

Pedro Ribas\*

## Filosofía, religión y política en la España contemporánea

En las siguientes páginas me serviré de algunos libros recientes para repasar aspectos del panorama intelectual español, especialmente en el terreno filosófico y político. En este sentido, comenzaré por la edición de dos obras muy distintas, pero que representan dos de los focos de confrontación intelectual en el siglo XIX y hasta hoy mismo y, además, con abrumadora presencia. Me refiero al *Doctrinal de antropología*, del krausista Nicolás Salmerón (1838-1908), y a *El liberalismo es pecado*, del sacerdote integrista Félix Sardá y Salvany (1844-1916). Posteriormente trataré de otros tres libros sobre la filosofía española actual, para terminar con las aportaciones de Aurelio Martín Nájera a la historia del socialismo español.

Comencemos por el krausismo. Fuera de España causa estupor que un filósofo alemán como Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), casi desconocido en Alemania, tuviera tanto éxito en suelo español. Ya en 1872 Paul Lafargue, el yerno de Marx, casado con su hija Laura, escribe a Engels desde Madrid, el 1 de junio de ese año: “¿Por casualidad en algún rincón ensombrecido por las nubes de la metafísica existe en Alemania un filósofo llamado Krause? Aquí es la celebridad del momento, se es krausista o no se es nada”.<sup>1</sup> Como escribe Antonio Heredia en su introducción al *Doctrinal de antropología*, de Salmerón, “es doctrina casi de fe que el krausismo tuvo tan grande éxito porque sirvió de sustitutivo del ideal cristiano a la española, desprestigiado por la cerrada y ramplona escolastización de la gran mayoría de los eclesiásticos de casa, que hasta pusieron pegas a Balmes” (p. 18). Krause fue un buen pretexto para poner dique al materialismo francés y acomodar un pensamiento que armonizaba el espíritu y la materia, la ciencia y el arte, la razón y la fe. Al mismo tiempo, la semilla krausista era políticamente más afín al fede-

---

\* *Pedro Ribas es catedrático jubilado de la Universidad Autónoma de Madrid; ha sido profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea y de Historia del Pensamiento Español. Ha trabajado sobre la filosofía española de los siglos XIX y XX, en particular la historia del marxismo español y la obra de Unamuno. Correo electrónico: adolesbanditi@hotmail.com.*

<sup>1</sup> Friedrich Engels, José Mesa, Pablo Iglesias, Paul Lafargue y otros: *Construyendo el futuro. Correspondencia política (1870-1895)*. Edición de Santiago Castillo. Madrid: Trotta, 1998, p. 140. Por la misma época escribía José Martí, que estuvo en España entre 1871 y 1874, acerca de “aquellos inteligentes madrileños, tan dados a dejar correr las horas alrededor de una mesa del Suizo como a hojear con detenimiento y cuidado el *Ideal de la Humanidad*”, libro de Krause que “era lectura predilecta de los círculos literarios madrileños”. Citado por A. Sánchez de Bustamante: *La filosofía clásica alemana en Cuba 1841-1898*. La Habana: s. e., 1984, pp. 127 y 131.

ralismo y republicanismo que a la monarquía, lo que contribuyó sin duda a su difusión y quizá tuvo su parte en que Salmerón llegara a presidente de la Primera República Española en 1873.

La corriente de pensamiento krausista adquirió en el siglo XIX una fuerza sorprendente. Nicolás Salmerón, quizá más conocido como uno de los cuatro presidentes de la efímera Primera República que como filósofo, es uno de los genuinos representantes del krausismo español. Miguel Cruz Hernández, que escribe un minucioso prólogo a la edición del *Doctrinal* de la que enseguida hablaré, llama a Salmerón “el eslabón de oro del cambio”, es decir, del paso de la filosofía idealista a una línea más cercana al positivismo y eclecticismo.

*Doctrinal de antropología* es un texto de Salmerón destinado a ser manual para alumnos de bachillerato. Pero nunca había llegado a la imprenta. Antonio Heredia, catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca, explica en el extenso estudio preliminar que el manuscrito no había podido ser encontrado. Y está claro que si alguien podía encontrarlo, era el mismo Heredia, que, con su tesis doctoral, *Nicolás Salmerón: vida, obra y pensamiento* (Salamanca 1972), había mostrado su gran conocimiento del autor jaenés. Aunque Heredia conocía desde los años 70 del siglo XX algunos cuadernos dispersos que pertenecían al *Doctrinal de antropología*, fue en 2001 cuando descubrió, en una nueva visita a la familia de Salmerón, en Alhama de Almería, los manuscritos que completaban esta obra inédita.

El mismo Heredia reconoce que Salmerón es oscuro en esta obra, a la que no se puede negar el gran mérito de haber sido el primer esbozo de un texto de antropología destinado a servir de manual de una nueva disciplina, la antropología. Pero no hay duda de que el krausismo proyecta en él su peor imagen: la de un castellano forzado, un lenguaje incomprensible, sin que se explique por qué habría que forzar así el idioma convirtiéndolo en un dialecto tan oscuro como pesado. El lenguaje de Salmerón, de haberse publicado el manual tal como aquí aparece, habría sido una auténtica tortura para los muchachos de bachillerato. He aquí un ejemplo de galimatías que extraigo de la página 198, donde se habla de la unidad del hombre en cuanto yo: “El yo, como el ser que es y está absolutamente en sí, se es íntimo en la unión de la propia conciencia y del propio sentimiento, no sólo de la unidad de su esencia y de toda su esfera de realidad, como dada propia y totalmente en el yo, sino que también se es íntimo en orden a las relaciones así interiores como exteriores y compuesta [que] se dan para ser realizada o producida en la vida” (Salmerón: *Doctrinal*, p. 198). Solamente alguna parte pequeña, como la “somatología” (pp. 313-354), pone de manifiesto que Salmerón sabe escribir clara y correctamente en castellano. En otros lugares, por ejemplo, en el prólogo al libro de J. W. Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*<sup>2</sup>, escribe en un castellano perfecto. Sin duda la culpa de este oscuro lenguaje se halla en el seguimiento de su maestro Julián Sanz del Río y de su *Analítica*. Por cierto, la mencionada “somatología” demuestra no sólo algo que está presente en todo el libro, esto es, la conjunción armónica de cuerpo y espíritu en el ser humano, sino la constitución de este ser humano en cuanto

<sup>2</sup> La primera traducción española es de 1876. Hay una edición de 1987, Barcelona, editorial Altafulla, con presentación de Diego Núñez. Esta edición reproduce la 2ª edición española, la de la editorial Ricardo Fé, Madrid, 1885, traducción de A. Arcimis.

cuerpo, con su dependencia de la naturaleza. Y esto no le impide rechazar teorías muy en boga en la época (años 70 del siglo XIX), como la frenología o cualquier otra que reduzca la capacidad intelectual y las cualidades anímicas a las condiciones físicas del cerebro. Por otro lado, Salmerón distingue un *sentido vital* o sentido corpóreo (pp. 348-349) que tiene todo el aspecto de un sentido reticular cuya función sería coordinar todo el sistema nervioso. Como buen krausista muestra siempre la importancia del cuidado del cuerpo y del sano desarrollo físico en la educación del niño.

Al mismo tiempo, Salmerón rechaza que existan razas superiores e inferiores. La especie humana es una. En palabras de Salmerón: “Hallamos que sobre todas las diferencias individuales del hombre, es uno y mismo el destino racional que todos deben cumplir y que en la esencia son igualmente dignos todos los individuos, sin que la inferioridad ni la superioridad de uno a otro alcance a la naturaleza misma, sino a la determinación y aplicación de sus facultades en [extensión] y en fuerza para el cumplimiento de su fin” (p. 308).

Tampoco entre los sexos hay uno superior y otro inferior: “aunque suele estimarse inferior la mujer, no lo es en verdad, sino que en ella predominan contrarios elementos que en el hombre y que la hacen menos apta sin duda para la propia reflexión y las grandes obras exteriores de la cultura humana, pero tiene en cambio tal delicadeza e intimidad de sentimiento que aventaja sin duda al varón y que, educada hasta despertar la propia conciencia, [levantándola] de la oscuridad e ignorancia que hoy todavía sostiene su degradación, hará de la [obra de la mujer] una parte tan principal de la cultura humana como la del varón, que hoy se resiente sin duda de la falta de aquélla, especialmente en cuanto toca a la vida del corazón, porque hoy en verdad más ofusca y pervierte que fortifica y ennoblece el sentimiento” (pp. 308-309).

