, cuyo posicionamiento antifranquista en el contexto del exilio republicano introducirá, obviamente, serios matices en sus perfiles ideológicos hasta integrarlos en nuestro imaginario democrático.

Bajo el título “La alternativa, de Aristóteles a Abraham”, la tercera y última parte plantea un humanismo desligado de la pertenencia y una realización de la condición humana inspirada, por el contrario, en la experiencia del exilio entendido como diáspora

y posibilidad de alumbrar comunidades o formas de convivencia inclusivas. En diálogo con clásicos como Rousseau, Kant y Marx, contemporáneos como Franz Rosenzweig, Hannah Arendt, Simone Weil, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Jaques Derrida y la propia Zambrano, se abre una discusión que, por una parte señala las limitaciones de las categorías políticas convencionales y vigentes, y por otra, sugiere pistas para abolirlas y superarlas; algo seguramente irrealizable a día hoy, pero puede que imprescindible como tarea futura, sobre todo es un presente tan indigente como el actual, en el que las cifras y las calamidades de los exilios y las migraciones se han multiplicado en las últimas décadas. Se aclara así que diáspora no es nomadismo sino cohabitación, que la errancia se opone a la pertenencia pero no a la estancia; que es posible un patriotismo compasivo que distinga el arraigo de la fijación o que compagine universalidad e itinerancia, más allá del derecho al asilo o del actual compromiso entre el poder del Estado y el derecho a migrar. Las referencias de los autores arriba mencionados y la obra del propio Reyes Mate, uno de los filósofos de lengua española más reconocidos en lo que llevamos de siglo, invitan a llevar la figura de la hospitalidad sin reserva al ámbito jurídico-político, a actualizar la vieja aspiración de abolir la propiedad y a imaginar una humanidad sin nacionalidad.

Antolín Sánchez Cuervo

MEJÍA FLORES, JOSÉ FRANCISCO, *Guatemala, Venezuela y Panamá ante el gobierno español en el exilio, 1945-1948*, Ciudad de México, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático-Secretaría de Relaciones Exteriores / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – Universidad Nacional Autónoma de México, 2023, 244 págs.

Guatemala, Venezuela, Panamá y México promovieron —en este periodo coincidente y con relativo o poco éxito— el rechazo continental al franquismo, si bien tal causa los singularizaría en una atípica alineación de naciones latinoamericanas dispuesta a una estrategia de colaboración en los foros internacionales en la inmediata posguerra.

El gobierno español en su exilio mexicano colocó a este país en el centro de una red de intercambio entre una pequeña comunidad interamericana con vocación por las ideas socialistas y su ejecución en el subcontinente. Las asociaciones de republicanismo no sólo representaron su propia causa, sino también la de las naciones y sus gobiernos progresistas de acogida.

La originalidad del planteamiento historiográfico de José Francisco Mejía Flores en *Guatemala, Venezuela y Panamá ante el gobierno español en el exilio, 1945-1948*, le permite colocarse holgadamente en un espacio de investigación sumamente estrecho que le es característico a los estudios históricos relacionados con los desenlaces extra peninsulares de la guerra civil española. Esta ubicación es muy bien precisada a través del detallado estado de la cuestión con el que Mejía Flores entra en materia y delimita el espacio de reflexión histórica para su propuesta de investigación. La política frente al exilio español de este reducido número de países tuvo como propósito general confirmar una genérica identidad posrevolucionaria latinoamericana, armonizando con el interés de los propios gobiernos republicanos (José Giral, 1945-1947, Rodolfo Llopis, 1947, y Álvaro de Albornoz, 1947-1950) en no confirmar una idea de ficción en torno a su transtierro americano.

Esta relación, como logra desarrollar muy bien Mejía Flores, fue interpretada rígida y estrechamente en un plano común de tensiones conforme el anticomunismo fue colmando la óptica estadounidense ante expresiones nacionalistas de cambio revisionista en la región; juicio que definiría los destinos de todos ellos mediante formas de contención o disolución a partir de 1948. Hasta aquí llegaría —lo sabemos bien— la otrora política de reconocimiento y confianza en las soberanías latinoamericanas propia del periodo de buena vecindad concertado como parte de alianza bélica. Las claves de lectura geopolítica estadounidense durante la guerra fría determinaron, ciertamente, exigencias bastante claras como la que anticipa Mejía Flores en la introducción de su estudio y que es además buena parte de la problematización expuesta en él:

A finales de 1948 —entre 1949 y 1950— Venezuela y Panamá disolvieron sus relaciones con la República española y las reactivan con el franquismo. En cambio, en Guatemala habrá que esperar hasta la caída de Jacobo Árbenz en 1954 para reconocer el giro de las relaciones con España: disolución con la República y reactivación del reconocimiento a Franco (pp.44-45).

Entre 1948 y 1954 todos estos proyectos latinoamericanos estaban desarticulados y reprimidos, ya sea en el exilio o en el ostracismo, y la responsabilidad de ello recayó en las políticas anticomunistas de la Guerra Fría implementadas con más fuerza en el continente a partir de los sucesos de 1948 [los golpes de Estado en dominó] (p.56).

Conformado por cuatro capítulos debidamente balanceados, en comparación con la asimetría requerida por el estudio introductorio frente a la especificidad de sus conclusiones, *Guatemala, Venezuela y Panamá ante el gobierno español en el exilio, 1945-1948* es el resultado de un minucioso mapeo de redes intelectuales y políticas a través del aprovechamiento documental de pertinentes acervos y fondos relacionados con corrientes de exilio político extrapeninsular y latinoamericano en la medianía del siglo pasado. Una conjugación que representa una aportación historiográfica puntual sobre el dinamismo ideológico-político de la subregión latinoamericana en un momento de cerrazón frente a su intención de reformismo nacionalista y rediseño democrático. La apuesta por la inmovilidad continental, nos recuerda Mejía Flores, daría la bienvenida a formas bien conocidas y sufridas de autoritarismo sin excepción de los países coyunturalmente afines en esta obra al permitir una representación diplomática de la República exiliada y dar contenido a una agenda relevante históricamente en la confrontación continental y multilateral del franquismo. Con esto último me refiero al trabajo de cabildeo a varias voces que permitiría la condena a este régimen lograda en el marco de las Conferencias de San Francisco, cuestión central en el capítulo segundo de este libro. El libro está dedicado, pues, a una efímera, pero cierta concertación de relaciones diplomáticas con el republicanismo español identificado con su conformación gubernamental en el exilio hasta la cancelación continental de esta libertad de acción para soberanías aún en intermitente sujeción por parte del exterior.

Fabián Herrera León

NOVELLA SUÁREZ, JORGE, *Nación, exilio y memoria*, Salamanca, Sindéresis, 2023, 220 págs.

A lo largo de las páginas que conforman el libro *Nación, exilio y memoria. Estudios de pensamiento español* se intercalan diferentes estudios en torno a la obra de autores pertenecientes a la tradición filosófica de nuestro país. Desde Luis Vives a Francisco Ayala y Tierno Galván, desde Baltasar Gracián a Marcelino Menéndez Pelayo, desde Ángel Ganivet a Joaquín Costa, a lo largo de este trabajo se articulan diversas perspectivas relativas a algunos de los problemas históricos y filosóficos más relevantes de nuestra historia. Más allá de la

heterogeneidad de los autores y los problemas que se van elaborando a lo largo de este libro, es posible detectar un hilo conductor que los atraviesa a todos ellos. Este radica en enfatizar el contraste y la tensión entre dos grandes tradiciones intelectuales que subyacen a la historia española: la liberal-cívica y la contrarreformista. Tal y como desarrolla en profundidad el autor, pese al paso de las décadas, ambas tradiciones siguen presentes en los debates contemporáneos más acuciantes de la historia española. De ahí la actualidad de *Nación, exilio y memoria*, en la que no se proporciona meramente una lectura doxográfica de debates clásicos en el interior del pensamiento español, sino una genealogía ideológica de muchas de las cuestiones que nos atañen. De esta forma, este libro nos permite revisar y volver a pensar de forma crítica el proceso de construcción de la propia nación española y, aparejado al mismo, de los múltiples conflictos civil que han provocado, a su vez, múltiples exilios colectivos. Así, esta última categoría, el exilio, lejos de ser un fenómeno meramente coyuntural, se configura aquí como una constante estructural de nuestra historia contemporánea. Las sucesivas expulsiones —de judíos, moriscos, liberales, republicanos, intelectuales disidentes— revelan una dificultad persistente para articular una convivencia democrática sustentada en el respeto a la diferencia y en la aceptación del pluralismo. En este sentido, *Nación, exilio y memoria* no solo analiza hechos históricos, sino que plantea una reflexión crítica sobre los déficits de tolerancia que han marcado el devenir de la historia española. El primer capítulo, “La tradición humanista: erasmismo español y Luis Vives”, analiza la influencia del humanismo renacentista en el pensamiento español, centrándose en el erasmismo y la figura de Luis Vives, destacando sus aportaciones a la pedagogía, la ética y la crítica a los dogmatismos de su tiempo. En “Francisco Ayala y Tierno Galván, lectores de Saavedra y Fajardo” se explora cómo Francisco Ayala y Enrique Tierno Galván reinterpretaron la figura y el pensamiento de Saavedra Fajardo desde una perspectiva contemporánea. Con este objetivo el autor examina la proyección de sus ideas sobre el Estado, la política y la modernidad en el contexto del exilio y la transición democrática. En el siguiente capítulo, “Baltasar Gracián y el arte de saber vivir”, se analiza la obra de este último como una guía ética y práctica para la vida en tiempos de incertidumbre y conflicto. A lo largo de “La España ilustrada: de la Ilustración insuficiente a los ilusos de la filantropía” se evidencian las limitaciones de la Ilustración española, marcada por obstáculos estructurales y resistencias ideológicas. A través de sus figuras más representativas, se aborda el contraste entre los ideales ilustrados y su escasa implantación social, así como el legado de un reformismo moral y filantrópico que anticipa proyectos modernizadores posteriores. Por su parte, “Liberalismo y constitucionalismo” analiza el surgimiento y desarrollo de ambos movimientos en la historia española, destacando su papel en la configuración del Estado moderno. “Marcelino Meléndez Pelayo y la polémica de la ciencia española” aborda la figura de Marcelino Menéndez Pelayo en el contexto de la llamada “polémica sobre la ciencia española”, en la que defendió la existencia de una tradición científica propia frente a las críticas de atraso intelectual. Finalmente, tanto en “En torno al 98. El manifiesto de los tres y Ángel Ganivet” como en “Joaquín Costa y el regeneracionismo” se sientan las claves del diagnóstico de los problemas de la sociedad española durante finales del siglo XIX en clave regeneracionista. Cada uno de estos capítulos, aún autónomos en su forma y contenido, forman diferentes teselas de una misma lectura sobre algunos de los debates más relevantes de nuestra tradición intelectual.

Rafael Pérez Baquero

OCAMPOS PALOMAR, EMILIO JOSÉ, *La poesía neoplatónica de Juan Valera. Estudio y antología*, Granada, Comares, 2025, 128 págs.

En *La poesía neoplatónica de Juan Valera*, Emilio José Ocampos Palomar nos brinda una original y novedosa aproximación a la dimensión filosófica de la obra poética de uno de los autores más emblemáticos de la literatura española del siglo XIX. Juan Valera es conocido como novelista, diplomático o ensayista, pero Ocampos se adentra en la faceta menos explorada de su producción literaria, la poesía, y más

concretamente, aquella inspirada por una tradición filosófica de largo aliento, el neoplatonismo.

El estudio parte de una premisa fundamental: la poesía en Valera no debe entenderse como un apéndice o un simple ejercicio de estilo, sino como una vía de conocimiento que revela con especial nitidez la concepción del mundo. El acto de creación poética no es tanto un gesto de invención como una forma de revelación: el poeta, inspirado por la contemplación de la belleza ideal, extrae del fondo de su alma aquellas formas eternas que, según la tradición platónica, habitan en el mundo interior y se manifiestan a través de la palabra. Así, la poesía se convierte en un instrumento de iluminación y elevación del espíritu. El poeta no es un simple artífice de imágenes bellas, sino un mediador entre lo sensible y lo inteligible, entre lo visible y lo invisible. A través de un lenguaje cargado de simbolismo y armonía, la palabra poética actúa como vehículo de una epifanía interior que permite al alma recordar su origen divino. Es, por tanto, un acto de anamnesis, una rememoración de las verdades esenciales que ya existen en el interior del ser humano, pero que necesitan ser reconocidas mediante la contemplación y la expresión artística. Este enfoque convierte a la poesía del autor cordobés en un ejercicio espiritual, tal y como queda constatado en los versos reunidos en esta magnífica antología poética.

Otro aspecto importante que Ocampos recupera en su estudio es la idea de que el arte verdadero implica una disciplina del alma, una práctica de purificación que prepara al poeta —y al lector— para recibir la belleza como una manifestación de la verdad. Así, la escritura de Valera se enmarca en una elevación de la forma y del contenido, donde lo bello no solo es placentero, sino también necesario para el desarrollo espiritual del ser humano. Uno de los grandes logros del libro es contextualizar esta visión dentro de las tensiones intelectuales y espirituales del siglo XIX. En una época marcada por la crisis de los valores trascendentes, por el conflicto entre la razón ilustrada, la fe religiosa y el surgimiento de nuevas sensibilidades modernas, Valera construye una poética que no rehúye el racionalismo ni se entrega completamente al sentimentalismo romántico.

En este marco, la figura femenina adquiere en su poesía un significado especial. Influido por la tradición petrarquista, Valera eleva la imagen de la mujer a un plano simbólico, como encarnación de la belleza ideal y como signo de lo espiritual. No se trata de una mujer concreta, material, sino de una figura imaginaria, portadora de un sentido trascendente, que remite a lo inalcanzable y, por ello mismo, impulsa el proceso de elevación del alma. Esta visión contrasta, como señala Ocampos, con la melancolía más desesperanzada de autores como Giacomo Leopardi. Frente al pesimismo del poeta italiano, Valera mantiene una postura más luminosa, confiando en el poder de la imaginación como forma de inteligencia.

