

URALES CONTRA LOS FILÓSOFOS: LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO GRIEGO SEGÚN UN TONELERO ANARQUISTA

Tomás Aguilera Durán¹

Resumen

Joan Montseny Carret (Federico Urales) (1864-1942) es uno de los personajes más relevantes del anarquismo en España. Destacó su labor editorial, especialmente la fundación de *La Revista Blanca*, principal medio de difusión del anarquismo intelectualista. En ella publicó *La evolución de la filosofía en España* (1900-1902), un ensayo sobre los fundamentos filosóficos de su ideario político. Este artículo analiza la parte dedicada a la filosofía griega, enfatizando su visión hipercrítica en contraste con los referentes coetáneos del anarquismo internacional. Desde un planteamiento radicalmente escéptico, materialista y eudemonista, rechazó toda especulación metafísica por considerarla un mecanismo de legitimación elitista; no obstante, también se mostró insatisfecho con los materialistas (con la relativa excepción de Aristóteles) por su inadecuada aplicabilidad social, incluidas aquellas corrientes usualmente consideradas precursoras del pensamiento anarquista, como el estoicismo y el epicureísmo.

Palabras clave

Recepción clásica; anarquismo; filosofía griega; Federico Urales.

¹ Profesor ayudante doctor – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España. Proyecto ANIHO: PID2020-113314GB-I00. E-mail: tomas.aguilera@uam.es

Resumo

Joan Montseny Carret (Federico Urales) (1864-1942) é uma das figuras mais relevantes do anarquismo na Espanha. Destacou-se pelo seu trabalho editorial, especialmente a fundação da *La Revista Blanca*, principal meio de divulgação do anarquismo intelectualista. Nele publicou *La evolución de la filosofía en España* (1900-1902), um ensaio sobre os fundamentos filosóficos de sua ideologia política. Este artigo analisa a parte dedicada à filosofia grega, enfatizando a sua visão hipercrítica em contraste com as referências contemporâneas do anarquismo internacional. A partir de uma abordagem radicalmente cética, materialista e eudemonista, rejeitou toda especulação metafísica como mecanismo de legitimação elitista. No entanto, ele também estava insatisfeito com os materialistas (com a relativa exceção de Aristóteles) pela sua inadequada aplicabilidade social, incluindo aquelas correntes geralmente consideradas precursoras do pensamento anarquista, como o Estoicismo e o Epicurismo.

Palavras-chave

Recepção clássica; anarquismo; filosofia grega; Federico Urales.

“Nuestro naturalismo no es cerebral, como el de Aristóteles, sino que es corporal; no es deductivo, no se basa en las ideas de un pensador insigne; se basa en las necesidades de un peón de albañil” (Urales, 1934 [1900]: 91).

Introducción

Si bien la recepción de la Antigüedad en el pensamiento político resulta un campo de estudio inmenso, lo cierto es que ciertas parcelas permanecen prácticamente inexploradas. Uno de esos terrenos escasamente transitados es el del anarquismo. Desde luego, la última década ha sido especialmente estimulante en la consideración de las presencias del clasicismo en los movimientos obreristas, su teoría, proyección social e interacción con la intelectualidad académica (Stead; Hall, 2015; Fusaro, 2018; Hall; Stead, 2020; Levine, 2021; Núñez López; Sierra Martín, 2021), con notables antecedentes (McCarthy, 1992); no obstante, han sido Karl Marx y el marxismo los grandes protagonistas en estas aproximaciones. Mientras, el anarquismo se ha tratado solo de forma muy puntual y específica, aunque con cierta representación para el caso de España, probablemente por la relevancia del movimiento en este país a principios del siglo XX (García Morales, 2012; García Jurado, 2013; 2014; Aguilera Durán, 2019).

Queda pendiente, en cualquier caso, analizar las particularidades de esta relación desde una perspectiva más global y sistemática: ¿ha existido en el anarquismo un interés distintivo por la historia, cultura y pensamiento antiguos como el que conocemos del republicanismo liberal o el marxismo?, ¿esta visión es similar a la de otros movimientos socialistas y revolucionarios?, ¿existió un canon clasicista en el anarquismo o más bien aproximaciones individuales y heterogéneas?, ¿cabe considerar tradiciones nacionales al respecto o predominan ciertas tendencias internacionales? Sobre este artículo sobrevuelan estas cuestiones, pero no aspira a contestar ninguna; se trata de presentar un caso significativo con el que contribuir, quizá, a plantearlas algún día más seriamente.

El tonelero anarquista y su libro de filosofía

Elijo para ello un personaje especialmente relevante para la comprensión del movimiento libertario español en un periodo fundacional, clave en la conformación de su base teórica y su movilización social. El personaje, el tonelero, es Joan Montseny Carret (1864-1942), más conocido por su alias, Federico Urales. Su vida ha suscitado un relativo interés (Pérez de la

Dehesa, 1977: 9-25; Samarra i Sancho, 2006; Puente Pérez, 2021), alimentado por su autobiografía, recientemente reeditada (Urales, 2021 [1932]). Es, indudablemente, una pieza clave en el proceso de consolidación del anarquismo en España, junto con las mujeres a las que estuvo vinculado: su pareja, la pedagoga y editora Teresa Mañé Miravet (o Soledad Gustavo), y su hija, Federica Montseny Mañé, figura preeminente de la CNT durante la Segunda República, ministra de Sanidad y Asistencia Social durante la Guerra Civil y después referente de la izquierda desde el exilio. En este núcleo familiar se generaron algunas de las iniciativas intelectuales, pedagógicas y editoriales más influyentes del anarquismo del primer tercio del siglo XX (Marín i Silvestre; Palomar i Abadía, 2010), orbitaron en torno a ellos buena parte de los libertarios catalanes y españoles, y constituyeron además un nexo con el anarquismo internacional (Rodríguez Madrazo, 2019).

Urales nació en una familia obrera en la ciudad industrial de Reus, Tarragona. A los trece años comenzó a trabajar en una fábrica de toneles, aunque nunca dejó de formarse de manera autodidacta y asistiendo a clases nocturnas. Desde muy joven se implicó en la actividad sindical, integrándose pronto en los círculos anarquistas gracias a la intermediación de Mañé. No obstante, mantuvo una relación controvertida con las organizaciones, renegando de las grandes estructuras como la de la CNT o la FAI (Abelló i Güell, 2021). Con Mañé se casó, por matrimonio civil, en 1891, y se embarcó en la fundación en Reus de una escuela pionera de tendencia laica, racionalista y libertaria. A esas alturas ya había sido detenido varias veces por su militancia, y en 1897 estuvo en el exilio, en Londres y París, para evitar de nuevo la cárcel. Ese mismo año, huyendo de la represión, la familia se instaló en Madrid, donde permaneció hasta 1913, cuando, debido a nuevos problemas legales, se marchó definitivamente a Barcelona.

