

un concepto que, anulándose en su cima en una teología negativa, sólo puede mostrar su plena verdad de “imagen del absoluto” en la acción jurídico-moral, viéndose entonces y sólo entonces acompañado de la auténtica experiencia de la divinidad en nosotros.

Dado todo esto, cuando Brito, aun reconociendo que “en este punto la Doctrina de la Ciencia... se acerca a la vez a una doctrina del *Lógos* y a una teología negativa” (p. 86), concluye que “su teología negativa es ciertamente discutible, pues prescinde de la analogía” (p. 179), deja mostrar finalmente el presupuesto último desde el que efectúa sus análisis críticos y en que se sitúa la dogmática “tradicional”: la metafísica aristotélico-tomista de la *analogía entis* –de ahí también su dificultad en valorar la crítica fichteana a la creación por remitir a la noción tradicional de substancia y de causa (p. 108-109)–. Es decir, la perspectiva hermenéutica de Brito remite a la postre a aquella forma de pensar dogmático-realista que, al decir de Fichte, constituye las antípodas del idealismo transcendental y que, por tanto, imposibilitaría una adecuada comprensión y valoración de éste.

Y respecto a que la posición fichteana implique finalmente la pérdida de lo más propio del cristianismo, también cabría recordar aquí que fue la teología de la imagen (y no de la substancia o de la causalidad) la que articuló el momento fundacional del pensamiento cristiano en la patrística griega con su tematización de la *kenosis*, de Cristo como filósofo-pedagogo o de la procesualidad trinitaria (*ad intra* y *ad extra*). Con lo cual, también cabe preguntarse si, paralelamente al desplazamiento interpretativo de la filosofía fichteana ya comentado, no efectúa Brito otro desplazamiento “dogmático” al identificar cierta tradición metafísico-teológica con la teología cristiana sin más.

Sin duda todo esto nos remite a la vieja discusión sobre la “esencia del cristianismo”: si ésta consiste en la verdad-universalidad de su humanismo ético –la *philosophia Christi* que decía Erasmo o el maestro de la moralidad interior que decía Lessing– o si su momento religioso-positivo es irreductible y constitutivo. Pero también en esto la reflexión fichteana es clarificadora, pues su segunda filosofía ha precisado con toda exactitud ambos elementos, subrayando a la vez como, al menos en el primer sentido, nuestra modernidad sigue siendo esencialmente cristiana –aunque no lo sea según cierta “tradición”–. En este punto, que ciertamente sobrepasa los límites de nuestra reseña –pero sigue constituyendo una cuestión capital en una época de diálogo intercultural como la nuestra–, remito al lector a una interesante reactualización de la problemática en otro texto también procedente del ámbito francófono: *Christ le philosophe* (París, 2007) del historiador y sociólogo de las religiones F. Lenoir.

Salvi TURRÓ

SUÁREZ, Juan Luis: *Herederos de Proteo. Una teoría del Humanismo español*. Huelva: Universidad de Huelva, 2008, 233 pp.

Desde hace más de una década la *Bibliotheca Montaniana* viene siendo un cauce insustituible para el conocimiento de la obra y la figura del humanista Benito Arias Montano. Pero como se indica en las solapas de cada uno de los títulos de la colección, esta benemérita publicación de la Universidad de Huelva no sólo se dedica a difundir los textos monta-

nianos, sino que está igualmente abierta a monografías que ayuden a ampliar las perspectivas de trabajo sobre el frexnense. El libro que comentamos, no obstante, desborda ampliamente este cauce para aventurarse en una empresa que, en principio, podría parecernos osada: nada menos que una teoría del Humanismo español.

Nos hacemos eco, a pesar del tiempo que lleva publicada, de una obra que no debe pasar desapercibida a los cultores de nuestras letras, pues si bien no son tantos los libros que se dedican a historiar el humanismo español, aún son menos los que tienen el raro valor añadido de aunar en sus páginas teoría e investigación historiográfica. No otra cosa se propone Juan Luis Suárez, profesor de la University of Western Ontario (London, Canadá) en *Herederos de Proteo. Una teoría del Humanismo español*, una obra que trata de identificar las señas de identidad del humanismo español. Las páginas de Juan Luis Suárez son un claro ejemplo, también en nuestro ámbito cultural, de que el humanismo sigue dando que pensar.