Sin duda los antropólogos culturales sabrán apreciar el esfuerzo innovador que supone el esbozo de Salmerón, redactado en torno a 1868. No era una tarea fácil diseñar un texto para una nueva disciplina. Este esbozo pone de manifiesto el intento de construir, desde bases krausistas, un manual destinado al estudio del hombre en cuanto ser racional y en cuanto ser sensible y corpóreo. En su estudio de la razón y del conocimiento, Salmerón muestra que, aun compartiendo con Kant una filosofía idealista, enfoca el ámbito cognitivo según otra línea. No admite, por ejemplo, una razón teórica y una razón práctica, algo tan básico en la filosofía kantiana. Por otro lado, el que Salmerón dedique atención al sentimiento y no lo subordine al conocimiento es otro rasgo de una filosofía krausista que no escinde lo intelectual y lo afectivo, sino que intenta considerar al hombre como un ser en el que inteligencia y sentimiento deben desarrollarse armónicamente.

Aparte de suponer una gran aportación al conocimiento de uno de los autores importantes del krausismo español, el libro constituye también un interesante documento sobre el nacimiento de la antropología en España. Los investigadores de Salmerón y de la antropología cultural sabrán apreciar especialmente la exquisita edición de esta obra. Tanto el “estudio preliminar” (pp. 25-124), en el que Heredia aborda el contexto, el origen y el significado de la antropología proyectada por Salmerón, como la abundancia de notas (1.322 en total) y los cuidadosos índices (de nombres y analítico) indican que estamos ante un libro preparado a través de una muy minuciosa investigación. Sin duda, esta edición contribuirá decisivamente a un mejor conocimiento de Salmerón, autor hasta ahora muy poco estudiado, y a precisar algunos tópicos sobre el krausismo, como, por ejemplo la fecha a partir de la cual puede hablarse de krausopositivismo. En el estudio preliminar,

Heredia afirma que “la actitud filosófica llamada luego *krausopositivista* está ya expresamente incoada en esta obra” (p. 73).

El krausismo se extendió por España, aunque su fuerte no fue la especulación metafísica, sino los planteamientos pedagógicos, jurídicos, sociológicos y políticos. Grandes autores como Unamuno tuvieron contactos con krausistas e institucionistas (de la Institución Libre de Enseñanza), pero no pertenecieron al grupo. De Unamuno y su biografía hablaré después.

En cuanto al libro de Sardá y Salvany, hay que decir todo lo contrario en lo que se refiere a su conocimiento y difusión. No estamos frente a un libro antes desconocido, como es el caso del *Doctrinal*, sino frente a uno de los textos de gran difusión en el siglo XIX. Editado primeramente como folletín de periódico, *El liberalismo es pecado* apareció como libro en Barcelona, en 1884, y fue acogido con entusiasmo por toda la prensa integrista: la *Revista Popular*, *El Siglo Futuro*, *La Ciencia Cristiana*, *El Correo Catalán*, *La Convicción* y otras publicaciones periódicas. El opúsculo de Sardá obtuvo un éxito muy notable. A las dos semanas de su aparición, el editor, Miguel Casals, escribía a Sardá que iba a sacar una tirada de 10.000 ejemplares (p. 45). Tuvo ocho ediciones pocos meses después de su aparición. La edición en catalán salió en 1885 y fue traducido al francés, italiano, alemán, inglés, húngaro, portugués, vasco, latín. Hubo, además, una edición especial para Suramérica.

*El liberalismo es pecado* constituye sin duda el panfleto más difundido del integrista español. En sí mismo es todo un catálogo de las tesis lapidarias del pensamiento reaccionario, siguiendo la estela de los Fernández Valcarce, Ceballos, Alvarado, Vélez y tantos otros que escribieron contra la Revolución Francesa, la Constitución de Cádiz y la soberanía del pueblo. Naturalmente, Donoso Cortés es un referente importante en este mismo sentido y por ello es mencionado elogiosamente por Sardá. Éste no sólo escribe una obra distinta del *Doctrinal* por estar expuesta en un lenguaje popular, lejos de toda pretensión de manual académico, sino porque Salmerón se halla plenamente en las filas de lo más denostado por el sacerdote de Sabadell. Recuérdese que Salmerón escribió el prólogo del mencionado libro de Draper, prólogo que constituye toda una andanada contra el integrismo y la religión dogmática. Además, Salmerón fue en las Cortes de 1871 uno de los pocos parlamentarios defensores de La Internacional. Los internacionalistas eran para Sardá obreros descarriados, y aunque él quería hablar para el pueblo llano<sup>3</sup>, le preocupaban mucho más los católicos (ya fueran obispos, párrocos o seglares) partidarios de la Constitución, el sufragio, la soberanía del pueblo y la separación de Estado y religión. Quienes defienden esto son liberales. Y ¿qué es ser liberal? “En el orden de las ideas el Liberalismo es un conjunto de ideas falsas; en el orden de los hechos es un conjunto de hechos criminales, consecuencia práctica de aquellas ideas” (p. 184). Así de contundente es Sardá. Lo que promueven y defienden los liberales: la libertad de culto, la libertad de prensa, la libertad de investigación, con independencia de la religión, todo ello se resume en “la palabra *secularización*, es decir, la no intervención de la religión en

<sup>3</sup> Hibbs-Lissorgues destaca la proyección popular de la labor periodística de Sardá en el contexto del Sexenio Revolucionario y años posteriores. No se trata de que no se dirija al pueblo obrero (el órgano de Sardá se denomina justamente *Revista Popular*), sino de que se dirige a él como si fuese un niño al que hay que dirigir y educar en la resignación y en la desigualdad natural, siempre abogando por una familia muy unida al párroco como guía espiritual.

asunto alguno de la vida pública, verdadero ateísmo social, que es la última consecuencia del Liberalismo” (p. 184).

Si hay una forma de defender el catolicismo “a cristazos”, como decía Unamuno, usando la cruz como espada, tal es la de Sardá. Lo que proclama este sacerdote, próximo a los jesuitas, a la *Civiltà Cattolica* y al espíritu de la encíclica de Pío IX *Quanta Cura*, es un catolicismo de combate, de cruzada, de exterminio del hereje si hace falta para exterminar la herejía. Está claro que el libro de Sardá pertenece al contexto de la España del último tercio del siglo XIX y que no todo el catolicismo español pensaba como él, algo muy bien documentado por Hibbs-Lissorgues en el estudio preliminar. El debate sobre el catolicismo como identidad nacional llena todo el siglo XIX y en ese último tercio adquiere especial relevancia en el entorno del Sexenio Revolucionario, la Primera República y la Restauración. El forcejeo de una Iglesia católica enfrentada a la modernización de la sociedad española nunca fue más explícito que en opúsculos como *El liberalismo es pecado*. Nada tiene de extraño que una población cada vez más urbana se fuese alejando de los dogmas incompatibles con los avances científicos y con los derechos y libertades civiles.

Esta edición de *El liberalismo es pecado* es ejemplar en varios sentidos. Ante todo, el estudio preliminar (pp. 7-167, incluyendo minuciosa bibliografía) ofrece una buena contextualización del debate religioso-político del integrismo, con sus internas controversias entre carlistas, neocatólicos, nocedalinos, mestizos, etc. Por otro lado, Hibbs muestra la conexión de este debate con las posiciones del catolicismo en Francia, en Italia y en Bélgica. La enorme controversia y escisión que conllevó el *Syllabus* (1864), con su radical condena del liberalismo, y el Concilio Vaticano I, con la proclamación de la infalibilidad del papa, dogma claramente destinado a acallar las voces discrepantes dentro del catolicismo, queda muy bien reflejada en las páginas del estudio preliminar, en el que se muestran las redes que enlazan el integrismo católico español con el francés: Louis Veuillot y el periódico ultramontano *L'Univers* son para Sardá el modelo del periodismo católico.

Hibbs-Lissorgues destaca con razón la violencia del lenguaje de Sardá, plagado de términos relativos a la milicia: soldados (los católicos son “soldados de la causa de Dios”), caballería, cruzada, espada; también bisturí: la verdadera caridad es la que “corta la gangrena con el bisturí”. De manera que “se puede amar y querer al prójimo (y mucho) disgustándole y contrariándole, y perjudicándole materialmente, y aun privándole de la vida en alguna ocasión”. Con esta contundencia debe el católico combatir cuanto huelga a liberalismo.

