

Los *Cahiers de Civilisation de l'Espagne contemporaine* y la filosofía española contemporánea: un intento de aportación

The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine* and the Spanish contemporary philosophy: a contribution

Camille LACAU SAINT GUILY

Paris Sorbonne-CRIMIC

camille_lsg@hotmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.029>

Recibido: 13/04/2016
Aprobado: 10/09/2016

Resumen: Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, fundados por Jacques Maurice y dirigidos actualmente por Manuelle Peloille (con Gérard Brey y Serge Buj como directores adjuntos), vienen desde hace algunos años tratando de paliar el vacío historiográfico que existe en Francia en materia de filosofía española contemporánea, y concretamente en historia cultural del pensamiento y de las ideas. Últimamente se han publicado dos dossiers en torno a este tema.

Palabras Clave: Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, filosofía española contemporánea, ausencia historiográfica, Francia.

Abstract: The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, created by Jacques Maurice and directed at the present time by Manuelle Peloille (with Gérard Brey and Serge Buj as assistant directors), have tempted for several years to get round the historiographical blank that exists in France in terms of Spanish contemporary philosophy, as well as cultural history of thought and ideas. The latest records on these topics have shown this point, examining the link between philosophy and Spain.

Keywords: The *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, the Spanish contemporary philosophy, historiographic absence, France.

Los *Cahiers de Civilisation espagnole contemporaine*, fundados por Jacques Maurice y dirigidos actualmente por Manuelle Peloille (con Gérard Brey y Serge Buj como directores adjuntos), vienen desde hace algunos años tratando de paliar el vacío historiográfico que existe en Francia en materia de filosofía española contemporánea, y concretamente en historia cultural del pensamiento y de las ideas. Últimamente se han publicado dos dossiers en torno a este tema. El primero de ellos, muy breve, durante el otoño de 2013, sobre María Zambrano (1904-1991)¹, en relación con el programa de la “agrégation interne” francesa de español, que incluía dicho año, entre otros textos, *La tumba de Antígona*. El dossier se compone de dos artículos: uno de Margherita Camozzi y otro de Ricardo Tejada. En “Amour et poésie dans *La tumba de Antígona*, de María Zambrano”, Margherita Camozzi demuestra, entre otras cosas, en qué medida dicha obra ha constituido una propuesta original y emancipada. *La tumba de Antígona* se sitúa, en efecto, en una encrucijada: entre la “recreación literaria” del palimpsesto sofocleano y su interpretación filosófica. El verbo de esta Antígona zambrana es un *logos* (palabra) singular, no racional, sino poético. Al mismo tiempo, en su aspiración a la transcendencia, habla un *logos* filosófico. En este sentido, la Antígona de Zambrano expresa, según Camozzi, un “désir d’union des contraires” y, por tanto, la filósofa habla a través de ella la lengua del Amor. En su artículo “María Zambrano et Ramón Xirau : une certaine France, bergsonienne, dans les valises de deux philosophes républicains espagnols”, Ricardo Tejada llama asimismo la atención sobre la importancia de la figura de Zambrano, en tanto que transmisora en España de la filosofía bergsoniana. Insiste, por otra parte, en el papel que desempeñó el catalán Ramón Xirau en la difusión del bergsonismo en España. A este respecto, concibe a Zambrano como a una rebelde, particularmente en lo referente a su maestro Ortega y Gasset, quien nunca mostró demasiado entusiasmo en Bergson. Por el contrario, Zambrano fue muy sensible a la prosa filosófica musical del gran filósofo de la Tercera República francesa, así como a su dimensión mística. A estas dos grandes figuras, Bergson les permite “sonder les mystères de la vie, de la mystique et de la poésie, tout en ayant une éthique combattive et rebelle”. La heterodoxia fundamental de la insumisa Zambrano no debe desviarnos de su obra, sino todo lo contrario: debe actuar como una invitación para rebelarnos contra un pensamiento “ya hecho”, diría Bergson, inmovilizador y mortífero.