El análisis de Ocampos también tiene una dimensión crítica respecto al modo en que la tradición literaria ha valorado la obra de Valera. Así, señala que la crítica ha tendido a relegar su poesía por considerar que esta pertenece a un paradigma sentimentalista superado o por no encontrar en ella el dramatismo propio de las corrientes románticas. En contraposición, el autor reivindica una lectura más exigente y filosófica, en la que el poema se entiende como una construcción cuidadosa y profunda, comparable al trabajo del escultor que va liberando la forma latente en el mármol. Esta metáfora del arte como proceso de descubrimiento y de cuidado del alma resuena en la tradición clásica y renacentista que Valera conocía y admiraba.

El libro *La poesía neoplatónica de Juan Valera*, además de ser un valioso ejercicio de relectura crítica, ofrece también una propuesta interpretativa que conecta con preocupaciones contemporáneas. En tiempos marcados por el desencanto, el ruido y la banalidad, esta recuperación de la poesía como forma de conocimiento, como ejercicio

espiritual y como manifestación de lo invisible, resulta especialmente pertinente. Leer a Valera desde esta perspectiva permite no solo entender mejor su legado, sino también redescubrir una tradición poética que apuesta por la armonía, la belleza y la profundidad como caminos hacia el sentido. *La poesía neoplatónica de Juan Valera* constituye, pues, una contribución notable tanto a los estudios sobre el autor como al campo más amplio de la estética filosófica. Emilio José Ocampos Palomar ofrece una lectura lúcida y sugerente que restituye a Valera un lugar de mayor relevancia dentro de la historia literaria española, abriendo nuevas rutas de investigación y de apreciación para lectores y estudiosos, no solo de la literatura, sino a cualquier persona interesada en el diálogo interdisciplinar entre las distintas ciencias sociales y humanas. Prueba de ello fue la mesa redonda celebrada el 12 de mayo de 2025 en la Facultad de Humanidad de la UNED, en la que, tras una brillante conferencia de Emilio José Ocampos, en la que ofreció una panorámica general de la poesía de Juan Valera, resaltando los aspectos filosóficos (neoplatónicos) de la obra que nos ocupa, participaron, junto al autor del libro, la profesora Rosa María Aradra y los profesores José Ramón Carriazo y José Higuera (Disponible en Canal UNED en el siguiente enlace: <https://canal.uned.es/video/6822ed3200a72af886098202>). En este diálogo interdisciplinar entre literatura, lingüística y filosofía quedó patente la complejidad y fecundidad intelectual de *La poesía neoplatónica de Juan Valera*, diálogo —platónico o neoplatónico— al que nos invita Emilio José Ocampos con la publicación de esta importante obra.

Noé Expósito Ropero

O’CONNOR DRURY, MAURICE, *Sobre Wittgenstein, filosofía, religión y psiquiatría*. Traducción e Introducción por María Aránzazu Novales Alquézar, Madrid, Apeiron, 2023, 708 págs. (*The Selected Writings of Maurice O’Connor Drury. On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*, Bloomsbury, Londres, 2017).

Aránzazu Novales Alquézar, profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos, es la autora de la traducción del inglés al español e introducción enriquecida al libro *Sobre Wittgenstein, filosofía, religión y psiquiatría*, cuya edición corre a cargo de John Hayes, con prólogo de Ray Monk.

La publicación original de esta obra por la editorial Bloomsbury fue en inglés en 2017 con el título *The selected writings of Maurice O’Connor Drury: On Wittgenstein, philosophy, religion and Psychiatry*, y el interés de Aránzazu Novales por llevarlo al lector hispanohablante en la editorial Ápeiron deriva de dar a conocer esta colección de escritos que combina los recuerdos de Drury sobre Wittgenstein con sus propios escritos filosóficos, incluida la dilatada correspondencia con Rush Rhees (principal albacea literario de Wittgenstein), reflexiones sobre religión y ensayos sobre medicina, psiquiatría e incluso hipnosis. Como precisa la autora: “No muchos psiquiatras estudiaron con Wittgenstein, y no muchos de los estudiantes de Wittgenstein absorbieron el pensamiento de Wittgenstein de una manera tan profunda como Drury”. No hay que perder de vista que Drury tenía una doble formación, en Filosofía y en Medicina, lo que se unía a su excelente formación religiosa.

En la introducción crítica realizada por la profesora Novales se recogen numerosas y enjundiosas notas a pie de página, que seguro serán de interés para el futuro lector. Podría decirse que el gran reto de la profesora Novales en la presente obra, que, por cierto, dedica, entre otras personas, a sus hijos, transforma, en buena medida, la

interpretación habitual sobre cuáles fueron las aportaciones de Wittgenstein a la filosofía anglosajona y continental, al desligarse al filósofo vienés de posiciones defendidas por el positivismo lógico. De este modo, el libro, dividido en seis partes, de más de 700 páginas, tiene el acierto de adentrarnos de una manera delicada y sutil, además de muy bien documentada, en quién era Wittgenstein (1889-1951), Drury y el círculo de Viena.

Me gustaría poner en valor que esta obra demuestra la mucha correspondencia que mantuvo Wittgenstein con numerosos personajes, entre otros, von Wright, Rush Rhees, Norman Malcolm, alumnos, etc. En el periodo de entreguerras, concretamente, en 1921 fue cuando vio la luz su única publicación en vida, el *Tractatus Lógico-Philosophicus*, en la que llegó a afirmar, pretenciosamente que había resuelto todos los problemas filosóficos relevantes. Su primera teoría planteaba que existe una relación biunívoca entre las palabras y la cosas, y que las proposiciones que encadenan las palabras constituyen “imágenes” de la realidad. Con los hechos, más tarde, Wittgenstein demostraría que sus trabajos sobre lógica iban por derroteros bien distintos a los de Russell y Frege, debido a que su enfoque se centraba en la demostración de las deficiencias de la lógica formal a la hora de analizar el lenguaje tal y como se usaba rutinariamente.

En lo que a su pensamiento se refiere, con posterioridad al *Tractatus*, se dio cuenta de que la dependencia del lenguaje respecto de la “forma lógica” limitaba las posibilidades de la comunicación humana, y se centró en cómo el uso del lenguaje ordinario operaba de manera confiable dentro de una multiplicidad de “juegos de lenguaje”, que no eran reducibles al singular juego que privilegia el *Tractatus*. Podríamos hablar de una clara superación del *Tractatus*.

Las *Investigaciones filosóficas* son el principal texto en el que se recoge el pensamiento del llamado *segundo Wittgenstein*, obra que tradujo y publicó Elizabeth Anscombe, su albacea literaria, y que contienen propiamente una técnica para desenmarañar las confusiones lingüísticas. El rasgo más importante de esta segunda época está en un cambio de perspectiva y paradigma a partir del estudio filosófico del lenguaje. Si en el *Tractatus* adoptaba un punto de vista lógico para el escrutinio del lenguaje, este segundo Wittgenstein llegaría al convencimiento de que el punto de vista adecuado era de carácter normativista contrario al punto de vista pragmatista: no se trataba de buscar las estructuras lógicas del lenguaje, sino de estudiar las reglas que usan los hablantes cuando se expresan de un modo concreto, analizando el tipo de gramática que emplean que estaba ligado estrechamente con el aprendizaje mismo lo que configuraba una forma de vida determinada. De ahí que las prioridades lingüísticas en el uso del lenguaje pudieran exhibir las formas de vida de los hablantes.

Aránzazu Novales demuestra que el *Tractatus* fue severamente criticado por el propio Wittgenstein en *Los cuadernos azul y marrón* y en sus *Investigaciones filosóficas*, ambas obras póstumas en beneficio de una concepción más restringida y concreta, calificada de “juego de lenguaje”, en la que destaca el aspecto humano del lenguaje, es decir, su imprecisión y variabilidad según cada situación particular.

Lo más innovador de esta obra es la puesta en evidencia de las diferencias entre Wittgenstein y el Círculo de Viena, en particular, en relación con lo metafísico y lo místico. Partiendo de este distanciamiento respecto del Círculo de Viena, la profesora Novales defiende que el *Tractatus* constituye, en rigor, un ataque contra todos los sistemas racionales de ética y lejos de dar el golpe de gracia a la metafísica, a su juicio, dejaría la puerta abierta a la trascendencia. Ello deriva de que, a juicio de Wittgenstein, en caso de que el mundo tuviera un sentido, este debería hallarse, no en el mundo, sino fuera de él. Además, si ese sentido existiera, solo podrá ser mostrado, *gezeigt*, pero no

dicho, *gesagt*. De hecho, al final del *Tractatus*, Wittgenstein invoca al silencio sobre las esferas ética, estética y religiosa, en relación con el sentido del mundo y, en general, sobre todo aquello que pudiera caer fuera de los límites de la ciencia, debido a su carácter —dice—xz inexpresable.

Con razón, la profesora Novales mantiene que el Círculo de Viena realizó una lectura del *Tractatus*, si no interesada, al menos, errónea. Es cierto que el Círculo aplaudió por error el *Tractatus*, al creer que fundamentaba brillantemente sus posturas positivistas, pero lo que aquí se demuestra es que Wittgenstein se opuso a ello en todo momento. Mientras aquellos veían en la obra de Wittgenstein la confirmación del entierro final de la Metafísica, el filósofo austríaco insistía en lo contrario.

En este libro se pone de manifiesto que el desacuerdo central entre Wittgenstein y el positivismo lógico era que el conjunto formal de posibilidades que se dan en el “espacio lógico” no podía ser amarrado lógicamente al mundo para cuya descripción lo usamos, ya que las relaciones lógicas se darían solamente dentro del simbolismo. Sin embargo, una vez que se le etiquetó erróneamente de positivista a Wittgenstein, según Novales, “encontraron difícil verle a una luz diferente. Así pues, cuando desde 1929 en adelante, Wittgenstein retornó a la filosofía y fue desplazándose hacia su segunda y contrastada fase final filosófica (que culminaría en las Investigaciones Filosóficas), a su nuevo estilo no se le consideró como un rechazo del positivismo, sino que, más bien, se le vio como una reconstrucción de su posición positivista anterior a partir de nuevos y más profundos fundamentos”. La autora insiste en que Wittgenstein fue incomprendido por el Círculo de Viena ya que, ante todo, era un filósofo transcendental “y, por ello constituye un error considerarle un filósofo lingüista en el sentido en que, sin duda, lo hayan podido ser G. E. Moore o los recientes filósofos analíticos de Oxford”.

Aránzazu Novales nos adentra con ingenio en el libro en el mundo y filosofía de Wittgenstein a través de las gafas de Drury, que es la persona con la que Wittgenstein más habló de religión, testigo inteligente y muy cercano de lo que se ha denominado “el Segundo Wittgenstein”. Drury vivió el gran cambio en la psiquiatría. Sus escritos, en particular las conversaciones con su maestro que por primera vez presenta la profesora Novales Alquézar en castellano, arrojan luz sobre cómo Wittgenstein practicó la filosofía en esa época frente a otras actividades humanas como la investigación científica, la composición estética y el reconocimiento del valor, la oración y la experiencia religiosa.

Particularmente, aunque parezca sorprendente, recomendaría al lector comenzar por la Parte VI y última: *Notas biográficas e históricas*, para saber quién es quién dentro del círculo de los dos amigos. La Parte II (*Recuerdos de Drury sobre Wittgenstein*) considero que es la más importante porque contiene las conversaciones, en forma de diálogo, entre Wittgenstein y Drury según los recuerdos de este último. A continuación, sería conveniente leer la Parte I (*Drury y Wittgenstein: almas gemelas*) que es un interesante comentario filosófico de la Parte II, elaborado por John Hayes, profesor Jubilado de la Universidad de Limerick y editor de la obra original en inglés en la editorial Bloomsbury en 2017.

La Parte III reúne los *Escritos filosóficos de Drury*. Entre ellos, destaca la Conferencia impartida en el *Trinity College* de Dublín en 1935, sobre “El método en la filosofía”, en la que sostuvo que a la filosofía no le preocupa la verdad o falsedad (lo que es propio de las ciencias particulares), sino más bien el significado en oposición al sinsentido, y donde describe una técnica para demostrar sinsentidos.

Los escritos filosóficos de Drury incluyen también las “Cartas a un estudiante de filosofía”, quince interesantes epístolas que abordan las dificultades de un joven estudiante universitario que ha elegido estudiar filosofía. En las últimas cartas, recordando la paradoja de la razón de Kierkegaard (para Wittgenstein el más grande

filósofo del siglo XIX), expone que el verdadero filósofo, en la madurez del discernimiento, comprende cada vez más profundamente, que hay algo que no puede ser entendido: “Ciertamente existe lo inexpresable. Esto se *muestra* a sí mismo; es lo místico” (*Tractatus*, 6.522).

La Parte IV (*Drury sobre la religión*) desarrolla el tema de que “el Dios de la religión significa mucho más que el absoluto de la filosofía”. El epistolario Drury-Rhees de esta Parte IV, proporciona múltiples ejemplos de ello. Queda así patente que la apertura espiritual de Drury influyó en su maestro y amigo.

Finalmente, en la Parte V, la más extensa de todas, Drury intenta conectar las intuiciones obtenidas de las influencias importantes en su propio desarrollo, religiosas y filosóficas, con los problemas de la psiquiatría.

En definitiva, a través de esta recopilación de escritos, Drury nos muestra algo nuevo sobre el espíritu con el que Wittgenstein abordó la filosofía y esta nueva luz nos permite reflexionar acerca de la interpretación del *Tractatus* y, sobre todo, de las *Investigaciones Filosóficas* y, por ende, acerca de las verdaderas aportaciones de Wittgenstein a la filosofía anglosajona y continental. Hasta que las reflexiones de Drury no han sido publicadas, no se había visto la profundidad de la obra wittgensteiniana en toda su dimensión.

Por todo lo anterior, estamos ante un excelente y riguroso cuadro en el que, desde el análisis científico y desde una perspectiva muy sugerente e innovadora, se arroja luz sobre uno de los filósofos más importantes del siglo XX.

Cristina Hermida del Llano

PÉREZ BAQUERO, RAFAEL, *Exilio y melancolía: utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*. Granada, Universidad de Granada, 2024, 232 págs.

Exilio y melancolía: utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español constituye el segundo libro del joven y prometedor filósofo español Rafael Pérez Baquero. Pérez Baquero es autor de una ya consolidada obra que, desde la filosofía de la historia, abraza también al pensamiento del exilio republicano español. En este sentido, el libro que reseñamos bien podría considerarse como una de las primeras cristalizaciones de un proceso personal de maduración intelectual que se hace cargo de este legado filosófico a partir de un bagaje y formación previos en autores clásicos en filosofía de la historia.