Es todo un acierto reeditar esta obra y es una suerte que lo haya hecho una hispanista que conoce muy bien el tema del integrismo. Si el opúsculo de Sardá es hoy raramente mencionado, no deja de ser un modelo de un integrismo que tuvo gran presencia en España. Si hoy no tiene actualidad en todos sus términos, sigue enseñando algunos rasgos típicos de las actitudes dogmáticas, como el fanatismo, la intolerancia y, sobre todo, la consideración del Estado como subordinado a la Iglesia, lo cual es muy evidente todavía hoy en el fundamentalismo eclesiástico. La jerarquía católica pretende poseer la autoridad exclusiva para señalar y controlar cómo hay que educar a los ciudadanos. La idea de que todos los derechos civiles (derechos de los hombres) están subordinados al derecho eclesiástico (derecho divino) es recurrente en el pensamiento integrista y tiene una presencia abrumadora en el libro de Sardá. Muy bienvenida, pues esta edición del texto del sacerdote de Sabadell para ver y analizar, además de una etapa histórica del

fundamentalismo católico, las tesis en que se basa. Aunque hoy no resulta nada fácil desenmarañar esas controversias del siglo XIX, sobre todo porque el carlismo y su disputa dinástica han perdido vigencia, no se puede decir que el integrismo haya desaparecido de la Iglesia católica. Solamente echo de menos, en una edición tan cuidada, un índice de nombres y una lista de las ediciones que tuvo el libro, además de indicación de las diferencias, si las hubo, entre las distintas ediciones.

De Sardá pasamos ahora a una figura esencial de la España contemporánea, Miguel de Unamuno. Sobre él existe ya una abundante bibliografía, pero en ella son escasas las biografías. La más conocida y la mejor, con tres ediciones (1964, 1970, 1998), era hasta ahora la de Emilio Salcedo. En el futuro el libro de Salcedo tendrá que competir con una nueva, esta vez escrita por dos grandes hispanistas franceses, Colette y Jean-Claude Rabaté. El que ambos se hayan atrevido a abordar una tarea de tanta envergadura como ésta indica que contaban con los medios y la experiencia que ella requiere. Y el resultado creo que prueba que así es efectivamente. Da gusto ver lo bien que maneja el castellano la pareja Rabaté, hasta el punto de que muy raras veces notará el lector una expresión o una construcción que suene extraña o traducida del francés.

Creo que la figura de Unamuno sale reforzada de esta biografía, sobre todo el Unamuno autor literario y cronista político. Hoy, gracias a la publicación de inéditos antes desconocidos o inencontrables, sobre todo relativos a la correspondencia y los artículos de prensa, disponemos ya de una obra bastante más extensa que la conocida cuando Salcedo publicó la primera edición de su libro, en 1964, por no hablar de la diferencia de la situación de hoy comparada con la censura franquista imperante entonces, censura que afectó de lleno a las ediciones de la obra unamuniana publicadas en España entre 1940 y 1975. Esta diferente situación ha permitido a la pareja Rabaté tener a mano un archivo de Unamuno que, aun con sus medios limitados, es una maravilla comparado, a su vez, con el que se encontró Salcedo. Y no digo esto para expresar quejas sobre nadie, y menos todavía sobre la persona (Felisa, la hija de Unamuno) que atendió a tantos investigadores que iban a estudiar en la Casa Unamuno, entre ellos yo mismo cuando estaba realizando mi tesis doctoral, *Unamuno y la filosofía alemana*. La situación de ese archivo en la época de la dictadura franquista y del nacional-catolicismo refleja en realidad la de todas las bibliotecas y archivos españoles.

Uno de los aspectos más positivos del libro consiste en poner a la vista del lector la inmensa cantidad de temas sobre los que escribió y la gran cantidad de personas con que se relacionó Unamuno, así como el carácter de figura pública que fue adquiriendo progresivamente según pasaban los años. En la biografía de Salcedo, que conocía bien Salamanca, sobresalía el estudio de la vida académica de la Universidad y de la cotidianidad salmantina del autor vasco, mientras se echaba en falta su etapa bilbaína, especialmente lo relativo a su actividad en la prensa y en la vida cultural de su ciudad natal. La pareja Rabaté nada tiene que envidiar a Salcedo en su conocimiento de Salamanca, debido a que, antes de este libro, Jean-Claude escribió ya su excelente *Salamanca 1900*, libro en que trazaba un esclarecedor panorama de la ciudad a la que llega el vasco en 1891, tras ganar la cátedra de griego clásico. En cuanto a la etapa bilbaína del joven Unamuno, este libro la resuelve dignamente aprovechando los materiales de que hoy se dispone sobre ello.

Todo el libro está escrito desde una evidente simpatía hacia Unamuno, acentuando su lado familiar y afectivo, quizá hasta un grado excesivo, puesto que Delfina Molina, la enamorada argentina, tiene una presencia tan visible en sus páginas, que puede hacer

pensar al lector que aquella mujer tuvo un papel relevante en la vida de Unamuno. Delfina podría haber sido un buen pretexto para entrar a fondo en la relación Unamuno-Argentina, país en el que publicó una considerable cantidad de artículos y del que conoció a importantes autores, además de estudiar muy a fondo su historia.

Si tuviera que señalar reparos a un libro tan bien escrito, en el que se resalta con acierto el lado íntimo de Unamuno –lo que sin duda contribuirá a que sus lectores rebasen el limitado mundo académico–, me referiría a asuntos como los relativos al pensamiento de Unamuno, a América, a Francia.

Al decir “pensamiento”, aludo a la filosofía, a las ideas básicas, las que vertebran su concepción religiosa, lingüística y política. Por lo que se refiere a su formación filosófica, el lector puede sacar de la página 59 la conclusión, errónea, de que Unamuno tradujo a Kant y a Hegel (Unamuno “empieza la lectura de las *Críticas* de Kant y de la *Lógica* de Hegel, cuya traducción emprende”), cuando lo cierto es que el único filósofo alemán traducido por él es Schopenhauer, como se indica oportunamente en la página 131. La dimensión filosófica de la obra de Unamuno no ha interesado especialmente a la pareja Rabaté.

En cuanto a América, la América hispánica, no es que no esté presente en esta biografía, en la que hay abundantes referencias a la correspondencia de Unamuno con latinoamericanos, sino que aludo a la conveniencia de un tratamiento específico de la relación con intelectuales de América Latina. Es asombrosa la amplitud de esa relación y el grado de comprensión de la realidad latinoamericana que ella revela, tanto si se atiende a la correspondencia como a la prensa en la que escribió el biografiado.

Por lo que se refiere a Francia, pienso que constituye un capítulo esencial de la dimensión europea e internacional de Unamuno. Siendo así que éste pasó seis años en ese país y que los autores de esta biografía son franceses, hubiera sido una buena ocasión para explorar a fondo lo que ese exilio francés significó en su visión de la cultura francesa y la relación que pudo establecer con intelectuales franceses, así como la recepción que tuvo en Francia durante su vida. Aunque hay trabajos al respecto –alguno debido al propio Jean-Claude Rabaté– creo que falta mucho por explorar de la relación Unamuno-Francia. Supongo que la pareja de hispanistas ha preferido, por cortesía con los españoles, atender al Unamuno relacionado con las cosas de España y con desterrados españoles (son, por supuesto, las más importantes), al exiliado que fulmina la dictadura de Primo de Rivera y que en esa tarea colabora con otros exiliados españoles, dejando para otra ocasión lo que es propiamente la recepción de Unamuno en Francia.

Estamos ante un libro importante, que, al mostrar con documentos las inquietudes de este vasco universal, enseña a todo el mundo hasta qué punto su peripecia vital se halla ligada a la historia contemporánea de España. Los autores han preferido poner a Unamuno siempre en el primer plano, de modo que la historia de España se percibe a través de la propia biografía de Unamuno, no ésta a través de aquélla. Es, probablemente, una opción acertada, ya que la historia de España presenta problemas ante los cuales Unamuno toma posiciones que no satisfacen a todos, mientras que el presentar la visión de Unamuno, ya sea sobre el catolicismo español, sobre las lenguas de la Península Ibérica o la República, obliga a seguir al vasco en su personal interpretación. De ahí que no haya en esta biografía juicios acerca de lo correcto o incorrecto del camino que toma Unamuno, sino simplemente seguimiento de ese camino. Pienso que es un método acertado de biografiar a Unamuno, el más acertado. Sólo que el lector exigente quizá reclame algo

más de atención a las interpretaciones y lecturas que ha tenido su obra durante su vida. Ello requiere, de ser tomado en cuenta, un análisis de circunstancias, que en algunos casos no debería quedar limitado a la visión de Unamuno, sino que reclama una explicación del tema mismo, visto desde opiniones que no sean sólo las del propio Unamuno. Me refiero a asuntos como el de la página 533, donde el lector se queda sin saber qué pasa con *Caras y Caretas* y, sobre todo, con un tema que es evidentemente embrolladísimo, pero que afectó a Unamuno de lleno en su último medio año, la Guerra Civil. No es que me parezca defectuosa la forma en que los Rabaté presentan esta última faceta de Unamuno, sino que hubiese celebrado que se aludiera a la bibliografía existente sobre ella, con el fin de mostrar con mayor amplitud el enfrentamiento de visiones: en primer lugar, el enfrentamiento de Unamuno con su propio liberalismo y con la democracia, tan vehemente y valientemente defendidos por él en la etapa de la guerra europea y la dictadura de Primo de Rivera. En segundo lugar, la batalla de apropiaciones y rechazos de la posición de Unamuno.