Un segundo dossier más importante, titulado “Philosophie et Espagne. Espagne et philosophie”, se ha publicado en la primavera de 2014². Se compone de 8 artículos, a los que se añade una reseña de tesis. Lo hemos introducido, proponiendo en cierto modo una

¹ Camille Lacau St Guily, « Présentation », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 11 | 2013.

² Camille Lacau St Guily (coord.), dossier « Philosophie et Espagne. Espagne et philosophie », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 12 | 2014.

forma de manifiesto para renovar nuestra mirada sobre la filosofía española contemporánea. Se titula: “Pour un nouveau regard porté sur la philosophie espagnole”³.

Nos hemos preguntado si la existencia de este dossier en sí es el síntoma de una carencia, de una relación problemática de España con la filosofía, alimentada paradójicamente por muchos constructores del discurso oficial de la historia de las ideas españolas. La península ibérica se ve sistemáticamente estigmatizada como una figura menor, o peor, inexistente en la historia de la filosofía mundial. La articulación dialéctica entre España y filosofía no se haría, no porque los dos términos mantuvieran relaciones antitéticas o polémicas entre sí –la antítesis constituye uno de los tiempos de la dialéctica–, sino porque, indiferentes la una a la otra, no pudieran unirse, interrelacionarse de forma fluida. Pero entonces ¿hay que diagnosticar una “anomalía española” (expresión de María Ortega Máñez)? ¿Podemos hablar de un síndrome *afilosófico* español? Tal vez podamos considerarlo así si nos situamos en una lógica intelectualista, de corte platónico⁴. Si solamente la filosofía racionalista es reconocida y representa a la ortodoxia en materia de “amor de la sabiduría”, es evidente que la “filosofía española” no podrá existir y se sentirá ridícula en la forma tan especial que adopta, al menos durante el siglo XX: una prosa a menudo florida, viva, poética, que Ricardo Tejada, en su artículo “¿El ensayo filosófico en lengua española: una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?”, define como una prosa “asiática”. Si el ágora filosófica universal se compone de una asamblea de pensadores para quienes sólo la razón constituye el barómetro criteriológico de la verdad, entonces la filosofía española parecerá un albatros torpe, avergonzado y abúlico. Sin embargo, si la *doxa* se digna a no aminorar a una filosofía que bebe de otras fuentes que la razón pura, entenderemos que España nunca ha estado reñida con la filosofía y la historiografía podrá celebrar así una realidad que ya existe: la *filosofía española*.

Pero antes de poder honrar su existencia, se trata de “revelarla”. Buena parte de este dossier intenta poner remedio a este carácter problemático de la existencia de la filosofía en este país, buscando el *lugar de la filosofía española*. Cabe destacar la importancia de cuestionamientos, en este dossier, relativos a este tema. El hermoso título del artículo de M. Ortega Máñez lo muestra: “*Un lugar de la filosofía española de cuyo nombre no queremos acordarnos*”. De tal modo, se plantea aquí si la filosofía española “creadora” existe o no en alguna parte, tal y como se interroga Luisa Montañó, cuyo artículo “¿Existe un pensamiento español hoy?” es un grito de protesta contra su nulidad o, más bien, contra su dramática desaparición actual. La lógica actual tiende entre otras cosas a separar peligrosamente la filosofía de la vida, mientras que este vínculo entre ambas es umbilical en España. Si la filosofía ya no bebe de fuentes vitales y, en consecuencia, la vida ya no es pensada en sentido amplio por la filosofía en este país, éste corre el riesgo de encontrarse en un mortal callejón sin salida. Entonces hay que abolir esta separación entre la filosofía y la vida, rehabilitando lo que Montañó llama la “filosofía práctica”, y Zambrano, “realismo” o “materialismo”; escisión ésta contra la cual la obra de la filósofa se sublevó, revelando la situación oculta en la que la filosofía se encontraba en la península ibérica y su particularidad. Es igualmente lo que muestra María Carrillo Espinosa, en su tesis sobre “El pensamiento mítico como origen de la creación poética en tres momentos de la trayectoria ensayística de María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma, El hombre y lo divino y Claros del bosque*”, que ha defendido bajo la dirección de Anthony Stanton, en el Colegio

³ Camille Lacau St Guily, « Pour un nouveau regard porté sur la « philosophie espagnole » », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 12 | 2014.

