

Un grupo de amigos

Claudio Guillén

1 abril, 1997

Las cartas privadas del gran escritor no son ni conversación, ni literatura. Es una vieja falacia suponer que las cartas coinciden con el habla o la sustituyen, puesto que se construyen escribiendo y se van así levantando sobre el devenir peculiar de la escritura. Es bien sabido también que cultivar un género determinado, como la poesía o el ensayo, o querer subvertirlo o mezclarlo con otros, es elegir la literatura y frecuentarla. Pues bien, el encanto excepcional de las cartas privadas de los grandes escritores es que nos permiten disfrutar de la escritura que emplean en los momentos en que no hacen literatura.

Así la espléndida fiesta que nos ofrecen estos dos tomos de correspondencia de Gerardo Diego, José María de Cossío, Pedro Salinas y Jorge Guillén. El que mejor escribe, el que compone más sus cartas, es Cossío, precisamente porque es el menos escritor, el menos poeta, de los cuatro. Los demás juegan con las palabras como y cuando quieren, libres de ataduras formales, y van a lo suyo, que es hablar de literatura constantemente pero no producirla en sus prosas diarias y más o menos utilitarias.

Debemos agradecer a Rafael Gómez de Tudanca y José Bernal Salgado la oportunidad de sumergirnos en este vasto mundo desordenado, fragmentario, pero maravilloso y obsesivo como una gran novela del siglo XIX. Son dos bellas ediciones, presentadas con esmero y manifiesto cariño. Como son tantos los nombres y las alusiones perdidas que pululan en las cartas, las notas explicativas se vuelven indispensables. El saber considerable de José Bernal nos proporciona estas aclaraciones con mucha precisión a pie de página. Rafael Gómez prefiere colocar al final sus anotaciones, como también sus glosas y comentarios. Quedan pocas lagunas y menos misterios, que acaso disipen futuras reediciones. Por ahora se nos ofrece la lectura en el tomo de Rafael Gómez (el subtítulo, *Nuevas claves...*, es algo excesivo) de 156 cartas, 100 de Gerardo Diego y 56 de José María de Cossío (todas menos 21 antes de 1930); y en el de José Bernal de 163 cartas: 18 de Salinas, 79 de Guillén, 66 de Diego.

En el tomo tripartito todas las cartas de Diego menos una van destinadas a Guillén. Y todas las de Guillén y Salinas van dirigidas a Diego. De tal suerte la figura de Gerardo Diego ocupa el centro de estos intercambios epistolares, es evidente que con todo merecimiento. Advuértase asimismo que más de la mitad de las cartas de los tres poetas, en el tomo titulado *Correspondencia (1920-1983)*, son anteriores a la guerra civil. Salinas sólo escribe una carta a Diego después de ésta; y muere en 1951. A partir de los años sesenta Diego y Guillén reanudan su correspondencia, que mantienen fidelísimos hasta la muerte.

En la medida en que estos textos no son literatura, encontramos en ellos muchos momentos, datos y curiosidades de interés personal y biográfico. Cierta biografismo se vuelve ahora recomendable. Las personas ocupan el primer plano. O la personalidad, como la de Cossío, de quien decía más arriba, cargando un poco la suerte, como él diría, que se esforzaba por escribir bien; y que muchas veces lo

conseguía, con gran exactitud, como cuando enjuicia el ultraísmo, en carta del 14 de agosto de 1920, opinando que la *Odisea* era más actual que un himno al micrófono, «ya que nada hay más opuesto a lo actual que lo momentáneo, como nada hay más opuesto a lo universal que lo cosmopolita». Cossío era un crítico agudísimo, un sabio, y al propio tiempo un personaje insólitamente completo: cazador, bibliófilo arriesgado, más taurino que nadie, como todos saben, y presidente del Racing de Santander de 1931 a 1936. No daré aquí más ejemplos. El cotilleo de los escritores en sus cartas provoca hoy nuestro metacotilleo. Pero conste que por esta aproximación a las personas se paga un precio precioso. Las pillamos en momentos de descuido, debilidad o grave limitación en tal o cual terreno. Hay caídas terribles. El lector, algo *voyeur*, tiene que hacer un esfuerzo por no perder el equilibrio y no aplicar luego a la obra del poeta el fácil biografismo que las cartas le brindan.

