

para ofrecernos un volumen sobresaliente. Todo ello sólo puede hacernos desear una exitosa prosecución de los trabajos emprendidos por Macor.

Pedro JESÚS TERUEL

CASTRO, Américo y BATAILLON, Marcel: *Epistolario (1923-1972)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Xavier Zubiri, 2012.

La presente obra, editada por Simona Munari, hace pública la correspondencia entre dos grandes figuras de los estudios hispanos, Américo Castro y Marcel Bataillon. Un verdadero diálogo epistolar que combina la profunda amistad y las más contundentes críticas, sin que estas supongan menoscabo de aquella. Junto con la correspondencia se añade un escrito de cada uno de los autores, que muestra la parte pública de su debate, a la vez que supone un modo discreto de reconocimiento por parte de Bataillon, que difundía, aunque en modo polémico, los estudios de Castro en Francia. Asimismo, la edición contiene dos prólogos (uno a cargo de familiares de Bataillon, otro por los encargados de la Fundación Xavier Zubiri) y una introducción, hecha por Francisco José Martín, que desentraña los pliegues del contexto intelectual, político y biográfico de lo que, según nombra el primer prólogo, es el diálogo de dos humanistas.

Este epistolario es un ejemplo vivo –biográfico– del devenir de la historia intelectual española en los convulsos años que desembocarán en la irremediable fractura que supondrá el golpe militar y la terrible guerra civil. Pues de entre las subdivisiones en periodos que se pueden hacer en esta correspondencia, la más tajante sin duda alguna se marca en septiembre de 1936, que separa al célebre investigador del exiliado que habrá de emigrar por el continente americano para buscar su sitio: «Nos deshacen España y como un pájaro sin nido volamos enloquecidos sin saber dónde posarnos» (p. 104).

Antes de esta fatal fecha, allá por los años veinte, un ya maduro Américo Castro, que gozaba de una estable situación como investigador en el entorno del Centro de Estudios Históricos, inicia su correspondencia con Marcel Bataillon, diez años más joven, quien no había adquirido aún la relevancia que obtendrá después de su *Erasmus* y

España, publicado en 1938. En esos momentos sus conversaciones se centraban especialmente en la datación del erasmismo español y su discutida influencia tras 1559 (p. 51), en especial en el contexto de los estudios cervantinos (recordemos que Castro publicó en 1925 *El pensamiento de Cervantes*). Todo apuntaba a que ambos iban a tener una sólida y fructífera carrera investigadora. Sin embargo, el golpe militar sesgó la esperable proyección de Castro, quien, tras semejante debacle, acabará realizando, desde un exilio político e intelectual, la revisión crítica de su visión de la historia de España, como se hace patente en obras como *Aspectos del vivir hispánico* o la potentísima *España en su historia*. Será precisamente esta revisión y radicalización la que opondrá a Bataillon, el «Príncipe» del hispanismo, «ortodoxo» en los estudios históricos, y a Castro, el «Hereje», cuya crítica historiológica provocará rechazo debido a su «heterodoxia»: «mi vida de hereje y de outsider hace que me excluyan de todas las ‘iglesias’ y capillas» (p. 240).

Una revisión sobre la historia que le llevará a distanciarse de Menéndez Pidal y de su etapa anterior («en realidad en el Centro de Estudios Históricos estábamos en una vacuidad mental bastante ingenua» p. 146), así como a oponerse a positivistas y naturalistas («reina la nueva religión de los hechos, y de las ideas claras (ahí en Francia), y aquí [EE. UU.] la de las ideas naturales (man, a piece of matter) o something workable» (p. 144). En realidad su enfoque se acercaba a posturas fenomenológicas («Zubiri, que no coincide conmigo solo por ser de la familia»), desde las cuales la historia como disciplina ya no podría ser sin más la agrupación de datos materiales según una cadena de causas y efectos, sino que el pensar tendría validez por cuanto remitiera al “funcionamiento de una vida humana” que ejecuta y construye esa misma historia dentro de su morada vital: «El ‘hecho consumado’ se vuelve histórico solamente a condición de que actúe sobre nosotros como si no fuese consumado» (p. 419). La tarea investigadora, según Castro, tratará de «modos de interpretar y establecer la realidad de la vida humana» (p. 413). Esta actitud establecerá claros paralelismos entre la España renacentista y la actual, entre la que perseguía a judeoconvertos, iluminados y erasmistas, y la de los exiliados. De este modo, se hacía evidente que el pensar la historia era asi-