Durante ese periodo en la capital, que es el que nos interesa aquí, los Montseny-Mañé iniciaron el que quizá fue su proyecto más transcendental, la fundación de *La Revista Blanca* (1898-1905; luego relanzada por Federica en 1923-1936). De inspiración francesa, estaba concebida a imagen y semejanza de las revistas literarias burguesas, una miscelánea de ciencia, arte, literatura, historia y filosofía, aunque desde coordenadas ideológicas antagónicas. Pronto se consagró como el principal medio filolibertario de corte intelectualista en España, sirviendo además de lanzadera editorial para la publicación y traducción de libros y otras revistas más ligadas a la acción directa, como *Tierra y Libertad*. Para el historiador constituye, por tanto, una fuente esencial para estudiar el sustrato cultural y la

configuración teórica de esta corriente en España precisamente en la época en la que estaba consolidando sus bases (Laffranque, 1987; Madrid Santos, 1989; Valle-Inclán, 2008; Rodríguez Madrazo, 2019).

Fue aquí, en *La Revista Blanca* de los inicios, donde Urales publicó el texto que se va a comentar: *La evolución de la filosofía en España*. Él mismo cuenta (Urales, 1934 [1900]: 5-11) que el proyecto comenzó cuando su amigo Augustin Hamon, director de la revista parisina *L'Humanité Nouvelle*, le solicitó un artículo sobre los fundamentos del pensamiento filosófico en la España contemporánea y sus influencias extranjeras. Urales aceptó con entusiasmo, haciendo una ronda de consultas epistolares a los ilustres intelectuales que conocía para consultarles sus preferencias. Al crecer el material recopilado, decidió publicarlo él mismo en su revista como una serie de artículos que se prolongó entre 1900 y 1902. Tiempo después, en 1934, los recompuso en forma de libro, en dos volúmenes, dentro de la colección de la revista².

En gran medida, la empresa desbordó tanto la intención inicial porque Urales decidió retrotraerse hasta los orígenes de la filosofía antes de acometer los entresijos del pensamiento contemporáneo, dándole además una dimensión universal que traspasaba el enfoque español. Se embarcó así en una inmensa retrospectiva en la que se propuso seguir el hilo de las grandes tendencias, con sus continuidades, transformaciones y relaciones mutuas, hasta desembocar en su presente. Este recorrido no pretendía ser exhaustivo; se trata de una historia ensayística, intuitiva, muy personal y explícitamente militante con la que solo buscaba transmitir su opinión acerca de las principales corrientes, enfatizando selectivamente aquellas premisas que le resultaban más afines y útiles en el desarrollo de su particular ideario:

no pretendí hacer una obra de erudición filosófica, sino más bien una recopilación de ideas ajenas para coronarlas con una exposición de las propias. [...] al escribirla no me había propuesto ganar la admiración de ningún filósofo. Para ello me falta cultura filosófica y además pedantería (Urales, 1934 [1900]: 7, 10-11).

La obra ha sido estudiada puntualmente, sobre todo en lo concerniente a la etapa contemporánea, sin duda la más atractiva, por su valor como

² La publicación original se encuentra entre los números 49 (01/07/1900) y 100 (15/07/1902). En el presente artículo utilizaremos, por simplificar, la paginación de la edición de 1934, siempre del primer volumen, excepto cuando se indique lo contrario.

fuentes sobre los referentes de la intelectualidad progresista del periodo³. Por el contrario, la parte dedicada a la Antigüedad ha despertado un interés casi nulo, por lo que, creo, merece la pena dedicarle unas páginas⁴. En absoluto se trata de valorar el grado de precisión o acierto en el análisis que hizo Urales; me interesa, en cambio, el sentido ideológico de su interpretación y su relación con otras visiones del mundo clásico dentro del anarquismo.

Algunos principios fundamentales

En los primeros artículos de la serie, Urales asentó ciertas premisas que marcan las líneas maestras del ensayo y son importantes para comprender su particular visión del pensamiento antiguo.

Para empezar, en tanto que el objetivo del proyecto era identificar las características de la filosofía en España, Urales sintió la necesidad de puntualizar si realmente podía hablarse de un pensamiento característicamente español y, por tanto, sujeto a particulares tendencias. Se deslizó aquí por un asunto muy candente en su tiempo, el debate intelectual sobre el “ser de España”, acerca de la naturaleza y devenir de la esencia nacional, que se había intensificado en torno a la crisis de final de siglo. Urales lo zanjó aquí de un modo relativamente simple: “No hay verdadera y genuina filosofía española” (Urales, 1934 [1900]: 18), como tampoco una raza ni una forma de ser nacional; ni siquiera debería hablarse de España en términos absolutos. Según él, los españoles y su cultura son el producto diverso de innumerables mezclas, invasiones, migraciones e influencias, de manera que también pueden descartarse las predisposiciones geográficas, pues la procedencia de todos esos componentes –africana, asiática y europea– es muy distinta. En consecuencia, si no existe un pensamiento propiamente español, a este tampoco le corresponden méritos ni flaquezas específicos sobre los que haya que buscar estrategias particulares. “La nación española es singular porque la han constituido elementos diversos; pero, a pesar de su origen heterogéneo, no se distingue por hechos maravillosos ni por una

³ Véase la reedición de los últimos capítulos de la obra, con estudio introductorio de Pérez de la Dehesa, 1977; también la utiliza en su análisis Segarra, 1977.

⁴ Hice una aproximación preliminar al asunto en el Seminario Internacional ANIHO: Antigüedad, Progreso y Cambio Social (siglos XIX y XX) (Vitoria-Gasteiz, 2018), publicando algunas ideas esenciales en Aguilera Durán, 2022: 432-435.

decadencia desacostumbrada en la evolución de los pueblos” (Urales, 1934 [1900]: 15)⁵.

La consecuencia historiográfica de esta declaración antinacionalista fue que todo análisis de la filosofía en España debía hacerse atendiendo a las múltiples tendencias universales que habían confluído en ella. Por eso se preocupó de abordar las corrientes filosóficas de la Antigüedad, pues consideraba que el pensamiento de la España contemporánea solo podía entenderse siguiendo el hilo de las concepciones fundamentales que se han ido entretejiendo a lo largo del tiempo (Urales, 1934 [1900]: 15-27).

Más allá de esta cuestión, todo el ensayo de Urales pivota en torno a cuatro ejes fundamentales que definen su perspectiva filosófica y determinan su análisis histórico: escepticismo, materialismo, utilitarismo y eudemonismo. Simplificando, en primer lugar, defendía que toda reflexión filosófica debía construirse desde el escepticismo empírico, es decir, que no podemos creer en la realidad de nada más allá de la percepción humana, lo que incluye cualquier categoría absoluta, como la verdad y la mentira, el bien y el mal, la justicia y la injusticia. Es puramente especulativo todo concepto que se formule como algo independiente de lo que perciben los sentidos y construye la mente, de modo que toda idea es necesariamente relativa y provisional.

Esto se completaba con una visión naturalista y materialista del mundo. La única forma válida de explicar la realidad es analizar sus manifestaciones como fenómenos naturales regidos por las leyes de la materia, incluido el ser humano, cuyos sentimientos e inteligencia, como su fisiología, son el resultado de engranajes físicos y químicos. Al igual que las ideas absolutas, Dios, el alma o el espíritu son conceptos ilusorios, en tanto que desprovistos de una realidad material que justifique su existencia.