La publicación de este libro es una excelente noticia para la comunidad académica española. No solo por la indudable calidad y pertinencia de su aporte, sino también por reflejar el óptimo estado de salud en que se encuentran los estudios sobre el legado filosófico del exilio republicano español. Inaugurados por los encomiables trabajos de José Luis Abellán, estos han logrado consolidarse en las últimas décadas gracias a los trabajos y proyectos de investigación de Antolín Sánchez Cuervo y a los destacadísimos aportes de pensadoras y pensadores de la talla de Mari Paz Balibrea, Matei Chihaiia, Alberto Ferrer, Jorge Linares, Andrea Luquín o Ambrosio Velasco —por citar solo algunos nombres. Pérez Baquero dialoga en su libro con los aportes de estos autores, a la vez que va definiendo sus propias tesis interpretativas. Precisamente, este es el signo de la salud de los estudios sobre el exilio filosófico: la consolidación en su seno de una pluralidad de voces y corrientes interpretativas, dialogantes entre sí a la par que lo suficientemente heterogéneas como para generar una rica polifonía que nos permita sumergirnos y desentrañar los múltiples recovecos de este inagotable legado.

Al igual que hacen Balibrea o Sánchez Cuervo, Pérez Baquero se propone aplicar la filosofía del exilio a la acuciante tarea de pensar el lugar del legado republicano en la España contemporánea. A este respecto, la voz de Pérez Baquero se caracteriza por la propuesta de enriquecer el potencial iluminador y heurístico de la categoría “exilio” con las de “melancolía” y “utopía”.

A sus ojos, uno de los rasgos más destacables del legado filosófico del exilio radica en estar transido por un carácter melancólico que lejos de resultar patológico o paralizador posee una inusitada potencialidad para cuestionar, criticar y transformar la historia contemporánea. Esta potencialidad reside, a ojos de Pérez Baquero, en su aspiración por invertir la irreversibilidad del tiempo cronológico, irreversibilidad vivida en primera persona por los exiliados y convertida en problema contemporáneo de la ciudadanía española dada su consolidación institucional tras la Transición.

Por otro lado, este carácter melancólico es complementario a una dimensión utópica presente también de manera relativamente transversal en el legado exiliado. El pensamiento del exilio se caracteriza por incorporar una lectura de la II República como un tiempo abierto al porvenir, un tiempo preñado de posibilidades que aun después de su fracaso histórico sigue alentando la transformación efectiva de la realidad. En este sentido, Pérez Baquero señala muy acertadamente cómo una de las mayores potencialidades de este pensamiento radica en su capacidad para contrastar y problematizar los relatos legitimadores del actual orden institucional. Relatos tendentes a reducir la experiencia republicana a un mero antecedente causal de la guerra civil y a cerrar la posibilidad de otros escenarios futuros diferentes al actual.

Desde mi propia perspectiva, coincido con Pérez Baquero en resaltar la importancia de la dimensión utópica del pensamiento exiliado. De hecho, a mi modo de ver, esta no solo puede aplicarse a la filosofía de la historia, sino que constituye una categoría movilizadora de manera muy fértil por los exiliados para temáticas diversas. Muy posiblemente, la cuestión de habitar un “no-lugar” y un “no-tiempo” movilizó a algunos exiliados en la dirección de articular relatos conceptuales e imaginarios, no solamente críticos con su presente, sino posibilitadores de alternativas reales de cambio, capaces de orientar la acción hacia órdenes de cosas muy diferentes a los existentes en los tiempos que les tocó vivir. En esta dirección, la utopía se convierte prácticamente en una manera de pensar, en un procedimiento metodológico que, imbricado con la crítica, busca siempre dibujar alternativas posibles para el desarrollo de un presente y futuro mejor. Este hecho confiere, a mi modo de ver, un carácter muy diferenciado al pensamiento exiliado que vuelve sus aportes especialmente actuales a la hora de tratar problemas contemporáneos de gran relevancia.

Con todo, y para terminar, me gustaría resaltar la importancia y valía de este libro y animar, además, a la comunidad de investigadoras e investigadores a estar al tanto del conjunto de trabajos y artículos que Pérez Baquero sigue publicando.

José Manuel Iglesias Granda.

PÉREZ RANSANZ, ANA, RUIZ ROSAURA Y VELASCO, AMBROSIO (COORDS.), *La filosofía socialmente comprometida de León Olivé*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2023, 335 págs.

La figura de León Olivé representa un hito fundamental en la filosofía iberoamericana de la ciencia y la tecnología. El filósofo mexicano no solo fue pionero en el desarrollo de estas corrientes en el ámbito hispano y lusófono, sino que también se

destacó por elaborar y promover una filosofía situada, atenta a las realidades concretas de los países que conforman nuestra región. Su trayectoria fue decisiva en el México de finales del siglo XX y principios del XXI, al dirigir algunas de las instituciones académicas más prestigiosas del país y fundar los primeros programas de estudios en filosofía de la ciencia y la tecnología. En este contexto, el libro coordinado por sus colaboradores más cercanos, en homenaje a su legado, constituye un acontecimiento relevante para todas las personas interesadas en la filosofía iberoamericana.

Como subrayó Ambrosio Velasco en la presentación del volumen, León Olivé se caracterizó por desarrollar una forma comunitaria de hacer filosofía. Para él, el pensamiento no podía desligarse de su dimensión colectiva ni de la capacidad de articular diversos talentos y enfoques hacia una meta común de reflexión, siempre compleja y abierta a la pluralidad.

Este libro da testimonio de esa impronta, reflejada en una comunidad iberoamericana de filósofas y filósofos de la ciencia y la tecnología que ha seguido fortaleciéndose desde su fallecimiento. A la vez, constituye una referencia intelectual y profesional para quienes, desde generaciones posteriores, buscamos continuar con este valioso legado.

La obra de Olivé se centra en la filosofía de la ciencia, la epistemología, la ética y los problemas del conocimiento en contextos sociales y culturales diversos. Uno de sus ejes fundamentales es la concepción del conocimiento científico como un proceso colectivo, situado y tecnológicamente mediado, en contraposición a visiones individualistas y universalistas. También exploró la relación entre ciencia, tecnología y sociedad, analizando su impacto en la justicia, la equidad y la inclusión en contextos multiculturales. Promovió así una filosofía comprometida con los desafíos contemporáneos, impulsando el diálogo intercultural y el reconocimiento de saberes diversos como base de una epistemología pluralista y democrática.

Una simple revisión de los títulos de los capítulos del libro evidencia el modo fértil en que Olivé influyó en las obras de sus colegas, consolidando una voz filosófica con tonalidad iberoamericana propia y reconocible en el ámbito global.

Ana Rosa Pérez Ransanz analiza sus aportes a la filosofía de la ciencia en México; Ambrosio Velasco examina su epistemología social y sus contribuciones a los debates sobre realismo y multiculturalismo; Edgar Tafoya explora su apuesta por un constructivismo pluralista, dialógico y multicultural; y Miguel Zapata reconstruye las claves de su propuesta axiológica respecto a la ciencia.

Por su parte, Javier Echeverría conecta su clásico concepto de «tecnociencia» con las éticas intercomunitarias; Andoni Ibarra aborda el concepto de «tecnología apropiada» en relación con la innovación responsable; Raúl Alcalá trata la influencia de los sistemas técnicos en el cambio social en contextos pluriculturales; Carmen Gómez Mont se ocupa de los desafíos que plantea la tecnología digital para la diversidad lingüística de los pueblos mexicanos; Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo analizan su pensamiento en clave transnacional; Mónica Gómez estudia la dimensión política de la ciencia como práctica; Juan Carlos García-Cruz profundiza en sus aportes a la innovación intercultural; y Catalina A. García Espinosa de los Monteros realiza un balance del libro *Ética y diversidad cultural* a quince años de su publicación.

Además, Xenia Rueda aplica su pensamiento al ámbito educativo en México; Luz Lazos explora cuestiones de asimilación e interculturalidad; Liliana Valladares examina sus aportes a la justicia educativa; y, junto a Eurídice Sosa, Lazos presenta cuatro experiencias en la construcción de Redes Sociales de Innovación en contextos educativos. Juan R. Reyes se enfoca en su filosofía de la medicina, mientras que Alfredo Marcos reflexiona sobre la cuestión animalista desde un diálogo con Olivé. El volumen se cierra con una entrevista al propio Olivé, realizada por Julieta Piña.

Nos encontramos, así, ante un libro denso, pero también imprescindible para quien desee comprender la evolución reciente de la filosofía iberoamericana de la ciencia. Su lectura, y sobre todo su estudio, resultan altamente recomendables.

José Manuel Iglesias Granda

PUIG-SAMPER, MIGUEL ÁNGEL, *Miradas coloniales: fotografía antropológica y colonialismo visual*, Madrid, Catarata, 2024. 205 págs.

Miradas coloniales es un pequeño gran libro que mantiene a sus lectores activos y reflexionando sobre temas históricamente interrelacionados. Su autor, el historiador de las ciencias Miguel Ángel Puig-Samper, parte de la premisa de que la fotografía prácticamente nace al mismo tiempo que la antropología en el siglo XIX y crecen juntas bajo la sombra de la expansión del colonialismo global europeo y norteamericano. Así, científicos, fotógrafos e imperialistas generalmente blancos recorrieron el mundo capturando imágenes de hombres y mujeres diferentes a ellos plasmadas con técnicas como el daguerrotipo, el colodión húmedo y posteriormente la fotografía instantánea. Sus expediciones proyectaban “miradas coloniales” en las que triunfa el racismo y abunda el exotismo al transformar a las poblaciones no occidentales en un “otro” salvaje y atrasado o, en otras palabras, incivilizado. Las fotografías analizadas por Puig-Samper, que van de la década de 1830 a la de 1960, convierten a los retratados (personas) y lo retratado (su ambiente y sus objetos de uso diario) en testimonios de un mundo sentenciado a desaparecer por el avance inexorable de la modernidad introducida, frecuentemente con violencia, por el colonizador.

Esta obra podría considerarse una expedición en sí misma. En diez capítulos cortos, el autor recorre cuatro continentes con paradas en Estados Unidos, Cuba y Puerto Rico, Filipinas, México, Paraguay, Chile, Brasil, Australia y Papúa Nueva Guinea, Guinea Ecuatorial y Marruecos. En este viaje se hilan diversas historias de colonialismo donde fotógrafos, científicos sociales, aficionados, empresarios y algunos burócratas producen las imágenes de los habitantes de estas regiones, casi siempre siguiendo cánones preestablecidos como los retratos antropométricos (de frente y perfil, favoritos de la escuela francesa de antropología); las fotos de tipos y costumbres representando individuos practicando sus oficios; las imágenes estereotipadas de personas frente a una choza o rodeadas de parafernalia étnica (arcos, hachas y hasta boomerangs); o, quizá las más inquietantes, fotografías de indígenas con un colonizador blanco al lado de ellos. Los fotografiados en su mayoría son personajes anónimos que miran impassiblemente hacia el frente con la gravedad de una esfinge, muchas veces semidesnudos o viviendo en condiciones de pobreza.

La extraordinaria revisión sistemática de archivos fotográficos en repositorios de al menos diez países en Europa y América, sumada a un serio trabajo de curación, permiten a Puig-Samper presentar su propia exposición fotográfica al final de cada capítulo, de manera que el libro cuenta con cien páginas ilustradas. Más aún, la selección del autor varias veces subvierte los géneros rígidos arriba descritos para mostrarnos individuos identificados por su nombre, como el capitán Black Dog de la nación osage norteamericana; o los indígenas chaqueños que ríen con desenvoltura frente a la cámara; o la mujer negra puertorriqueña, ciudadana y moderna de pie junto a un teatro; o la brasileña bahiana de gran belleza que aparece en la portada del libro, posando para un retrato con ropa elegante y cargada de joyas. Estas imágenes discordantes con el tono de las demás se pueden interpretar como un esfuerzo por parte

del autor por descolonizar las “miradas coloniales” y de alguna forma liberar al menos a estos individuos del tratamiento cosificante al que eran generalmente sometidos por los fotógrafos.

Una de las discusiones intelectuales más sugerentes en el libro es la tensión entre el carácter supuestamente objetivo de la fotografía y lo que realmente era (y continúa siendo, en cierto sentido). Esta nueva técnica decimonónica de coleccionar momentos no era sino una puesta en escena o una interpretación de la realidad desde el punto de vista del operador de la cámara. A muchos de los indígenas y personas esclavizadas retratadas se les hacía posar en un estudio fotográfico, espacio esencial en la época del complicado proceso del colodión húmedo. El arco, la pluma, el cántaro para la cabeza, todo estaba cuidadosamente seleccionado y colocado en escena. A muchos otros, como a los fueguinos de Chile, se les llevó al famoso (y escalofriante para nuestras sensibilidades modernas) Jardín de Aclimatación de París, donde se les exhibía en ambientes artificiales como piezas de un zoo humano. Esa misma tensión entre “objetividad” y realidad se daba con el uso de fotografías en la ciencia: los antropólogos pretendían utilizar las imágenes para realizar medidas antropométricas, pero la falta de uniformidad con la perspectiva de la cámara, los diferentes planos y los diversos estilos de los fotógrafos hacían imposible una comparación precisa entre imágenes de indígenas traídas de varias partes de América, por citar un ejemplo.

Pero la pretensión de objetividad del colonizador estaba allí y Puig-Samper la realza con esbozos de las biografías de diferentes naturalistas y antropólogos, así como de los fotógrafos que acompañaban las expediciones científicas. De esta manera, por el libro desfilan la vida y obras de fotógrafos franceses, estadounidenses, italianos, suizos, alemanes, españoles, entre otros. Destaca el cuidado del autor de incluir los trabajos de algunos pioneros locales, dueños de sus propios estudios fotográficos, como el brasileño Marc Ferrez y el sierraleonés, pero operando en Guinea Ecuatorial, Francis Joaque. La riqueza de viñetas biográficas sumada a la presentación explícita de colecciones fotográficas (con su ubicación precisa e introduciendo géneros como el álbum fotográfico), hace a *Miradas coloniales* una referencia esencial para académicos y estudiantes interesados en comenzar un estudio sobre la historia de la fotografía o una investigación gráfica sobre el colonialismo en la vasta geografía cubierta por Puig-Samper.

