

romántica de personificar un paisaje y personificarse en él (el juego de lo uno y lo otro que proponía Gil de Biedma, unos renglones antes). Pensemos en *Por tierras de Portugal y España*, por ejemplo.

La Castilla unamuniana es un espacio oriental, austero, poblado por gente taciturna y ensimismada, que se agrupa en pequeños núcleos aislados. Unamuno admiraba a Sarmiento y la descripción que el vasco hace de Castilla se parece demasiado sugestivamente a la que el sanjuanino hace de la pampa.

Pero hay más. Sarmiento, al oponer la barbarie a la civilización, en rigor lo que hace es oponer la cultura a la civilización. Dudo que hubiera leído a Kant o Herder, que empezaron con estas distinciones, pero su imaginación romántica lo llevó a identificar cultura con barbarie (así como suena), es decir con saber tradicional, aislamiento, autarquía, economía de subsistencia, incomunicación. La casta de Unamuno, dotada de intrahistoria. Un dualismo que Ferdinand Tönnies recogerá en un libro famoso, *Comunidad y sociedad* (1887) y que tendrá una prolongada descendencia entre autores tan variopintos como Américo Castro y Martínez Estrada, Oswald Spengler y Thomas Mann.

La civilización es, por el contrario, la ciudad, la ley pactada, el ferrocarril y el barco. La ciudad tiene espacios exteriores y se intercambia con ellos. La ciudad es la historia, el pasado que no es tradición ni origen, sino crítica de la memoria colectiva.

Copio este rasgo de fina lucidez de don Miguel: «La fe viva no consiste en creer lo que no vimos, sino en crear lo que no vemos». Crear lo invisible o, al menos, a partir de lo invisible: puede ser la mejor manera de definir la tarea humana en la historia, que siempre tiene algo de fe, de confianza en lo externo. No el credo en lo que creen los demás, sino creer en lo que yo hago. *Crear*, algo tan cercano a *crear* que se confunden en el *yo creo*.

Lo repito a propósito del obeso libro de Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (721 apretadas páginas publicadas por Destino), ya que de regeneración, fe y origen se trata. No sólo por lo voluminoso del texto, sino por sus ambiciosos alcances (nada menos que una Historia General del Espíritu, así, con mayúsculas germánicas). Trías nos cuenta dicha historia pero, además, nos revela sus claves (que, a su vez, le han sido dadas por revelación) y nos

profetiza su derrotero. Su actitud es grandiosa y la diseñan sus invocaciones a Ulises y los argonautas. Para resolver las perplejidades del «pensamiento débil», el filósofo barcelonés se mide con gigantes y titanes.

Todo esto parece muy romántico, del primer romanticismo. En efecto, la referencia «fuerte» de Trías es Schelling, aunque su visión de la historia avanza, por el idealismo, hasta un Hegel releído en clave de teodicea: el Espíritu va del origen al absoluto y vuelve sobre sí mismo, en un ciclo que recorre la unidad, la dispersión y, de nuevo, la unidad que es alfa y omega. La diferencia fundamental con Hegel es que, para Trías, las distintas etapas de la historia no se conectan entre sí, son procesos cerrados: no hay devenir.

El Espíritu, desprendido de su matriz simbólica (lo sagrado), sufre una revelación que la modernidad denomina razón, revelación segunda, si se quiere, ya que el símbolo es ya una revelación primera de lo sagrado en lo sensible. Finalmente, el Espíritu habrá de retornar al substrato inconsciente para hallar un nuevo horizonte simbólico (o sea: una nueva sacralidad). Ocurrirá en un encuentro místico del testigo con el lado oscuro y nocturno que es la faz esotérica del Espíritu, Espíritu que es sujeto absoluto y testigo, tanto del ser como del acontecer.