Dichas premisas derivan en la defensa de un sentido puramente utilitarista y humanista de la filosofía y, en general, cualquier disciplina humanística, científica o artística. El conocimiento debe estar exclusivamente al servicio del ser humano y debe poder aplicarse de forma práctica a la conformación de un sistema social beneficioso para el conjunto de la humanidad. En filosofía, esto lleva a rechazar cualquier planteamiento especulativo consagrado a las ideas abstractas y la búsqueda de verdades absolutas, esto es, la metafísica y la teología, que solo generan sistemas ficticios e inútiles.

⁵ Sobre la postura de Urales acerca de la cuestión nacional y el federalismo, muy ligada a Francesc Pi i Margall, véase Martí Font, 2021.

Y como fin último, señaló el eudemonismo: el objetivo de esa utilidad social no debe ser otro que la felicidad, individual y colectiva, esto es, la plena satisfacción personal que, gracias a la educación, favorezca la de los demás mediante la solidaridad. Si la única realidad que se contempla es la material, la felicidad solo puede lograrse cubriendo las necesidades materiales, lo que también repercute en el ámbito de las emociones, las pasiones y el intelecto. Si las ideas son construcciones artificiales, toda restricción moral o religiosa debe abolirse cuando coarta esa satisfacción: es bueno lo que agrada y malo lo que repugna. Un sistema de pensamiento es útil solo si se encamina a la construcción de un sistema político y social con esa motivación primordial.

no se distingue la verdad de la mentira [...], porque no hay una base material que la sostenga: el hombre con sus deseos, sus necesidades y hasta con sus instintos, realidades eternas y que no se prestan a dudas. Fuera de este terreno, se puede especular mucho pero inútilmente para el objetivo de la vida: la dicha. [...] Es decir, hemos de hacer un ideal de los deseos y necesidades de cada uno, sin más transcendencia que la de vivir bien (Urales, 1934 [1900]: 32-33, 35).

Su materialismo radical se aplicaba a la propia concepción de la degeneración y regeneración del país: “La decadencia de España como todas las decadencias es un accidente orgánico que, con el tiempo, se traduce en accidente histórico” (Urales, 1934 [1900]: 16). Esta crisis, que no era particular, sino común en Europa, era inseparable de la tiranía capitalista, que había empeorado las condiciones de vida y viciado las relaciones personales, especialmente en las ciudades. La solución de Urales no era el regreso a un estado natural primitivo, sino la aplicación humanista de los avances científicos y tecnológicos para reconducir a la población hacia una forma de vida más sana (ejercicio, abstemia, higiene, cuidado de la salud, etc.), lo que solo era posible fomentando la educación y la cultura dentro de un sistema donde el reparto de los recursos fuera equitativo y el trabajo no se concibiese desde la explotación y para el beneficio ajeno.

En *Sociología anarquista* (1896) Urales desarrolló con más detenimiento este ideario⁶. Mientras que allí se centró en su formulación teórica, *La evolución de la filosofía en España* constituye en cierto modo su aplicación historiográfica. Así, Urales planteó lo siguiente: si ese es el verdadero progreso, el objetivo de la revolución anarquista, ¿qué filósofos e ideas nos

⁶ Algunas revisiones sobre las concepciones filosóficas y sociológicas de Urales en Pérez de la Dehesa, 1977; Girón Sierra, 1999; 2000.

pueden resultar útiles para ese propósito y cuáles adversos o contraproducentes?

En este sentido, su bestia negra es la metafísica, por ocupar milenios de esfuerzo a pensadores inteligentes en una tarea yerma, un simple juego erudito “para uso de los magos del intelectualismo”, con la única motivación de “satisfacer vanidades” (Urales, 1934 [1900]: 32). Pero lo más grave es su perverso efecto a nivel social: toda elucubración alejada de las necesidades materiales de las personas conlleva una categorización dogmática de la realidad, la formulación de verdades absolutas que sirven para legitimar ideales políticos, discursos belicistas y desigualdades socioeconómicas; mediante la metafísica y la teología, la élite intelectual perpetúa su posición privilegiada mientras justifica los sistemas opresores.

todas las filosofías y religiones pasadas y presentes han sido y son con exceso inmorales, porque todas cultivan el superhombre, el predominio del intelectualismo, del sacerdocio y del espíritu en perjuicio del pueblo y de los atributos materiales del individuo. No ha habido una religión ni una filosofía humanas; ha habido una religión y una filosofía de clase (Urales, 1934 [1900]: 46).

Desde este punto de partida Urales plantea su particular historia de la filosofía como un recorrido dicotómico, cuyos orígenes retrotrae a la más remota Antigüedad: en un lado, la triunfante tendencia metafísica y “espiritualista”, clasista y dañina; en el otro, la aproximación materialista, cuyas ideas pueden ser aprovechables para construir un modelo libertario al servicio de la humanidad.

Desde luego, el planteamiento de Urales no es algo aislado. La defensa del materialismo utilitarista y eudemonista, con múltiples matices, fue causa común de distintos socialismos y liberalismos utópicos a lo largo de todo el siglo XIX, inspirados de forma directa por ciertas tendencias de la Ilustración francesa⁷. Entre esas ramificaciones, el anarquismo trazó su propia tradición materialista como base filosófica de su teoría social y política, rastreable en autores que eran referentes indiscutibles para Urales, particularmente Pierre-Joseph Proudhon (Condit, 1982), Mikhail Bakunin (Morris, 1993: 78-84; Onfray, 2017: 217-250) y Piotr Kropotkin (MacLaughlin, 2016: 142-181). No solo encontramos en ellos ideas concordantes en este sentido, sino también, en algunas de sus obras, retrospectivas sobre la historia de filosofía planteadas desde esa misma oposición dicotómica, marcada por la animadversión hacia a la metafísica.

⁷ Los siete volúmenes de la *Contrahistoria de la filosofía* de Michel Onfray constituyen el más sistemático repaso del eudemonismo materialista a lo largo del tiempo; sobre su incidencia en el siglo XIX, véase Onfray, 2017.

No en vano, la obra más emblemática de Bakunin, *Dios y el Estado* (1882), arranca precisamente con la pregunta “Qui a raison, les idéalistes ou les matérialistes?”. A continuación, arremete contra los primeros, de Platón a Hegel, pasando por Kant, como también contra la sofisticación del materialismo marxista, que acabaría por eclipsar cualquier otro materialismo revolucionario.

Dentro de este panorama, la originalidad e interés de Urales –especialmente desde los estudios clásicos– es, en primer lugar, su relativa sistematicidad, la aplicación de este enfoque a todas las corrientes filosóficas de la Antigüedad, aunque fuera brevemente. Los repastos similares del pensamiento clásico desde un prisma anarquista, al menos los de referencia, son posteriores. Es el caso de la *Ética* (1922) de Piotr Kropotkin o *Der Vorfrühling der Anarchie* (1925) de Max Nettlau, el más insigne historiador del anarquismo y, por cierto, íntimo amigo de la familia Montseny; mucho más especializado fue el filósofo francés Han Ryner, cuya obra llegó a España a mediados de los años 20, en gran medida por intermediación de *La Revista Blanca*. Un segundo punto de originalidad lo marca su radical criticismo, la mirada constantemente insatisfecha hacia las corrientes tratadas, ya fuese por el fondo de sus propuestas o por su aplicabilidad moral y social. Esto, como veremos, le distinguió a menudo de esos otros referentes, a veces algo más condescendientes, dentro de un movimiento ya de por sí hipercrítico.