La obra consta de una Introducción, tres partes articuladas sobre once capítulos, un índice de nombres y una Bibliografía selecta. La primera parte (“Teoría y descripciones”) consta de tres capítulos y en ella el autor define el humanismo como “un proyecto cultural y moderno”, esboza el *status quaestionis* en torno al problema historiográfico de las “genealogías del humanismo español” y avanza la que es, sin duda, una de las propuestas teóricas centrales del libro: la consideración de los paradigmas historiográfico, filológico y teológico, no excluyentes entre sí, como las propuestas metodológicas que vertebran el humanismo español en su devenir histórico. Respecto a la metodología utilizada en su trabajo el propio Suárez nos aclara en una nota a pie de página que ésta “tiene un primer momento (caps. 1-6) dedicado a las descripciones del humanismo y cómo éstas han determinado la conformación del sistema humanístico mismo y un segundo momento (caps. 7-11) en que se pretende mostrar la emergencia del humanismo a partir de sus elementos principales” (p. 21, nota 6).

La segunda parte (“Herederos de Proteo”) consta de cinco capítulos y constituye, sin duda, el núcleo teórico del libro de Juan Luis Suárez. En ella el autor pasa revista a las actividades profesionales de los humanistas, analiza la imagen que tenían algunos humanistas españoles de su propio trabajo, comenta las cualidades de éstos como “gestores de fama y memoria”, concluyendo con sendos capítulos sobre el ideario humanista y la antropología filosófica del humanismo que demuestran, frente a los que pretenden reducir este movimiento a un simple método intelectual, la proyección filosófica del mismo.

El capítulo 8 (“Herederos de Proteo”) es el que da título al libro de Suárez y contiene, a mi juicio, la tesis central del mismo: la postulación de la naturaleza proteica del ser humano como la auténtica filosofía del hombre del humanismo español. No sólo los humanistas españoles serían proteicos, en cuanto no pueden ser interpretados unívocamente, dadas sus diferencias generacionales, religiosas, políticas y culturales, sino que el propio hombre, tal y como aparece en algunos de los textos más significativos de la antropología humanista (pues la concepción del ser humano varía, como se nos recuerda en la página 18, “según el paradigma identitario y epistemológico utilizado”), sería un ser proteico, indigente y digno al mismo tiempo, pero sobre todo con una “casi ilimitada posibilidad de alcanzar la humanización, la perfección o la sabiduría gracias a la capacidad de imitación y transformación”. Lejos de la interpretación metafísica del *homo humanus* como *animal rationale*, denunciada por Heidegger en su famosa *Carta sobre el Humanismo* de 1947, el humanismo habría

caracterizado ya al hombre como un ser sin naturaleza en la medida en que, a semejanza de Proteo, el anciano dios del mar de la mitología clásica, le resulta posible alcanzar por su capacidad de imitación *cualquier* naturaleza, habitante de un mundo intermedio entre la *feritas* de las bestias y la *divinitas* de los dioses.

La imitación no sólo tiene una presencia en los ejemplos sacados de las historias antiguas (paradigma historiográfico), en la emulación de los primores del latín clásico (paradigma filológico) o en la ejemplaridad de la vida del humanista que éste proclama como modelo ético para su comunidad (paradigma teológico), sino que se convierte ella misma en la clave de bóveda de lo que podríamos denominar la teoría de la cultura del humanismo. Común a todas las formas de imitación es, no obstante, la relación modelo-copia, ya sea el modelo la Naturaleza, las Formas o los antiguos (cfr. J. Gomá, *Imitación y experiencia*, Valencia, 2003).

El humanismo no se habría visto, pues, libre de la metafísica, pero no porque haya partido de la precisión lógica de un ente privilegiado, el hombre, en detrimento del ser, sino porque el principio de imitación que sustenta su filosofía de la cultura así como su metafórica orgánica se ha basado en la relación platónica modelo-copia y en el concepto aristotélico de la técnica como mimesis. Si a este débito con la metafísica de la imitación premoderna añadimos el destacado papel del humanismo en el desarrollo de la subjetividad moderna —en el sentido de un individualismo subjetivista no encerrado aún en el *cogito* cartesiano— así como su dependencia epistemológica del naturalismo (cfr. pp. 22-23), no habrá duda de que el humanismo se basa en una metafísica, cuando no se convierte él mismo en una metafísica. Sin embargo, como señala Suárez en su magnífico análisis de la *Fábula de homine* de Vives, la antropología humanista parece desbordar ampliamente el esquema tradicional de la *imitatio*. Para Suárez, “la relevancia de la imitación en la *Fábula* reside precisamente en que supera las limitaciones de la imitación premoderna y opera sobre una concepción de la realidad abierta y dirigida al futuro”. Si bien no creemos que el hombre se convierta por eso en creador es indudable que este matiz introducido por el humanismo en el concepto aristotélico de imitación de la naturaleza “obliga a desviar la atención de la perfección del modelo imitado para centrarla en la plasticidad del sujeto de la imitación, de manera que lo que destaca es la capacidad de cambio de este sujeto hacia una perfección que se sitúa como objetivo posible de sus propias acciones” (p. 147). Desde este punto de vista, la estética de la imitación humanista no consistiría en reproducir meras copias de las cosas, sino en producir verdaderas recreaciones de lo existente.