El papel que Trías reserva al filósofo en todo este constructo es el de profeta. Asentado en las grietas del mero acontecer que dan acceso al absoluto del ser, el filósofo como testigo del Espíritu, es capaz de percibir las revelaciones y prever lo que habrá de ocurrir. Un solo ejemplo: desde 1848, nuestra época ha de recorrer siete etapas, que el filósofo conoce de antemano en carácter de descifrador/revelador del destino, sabedor del *telos* que persiguen los tiempos históricos.

En Hegel, el Espíritu conoce su origen a través de su quehacer, pero en Trías, el Espíritu desconoce su origen a través del quehacer y debe repristinarse para recuperar su hora cero, su vínculo con la matriz de lo sagrado. Por eso es tan reticente ante la modernidad y tan entusiasta de fenómenos antimodernos, de fundamentalismo religioso, como los movimientos políticos de Irán y Camboya.

Semejante construcción, la tomas o la dejas, pero cabe alguna objeción al enfoque con el cual Trías se aproxima a la historia, a la suya y a la de todos. Es válido proponerse una lectura unificadora y providencialista de la historia en

clave neorromántica. El error de Trías consiste en no hacer neorromanticismo, sino en intentar una restauración de Schelling como maestro de Hegel. El riesgo de estos radicalismos es resultar anacrónicos. En efecto ¿qué puede decirnos un Schelling resucitado por arte de magia de este mundo informático, interplanetario y carente de «grandes relatos»? ¿Se puede calcar la crítica romántica a la Ilustración para dirigirla contra el mundo contemporáneo? En tal caso, el profeta pierde su distancia frente al tiempo, esencial para el ejercicio de su don profético, y se pierde en las fechas de un almanaque caído en un rincón de la historia. Se puede pensar contra el tiempo, pero siempre desde algún momento del tiempo, imaginando la situación de contemporaneidad que sirve de punto de partida para pensar el origen, el derrotero fatal del Espíritu o las ideas eternas. La paradoja de lo humano es que no puede inventar otra eternidad que la histórica. No hay eternidad sino del retorno, que es mito si retorna lo mismo e historia, si retorna lo distinto. Lo pensó uno de los mentores de Trías, Nietzsche, que propuso ser contemporáneo a su tiempo, no a otro tiempo, con lo que logró ser crítico de su mundo. Crítico, no profeta.

**Blas Matamoro**

## Ortega y Maravall\*

**E**l punto de arranque del libro de Francisco Abad es una presentación de las demarcaciones en períodos y generaciones bajo las cuales podrá entenderse adecuada-

mente el siglo XX. El conjunto de nuestra centuria —propone el autor— debe estudiarse desde una perspectiva de «larga duración» como un segmento de caracteres peculiares dentro de la «Edad Contemporánea» que, como es sabido, tomaba sus inicios hacia 1680. En nuestro país, para el siglo XX y para la historia del pensamiento español, cabe distinguir dos mitades, la primera de las cuales se corresponde con la parte final de la denominada «Edad de Plata» de la cultura hispánica y la segunda, con la etapa posterior a la guerra civil. Ambos períodos quedan reflejados en esta *Introducción al pensamiento español del siglo XX*, pues de los dos estudios que se contienen en el libro de Abad, el primero va dedicado a la trayectoria filosófica de Ortega y Gasset, y el segundo, a la obra de José Antonio Maravall, buen ejemplo del esplendor historiográfico que conoce la segunda mitad del Novecientos. Se presenta esta *Introducción* como una nueva aportación al conocimiento de nuestra centuria de quien ha dedicado ya muchas páginas a lo que se ha denominado «la tradición liberal» española: a la obra de la Junta para Ampliación de Estudios, a la escuela de Menéndez Pidal, etc.

Una particularidad tiene la delimitación de la «Edad de Plata» que leemos aquí y en los últimos trabajos del profesor Abad: frente a la estimación del sintagma en otros escritos de investigación filológica, donde se entiende que el período de florecimiento espiritual a que nos referimos comprende el espacio de los años propiamente alfonsinos (de principios de siglo hasta la guerra civil), Francisco Abad estima, aproximándose en ello a las consideraciones de algunos historiadores, el ancho espacio de tiempo que arranca de 1854 bajo el reinado de Isabel II y se dilata hasta 1936 («porque la historia intelectual española de la segunda mitad del XIX se constituye justamente a partir de tendencias que cuajan entonces»), y de esta manera propone la adecuación de tomar una perspectiva de «larga duración».