Son cartas extraordinariamente literarias, en lo que a su temática se refiere. El motor es la amistad y el asunto es, mayoritariamente, la poesía. Y también la literatura, quiero decir la vida literaria, con sus concursos y premios, sus suscripciones, sus tintas de color y sus tiradas en papel hilo. Las revistas ocupan un sitio preeminente en el progresivo avance de un grupo de amigos que van forjando una «nueva poesía» durante los años veinte. Asimismo confirman estos epistolarios que los poetas del grupo poseían una vocación literaria excepcional, prioritaria, constante, invencible. Nada de poetas *du dimanche*, inspirados y esporádicos. Por eso digo que estas cartas son extraordinariamente literarias. Es que eran todos muy amigos, pero en cuanto poetas porque lo eran en potencia siempre. La amistad aproximaba la poesía a la vida de todos, así como la poesía ofrecía sus contenidos y sus pasiones a la amistad. En la actualidad, admirar lo que hay en una obra literaria nos hace sospechosos de inmanentismo, de insuficiente aprecio del acto creador de la lectura, de ignorancia ideológica, etc. Pero aquellos jóvenes escritores de los años veinte y treinta tenían y practicaban una gran capacidad de admiración. Les gustaba de verdad la poesía, la verdadera en su opinión, con ilimitado entusiasmo, del que era símbolo su fervor gongorino. El día en que Diego descubre el *Orfeo* de Jáuregui, no cabe en sí de gozo: «Hoy sólo tengo espacio para el entusiasmo», escribe a Cossío el 25 de enero de 1926. Todos van descubriendo así a los poetas menos conocidos del siglo de oro: Medina Medinilla, Bocángel, Polo de Medina, Soto de Rojas, Aldana, Valdivielso... Los nombres que hoy suscitan tres o cuatro ediciones críticas en nuestras colecciones de clásicos, bien asentadas en sus cánones, son entonces sorpresas y revelaciones. Y el centenario de Góngora nada tiene que ver con la mayoría de los centenarios actuales, frutos del febril eclecticismo oficial y de la entrega pasiva al tiempo externo y público. El de Góngora es un centenario madurado, deseado impacientemente durante años, hasta que por fin llega el 1 de enero de 1927 y se puede enarbolar su bandera, emblema de la guerra declarada al academicismo, la mediocridad crítica y el *establishment* literario.

Veintisiete, sí, pero lo de «Generación del 27» no agrada a Gerardo Diego (carta a Guillén del 26 de agosto de 1971) ni a Jorge Guillén. Insiste éste en la «contemporaneidad» de espíritu que une a un grupo de amigos, pero que no es más que eso: un grupo. Verlos como una generación, en el sentido historiográfico del término, es un error, porque representan una cala muy insuficiente en el conjunto de la época, tan rico en poetas y prosistas muy variados. Y desde el momento en que se habla de generación, ese acordeón ampliable, el grupo de amigos tiene que abrirse a quienes no lo eran tanto, o no lo eran en absoluto. De tal forma quedan deterioradas las dos cosas: la idea de generación y la verdad del grupo.

Claro está que el grupo, que hoy consideramos como un bloque simultáneo, sincrónico, en realidad se fue formando, definiendo, entretejiendo poco a poco. Conforme leemos las cartas, parece que vamos reuniendo los diferentes momentos de un relato. Algunos de los protagonistas, como Diego y Guillén, primero se leen, luego se escriben y más tarde se conocen personalmente. Desfilan los años, se afirman las afinidades, los más jóvenes maduran, los unos influyen en los otros y finalmente van emergiendo los mejores. El 29 de septiembre de 1930, escribe Diego a Cossío, se juntan varios para comer con Juan Guerrero: «Hoy nos reunimos a comer Salinas, Jorge, Federico, Alberti, Cernuda, Dámaso, Guerrero... El gran completo». Ciertamente que cada *carteggio* no puede sino ofrecernos un ángulo reducido, o dos o tres, sobre unos espacios y unos tiempos tan complejos. Guillén y Diego siguen escribiéndose hasta el final, seis meses antes de la muerte del primero. Su fidelidad conmueve profundamente. Pero ellos saben que los mejores años de sus vidas quedan atrás, muy atrás. En estos dos volúmenes el centro cronológico y literario, el que evoca todo un mundo, como decía, apasionante y novelesco, es el de los años veinte y treinta. Es otra España, la que vislumbramos aquí en filigrana, de vitalidad y riqueza casi fabulosas. Lo subsiguiente viene después. Y suele ser un triste después.

Del más allá

Héctor Subirats

1 abril, 1997

El tercero de los libros aquí comentados, una especie de homenaje colectivo a la obra de Gianni Vattimo, nos advierte que la principal preocupación del pensador italiano radica en colocar la filosofía *más allá* de donde el propio Vattimo la ha colocado. Revisados los tres libros, al lector difícilmente se le escapará que en realidad la coloca en el *más allá*. El mal llamado *pensamiento débil* pretendió el fin de los «grandes relatos» explicativos de la historia para terminar entregada en los brazos del Gran Relato de la cristiandad.