La mayor crítica que se le puede hacer a este libro es quizá injusta ya que sería exigirle lo que no es. *Miradas coloniales* es una obra de historia pública, lo que significa que invita a un universo amplio de lectores y no sólo al sector académico a explorar este mundo de imágenes, proyecciones de racismo, colonialismo y viajes. Como lectora académica experimenté frustración por este carácter introductorio del libro, ya que me dejó con deseos vehementes de seguir leyendo sobre las muchas historias, personajes y lugares presentados por el autor.

María Bárbara Zepeda Cortés

RAMAGLIA, DANTE (Editor), *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Teseo, 2024, 440 págs.

El hilo conductor del libro que comentamos a continuación se refiere a la pregunta acerca del modo en que la crítica se ha desplegado como función emancipatoria en la filosofía contemporánea. Remite a un sentido amplio de lo que se puede considerar

“crítica”, como teoría crítica, como pensamiento crítico, como ejercicio de denuncia y reflexión frente al malestar que se experimenta en el presente.

Alude centralmente a lo que se califica como la crisis presente que involucra varias dimensiones, entre las que se mencionan una marcada desigualdad en las relaciones socioeconómicas, el crecimiento exponencial de la concentración de la riqueza, los daños ambientales con consecuencias significativas en la reproducción de las diversas formas de vida, las guerras en el plano internacional, y también la imposición de modelos de subordinación que despliega el capitalismo financiero. Estas cuestiones que interpelan los escritos, a veces de modo implícito, atraviesan las reflexiones sostenidas. De este modo, se busca rehabilitar la función emancipatoria de la crítica, lo cual implica repensar y recrear formas de convivencia democrática que posibiliten la vida en común, frente a una tendencia creciente de discursos y prácticas que acentúan un patente individualismo. Se trata de un esfuerzo reflexivo colectivo para pensar y visibilizar alternativas, ese es el sentido que adquiere la función crítica del pensar, tal como se entiende en los textos que componen el libro.

En conjunto, los diferentes escritos que integran el volumen ponen el acento en concepciones y corrientes de pensamiento que desde perspectivas múltiples abordan una pluralidad de temas que exigen ser problematizados. No se aborda la crítica como un “todo” a partir de universales, sino a partir de experiencias, producciones teóricas específicas, derivas y desvíos de posiciones filosóficas, análisis de dispositivos de sujeción. Los análisis de los modos diversos en que se ha manifestado y se despliega la crítica han posibilitado a autores y autoras plantear y replantear, discutir y dialogar a partir de un conjunto de preguntas. ¿Qué es la crítica? ¿Es posible una definición de algo tan amplio? ¿Cómo se ha ejercitado la función crítica? ¿Para qué necesitamos en el presente teorías críticas? ¿Qué da que pensar al pensamiento crítico, a las teorías críticas contemporáneas?

El trabajo colectivo de lectura, escritura, esbozo de hipótesis, el relevo de argumentos, el modo en que se presentan reparos y la presentación de alternativas en las tramas conceptuales en diálogo con otros autores y autoras es lo que sostiene y da consistencia al volumen. Todas estas prácticas filosóficas son también parte del ejercicio crítico por el que se apuesta y en el que se asoma un modo de hacer filosofía como función para la vida.

Las distintas formas que adopta la crítica filosófica son relevadas a través de los capítulos que se agrupan en dos partes que constituyen el libro. En la primera parte se trata el tema sintetizado en su título: “Significación de la crítica en el pensamiento filosófico latinoamericano: singularidades y proyecciones”. Allí se retoman algunas concepciones de la tradición del pensamiento latinoamericano, tales como las que se postulan durante el período independiente a partir del siglo XIX, y se indaga especialmente en las corrientes intelectuales, autores y autoras, que resultan significativos en el desarrollo de la filosofía latinoamericana en su etapa contemporánea, tal como se presenta en las obras realizadas por Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Graciela Hierro Perezcastro, Ivonne Gebara, Aimé Césaire, Édouard Glissant, quienes van a aportar categorías, definiciones y cuestiones en los debates actuales. En esta primera parte, las contribuciones son elaboradas por Pablo Guadarrama González, Dante Ramaglia, Adriana Arpini, Gustavo Pereira, José Gandarilla Salgado, Jean-Pierre Reed, Carlos Aguirre Aguirre y Flavio Teruel.

En la segunda parte se aborda el tema: “Actualidad y vigencia de la teoría crítica: hacia una ontología social del presente”. En ese marco se investiga en las direcciones que proceden de lo que se conoce como *teoría crítica*, derivada principalmente de lo que provisoriamente se nombra como Escuela de Frankfurt, atendiendo a la

problematicidad que supone nombrarla de uno u otro modo. En tal sentido, se indaga la vigencia y la fuerza de interpelación de las ideas de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Axel Honneth, y también los aportes de Walter Benjamin. No quedan al margen las figuras de Marx y Freud en algunos de los planteos. Son también relevantes para la discusión las propuestas actuales de Christoph Menke, la problematización de la crítica en Michel Foucault, las tesis sobre la democracia y el capitalismo en Nancy Fraser y Cristina Lafont. Se abordan sus tesis a partir de las interpretaciones de José Manuel Romero Cuevas, Verónica Galfione, Ángeles Smart, Silvana Vignale, María Rita Moreno, Gonzalo Scivoletto y Sheila López Pérez.

En síntesis, los planteos de este volumen traen a la palestra cuestiones relevantes para seguir pensando la función de la crítica en nuestro convulsionado mundo actual. En particular, hace visibles rasgos del ejercicio filosófico en América Latina y pone en diálogo esta línea crítica con otras tendencias que se presentan en el pensamiento contemporáneo. La multiplicidad de voces, perspectivas y tramas conceptuales plantean un desafío: el de reflexionar sobre los alcances y posibilidades de la crítica en el marco de una crisis civilizatoria de alcance mundial. Asimismo, se cuestionan sobre las posibilidades y alcances de reelaborar una teoría crítica como programa de investigación teórico con intención política liberadora. Estas investigaciones eligen reflejar un diálogo. Un diálogo por supuesto inacabado, perfectible y necesario.

Laura Aldana Contardi

SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, *Arendt y España*, Madrid, Trotta, 2023, 176 págs.

Estamos ante un ensayo muy notable por tres razones que vamos a intentar desarrollar. La primera es la novedad de la investigación y lo inédito de algunas de las hipótesis planteadas en referencia a la relación de la filósofa judía con España y “su circunstancia” histórica, entre otras. La segunda es sobre “el trabajo de campo o de archivo” con nuevas fuentes e hipótesis aportadas y la tercera es sobre el fomento de la investigación y la propuesta de nuevas líneas de exploración para que otros sigan el rastro de la pensadora judía, una de las más importantes del siglo XX.

Serrano de Haro era ya conocedor y traductor de la autora y sin duda esta condición de experto aporta solvencia en los planteamientos e hipótesis. Este analiza toda la obra de la judía para encontrar las referencias a España, su contexto dictatorial y las alusiones a filósofos españoles como Ortega y Unamuno. Pero no solo. Realiza un trabajo minucioso de rastreo para dar cuenta de los errores en las ediciones y traducciones en castellano y algunas faltas o errores “imperdonables” por varios motivos o circunstancias. De esa revisión se concluye el sesgo en la recepción de la autora en lengua castellana en obras tan importantes como *Eichmann en Jerusalén o La condición humana*.

En cuanto a la primera condición, podemos señalar varios aspectos. Por un lado, el propio recorrido biográfico de Arendt por la España de Franco y algunas hipótesis derivadas de su análisis, como la coincidencia con Walter Benjamin en Lourdes o los avatares administrativos, legales y materiales de su tránsito por España. Por otro lado, y como bien señalaba ya el filósofo Reyes Mate en otro lugar, el concepto de Totalitarismo en alusión a España es relevante (p.53 y siguientes). Por ejemplo, la opinión de Arendt que recoge Serrano de Haro sobre la situación de la república y el análisis del régimen franquista en relación al concepto de totalitarismo desmarcándose

de esa posible analogía. (pag. 65). Pero también, dentro de esa “categoría arendtiana de totalitarismo” y siguiendo en el contexto español, la referencia a la revolución frente al totalitarismo comunista Estalinista. Son varias las referencias y en cierta forma homenaje a los republicanos exiliados. Haro da cuenta de la tesis de Arendt de los Brigadistas como apátridas (pag. 39-40) o la coincidencia (y admiración) hacia Bernanos en el análisis del fascismo en su celebre obra *Los grandes cementerios bajo la luna*. (pág. 43). La construcción de “las dos américas” en la modernidad.

También da cuenta del trabajo y compromiso político de la filósofa respecto a los exiliados españoles como parte de la dirección de la *Spanish Refugee Aid*, cuyo trabajo durante los años sesenta era hasta ahora poco conocido (apenas una referencia en la web del Memorial Democràtic de la Generalitat catalana y el artículo de Justin Byrne) y del que Haro trae de nuevo a la luz como referencia y también como reconocimiento a su labor. Entre otras acciones de la organización, se buscaron fondos y ayuda entre destacados intelectuales como Camus, Isherwood o la propia viuda de Orwell. Pero también a refugiados españoles en Estados Unidos como J. Sender, Marichal, Esteban Vicente o J.L. Sert, entre otros. (pag. 129)

Es sin duda notable el estudio que plantea el filósofo del CSIC entre Arendt y Ortega en relación al concepto de “hombre masa” o “masas” (págs. 80 y 85-88) que la primera utiliza en *Los orígenes del Totalitarismo*. Las diferencias y similitudes en relación con la sociedad de clases y el tiempo y espacios históricos aportan luz en el estudio de ambos autores.

Por ejemplo, sobre el concepto y las condiciones del fenómeno de la desobediencia civil de Arendt, que se produce “en un contexto de crisis de legitimidad del poder político democrático y erosión de la legalidad... (...) La filósofa sugiere que las gentes acampadas y vociferantes si eran un último ejemplo del asociacionismo voluntario en aras de un interés público” (pág. 166). Haro lo pone en relación con algunos movimientos sociales españoles como el de insumisión, el movimiento ciudadano de lucha pacífica contra el terrorismo de ETA, Acampada por el O,7 o el propio movimiento de 15M. Pero también la alusión a la responsabilidad del sujeto individual en dentro de la comunidad política. (pág. 158.)

En último lugar y a modo de epílogo, Serrano de Haro incluye un ensayo en torno al concepto de arendtiano de “la política como promesa” aplicado al caso de España desde los años ochenta a la actualidad donde plantea algunas cuestiones notables. “Cabe sugerir que en la realidad política de la España del siglo XX y XXI se reconoce con nitidez la promesa constitutiva de la política a modo arendtiano” (pág. 149). Planteamientos en torno a “el espacio público de igualdad estricta de los ciudadanos tiene por envés el reconocimiento de su pluralidad irreductible” (pág.153). O las hipótesis sobre “la convicción de que hay un único mundo real y frágil” y “el compromiso para con este mundo” frente a “la decadencia que lo ronda, tal sería, según Arendt, la virtud política por excelencia” (pág. 157).

Por otro lado, y en referencia a esta segunda condición o característica de la obra, el trabajo de archivo es sin duda reseñable, donde Serrano de Haro desciende al detalle de carpeta y ficha para seguir el rastro de Arendt. Registros españoles como el del ministerio del Interior, el de asuntos exteriores, el archivo general de la Administración o la biblioteca del congreso norteamericano.

En cuanto a la tercera característica, la que tiene que ver con la promoción e invitación al estudio de la autora, Serrano de Haro deja varias líneas abiertas para que otros profundicen en las hipótesis planteadas. Un gesto de compromiso intelectual que debe ser celebrado. Por ejemplo, da cuenta de la documentación existente en el citado archivo de Washington sin analizar y de gran interés histórico y filosófico (pág. 136).

La edición de Trotta es como siempre impecable, aunque se echa en falta por todo lo señalado anteriormente en cuanto a la novedad investigadora la falta de un índice onomástico y un apartado bibliográfico.

Carlos Agüero Iglesia.

VITAL, ALBERTO, *La literatura hispanoamericana entre los siglos XIX y XXI*, Madrid, Cinca, 2024, 124 págs.

Como bien es sabido, en Iberoamérica filosofía y literatura son experiencias, escrituras y disciplinas concomitantes y a menudo deliberadamente confusas entre sí. Que la filosofía en lengua española y portuguesa se ha expresado sobre todo en el ensayo, sin olvidar sus tendencias a la plasmación narrativa o poética, es un lugar común que nunca deja de visitarse por los innumerables matices y contrapuntos que suscita. Por eso la lectura de un libro sobre literatura hispanoamericana puede despertar no poco interés a un estudioso de la historia del pensamiento en la región, pues en él puede encontrar un espejo de sus inquietudes, preguntas y dilemas metodológicos. En Hispanoamérica, la literatura siempre será un referente para la filosofía, en la medida en que aquella alcanzó cotas de originalidad y complejidad difíciles de igualar por esta última.

Buena muestra de ello es *La literatura hispanoamericana entre los siglos XIX y XXI*, recientemente publicado por el ensayista, poeta, investigador y profesor mexicano Alberto Vital. Se trata de un libro singular, que recorre los espacios y tiempos anunciados en el título, más allá de una mera crítica literaria, de por sí valiosa, con una intención inter y transdisciplinar en la que confluyen las perspectivas de la literatura, la filosofía, la semiótica, la sociología y la política. “Mi hipótesis central –afirma el autor en la p. 10- consiste en que hace dos siglos la literatura hispanoamericana brotó con el imperativo de construir –desde las insólitas e inéditas experiencias de los movimientos independentistas- el sentido de una nueva realidad (o sentidos para nuevas realidades) y en que esta tarea se unió a nuevos imperativos: erigir la nación que daría cauce a esa nueva realidad e instruir a los públicos lectores que volverían válida y viable la misión de hacer textos como parte de un círculo virtuoso: las letras serían en verdad influyentes y darían sustento anímico y material a quienes se dedicaran a ellas.” Se adelanta así una original panorámica de la circularidad entre la creación literaria, su influencia en la construcción social de la realidad con los resortes institucionales necesarios para ello, su significación ideológica y su eventual papel transformador, su agotamiento y su retorno al archivo y al laboratorio narrativo del escritor para empezar de nuevo. Un círculo y una espiral siempre discontinua, plagada de interrupciones, cesuras, avances y retrocesos, esperanzas y fracasos, tensiones y polémicas, todo ello casi siempre impredecible, pues aquellas historias en las que la ficción es protagonista tienen la virtud de sustraerse a lógicas indefectibles, como las que suelen identificar a otras historias.