El papel pernicioso de la filosofía antigua

La filosofía antigua no era una cuestión prioritaria en el proyecto de Urales, pero acabó ocupando un espacio considerable, en esa búsqueda del origen de los grandes hilos del pensamiento universal. Específicamente, le dedicó tres capítulos del libro que, en la publicación original, ocuparon doce artículos: los dos primeros sobre el pensamiento oriental, los cinco siguientes sobre filosofía griega y los cinco últimos sobre el periodo romano, que versan casi totalmente acerca de los fundamentos del cristianismo. El mundo griego ocupa, por tanto, un lugar claramente predominante en el análisis de la filosofía pagana⁸.

Antes de eso, pasó muy brevemente por las culturas orientales, en las que reconoció un papel fundacional para la conformación del pensamiento occidental, identificando en ellas la génesis de sus principios esenciales,

⁸ En concreto, le dedicó los artículos que van desde el número 54 (15/09/1900) al 58 (15/11/1900).

como siempre, sobre todo, en negativo (Urales, 1934 [1900]: 37-47). Destacó de la India el idealismo metafísico aplicado a una moral restrictiva y punitiva; del confucianismo chino, la retórica intelectual que legitima la opresión; del zoroastrismo, la obsesión por la lucha entre el bien y el mal y su desenlace escatológico. Ahí estaban los cimientos que convirtieron a la religión y la filosofía en los pilares de la desigualdad humana: “El cuento del sabio y del necio. En pago de dirigir a los pobres, éstos han de trabajar por los sabios. Nunca olvidan los filósofos su papel de pastores” (Urales, 1934 [1900]: 41). Ahora bien, también reconoció, especialmente en Persia, el origen de los primeros atisbos materialistas que después germinaron en Grecia.

Para Urales, los griegos, un “pueblo virgen y vigoroso”, supieron como ningún otro profundizar y desarrollar las ideas heredadas, sirviendo de puente hacia Occidente. Desde el nexo de Jonia entre los dos mundos, cristalizaron los dos grandes caminos por los que iba a transitar todo el pensamiento occidental: por un lado, la metafísica espiritualista (en Zenón de Elea o Pitágoras) y, por otro, el prometedor materialismo (en Tales de Mileto), combinados de diversas formas en autores eclécticos (como Heráclito, Anáxagoras o Empédocles de Agrigento) (Urales, 1934 [1900]: 51-58).

Urales intentó ser sistemático, pero a menudo podría decirse que desaprovechó ciertas oportunidades de respaldar sus argumentos por lo precipitado de su aproximación. Esta impresión produce el hecho de que ignorase casi por completo al atomismo. En efecto, solo dedicó unas breves líneas a Leucipo y Demócrito, valorando únicamente su énfasis en la educación para lograr la felicidad (Urales, 1934 [1900]: 57-58). Su desinterés es aún más acusado con su seguidor romano Lucrecio, al que simplemente mencionó de pasada (Urales, 1934 [1901]: 100). Esto puede resultar desconcertante si tenemos en cuenta la potencial afinidad que ofrece esta corriente con su ideario: su escepticismo ante las explicaciones sobrenaturales, prescindiendo de las divinidades y toda esencia trascendente; su propuesta radicalmente materialista sobre la composición a base de partículas y vacío de todo lo existente; su ética hedonista centrada en la búsqueda equilibrada de la felicidad y la valoración de los sentidos (Onfray, 2020: 53-75).

Sorprende, también, por el protagonismo que estos autores han tenido a lo largo de la historia como referentes de las corrientes racionalistas (Greenblatt, 2014), desde el humanismo renacentista hasta la física contemporánea, pasando por la Ilustración radical de la que bebió

intensamente Urales (*vid. infra*). No olvidemos tampoco que la tesis doctoral de Marx es precisamente un tratado reivindicativo sobre Demócrito y Epicuro (Fusaro, 2018; Anzola Moreno, 2019; Levine, 2021: 1-40). Sin salir del círculo inmediato de Urales, cabe considerar los escritos de Félix de Unamuno, que entre 1902 y 1904 publicó en *La Revista Blanca* una serie de artículos de divulgación científica en defensa del materialismo empírico. Especialmente pertinente es su texto “Más sobre el materialismo” (1903), una retrospectiva sobre los antecedentes antiguos de esta tendencia, que básicamente es una apología de Demócrito y Lucrecio como visionarios de la ciencia moderna y preconizadores del combate contra los dogmatismos religiosos. No será la primera vez que veamos a Urales soslayar o criticar corrientes que, en principio, se alineaban bien con su ideario.

Su siguiente punto de recalada fue Sócrates (Urales, 1934 [1900]: 58-68). Lo admiraba profundamente por considerarlo el creador de la primera filosofía humana, centrada en la mejora vital, y por la defensa revolucionaria de sus ideas. Simpatizaba con su idealizada sencillez y humildad, imprescindible para evitar las necesidades vacuas, las servidumbres empobrecedoras y la prostitución del propio talento. Se regocijaba con su manera de desafiar a los eruditos arrogantes mediante su inteligencia natural y autodidacta, con la que probablemente Urales se sentía identificado.

Sin embargo, más allá de esta simpatía por su actitud personal e intelectual, le acusó de mantener una postura conservadora por sostener los espejismos más dañinos: la creencia en la divinidad y, con ello, en la existencia de una noción absoluta y verdadera de bondad y justicia. Esta crítica le sirvió de pretexto para desarrollar un excursus acerca del carácter artificial de tales categorías abstractas. Para Urales, lo bueno y lo justo solo podían entenderse como concepciones maleables, inseparables de la percepción y dependientes del contexto ideológico, educativo y social. Con su empeño, Sócrates desatendía lo verdaderamente importante, lo tangible e inmediato. “Hay una bondad, una justicia y una verdad absolutas: la que se siente, acata y reconoce en virtud de nuestras condiciones materiales sin necesidad de comparación alguna [...]. No supo o no quiso ver estas verdades eternas, ni las supieron ver otros filósofos” (Urales, 1934 [1900]: 62).

En relación con esto, es muy interesante su crítica a los sofistas, con los que Sócrates coexistió y debatió (Urales, 1934 [1900]: 63-66). De ellos ensalzó precisamente lo que echaba de menos en Sócrates, el escepticismo, su

cuestionamiento de las preconcepciones sociales y las verdades absolutas; sin embargo, su gran fallo era que su desafío intelectual no tuviera un correlato moral y social, resultando realmente inofensivos para el poder. En la práctica no resultaban subversivos porque acataban hipócritamente, e instrumentalizaban a su favor, las leyes e instituciones cuyos fundamentos cuestionaban; asimismo, nunca propusieron ninguna alternativa política favorable a la colectividad, sino que solo actuaban en beneficio propio. Se trataba, por tanto, de un relativismo vacío y desprovisto de utilidad.

A las humanidades no se les puede quitar un ideal sin darle otro ideal nuevo. La negación no puede ir sola; ha de ir acompañada de una afirmación. Sócrates presentaba un ideal falso, pero presentaba un ideal. Sus adversarios estaban en lo cierto [...], pero, ¿dónde estaba el ideal, el objeto con que relevar las viejas creencias? En ninguna parte, y sin objetivo no es posible la vida (Urales, 1934 [1900]: 65).