En definitiva, los Rabaté nos ofrecen un gran libro sobre Unamuno, escrito según la tradición del mejor hispanismo francés. Sin duda el lector encontrará en él una guía suficiente y sugestiva, tanto si pretende simplemente seguir la peripecia vital del vasco como si desea conocer alguna de las múltiples facetas intelectuales en las que se embarcó. Y ante todo, está escrito de forma que puede muy bien despertar interés en nuevos lectores, a la vez que mostrar la actualidad de sus planteamientos, que raras veces son convencionales.

Otro libro que analiza la figura de Unamuno, esta vez en compañía de Ortega, es el ensayo *Ortega y Unamuno en la España de Franco* de Antonio Martín Puerta. Las dos figuras son a menudo un pretexto para tratar algunas facetas de la cultura filosófica y política en la España de Franco. También es frecuente el ofrecer cursos sobre ambos como muestra de la filosofía española contemporánea. El ensayo de Martín Puerta abunda en esta línea, sirviéndose de ambos autores para mostrar las polémicas que se producen sobre la filosofía de Ortega especialmente, pero también sobre las conocidas controversias de Laín Entralgo y Calvo Serer acerca del problema de España. Estamos ante un libro curioso. No por el tema que trata (las polémicas intelectuales entre falangistas y distintas corrientes de la Iglesia en la España franquista de los cuarenta y cincuenta), sino porque se parte de tales polémicas sin mostrar al lector que la España de esos años es producto de una devastadora Guerra Civil, tras la cual una notable parte de los intelectuales republicanos se hallan en el exilio, mientras en el interior los vencedores dominan sobre una población reducida a la miseria y la humillación, cuando no a la cárcel y el exterminio. Esto significa que las polémicas se producen, no entre republicanos (que han sido derrotados y dejado de tener voz en España) y franquistas, sino entre éstos, entre grupos de los vencedores. Es esto lo que resulta curioso, que el debate intelectual que se examina en el libro no comience advirtiendo que se trata de las polémicas que podían desarrollarse entre intelectuales que debatieran en el estrecho terreno acotado por el franquismo. De ahí que intelectuales que serían importantes después de los años aquí considerados, pero que ofrecieron ya entonces alguna muestra de su orientación, como Manuel Sacristán, ni siquiera sean mencionados, como ocurre igualmente con Tierno Galván. El exilio intelectual (científico, artístico, literario) consiguiente a la Guerra Civil, el más importante de la historia de España, un exilio que dejó desmanteladas las instituciones académicas, educativas y culturales en general, reúne la suficiente entidad, en cuanto



oportuno preámbulo para contextualizar la vida intelectual que podía desarrollarse en aquellos años, como para dedicarle una mínima atención.

El autor del libro no lo ha considerado así y se limita a exponer el enfrentamiento de falangistas de revistas como *Escorial*, *Alcalá*, *La Hora*, a los que se añaden intelectuales orteguianos como Julián Marías, con religiosos impugnadores de la obra de Ortega y Gasset, por representar éste, según ellos, una filosofía laica incompatible con el catolicismo. El tomista P. Ramírez es el exponente más representativo del rechazo frontal de la obra de Ortega por laica, errónea y hasta atea. Se habla también de Unamuno, pero mucho menos que de Ortega. Al primero se dedica el capítulo 6, en que se pasa revista brevemente al libro de Marías (*Miguel de Unamuno*, 1943) así como a los del franciscano Miguel Oromí (*El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, 1943), del jesuita Nemesio González Caminero (*Unamuno*, 1948), y al artículo de José Luis López Aranguren “Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno” (en la revista *Arbor*, diciembre de 1948), para terminar con la pastoral de Mons. Antonio Pildain (“Don Miguel de Unamuno hereje máximo y maestro de herejías”, 1953) y la puesta en el *Índice* de las obras de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* en 1957.

El libro no tiene pretensiones de investigación de archivo. No es ni un estudio a fondo del franquismo ni una indagación minuciosa de la Falange o de la Iglesia en esos años. A lo que más se acerca es a un ensayo en el que se rememoran debates que giran fundamentalmente en torno al papel de la Iglesia como tutora de las creencias y forma de vida de los españoles. En este sentido el libro ofrece una muestra bastante ilustrativa de ese papel. Por más que los “aperturistas” (así llama Martín Puerta a los intelectuales falangistas de *Escorial*) quisieran desmarcarse del catolicismo integrista de jesuitas, dominicos y jerarquía eclesiástica, conviene tomar nota del cuidado que esos “aperturistas” han de poner en resaltar su fe católica, lo que demuestra que el debate no se da entre fe católica y falta de fe, sino entre formas dogmáticas y formas abiertas de entender el catolicismo.

Naturalmente, un pensamiento laico, moderno, mundano, exaltador de la vida, como lo es el de Ortega, sintonizaba muy poco con la rígida escolástica del P. Ramírez, mientras resultaba atractiva a Lain Entralgo, López Aranguren y demás falangistas “aperturistas”. Unamuno, por su parte, nada mundano ni hedonista, sino más bien trágico y agónico, defendía la religión como creencia viva, como religión no dogmática, lo que tampoco se compaginaba con el dogmatismo escolástico sostenido por los jesuitas y los obispos. De ahí que se desatara una auténtica persecución de la obra del autor vasco. En la revista *Razón y Fe*, de los jesuitas, puede seguirse lo escrito por los Quintín Pérez, E. Guerrero, J. Iriarte, J. Iturrioz, J. Roig Gironella, N. González Caminero, sobre él.

Es bien probable que la puesta en el *Índice* de sus dos mencionados libros sea resultado de esta insistencia de los jesuitas en la heterodoxia de su cristianismo. Recuérdese que los jesuitas eran los educadores de la burguesía española. Si en la República se les retiró este papel, con el franquismo lo recuperaron íntegramente. Y el asunto con Unamuno consistía en si la lectura de su obra era apropiada para la juventud. El libro de Nemesio González Caminero, publicado antes en *Razón y Fe*, constituía una frontal condena de Unamuno, “el mayor hereje español de los últimos tiempos” (*Unamuno*, p. 237). La pastoral de Mons. Pildain, “Don Miguel de Unamuno hereje máximo y maestro de herejías” es como el resumen, en tono realmente torquemadesco, de dicho libro. Sospecho que la condena eclesiástica es resultado de la campaña llevada a cabo por los jesui-

tas. Martín Puerta expone esta condena de la obra unamuniana, pero no examina sus consecuencias. La trata como un episodio más de las diferencias sobre el catolicismo entre obispos y religiosos, por una parte, y “aperturistas”, por otra. Quedan así en la sombra aspectos tan importantes como los siguientes:

1. Los efectos que tuvo la condena eclesiástica de obras de Unamuno y el intento, no logrado, de condenar también las de Ortega. Como se sabe, la Iglesia consiguió con Franco un auténtico monopolio en la educación (libros de texto, de lectura, salas de cine, de teatro, todo debía tener su visto bueno, como el matrimonio, los entierros y muchos más aspectos de la vida cotidiana y civil). No estaría mal saber qué incidencia tuvo la condena en la difusión de la obra de Unamuno en aquellos años. Los libros prohibidos por la Iglesia eran retirados de las bibliotecas y no debían editarse, cosa que, afortunadamente, no se cumplió del todo.
2. La presencia de ambos autores, el vasco y el madrileño, en la universidad española durante los años estudiados. Este asunto, de haber sido tematizado, habría dejado al descubierto el empobrecimiento de una universidad dominada por sotanas y camisas azules.
3. La diferencia entre lo publicado en España sobre ambos autores y lo publicado en el exilio. Acerca de este punto no he visto una sola palabra en el libro, siendo así que el más destacado discípulo de Ortega, José Gaos, es un exiliado y que los mejores trabajos sobre Unamuno en esos años salieron de los exiliados: J. Ferrater Mora, C. Blanco Aguinaga, J. D. García Bacca, A. Sánchez Barbudo, M. Zambrano, S. Serrano Poncela, J. Marichal y otros muchos.
4. El debate sobre la ortodoxia o heterodoxia religiosa lo absorbe todo en el libro. Debates intelectuales, es cierto, sobre pocas más cosas cabían en esas dos décadas. Pero este mismo hecho apunta a un suelo político que, si bien es aludido, no es tematizado, con lo que la misma controversia adquiere más el carácter anecdótico que el de arena política de una dictadura de la que los propios debatientes constituyen los más visibles y privilegiados agentes.