mismo pensar la actualidad, lo cual hizo que Bataillon polemizara con Castro (pese a que él mismo concluyera su *Erasmus y España* tendiendo conexiones con el presente), advirtiéndolo de estar demasiado mediatizado por su condición casi apátrida: «yo no puedo leer sus análisis del fenómeno ‘erasmismo’ escritos en 1939, sin ver detrás los acontecimientos recientes. Los mismos han proyectado una perspectiva de desastre sobre los fenómenos del siglo XVI que Ud. reconoce como homólogos» (p. 399). Es evidente que Bataillon tenía razón en que Castro no podía sustraerse a la problemática histórica que le tocó en suerte vivir, pero también es su condición de exiliado y apátrida lo que quizá le otorgó la distancia necesaria para poder encontrar una de las claves de la historia de España en una otredad—moros y judíos respecto de los cristianos— que no lo será tanto. Pasar de la simple figura del otro, del marginado, del enemigo o del sospechoso, a la de encontrar en el complejo entrecruce de moros, judíos y cristianos, permite vislumbrar la configuración de «la estructura funcional de las vidas históricas» (p. 146) que se proyectará desde el Medioevo hacia la Modernidad. Se trata de poder ver que sin comprender las viduras de los alumbrados, judeoconvertos o moriscos no se está sino en condición de repetir cual ciclo natural el mismo mecanismo de exclusión y clausura del pasado.

En definitiva, esta excelente edición nos brinda la oportunidad de seguir la historia interna de las investigaciones de estos grandes hispanistas, su modo de habérselas con la lacerante realidad histórica, la pretérita y la contemporánea, y, sobre todo, nos permite conocer las conexiones que establecían con el presente, porque reflexionar críticamente la historia, y no reducirse meramente a reproducir el discurso tradicional, es también posibilitar el pensamiento crítico de la actualidad.

Guillermo GARCÍA UREÑA

PLESSNER, Helmuth: *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Madrid: Siruela, 2012, 157 pp.

Cuatro años, tan sólo cuatro años después del nacimiento de la República de Weimar, Hitler daba su fallido *Putsch* en Munich y, casi al mismo

tiempo, los comunistas se levantaban en Hamburgo; la democracia alemana necesitaba poco menos que un milagro para asegurar sus días y, en efecto, *Límites de la comunidad* oculta a duras penas, tras una apariencia forzada de presunta seguridad, un cierto aire de intento desesperado de legitimación propio de las situaciones en que, para evitar el resquebrajamiento de lo tan costosamente construido, no nos queda más opción que persuadir de que no está, en verdad, ya resquebrajado. Intento legitimatorio que toma el testigo del que un Weber ya anciano hiciera en 1919; de hecho, podría decirse que el libro es, en su núcleo, una reformulación en clave antropológica, no ya del par opuesto “comunidad-asociación”, sino del par “ética de la convicción-ética de la responsabilidad”: una defensa de la alianza con los “poderes diabólicos”, pero ahora sobre la base de las exigencias que nuestra condición de seres humanos nos impone. Ya no es una cuestión de eficiencia y éxito político, es una cuestión de contradictoriedad con toda humanidad. Aquí, el que quiera cumplir el Sermón de la Montaña, no debe simplemente alejarse de la política, sino que debe asumir la, de tal modo, inevitable frustración de su humanidad, lo cual en Plessner no significa sino la incapacidad para resolver las tensiones y antagonismos que una naturaleza problemática nos presenta.

“*You must give the Devil his due.*”²¹ No podemos, como deseamos el “radical”, (esto es, el comunitarista) pretender, fundados en la añoranza de un edénico origen perdido, regresar a un estado de total concordia; no podemos infravalorar a las potencias negativas como un lastre adjetivo e inessential de mera animalidad, erradicable, ni apelar a una supuesta instancia fundamental, *radical* y, por tanto, totalizadora que estuviera en condiciones de armonizar a todos los seres humanos (o a un grupo-raza de seres humanos, excluyendo innegociablemente a los demás, carentes de esa raíz de auténtica humanidad), fundamento capaz de prometernos una paz perpetua. No hay, en definitiva, un *quid* material de humanidad, gracias al cual podamos ponernos de acuerdo definitivamente, desterrando a la violencia (en todas sus formas) del ámbito de las cosas humanas para, confiando plenamente en todo otro, abrirnos a él. Sin reservas. Sin mediaciones.

¿Es, pues, impracticable la comunidad? ¿Se encuentra ésta, en tanto que seno que acoge y her-