A partir de aquí se propuso valorar brevemente la utilidad de los sucesores de Sócrates. Concluyó que todos simplificaron sus propuestas de forma poco satisfactoria, incluso aquellos que, en principio, podrían encajar con su ideología: Diógenes de Sinope, pese a su espíritu antiautoritario, fue descartado por caer en un naturalismo extremo que conducía “al abandono, a la suciedad y hasta a la bestialidad”; Aristipo de Cirene, aunque ahondaba en la tendencia materialista, fue criticado porque su exaltación del placer carecía de profundidad moral (Urales, 1934 [1900]: 68-69). Urales, crítico entre los críticos, encontraba máculas donde otros anarquistas encontrarían virtudes⁹.

Pero, sin duda, el peor parado de todos los pensadores griegos fue Platón. Es el único seguidor de Sócrates al que dedicó un mínimo interés, pero solo para criticarlo de forma despiadada, culpándolo de desarrollar precisamente la parte metafísica del pensamiento socrático (Urales, 1934 [1900]: 69-75). Para Urales, representa el culmen de lo más aborrecible de la filosofía. Para empezar, lo consideró un discípulo mediocre, tan solo un imaginativo vulgarizador de las ideas heredadas que llevó el espiritualismo a un nuevo nivel, a base de pura especulación. Su paso a la posteridad se debía, en última instancia, al triunfo ulterior de la metafísica, de modo que su empeño en las ideas trascendentes abrió una puerta

⁹ De las simpatías anarquistas sobre los cínicos son buen ejemplo los libros *Les paraboles cyniques* (1913) y *Le père Diogène* (1920) de Ryner. Una reivindicación reciente de Diógenes y Aristipo en Onfray, 2020: 105-140.

especialmente peligrosa, sirviendo como cimentación racional de la teología:

empobreció la filosofía y enriqueció la metafísica. No se concretó, como su maestro, a sustentar un sistema filosófico para el régimen, educación y estudio de los hombres, sino que hizo de los dioses y de la teología el principal objeto del pensamiento humano [...]. Puede decirse que Platón fué el primer escolástico (Urales, 1934 [1900]: 69).

Convertido en el paladín de las verdades absolutas y los dogmas, sus ensoñaciones estatalistas constituían, además, el sustento de una explotación elitista camuflada por una engañosa erudición. “No en vano entendía Platón que los trabajadores necesitaban quien les defendiera y gobernara, procurando ser él de los gobernantes. Una sociedad ideal con obreros y holgazanes, con directores y dirigidos” (Urales, 1934 [1900]: 73-74). En suma, la metafísica platónica era un eslabón más, aunque particularmente influyente, de esa larga cadena de retórica intelectualista que había legitimado la desigualdad hasta el presente: “Castelar y Cicerón fueron las personalidades que más se le han acercado” (Urales, 1934 [1900]: 70)¹⁰.

La excepción de Aristóteles

Realmente, Aristóteles fue el único griego que salió relativamente intacto del linchamiento filosófico de Urales. Es, además, al que dedicó más espacio, haciendo una selección relativamente extensa de citas clave (Urales, 1934 [1900]: 75-86). Si, según él, Platón fue “un filósofo de la religión”, Aristóteles “puede ser distinguido con el nombre de filósofo de la humanidad” (Urales, 1934 [1900]: 76). Efectivamente, encontró en su obra todos los elementos fundamentales de su sistema: el materialismo y naturalismo para explicar el mundo; la concepción social del ser humano y la prevalencia del bien común sobre el individual; la consideración de la virtud y la justicia como productos culturales relativos, contruidos mediante la experiencia. “En Aristóteles hemos visto la base del gran edificio intelectual que ha de cobijar a la humanidad entera, satisfecha de la vida y de sus goces, dueña de sus actos y rica por la variedad de sus placeres y de sus pasiones” (Urales, 1934 [1900]: 85).

¹⁰ En lo fundamental –desde luego, en un tono algo menos hostil y más matizado–, encontramos luego una visión semejante sobre la línea trazada entre Sócrates, los sofistas y Platón en Kropotkin 1925 [1922], cap. V.

Aun así, no todo fueron elogios. Por un lado, lógicamente, rechazó de plano la justificación de la esclavitud como condición natural de ciertos individuos, aunque, en todo caso, lo explicó por el contexto cultural del pensador (Urales, 1934 [1900]: 79). Por otro lado, como es habitual en todo su trabajo, le reprochó su falta de compromiso político; aunque coincidía con la idea de que la valoración moral de todo sistema político depende de las circunstancias del tiempo y el espacio en el que se desarrolla, lamentó que no se decantase por un modelo concreto, dejando tan abierta su interpretación ideológica (Urales, 1934 [1900]: 77-78). Estas excepciones no invalidaban su valor como el filósofo más útil de la Antigüedad desde una perspectiva anarquista.

Según Urales, el verdadero problema del legado aristotélico era el modo en el que fue después maltratado. Ni sus discípulos directos, como veremos, ni los comentadores medievales, modernos y contemporáneos estuvieron a la altura de su potencial. Por una parte, muchos intentaron apropiarse de sus ideas y absorberlas dentro de la línea metafísica, mutilándolas y retorciéndolas para reconducirlas hacia la causa de los poderosos, aunque, para Urales, el pensamiento platónico y el aristotélico eran absolutamente irreconciliables. Por otra parte, sus seguidores más valiosos y con mejores intenciones no fueron lo suficientemente perspicaces o valientes como para vislumbrar el alcance revolucionario de sus ideas. “Aristóteles ha tenido la doble desgracia de caer en manos de pensadores espiritualistas (teólogos) y de haber sido juzgado por generaciones intelectualmente incapacitadas para apreciar el valor intrínseco de la filosofía aristotélica, a la que convirtieron en una metafísica más” (Urales, 1934 [1900]: 82).

Así, la imposición hegemónica del idealismo habría acabado por tergiversar o abocar al olvido aquellos preceptos radicalmente materialistas que podían resultar subversivos. Es el anarquismo, postuló, el único movimiento digno de rescatar de manera consistente las propuestas de Aristóteles y llevarlas por fin a la práctica. “La evolución del pensamiento aristotélico ha de verse en los ácratas, ateos y naturalistas [...]. [El aristotelismo] tiene por nombre, en nuestros días, naturalismo científico (materialista, ateo, revolucionario)” (Urales, 1934 [1900]: 84).

En todo caso, entre los innumerables lectores que adulteraron el pensamiento de Aristóteles, había una sola excepción.

Helvecio, lo mismo que Aristóteles, no tiene a su favor la voluntad de los pensadores que pesan en el ánimo de las clases ni de las ideas dominantes, y, sin embargo, en nuestro sentir, ni los epicuristas, ni los estoicos, ni los naturalistas a

lo Demóstenes, ni los empíricos a lo Bacon, o a lo Rousseau, ni los idealistas a lo Espinosa, ni los positivistas a lo Hume, ni los psicólogos a lo Laromiguière, ni los realistas a lo Herbat, ni los sensualistas a lo Condillac, poseen la fuerza cerebral de Helvecio, ni dan a las pasiones la importancia que éste les da, ni atienden con la majestad del médico francés las leyes naturales a cuya satisfacción nos lleva la sociología (Urales, 1934 [1900]: 85).