Antonio Puerta ha suscitado con este libro un tema sobre el que queda bastante por estudiar. Las ventanas que abre aquí sobre la etapa de la dictadura dejan ver una parte interesante de aquella miserable España, tras la destrucción de la República, pero el libro tiende a mostrar esa etapa como un pasaje anecdótico del catolicismo y liberalismo españoles. El problema es, en mi opinión, que ni el catolicismo ni el liberalismo están considerados en el contexto histórico que permitiría al lector ver en toda su dimensión el papel de la Iglesia respecto del mundo obrero y de la dictadura misma. Los debates que trata aquí el autor, ya sea el suscitado por Calvo Serer o por el P. Ramírez, parecen agotarse en su mera dimensión intelectual o religiosa, sin referencia a otras dimensiones que son imprescindibles, a mi juicio, para tratar históricamente esos debates. Sobre todo pienso en el exilio de intelectuales, una realidad que marca ineludiblemente la vida académica y cultural de los años aquí considerados. Por supuesto, los debates que expone Martín Puerta son una parte importante de esa realidad.

Otra consideración de la filosofía española, esta vez en la transición, es *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, de Antonio Vázquez García. Aquí tenemos un repaso bastante documentado de la “filosofía español-

la”, según el título, aunque propiamente de lo que trata el libro es de la filosofía en España, ya que apenas atiende a los numerosos y destacados filósofos españoles en el exilio. En términos generales, el asunto que se estudia aquí es bastante conocido: tras la victoria de los militares en la Guerra Civil, la dictadura impuso como filosofía oficial la escolástica y en los años 60 se hizo palpable el desmoronamiento de esa filosofía para dar paso a distintas corrientes que van logrando abrirse camino en foros no oficiales hasta lograr romper el monopolio ejercido por la rancia escolástica. Este proceso es analizado en el libro en términos que muestran, por un lado, que no todos los representantes de la filosofía oficial fueron fieles a la línea nacional-católica a la sombra de la cual y para favorecerla obtuvieron su cátedra. Algunos, pronto redefinieron su orientación y se volvieron críticos con la filosofía oficial. Esto permitió que a su alrededor surgieran jóvenes cuya discrepancia con tal filosofía tuviera cierto apoyo personal, ya que no institucional, y que aparecieran posibilidades crecientes de expresar esa discrepancia.

De esta forma, no sólo se produjo en los años sesenta y siguientes una crítica cada vez más frontal al canon escolástico, sino que los temas de debate en revistas, congresos, seminarios y conferencias eran extraños a ese canon. Uno de los agentes que contribuyó a este proceso fue justamente la Iglesia, uno de los puntales básicos del régimen dictatorial, junto a los militares. En el contexto del Concilio Vaticano II la Iglesia experimentó un *aggiornamento* que es muy perceptible en toda su estructura, tanto en las revistas de las poderosas e influyentes órdenes religiosas, sobre todo jesuitas y dominicos, como en la propia jerarquía episcopal, dentro de la cual surgieron críticas al apoyo incondicional que la Iglesia prestaba a la dictadura, pero sobre todo aparecieron movimientos católicos de base que rechazaban frontalmente tal apoyo.

Vázquez García analiza el proceso de transición desde la red oficial de los filósofos, en la cual hay disidencias y evolución, pero especialmente desde la red alternativa (los pretendientes). Para ello distingue en la red oficial diferentes focos, como los orteguianos, los “falangistas convertidos al liberalismo” (Aranguren) o al marxismo (Sacristán).

Para efectuar este análisis, Vázquez García propone las herramientas teóricas que va a emplear: “habitus”, “campo”, “redes”, “nódulo”, “capital” (el “capital” es aquí reconocimiento, poder institucional, mediático, etc.). Con tales herramientas el autor emprende una pesquisa que comienza por “el campo filosófico y el espacio real”, capítulo en el que examina el desarrollo de la enseñanza en el período estudiado y el entorno social del que proceden los filósofos, entorno que muestra muy claramente la incidencia de lo religioso en su formación: “El ‘pedigree’ religioso de los filósofos españoles que conocieron su ‘acmé’ en la década de los setenta y de los ochenta, parece fuera de duda (...). En casi un tercio de la muestra se advierte el paso por el seminario, es decir, la presencia de una vocación religiosa reconvertida con posterioridad o en coexistencia simultánea con la adopción de una carrera filosófica” (pp. 51-52). Esta circunstancia es de gran relieve, pues el tipo de educación de los seminarios eclesiásticos permitía sin grandes dificultades insertarse en la formación y titulación que ofrecían las universidades estatales. En este sentido ha sido frecuente el estigmatizar a algún filósofo por su filiación clerical o el referirse a las secciones de Filosofía sacando a relucir el “tufillo a casa de Ejercicios Espirituales para Adultos que despedían un día aquellos centros” (Muguerza, cita de p. 55). El autor ilustra con biografías concretas esta incidencia de lo religioso, aspecto que tiene que ver, naturalmente, con las transformaciones que experimentó el catolicismo español en los años 60, con protestas de curas vascos y catalanes denuncia-

do tortura y opresión y que en los ambientes intelectuales se expresaba con obras como las que publicaba Aranguren ya en los años 50 y con movimientos católicos que apoyaban las huelgas obreras y reclamaban justicia social. Por otro lado, es el momento de la aparición con fuerza del Opus Dei, nuevo catolicismo que defiende el desarrollo económico y que pronto desbanca a los jesuitas como educadores de la burguesía española y se hace con las riendas de los organismos rectores de la industria, de los estudios económicos, así como de importantes puestos en la universidad y el CSIC. Lo cierto es que, como indica el autor en una nota de la página 49, “de las 14 colecciones de filosofía mencionadas en un divulgado panorama de la filosofía española, editado en fecha tan avanzada como 1970, 8 eran publicadas por editoriales vinculadas a la Iglesia católica”. Ésta controlaba, durante los años del nacional-catolicismo, la educación en todos sus niveles, pero sobre todo en el bachillerato, así como también las sociedades científicas, editoriales y publicaciones periódicas. Por ello es tan relevante en España que una Iglesia con tanta presencia y tantos resortes experimentara la transformación que vivió en el entorno del Concilio Vaticano II.

Fue en el contexto de ese Concilio donde se produjo la renovación del campo filosófico español. Dos redes dominaban ese campo en los años 50: falangistas católicos y orteguianos, por un lado, y jesuitas y acenepistas (de Acción Católica), por otro. Se cursaba la especialidad de Filosofía en las universidades estatales de Madrid y Barcelona y existía el Instituto Luis Vives de Filosofía, insertado en el CSIC, que poseía su órgano oficial, *Revista de Filosofía* (1942-1969). La Iglesia tenía estudios de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Tanto en la universidad estatal como en las pontificias, la filosofía oficial era la escolástica, predominantemente tomista. En ambas redes se producen novedades en los años 60. Con la entrada de nuevos profesores de la red de Falange (París Amador, Sánchez Mazas, Cruz Hernández), se acentúa el aprecio y valoración de Ortega, Unamuno y, en general, de contenidos alejados de la escolástica. De ahí que lo más innovador en filosofía se produzca fuera de las Facultades de Filosofía.

En la filosofía oficial surge el nódulo del ya mencionado Opus con polémicas como la de Calvo Serer, “integrista”, con Laín Entralgo, “comprensivo”, así como la controversia sobre Ortega (analizada por Martín Puerta), en la que convergen opusdeístas de la revista *Arbor* con jesuitas de la revista *Razón y Fe*. Tras una exposición de la metodología usada y de los conceptos básicos con que opera el libro, Vázquez García ofrece, en primer lugar, un panorama de los estudios de filosofía en el bachillerato y en la universidad, mostrando el aumento espectacular de alumnado, tanto en uno como en otro nivel. Después de todo, el filósofo suele dedicarse profesionalmente a la enseñanza en uno de estos dos niveles o en ambos, existiendo, por tanto, una proporción directa entre número de alumnos y demanda de profesores de filosofía. Otra cosa es el papel mismo de la filosofía enfocado según la perspectiva sociológica desde la que este libro aborda el tema, que, cronológicamente, es la transición de la dictadura a la democracia.