El libro se divide en cuatro partes. Tras la primera, “Fundamentación”, en la que se expone su motivación, sentido, estructura y finalidad, las partes segunda, tercera y cuarta se centran, respectiva y sucesivamente, en los siglos XIX, XX y XXI. “Siglo XIX” se inicia así bajo la impronta de la construcción nacional, lo cual impone desafíos cruciales en relación a los siguientes factores: autores, textos, lectoras, soportes materiales, difusores y promotores, distribuidores, otros mediadores e instituciones (pp. 16 y 17), los cuales marcarán la pauta del recorrido que ahora se inicia, a lo largo,

especialmente, de la geografía mexicana (tanto material como imaginaria); sin obviar numerosas referencias imprescindibles a otras latitudes, con sus propios nombres, reales y ficticios.

Una constante del libro que aflora desde el principio, en la estela de las emancipaciones, es la tensión vocacional que parece impulsar la escritura, hacia afuera y al mismo tiempo hacia adentro, intentando conciliar la proyección internacional y la deuda con lo local. En este sentido, se señalan varios ejemplos, así como la relevancia de la novela histórica, recurso literario característico de épocas marcadas por una especial conciencia histórica, y se aclara que dicha vocación internacional no debe confundirse con la imitación de modelos europeos, algo que los escritores de este siglo más bien rechazan. Una tensión análoga advierte el autor de este libro entre la fidelidad a los “grandes códigos”, más o menos preestablecidos y dotados de una magnitud universal, y la búsqueda de sentido en la experiencia autóctona, el propio mundo e incluso la naturaleza singular que lo condiciona y al mismo tiempo posibilita. En todo caso, el siglo se irá cerrando con una internacionalización creciente, propiciada por la evolución de los tres grandes factores que recorren el libro: la nación, ya construida casi un siglo después de su institución; el sentido, del que esa misma nación se apropia mediante su poder político y simbólico, provocando en ocasiones exilios y diásporas como las de José Martí y Rubén Darío; y el público, llamado a superar el viejo romanticismo y el realismo local, a favor de la innovación estética.

En el contexto mexicano, el siglo XX se abre con el derrumbamiento del Porfiriato, la crisis del liberalismo y del positivismo con sus respectivos sistemas de creencias y la emergencia de otros nuevos, en pugna por captar al gran público. Es la hora de las concepciones totalitarias del mundo y, en el plano estético, de las vanguardias en tanto que búsqueda de nuevos códigos de interpretación y transformación de la realidad. Todo se convulsiona, propiciando el estallido de polémicas o “momentos en que se hacen más evidentes los movimientos del sistema”, forcejeos y reacomodos “para que se renueven las piezas y las relaciones y para que nuevos factores tengan una oportunidad.” (p.71). En este escenario de crisis irrumpirá la figura de Borges, como polemista pero también como artífice de una nueva síntesis de nación, sentido y público, palpable, por ejemplo, en el proyecto de la revista *Sur* que fundó junto a las hermanas Ocampo y Bioy Casares. Otras síntesis análogas aunque de perfiles bien diferentes en las que este recorrido se detiene son las que ofrecen en Chile Gabriela Mistral y Pablo Neruda; la primera desde un cierto cristianismo, el amor de pareja y la maternidad indirecta, el segundo desde el marxismo y la épica popular. Seguidamente se revisan las réplicas que el propio Neruda encontró en las narrativas de Revueltas, Rulfo y García Márquez, hasta consolidar a la novela como el gran género de apropiación de realidades. El célebre “boom” latinoamericano invitará a pensar que, entre 1940 y 1973, “la América hispana y la lusitana superarían a la América del Norte, angloparlante, francoparlante.” (p.81). Por fin se lograba “un sistema literario latinoamericano, que incluía traducciones a muy diversos idiomas, (...) editoriales fuertes con redes de distribución desde el Río Bravo hasta la Patagonia y más allá, lectores que agotaron ediciones (...), crítica periodística y académica, licenciaturas y posgrados cuyo campo de estudio eran tales letras, formación de espacios de enseñanza e investigación de dicha literatura en Estados Unidos, Europa e incluso lugares tan remotos como Nueva Zelanda.” (p.82) Afloraban entonces nuevas posibilidades de sentido, tanto en lo personal como en lo colectivo, hasta el punto de actualizar las viejas aspiraciones bolivarianas de reunificación latinoamericana. Todo un espejo, de nuevo, para el historiador de las ideas. ¿No cabría plantear algo análogo en el campo de la filosofía, en torno a la escuela de Gaos en México, por ejemplo, la filosofía de la liberación, el marxismo

latinoamericano o la creciente irrupción del llamado pensamiento crítico del sur global, entre otras tendencias? Y si ello no era posible, si la analogía no daba para tanto, ¿cuáles eran las razones que lo impedían? En todo caso, habría que explorar los puentes entre la literatura y la filosofía latinoamericanas de esas décadas, a través, por ejemplo, del ensayo y sus múltiples posibilidades.

De una u otra manera, el “boom” empezará a decaer a partir de los años setenta y ochenta, a medida que la industria cultural neutralice y rentabilice su potencial crítico y transformador. “Se trataba de una paulatina conversión del sistema literario autónomo y autosuficiente en una más de las industrias culturales, con beneficios y perjuicios para la literatura en sí.” (p.84) El desencantamiento dará paso entonces a nuevas polémicas, que Alberto Vital integra en su relato, como las que protagonizaron Rulfo y Fuentes, Arguedas y Cortázar, y Galeano y Fuentes. La polémica fallida que este último no llegó a contender con Octavio Paz, anuncia ya un declive preocupante del sistema literario en América Latina, si es que no en un final. Esta conciencia pesimista marca, de hecho, los comienzos del nuevo siglo, objeto de la tercera parte del libro, la más breve por razones obvias. En ella, el autor nos ofrece una radiografía del presente, de nuestro debilitado sistema literario y de sus caminos erráticos, entre los que quiere destacar un cierto retorno del realismo en sus expresiones más crudas y violentas. Después de todo, nos queda la poesía, escritura de resistencia en la que, milagrosamente o no, todo puede volver a nacer: “(...) lo que queda más al margen del mundo y de la especulación financieras de finales del siglo XX –leemos en una cita de Octavio Paz con la que el autor pone fin a su libro- es la poesía; de allí, creo yo, su valor oral y subversivo.”

Antolín Sánchez Cuervo

Información sobre investigación y tesis doctorales

Resúmenes de tesis doctorales

JORGE VALLE ÁLVAREZ

VIDA, TIEMPO Y SUEÑO. EL CINE COMO FORMA DE RAZÓN POÉTICA EN MARÍA ZAMBRANO

Directora: María Martín Gómez
Universidad de Salamanca
(2024)

El gran impulso que habían experimentado en los últimos años las investigaciones en torno a la vida y la obra de María Zambrano apenas había prestado atención a las reflexiones explícitas que dejó por escrito sobre el cine en tres artículos publicados en la revista *Bohemia* entre 1952 y 1953. El propósito de la tesis doctoral «*Vida, tiempo y sueño: el cine como forma de razón poética en María Zambrano*», defendida el 12 de julio de 2024 por Jorge Valle Álvarez en la Universidad de Salamanca, bajo la dirección de la profesora María Martín Gómez, fue precisamente analizar en profundidad el contenido de esos textos, ahondar en los motivos vitales y filosóficos que llevaron a Zambrano a interesarse por un arte que, en sus propias palabras, amaba «apasionadamente», y encuadrar sus ideas sobre el cine en el conjunto de su pensamiento.

La primera parte del trabajo amplía la biografía de Zambrano desde un enfoque novedoso: el que aporta su vínculo con el cine, presente en todas las etapas de su vida. La forma en que vivió esa relación determinó también su modo de pensar el cine, ya que la estrecha conexión que mantuvo con él en lugares como Segovia, Madrid, La Habana o Roma —en cuyos ambientes cinematográficos se integró perfectamente— dio forma a algunas de las intuiciones que sustentan su aproximación teórica a este arte. En este sentido, su etapa en La Habana constituye su momento de mayor acercamiento al cine, gracias a las actividades organizadas por el Departamento de Cinematografía, dirigido por José Manuel Valdés Rodríguez. Por otro lado, Zambrano no solo fue una apasionada del cine, sino que también poseyó un sólido conocimiento del mismo, desarrollado a partir del visionado de un gran número de películas, de la lectura de revistas y periódicos que dedicaban espacio al cine, de su asistencia a conferencias, ciclos y otras actividades relacionadas con él, así como de sus amistades con escritores e intelectuales —con quienes compartía impresiones o recomendaciones sobre las películas que veía— y de su relación directa con cineastas, a quienes preguntaba por la técnica de su arte (como el italiano Adriano Zancanella o el español Alfredo Castellón) o con quienes intercambiaba pareceres sobre sus películas y otros fenómenos (como Víctor Erice).

La segunda parte del trabajo determina de qué manera el pensamiento de María Zambrano sobre el cine está profundamente ligado al contexto histórico y filosófico en el que se desarrolla, dominado por la idea de la decadencia de la cultura occidental y del agotamiento de una razón incapaz de encauzar la vida del sujeto contemporáneo. Para ella, el cine no solo da testimonio de esta situación crítica, sino que también representa una posible solución, pues emerge a finales del siglo XIX como un nuevo medio antirracionalista que amplía el horizonte visible del ser humano: tanto de la realidad

exterior que lo rodea —al constituirse como documento histórico privilegiado de su tiempo— como de su realidad interior —al ofrecer ese conocimiento sobre el alma que necesita como alimento. El cine se convierte así en un espejo privilegiado que, a diferencia del de Atenea, expresa la vida en su complejidad y heterogeneidad, sin reducirla a conceptos ni ideas abstractas; la muestra en el tiempo múltiple y plural que la envuelve; descifra los sentimientos sin analizarlos ni clasificarlos, sino haciéndolos visibles mediante la intuición de la imagen en movimiento; e invita al espectador a entregarse a un ensueño en el que se revelan las verdades más ocultas sobre lo que es y sobre lo que desea ser. En suma, la razón que encarna el cine —y que a lo largo del trabajo ha sido denominada «cinematográfica»— se distingue por deshacer el divorcio entre la razón y la vida que caracteriza a la filosofía racionalista, por ofrecer una visión múltiple y heterogénea del tiempo y por inducir al espectador a un estado de pasividad análogo al de la «forma sueño», proporcionando al ser humano las verdades que necesita para orientar su vida y le sirve de espejo para reconocerse a sí mismo.

ELENA PÉREZ MEJUTO

LA RAZÓN POÉTICO-PEDAGÓGICA. UNA LECTURA EN CLAVE EDUCATIVA DE LA FILOSOFÍA DE MARÍA ZAMBRANO

Directora: M^a Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia
(2024)

Esta investigación aborda uno de los aspectos más esenciales, aunque menos estudiados, de la filosofía zambraniana: el tema de la educación. A lo largo de los cuatro capítulos que componen la tesis se reflexiona, principalmente, en torno a dos hallazgos. El primero de ellos es la presencia de la educación como temática de fondo en toda la obra de María Zambrano y no únicamente en los artículos que la pensadora redactó acerca del fenómeno educativo. El segundo es la ausencia de estudios que se aproximen de forma amplia a lo educativo en la vida de la filósofa, más allá del magisterio que recibió de sus padres, ambos maestros, de su condición de discípula de Ortega y Gasset, su implicación en las Misiones Pedagógicas y el vínculo político e intelectual que mantuvo con los ideales renovadores de la educación de la Segunda República española, que indudablemente favorecieron su preocupación por la educación, tal y como ha sido puesto de manifiesto por Jesús Moreno Sanz y José Luís Abellán.

El primer capítulo analiza las «pedagogías acogidas» por Zambrano, que son aquellas que adopta de referentes que no han sido sus maestros directos, pero han ejercido una gran influencia en ella. Estas pedagogías nos muestran la importancia que la autora le concede a la filosofía de la educación, lo cual pone en evidencia la necesidad de revisar los estudios realizados sobre la razón poética en clave educativa. El segundo capítulo revisa las aproximaciones a la razón poética desde una perspectiva educativa y analiza los mensajes pedagógicos que se desprenden de la propia obra de Zambrano. A partir de lo anterior, se descubre el influjo de las primeras renovaciones pedagógicas del siglo XVIII en el pensamiento zambraniano. El tercer capítulo revisa las principales renovaciones educativas desde la Antigüedad hasta la actualidad. En este capítulo, nuestro interés se centra en descubrir cómo entronca la filosofía educativa de Zambrano con el movimiento renovador de la Escuela Nueva, que llega a España a través de la Institución Libre de Enseñanza, durante el período de la Segunda República.

De hecho, si tenemos en cuenta la importancia decisiva que adquiere el sentir, consistente en sacar a la luz lo oscuro, en el trayecto zambraniano, en este capítulo se desarrolla plenamente su sentido a través de los tres aspectos que caracterizan a la Escuela Nueva: la orientación de la vida, el énfasis en la actividad y la importancia de la libertad del educando. Por este motivo, nos aproximamos a las principales ideas pedagógicas renovadoras teniendo en cuenta cómo han rescatado el sentir y lo poético para integrarlos en una razón más ancha que la del racionalismo.