Se refiere al francés Claude-Adrien Schweitzer (1715-1771), más conocido por el sobrenombre familiar de Helvétius. Perteneciente a un prestigioso linaje de médicos, disfrutó de una elevada posición de privilegios y cargos cortesanos. Pero Helvétius pertenecía al círculo del Barón D'Holbach, del que nació la *Encyclopédie*, aquellos ilustrados radicales que sufrieron la represión del Antiguo Régimen y luego fueron arrinconados por la intelectualidad oficial de la Revolución (Bermudo Ávila, 1987; Onfray, 2010; Blom, 2012). El libro más relevante de Helvétius, *De l'esprit* (1758), un contrapunto crítico a *De l'esprit des loix* (1748) de Montesquieu, fue condenado por el Parlamento y quemado públicamente en París. Defendía en él que no existen nociones absolutas que legitimen ninguna distinción nacional, estratificación social, sistema político o legal; que el único análisis verdaderamente racional del mundo tenía que ser ateo y materialista; que el sistema ideal debía centrarse en la felicidad humana, la satisfacción de las necesidades materiales y las pasiones, compatibilizándolo con el bien común mediante la educación.

No es de extrañar la identificación de Urales con Helvétius. Más adelante, cuando se adentró en la historia de la filosofía moderna, reforzó esa simpatía, al tiempo que insistía en su insatisfacción hacia la filosofía antigua.

Hemos dicho que para nosotros Helvecio es uno de los pensadores más humanos que han existido. Es más positivista que Aristóteles y más naturalista que Epicuro, a quien toma por maestro. Ambos, Epicuro y Helvecio son de una simplicidad encantadora. Aristóteles puede dar pábulo a la metafísica de Kant [...]; Helvecio no puede sugerir más que una sencilla y natural concepción de la vida, tal como los anarquistas la concebimos (Urales, 1934 [1901]: vol. 2, 13).

La alusión a este personaje es excepcional en sí misma porque Urales casi nunca mencionó referentes modernos o contemporáneos en su análisis de la Antigüedad; este es el único intermediario que consideró digno de ello. El caso es interesante también porque él mismo presentó esta preferencia por Aristóteles y Helvétius como una inclinación heterodoxa dentro de la izquierda revolucionaria: "Debe haber sorprendido a algunos de nuestros lectores la tendencia radical que hemos deducido de la filosofía aristotélica" (Urales, 1934 [1900]: 84).

Esto es cierto solo en parte; sí existieron reivindicaciones similares de ambos pensadores en otras formulaciones socialistas y anarquistas, aunque, una vez más, cabe valorar la originalidad de Urales teniendo en cuenta la fecha temprana en la que escribió. En este sentido, resulta revelador que, en la reedición de 1934, mencionase a otros dos autores, Kropotkin y Pi i Margall, cuyas referencias probablemente eran posteriores a la edición original¹¹. Aparte, no puede obviarse la presencia esencial que tuvo Aristóteles en la obra de Marx –especialmente en la primera parte de *El Capital* (1867) – en todo lo relativo al análisis de los fundamentos del ordenamiento socioeconómico y su aplicación utilitarista (McCarthy, 1992; Levine, 2021). Es difícil determinar si la omisión de Marx entre los comentadores de Aristóteles fue deliberada, fruto del desconocimiento o simple desinterés. Lo que sí queda claro, por encima de todo, es la intención de Urales de construir un discurso propio y personal sobre el pensamiento antiguo, como decidida y coherente fue su identificación con la Ilustración radical francesa, tendiendo un insólito puente de siglo y medio de distancia.

La fragmentación helenística

Como ya hemos anticipado, los sucesores de Aristóteles tampoco convencieron a Urales, pues creía que no fueron capaces de compensar las carencias de aquel, y además desgajaron y exageraron sus ideas valiosas (Urales, 1934 [1900]: 86-90). Mantuvo así su general tono crítico y, de nuevo, de una forma especialmente llamativa por afectar a dos figuras habitualmente reivindicadas por el anarquismo: Epicuro y Zenón de Citio. Ciertamente, Urales los consideraba los pensadores helenísticos de más valor, por su cultivo del materialismo, su relativización de las construcciones sociales y su vocación humanista; en efecto, ambos complementaban a Aristóteles desde diferentes perspectivas, pero llevando su postura a dos extremos incompatibles con el proyecto libertario: “Epicuro abusa del placer; Zenón del dolor” (Urales, 1934 [1900]: 89).

¹¹ A Kropotkin lo incluyó a propósito del valor de Aristóteles para estudiar la función que cumple toda acción de la naturaleza (Urales, 1934: 81), lo que encaja con el papel esencial que efectivamente cumple a lo largo de toda su *Ética* (1922). A Pi i Margall lo mencionó al hablar de las concepciones estéticas de Aristóteles y la necesidad de aunar forma y fondo en las creaciones artísticas y literarias (Urales, 1934: 78-79); como en el primer caso, no especificó a qué obra se refería, pero, desde luego, fue un tema recurrente en su producción ensayística.

A Epicuro le dedicó un espacio sorprendentemente escaso y con una valoración bastante ambigua. Por supuesto, coincidía con su propuesta eudemonista, su prioridad de satisfacer las necesidades y pasiones humanas (“Hay aquí energía moral, amor a la vida y a los hombres”), y lo situó junto a Helvétius como los máximos representantes de esa loable vocación¹². No obstante, identificó un riesgo importante en su doctrina, que definió, de manera algo inconcreta, como “las degeneraciones propias de toda exageración sensualista” (Urales, 1934 [1900]: 89), lo que le llevó a descartar esta corriente sin mayor explicación. Realmente, podría decirse que Urales se instaló en la imagen más superficial y tópica del epicureísmo sin llegar a profundizar demasiado en su potencial.

En esta misma línea, años después, su hija Federica publicó un breve artículo a propósito de la jubilación del escritor belga Maurice Maeterlinck, quien había declarado su deseo de retirarse de la vida pública para gozar de la vida. La crónica de Montseny, publicada en la segunda época de *La Revista Blanca* y titulada precisamente “Epicurismo o idealismo”, critica duramente su actitud, que identifica con la idiosincrasia individualista y hedonista de la burguesía: “su egoísmo ingenuo, su ignorancia cruel, que les hace soñar horizontes rosados e inmediatos, de paz minúscula y encerrada dentro de sí, de olvido de los demás y de amor a sí mismos” (F. Montseny, 1923: 4).

Insisto en este rechazo del epicureísmo en el círculo de los Montseny porque esta visión cambió radicalmente a mediados de los años 20. No puedo detenerme ahora en esa nueva etapa, pero creo que el cambio de actitud debe mucho a la incidencia concreta de la *Ética* de Kropotkin –donde Epicuro es quizá el pensador antiguo mejor valorado– y las traducciones y colaboraciones de Ryner, que reivindicó intensamente el epicureísmo en la propia *La Revista Blanca*¹³.