Vattimo, pensador católico guiado por el principio de caridad, no la tiene con el lector y le endilga tres volúmenes de golpe. Es verdad que trágicas circunstancias personales hacían previsible un endurecimiento de su «retorno a Dios», pero, revisado el segundo de los volúmenes, en su *Introducción a Nietzsche* de 1985 –este año reeditado por Península– ya la inclinación metafísica desprendía algunos aromas. A pesar de ello sigue siendo una buena introducción al pensamiento nietzscheano si consigue uno olvidarse de la mencionada obsesión metafísica y de los malabares verbales de inspiración heideggeriana en torno al «ser». Destacan en este libro los capítulos finales sobre la voluntad de poder y el destino del sujeto y la voluntad de poder en el arte. Es aquí donde aparece el Vattimo que rechaza a los «despreciadores» del cuerpo y no tiene vergüenza en alzar la voz y decir «yo». Donde la trascendencia no tiene sitio y sólo aparece la justificación estética de la existencia. El arte nos protege de la «verdad». La verdad es fea: tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad. El arte es entonces el modelo mismo de la voluntad de poder. Una vez que se

piensa el mundo como voluntad de poder, escribe Vattimo recordando a Nietzsche, ya no se tiene la consoladora diferencia entre un mundo verdadero y otro aparente. Este era el Vattimo que sabía, siguiendo a su biografiado, que «metafísica, moral, religión, ciencia no son más que criaturas de su voluntad de arte». Aún más, que sólo el arte, dice Vattimo, «al menos explícitamente y de manera tematizada, no cae del todo, como en cambio sí sucede con la religión, la metafísica, la moral e incluso la ciencia dentro del mundo de la enfermedad, de la debilidad, del espíritu de venganza, que se manifiesta en la ascesis». Pero justo hasta aquí llega la parte tonificante. Comienza el «retorno» y ante la desolación y la tragedia, incluso quienes escriben elogios de Nietzsche prefieren creer en cualquier cosa antes que creer en nada. A la tragedia y el envejecimiento se suma el desencanto: si los proyectos de revolución, de felicidad, de renovación han fallado, ¿por qué no depositar la esperanza en el más allá? En Dios, por el tortuoso sendero del desengaño y la vejez sumada a Tangentòpolis.

Al parecer, no teniendo nada más en qué pensar, a los herederos de Heidegger les ha dado por *repensar* (¡sic!) la religión y es así como asombrados descubren que las ideologías revolucionarias tenían raíces religiosas, cosa que, por supuesto, no intuían cuando eran «revolucionarios». Ahora que son religiosos, olvidan la parte ideológica del asunto. Por ello se despachan contra los ilustrados por haber firmado con antelación el acta de defunción de la religión. Da la impresión de que una mala lectura de los ilustrados les hace ignorar que algunos ilustrados cuestionaron la religiosidad en la alternativa progresista, y que el «progreso», como religión de los ilustrados, es tan sólo debatido y cuestionado desde la misma ilustración.

Vattimo sostiene que hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. Uno, perplejo, debe pensar que las únicas razones eran las de Vattimo y que una vez que a él se le han desplomado, se han acabado los argumentos contra la religión. Pues bien, Vattimo podrá creer que cree, pero las condiciones para cuestionar los movimientos religiosos son hoy más evidentes que hace cinco años. No deja de ser curioso que se ponga en entredicho el concepto de «realidad», en tanto que la ciencia habla de objetos menos equiparables a los de la experiencia cotidiana, o que la técnica y la producción de mercancías configuren un mundo «artificial» que no se distingue de las necesidades «naturales» y, al mismo tiempo, nuestro autor retorne al gran artificio del Creador. Sin embargo, Vattimo se da cuenta de que su cristianismo no cuadra ni con la versión oficial, ni con la practicada en torno a Jesús como víctima sacrificial, y achaca este rasgo a la pervivencia de la religión «natural» en el corazón del cristianismo y, por ello, nos propone un Jesús que viene al mundo para desvelar y liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. En fin, esperemos que el Papa le haga caso.

Mitterrand: retrato de un artista

Alberto Míguez
1 abril, 1997

La ficción de un absoluto

César Antonio Molina

1 abril, 1997

Notas para una ficción suprema de Wallace Stevens vio la luz por primera vez en una pequeña edición en el año 1942. Posteriormente estos poemas fueron colocados al final de su libro *Transports to Summer* publicado pocos años después, en el 1947. En su poema «A High-Toned Old Christian Woman», incluido en su primer libro, *Harmonium*, el poeta norteamericano decía en un verso que «La poesía es la ficción suprema, señora». Pero esta ficción suprema no la llegó a definir jamás, ya que esa indefinición era el valor que le daba a la poesía a diferencia de la filosofía que trataba de sistematizar el pensamiento.