⁴ Idea desarrollada, por ejemplo, en Camille Lacau St Guily, *Henri Bergson. Une histoire contrariée (1875-1930)*, Paris, L’Harmattan, 2015.

de México. Como Carrillo expone en el resumen de su tesis, Zambrano siempre ha propiciado la reconciliación entre la filosofía y la vida, entre la filosofía y la poesía, cuyos vínculos viscerales ha intentado revelar. Y es que, según Carrillo, hay que abogar por “una valoración epistemológica nueva de los procesos de composición literaria”, que demuestre en cierto modo el lugar de la filosofía española; pensar la articulación de la filosofía y de la poesía, de la filosofía y de la vida, es intentar levantar el vuelo sobre su hábitat específico. El artículo de Ortega Máñez también quiere descubrir de nuevo el “lugar ignorado donde cierto pensamiento prohibido de los territorios de la ortodoxia filosófica se esconde”. La autora pretende revelar así a los lectores la “posibilidad topológica” de la filosofía española. La cuestión es planteada varias veces por los investigadores en este dossier: ¿Dónde se encuentra la filosofía? ¿Se despliega en su terreno natural o de manera “líquida y difusa” (Unamuno (1864-1936), estudiado entre otros por Ortega Máñez y Thierry Nallet), fuera de los “sistemas filosóficos”? Analizando las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (1883-1955), de 1914, Ortega Máñez infiere el “dialogismo vital” específico de la filosofía española, que no existe sino entrando en diálogo con el otro, con la literatura por ejemplo, y en este caso, con la obra de Cervantes. En este sentido, la circunstancia filosófica española es esencialmente dramática, siempre dialogante, amante del comentario, abierta a la alteridad genérica, aunque no de manera exclusiva. Ortega Máñez no sólo se interesa por las “intersecciones” entre filosofía y literatura y por “cierta técnica del pensamiento que utiliza una obra como soporte para una reflexión nueva y original”, sino que además explica cómo el dialogismo filosófico es vital, ya que inherente. En efecto, las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset, que toman la obra de Cervantes como “objeto y punto de partida de un ejercicio ejemplar de profundidad, dan lugar a su vez a una escritura filosófica que encuentra, en los márgenes y los pies de página, su lugar de ejercicio. La edición de Julián Marías, con su introducción y sus notas profundas, dobla este diálogo interfilosófico”. Las conclusiones de este artículo, sobre el lugar de residencia de la filosofía española, son originales. Según la autora, éste se encuentra en “la nota, el margen, el abismo”; “son las prácticas “secundarias” de escritura filosófica y la mejor literatura. Son las posibilidades infinitas que ofrece la lengua española”. La autora coincide en este punto con Gustavo Bueno, cuyo importante artículo “Sobre el concepto de *Historia de la filosofía española* y la posibilidad de una filosofía española”⁵ apunta en última instancia a la lengua española como potencial filosofía española. La mayoría de los investigadores de este dossier llega a esta misma conclusión. Y *de facto*, la filosofía española está vinculada intrínsecamente con la lengua y la literatura.

Otros investigadores de este dossier destacan una de las especificidades de “residencia” de la filosofía española. Thierry Nallet, en sus dos artículos titulados “Affinités électives de la littérature espagnole avec la philosophie” y “*El temblor del héroe* de Álvaro Pombo como ejemplo de filosofía líquida”, muestra igualmente que la filosofía se despliega en la literatura española de manera natural. Recuerda este autor, utilizando una idea de Zambrano: “el pensamiento español es insumiso a los sistemas” e “inepto para la filosofía sistemática”. Es sin duda una de las razones por las cuales una de las formas tomadas por la filosofía española es aquella literatura filosófica que Nallet llama “roman-essai” –especie de refugio bajo el cual se ampara el pensamiento español, el cual se marchita cuando se hace de él una elaboración sistemática. Tomando el ejemplo de Álvaro Pombo (nacido en 1939), Nallet expone más ampliamente otra de las especificidades españolas, atinente a “la