Volviendo a la obra de Urales en 1900, el otro gran descarte helenístico fue el estoicismo de Zenón. A él le reservó más espacio que a Epicuro, pero su rechazo fue mucho más frontal y decidido. Le gustaba del estoicismo la interpretación naturalista del mundo, pero encontraba objeciones irreconciliables en su aplicabilidad social y moral. Creía que su insistencia en la preparación física y mental para el dolor y la adversidad, si bien podía

¹² *Vid supra*. Sobre la relación de Helvétius con el epicureísmo, véase Force, 2009. Cita en Urales, 1934 [1900]: 89.

¹³ Demuestran esas influencias la reseña de Federica de la *Ética* de Kropotkin (F. Montseny, 1925) y el artículo que le dedicó a Ryner (F. Montseny, 1927). Kropotkin, por su lado, siguió muy de cerca al filósofo Jean-Marie Guyau (*La Morale d'Épicure*, 1878) en su valoración de Epicuro.

resultar útil y sensata, generaba una perspectiva desesperanzadora: “Esta previsión supone un concepto pesimista de las condiciones humanas y una gran desconfianza en el porvenir de nuestra raza” (Urales, 1934 [1900]: 88). Además, y lo que es más importante, pensaba que tal predisposición para la lucha y la competencia conlleva un desplazamiento del principio de solidaridad, lo que convertía a esta tendencia en un instrumento de perpetuación clasista al servicio de los más fuertes.

Y en nuestros días, como en los de Zenón, no hacemos más que preparar el brazo para mejor herir a nuestros semejantes, que es lo que han hecho los filósofos atenienses. Es una condición de la vida presente la de ser víctima o verdugo; pero los filósofos que no aspiren a un estado mejor, son filósofos dignos del estado presente, donde todo es mezquino (Urales, 1934 [1900]: 89).

Este rechazo tan radical constituye otra nota discordante en su contexto, pues Zenón es uno de los filósofos antiguos con mayor fortuna entre los intelectuales anarquistas en general. Quizá el ejemplo más simbólico lo brinda Kropotkin: encargado de redactar la entrada “anarquismo” en la *Encyclopaedia Britannica* de 1910, fue claro al explorar los antecedentes del pensamiento *preanarquista*: “The best exponent of Anarchist philosophy in ancient Greece was Zeno” (Kropotkin, 1910: 915), destacando su actitud contra el estado, la religión y el dinero, así como su defensa de un individualismo solidario. Más exhaustivo fue Nettlau, que dedicó a Zenón todo el segundo capítulo de su libro sobre los orígenes del pensamiento libertario (Nettlau, 1925: 10-18)¹⁴. Cabe advertir que estas obras también son posteriores al ensayo de Urales, pero no deja de reforzar el carácter inconformista de su peculiar enfoque.

Él mismo resumió muy bien su insatisfacción generalizada al hacer un balance final de aquellos autores que consideraba más valiosos dentro de la filosofía antigua, a los que etiquetó como la “trinidad” materialista: “Aristóteles, la inteligencia más culta, defendía un naturalismo puramente abstracto, filosófico. Zenón, el más robusto y fuerte, propagaba un naturalismo de clase. Epicuro, el más sincero quizá, tenía el defecto de cargar la nota sensualista” (Urales, 1934 [1900]: 90). Ninguno valía del todo, realmente.

Terminó Urales su repaso al pensamiento heleno con unas breves notas sobre los escépticos, movimiento que ligó de manera inseparable a la

¹⁴ Ambos remitieron en esas ocasiones a la obra del marxista austriaco Georg Adler (*Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, 1899); véase Ellis, 2016: 329, nota 5. En el caso de Kropotkin, su posterior visión del estoicismo en *Ética* sería más equilibrada y crítica (Kropotkin, 1925 [1922]: cap. V).

decadencia política e intelectual de Grecia¹⁵. Al igual que con los sofistas, celebró sin dudar su cuestionamiento radical de las verdades únicas, pero, como es habitual en su recorrido, les afeó su indiferencia social y política. Por mucho que sus reflexiones fuesen impecables desde el punto de vista teórico, se trataba de simples elucubraciones intelectuales que se desentendían de las necesidades de quienes sufrían:

hay algo superior a la razón, y este algo es lo que la humanidad que padece hambre de pan y de derechos y sed de agua y de justicia, jamás mirará con indiferencia [...]. Miraremos con indiferencia todos los problemas intelectuales cuando la humanidad doliente tenga resueltos los materiales (Urales, 1934 [1900]: 93-94).

Ensimismada en esos juegos intelectualistas sucumbió Grecia bajo la fuerza pragmática e implacable de Roma. La parte dedicada a los romanos se centró realmente en desentrañar los orígenes del pensamiento cristiano (Urales, 1934 [1901]: 97-143), lo que merecería una consideración aparte. En todo caso, no les atribuyó grandes aportes filosóficos, sino más bien la transformación de ideas griegas y, entre ellas, solo las más sencillas:

Las doctrinas que hallaron adeptos en Roma fueron las de los filósofos griegos de ideal más simple a la vez que más claro, porque entraban por los sentidos: las propagadas por Zenón y Epicuro: “Vivid conforme la Naturaleza”. “Gozad todo lo que podáis”. Y esto hicieron los romanos, e hicieron perfectamente. [...] El cerebro romano no era a propósito para darse a cavilaciones especulativas, desatendiendo, no sabemos si por su rudeza o por su espíritu simple, las doctrinas que no le afectasen directamente a los sentidos (Urales, 1934 [1901]: 98 y 100).

Ya durante el periodo imperial, que consideraba brutal, la confluencia de dos grandes corrientes marcaría la visión occidental del mundo para siempre. Por un lado, el estoicismo de Zenón, “degenerado” tras pasar por el filtro de Cicerón, Epicteto, Marco Aurelio y, sobre todo, Séneca: serenidad, fortaleza, resignación, sumisión, igualdad y caridad; por otro, la metafísica neoplatónica que mutó de la mano de la teosofía judía en la Alejandría de Filón: misticismo, dogmatismo, trascendencia e inmortalidad (Urales, 1934 [1901]: 97-116). La ideología cristiana quedaba conformada, en realidad, sin necesidad de Cristo; mientras, los atisbos de materialismo humanista eran relegados, si acaso, a la práctica de un hedonismo egoísta.

¹⁵ Menciona a Pirrón de Elis, Timón, Diógenes Laercio, Anaxidemo (Enesidemo) y Sexto (Urales, 1934 [1900]: 92-94).

Conclusión

Según Urales, sobre un sustrato oriental se sembró en Grecia la semilla de ciertas ideas útiles y beneficiosas para la humanidad, pero, a fin de cuentas, su carácter abstracto o su problemática aplicación reafirmaban la tendencia clasista y elitista que había sido inherente a todos los sistemas de pensamiento en la Historia. Los sofistas eran unos hipócritas; Sócrates, pese a su actitud, resultaba conservador; Platón fue un místico pernicioso; Aristóteles, el mejor, poco práctico; Diógenes era un salvaje; Zenón, un pesimista; Epicuro, un vicioso. Todos resultaban insatisfactorios para el exigente proyecto libertario.