Poesía es lo que más próximo está a la verdad única, reconstruye las palabras del libro supremo (*extremest book*) que están ya sólo en uno mismo. Stevens siente que sus poemas participan de esa comunión con la incierta luz que él no trata de desvelar ni aclarar, sino únicamente nombrar en la quietud, «en la central de nuestro ser durante un instante, / la intensa transparencia que tú traes es la paz».

El poeta más que conocer, debe ignorar, debe reconocerse como un creador, es decir, como alguien que parte del magma al que siempre se le está dando nueva forma. El poeta más que construir, debe destruir, limpiar «un cielo / que nos ha expulsado con nuestras imágenes». El poeta debe podar el bosque de árboles impuros, incluso talarlo todo pues las palabras, la sintaxis, las metáforas ya son de todos y no de él mismo. Sobran los nombres, las cosas deben volver a su innominación: «El sol / no debe tener nombre, florecedor de oro, sino ser / en la dificultad de lo que él va a ser». La poesía es lo que no es: «Sabe que lo que tiene es lo que no es / y lo desecha como una cosa de otro tiempo, / como la mañana se deshace de la luz rancia de luna y del raído sueño». No es el tedio del pensamiento, no es el tedio del deseo. La poesía es el no tener, o tener lo que no es.

El poema reconstruye el universo, lo redime de su imagen marchita, renueva la vida, nos acerca al primer instante, a la primera idea incluso cuando ella todavía no existía. «El poema, a través del candor, trae de nuevo un poder / que a todo da una índole cándida.» El poema reconstruye la naturaleza antes de la creación del hombre y de sus metáforas e imágenes para describirla, «Había un mito antes de que el mito empezara». El poema surge en un lugar que no es el nuestro, y en ese lugar en el que vivimos, no somos nosotros, «nosotros somos los imitadores». El poema no es la razón cartesiana, sino su pérdida en los abismos (en el tiempo y el océano). El poema no es un combate, sino la derrota de yacer «en silencio sobre tu cama». No se le advierte porque no se le ve, ni se le ama ni se le odia, porque no se le advierte.

En el poema VI, Stevens contrapone el espacio y el tiempo real con la abstracción. La abstracción no existe, es la inmanencia, es decir, lo que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia. «Lo abstracto ficticio es tan inmanente en la mente del poeta como la idea de Dios es inmanente en la muerte del teólogo. El poema es una lucha contra la inaccesibilidad de lo abstracto. El tiempo al que se refiere en el poema, partiendo de lo real, queda preso en la mente de cada persona, es una creación individual más que un signo colectivo, es visible o invisible o ambas cosas, no se percibe por la visión del mismo, sino por el pensamiento, es una "abstracción sagrada".»

El poeta vive en el sueño, en un espacio que son todos los tiempos, en su borde con el despertar que es un acontecimiento fortuito. Y en este vacío, Dios, es un hombre más, el pensador de la primera idea que en cada momento otros tienen que volver a pensar y nombrar. Dios es el pensamiento, el poeta su palabra. Y no hay pensamiento sin palabra, porque esa primera idea fue algo imaginado que sólo late en la palabra. El poeta es un expósito del tiempo, del espacio, del pensamiento mismo. Y de todos es un invencible fracaso, «de la razón, / alumbrado a media noche por el ojo estudioso, / envuelto en ensueño, objeto del / zumbido de los pensamientos evadidos en la mente, / oculto a otros pensamientos...». ¿Invencible también para la muerte? ¿La muerte es una realidad o una ficción? ¿Quizás una ficción de la realidad?: «¿Por qué, entonces, cuando con dorada furia / la primavera consume las sombras del invierno, por qué / habría de hablarse de regresar o / de muerte en el sueño del recuerdo? ¿La primavera es un dormir?». Stevens comenta en otra misiva: «No podemos borrar ni hacer caso omiso de la muerte, y sin embargo no vivimos en el recuerdo».