⁵ Gustavo Bueno, “Sobre el concepto de *Historia de la filosofía española y la posibilidad de una filosofía española*”, en *El Basilisco*, 2ª época, nº 10, 1991, p. 3-25. Disponible en: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21001.htm>

ficción y la imaginación como medios de conocimiento” (Pombo). La literatura revela y hace existir el “misterio de la existencia humana”, sin duda porque la filosofía, dice citando a Unamuno, no se expone lógicamente ni en los laboratorios, sino que “surge del corazón”. Puede afirmarse, pues, que la filosofía española, siendo experimental y viva, se expresa bien en la novela. Es por ello que, según Nallet, los ensayos españoles, como los de José Antonio Marina (nacido en 1939) “utilizan a menudo los resortes de lo novelesco contemporáneo para vulgarizar unos temas filosóficos arduos” –de la misma manera que Ortega y Gasset consideraba el periódico como el mejor medio de difusión de la filosofía. Es interesante constatar que, al igual que Ortega Máñez, Nallet utiliza el concepto de “dialogismo de la vida” –que este último toma de Camille Dumoulié–, para hablar de una lengua reflexiva que toma lo real en estrecha relación con “l'événement vivant” (Alexandre Lacroix), permitiendo a su vez el desarrollo de una “ética”. La novela permitiría a la “Verdad” brotar en sus múltiples facetas, siendo así un lugar particularmente fecundo para la filosofía en España. Ahora bien, su segundo artículo intenta mostrar en qué medida, en *El temblor del héroe*, Pombo da una ilustración de lo que pudiera ser la filosofía española. En él se profundiza la cuestión del lugar de residencia de la filosofía española que se encuentra en estado líquido y difuso, en la literatura. La ética ha de vivirse y las palabras literarias sustituyen de manera característica al concepto filosófico puro. Haciendo existir la filosofía en la novela, Pombo expresa la atención específicamente española a lo cotidiano. Y sobre todo viene a decir que la filosofía española existe casi naturalmente, en una novela polifónica, porque es dialogismo vital.

Ricardo Tejada evoca, en su artículo “¿El ensayo filosófico en lengua española: una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?”, el ensayo como espacio específico de eclosión de la filosofía española. Él también subraya la apertura al otro que la filosofía representa en este país a través del ensayo, en la medida en que éste “busca interrogantes y abre dudas antes que dejar sentadas respuestas definitivas”. Al fin y al cabo, ¿la filosofía española no sería de nuevo dialogismo vital? Además, para este autor, el ensayo no pretende traducir una verdad cartesiana, sino una verdad viva, siendo el ensayista el que entra en contacto con “la realidad vivida por el lector”. Sobre este punto cabe de nuevo señalar que la verdad filosófica, expresada en los ensayos españoles, está en relación directa con la vida. Tejada considera que la tradición ensayística hispánica que se elaboró a lo largo del siglo XX está relacionada con el “post-barroco”, propuesta subversiva anti-cartesiana y anti-hegeliana, que concede la supremacía al *pathos*. Quizás pudiéramos añadir que el ensayo, traduciendo lo vivido mejor que una especulación abstracta, puede ponerse al servicio de la vida, y constituye por tanto la especificidad de la filosofía española: una filosofía vitalista. Según él, una de las grandes características del ensayo filosófico español contemporáneo es el intentar dialogar sistemáticamente con la modernidad y el progreso sin vacilar en criticarlos, interrogarlos, en una especie de “Dialéctica de la Ilustración” viva (Tejada).