No puede decirse que Urales tuviese una concepción de la filosofía radicalmente diferente dentro del movimiento anarquista y socialista, pues compartía los principios esenciales (escepticismo, materialismo, utilitarismo, eudemonismo). No obstante, la manera en la que formuló su análisis histórico, particularmente hipercrítica y demoledora, sí resulta peculiar y se desmarca a veces de otras visiones muy cercanas ideológicamente. Esto quizá pueda explicarse por dos razones: por una parte, tiene que ver con el carácter impulsivo, apasionado y deliberadamente polémico de su acercamiento al tema; por otra, puede que influyera su temprana redacción, antes de que llegasen ciertas obras que posiblemente le habrían llevado a matizar algunas aseveraciones –aunque, en la reedición de 1934, mantuvo intactas estas ideas–. En cualquier caso, dentro de un movimiento caracterizado por el individualismo y el espíritu crítico, tenemos aquí un ejemplo particularmente heterodoxo e iconoclasta acerca de la pertinencia de los clásicos en el pensamiento revolucionario contemporáneo.

Referencias bibliográficas

ABELLÓ I GÜELL, Teresa. Joan Montseny o Federico Urales: ideología y polémicas de un anarquista. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 25-38.

AGUILERA DURÁN, Tomás. Montseny entre ruinas: impresiones arqueológicas de una anarquista. *Veleia*, 36, 2019: 111-124.

AGUILERA DURÁN, Tomás. Pensamiento progresista y recepción de la antigüedad en la España finisecular: tres ejemplos peculiares. En: JIMÉNEZ AGUILAR, Francisco *et al.* (eds.). *Conversaciones contemporáneas*:

transnacionalidad, género y conflictos en los siglos XIX y XX. Granada: Comares, 2022: 425-440.

ANZOLA MORENO, Johan Nicolás. La tesis doctoral de Marx. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 40, n. 121, 2019: 77-93.

BAKUNIN, Mikhail A. *Dieu et l'état*. Genève: Imprimerie Jurassienne, 1882.

BERMUDO ÁVILA, José Manuel. *Helvétius y d'Holbach*, Barcelona: Horsori, 1987.

BLOM, Philipp. *Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama, 2012.

CONDIT, Stephen. *Proudhonist Materialism and Revolutionary Doctrine*. Sanday: Cienfuegos Press, 1982.

ELLIS, Heather. Stoicism in Victorian Culture. En: SELLARS, John (ed.). *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London-New York: Routledge, 2016: 319-330.

FORCE, Pierre. Helvétius as an Epicurean Political Theorist. En: LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi (eds.). *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2009: 105-118.

FUSARO, Diego. *Marx y el atomismo griego: las raíces del materialismo histórico*. Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2018.

GARCÍA JURADO, Francisco. Anarquismo y mundo clásico: Ícaro y Safo. En: PINO CAMPOS, Luis Miguel; SANTANA HENRÍQUEZ, Germán (eds.). *Kalos kai agazos anir didaskaloi paradeigma: homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2013: 311-316.

GARCÍA JURADO, Francisco. La Eneida como utopía regeneradora: Pierre-Joseph Proudhon. *Studia Philologica Valentina*, 16, 2014: 51-68.

GARCÍA MORALES, Francisco. Heracles y el león de nemea. Huellas de la cultura clásica en la simbología anarcosindicalista. *Estudios: Revista de Pensamiento Libertario*, 2, 2012: 102-116.

GIRÓN SIERRA, Álvaro. Metáforas finiseculares del declive biológico: degeneración y revolución en el anarquismo español. *Asclepio*, vol. 51, n. 1, 1999: 247-273.

GIRÓN SIERRA, Álvaro. ¿Hacer tabla rasa de la historia?: la analogía entre herencia fisiológica y memoria en el anarquismo español (1870-1914). *Asclepio*, vol. 52, n. 2, 2000: 99-118.

GREENBLATT, Stephen. *El Giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Trad. de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2014.

HALL, Edith; STEAD, Henry (eds.). *A People's History of Classics: Class and Greco-Roman Antiquity in Britain and Ireland 1689 to 1939*. London: Routledge, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. Anarchism. En: *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. 1/2. A to Androphagi. 11.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1910: 914-919.

KROPOTKIN, Piotr. *Ética: origen y evolución de la moral*. Trad. de Nicolás Tasin. Buenos Aires: Argonauta, 1925 [1922].

LAFFRANQUE, Marie. Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905. *Anthropos*, 78, 1987: 42-46.

LEVINE, Norman. *Marx's Resurrection of Aristotle*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

MACLAUGHLIN, Jim. *Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition*, London: Pluto Press, 2016.

MADRID SANTOS, Francisco. *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1989.

MARÍN I SILVESTRE, Dolors; PALOMAR I ABADÍA, Salvador. *Els Montseny Mañé: un laboratori de les idees*. Reus: Carrutxa, 2010.

MARTÍ FONT, Jordi. Joan Montseny y el catalanismo. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 39-58.

MCCARTHY, George E. (ed.). *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Savage: Rowman & Littlefield, 1992.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. Epicurismo e idealismo. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 10, 15 de octubre de 1923: 3-5.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. "Ética": Pedro Kropotkine.— Editorial Argonauta. Buenos Aires. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 52, 15 de julio de 1925: 22-25.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. Hans Ryner, o la filosofía de la sonrisa. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 91, 1 de marzo de 1927: 582-585.

MORRIS, Brian. *Bakunin: The Philosophy of Freedom*. Montreal: Black Rose Books, 1993.

NETTLAU, Max. *Der Vorfrühling der Anarchie: ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*. Berlin: F. Kater, 1925.

NÚÑEZ LÓPEZ, Christian; SIERRA MARTÍN, César. (eds.). *La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad*. Buenos Aires: Estudios del Mediterráneo Antiguo, 2021.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, IV. Los ultras de las Luces*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2010.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, V. El eudemonismo social*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2017.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, I. Las sabidurías de la Antigüedad*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. 3ª ed. Barcelona: Anagrama, 2020.

PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. Estudio preliminar. En: URALES, Federico. *La evolución de la filosofía en España*. 2ª ed. Barcelona: Laia, 1977: 7-71.

PUENTE PÉREZ, Ginés. De Federico Urales a Joan Montseny: la vida de un anarquista controvertido. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 9-24.

RODRÍGUEZ MADRAZO, Jaime D. *Federico Urales y La Revista Blanca en el circuito anarquista transnacional*. Trabajo Fin de Máster. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2019.

SAMARRA I SANCHO, Frederic. Joan Montseny i l'anarquisme català del segle XIX. En: ANGUERA, Pere (ed.). *Pensament i literatura a Reus al segle XIX*. Reus: Edicions del Centre de Lectura, 2006: 287-302.

SEGARRA, Agustí. *Federico Urales y Ricardo Mella: teóricos del anarquismo español*. Barcelona: Anagrama, 1977.

STEAD, Henry; HALL, Edith (eds.). *Greek and Roman Classics in the British Struggle for Social Reform*. London: Bloomsbury, 2015.

UNAMUNO, Félix. Más sobre el materialismo. *La Revista Blanca*, 119, 1 de junio de 1903: 720-724.

URALES, Federico [Montseny, Joan]. *Sociología anarquista*. La Coruña: El Progreso, 1896.

URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021 [1932].

URALES, Federico. *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona: La Revista Blanca, 1934 [1900-1902].

VALLE-INCLÁN, Javier del. *Biografía de La revista blanca: 1898-1905*. Barcelona: Sintra, 2008.