Entre los hechos conformadores del pensamiento español del Novecientos el autor destaca con acierto dos: la reacción ante el positivismo decimonónico (de

\* *Francisco Abad, Introducción al pensamiento español del siglo XX, Málaga, Agora, 1994, 231 pp.*

la que podemos encontrar ejemplos en la ciencia lingüística o en la propia obra de Ortega y Gasset) y la trayectoria española de la historiografía del siglo XX. La historiografía española ha experimentado un enriquecimiento singular porque ha sabido integrarse investigaciones interdisciplinarias con las ha logrado levantar las fronteras entre las áreas colindantes, pero también ha intervenido en su renovación la percepción autónoma de la necesidad de novedades que se daba en especialistas tales como Jaime Vicens. De este modo, a través de estos dos elementos expuestos muy brevemente en la introducción, se proporciona al lector un marco, unido al encuadre cronológico y generacional, donde situar adecuadamente la obra de los dos autores, aparentemente tan heterogéneos, que se analizarán en las páginas siguientes del libro que comentamos. Pero además, el profesor Abad integra sus dos contribuciones en todo un conjunto de propuestas de estudios que habrán de dedicarse a investigar el pensamiento español del Novecientos, pues enumera, desde una perspectiva eminentemente filológica, hasta una decena de tareas pendientes en el campo de la historia del pensamiento español de nuestra centuria. Llama la atención que la nómina de tales labores no se refiera en su mayor parte a figuras particulares desatendidas, antes bien las lagunas en la investigación alcanzan a temas esenciales y de gran envergadura como la «polémica del positivismo», o la generación del 14.

El estudio consagrado a Ortega y Gasset se divide en tres capítulos donde se recogen otras tantas etapas en la vida del filósofo («Los años juveniles», «Primera madurez», «La segunda navegación»), más un apéndice («Ortega ante Goethe»). El conocimiento de la obra de Ortega permite a Abad delimitar los momentos de la trayectoria del filósofo fundándose en las indicaciones y en las claves de los propios textos del pensador madrileño, aunque no deja de presentar otros ensayos de división realizados por la crítica. Sin embargo, más que resaltar el valor informativo o la claridad expositiva que despliega el autor al indagar el desarrollo y la maduración de algunos aspectos y temas complejos del pensamiento de Ortega, nos interesa sobre todo destacar el valor

metodológico de su trabajo, que está en la base —nos parece— del rigor de su investigación.

En primer lugar, Francisco Abad nos proporciona ejemplos adecuados de aproximación a la obra de un autor con un «criterio estructural», de tal manera que toma en consideración —como el propio autor señala— «la totalidad contextual de cada texto, no afirmaciones parciales o aisladas de los mismos». La coherencia interpretativa que se obtiene de considerar cada obra como un todo en sí aleja este estudio de otros acercamientos a la obra de Ortega que de modo habitual —como reconocen algunos estudiosos— lo simplifican, mutilan, descontextualizan y confunden con desfiguraciones.