Por último, el cuarto capítulo, sintetiza el pensamiento educativo de Zambrano en torno a unas claves esenciales en su obra: la crisis del sentido, la concepción dominante del tiempo y el abandono de los sueños o la vigencia exclusiva de aquellos que se sostienen por el ansia de realizar un ideal supremo en el que el sujeto se reviste o se fabrica una máscara. En realidad, de toda esa parte sumergida de su obra que gira en torno al centro educativo van germinando unas ideas que se exponen a la luz de los problemas actuales de la educación a partir del sentido de la «crisis» establecido por la racionalidad tecnológica y lucrativa, alrededor de los sueños guiados por un sentir que ha quedado reducido a carga emotiva, y en torno al tiempo concebido homogéneamente y como coordinada de planificación. En este último capítulo también presentamos unas notas zambranianas que, a nuestro modo de ver, recogen la preocupación de la autora por la educación: el sentir de participación y los afectos en la esfera educativa, el arte y el pensamiento como medios de expresión y conocimiento, y los saberes y prácticas humanísticas, a través de las que Zambrano reconecta la finalidad de la educación con la transformación del sujeto, entendida como un renacer y un recomenzar inacabable en el que la imaginación, la intuición, las pasiones y los afectos participan íntimamente en el pensamiento y la reflexión, para que la persona pueda seguir educándose a sí misma, cultivando su humanidad.

El secreto de la filosofía educativa de Zambrano es la participación en el mundo de una renovada utopía que descolonice a la educación de la utopía violenta hacia la que actualmente se orienta. Zambrano piensa en una enseñanza capaz de soñar un mundo mejor desde una conciencia que no suprima ni falsifique el sentir, y desarrolle nuestra humanidad. La utopía no violenta de su razón poético-pedagógica emerge del esclarecimiento del fracaso y del drama humano, o mejor, la pedagogía fundada en la razón poética reclama el tránsito de un modo trágico a un modo ético de hacer la historia y también de educar. Esto es así porque Zambrano no solo ve la historia personal y la común como una verdad que debemos conceptualizar para así poder comprender, sino también como aquello que necesitamos descifrar para ampliar la realidad e ir abriendo el futuro con ella, subvirtiendo las circunstancias a través de una forma diferente de sentir que se concilie con la inteligencia mediante la ampliación del tiempo y el lenguaje. La autora no entiende la historia como un sistema de las experiencias humanas que, en palabras de Ortega y Gasset, forman una cadena inexorable y única, sino, más bien, como experiencia sumergida que precisa de un tiempo que nos concierna –para que se revele lo que no se muestra a simple vista–, y de la acción del pensamiento unido al sentir –para poder pensar lo impensado–. Zambrano ofrece así un indudable mensaje a la educación: que la razón, el conocimiento y las formas de acceder a él deben llegar a las profundidades del individuo y de la vida social para lograr una educación humanizadora en su grado máximo o, dicho de otro modo, una educación que desarrolle una verdadera inteligencia incorporando la dimensión creativa, activa e intuitiva del conocimiento, ampliando el campo de la racionalidad a la sensibilidad y la afectividad.

Cabe destacar, en favor de la influencia que la pensadora recibe de Ortega y Gasset y que tantos debates ha inspirado, que Zambrano defiende durante toda su vida la

importancia de la pedagogía como palanca de mejora de la sociedad. El movimiento de renovación de la universidad impulsado por el filósofo madrileño, así como el vínculo directo de este con el proyecto institucionista a través de Giner de los Ríos y de la Institución Libre de Enseñanza, late a lo largo de toda la producción de Zambrano. Sin embargo, la semilla de la pedagogía alcanza, en la vida y en la obra de Zambrano, en consonancia con su particular forma de entender la razón, esferas en las que las renovaciones pedagógicas que se gestaban en su época no se detuvieron.

JOSÉ MANUEL IGLESIAS GRANDA

EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA EN EL PENSAMIENTO DEL EXILIO. UNA CONVERSACIÓN A CUATRO VOCES

Director: Antolín Sánchez Cuervo
Universidad Autónoma de Madrid
(2025)

Esta tesis doctoral lleva a cabo un estudio pormenorizado del tratamiento del problema de la técnica por parte del pensamiento del exilio republicano español de 1939. Se defiende que la técnica tiene una relevancia destacable en el legado filosófico del exilio republicano de lo cual se sigue que los pensadores exiliados son importantes impulsores del desarrollo y consolidación de la filosofía de la técnica a la par de los principales representantes de las tradiciones anglosajonas y alemanas al respecto. Argumentar y justificar esta idea implica, a su vez, defender que la técnica tiene un papel relevante en cada una de las obras de los autores exiliados, lo cual no ha sido puesto de manifiesto hasta el momento, pasando desapercibido tanto entre los estudiosos de este legado filosófico como entre los filósofos que se han dedicado a cuestiones relativas a la técnica. Se hace necesario, por tanto, hacer ver cómo este problema, lejos de constituir una reflexión marginal o aislada, se relaciona de manera directa con el núcleo de los trabajos de los exiliados y con el conjunto de las demás problemáticas teóricas que los vertebran.

Los filósofos del exilio hacen de la técnica un problema teórico de relevancia conectándolo con el núcleo de sus preocupaciones de calado metafísico, antropológico y político. La técnica se encuentra en el centro de sus aportaciones acerca del lugar de la filosofía y de la metafísica entre los saberes contemporáneos, del sentido y finalidad de la vida humana o de las transformaciones históricas, políticas y sociales propias de los tiempos en que vivieron. Se hará ver, en resumen, cómo la técnica constituye un problema de primer orden en el pensamiento del exilio que lo permea y atraviesa en muy buenamedida. Por otra parte, y a fin de llevar a cabo lo anterior, se mostrará cómo el pensamiento del exilio republicano español en México puede entenderse, en sí mismo, como una conversación interna entre cuatro propuestas filosóficas contrapuestas que coinciden y se forjan simultáneamente en un diálogo continuo en el espacio y en el tiempo.

En resumen, este trabajo tratará de resaltar de una manera en que no se ha hecho hasta el momento el importante aporte al campo de la filosofía de la técnica de esta conversación que constituye el pensamiento del exilio. De esta manera se busca mostrar la relevante contribución de este legado a la filosofía de la técnica en general y, de manera particular, a una filosofía iberoamericana de la técnica que, comenzada por

Ortega y Gasset, sería continuada y robustecida sobresalientemente por los filósofos de la siguiente generación. Para terminar, al final de este trabajo, se concluirá señalando cómo, en el legado de los exiliados, se reflejan algunos rasgos característicos que, a nuestro modo de ver, constituyen un interesante camino desde el que continuar pensando hoy la técnica. Estos son principalmente dos: su carácter situado y su dimensión política.

Actividades

JORNADAS INTERNACIONALES “MEMORIAS Y AUTOBIOGRAFÍAS SOBRE EL EXILIO Y LA GUERRA: ESTRATEGIAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN ESCRITORAS DEL EXILIO ESPAÑOL DE 1939

Universidad de Wuppertal
27 y 28 de junio de 2024

Los días 27 y 28 de junio de 2024 se celebraron las *Jornadas Internacionales Memorias y Autobiografías en el Exilio y la Guerra: estrategias para la construcción de la identidad en escritoras del exilio español de 1939*, un evento que reunió a académicos de diversas instituciones para analizar la literatura del exilio español de 1939, con especial atención a las autoras que han sido históricamente relegadas. Organizadas por Andrea Luquin Calvo (Universidad Internacional de Valencia) y Matei Chihai (Universidad de Wuppertal), las jornadas permitieron un fructífero intercambio de ideas sobre literatura, filosofía, género, identidad y memoria, promoviendo el diálogo internacional. Estas jornadas fueron posibles gracias a la financiación del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico), lo que permitió el intercambio de conocimientos entre investigadores de distintos países.

El evento se estructuró en mesas redondas con ponencias breves, generando debates en torno a la recuperación de la voz de las escritoras exiliadas y la segunda generación del exilio. Se destacó la importancia de revisar el canon literario desde una perspectiva inclusiva y de rescatar testimonios personales que permiten una comprensión más amplia del impacto del exilio en la identidad y la memoria histórica. Además, se abordó cómo la literatura del exilio no solo es un testimonio del pasado, sino también un reflejo de problemáticas actuales relacionadas con la migración, la identidad y la pertenencia. Se discutió la relación entre literatura y política, así como el papel del lenguaje en la construcción de la identidad en contextos de desplazamiento forzado. Asimismo, se subrayó la importancia de la memoria colectiva y la influencia del contexto político en la obra de estas escritoras, resaltando la necesidad de preservar y difundir estos testimonios.

Entre los temas tratados, se exploraron los géneros autobiográficos y los egodocumentos de mujeres exiliadas, analizando su relevancia en la reconstrucción histórica y cultural. Se puso de manifiesto cómo estas escritoras desafiaron las categorías literarias tradicionales, dejando testimonio de sus experiencias en diarios, cartas y ensayos. También se abordó la figura de autoras emblemáticas y su construcción del yo a través de la escritura, destacando su lucha por reivindicar su voz en un contexto predominantemente masculino. En este sentido, Josebe Martínez (Universidad del País Vasco) analizó la conceptualización de las formas de escritura del yo desde el concepto género-exilio, mientras que Raquel Fernández Menéndez (Universidad de Alcalá) abordó los diarios de las exiliadas como herramientas fundamentales para comprender su contexto social y político. Jordi Escortell Crespo (Universidad Internacional de Valencia) profundizó en los egodocumentos de las exiliadas republicanas en México, destacando su valor testimonial para las generaciones futuras. Míryam Vilchez Ruiz (Universitat Autònoma de Barcelona) abordó la evolución de la conciencia de María Zambrano en *Delirio y destino* (1952), destacando el uso del silencio como recurso literario. Por su parte, Jorge Valle Álvarez (Universidad de Salamanca) analizó cómo la autora construye un sujeto heterogéneo,

resaltando la influencia del cine en su narrativa, mientras que Rafael Pérez Baquero (Universidad de Murcia) profundizó en los silencios que marcan la identidad del narrador y su relación con la política, a través, también, de la obra de la pensadora. Sofía Solustri (Universidad Nacional de La Plata – CONICET) exploró el exilio de Margarita Xirgu, quien aprovechó su situación para dar visibilidad a la poesía española en Argentina. Federico Gerhardt (Universidad Nacional de La Plata – CONICET) presentó un análisis sobre los escritos de María Martínez Sierra y su trascendencia cultural en Buenos Aires, mientras que Luis Pascual Cordero Sánchez (Universidad Internacional de La Rioja) se centró en la obra de Matilde de la Torre, reflexionando sobre su lucha contra el fascismo. Lucía Alonso Ramírez (Universidad Complutense de Madrid) reflexionó sobre la poesía de Ana María Martínez Sagi y su forma de distanciarse de la España franquista, mientras que Guadalupe Barrios Rivero (Universidad Nacional de La Plata - Humboldt Universität Berlin) discutió la figura de Constanza de la Mora y su desafío a las normas establecidas sobre la escritura femenina. Carlota Gómez Herrera (Universitat de València) se centró en los testimonios de la segunda generación del exilio través de Isabelle Alonso mientras que Eugenia Helena Houvenaghel (Universidad de Utrecht) se centró también en la identidad de la segunda generación de exiliadas a través de sus “*Autocartografías*”. Beatriz Martínez López analizó cómo el arte reflejó la experiencia del exilio a través de la obra de Mercedes Guillén. El segundo día, Albert Ferrer García (Universitat de València - Universitat Oberta de Catalunya) destacó la adaptación de la pintora Soledad Martínez al exilio mexicano. Para finalizar, Anna Vives (University of Edinburgh) presentó los diarios de Manuela Ballester Vilaseca, mientras que Franziska Teubert (Humboldt Universität Berlin) exploró la escritura de las mujeres proletarias en el exilio mexicano, especialmente en el trabajo de Luisa Carnés.

Las jornadas concluyeron con una reflexión sobre la necesidad de continuar investigando y difundiendo las historias de estas autoras, asegurando que su legado no quede en el olvido. Se enfatizó la relevancia de este tipo de encuentros para fomentar el diálogo entre culturas y disciplinas, promoviendo un enfoque más amplio y diverso sobre la memoria, la identidad y la literatura en el contexto del exilio. Se hizo un llamado a seguir promoviendo espacios de debate que permitan visibilizar estas narrativas y su impacto en la construcción de la memoria histórica y la identidad cultural.

Alba Ayala Cejas

VIII EDICIÓN DEL CICLO DE CONFERENCIAS “MUJERES CON ALMA ESPAÑOLA/IBEROAMERICANA

Universidad Rey Juan Carlos
Octubre 2024 – Mayo 2025

Durante el curso 2024-2025 se celebró la VIII edición del ciclo de conferencias “Mujeres con alma española/iberoamericana”, dirigido y coordinado por Cristina Hermida del Llano, catedrática de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (URJC). El ciclo de conferencias tuvo lugar una vez al mes en el salón de actos del Campus de Manuel Becerra de la URJC de 20 h. a 22 h.

Carlos Sánchez Tárrago, historiador y escritor, inauguró esta VIII edición con una conferencia sobre “Antonia Mercé y Luque” el 1 de octubre de 2024. La conocida como *La Argentina* nació en Buenos Aires en 1890, mientras sus padres estaban de gira artística, muriendo en Bayona el 18 de julio de 1936, fecha del estallido de la guerra civil en España. Antonia Mercé fue una bailaora y coreógrafa española que destacó al haber tendido un puente entre el neoclasicismo y el vanguardismo en el baile español y además haber sido la gran renovadora de la danza española y andaluza en París. Fueron muchos los prestigiosos músicos que trabajaron con Antonia Mercé, entre otros, Manuel de Falla, Enrique Granados, Isaac Albéniz y José Padilla, folcloristas como Federico García Lorca y maestros del flamenco como Miguel de Molina o el bailarín Vicente Escudero. Carlos Sánchez nos transmitió la valía de esta mujer no solo en el ámbito de la danza sino en el uso de las castañuelas, gracias a una excelente presentación audiovisual que deleitó a todos los asistentes, al permitir reconocer las cualidades excepcionales de esta gran artista.

Beatriz Comella Gutiérrez, Profesora Contratada Doctora del Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) dedicó su intervención a la interesante figura de “Ernestina de Champourcin” el 5 de noviembre de 2024. Ernestina Michels de Champourcin y Morán de Loredó (Vitoria, 1905-Madrid, 1999) fue una poeta española de la Generación del 27 y fue miembro del grupo de *Las Sinsombrero*. El término fue acuñado en 2015 por el documental homónimo para denominar a las mujeres españolas pertenecientes a la Generación del 27 (1920-1927). Aunque sus aportaciones no están tan estudiadas, este grupo de mujeres desarrollaron una actividad constante y destacada en campos como la literatura, la poesía, la pintura, la música, el cine o la filosofía. Muchas de ellas acabaron exiliadas tras el estallido de la Guerra Civil y continuaron su producción fuera de España. Posiblemente, una de las razones del silencio sobre la obra de la gran literata Ernestina de Champourcin fue debido a su dimensión mística, la cual fue brillantemente tratada.