El poema se hace con palabras y con sonidos indescritibles que tratan de descifrar el silencio o incluirse en él. ¿Descifrar el primer pensamiento o incluirse en él? El poema arde en el deseo de lo inaccesible y el poeta duda en el fuego de la consumación. Arde en deseos «de otra dicha accesible». El poeta, por su vulnerabilidad a la seducción, hace debatir al poema entre su propio lenguaje indescifrable y el de la comunicación. Pero el verdadero poema, ¿no será aquel al que nunca le alcancen las palabras y quede sólo colgado del pensamiento? Pero el verdadero poema, ¿no será aquel que es capaz de evadirse de los lenguajes? Sin embargo, el poeta está tentado por la materia vulnerable, y Wallace Stevens, más que omitir esta realidad, sugiere que ella misma agudice el sentido de lo ficticio. ¿El poema no debería estar más cerca de la desnudez de la nada que del primer pensamiento? La nada era una ausencia, un punto, «más allá del que el pensamiento no podría regresar como pensamiento. / Tenía que elegir. Pero no era una elección / entre cosas que se excluyen. No era una elección / entre, sino de. Eligió incluir las cosas / que están una en otra incluidas, el todo, la complicada, la acumuladora armonía».

El autor de *Notas para una ficción suprema*, piensa que no debe eludirse el pathos humano, el pensamiento y la imaginación son parte de él, «...tal vez, / el hombre-héroe no es el monstruo excepcional, / sino quien de la repetición es el mayor maestro». Hay que encontrar lo real, «quedar despojado de todas las ficciones a excepción de una, / la ficción de un absoluto». Y esa ficción radica en el Ángel, el guarda de la nada abismal. El poeta, como ángel caído, trata de encontrar a su doble, busca lo inmaterial de su materia, busca lo irracional de su razón, busca lo intemporal del tiempo, busca el silencio de los sonidos, busca lo real de su ficción: «...Te / conviertes en el fantasma de pies silentes, la irracional / distorsión, sin embargo fragante, sin embargo querida. / Eso es: la más que racional distorsión, / la ficción que resulta del sentimiento. Sí, eso. // Lo pondrán en claro un día en la

Sorbona. / Volveremos al atardecer de la conferencia / complacidos de que lo irracional sea racional, / hasta que tocado por el sentimiento, en una calle dorada, / te llame por tu nombre, mi verde, mi fluido mundo. / Habrás dejado de girar salvo en el cristal».

Javier Marías, como ya nos tiene acostumbrados, realiza una magnífica versión de tan endiablados versos, así como hace también unas sucintas y jugosas anotaciones.

El ladrón de sí mismo

Adolfo García Ortega

1 abril, 1997

La figura de Pierre Reverdy (1889-1960) ha crecido con los años y hoy en día es un poeta fundamental para comprender la poesía europea de este siglo. Según Leiris, forma con Apollinaire y Max Jacob, una rara trinidad que combinó amistad, complicidad literaria, celos y desencuentros. Con Jacob guarda más de un paralelismo y no fue una relación fácil. En 1917 fundó la revista *Nord-Sud*, que habría de ser el vehículo expresivo de una generación sobre la que se sustentaría buena parte del surrealismo y de los movimientos claves en la literatura y el arte. Durante muchos años, debido a su amistad con Braque, Gris y Picasso, se tuvo su poesía por una traslación lírica del cubismo, al haber en sus escritos una decidida voluntad por romper la racionalidad del discurso y abrir planos diferentes en un mismo poema. Reverdy siempre luchó contra esa adscripción simplista a una estética que no podía tener, en su opinión, el menor paralelo literario. Para él, la poesía no continuaba en nada ni venía de nada.

Pero la vida de Reverdy dará en 1926 un cambio radical, que lo sumirá en un relativo olvido y lo inmovilizará en un estado, como definió Cernuda, de «poeta puro por excelencia». Ese año, tras convertirse al catolicismo como Max Jacob, se retira a la abadía de Solesmes, donde permanecerá hasta su muerte. Después de haber sido uno de los pocos y más auténticos transformadores de la poesía como forma introspectiva de la lengua, se retira para ir labrando una obra extensa, fiel a sí misma y cada vez mejor conocida.

Así se demuestra con la publicación ahora, sin duda afortunada y con espléndido acierto, de *El ladrón de Talan*, un libro poético de 1917, es decir, de la época cenital en que Reverdy sienta, de modo prolífico, las bases de su poética. El autor, por un deseo transgresor, tituló su libro como «novela en verso», cuando en realidad es lo más alejado de una novela al uso convencional. No hay historia argumental en ella, no hay anécdota sucesiva, el tiempo apenas es un presente sin bordes y todo está en ella sometido a la libertad caótica de una poesía intensa. Parece la carcasa de una narración a la contra, quizá por ello la llamó novela; es un libro lleno de huecos, de ausencias, de versos que hablan de lo que falta. Y lo que falta es el poeta, el dueño de la voz. Curioso que así sea, teniendo en cuenta que en el fondo este libro es un deforme, ambiguo e insólito retrato interior del propio

Reverdy, y por extensión del espíritu del siglo. Pero no es casual, por tanto, que él mismo defina su poesía en estos términos: «La poesía está en lo que no está. En lo que nos falta. Está en nosotros precisamente por lo que no somos». En definitiva, y eso es lo que *El ladrón de Talan* viene a reflejar, la poesía es una espera nunca satisfecha, un vacío nunca colmado.