En segundo lugar, haciéndose cargo del principio de crítica literaria de «explicar las invenciones de los autores por la acción inicial de varios estímulos inmediatos», reconstruye el conjunto de estímulos literarios que «por adhesión o rechazo» estuvieron presentes en el espíritu del joven Ortega cuando en 1914 termina su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. De este modo, Francisco Abad tiene presente la serie literaria que precede a las *Meditaciones* (*El árbol de la ciencia* de Baroja en 1911, *Troteras y Danzaderas* de Pérez de Ayala, fechado en 1913, diversos escritos de Unamuno y artículos de Azorín salidos en *ABC*), sin olvidar tampoco las incitaciones que sobre Ortega ejercieron, por ejemplo, obras de pensadores como las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl y otros escritos suyos de los años anteriores a 1914. Sintetiza así Abad: «El rechazo por el joven Ortega de lo que él llamaba «el alma dispersa» de los autores noventayochistas, más la reticencia expresa de ellos (y la de Pérez de Ayala) a que la cultura intelectual fuese solución a los problemas vitales, e incluso el recordarle al filósofo que hasta entonces no había escrito ningún libro, debieron constituir en el alma del madrileño otras tantas motivaciones inmediatas para decidir afirmarse a sí mismo en lo que era y tal como era, y de todo resultó la obra inicial *Meditaciones del Quijote*» (p. 44). El abandonar por primera vez el canal de la prensa periódica para dar a conocer sus escritos y las ideas que se exponen en las *Meditaciones*, son temas que encuentran aquí la coherencia y la fuerza explicativa ausentes en

otros muchos trabajos donde resulta muy habitual buscar las influencias orteguianas por el lado exclusivamente filosófico (José Luis Abellán).

La óptica del autor de esta *Introducción al pensamiento español del siglo XX*, especialista en teoría de la literatura, también deja trazas en su contribución a un mejor conocimiento de las ideas estéticas de Ortega y Gasset, derramadas desde el primer artículo técnico que considera el presente estudio, «Adán en el Paraíso», escrito a los veintisiete años. Le siguen en esta temática las *Meditaciones del Quijote*, escrito, como se ha dicho, del período inicial de su obra; *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela* (pp. 70-74), ya dentro de la «primera madurez» que va desde hacia 1916 hasta 1932.

Si la aportación de Abad a la explicación de la obra orteguiana viene a sumarse a una muy amplia bibliografía acerca del pensador, en el caso del segundo estudio dedicado a Maravall, estamos ante la primera monografía que se consagra a sistematizar la importante obra historiográfica de don José Antonio. Por otra parte, no debe pasar inadvertido que resulta excepcional, prácticamente único, que un historiador de nuestro siglo XX cuente con un estudio en detalle de los aspectos fundamentales de su aportación al saber histórico. Así pues, debemos agradecer a la investigación de Abad la cabal valoración de José Antonio Maravall, cuya obra es perfectamente equiparable a la del autor de *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*, Fernand Braudel, nombre al que se asocia una de las más espectaculares transformaciones en la historiografía española de nuestro siglo. Asimismo estimamos que F. Abad piense en los lectores filólogos, al entregarnos «un posible marco de conjunto» para las interpretaciones del profesor valenciano acerca de la historia literaria española.

El estudio dedicado a José Antonio Maravall, historiador que se considera incluido en la cuarta generación de nuestro siglo, correspondiente a los nacidos entre 1906 y 1920, ocupa seis capítulos y una conclusión. En el primer capítulo presenta los conceptos historiográficos fundamentales: en las aportaciones de Maravall, mientras que los siguientes tratan de com-

pendiar los más importantes trabajos del profesor valenciano en torno a algunas «leyes históricas» o conjuntos estructurales como «la Edad Media», «Prerrenacimiento y Renacimiento», «Barroco»..., que darán título a unidades capitulares sucesivas. Estas páginas de Abad, se redactaban en vida de Maravall (en 1984, según nos informa una nota), de modo que ciertas facetas de la «época de los últimos siglos modernos», objeto de algunas de sus últimas investigaciones, habían de quedar incompletas. Hoy tenemos conocimiento de los aspectos referidos al Setecientos gracias a la compilación de los treinta trabajos, algunos de ellos inéditos, recogidos en 1991 por Carmen Iglesias (*Estudios de la historia del pensamiento español. Siglo XVIII*, Madrid, Mondadori).