Mercedes Galán Juárez, Profesora Titular de Filosofía del Derecho de la URJC, se ocupó de la figura de “Victoria Kent” el 3 de diciembre de 2024. Victoria Kent Siano (Málaga, 1892 – Nueva York, 1987) fue una abogada y política republicana española. De hecho, destaca por haber sido la segunda mujer española en colegiarse para ejercer como abogada y la primera en hacerlo en el Colegio de Abogados de Madrid en 1925, durante la dictadura de Primo de Rivera. Además, fue la primera mujer del mundo que ejerció como abogada ante un tribunal militar o consejo de guerra (1931), tras haberse negado a colaborar con el dictador Primo de Rivera, y una de las tres mujeres con escaño en el Congreso de los Diputados durante la Segunda República.

Uno de los momentos más distinguidos y controvertidos en la vida y obra de Victoria Kent fue su oposición al sufragio femenino ante las Cortes españolas en 1931, momento en el que se enfrentó a otra gran feminista, Clara Campoamor, en una batalla dialéctica y trascendental. Esta cuestión, tratada en profundidad, generó un gran debate entre los asistentes a la excelente conferencia impartida por la profesora Galán, quien también se refirió al exilio de Victoria Kent en México en 1948, aunque sus últimos años de vida transcurrieron en la ciudad de Nueva York.

Antonio Moral Roncal, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Alcalá, se centró en su conferencia del 14 de enero de 2025 en una figura apenas conocida, pero sumamente interesante: “María Rosa Urraca Pastor” (Madrid, 1 de enero de 1900-Barcelona, 19 de marzo de 1984). Esta dirigente carlista española fue famosa por sus artículos de prensa, por su brillante oratoria, por su labor social (a través de la organización femenina carlista conocida como *Las Margaritas*) y por su activismo en

favor del tradicionalismo. Participe destacada del golpe militar contra la Segunda República Española, su carrera política posterior se vio eclipsada por la preponderancia de Falange Española y, especialmente, de su dirigente Pilar Primo de Rivera.

Ángeles Almacellas, Crítica de Cine en la Universidad Politécnica de Madrid, dedicó su rica y excelente conferencia, impartida el 4 de febrero de 2025, a ahondar en “Santa Teresa de Jesús”, acercándose a esta insigne figura desde una visión especialmente histórica y cinematográfica. No solo se recordaron datos biográficos de Santa Teresa de Jesús (1515, Ávila- 1582, Alba de Tormes) también conocida como Santa Teresa de Ávila, sino que se contextualizó al personaje para entender mejor el profundo mensaje de esta monja carmelita y mística española, canonizada en el siglo XVII y reconocida como Doctora de la Iglesia. Se repasaron sus [obras místicas y autobiográficas, entre las que destacan "La vida", "Camino de perfección" y "Las Moradas", demostrando cómo su escritura es fundamental en la literatura católica y ha influido notablemente en la espiritualidad cristiana](#). Se ofrecieron multitud de razones para entender por qué su legado perdura a través de sus escritos y su influencia sigue siendo tan viva en los tiempos actuales.

Juan Antonio Delgado de la Rosa, Doctor en Derecho, Filosofía e Historia, impartió una ponencia sobre “Elisa Maseda Arango” el 4 de marzo de 2025. Delgado se detuvo en el examen de esta figura, conocida como Elisa Lamas (1929-2012), periodista gallega que trabajó en Madrid en las revistas católicas *Signo* e *Cumbre*, y que además asistió a los cursos de [Xavier Zubiri](#) donde conocería a [Manuel Jiménez de Parga](#), insigne jurista con el que se casaría en 1956. Durante la década de los sesenta y setenta fue una de las líderes del movimiento feminista que más luchaba contra la marginación de la mujeres, junto a María Aurelia Capmany, Lidia Falcón, Carmen Alcalde e Magda Oranich. Delgado puso gran énfasis en la colaboración mantenida con revistas como *Destino* o *El Ciervo* así como con los periódicos [La Vanguardia](#) y [Diario 16](#), a través de artículos sobre feminismo, el nuevo rumbo de la iglesia, la democracia y las libertades. En las elecciones de 1977 fue candidata al Congreso por la provincia de Barcelona en las listas de [UCD](#).

Nieves Gómez, Doctora en Filosofía de la Universidad Villanueva, se adentró en la figura de “Clotilde de Sorolla” el 8 de abril de 2025. Clotilde García del Castillo ([Valencia](#), 1865-[Madrid](#), 1929) fue esposa y [musa](#) de [Joaquín Sorolla Bastida](#), así como creadora del [Museo Sorolla](#). A partir de la muerte de Sorolla, Clotilde continuó su trabajo como administradora de la obra de su marido. Como Nieves Gómez explicó detalladamente, Clotilde fue la gran inspiración para Sorolla y, a través de los cuadros que le pintó, el artista refleja su vida familiar y también el mundo elegante de la burguesía. Clotilde fue para Sorolla, además de su mujer y madre de sus hijos, sinónimo de elegancia y clase. Hay que agradecer a Clotilde que, tras la muerte de su marido, decidiera ceder la obra de Sorolla y su casa al Estado español. De esta forma logró convertir a Sorolla en un bien público en el ámbito nacional.

Por último, Rocío Canchari, Doctora en Derecho por la URJC, aprovechó sus vivencias peruanas con “La madre Covadonga” en la zona de Ayacucho (Perú) para mostrar la profundidad y el valor de esta gran mujer. La conferencia fue impartida el 6 de mayo de 2025. Esta figura femenina simboliza la defensa de la paz y de los derechos humanos durante la época más difícil de la guerra interna en Perú con Sendero Luminoso.

La misionera dominica, asturiana de nacimiento, llegó al Perú en 1949 y en sus primeros años fue profesora en colegios de Cañete, Puerto Maldonado, Cajamarca y Piura. Desde muy pronto, se nacionalizó peruana y comenzó a trabajar con los presos y a realizar talleres de alfabetización. En los años 80 y 90 realizó una importante labor

para ayudar a los huérfanos y desplazados, que la bautizaron como madre ‘Covita’. De ahí que fuera condecorada en 2007 por la Defensoría del Pueblo en reconocimiento a su contribución a la promoción, defensa y consolidación del orden constitucional y la institucionalidad democrática. También recibió la medalla de honor del Congreso por su labor social en beneficio de la comunidad; y en 1999, la Municipalidad de Huamanga la declaró hija predilecta y gestora del amor desinteresado, entre muchas otras distinciones. María Estrella del Carmen Valcárcel siempre estuvo del lado de los más necesitados y de las víctimas de la violencia política en Ayacucho porque para ella la defensa de los derechos humanos implicaba defender, ante todo, la dignidad de la persona.

Este ciclo de conferencias, coordinado y dirigido por Cristina Hermida del Llano, durante el curso 2024-2025, gozó de Reconocimiento Académico de Créditos (0.8 ECTS) en la URJC y ello, en parte, motivó que, además de profesores y sociedad civil, también muchos alumnos de diversos grados y especialidades se animaran a asistir a estas sesiones, todas ellas excelentemente documentadas y de gran interés científico en torno a “Mujeres con alma española/iberoamericana”.

María Aránzazu Novales Alquézar

ACTIVIDADES, CURSOS Y SEMINARIOS DE LA CÁTEDRA INTERNACIONAL JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Fundación Ortega-Marañón
Octubre 2024-Junio 2025

En octubre de 2024 tuvo lugar la presentación de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset en el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón, en la que intervinieron Lucía Sala, directora general de la Fundación Ortega-Marañón, José María Fuster, presidente de Fundación Sicómoro, Ricardo Mairal, rector de la UNED, Ignacio Blanco, director del Centro de Estudios Orteguianos, Rosa María Martín Aranda, vicerrectora de Investigación, Transferencia y Divulgación Científica de la UNED, Tomás Domingo Moratalla y Noé Expósito, director y coordinador de la Cátedra respectivamente. Tras estas intervenciones, José Lasaga, presidente honorífico de la Cátedra junto con Javier San Martín, presentó a Javier Gomá Lanzón, filósofo, escritor y director de la Fundación Juan March, quien impartió la conferencia inaugural titulada “Las lecciones del maestro”. El objetivo de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset es difundir y reivindicar la obra del filósofo español en todos los ámbitos, especialmente en el académico, con el fin de promover su estudio en los distintos niveles educativos, desde la educación secundaria hasta la universitaria. Para ello, la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset ha puesto en marcha varias actividades, cursos y seminarios dedicados al estudio de su obra. Una de las iniciativas más destacadas es el Seminario de investigación de estudios Orteguianos (SIEO), celebrado mensualmente durante cinco sesiones entre febrero y mayo de 2024 en la sede de la Fundación Sicómoro (Madrid) y de forma virtual. La primera edición estuvo dedicada a tres importantes ensayos de Ortega, “Misión de la Universidad”, “¿Por qué se vuelve a la filosofía?” y “Sobre las carreras”, en las que participaron como ponentes Tomás Domingo Moratalla, Javier San Martín, José Lasaga, Roberto Aras (FOGA/Universidad Católica Argentina), Maria Lida Mollo (Università della Calabria) y Rubén Sánchez Muñoz (UPAEP, México). La segunda edición, celebrada entre febrero y mayo de 2025,

se centró en la estética y teoría de las artes de Ortega con motivo del centenario de la publicación de *La deshumanización del arte*, obra que fue objeto de estudio junto al “Ensayo de estética a manera de prólogo”, “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” e “Idea del teatro”, cuyas respectivas presentaciones corrieron a cargo de Javier San Martín, Noé Expósito, Tomás Domingo Moratalla, Jorge Wiese (Universidad del Pacífico - Lima), Nel Rodríguez Rial (Universidad de Santiago), César Moreno (Universidad de Sevilla), Constanza Nieto (UNED), Emilio José Ocampos (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa - Lisboa) y Esmeralda Balaguer (Universidad Complutense de Madrid). Junto a este seminario permanente, otra de las iniciativas más destacadas de la Cátedra es la celebración anual del “Curso de verano”, cuya primera edición tuvo lugar entre el 17 y 18 de julio de 2023 en el Centro Asociado UNED Palma de Mallorca, dedicado a “La actualidad de la filosofía de Ortega y Gasset”, en el que participaron como ponentes invitados José Manuel Romero (Universidad de Alcalá), Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Juan Manuel Monfort (Universidad Cardenal Herrera-CEU), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid) y Carlos Morujão (Universidad Católica Portuguesa-Lisboa). La segunda edición del curso de verano tuvo lugar en el mismo Centro Asociado de la UNED entre el 8 y el 10 de julio de 2024, cuyo tema de estudio fue en esta ocasión “Humanismos y nuevas tecnologías: la actualidad de José Ortega y Gasset”, en el que intervinieron como conferenciantes invitados Ângelo Milhano (Universidad de Évora, Portugal), Marcos Alonso Fernández (Universidad Complutense de Madrid), Margarida I. Almeida (Universidad de Évora, Portugal), Juan Antonio Valor Yébenes (Universidad Complutense de Madrid), Antonio Diéguez (Universidad de Málaga) y Lydia Feito Grande (Universidad Complutense de Madrid). La tercera edición, prevista para los días 23, 24 y 25 de junio de 2025, tendrá como tema central la “Estética y teoría de las artes desde la filosofía de Ortega y Gasset: “La deshumanización del arte” cien años después”, en la que intervendrán Andrés Luis Jaume Rodríguez (Universidad de las Islas Baleares), César Moreno (Universidad de Sevilla), Azucena López Cobo (Universidad de Málaga), Alba Milagro Pinto (Profesora de Enseñanza Secundaria/ Tutora UNED), Rafael Bestard Mas (artista e investigador en filosofía en la Universidad de las Islas Baleares), Augusto Soares da Silva (Universidade Católica Portuguesa), Judit Vega Avelaira (Directora del Centro Asociado UNED Islas Baleares) y Marta Vaamonde Gamo (UNED). Además de estos cursos y seminarios, la Cátedra ha promovido otras actividades de difusión de la filosofía orteguiana, tales como el curso “Ortega en Lisboa: avatares de la razón histórica”, celebrado entre el 9 y el 10 de mayo de 2024 en el Centro UNED-Lisboa, en el que participaron, por parte de la Cátedra, Tomás Domingo Moratalla, Noé Expósito, Javier San Martín y Maite Agujetas, junto a los ponentes invitados Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa), Pedro Ventura (Investigador UNED/ Traductor de Ortega al portugués) y Constanza Nieto (UNED). Asimismo, cabe mencionar la presentación de la Cátedra y la posterior mesa redonda sobre “Ortega en la filosofía contemporánea” que tuvo lugar el 10 de octubre de 2024 en el Ateneo de Madrid, en la que participaron Tomás Domingo, José Lasaga y Noé Expósito, presentada por Ana Maestro y presidida por Pedro López. Durante este mismo año de 2024, y posteriormente en 2025, entre diciembre y mayo, se han impartido en la UNED dos cursos de Formación Permanente, uno titulado “José Ortega y Gasset. Una introducción a su filosofía”, y otro sobre “Ortega y la Escuela de Madrid: introducción a la filosofía española contemporánea”, dirigidos por Tomás Domingo y Noé Expósito. Entre otras actividades recientes, cabe mencionar también el Encuentro internacional “Encrucijadas internacionales en la filosofía y el ensayo: España (1976-1992)”, celebrado el 24 y 25

de abril de 2025 en la Facultad de Filosofía de la UNED (Madrid), en el que intervinieron como ponentes Ricardo Tejada (Université du Mans), José Lasaga (UNED), Jean-Claude Leveque (Università Torino), Carlos Femenías (Universitat de Lleida), Raphaël Estève (Université Bordeaux Montaigne), Antolín Sánchez-Cuervo (CSIC, Madrid), Guillermo Ferrer (Universität Wuppertal), Eve Fourmont (Université Aix-Marseille), Noé Expósito (UNED) y Tomás Domingo (UNED). Finalmente, es de reseñar también la puesta en marcha de la Colección “Escuela de Madrid”, dirigida por José Lasaga, que se publicará en la editorial Cinca, cuyos tres primeros volúmenes han visto la luz entre mayo y junio de 2025: abre la Colección el curso de Ortega *¿Qué es conocimiento?*, continúa con *Éthos y logos* de Antonio Rodríguez Huéscar, ambas ediciones a cargo de José Lasaga, y el tercero lleva por título *Cartas filosóficas a una mujer*, de Manuel Granell, edición a cargo de Noé Expósito. Todas las actividades y proyectos de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset están dirigidas a un público general, no solo académico o especializado, por lo que invitamos a participar a cualquier persona interesada en la filosofía, especialmente en la que nos propone Ortega y, junto a él, la gran tradición de la Escuela de Madrid.