Son estas mismas Luces (filosóficas) las que los exiliados Joaquín Xirau (1895-1946), Juan David García Bacca (1901-1992), José M. Gallegos Rocafull (1895-1963) y José Gaos (1900-1969) intentan proteger al irse de la España de Franco. El artículo de Salomé Foehn, “Habiter l'exil : *Retablo hispánico*, Mexique, 1946”, se acerca a las misceláneas de textos de republicanos españoles, publicados en *Retablo hispánico* (1946). Dicha obra contó con una treintena de autores, entre los cuales cuatro filósofos, y muestra cómo estos filósofos exiliados, separados de su tierra natal y movidos por una necesidad urgente, intentan *reconstituir su vida rota*. La filosofía no desaparece por tanto con el advenimiento del oscurantismo franquista, ya que aquella que se exilia anida para florecer de nuevo.

Llama la atención que también Foehn recurra a una isotopía del hábitat para hablar de la filosofía de los exiliados republicanos, que ciertamente deben aprender a “habiter l'exil”; también la filosofía, aun viéndose desarraigada, sigue inventándose y existiendo con fuerza, sobre todo en los textos redactados en lengua española y publicados fuera de España, en este caso, en México. Cabe notar, pues, que la filosofía española se ve obligada a existir, también en este caso, fuera de su tierra natal. Y sin embargo, “es”, incluso existiendo en movimiento, abierta a la alteridad –xenófila, podríamos decir. Por otra parte, Foehn insiste en el hecho de que, en la mayoría de los artículos de los cuatro filósofos que componen este *Retablo hispánico*, “*La utopía española*” de Xirau, “*El humanismo español*” de García Bacca, “*Sobre la literatura mística española*” de Gallegos Rocafull, “*La decadencia*” de José Gaos, se expone un enfoque no racionalista del ser, típico de la generación de exiliados republicanos españoles, aunque no sólo. Resaltan además, según ella, varios elementos característicos en estos artículos: su fe en la democracia republicana –y el rechazo de la mano tendida–, en lo humano y el humanismo “integral” (Jacques Maritain) (1882-1973). En esta defensa de la sabiduría humanista, la filosofía española se muestra particularmente sensible a la alteridad, en la medida en que traduce a la humanidad “en carne y hueso” (Unamuno). Y este amor humanista se expresa en una lengua específica, lo cual denota una singular atención a las palabras. Es la razón por la cual Foehn habla, con toda razón, de la “música filosófica” que se desprende de los textos filosóficos del *Retablo hispánico*. Se da de esta forma, aunque indirectamente, un nuevo argumento para probar la tesis general del dossier, según la cual la filosofía española contemporánea es esencialmente diálogo o dialogismo vivo y xenófilo.

Por consiguiente, podemos ya vislumbrar, a la luz de los diferentes artículos de este dossier, que una tradición filosófica se elabora desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX, la cual no es intelectualista, sino viva, concreta, humana. Efectivamente, si la filosofía española contemporánea resuena con grandeza, es en la medida en que habla del hombre y de su vida con un ímpetu poético y musical único.

Para mí ello recuerda la especificidad de la filosofía presocrática, cuyo vínculo es indisoluble con la artesanía poética y musical⁶. España es una de las grandes herederas contemporáneas de la filosofía presocrática, de la filosofía anterior al advenimiento del socratismo, de la preeminencia de la razón sobre el cuerpo, la carne y la intimidad viva que son las emociones humanas. La Grecia presocrática es una de las fuentes de inspiración de los filósofos españoles contemporáneos para humanizar de nuevo un pensamiento contemporáneo que se mortificaba en el desierto del *arquiconceptualismo*. La rehumanización a la que aspira la auténtica filosofía española siempre pasa por la apertura profunda al *Otro* –el diálogo filosófico con el otro puede revestir diversas formas: un diálogo con *el otro que yo*, un diálogo de la filosofía con la literatura (poesía/novela), con la música, con lo vivo que, por definición, se opone a la inercia y a la muerte. La filosofía española “creadora” (Montaño) traduce en sí esta voluntad de “diálogo” –el “*logos*” se intercambia entre dos términos que son su condición de existencia. En este sentido, la filosofía española contemporánea reanuda con el *ágora* viva de los filósofos presocráticos.