La obra está escrita usando una amplia base documental, de forma que el lector puede descubrir algunas claves que son, efectivamente, más perspectiva sociológica que filosófica. Y esto es coherente con el planeamiento del autor, que sitúa su investigación en la estela de Bourdieu y de otros sociólogos que abordan la filosofía, no con el objetivo de disolverla o convertirla en sociología, sino “como ejercicio de objetivación sociológica y de reflexividad filosófica” (p. 12), lo que puede ayudar a descubrir condiciones que ses-

gan el discurso filosófico. Como símil de este análisis sociológico acude Vázquez García al análisis del lenguaje inaugurado por Austin y al practicado por Espinosa en su *Tratado teológico-político*. Desde tal perspectiva pretende este libro analizar las redes filosóficas y su transformación en los años de la transición.

De entrada, Vázquez García se desmarca tanto de quienes atribuyen esta transformación a la “reconstrucción de la razón” (Muguerza) como de quienes sostienen que la filosofía oficial del franquismo no supuso un freno a la creatividad filosófica (Bueno). En todo caso, en los años sesenta puede hablarse, según el autor, de un nódulo de Sergio Rábade, catedrático de Metafísica, discípulo de González Álvarez, ambos escolásticos rigurosos, representantes de la filosofía oficial. El sucesor de Rábade en la Universidad Complutense, Navarro Cordón, sigue la misma línea rígida, que tacha de “superficialidad preciosista” (p. 97) la línea abierta seguida por otros filósofos. En Valencia, esta línea oficial estaría representada por Montero Moliner, hombre mucho más abierto a la filosofía moderna. Aquí apunta Vázquez García que la rigidez y preferencia del tratado sistemático, frente al ensayismo, tiene relación con el “origen predominantemente rural de los miembros de este grupo. Como es sabido, el ensayismo se conecta con disposiciones proclives al cosmopolitismo y a un *ethos* urbano” (p. 98). El grupo rabadiano se distingue por una defensa especial de la filosofía de Heidegger. Cuando Farías publicó, en 1988, su libro sobre aquél, denunciando su compromiso con el nazismo, los representantes de este grupo, muy centrado en la hermenéutica (Navarro Cordón, Duque Pajuelo), alegaron, a favor del filósofo de la Selva Negra, que había que separar la política de la exégesis de los textos heideggerianos, una separación que suele caracterizar a los filósofos de este grupo, muy orientado al análisis interno de los textos y a la confección de manuales académicos.

En los últimos años sesenta surgen nuevos grupos, como el de Oviedo, en torno a Bueno, o el de Valencia, en torno a Garrido. Este último se disolvió pronto con la marcha de Garrido a Madrid. En cambio, el grupo de Oviedo, procedente de la red de la filosofía oficial, comparte con el de Rábade su defensa de la condición académica de la filosofía como disciplina *sustantiva*, frente a su carácter *adjetivo* (sostenido por Sacristán), y la necesidad de que sea enseñada por profesionales expertos en ella, para lo cual suministra textos escolares destinados a la enseñanza de la materia, sobre todo en el bachillerato, pero también en la licenciatura. El grupo de Oviedo se ha mostrado sumamente activo: en 1976 fundó la Sociedad Asturiana de Filosofía; en 1978 creó la revista *El Basilisco* y, posteriormente, la digital *El Catoblepas*, aunando a toda esta actividad publicística una gran presencia mediática.

Vázquez García habla, además de un polo religioso-escatológico, del “nódulo Aranguren”, efecto de una escisión en la filosofía oficial en los años 60. Aquí estarían los teólogos y filósofos jesuitas del tipo Álvarez Bolado y Gómez Caffarena, que crean en 1967 el Instituto Fe y Secularidad, dependiente de los jesuitas, con vistas a fomentar el diálogo entre religión y corrientes intelectuales modernas. El Instituto desarrolló una importante función en este sentido, sirviendo de foro a diversos grupos que encontraban allí un espacio de reunión y debate. Complementando esta actividad, hay que mencionar el cambio de orientación, del integrista al *aggiornamento*, en la revista jesuita *Pensamiento* desde 1962 y la creación por Ruiz Jiménez de la revista *Cuadernos Para El Diálogo* en 1963, de gran difusión entre intelectuales y jóvenes universitarios.

Hay más enclaves que forman parte de este polo, como el de Pedro Cerezo en la Universidad de Granada, el de Xavier Zubiri, discípulo de Ortega. Vázquez García sitúa este

enclave en el polo religioso, más que por la propia filosofía de Zubiri, por el hecho de vincularse a él autores como el jesuita teólogo de la liberación Ellacuría, Pintor Ramos, Conill. El libro sitúa también en este polo religioso al grupo consagrado al hispanismo filosófico, aunque diferenciando en él distintas sensibilidades: no sería la misma la orientación de Abellán y Heredia (Complutense y Salamanca, respectivamente) que la de Núñez, Ribas, Mora (Autónoma de Madrid). Otros autores pertenecientes a polos distintos del religioso, como el artístico, recibieron de él apoyo para su promoción, lo que confiere a este polo religioso una dimensión muy considerable. Vázquez García destaca muchísimo esta dimensión, seguramente obligado por los hechos que examina en el panorama filosófico de la transición. El “nódulo Aranguren” no pretende, según Vázquez García, centrar en Aranguren la orientación de este complejo entramado, sino más bien simbolizar en él el punto de referencia que une a tantos y tan diferentes discípulos suyos, sobre todo a Muguersa.

El nódulo Aranguren se ramifica en otro polo, distinto del religioso, el “polo científico”. Aquí sitúa el autor la recepción de la filosofía analítica, promovida por Muguersa y un grupo de profesores que, tras iniciar su andadura en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Complutense, constituyeron el núcleo del departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, una de las nuevas universidades que, con la Autónoma de Barcelona y la Universidad del País Vasco, surgieron en 1968. El cultivo de la filosofía analítica iba unido al de la lógica simbólica y la filosofía de la ciencia, terreno en el que son muchos los nombres que habría que mencionar, Sacristán, Muguersa, Mosterín, Hierro, Garrido, Deaño, etc. El nacimiento de la revista *Teorema* (Valencia, 1971) seguiría una orientación filosófica que venía a enterrar la vetusta escolástica. Las nuevas universidades autónomas, la de Valencia, la del País Vasco (aquí se refundó en 1985 la revista *Theoria* gracias a la vuelta del exilio de Sánchez Mazas) y, posteriormente, la de Salamanca con Quintanilla, Broncano, Ezquerro y otros consagrarían la orientación “científica”. Vázquez García subraya oportunamente que los autores del polo científico rehúyen tanto el tratado sistemático como el comentario exegético típico de la escolástica o de la hermenéutica y prefieren el *paper* o la *note for discussion*, procedimiento muy visible en Muguersa, quien es sin duda el modelo de este género tan anglosajón, ironía incluida. De Muguersa ofrece el autor una biografía muy útil en las páginas 238-260.

Vázquez García se refiere a un tercer polo dentro del nódulo Aranguren, el polo artístico. Aquí figuran Trías, Fernández Savater, Rubert de Ventós, García Calvo, Morey, Argullol y otros que aparecen en escena en los 70 como neonietzscheanos. De ellos dice el autor que, a diferencia del polo religioso, son urbanos y “suelen caracterizarse asimismo por su condición cosmopolita y viajera” (p. 265). Este polo artístico introduce no sólo un estilo ensayístico y vanguardista en términos estéticos, sino que, frente a la reivindicación social de los marxistas, valora lo marginal y pasajero sin considerarlo banalidad capitalista. Frente a la revolución social, los “artistas” defendían la revolución en la cultura. En este sentido es significativa la crítica de Trías a Sacristán y la respuesta de “Luis” (¿Alfonso Sastre?) a esta crítica, como también la de Bozal y Paramio, que se situaban en la estela de Sacristán. La estética colorista de Savater o García Calvo contrasta fuertemente con la figura adusta y magra de Sacristán.

El polo artístico ha sido especialmente significativo en Barcelona, Madrid y San Sebastián. En 1983 se creaba en la Universidad un área diferenciada de la filosofía: “Esté-

tica y Teoría de las Artes”, lo que dio cauce institucional a una vertiente filosófica que sirvió de encuentro entre el mundo de los profesores universitarios y el de los artistas en general. José Jiménez fundó en Madrid, en 1988, el Instituto de Estética y Teoría de las Artes, el cual tuvo gran acogida, creó su propia revista y enlazó a los grupos (no sólo de filósofos, sino de diseñadores, literatos, galeristas, etc.) madrileños con los de Barcelona.