Las reflexiones más significativas de teoría y metodología de la historia, que Maravall desarrolla extensamente en *Teoría del saber histórico* (1958), apuntan a resaltar la necesidad de superar lo anecdótico de la historia y las interpretaciones de lo histórico restringidas, poco abarcadoras, o que simplemente tuercen la realidad. Si Maravall se inspira en el pensamiento físico para afirmar que la historiografía debe tener presentes datos mensurables, hechos empíricos, una segunda idea teórico-metodológica tomada de las ciencias de la naturaleza viene a completar esta primera necesidad de una historiografía empírica: se trata del «principio de complementariedad». Aplicado al saber histórico se entiende que éste no consiste en el acopio erudito de hechos, sino que ha de buscarse en ellos el sentido «que poseen a la luz de una hipótesis interpretativa que los comprenda; respecto de la realidad histórica misma, *complementariedad* quiere decir articulación o estructuración efectiva de esos hechos» (p. 133). De ahí viene el concepto de «estructura» definido por Maravall como «la figura en que se nos muestra un conjunto de hechos dotados de una interna articulación, en la cual se sistematiza y cobra sentido la compleja red de relaciones que entre tales hechos se da». Francisco Abad reconoce la importancia que tiene en la obra del profesor valenciano el complicar y enriquecer las perspectivas (por ejemplo, incorporar a la historiografía el pensamiento y las mentalidades del pasado) para superar el principio de

determinismo que surge de una historia regida por una causalidad lineal, y por ello otorga gran importancia a la presentación del concepto de « estructura histórica». Al historiador le interesa captar los hechos en conexiones, en campos, en estructuras que —nos dirá Abad—«constituyen tanto una realidad como son asimismo la configuración adecuada que ha de adoptar la ciencia de lo histórico» (p. 134 ).

Una vez presentados ciertos principios de teoría y método de don José Antonio, el profesor Abad pasa a ofrecer las líneas temáticas fundamentales de su extensa obra. Pese a que la ampliación temática de la obra de Maravall, es norma desde los primeros pasos de su labor investigadora, y aunque los campos de sus análisis se extienden de la Edad Media al siglo XX, la atención preferente de su obra se centra en el dilatado espacio de tiempo que va desde las décadas finales del siglo XV a los años finales del Seiscientos. Y en ese ciclo dos son los temas medulares de sus indagaciones (en palabras de Maravall): «la visión de la historia que ha inspirado a los hombres de esos siglos modernos y la concepción del sistema de Estados en que sus sociedades aparecen instaladas», esto es, «la manera de entender su inserción en el tiempo histórico y en el espacio socio-político» del hombre de la época.

Aunque muy brevemente, no podían quedar sin presentar algunos análisis que muestren cómo José Antonio Maravall traía a sus exposiciones textos fundamentales de la serie literaria; pero no lo hacía en apoyo de tal o cual comprobación, sino que aspiraba

a «entender el discurso todo de un autor (o el de una obra de relieve) en cuanto se halla vinculado a una situación dada»; y así esta *Introducción...* da noticia de las interpretaciones de Maravall acerca de *La Celestina*, del *Quijote*, del teatro barroco o del discurso plástico de Velázquez. El estudio de Abad nos ha ofrecido, con abundante copia de ejemplos, las contribuciones decisivas de don José Antonio a la ciencia historiográfica y a la «historia de la civilización» (la «Conclusión» del libro que estamos comentando y el trabajo de Jover Zamora, «Por una historia de la civilización española», *La civilización española a mediados del s. XIX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 305-387, interesan a este propósito); ha mostrado la brillantez y profundidad de sus planteamientos, la riqueza de los temas y la complejidad de los enfoques; asimismo ha puesto ante nuestros ojos el incalculable interés de su obra para la investigación filológica.

El trabajo de quien conoce en profundidad la obra de los dos autores que aquí se analizan puede quedar abierto a otros desarrollos: importan, por ejemplo, las conexiones entre la teoría de lo histórico de Ortega y el pensamiento de José Antonio Maravall, quien se reconoce en deuda con el madrileño (Carmen Iglesias, «Conversación con José Antonio Maravall», *Cuadernos Hispanoamericanos* 400, 1983, pp. 53-74).

**María Luisa Peces  
Gómez**