Uno de los grandes autores contemporáneos señeros de esta revivificación del pensamiento es sin duda Ortega y Gasset. Hombre público y de diálogo, figura ineludible de la filosofía española contemporánea, constituye el objeto del artículo de Eve Fourmont Giustiniani, “*L'École de Madrid et son devenir après la Guerre Civile*”, quien aborda en él menos al hombre que su magisterio intelectual –que se puede resumir en la expresión de

⁶ Ver Camille Lacau St Guily, capítulo III “*La tumba de Antígona, un manifeste philosophique*” de María Zambrano, *La tumba de Antígona. Y otros textos sobre el personaje trágico*, Paris, PUF-CNED, 2013, p. 73-100.

Julián Marías (1914-2005), “La Escuela de Madrid”. Esta Escuela de Madrid constituye un gran foco de (re)nacimiento y de existencia de la filosofía española contemporánea. Después de haber evocado brevemente su apogeo durante la Segunda República, Fourmont aborda el periodo del magisterio orteguiano posterior a la Guerra civil, generalmente menos estudiado, y durante el cual sus discípulos se exilian o deciden vivir en el “desierto” cultural de la España franquista. Se replantean así la cuestión de los discípulos de Ortega y de la Escuela de Madrid, de la problemática inclusión bajo este epígrafe de personalidades catalanas, vascas, o de autores falangistas —como Alfonso García Valdecasas (1904-1993), Pedro Laín Entralgo (1908-2001), Salvador Lissarrague (1910-1967), José Antonio Maravall (1911-1986), Luis Díez del Corral (1911-1998) o José Luis López Aranguren (1909-1996) —, la cuestión de la cronología de la Escuela, de la pedagogía orteguiana, de su pervivencia o no después de la Guerra, de su posteridad, y de su problemática herencia en la España franquista y en la Transición. Fourmont intenta ofrecer lo que pocos hacen en la esfera de la historia cultural: una visión no fragmentada y procesual de un “objeto historiográfico bastante bien conocido”, pero que demasiado a menudo ha sido abordado “de manera tangencial”. Sin duda desarrollará en trabajos posteriores los temas que se esbozan en la conclusión, a saber, entre otros: los de la generación “rupturista” y “huérfana” que se separó de la herencia intelectual orteguiana, los de la falta de cohesión de esta generación y, respectivamente, la “tradicción nacional” y la “rama exiliada”, con la que tampoco se conectó. Fourmont completa así el ángulo de estudio de Foehn sobre los filósofos exiliados. La autora alude en las últimas líneas de su artículo a las generaciones intelectuales del “tardofranquismo”, de las que una parte, pero sobre todo la generación siguiente, ha podido “recuperar la cultura española de la Edad de Plata”. La otra parte ha contribuido a que “la cultura democrática antifranquista (y la Monarquía constitucional) se construyan sobre las bases del desarrollismo franquista, legitimando la cultura de la resistencia interior en detrimento de la filosofía del exilio”. Su artículo termina evocando el estado actual de los estudios orteguianos: tras una fase de crispación por parte de los discípulos orteguianos ante “la irrupción en España de corrientes filosóficas nuevas”, los estudios orteguianos conocen actualmente “una renovación”. Este artículo también señala que otros campos de estudio importantes, aun casi vírgenes, se han de estudiar. Da cuenta así de la vitalidad actual y futura de los estudios de historia cultural relativos a estos temas.