Vázquez García se refiere, finalmente, al nódulo de Sacristán. Este autor, nacido en 1925, formado políticamente en la Falange, donde encontró tribunas para expresar sus inquietudes juveniles, se apartó del falangismo rápidamente. Con su magnífico expediente académico obtuvo una beca para estudiar en Alemania, pero no fue a estudiar teología o metafísica, como era típico de los filósofos, sino lógica. De hecho, se convirtió, a su vuelta de Münster, en el primer especialista español en lógica moderna. Aunque realizó la tesis doctoral sobre Heidegger, su relación con este filósofo no es en absoluto de asentimiento a su obra, sino una crítica de la misma por irracional. Sacristán ingresó en el comunista Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC) en 1956. En la clandestinidad desempeñó un importante papel en la formación de cuadros del partido, en la educación marxista de universitarios y colaboración en revistas del PCE (*Nuestra Bandera*, *Nous Horitzons*). Como profesor, ganó pronto gran reputación. Su militancia comunista le impidió acceder a la cátedra de Lógica de Valencia en 1962. En 1968 publicó uno de los textos más conocidos en el ámbito filosófico español: “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. En él negaba que la filosofía fuera un saber *sustantivo*. Es, según él, un saber *adjetivo*. Es decir, la filosofía no tiene objeto propio, ya que los objetos son estudiados por las ciencias. La filosofía es reflexión sobre distintos objetos y sobre la articulación de los distintos saberes. Sacristán proponía la supresión de la licenciatura en Filosofía y la supresión de la asignatura de Filosofía en el bachillerato. Hubo un importante debate sobre la cuestión, en el que intervinieron Bueno, Trías, Savater y otros, debate que se producía en un momento en el que confluían el rechazo de la filosofía escolástica y el nacimiento de nuevas secciones de filosofía en Madrid (UAM), Barcelona (UAB), Valencia. Por otra parte, el marxismo de Sacristán, hombre de gran cultura y fina sensibilidad estética, no comulgaba ni con el marxismo dogmático ni con su versión científicista, ni, menos todavía, con la lectura moralizante que en los años setenta y ochenta propagaban autores como el jesuita francés Calvez. Al mismo tiempo, admitía el diálogo marxismo-cristianismo. Pero el hecho de que exista un nódulo Sacristán en la filosofía española se debe, sobre todo, a su papel de aglutinador de un grupo de filósofos que se consideran discípulos suyos (Muñoz, Doménech, Cruz, Vilar, Fernández Buey, Argullol, Ovejero, Riechmann, Sempere) y por la labor editorial en la publicación de colecciones de libros, de revistas, además de su propia producción intelectual. A Sacristán dedica Vázquez García interesantes páginas en el capítulo VI, “Los pretendientes y el triunfo de la red alternative”, aparte de útil información sobre los miembros principales del nódulo.

En definitiva el estudio de Vázquez García es un sugerente análisis de la transición filosófica en España. Se echa de menos el significado del exilio republicano en esta transición. No es posible entender si hubo “corte” o “mutación” en la transición sin hacer referencia al trauma del exilio originado por la Guerra Civil, un exilio que fue tan importante entre los filósofos. Pero parece indudable que tampoco la transición puede calificarse sin más de “ruptura”, ya que hubo filósofos, como Aranguren, que, desde las propias bases de la dictadura, se convirtieron en críticos que iniciaron y estimularon las

vías de apertura al pluralismo filosófico, al tiempo que permitían y apoyaban la recuperación de la tradición republicana: krausismo, marxismo, Unamuno, Ortega, filosofía moderna y contemporánea.

Vayamos, finalmente, a una faceta que, si es menos relevante en términos filosóficos, lo es en términos históricos, y forma parte importante de una tradición que el franquismo quiso interrumpir. Me refiero a las obras *Diccionario biográfico del socialismo español 1879-1939* editado por Aurelio Martín Nájera y Pedro Barruso Barés, y a *Partido Socialista Obrero Español* de Aurelio Martín Nájera.

Unamuno acuñó la palabra *intrahistoria* para referirse a la vida de hombres y mujeres que no tienen voz porque no aparecen en los medios de comunicación ni figuran tampoco en la historia que normalmente se escribe, debido a que sus acciones principales consistieron en trabajar en el campo, en la fábrica, en la mina, en la oficina o simplemente en la casa cuidando de la familia. Son personas que no ganan batallas famosas ni son recordadas por alguna proeza u obra célebre en el arte, la literatura o la música. No son más que personas que viven en el anonimato, en la *intrahistoria*, la cual no se ocupa de sucesos, sino de hechos vivos, de los que constituyen lo propio del ámbito personal, aunque en su conjunto formen el tejido de la vida cotidiana común.

El *Diccionario biográfico del socialismo español 1879-1939* se ocupa de seres españoles cuya biografía refleja una vida de lucha social, persecución, cárcel, para terminar a menudo fusilados ante la tapia del cementerio entre 1936-1944 o exiliados a Francia, Argel o América. Tomo como ejemplo la biografía que figura con el número 1955, Tormo Cuevas, Francisco: “Mazarrón (Murcia) 5-V-1900-Madrid 22-II-1980. Ferroviario. Comenzó a trabajar a los 9 años en una mina de plomo. Por las noches acudía a las clases nocturnas de la Juventud Republicana Radical incorporándose a dicha organización en 1915. En 1918 se trasladó con su familia a Madrid, donde trabajó como metalúrgico y se afilió al Sindicato Metalúrgico ‘El Baluarte’. Ingresó en las Juventudes Socialistas en Madrid en 1922 y en la Agrupación Socialista en 1926. En 1923 comenzó a trabajar en la Compañía Ferroviaria Madrid-Zaragoza-Alicante, pasando entonces al Sindicato Nacional Ferroviario, del cual fue elegido secretario general en 1934 y al cual representó en el Comité Nacional de la UGT ese año. Fue asimismo director de su portavoz *La Unión Ferroviaria*. Perteneció al sector de la izquierda del PSOE. Elegido diputado del PSOE por Granada en las elecciones generales de 1936, formó parte de las Comisiones de Incompatibilidades, de Actas y Calidades (suplente) y de la Hacienda y Economía (suplente). Durante la guerra civil fue representante del Ministerio de la Guerra en el Parque Central de Intendencia de Madrid y desde mayo de 1937 jefe de la delegación de la Junta de Compras de Material del Ministerio de Defensa en Madrid. Abandonó Madrid el 28 de marzo de 1939 dirigiéndose al puerto de Alicante, donde fue detenido. Tras pasar por los campos de concentración de Los Almendros y Albaterra, es trasladado a Madrid ingresando en la prisión de Santa Rita. En Consejo de Guerra, celebrado el 7 de febrero de 1940, es condenado a muerte, siéndole finalmente conmutada la pena. El 23 de septiembre de 1940 es trasladado a la cárcel de Palencia, donde permanecerá hasta enero de 1943, en que fue llevado a la de Totana (Murcia) y posteriormente a la de Hellín (Albacete). En enero de 1944 salió en libertad vigilada, incorporándose a la primera Comisión Ejecutiva del PSOE en el interior. Fue detenido de nuevo en enero de 1945 junto con Juan Gómez Egido, Sócrates Gómez, Antonio San Miguel, etc. Juzgados en febrero de 1946 en Alcalá de Henares, Ocaña y Guadalajara, son condenados a treinta años de reclu-



sión. Tras pasar por los penales de Carabanchel, Alcalá de Henares, Ocaña y Guadalajara, salió en libertad condicional en diciembre de 1950”.

De este tipo de gente se ocupa la presente obra, compuesta de referencias a un total de 2.100 personas que, o bien fueron miembros del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) o bien afiliados al sindicato Unión General de Trabajadores (UGT), o bien simpatizantes del socialismo. El investigador principal del proyecto, Martín Nájera, lleva más de 30 años como bibliotecario de la fundación Pablo Iglesias y ha publicado una extensa lista de obras de documentación sobre el socialismo español, entre ellas los doce tomos de *Obras completas* de Pablo Iglesias (2000-2002), a los que seguirán otros 12 tomos correspondientes a cartas, escritos y discursos. Ha editado igualmente *Obras completas* de Francisco Largo Caballero (2003).