Noé Expósito Ropero

SEMINARIO FILOSOFÍA Y POLÍTICA: ORTEGA Y LA ESCUELA DE MADRID

Universidad Autónoma de Madrid
Febrero – Abril 2025

Se ha celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid un intenso seminario de ocho semanas para tratar la figura de José Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid organizado por José Emilio Esteban Enguita y Eduardo Zazo. Todos los lunes, desde el diecisiete de febrero hasta el siete de abril del 2025 se han reunido especialistas de distintas sedes (IFS-CSIC, UAM, UNED, URJC, Universidad Internacional de Valencia, Carleton College) para presentar textos tanto de Ortega, como de Julián Marías, José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano y Francisco Ayala. La dinámica del seminario ha consistido en dos partes: la primera estaba dedicada para que el o la ponente presentara el texto que había compartido con anterioridad a los asistentes. De esta manera se facilitaba claves de lectura para crear un enriquecido escenario de discusión. Después de un receso de quince minutos, quedaba la segunda parte para el diálogo en común. En este momento brotaban multitud de preguntas y comentarios que despertaba tanto el texto como la propia exposición. El lugar de encuentro ha sido siempre en la sala de reuniones de la Facultad de Filosofía y Letras, ya que este espacio permitía un trato horizontal entre ponentes y asistentes.

La primera sesión se ha titulado «Ortega y Gasset: contra las utopías de la razón» estuvo al cuidado de José Emilio Esteban Enguita (UAM) y José Lasaga (UNED). Después se ha continuado con «La figura de la mujer en el pensamiento de Julián Marías: ¿Igualdad en la diferencia?» por parte de Cristina Hermida (URJC). El tercer lunes se ha llevado a cabo la sesión titulada «Julián Marías: Comprensión de la Guerra Civil española, transición política y memoria histórica» por Jesús M. Díaz Álvarez (UNED). Agustín Serrano de Haro (CSIC) y Antolín Sánchez Cuervo (CSIC) han presentado «La filosofía de José Gaos antes y después de la Guerra Civil». Desde el Carleton College, Jorge Brioso ha hablado de «Tres momentos cubanos en la obra de Ortega: Jorge Mañach, la Revista Cubana de Filosofía (1946-1958) y *La filosofía cubana in nuce* de Alexis Jardines (2005)». Marta Noguerols (UAM) y Antolín

Sánchez Cuervo (CSIC) expusieron: «Puentes entre las escuelas de Madrid y Barcelona: Joaquín Xirau». Han continuado con «María Zambrano: ciudadanía y democracia» Carmen López (UNED) y Andrea Luquin (Universidad Internacional de Valencia). La última sesión la ha cerrado Eduardo Zazo (UAM) con su presentación de «Los jóvenes sociólogos republicados del entorno orteguiano antes, durante y después de la guerra de España: Francisco Ayala».

Han participado para que este seminario fuera posible el proyecto de investigación PLURIBER y el grupo de investigación GENNEO; los másteres *Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial* y el MCAF (Máster en Crítica y Argumentación Filosófica); y las universidades UAM y UNED.

Una parte muy destacable del seminario es la gran diversidad de alumnos y alumnas que han asistido cada lunes al seminario. Desde estudiantes de grado, máster y doctorado, como del Programa Universidad para los Mayores. Esta confluencia de personas ha ofrecido un panorama de lectura amplio, diverso y enriquecedor tanto socialmente como en términos intelectuales. Como vemos, el seminario *Filosofía y política: Ortega y la Escuela de Madrid* ha presentado un amplio elenco de filósofos que, situándolos en su contexto histórico-político, siguen siendo prolijos a la hora de ofrecer marcos para interpretar nuestra actualidad.

Victor de la Morena Gala

SEMINARIO PERMANENTE DE LA SOCIEDAD HISPÁNICA DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Universidad Nacional de Educación a Distancia
Febrero – Mayo 2025

Durante el curso académico 2024-2025 se ha celebrado la tercera sesión del Seminario Permanente de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, en la Facultad de Filosofía de la UNED (Madrid) y también de forma virtual, organizado por Juan Velázquez, Noé Expósito y Tomás Domingo Moratalla. El tema central ha sido “Corporalidad y afectividad en la vida humana”. Los análisis sobre el cuerpo y los afectos ocupan un lugar importante en la reflexión sobre aquello que caracteriza la vida como humana, reconociéndose la corporalidad y la afectividad como dimensiones fundamentales de estudio en antropología filosófica. Por ello, el III Seminario Permanente de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica quiso atender a la relación filosófica que se da entre ambas dimensiones humanas, poniendo el foco en especial en cómo esta relación ha sido abordada por la filosofía de ámbito hispánico, muy influenciada también por la tradición fenomenológica. El Seminario tuvo lugar entre febrero y mayo de 2025, de forma presencial en la Facultad de Filosofía de la UNED (Madrid) y virtual, al igual que las ediciones anteriores, dividida en cuatro sesiones. La primera se celebró el 19 de febrero, dedicada a “La antropología filosófica de Samuel Ramos”, a cargo de Vicente Fernández Mora (Universidad de Huelva); en la segunda, del 11 de marzo, intervino Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC), sobre “Cuerpo y afecto en Gaos: la caricia”; la tercera, del 23 de abril, con Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía-CSIC) como ponente, llevó por título “Alegato por una comprensión husserliana de los dolores fantasma”; finalmente, en la cuarta sesión, del 14 de mayo, Raquel Ferrández Formoso (UNED) disertó sobre el tema “Respirar con Unamuno y Zambrano”. Con ella terminó la tercera edición,

emplazándonos para la cuarta, que tendrá lugar durante el curso 2025-2026 en sesiones mensuales, a las que desde la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica invitamos a participar a cualquier persona interesada en esta temática.

Noé Expósito Ropero

XVII JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO.
LA CRÍTICA DE OCCIDENTE DESDE EL MUNDO IBÉRICO-
MEDITERRÁNEO

Universitat de València
26 – 28 de marzo 2025

A lo largo de tres intensas jornadas, más de una treintena de participantes se congregaron en las aulas de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia para reflexionar en torno a los legados del pensamiento ibérico-mediterráneo, su proyección crítica y su diversidad de voces, épocas, temáticas y registros. Desde muy tempranamente, el mundo ibérico-mediterráneo conformó un espacio cultural, simbólico y material decisivo para la configuración de la racionalidad occidental moderna, no sólo desde la perspectiva del poder y la dominación, sino también del contrapoder y el humanismo crítico. Desde las memorias de la tolerancia multicultural medieval hasta las reflexiones actuales sobre la tecnología y sus derivas deshumanizantes, pasando por la crítica plural de la conquista y de los procesos colonizadores desplegados en América, así como de sus herencias posteriores, este humanismo ha inspirado un pensamiento crítico que no siempre ha sido visualizado como merece en el canon. Las XVII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico quisieron explorar este pensamiento plural, igualmente inconformista ante las inercias autoritarias del casticismo y ante los reduccionismos del racionalismo tecno-científico, y orientado hacia una experiencia inclusiva de la razón. Fueron inauguradas el día 26 de marzo por la mañana por la Sra. Vicerrectora de Cultura y Sociedad, Esther Alba Pagán, la Sra. Decana de dicha Facultad y Vicepresidenta de la AHF, Elena Cantarino Súnier, y el Presidente de la AHF, Antolín Sánchez Cuervo. Estos dos últimos ejercieron además de directores de las Jornadas, con la colaboración de un Comité organizador integrado por Carlota Gómez Herrera, Juana Sánchez-Gey Venegas, María Martín Gómez, Rodolfo Gutiérrez, Óscar Barroso y Jorge Úbeda, así como de un Comité científico conformado por profesores de distintas universidades europeas y americanas. También colaboraron en la organización el Instituto de Filosofía del CSIC y los proyectos de investigación *La filosofía iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural* (PLURIBER-PID2022-138121-I00) y *Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada* (ETICORDIAL-PID2022-139000OB-C21), además, obviamente, de la mencionada Facultad.

La conferencia inaugural, impartida por José Luis Villacañas Berlanga (U. Complutense), llevó por título “La crítica de Saavedra Fajardo al imperio español: una teoría de las relaciones internacionales”, mientras que la primera de las cuatro mesas redondas programadas, celebrada ese mismo día, estuvo dedicada al pensamiento sefardí y la memoria multicultural. En ella participaron Rafael Herrera Guillén (UNED), Encarnación Ruiz Callejón (Universidad de Granada) y Francisco José Martínez (UNED), quienes abordaron, respectivamente, la pregunta por el pensamiento sefardí como tal, la ética de Ibn Gabirol y la inserción de Espinosa en la tradición judía. Al día

siguiente tuvieron lugar dos nuevas mesas. La primera de ellas, sobre “Colonialismos políticos, culturales y epistemológicos. Actores, receptores y transgresores”, incluyó ponencias de Axel Pérez Trujillo (Durham University) sobre la obra del pensador anarquista escasamente conocido Rafael Barrett (1876-1910); de María Martín Gómez (U. de Salamanca) sobre Pedro de Córdoba y las primeras críticas a la conquista americana; y de Bruno Osella (Università degli Studi di Bari) sobre las aportaciones del pensamiento decolonial a una teoría del racismo. La tercera mesa, titulada “Pensamiento barroco en plural”, estuvo protagonizada por Borja García Ferrer (Universidad Complutense) y Elena Cantarino, quienes se centraron en las aportaciones de Bolívar Echeverría y en dicho carácter plural cuando queremos distinguir entre barroco, “post”, “neo” y contrabarroco, respectivamente. También ese mismo día 27 tuvo lugar la segunda de las tres conferencias programadas, a cargo de Susana de Castro (Universidade Federal do Rio de Janeiro), quien en “Cómo evitar el fin del mundo: reflexiones en torno a la obra de Ailton Krenak y Davi Kopenawa”, se centró en la filosofía de los pueblos originarios.

En la jornada del 28 de marzo se celebró la cuarta y última mesa, dedicada a la filosofía iberoamericana de la técnica, con ponencias de Marcos Alonso (U. Complutense) sobre los fundamentos técnicos del proyecto orteguiano de razón histórica; de Andrea Núñez Casal (CSIC) sobre el “buen vivir” y la tecnociencia; y de José Manuel Iglesias Granda (CSIC) sobre el pluralismo y la soberanía tecnológica en la filosofía iberoamericana. Seguidamente, la conferencia de clausura, impartida por Jesús Conill (U. de Valencia), llevó por título “Filosofía iberoamericana de la técnica en el horizonte de un humanismo ético”.

Mención aparte merecen las seis mesas de comunicaciones celebradas a lo largo de los tres días, en las que se presentaron trabajos sobre multitud de cuestiones, debates, obras y autores relacionados con la temática de las Jornadas.

Como es habitual, todos estos valiosos trabajos serán recopilados y publicados en un volumen de previsible aparición en 2026.

Antolín Sánchez Cuervo

V CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y DE LA TECNOLOGÍA. INTELIGENCIAS ARTIFICIALES

Santo Domingo (República Dominicana)
12 – 16 de mayo 2025

Entre el 12 y el 16 de mayo se celebró en Santo Domingo (República Dominicana) el V Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. Se trata de un encuentro periódico que busca reunir a la comunidad de pensadoras y pensadores interesados en cuestiones científicas y tecnológicas. Este congreso ya ha tenido lugar en ciudades de ambos lados del Atlántico, como Salamanca y Buenos Aires. En su edición de 2025, se dio un paso significativo con la fundación de una asociación iberoamericana de filosofía de las ciencias y de las técnicas. Todo ello refleja la creciente vitalidad y capacidad de organización de esta rama de la disciplina entre las y los filósofos hispanohablantes y lusófonos.

La Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) actuó como institución anfitriona, acogiendo el congreso en su campus central. La temática central del encuentro fue la inteligencia artificial, y contó con la participación de algunos de los

principales especialistas iberoamericanos en la materia. La ponencia inaugural estuvo a cargo de Daniel Innerarity, quien expuso algunas de las ideas desarrolladas en sus obras más recientes, en torno a la necesidad de un nuevo contrato social entre humanos y máquinas.

El congreso se estructuró en torno a mesas de comunicaciones y paneles temáticos, propuestos y organizados por grupos de especialistas de diversas universidades. Estos espacios permitieron abordar la cuestión desde múltiples sensibilidades e intereses teóricos dentro del amplio campo de la filosofía de la ciencia.

La conferencia de clausura fue impartida por Ambrosio Velasco, quien subrayó la importancia de la filosofía iberoamericana como voz crítica y anticolonial en el marco de la filosofía global. Velasco dirige actualmente el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM, uno de los espacios más destacados y consolidados de la filosofía de la ciencia, no solo en México sino en toda Iberoamérica. Su obra se ha caracterizado por una defensa decidida de la filosofía de la ciencia y de la técnica escrita en español y portugués, no desde un afán meramente historiográfico o nacionalista, sino por el convencimiento de que estas tradiciones poseen un potencial crítico vigente en un presente donde ciencia, tecnología y geopolítica están más entrelazadas que nunca.

En conjunto, el Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología celebrado en Santo Domingo constituyó un verdadero acontecimiento para la filosofía iberoamericana. No solo evidenció la relevancia creciente de esta subdisciplina en el ámbito académico regional, sino también su capacidad para articular una voz original y genuina dentro de los debates más actuales del pensamiento contemporáneo.

José Manuel Iglesias Granda

Normas sobre recepción y publicación de artículos
Normas sobre formato de los escritos enviados
Formulario de inscripción como socio de la AHF
(igual que en el número anterior)