Este libro de ausencias contiene versos como estiletes, de enorme belleza y una hondura que traspasa hasta hacer intemporal su fuerza. Heredero de la oscuridad de Mallarmé y de la libertad de Laforgue, Reverdy se ampara en la huida para hacer la abstracción de su tiempo, de su mundo y de sus amigos: así este libro –que no es novela, que no es retrato, que no es más que vacío, y sin embargo lo es todo a la vez– tiene referencias al movimiento y la velocidad (trenes, estaciones, calles, mares, viajes), pero expresa inmovilidad y fatalismo. Ambos polos acabarán delimitando la obra de este extraño y extremado poeta cada vez más cercano, no descubierto aún como uno de los más grandes.

¿Fin o fines de la historia?

Ramón Ramos Torre
1 abril, 1997

Cooperación y homogeneidad

Germán Gómez Orfanel
1 abril, 1997

El interés por los tres grandes representantes de la teoría del estado de la Alemania de Weimar, Kelsen, Schmitt y Heller sigue vivo en nuestro país, y prueba de ello lo constituye la publicación de este conjunto de «obras menores» de este último autor.

Como es sabido, la vinculación de Heller con España reside sustancialmente en la acogida que se le prestó a partir de la primavera de 1933, cuando había iniciado su exilio abandonando Alemania, siendo nombrado, por Fernando de los Ríos, profesor de la Universidad Central de Madrid, y en los numerosos contactos personales y académicos establecidos con los núcleos universitarios de aquella época. Sin embargo, a diferencia de Kelsen y Schmitt que llegarían a nonagenarios, Heller fallecería en Madrid, el 5 de noviembre de 1933, con 42 años.

En 1983, con ocasión del cincuentenario de su muerte, se publicaron en Alemania relevantes trabajos sobre Heller, destacando la obra colectiva coordinada por Ch. Müller e I. Staff (*Der soziale Rechtsstaat*), así como las de W. Schluchter, G. Robbers y St. Albrecht entre otros. En tal línea cabría situar asimismo la aparición en nuestro país, en 1985, de importantes textos de Heller (*Europa y el fascismo, socialismo y nación, ¿Estado de derecho o dictadura?*), editados por A. López Pina y bajo el título de *Escritos políticos*.

Esta circunstancia ha influido probablemente en los promotores del libro que comentamos, al seleccionar por una parte tres trabajos sobre la noción de política, relacionados entre sí, pero que al mismo tiempo permiten detectar una evolución en su pensamiento, siendo publicados en 1924 (*El sentido de la política*) y en 1934, desaparecido ya Heller, como artículos en la *Encyclopedia of the Social Sciences*, dirigida por Seligman (*Poder político y Ciencia política*).

Además se incluyen en el volumen otras dos aportaciones (*Libertad y forma en la Constitución del Imperio y Metas y límites de una reforma de la Constitución alemana*), que nos permiten conocer la posición de Heller a favor de la Constitución republicana de Weimar en una coyuntura de intensa crisis, 1930-1931.

Precediendo a estos textos se incorpora un sugerente y elaborado prólogo de Massimo de la Torre, sobre política y derecho en la obra de Heller, que supera con mucho el ámbito de las obras de Heller seleccionadas y que incluso puede atraer el interés del lector más que los mencionados textos del autor alemán, aunque pueda suponer un estímulo para conocer con mayor amplitud su obra. En él se pasa revista a cuestiones tales como el análisis del fascismo, la soberanía, la crítica de autores como Jellinek y Kelsen, la influencia de Hegel, la referencia o contraposición con Schmitt, los conceptos de Constitución y las aportaciones de Heller a la distinción entre principios y reglas jurídicas.

Heller perteneció al partido socialdemócrata alemán, pero dentro de tal opción defendía posiciones caracterizadas por el nacionalismo, por la defensa de una idea de nación obrera, en cuanto comunidad de valores y portadora de la cultura, un socialismo nacional, autoritario y antiliberal, y junto a ello la primacía de lo político y sobre todo del estado, no sólo frente a los fenómenos económicos, sino también frente al Derecho que tenía un carácter instrumental, posición que se iría modificando en la obra de Heller tras la toma del poder por los nacionalsocialistas.