Por último, una gran parte de los estudios sobre la cuestión de la articulación entre filosofía y España sería olvidada, en este dossier, si la temática de la transferencia de paradigmas intelectuales no hubiera sido tratada. En efecto, la España contemporánea es permeable a las corrientes de ideas europeas, y ello fue así incluso durante el franquismo. Tal es la conclusión de Thierry Capmartin, en su excelente artículo “Luis Martín Santos estil (vraiment) existencialiste ? Remarques à propos des textes réunis dans *El análisis existencial. Ensayos*, (Ed. José Lázaro), Madrid, Triacastela, Col. Humanidades médicas, 2004”. Capmartin da cuenta, entre otros aspectos, de la recepción del existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), y concretamente de su gran texto *Tiempo de silencio* (1962), por parte del psiquiatra y novelista español Luis Martín Santos (1924-1964). El autor viene a interrogar la legitimidad del consenso historiográfico a propósito de la influencia sartriana sobre la “generación del silencio” que se forma en los años 1950, y de la que Martín Santos es “un representante emblemático”. “Comprometiéndose en una lectura de los textos del psiquiatra — desconocidos, poco estudiados, o muy simplemente considerados como secundarios”, la “huella sartriana” es cuestionada. En estas páginas se descubre a un Martín Santos que, a veces contra Sartre, hizo concesiones al psiquiatra vienés Sigmund Freud (1856-1939).

Para concluir, notamos que la cuestión del hábitat ha sido planteada de manera recurrente en este dossier. Ahora bien, evocar la residencia, el lugar de la filosofía en España, es ya poner en tela de juicio el postulado de su inexistencia. Varios investigadores han intentado indirectamente, desde este dossier, interrogar la legitimidad de los esquemas de pensamiento inmovilizadores que nos impiden atrevernos a utilizar la expresión, que en nada es un oxímoron, de *filosofía española*. Que una tradición filosófica sea anti-intelectualista y vitalista no significa que sea inexistente. Más bien al contrario: la especificidad del no intelectualismo o del anti-intelectualismo de la filosofía en España – que se traduce particularmente a través de la importancia que toman en ella la forma, la lengua, el estilo– es una cualidad manifiesta. De modo que ¿hay que seguir considerando la atención filosófica concedida a las palabras, en este país, como un formalismo vano, o peor aún, como la degradación de la actitud filosófica pura (actitud que recuerda al menosprecio alimentado por la tradición platónica hacia el poeta, percibido por ella como un vulgar obrero o artesano de la pálida copia de la Idea)? Ciertamente la filosofía española aflora casi siempre en el ensayo o en la literatura, pero parece que no puede abrirse paso en un terreno puramente filosófico, si *filosofía* se entiende en un sentido ultra-abstracto. En este país, la filosofía toma formas a menudo musicales y líricas, poéticas y entusiastas. Pero ¿es legítimo entonces que aparezca como una entidad marginal y menor en el conjunto de la filosofía mundial? Conviene deshacerse cuanto antes del vicio recurrente de seguir excluyendo sistemáticamente a España de las Historias de la filosofía. La taxonomía para la cual obran sus historiógrafos es reduccionista. El amor de la sabiduría puede decirse por medios distintos del lenguaje conceptualista. Puede expresarse a través de una “langue chantante et passionnée”⁷ como la lengua española, idioma tal vez más propio de poetas que de geómetras. Por lo demás, ¿no dice Rousseau que “d’abord on ne parla qu’en poésie; on ne s’avise de raisonner que longtemps après”⁸? Hay que superar por tanto las resistencias y el complejo de inferioridad español del cual habla Luisa Montaña, en relación con la filosofía poética producida en España, con un genio no geométrico. La filosofía española no es un pensamiento inválido, sino una “reine de l’azur” que hay que celebrar como tal. Una *Historia crítica de los reyes del azur*⁹ o una *Nueva historia crítica de los humanistas contemporáneos españoles* quedan por escribir. Que los historiadores de la filosofía y los filósofos se dignen a entrar en un *diálogo vivo* con ella.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, capítulo II « Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions », in *Essai sur l’origine des langues (où il est parlé de la mélodie et de l’imitation musicale)* [1781], Paris, Flammarion, 1993, p. 62.

⁸ Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, ed. cit., p. 63.

⁹ Sobre “los reyes del azur”, ver otro artículo que trata de filosofía española contemporánea en los *CCEC*: Camille Lacau St Guily, « La philosophie espagnole des années 1900-1930, une “philosophie poétique” ? Études de quelques essais des “philosophes-poètes” Miguel de Unamuno, Gabriel Alomar, Victoriano García Martí, María Zambrano, Federico García Lorca », *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 14 | 2015.