No podía terminar Suárez su exposición de la antropología del humanismo sin una mención al *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez Oliva. Como es sabido, se contraponen dramáticamente en este texto capital de nuestro humanismo los lados positivos y negativos del ser humano, miseria y grandeza, por lo que resulta discutible afirmar sin ambages que la réplica victoriosa de Antonio en la segunda parte anule la concepción pesimista de la existencia expuesta por Aurelio en la primera parte. La visión optimista de Vives sobre el hombre se ve matizada en la obra de Pérez de Oliva para quien la insistencia en la *dignitas hominis* no puede eludir el tema de la *miseria hominis* aunque sólo sea para resaltar por contraste el valor superior de la primera. Según Suárez, que acerca la postura pagana de Aurelio a los planteamientos ‘débiles’ de la postmodernidad, “Las similitudes del discurso débil con algunas de las formas más extremas del escepticismo y con algunas filoso-

fias de la postmodernidad son claras, así como lo es el origen del potencial pragmático de este tipo de discurso” (p. 152). Potencial, añadimos nosotros, que demuestra la pervivencia del legado humanista para un pensamiento que, más allá del esnobismo iconoclasta postmoderno, busque reconciliar en un nuevo paradigma el doble origen de la modernidad al que antes se hizo referencia (cfr. capítulo 4).

La tercera y última parte (“Elementos de una dinámica cultural”) aborda los problemas del paradigma filológico, la incapacidad del humanismo para dar una solución satisfactoria a las contradicciones del imperio hispánico como causa de su declive histórico, terminando con unos sugestivos apuntes sobre la invención humanista de América desde la perspectiva de los tres conceptos que han dado razón en esta investigación del humanismo español, es decir, la imitación, la lengua y el imperio.

Luis DURÁN GUERRA

POLAINO-LORENTE, Aquilino: *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Madrid: Unión Editorial, 2010, 291 pp.

Las Ciencias Humanas (CCHH) tienen por objeto el *hombre* en un sentido amplio, pero la obra que tengo ahora en mis manos no dejaría de ser un libro más sobre la temática si sólo se quedase en “el objeto hombre”. Su autor ciertamente lleva a cabo un “estado de la cuestión” sobre las ciencias del hombre, tanto en el sentido histórico como en el sentido sistemático que pasa revista a los principales problemas de las CCHH (basta revisar el pie de página pleno de referencias bibliográficas actuales y de notas y comentarios bien enjundiosos), pero no se queda ahí, sino que da un paso adelante y nos adentra en el porvenir de unas ciencias que, si quieren superar el estado de crisis actual en que se ven inmersas, deben apuntar al estudio de la *persona* concreta y singular y no al hombre abstracto y genérico. De tal manera que “la necesidad de restituir a la persona (y su subjetividad) a su lugar de origen en el estudio de las CCHH” (p. 52) pienso que en el momento actual es ya, de facto, un auténtico “giro epistemológico” y una valiosa aportación porque este planteamiento abre horizontes nuevos a unas ciencias que bien podemos empezar a denominar ya “Ciencias de la Persona” (CCP) —¿por qué no arriesgar ya el paso de las CCHH a las CCP?—. En todo caso, a mi modesto entender, la propuesta fundamental del profesor Aquilino Polaino en esta monografía apunta a la necesidad de una *antropología personalista* como fundamento de las CCHH venideras. Intentaré mostrar su urgencia al hilo de las vitelas de su libro.

Si nos fijamos en la evolución de las CCHH a lo largo de sus dos siglos de historia, podemos constatar en primer lugar que el término “ciencias humanas” es muy ambiguo desde su mismo origen como especialidad científica con Augusto Comte a comienzos del siglo XIX, quien adoptó una decidida actitud antimetafísica. Esta posición a lo largo de estos siglos ha seguido la doble dirección de, por un lado, la ruptura con el tronco común de la filosofía y la antropología filosófica, y, por otro, la adopción del método científico-positivo como único método posible. De tal manera que este estatuto epistemológico reduccionista de las CCHH está detrás de la crisis humanista imperante en todos los órdenes de la ciencia vigente, paradigmática, estatuto que puede y debe ser cambiado si no queremos seguir