Los textos elegidos reflejan parte de este universo de contenidos, en los dedicados a la Constitución de Weimar, Heller llega a proclamar sus preferencias por un estado autoritario, no total, caracterizado por la supremacía sobre la sociedad, pero con un matiz básico, respetando los núcleos del constitucionalismo es decir, los derechos fundamentales y la división de poderes, y creando a través de un decisionismo parlamentario, un estado social de derecho, superador del estado liberal.

Además, su enfoque de la política subraya los componentes de cooperación y homogeneidad, aun siendo consciente de la presencia de profundos conflictos. Por otra parte, Heller proclama la autonomía de lo político analizada desde una perspectiva histórica a través de métodos racionalnormativos, o sociológico-realistas basados en el empirismo.

Un caballero cristiano

Mario Salvatierra Saru

1 abril, 1997

La obra de García Morente se articula en el llamado proyecto orteguiano: reencontrar al pensamiento español con la cultura universal europea. No vacila García Morente en reconocer a Ortega como el filósofo español más relevante de los últimos tiempos y si bien su pensamiento discurre por los mismos vericuetos que los del fundador del perspectivismo, no deja de sospecharse una distancia entre ambos una vez estallada la Guerra Civil española.

Nace García Morente en Arjonilla (Jaén) en 1886 y estudia el bachillerato francés en el liceo de Bayona. Viaja a París para realizar los estudios de filosofía en la Sorbona, y en el Colegio de Francia recibe la magistral enseñanza de Henri Bergson, quien le prueba las carencias del positivismo. A su regreso (1907) convalida sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y, en el curso 1907-1908, conoce a Ortega. Con posterioridad marcha a Alemania con el fin de ampliar estudios. Allí, en las universidades de Berlín, Leipzig, Munich y Marburgo, toma cuerpo su pensamiento filosófico. En Marburgo contactó con las figuras más señeras del neokantismo: H. Cohen y P. Natorp. A partir de entonces el idealismo kantiano pasó a ser el punto de referencia de su pensamiento, para luego recalar, previa navegación por el método fenomenológico husserliano, en la *filosofía de la vida* de Ortega. Fruto de este recorrido intelectual son sus libros *La estética de Kant*, *La filosofía de Henri Bergson*, *La filosofía de Kant*, etc.

Convencido de que el hombre es esencialmente animal filósofo, se preguntará por qué desde el Renacimiento hasta las primeras décadas del siglo XX no se generó en España un pensamiento rigurosamente sistemático y totalizador. Para responder a esta cuestión se situará al margen de las vicisitudes políticas, sociales y económicas del país, que denomina «*contingencias*» históricas, y se atenderá a lo que caracteriza como «*alma española*». En una de sus visitas a Argentina (1934), retrata los avatares de la filosofía en España y asegura: «Para decirlo brevemente, el alma española no es apta para el tipo de filosofía que hasta ahora ha venido haciéndose en Europa, y no es apta para este tipo de filosofía porque el alma española adora otros ídolos que no la pura inteligencia. El alma española pone por encima de la contemplación teórica especulativa intelectual la acción; pone por encima de la teoría la vida»¹. Habría, por tanto, una naturaleza fija e independiente de las circunstancias históricas –es más, éstas se conformarían a instancias de aquélla– responsable de la ausencia de pensamiento español en el panorama filosófico europeo.

García Morente parece, pues, compartir aquella pasión dramática de los historiadores españoles liderados por Menéndez Pidal que circunscribían el *problema español*, el supuesto fracaso ante la modernidad, al estrecho ámbito de las esencias nacionales. Tal construcción suponía, como luego reprochaba Américo Castro a Sánchez Albornoz, la existencia de una identidad permanente e impermeable a la historia; en definitiva, los problemas históricos de España se resolverían una vez

dilucidada la metafísica del *ser* español. Bien sabemos que la salida a este falso problema se establece gracias a la incorporación de las ciencias sociales a la investigación histórica. ¡Cuánto mejor hubiera sido que Morente se centrara, al igual que lo hiciera Ortega, en la cuestión de la incapacidad de las elites sociales de España para dirigir el progreso en vez de en una incontrastable «*alma española*»! No obstante, acierta al afirmar que es con la obra de Ortega cuando el pensamiento español se europeiza y sale de la postración en que se hallaba. Como bien apunta en su artículo «Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset», el autor de las *Meditaciones del Quijote* saca al pensamiento español de los «*epígonos mediocres*» de la escolástica, de los «*residuos informes*» del positivismo y de las «*místicas nieblas*» del krausismo para ubicarlo en el centro de gravedad del pensamiento moderno: el idealismo. Si tanta repercusión tuvo Ortega en España y en Hispanoamérica se debió, según Morente, al nuevo giro que daba a la filosofía, incardinándola precisamente en la feliz intuición de que la vida es la realidad radical y primaria. El alcance de esta original visión orteguiana sobre la primacía del ser de la vida no se deja esperar: quedan superados definitivamente el realismo y el idealismo, toda vez que el primero incluye el yo en el mundo y el otro, el mundo en el yo. Ni el yo (sujeto) ni el mundo (objeto) son realidades originarias; antes bien, forman parte de nuestra vida, auténtica plataforma que posibilita la constitución de ambos. Por otra parte, justamente por radicar la filosofía no en las lindes del puro pensamiento sino en el llano suelo de la vida es por lo que, según Morente, el pensamiento de Ortega llega a lo más profundo del ser español. El «*alma española*» tienta en el seno de la filosofía orteguiana las cuerdas que armonizan su voz.