En la introducción de este diccionario, escribe que el libro responde a un viejo propósito, el de hacer en España algo similar al *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français (1789-1939)*, del que se han publicado 43 volúmenes. Es claro que estos dos volúmenes no son más que una aproximación a un proyecto que será más amplio en el futuro. Constituyen, pues, un primer resultado de un trabajo que está en marcha (según se dice en la p. XVIII, puede consultarse en [www.diccionariobiografico.org](http://www.diccionariobiografico.org)) y que abordará también posteriormente el período de la dictadura de Franco y el exilio. Naturalmente, las 2.100 personas biografiadas no son todas las que formaron parte del PSOE o de la UGT entre 1879 y 1939, sino que constituyen una mínima representación. Quizá alguno de los nombres que figuran no deberían hacerlo. Me sorprende que figure Ortega y Gasset, a pesar del testimonio que se aporta, de Saborit. Ni siquiera los años 1908-1910, en los que puede hablarse de cierta simpatía de Ortega hacia el socialismo, están exentos del señoritismo característico suyo, por no hablar del elitismo (la jerarquía, la minoría selecta) que predominará en toda su obra, con lo cual no intento en absoluto restarle valor, sino simplemente situarlo en su lugar, el de gran filósofo burgués.

En todo caso, el libro es de gran utilidad. Las biografías son desiguales porque la información sobre los biografiados es también desigual. Cuando se trata de personas que han ocupado cargos en el partido o el sindicato, hay más información; si han escrito libros o colaborado en la prensa, han dejado, naturalmente, un rastro que puede seguirse documentalmente. Esto hace que se note enseguida una jerarquía en las biografías: Pablo Iglesias ocupa 10 columnas (hay dos columnas por página); Antonio García Quejido, 5,5; Francisco Largo Caballero, 5; Julián Besteiro, 4; Jaime Vera, Ramón Lamonedá, Fernando de los Ríos y Rodolfo Llopis, 3,5 cada uno; José Mesa, 2,5. La mayoría figuran con menos de una columna. En las 106 páginas de fotografías aparecen 317 rostros (raras veces fotografía de cuerpo entero), algunos por cuadruplicado (Iglesias, Largo Caballero y Julián Besteiro); García Quejido merece una sola foto, pero a toda plana, a diferencia de la mayoría (cuatro fotos por página). Algunos ni siquiera tienen fotografía, sino una simple caricatura. Las mujeres apenas tienen representación, ni entre las biografías ni entre las fotos. Es todo un indicio de la marginación que sufren incluso en partidos y movimientos que promueven la justicia y la igualdad de derechos. Está claro que ha primado en la jerarquía el papel del dirigente político, más que el intelectual. Desde una perspectiva de aportación al socialismo, autores como Mesa, Verdes Montenegro, Núñez de Arenas o el mismo Unamuno, a pesar de su efímera militancia socialista (1894-1897), merecerían una atención más pormenorizada. Pero esto es una simple indicación de criterios posibles, no una objeción a la línea que se ha seguido en la confección del diccionario.

La obra constituye indudablemente una herramienta indispensable, más todavía en un país como España, donde hay tanta falta de biografías, aunque, afortunadamente el panorama está cambiando favorablemente gracias a las monografías sobre autores y estudios locales y al trabajo y cuidado archivístico. Una de las virtudes de este libro se halla justamente en la información bibliográfica que figura al final de algunas biografías. Gracias a esta bibliografía se pueden descubrir estudios o monografías que permiten conocer con más detalle no sólo lo escrito o creado por el propio biografiado, caso de que haya escrito algo o creado alguna obra, sino lo que se ha escrito sobre él.

El volumen ofrece buenos apoyos para su manejo, ya que incluye índice onomástico (pp. 879-928), índice geográfico-toponímico, dividido por las 17 comunidades autónomas y por provincia dentro de cada comunidad, más Ceuta y Melilla, más África, América, Asia, Europa, cada continente dividido también por países (pp. 929-996). El libro se cierra con una bibliografía y un índice de siglas.

En definitiva, un libro de los que no hacen inmortales a sus autores (entiendo que Martín Nájera es el director y coeditor, pero que se trata de una obra colectiva) porque no es obra de creación ingeniosa, como lo puede ser una novela o incluso una historia escrita por un historiador, sino una obra destinada a ayudar a los historiadores y a todos aquellos que se interesan por los militantes y simpatizantes del socialismo español desde la fundación del PSOE hasta 1939.

Otra aportación de Martín Nájera es el libro *Partido Socialista Obrero Español*, publicado también por la editorial Pablo Iglesias. Aquí se ofrece un recorrido por los aspectos institucionales del socialismo español. En primer lugar, los congresos y comisiones ejecutivas del partido desde su fundación, en 1879 hasta 2008, así como resultados electorales, tanto en las elecciones legislativas como en las municipales, lo que permite apreciar la progresiva implantación del PSOE y de la UGT. En segundo lugar, el libro presenta las agrupaciones y sociedades obreras socialistas desde 1879 hasta 2009. Este apartado (pp. 95-204) se distribuye conforme a un útil esquema para seguir el desarrollo del socialismo según fechas y relación con la política nacional e internacional, pero acentuando siempre el aspecto institucional en cuanto partido o sindicato, aspectos ambos muy entrelazados en los primeros tiempos del socialismo, ya que los cargos en uno y otro suelen estar representados por la misma persona. Un tercer apartado ofrece una panorámica de las agrupaciones y sociedades obreras socialistas entre 1879 y 1939. El tratamiento está organizado por autonomías y, dentro de éstas, por provincias. Es el apartado más extenso (pp. 205-840) y, en mi opinión, el más útil, ya que recoge datos de múltiples lugares, indicando a menudo fuentes en las que puede completarse la información.

Un aspecto que no suele atenderse en los libros de historia y que aquí está presente con bastante detalle es el patrimonio del PSOE. Esta cuestión tiene especial relevancia de cara a la expropiación llevada a cabo por la dictadura franquista y el intento, nunca plenamente cumplido, de recuperar los bienes materiales que poseían el partido y sus organizaciones hasta la caída de la República. Entre estos bienes están las Casas del Pueblo, que fueron construyéndose por toda España. La de Madrid se inauguró en 1908, un imponente edificio con biblioteca, cooperativa, mutualidad obrera y otras dependencias. Esta Casa del pueblo acabó derruida. En las páginas centrales del libro, el autor ha reunido un buen número de fotografías de distintas Casas del Pueblo, unas más modestas, otras realmente monumentales. Martín Nájera comenta en la introducción que ha mane-

jado la documentación preparada por la UGT para reclamar la restitución de sus bienes, así como la preparada por el despacho de abogados que realizaron los expedientes de reclamación patrimonial del PSOE. Normalmente, la franquista Comisión Calificadora de Bienes Sindicales Marxistas atribuyó a la Delegación Nacional de Sindicatos, de Falange y las JONS, las Casas del Pueblo y demás bienes de organizaciones sindicales como la UGT.

En definitiva, el libro ofrece al historiador o al estudioso del movimiento obrero una cantidad ingente de información, institucional sobre todo, del desarrollo e implantación del socialismo en España. A través de las tablas de agrupaciones, elecciones, afiliados, tanto del sindicato como del partido, se obtiene una panorámica bastante completa de diversos aspectos del movimiento obrero socialista. Naturalmente, el investigador no encuentra aquí materiales que suplan su propia investigación, pero sí pueden éstos ayudarle a completarla, ya que encontrará múltiples datos de lugares, de prensa, de congresos, de actividades de todo tipo, que no son fáciles de hallar reunidos en un libro.

Aunque la obra está ordenada según secciones que facilitan llegar sin gran esfuerzo a las fechas y a los nombres geográficos, no hubiese estado mal un índice, al menos de nombres de persona. En los libros de documentación, como éste, siempre es útil acumular herramientas que faciliten las búsquedas. Por lo demás, hay que agradecer a Martín Nájera y al equipo de personas con las que trabaja, lo mucho que ha realizado ya en la recogida y ordenación de materiales relativos a la historia del PSOE y animarle a que siga haciéndolo durante muchos años.

## Bibliografía

- Heredia Soriano, Antonio (ed.): *Nicolás Salmerón y Alonso: Doctrinal de antropología*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2009. 548 páginas, 18 láminas.
- Hibbs-Lissorgues, Solange (ed.): *Félix Sardá y Salvany: El liberalismo es pecado*. Lleida: Universitat de Lleida/Pagès Editors 2009. 334 páginas.
- Martín Nájera, Aurelio/Barruso Barés, Pedro (eds.): *Diccionario biográfico del socialismo español 1879-1939*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias 2010. 2 vols. 1005 páginas.
- Martín Nájera, Aurelio: *Partido Socialista Obrero Español*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias 2009. 999 páginas.
- Martín Puerta, Antonio: *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*. Madrid: Ediciones Encuentro 2009. 319 páginas.
- Rabaté, Colette y Jean-Claude: *Miguel de Unamuno. Una biografía*. Madrid: Taurus 2009. 784 páginas + álbum de fotos.
- Vázquez García, Antonio: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada 2009. 440 páginas.