Quizá, para una recensión de estas *Obras Completas*, sea inoportuno extenderse en sus apartados «Ensayos y conferencias» y «Artículos de prensa» y no ahondar más en el de «Libros». Justifica esta elección el hecho de que sus libros cumplen una función introductoria al pensamiento filosófico, mientras que en sus otros escritos –muchos de ellos desconocidos o tan dispersos que resultaba un trabajo ímprobo su localización– encontramos no sólo al pedagogo, al maestro en el arte de presentar los problemas filosóficos con claridad y lucidez apabullantes, sino al filósofo que no desfallece ante el rigor y profundidad que exigen los temas tratados. Como botón de muestra véanse sus ensayos «La moral y la vida», «Pequeño ensayo sobre la risa», «Ensayo sobre la vida privada» y el «Ensayo sobre el progreso». Este último incorporado, sin previa justificación, en el apartado «Libros» cuando en el prólogo los editores aclaran que, en la ordenación de los escritos, han conjugado dos criterios: el de género al que pertenecen y el cronológico.

Por lo demás, la tarea de búsqueda y reconstrucción del pensamiento de Manuel García Morente llevada a cabo por los editores es, además de generosa, de una inusitada y encomiable minuciosidad, aunque se echa en falta una elaboración más crítica respecto de la disposición de estas *Obras Completas*. J. M. Palacios y R. Rovira dividen estas *Obras* en dos tomos: abarca el primero treinta años (1906-1936) y el segundo apenas cinco (1937-1942). Y señalan que dicha división la fundan en lo que Morente califica como el «*Hecho extraordinario*» de su vida: su conversión al catolicismo en la noche del 29 al 30 de abril de 1937 y posterior decisión de entregarse al sacerdocio. Sin embargo, compartiendo que este hecho introduce una quiebra en su pensamiento, lo cierto es que inmediatamente después de su conversión dicta en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán un curso, transcrito en las *Lecciones preliminares de filosofía*, en el que ex profeso soslaya la relación entre filosofía y religión, entre fe y razón. Es más, en la carta dirigida a su amigo

García Lahiguera asevera que procuró dar a este curso «*un carácter anodino en lo que toca a los problemas coincidentes con la Santa Religión*»². En efecto, solamente aparece en la última lección la figura de Dios, el «*Dios a la vista*» de Ortega, a título de despedida. No se aprecia, por tanto, tal fractura o escisión en sus trabajos inmediatamente posteriores al hecho de la conversión; más bien, habría que apuntar que la existencia de un segundo momento en el pensamiento morentiano reside en razones ideológicas: su decidida defensa de la causa nacional. Y en este extremo, cuando pretende justificar doctrinalmente al alzamiento contra la supuesta conjura comunista, es cuando se distancia definitivamente de Ortega. En el prólogo, los editores han señalado la proximidad entre Morente y Ortega pero lamentablemente han pasado por alto la distancia que los separa. Es muy improbable que Ortega coincidiera con las tesis de la última época de Morente. Difícilmente Ortega podía estar de acuerdo con su obra *Idea de la hispanidad*, donde afirma que el *estilo de vida* de España se encarna en la figura del «*caballero cristiano*». Resulta sorprendente constatar cómo García Morente, educado en el laicismo francés, se acoge al discurso oficial del régimen franquista. Esta es, a mi juicio, la verdadera conversión que marca un salto cualitativo en el transcurso de su pensamiento.

¹. «La filosofía en España», en *Obras Completas*, t. I, vol. 2, pág. 414.

². «El hecho extraordinario», *op. cit.*, t. II, vol. 2, pág. 440.

Cuarenta años de historia eclesiástica

Juan María Laboa

1 abril, 1997

Reflexiones sobre la Guerra Civil

Raymond Carr

1 abril, 1997

Los catalanes y la política española

Rafael Núñez Florencio
1 abril, 1997

Milagro español: Sí pero menos

David-Sven Reher
1 abril, 1997